

**T.C  
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
SİSTEMATİK FELSEFE ve MANTIK BİLİM DALI**

**IMMANUEL KANT'TA  
ÖZGÜRLÜK ve SORUMLULUK İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**

**Harun Mustafa TÖLE**

**Danışman**

**Prof. Dr. Mehmet AKGÜN**

**Denizli, 2005**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. H. Ömer KARPUZ

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi-Danışman

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Jüri Üyesi

Doç. Dr. Milay KÖKTÜRK

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ...../...../2005 tarih ve ...../..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Nazım Kadri EKİNCİ

Enstitü Müdürü

## ÖZET

Özgürlük ve ona bağılı olarak sorumluluk, ahlâk felsefesinin konu edindiğı en önemli kavramlardandır. Bir çok filozof, bu kavramlar üzerinde durarak, özgürlük nedir? İnsan özgür bir varlık mıdır? Yoksa, zorunlu nedenlere bağılı olarak mı eylemde bulunmaktadır? Sorumluluk nedir? İnsanlar eylemlerinden sorumlu mudur? Yoksa, sorumlu değıil midir? şeklindeki sorulara cevap aramış ve insan denen varlığın ahlâkî yönünü anlamaya çalışmıştır.

Immanuel Kant da, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını ele alıp inceleyen filozoflardan birisidir. Kant'a göre, özgürlük, istemenin özerk olduğunu açıklayan önemli bir kavramdır. Ona göre, akıl sahibi bir varlık olan insan, özgürdür. Özgür olarak, eylemlerinin belirleyicisi olan insan, bu eylemlerin sonuçlarından da sorumludur. Özgürlük ve sorumluluk arasındaki bu ilişki, ahlâklılık kavramının temelini oluşturmaktadır.

**ABSTRACT**

Freedom and responsibility, which is dependent of freedom, are the significant concepts with which Ethic is dealing. Dwelling upon these concepts, many philosophers look for the answers of such questions: What is the freedom? Are men being free existence? Or are they acting as depending on necessary reasons? What is responsibility? Are human responsible for their acts? Or aren't they?, and try to understand ethical aspect of men.

Immanuel Kant also is one of the philosophers who covered and inquired the concepts of freedom and responsibility. According to Kant, freedom is a significant concept explaining the will as autonomous. For him, the man as a consistence of having reason is free. Freely determining his/her acts, he/she is also responsible from the results of these acts. Between freedom anda responsibility this relation constitutes the base of morality concept.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
A. Immanuel Kant'ın Hayatı ve Eserleri.....	1
B. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramları.....	4
C. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramlarının Kant'a Kadar Olan Gelişimi.....	16

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KANT'IN AHLÂK ANLAYIŞINDA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

1.1. Saf Aklın Eleştirisi'nde Özgürlük Kavramı.....	31
1.2. Saf Pratik Aklın Eleştirisine Geçiş Olarak Ahlâk Metafiziğinde Özgürlük Kavramı.....	34
1.3. Pratik Aklın Eleştirisi'nde Özgürlük Kavramı.....	42

## İKİNCİ BÖLÜM

### KANT'IN AHLÂK FELSEFESİNDE

### İSTEME KAVRAMI ve ÖZGÜRLÜKLE İLİŞKİSİ

2.1. Kant'ta İsteme Kavramı.....	59
2.2. Kant'ta İsteme ve Özgürlük Kavramları Arasındaki İlişki.....	72

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KANT'TA ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK İLİŞKİSİ

3.1. Kant'ın Yükümlülük ve Sorumluluk Üzerine Düşünceleri.....	74
3.2. Kant'ta Özgürlük-Sorumluluk İlişkisi .....	76
SONUÇ .....	83
KAYNAKLAR .....	88
ÖZGEÇMİŞ .....	92

## ÖNSÖZ

Özgürlük, düşünce tarihi boyunca üzerinde en çok durulan, tartışılan ve tartışılmaya devam eden kavramlardan biri olagelmıştır. Özgürlüğe, kavramı ele alan düşünürün, zihniyet yapısına, kavramın araştırıldığı dönemin siyasi ve kültürel özelliklerine göre, çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Özgürlüğün bu dinamik yapısı, onun üzerine düşünme faaliyetlerinin ve bu düşünme etkinliklerinin sonucunda ulaşılan fikirlerin zenginliğine katkıda bulunmaktadır. Bu farklı tanımlamalara karşın, özgürlük kavramının gerekli oluşu ve önemi konusunda ortak fikirler sıklıkla dile getirilmiştir.

Entelektüel düşünme konusu olmasının dışında özgürlük, gündelik insan yaşamının bir unsuru olarak da karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar sürekli olarak, kendilerinden ya da kendileri dışındaki çeşitli nedenlerden dolayı, özgürlüklerinin engellendiğini ve daha çok özgür olmak istediklerini dillendirmektedir. Oysa ki, özgürlük üzerine düşünülüp, sorgulama yapıldığında, kavram, daha sağlıklı değerlendirilip kavranacağı için, özgür olunup olunmadığı ya da ne kadar özgür olunup, ne kadar belirlenmenin söz konusu olduğu anlaşılacaktır. Böylelikle de, özgürlük kavramının, doğru olarak değerlendirilmesi, buna bağlı olarak da özgürlük ve eylem arasındaki ilişkinin de, mümkün olduğunca dengeli bir hale getirilmesi olanağına kavuşulmuş olunacaktır.

Özgürlük üzerine düşünüldüğünde, karşımıza, onunla yakından ilişkili bir kavram olan sorumluluk kavramı çıkmaktadır. İnsan, akıl sahibi özgür bir varlıktır denildiğinde, bu aynı zamanda, insan, sorumlu bir varlıktır anlamına gelmektedir. Çünkü özgür bir varlık, eylemlerinin sonuçlarını da üstlenmek durumundadır. Aksi durumda, yani insanın özgür bir varlık olmadığı söylenildiğin de ise, eylemlerinden sorumlu tutulamayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü o, kendi dışında bulunan çeşitli nedenlerin etkisiyle eylemde bulunmuştur. Bunun sonucundan da, sorumlu olmayacaktır.

Çalışmamızın konusu olarak, “Kant’ta Özgürlük ve Sorumluluk İlişkisi” konusunu seçmemizin nedeni, felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan Kant’ın, ahlâk anlayışında, özgürlük ve sorumluluk kavramlarının nasıl ele alındığını ortaya koyarak, bu kavramların anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Çünkü özellikle

günümüz insanı için özgürlük ve sorumluluk kavramlarının doğru olarak anlaşılmasının gerekliliğine inanmaktayız.

Bu çalışmada, inceleme konusu yaptığımız kavramları tanımlamanın yanı sıra, Sokrates'ten başlayarak, Kant'a kadar olan tarihsel gelişimine yer vermenin, kavramların daha iyi anlaşılmasında yararlı olacağını düşündük.

Bir giriş, üç bölüm ve bir sonuç olmak üzere beş kısımdan oluşan çalışmamızın giriş kısmında, Immanuel Kant'ın hayatı ve eserleri, özgürlük ve sorumluluk kavramlarının tanımları ve tarihsel gelişimleri ele alınmaktadır. Birinci bölümde, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ile Pratik Aklın Eleştirisi adlı yapıtlarında, özgürlük kavramının nasıl ele alınarak işlendiğine yer verilmektedir. İkinci bölümde, Kant'ın ahlâk felsefesinde önemli bir kavram olan, isteme kavramı ve onun özgürlükle olan ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, Kant'ın sorumluluk kavramını nasıl tanımladığı ve özgürlükle olan ilişkisini nasıl açıkladığını ortaya koymaya çalıştık. Sonuç bölümünde, çalışmanın tümünden çıkarılabilecek olan sonuçları değerlendirmeye çalıştık.

Bu çalışma süresince, karşılaştığım güçlükleri aşmamda yardımcı olan, çalışmanın her aşamasında ilgi ve önerileri ile destekte bulunan, tez danışmanım, hocam Prof. Dr. Mehmet AKGÜN'e şükranlarımı ve teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

**Harun Mustafa TÖLE**

# GİRİŞ

## A. Immanuel Kant'ın Hayatı ve Eserleri

### 1. Immanuel Kant'ın hayatı

Immanuel Kant, 22 Nisan 1724 yılında bir saraç ustası olan Johann Georg Kant ile Anna Regina (Reuter)'in dördüncü çocuğu olarak, Doğu Prusya'nın liman kenti Königsberg'de (bugünkü Kaliningrad, Rusya) doğdu. 1730'da bir hastaneye bağlı halk okulunda okudu. Oğlundaki düşünme yeteneğinin farkına varan annesi, öğretmeni teoloji öğretmeni ve vaiz Franz Albert Schultz'un önerisi ile Kant'ı, 1732'de onun görev yaptığı Collegium Fridericianum'a (Frederik Koleji) kaydettirmiştir. Piyetist bir eğitim veren bu okuldaki eğitimini F. A. Schultz üzerine almıştır. Döneminin en iyi okullarından olmasına karşın bu kolej, Kant'ın entelektüel gelişimine çok büyük katkılarda bulunmamıştır. Çünkü eğitim dili Latince olan okulda, formal ve sınırlı bir eğitim verilmekteydi. Coğrafya, tarih ve doğa bilimleri işlenmezken, matematik ve mantığa çok az yer veriliyordu. Oysa bu alanlar Kant'ın daha sonraları ilgi duyduğu ve üzerinde araştırmalar yaptığı alanlardı.

Kant, 24 Eylül 1740 yılında Königsberg (Albertus) Üniversitesi'nin Teoloji Fakültesi'ne başladı. Ancak burada, teolojiden çok felsefe, matematik, fizik ve astronomi ile ilgilenmiştir. Üniversite yıllarında onu en çok etkileyen kişi, hocası Martin Knutzen olmuştur. Knutzen'in, Kant üzerindeki en önemli etkisi, onu, ilk kez Isaac Newton'un yapıtlarıyla tanıştırması olmuştur. Ayrıca Leibniz ve Christian Wolff'un felsefelerini de Kant, hocası aracılığı ile öğrenmiştir. 1746 yılında, yazdığı "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi" adlı teziyle üniversite öğrenimini bitirdi.

1746'da babasının ölümünün ardından istemeyerekte olsa bir takım zengin kişilerin evlerinde özel öğretmenlik yaptı.

12 Haziran 1755 yılında Kant, "Ateş Üstüne" başlığını taşıyan doktora tezini dekanlığa sundu ve savunmasının ardından felsefe doktoru oldu. Aynı yıl üniversitede

ders vermeye başladı. Önceleri mantık, matematik, metafizik dersleri verirken sonraları, mekanik, teorik fizik, geometri, fiziksel coğrafya, etik, hukuk felsefesi, antropoloji ve felsefi din teorisi dersleri verdi. Ders vermenin yanı sıra, çeşitli eserlerde kaleme aldı.

20 Ağustos 1770'de Mantık ve Matematik Profesörü oldu. Bu yıldan itibaren yalnızlık ve suskunluk içinde felsefi çalışmalarını sürdürdü. 1797 yılında, üniversitedeki hocalık görevini ve çalışmalarını bıraktı.

Kant, 12 Şubat 1804 yılında Königsberg'de hayata gözlerini kapadı.

## 2. Immanuel Kant'ın eserleri

1747 yılında, bitirme tezi olarak hazırladığı ilk eseri olan, “Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi: Canlı Kuvvetlerin Gerçek Kabulü Üstüne Düşünceler ve Bu Tartışmada Bay Leibniz ve Öteki Mekanikçilerin Kullanmış Oldukları Kanıtların İncelenmesi” yayımlandı. 1754 yılında, Haftalık Königsberg Dergisi'nin Haziran ve Eylül sayılarında, “Gece ve Gündüzün Birbirini İzlemesini Sağlayan Kendi Ekseni Çevresindeki Dönüşünde Dünyanın Meydana Geldiği Andan Bu Yana Birkaç Değişiklik Olup Olmadığı Sorunu Üstüne Bir Araştırma” ve “Dünyanın Fiziksel Bakımdan Yaşlanıp Yaşlanmadığı Sorunu” adlı yazıları yayımlandı.

1755'de “Ateş Üstüne” adlı doktora tezini ve “Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Açıklaması”nı sundu. Aynı yıl ilk büyük eseri olan, genel bir evren görüşü içeren, “Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı” yayımlandı.

1756'da, “Fiziksel Monadoloji: Geometri ile Birleşmiş Metafiziğin Doğabiliminde Kullanılması Örneği”, “1755 Yılındaki Yer Sarsıntısının Betimlenişi ve Tarihi”, “Rüzgarlar Kuramının Açıklanması İçin Yeni Göstergeler” adlı yazıları yayımlandı. 1758 yılında ise, Newton fiziğinden hareketle yazdığı, “Hareket ve Eylemsizliğin Yeni Öğretisel Anlamı” ve “Gazlar Kuramının Açıklanması Üstüne Yeni Notlar” ı yazdı.

1759'da Leibniz felsefesinden hareketle, “İyimserlik Üstüne Bazı Düşünceler” adlı yazısını kaleme aldı. 1760'da ise, “Bay Funk'un Erken Ölümü Üstüne Düşünceleri” yazdı.

1762 yılında, “Dört Sillogistik Figürün Kılı Kırk Yarması Üstüne” adlı mantık yazısını yazdı. 1763’de Berlin Bilimler Akademisi’nin düzenlediği teodize konulu yarışmaya katıldığı, “Tanrının Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt Temeli” adlı yazısı yayımlandı. Aynı yıl, “Felsefeye Olumsuz Büyüklükler Kavramını Sokmak İçin Deneme” kaleme alındı.

1764’de yine Berlin Bilimler Akademisi’nin düzenlediği bir yarışmaya katılmak için, “Ahlâk ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma” yazısını yazdı. Aynı yıl, Haftalık Königsberg Dergisi’nde, “Akıl Hastalıkları Üstüne Araştırma”, “Moscatis’in Yazısına Eleştiri: Hayvan ve İnsanların Yapısı”, “Yüce ve Güzel Duygusu Üstüne Düşünceler” yazıları yayımlandı. 1766’da geleneksel metafiziğin eleştirisinin yapıldığı, “Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri”ni yayımlandı. 1768 yılında “Uzay İçindeki Yerlerin Farklılığının İlk Temeli Üstüne” yi yazdı. Profesörlüğe atandığı 1770 yılında, “Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne” yayımlandı..

1781’de ise, en önemli yapıtlarından biri olan, “Salt Aklın Eleştirisi” yayımlandı. 1783’de Salt Aklın Eleştirisi’nin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla “Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena” yayımlandı. Aynı yıl, “Schultz’un Ahlâk Kuramına Giriş Denemesi Üstüne” adlı yazısı ve 1784’de “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” yayımlandı.

1785 yılında, “Aydınlanma Yanardağları Üstüne”, “Kitaplara Karşı Olan Tutumun Yasalara Aykırılığı Üstüne”, “İnsan Irkı Kavramının Tanımı” ve ahlâk hakkındaki düşüncelerinin yer aldığı “Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi” yayımlandı.

1786’da canlılar alanı dışındaki doğanın genel ilkelerini araştırdığı, “Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri” adlı kitabını çıkardı. Aynı yıl, “İnsanlık Tarihinin Başlangıçları Üstüne Tahminler” ve “Aydınlanma Nedir?” yayımlandı.

1788’de, ahlâk ile ilgili düşüncelerinin yer aldığı, baş yapıtı olan, “Pratik Aklın Eleştirisi” ve “İnsan Bedeninin Felsefi Bir Tıbbi Üstüne” yayımlandı.

1790 yılında, Eleştirel Felsefe’nin diğer önemli kitabı olan “Yargıgücünün Eleştirisi”, “Salt Aklın Her Yeni Eleştirisinin Kendisine Göre Yapıldığında Yararsız Olacağı Bir Buluş Üstüne” ve “Mistisizm ve Onu İyileştirmenin Yolları Üstüne” yayımlandı.

1791’de, “Tanrı Kanıtlanmasında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üstüne” ve “Leibniz ve Wolff Döneminden Bu Yana Metafiziğin Gerçekleştirdiği Hakikî Gelişmeler Nelerdir?”, 1792’de “İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üstüne” yayımlandı.

1793 yılında, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı kitabına yönelik eleştirilere cevap olarak yazdığı, “Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Kuramsal Olarak İyi, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz” ve daha önce din ve hukuk felsefesi üzerine verdiği dersleri içeren “Salt Aklın Sınırları İçinde Din” yayımlandı.

1794’de, “Genellikle Felsefe Üstüne”, “Aynı Zaman Üstündeki Etkisi Hakkında”, “Dünyanın Sonu” ve 1795’de “Ebedi Barış İçin Felsefi Bir Tasarı” adlı çalışmaları yayımlandı.

1796 yılında, “Felsefede Yeni Ele Alınan Dikkate Değer Bir Tutum Üstüne”, “Yanlış Bir Anlamadan Doğan Farklı Bir Matematiğin Düzenlenişi”, “Felsefede Bir Ebedi Barış Denemesinin Yeni Bir Sonucunu Duyuru” çıktı.

1797’de, daha önce kaleme aldığı ahlâk metafiziğinin ödevler ve erdem teorisiyle ilgili yazılarını topladığı, “Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri”, İnsanlık Adına Sözde Yalan Söyleme Hakkı Üstüne” ve “Erdem Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri” adlı yapıtları çıktı.

1798 yılında, “Kitap Endüstrisi Üstüne”, “Fakülteler Çatışması” ve pratik hayat açısından insanın tanınmasını sağlayan bir bilginin ele alındığı, “Pragmatik Açısından Antropoloji” yayımlandı.

Bunların yanı sıra, “Mantık” (1800), “Fiziksel Coğrafya” (1802), “Pedagoji” (1803), Kant’ın diğer çalışmalarıdır.

## **B. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramları**

### **1. Özgürlük nedir?**

Felsefenin sürekli canlı kalmasını ve devingen olmasını sağlayan en önemli etken ele aldığı konuların/problemlerin, dolayısıyla kavramlarının sürekli olarak tartışılması ve yeniden tanımlanmasıdır.

Genelde düşünürler özelde ise felsefeciler kendi anlamları, dünyayı algılayış ve tanımlayış tarzlarının yanı sıra içinde buldukları toplumun zihniyetine ve çağın gereklerine paralel olarak felsefi sorunları ve kavramları yeniden ele alıp üzerinde düşünerek tanımlamalar yapmaktadırlar. Özgürlük de düşünce tarihi boyunca üzerinde sıkça düşünülen, problem edinilen ve tanımlanmaya çalışılan kavramlardan birisi olmuştur. Tüm bu düşünceler sonucunda ise özgürlüğün tam ve kuşatıcı bir tanım yapılamamıştır. Alexis Bertrand'a göre; özgürlük, ispat edilemeyen ve tanımlanamayan bir kavramdır. Çünkü ispatlanan bir özgürlük, özgürlük olmaktan çıkacaktır. İspat etmek, bir sonucu, zorunlu bir mantık bağı ile bir nedene bağlamak ise, özgürlük bu önermelere bağlı bir özgürlük olmak zorundadır. Bu da, açıkça görüleceği üzere, bir çelişki oluşturmaktadır (Bertrand, 2001: 68).

Özgürlüğün tanımlanması ile ilgili bir diğer önemli nokta ise; özgürlüğün bir "yaşantı hali" olarak görülüp görülmemesine ilişkindir. Necati Öner, bir şeyin bilinci olmadığıda tanımının da yapılamayacağından hareketle, özgürlüğün, duygular, duyular ve üstün cinsler gibi mantıktaki "tanımlanamazlar" içerisinde yer aldığını belirtmektedir. Çünkü doğrudan doğruya deneyimlediğimiz şeyleri onları daha önceden hiç algılamamış olan birisine anlatmak yani tanımlarını o kişilere yapmak mümkün değildir. Birer yaşantı hali olan duygular içinde, bu durum geçerlidir. Daha önce sevmeyen birisine ya da nefret etmeyen birisine sevgi veya nefret anlatılamaz. Bir yaşantı hali olarak duygularla aynı grupta yer alan özgürlük içinde, durum benzerdir. Özgürlükle ilgili bir bilince sahip değilsek, onu anlamlandıramayız<sup>1</sup> (Öner, 1999: 326).

Şu durumda akla, özgürlük hakkında bilinç sahibi olanlar onun tam tanımını yapabilirler mi? Sorusu gelmektedir. Burada da tam ve kuşatıcı tanımlamayla ilgili bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Tam, bütünlüklü ya da kuşatıcı olacak olan tanım, tanımlananla ilgili her şeyi içine alan hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, genel geçer, herkesçe kabul gören bir tanım olmalıdır. Ancak böyle bir tanımlama durumu, dış dünyadaki nesnelere ya da matematiksel ifadeler için mümkünken; yaşantı halleri için mümkün değildir. Çünkü yaşantı halleri kişilerin düşünce yapıları ve sosyo-kültürel

---

<sup>1</sup> Oysaki, somut olarak algılanabilen maddi şeyler ile ilgili bilgi sahibi olmayan birisine, bildiklerinden hareketle, çeşitli çağrışım yolları kullanarak o şey anlatılabilir (Öner, 1999: 326).

durumlarına göre değişkenlikler göstermektedir. İŖte bu değişkenlikler, tam, kuŖatıcı ve genel geçer tanım yapılmasını engellemektedir (Öner, 1999: 327).

Ele aldığımız kavramın tanımlanmasında güçlükler olmasına, tanımlamaların çeşitlilik göstermesine karşın, her şeyden önce, “Özgürlük Nedir?” sorusunun sorulması gerekmektedir. Eğer bu sorudan önce “İnsan özgür müdür?” ya da “Özgürlük var mıdır?” gibi sorular sorulursa, bilgisel cevaplar alınamayarak, özgürlükten ne anlaşıldığına bağlı olarak, insanın özgürlüğünü kabul ya da reddeden çok uzun tartışmalar yapılabilir (Kuçuradi, 1997: 2).

Özgürlük; Osmanlıca Hürriyet, İhtiyâr, İhtiyârilik, Serbesti, Kudret, İrâdei muhtâre, İrâdei cüz’iyye, İrâde, Kuvvei hürriyet, Ruhsatı irâde, Ruhsatı ihtiyâr, Ruhsatı Ŗer’iyye, Ruhsatı mülkiye, Ruhsatı fil-akaid, İstiklâl, Azâdekî, Hür İrâde, Serâzâtlık; Fransızca Liberté; Almanca Freiheit, Willensfreiheit; İngilizce Liberty, Free will; İtalyanca Liberta, Liberto arbitrio kavramlarıyla karşılanır (Hançerlioğlu, 2000: 102).

Kavramın etimolojik kökenine baktığımızda; Türkçe’de “kişinin benliği” anlamına gelen “öz” kökünden türetilmiştir (Hançerlioğlu, 2000: 102). Osmanlıca karşılığı olan hürriyet ise; Arapça “Esir olmayan, karışanı görüşeni olmayan, serbest” anlamına gelen “Hür” kökünden türetilmiştir (Develioğlu, 1992: 466). Fransızcada ise; Hint-Avrupa dil grubunun “kendini yüceltmek” anlamına gelen “leudh” kökünden türetilmiştir. İlk önce Yunanca “e-leutheros” deyimiyile “özgür” anlamında kullanıldıktan sonra Latince de aynı anlama gelen “liber” ve “özgürlük” anlamında “libertas” olarak Ŗekillenmiştir. Fransızcaya ise Latince den geçmiştir. İngilizce ve İtalyanca karşılıkları da bu kökten türemiştir. Almandaki “Freiheit” ve İngilizcedeki “Free” sözcükleri Hint-Avrupa dil grubunun “sevmek” düşüncesini ifade eden “prei” kökünden gelmektedir (Hançerlioğlu, 2000: 102).

Özgürlüğün üzerinde düşünmeden yapılan en basit tanımı; “her istediğini yapabilme yetkisi” dir. Ancak bu tanım ideal olamayan, bilinçsiz ve ilkel bir tanım olarak hayvanlar için söz konusu olabilmektedir. Örneğin, uçsuz bucaksız bir alanda koŖturan at için, bu anlamda özgür denilebilir. Ancak, bizim hayvanlar için kullandığımız, bu özgür tanımlaması ile ilgili onlarda bir bilgi mevcut değildir (Topçu, 1998: 143-144). Ahmet Mithat Efendi, böyle bir tanımlanın, genel yapma kuvvetine ait olduğunu belirterek, genel yapma kuvvetinin ise, dünyayı yaratan ve

doğacı filozoflara göre Tabiat, din bilginlerine göre ise, Yaratıcı olduğunu açıklar (Akgün, 1996: 21).

Özgürlük tanımları arasında yaptığımız yolculuğu sürdürürsek, karşılaşacağımız tanımlardan bazıları şunlardır; “özgür olanın niteliği” (Hançerlioğlu, 2000: 102), “herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu, serbesti” (Eren, 1988: 1148), “zorlamanın yokluğu, tutuklu olmayan bir varlığın hali, bir eylemde (fiil). bulunma veya bulunmama iktidarı” (Öner, 1995: 12), “kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumu. Bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi. Kişinin, başkalarının isteklerine göre değil de, kendi isteklerine göre davranabilmesi. Varolan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme ve yapılan seçimin gereğini yerine getirebilme gücü. Kişinin, dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği şartları aşmayı, aşabilmeyi başararak, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilmesi durumu” (Cevizci, 1997: 537), “içten ve dıştan irâdeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda irâdenin sahip olduğu kudret” (Topçu, 1998: 144), Ahmet Mithat Efendi’ye göre ise; “hürriyet, bir insanın kendisine sahip olmasıdır. Hürriyet, kendisine sahip olan insanın her mesele üzerinde istediği şekilde düşünebilmesidir. Hürriyet, kendisine sahip olup, her mesele üzerinde istediği şekilde düşünen insanın, bir mesele üzerinde düşünüp istediği gibi karar vermesidir. Hürriyet, kendisine sahip olup ta her mesele üzerinde istediği gibi düşünen ve bir mesele üzerinde istediği gibi karar veren insanın, o meseleyi istediği gibi icra etmesidir. Hürriyet, kendisine sahip olup ta, her mesele üzerinde istediği gibi düşünerek ve bir meseleyi istediği gibi kararlaştırarak, istediği gibi icra eden bir adamın, sonradan o yapmış olduğu işin iyi ve kötülüğünü de istediği gibi muhakeme etmesidir” (Akgün, 1996: 20).

Özgürlüğün sınıflandırılmasında da tanımlamada olduğu gibi çeşitlilikler görülmektedir. Necati Öner’e göre; Özgürlük “Kamu Hayatının Özgürlükleri” ve “Ferdî Özgürlükler” olmak üzere ikiye ayrılır:

Kamu Hayatının Özgürlükleri: Vatandaşların kamu işlerine katılma haklarından ve siyasal haklarından doğarlar. Devlet memuru olma, asker olma, oy verme hakkı gibi.

Ferdi Özgürlükler: İnsanın eylemlerinin, maddi ve manevi alanlarda olmasından dolayı bu özgürlük “maddi ve manevi özgürlükler” olarak ikiye ayrılır. Bunlar şu şekilde sıralanır:

Maddi Özgürlükler: Fiziksel özgürlük (kişinin tutukluluk, kölelik durumlarına karşı bağımsızlık ile ilgili özgürlükler), barınma özgürlüğü, korunma özgürlüğü, çalışma özgürlüğü, mülkiyet özgürlüğü, üretim ve tüketim özgürlüğü gibi özgürlükler bu gruba girmektedir.

Manevi Özgürlükler: Fikir Özgürlüğü (Öğrenim-öğretim, basın yayın, söz söyleme gibi özgürlükler) ve inanç özgürlüğü (din özgürlüğü gibi) olarak iki kola ayrılmaktadır (Öner, 1999: 333).

Ioanna Kuçuradi ise, özgürlüğü birbirleriyle ilgili olmalarına karşın, birbirleriyle karıştırılmamaları gereken üç türe ayırmaktadır. Bunlar:

a-) İnsanın Özgürlüğü (tür olarak insanın özgürlüğü ya da antropolojik özgürlük): Bu özgürlük türü karşımıza, ancak bazı kişilerin gerçekleştirebildiği bir olanak olarak çıkar. Bu olanak, insanlararası ilişkilerde yani eylemlerde belirir. Bu da, insanın, canlıları belirleyen bio-psişik oluşlara ilaveten, kendi türünün ürünleri tarafından da belirlenebilmesidir. Yalnız bununla da değil, değer bilgisi ve değer korumaya yönelik ilkeler tarafından da belirlenmesidir. Bu olanak, insanı diğer canlılardan ayıran en temel farktır. Böylece özgürlük, ilkin, insanın bir değeri yani diğer eylem olanakları arasında değerli eylemde bulunma olanağı olarak adlandırılabilir.

b-) Kişilerin Özgürlüğü ( ya da etik özgürlük): İnsanın özgür olabilme olanağı, kişilerce, yaşarken gerçekleştirildiğinde, özgürlük bir kişi özelliği olarak görünür. Etik özgürlük, değer bilgisine sahip olan ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan kişilerin özelliğidir. Yani özgürlük, ikinci olarak bir kişi değeri ya da bir etik değerdir.

c-) Toplumsal Özgürlük: Bu özgürlük, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin kurulması, değiştirilmesi ve yürütülmesinde geçerli olan ilkelerin özelliğidir. Bu ilkeler, değer yargıları sisteminden başlayarak, yasaların yapılmasında, adalet

işlerinin yürütülmesinde ya da yönetimde geçerli kılınmış olan ilkelere. İlkelerin istenilen amacı; insanı insan yapan olanakların başka bir deyişle temel hakların korunmasıdır. Kısaca söyleyecek olursak, toplumsal özgürlük, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, değer bilgisinin hesaba katılıp katılmaması durumuyla ilgilidir.

Toplumsal özgürlük, kişinin ya da devletin merkeze alınmasına bağlı olarak kendi içinde ayrılır. Kişi merkeze alındığında, toplumsal özgürlük karşımıza, moral (ahlâksal). özgürlük ve hukuksal özgürlükler (bu özgürlükler, kişinin temel hakları ve yurttaşlık haklarından oluşur)olarak çıkar. Devlet merkeze alındığında ise; kamu özgürlükleri yani devlette yapılan düzenlemelerle yurttaşlara sağlanan olanaklar olarak karşımıza çıkar. Devlet, bu olanakları çeşitli organları, kamu kurum ve kuruluşlarıyla gerçekleştirirler.

Sonuç olarak bu üçlü sınıflamada özgürlük, insanın bir değeri, bir kişi değeri ve bir toplumsal değer olarak yani kısacası bir değer olarak görülmektedir (Kuçuradi, 1997: 1-18).

Nurettin Topçu da ise; özgürlük, karşımıza bireyden toplumsala doğru olmak üzere, üç temel türde çıkar. Bunlar; Ruhi Özgürlük, Ahlâkî Özgürlük ve Hukuki Özgürlük'tür.

Ruhi özgürlük; irâdenin, herhangi bir iç (alışkanlıklar, ihtiraslar gibi) veya dış kuvvete (örfler, gelenekler gibi toplumsal unsurlar) bağlı olmadan, kendisinin seçim yapabilmesidir.

Ahlâkî Özgürlük; iç veya dış kuvvetlerin etkilerinin olmadığı eylemlerimiz, ahlâk ilkelerine bağlanmalarıyla ahlâk hareketi olurlar. Dolayısıyla özgürlükte, ahlâkî özgürlük haline gelir. Ahlâk ilkelerine bağlılığı oranında irâdeye, özgürdür diyebiliriz. Kısacası insanda bulunan ruhi özgürlüğün ahlâkî değer kazanmasıyla, ahlâkî özgürlük oluşur.

Hukuki özgürlük ise; toplumu oluşturan fertlerin birbirlerinin hukukuna saygı göstermeleriyle meydana gelir. Bu özgürlük iledir ki, bireysel özgürlükler gelişmiş güzel kullanılmayarak, insan ilişkilerinde haksızlıkların, zorbalıkların önüne geçilerek, toplumsal hayatın düzeni sağlanmış olmaktadır (Topçu, 1998: 146).

Özgürlükle ilgili tek problem, bütünlüklü bir tanımının yapılamaması değildir. Özgürlük üzerinde düşünüldüğünde, kavram pek çok soruyu beraberinde getirmektedir. İnsan nereye kadar özgürdür? (Cihan, 1999: 68) Özgürlüğün sınırı

nedir? Mutlak özgürlük mümkün müdür? İnsan kararlarını tamamen kendisi mi alır? Yoksa kararların alınmasında belirli sebepler var mıdır? Eğer belirli sebepler var ise bu belirlenmişlik anlamına gelmez mi? Belirlenmişliğin olduğu yerde özgürlük var mıdır? İnsan kararlarını istediği gibi eyleme dökebilir mi? İnsan eylemlerini istediği gibi gerçekleştiremiyorsa bu özgürlük ile nasıl bağdaşabilir? İnsanın, Tanrı ile ilişkisinde özgürlüğün durumu nedir? Tanrı insanın tüm eylemlerinin ve davranışlarının belirleyicisi midir? Eğer böyle ise insan özgürdür denebilir mi?

İşte ilk anda akla gelen tüm bu sorular, özgürlük ile ilgili felsefi düşüncelerde, cevaplanması gereken ve geçmişten günümüze cevaplanmaya çalışılan sorulardır. Bu sorulara verilen cevaplarda karşımıza çıkan ilk durum, özgürlüğün determinizmle olan ilişkisidir. Determinizme göre; *“her olayın bir nedeni vardır”* (Blackburn, 1994: 102). Evrende olup biten her şey bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleşir, fiziksel evrendeki dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olaylar mutlak olarak nedenlerine bağlıdır ve nedenleri tarafından koşullanmıştır (Cevizci, 1997: 181). Dolayısıyla, seçimlerimiz, kararlarımız, eylemlerimiz, kendilerinden önceki nedenler tarafından belirlenirler (Honderich, 1995: 292). “Önceki şartlar”, akli, fiziki, ilahi olabilir ve bunlardan hangisi olduğu tam olarak bilinmek zorunda da değildir. Görüldüğü üzere, “Ben özgürüm” ile “her olayın bir nedeni vardır” birbiriyle bağdaşmamaktadır (Günday, 1993: 67). Yani özgürlük mümkün değildir. Ancak, özgürlüğü ya da irâde özgürlüğünü reddettiği görülen bu determinizm “katı determinizm” olarak adlandırılmaktadır. Buna karşın evrensel bir nedenselliğin geçerliliğini kabul etmekle birlikte, bu nedenselliğin bir kısmının insandan kaynaklandığını, dolayısıyla insan için sınırlı da olsa özgürlük alanının mümkün olduğunu savunan “ılımlı determinizm” de vardır. Buna göre, insanlar, akıl ve irâdeleriyle bazı eylemlerine isteyerek neden olmaktadır yani belli bir özgürlükleri vardır (Cevizci, 1997: 181-182). Örneğin, yuva yapan kuş, bundan başka bir düşüncesi olmadığından yalnızca yuvasını yapar. İnsan ise, bundan farklı olarak, kendisini rahatsız eden bir fikri anlık melekeleri aracılığıyla engelleyebilir ya da ilk düşüncesini yok eden başka bir düşüncüyü onun yerine koyabilir (Bertrand, 2001: 75).

Determinizmin yani belirlenmişliğin karşısında ise indeterminizm yani belirlenmemişlik yer almaktadır. İndeterminizm; belirlenmediği için gerektirilmemiş olandır (Hançerlioğlu, 2000: 146). Yani, “her olayın bir nedeni vardır” ın karşısında

olarak, her olayın bir nedeni olmasının zorunlu olmadığını ifade eder. Burada, neden olmadığına göre, özgürlük vardır algılaması yanılgıya yol açabilir. Eğer, indeterminizm, “nedensizlik” ise özgürlüğü ispatladığı düşünülemez. Çünkü, “benim seçimlerimin “ben” tarafından dahi nedeni yoksa, bu seçimler “benim” değildir.” Bana ait olmayan bir seçimde benim özgür olup olmadığımı tartışılabilir. Eğer, nedensizlik, nedenlerin bilinmemesi ise, yine bir problem doğmaktadır. Buradaki problem, nedenin bilinmemesinin nedensizlik ya da belirlenmemişlik anlamına gelmediğidir. Bu takdirde, “şans” kavramı özgürlüğü açıklamada kullanılabilir. Oysa, bilmekteyiz ki, bir kişiye, şans oyunlarından birisinden, para çıkması o kişinin özgürlüğü ile ilgili değildir (Günday, 1993: 68).

İndeterminizmi, “kayıtsızlık özgürlüğü” olarak ele aldığımızda, birden fazla olanak karşısında hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudreti olarak karşımıza çıkar. Kayıtsızlık özgürlüğünü savunanlara göre, insanın özgürlüğü kendisini bu kudrette göstermektedir. Ancak daha önce değinildiği gibi, nedensiz bir seçmeyi gerektiren eylem, irâdeyi ve akliliği kapsamadığı için, özgürlükten bahsetmekte mümkün olmamaktadır (Öner, 1995: 20-25). Ahlâk alanında, kayıtsızlık özgürlüğünü ele aldığımızda, ilk önce kayıtsızlık kavramı tanımlanmalıdır. Kayıtsızlık, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında ayırım yapmamaksa, ahlâk alanında kayıtsızlık özgürlüğü kabul edilebilir görülmemektedir. Kayıtsızlık olarak özgür istenç, hırsızlık yapıp yapmama durumunda, hırsızlık yapmamayı tercih etmezse, bu durumun ahlâkî temeli olmadığı görülmektedir. Çünkü kayıtsızlık içinde iyiyi rastlantı olarak tercih etmiştir. Kayıtsızlık iki zıt seçimin denk olmasına dayanıyorsa, hırsızlık yapmanın yani kötünün seçilmesi durumunda, ahlâkî ve hukuki bir yaptırım uygulamak mümkün olmayacaktır. Kısacası, kayıtsızlık olarak özgürlük, hem ahlâk kavramının hem de adalet kavramının yok sayılması sonucunu doğuracaktır (Kavas, 1997: 230).

Özgürlüğü, nedensiz, akıl-dışı bir seçim olarak kabul etme, ahlâk ve hukuk kavramlarını nasıl işlevsiz ya da anlamsız kılmaktadır? Ahlâkî bir eylemde bulunan kişinin davranışını, bir nedene bağlı olarak gerçekleştirildiğini düşündüğümüz için eleştiririz. Buna göre eylemi, över ya da yereriz. Eğer yapılan eylemin bir nedeni yoksa, şansa bağlı olarak gerçekleştirilmişse, eleştirilmesinin (övülmesinin ya da yerilmesinin) bir anlamı olmayacaktır. Yine özgürlüğün akıl-dışı bir seçim, nedensiz bir karar olarak görülmesi, kişilerin kötü seçimlerini ya da eylemlerini düzeltme

olanakları olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü, iyi ve kötüyü seçmek, rastlantı sonucuysa, kötü bir seçimi ya da eylemi engellemek için yapılabilecek herhangi bir şey yoktur. Oysaki eylem ve seçimlerimizin belirli bir nedeni varsa ve bu nedenler belirli sonuçları doğuruyorsa, nedenlere müdahale etmek suretiyle, sonuçları da değiştirme olanağına sahip olabiliriz. Dolayısıyla, kötü seçim ya da eylemlerin nedenlerine etkide bulunarak, kötü seçimlerin ortadan kalkmasını sağlayabiliriz. Ayrıca, eğer kişilerin yaptıkları seçimlerin ve eylemlerin bir nedeni yoksa, akıl-dışı sistemlerin ürünü ise, kişilerin kötü seçim veya eylemlerinin cezalandırılmasının bir değeri olmayacaktır. Çünkü bu cezalandırmalar, daha sonraki eylemlerin düzeltilmesine katkıda bulunmayacaktır. Ancak, bir neden var ise, verilen ceza ya da yaptırım, bu nedenin ortadan kaldırılmasına etkide bulunarak, hem kötü eylemde bulunan kişinin eylemini düzeltmesini hem de diğer kişilerin benzer eylemde bulunmalarını önleyebilir (Arslan, 2001: 126-128).

Hukuk açısından ise; eylemlerin ya da seçimlerin nedeni/nedenleri olduğu kabul edilmezse, kişiye adil davranılıp davranılmadığı tartışmalı olacaktır. Buna karşılık, kişilerin kötü seçim veya eylemlerinin bir nedeni veya nedenleri olduğu kabul edildiğinde, bu nedenlerin bazılarının kişinin kendisinden, bazılarının da onun dışındaki etkenlerden (biyolojik-psikolojik yapısı, eğitimi, yoksulluk gibi) kaynaklandığı görülecektir. Böylelikle, eyleme etki eden olumsuz nedenlerin ortadan kaldırılmasıyla, daha sonra gerçekleşebilecek olan kötü eylemlerin meydana gelmesi önenebileceği gibi, eylemi yapan kişiye, daha adaletli davranılarak, daha uygun cezalar verilmesi de söz konusu olabilecektir (Arslan, 2001: 128).

Görüldüğü üzere, özgürlük tanımlanmasının yanı sıra, üzerine sorulan sorular ve cevaplarıyla da oldukça tartışılan ve tartışılmaya da devam edecek olan bir konudur. Özgürlük probleminin Kant'tan önceki filozoflarda ve Kant felsefesinde ele alınışına geçmeden önce, özgürlük ile yakından ilgili olan "sorumluluk" kavramını incelememiz konumuzun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

## 2. Sorumluluk nedir?

Sorumluluk; *"kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi, mesuliyet"* (Eren, 1998: 1328), *"Kişinin,*

*ahlâkî öznenin, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilmesi durumu, yaptığı, gerçekleştirdiği şeyi tam bir bilinçle ve özgürlükle yapabilecek ehliyetle olan kişinin durumu. Kişinin, oluşumundan psikolojik olarak sorumlu olduğu sonuç ve gelişmeleri üzerine almayı vicdanî bir ödev sayması hali”* (Cevizci, 1997: 625) olarak tanımlanmaktadır. André Lalende, sorumluluğu şu şekilde tanımlar; *“Sorumluluk bir olayın (fail) sorumluluğunu yüklenmeye mecbur edilmiş olabilen kimsenin özelliği ve durumudur”* (Korlaelçi, 2001: 17). Yine Lalende, sorumluluğu, sivil, cezaî ve ahlâkî sorumluluk olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan birincisi olan sivil sorumluluk, başka kişilere yapılan bir zararı, bir ölçüde de olsa içinde, kanunla belirlenmiş bir biçim altında, giderme zorunluluğudur. *“Herkes sadece kendi olgusuyla değil, fakat kendi ihmali ve tedbirsizliği ile de neden olduğu zarardan sorumludur.”* Kişiler *“sadece kendi öz olgusuyla neden olduğu zararlardan değil, fakat yine sorumluluğunu yüklenmek mecburiyetinde olduğu şahısların”* (çocuklar, hizmetliler, görevliler gibi) olayları ile neden olunan şeylerden ya da *“koruması altında sahip olduğu şeylerden”* (bir hayvan ya da bir harabenin neden olduğu zarar gibi) sorumludur (Korlaelçi, 2001: 17). İkincisi olan cezaî sorumluluk, bir suç için ceza sıfatıyla haklı olarak izlenmiş olan kimsenin özelliği, durumudur. Üçüncüsü olan ahlâkî sorumluluğa gelince bu da iki şekilde değerlendirilebilir. Birinci olarak ahlâkî sorumluluğun başkasına yapılan bir haksızlığın, benimsenmeyle veya yasayla değil, ahlâkî mecburiyetten giderilmesi şeklinde, ikinci olarak ise gerçekten istenmiş olan eylemler açısından eylemde bulunanın durumu şeklinde olduğu söylenebilir (Korlaelçi, 2001: 17).

Gaston Sortais ise; ahlâkî sorumluluğu, *“kendi eylemlerinin farkına varabilen ve farkına varması gereken, yani geçmişini kendi kendine tanıyan ve bu husustaki neticeleri yüklenen şahısların özelliği”* (Korlaelçi, 2001: 17) olarak tanımlar. Bir kişinin eyleminden sorumlu olabilmesi için, bu eylemde etkili olan sebepleri açıklayabilmesi gerekmektedir.

Sortais’e göre; ahlâkî sorumluluk şu şartları gerektirmektedir:

1-) İrade-i cûz’iye: Sorumluluğun temel ilkesidir. Ancak özgür olarak seçilmiş olan eylemlerden sorumlu olunabilir. Özgür olmayan varlıklar sorumlu değildir.

2-) İrâde-i cûz'îye, iyinin ve kötünün bilgisiyle varlık bulabilir. Çünkü, özgür olarak eylemek, nedenleri bilmeyi gerektirir. Bu bilgiye göre hareket edilmiyorsa, içgüdüye göre hareket ediliyor demektir.

Sayılan bu şartlardan biri tamamıyla eksik olduğunda, sorumluluk ortadan kalkmaktadır. Sorumluluğun değişiklik göstermesi, özgürlük ve iyi ile kötünün bilgisine sahip olmakla orantılıdır. Bunları arttırıp azaltan nedenler aynı şekilde sorumluluğu da arttırıp azaltır<sup>2</sup> (Korlaelçi, 2001: 17-18).

Sorumluluk kavramını, tanımlarken ve sınıflandırırken, özgürlükle olan ilişkisi görülmeye başlamaktadır. Bilindiği üzere, özgürlük, psikolojik, antropolojik, ahlâkî, metafiziksel, dini ve sosyolojik açıdan ele alınabilen bir kavramdır. Ancak, düşünce tarihi boyunca en çok tartışıldığı zeminler, din ve ahlâk alanı olmuştur. Genelde, ahlâk alanında insan, özgür olarak kabul edilmektedir. Daha önce belirttiğimiz tanımlar hatırlanacak olursa, bunun anlamı, insanın, eylemlerini kendi irâdesi ile belirleyebildiğidir. Bu da şu anlama gelmektedir; özgür olarak gerçekleştirilmeyen bir eylemin, ahlâkça hesabı verilememektedir. İnsanın bir eylemden sorumlu tutulabilmesi için, özgür olması gerekmektedir (Türer, 1998: 81). Bu durum aklımıza, insan özgür bir irâdeye sahip olmayıp, doğuştan bir kader tarafından belirlenmiş olsaydı, yaptıklarından nasıl sorumlu tutulabilir? sorusunu getirmektedir (Turgut, 1997: 152).

Sorumluluk, bir amacı gerçekleştirme yükümlülüğü olmasının yanı sıra, bir olumsuzluğu giderme yükümlülüğüdür.<sup>3</sup> Sorumluluk kendisini güdümlülükte göstermeyip, bir benimsemeyi ya da bir üstlenmeyi gerektirmektedir. Yükümlenme, özgür seçmeye dayalı bir istemdir. Sorumluluk söz konusu olduğunda yükümlenme, bütünüyle istemli bir yükümlenmedir. Sorumluluk sahibi kişi yükümlülüğünü, kavramın kökünde yer alan, “yük” olarak değil, bir gereklilik olarak taşır. Sorumluluğun gerçekleşmesinin ilk koşulu, özgür bir bilince ve özerk bir yaşam

<sup>2</sup> Bu artma ve azalmanın nedenleri; bilgisizlik ve hata, zorlama, alışkanlık ve tutkudur. (Korlaelçi, 2001: 18).

<sup>3</sup> Engin Delice ise; yükümlülük ve sorumluluk kavramlarının farklı olduklarını belirtmektedir. Ona göre; “yükümlülük öğrenilmiş bir toplumsal bilinçken, ‘sorumluluk’ bireyin kendi seçimlerinin sonucundan sorumlu olan özgür bir bilincin tutumunu içermektedir. Toplumsal yükümlülük kavramı, değerlerin sürekliliğini; hukuksal yükümlülük kavramı, iktisadi ilişkilerdeki düzenin sürekliliğini korumayı içerirken, uslanma ile ulaşılan bilincin kendi seçimleri olan sorumluluk kavramı, her koşulda insan olmanın koşullarının bilgisini pratik ilkeye dönüştürmeyi içermektedir” (Delice, 2004: 95).

alanına sahip olmaktır. Kişinin, özgürlükte içselleşen bağımsız etkinliği, toplumsal yani dışsal olana özerklikte çıkmaktadır. Sorumluluk, özgürlükle birlikte ortaya çıkmakta ve her zaman özerk bir ortamda uygulanmaktadır. Çünkü, kişi için özerk bir ortam olmazsa, kişinin özgür bilinci bağımsız edimde bulunamaz. Dolayısıyla sorumluluğun kökeninde, özgür bilinç ve onun devamı olarak ta özerk eylem bulunmaktadır. Yani, sorumlu olmak için ilk önce yetkin ve kendine egemen bir bilinç gerekmektedir. Kişi neyin sorumlusu olduğunu bilmiyorsa, bir sorumlulukta yüklenemez. Buna göre, canlı olmayan, canlı olup ta bilinç sahibi olmayan varlıklar, sorumlu olamazlar. Ayrıca, özerk olmayan ve özerkliğini insanca düzenlemesini sağlayacak bilinçten de yoksun olan köle de sorumlu değildir (Köleler kendi istekleriyle davranmadıkları gibi, böyle davranmayı bilmezler ve hatta belki de istemezler). Sorumluluk bilinci gerektirdiği için, itkilerini, dürtülerini ve güdülerini kontrol edemeyen bir kişi de tam anlamıyla sorumlu sayılamamaktadır (Timuçin, 1997: 15-17).

Sorumluluk ve bilinç arasındaki ilişkiyi örneklemeye devam edecek olursak, bir geri zekalı, kim olduğunu bilmeyen bir kişi veya gözlerini kıskançlık kaplamış bir kişiden de sorumluluk beklenemez. Çünkü örnekteki bu kişiler, eksik bilinç sahibidirler. Oysaki, yetkin bilinç, kişinin kendi kendine hakim olmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak, sorumluluk, ancak akılla denetlenen bir istemin varlığı ile gerçekleşebilir. Akıl ve istemin güçlü olması, bilincin yetkin oluş ölçüsüne bağlıdır. Dolayısıyla sorumluluk, ne doğadan, ne akıldan ne de başka bir kaynaktan değil, yetkin bilinçten kaynaklanır.

İnsanın kendi kendine hakim olmasını sağlayan yetkin bilinç, ayrıca, tamamıyla dış belirlemelerden bağımsız olarak kendi seçimini yapmaktadır. Yetkin bilinç, kendini dışa bağlarken, dışarıdaki bir güce tabi olmaz. Çünkü bir dış güç, sorumluluğu ya ortadan kaldırmakta ya da onu zedelemektedir. Dolayısıyla bu şekilde zedelenmiş bir sorumluluk, güdümlülüğe girmektedir. Oysa anlaşılmaktadır ki, yetkin bilinç güdümlenmez, ancak kendini güdümler (Ancak bilinç kendini, bir ortak değer adına da yükümlenebilmektedir) (Timuçin, 1997: 17-18).

Nurettin Topçu ise, sorumluluğu, ahlâkın temeli olarak görmektedir. Ahlâk sistemlerinin, sorumluluğu, genel olarak kötü eylemlerden kişileri korumaya yarayan bir güç olarak görmesine karşın, o, sorumluluğu harekete geçirici bir güç olarak

tanımlamaktadır. Sorumluluk, “içimizden gelen itme, sonsuzlukta huzur aradığı için ona atılmak isteyen bir irâdedir. Bu irâde, bizdeki samimi oluşu ve ruhî hayatımızın gerçek yapısını teşkil eden itikatlar aleminde, yani ruhî hayatımızın derinlerinden besleniyor ve belki de onun ikinci defa ve tam haliyle doğurucusu oluyor. Herhalde ruh hayatımıza durmadan kuvvet veren, böyle bir mesuliyettir” (Topçu, 1998: 71-72).

Bu sorumluluğun nedeni ise, nereden geldiğini tam olarak bilemediğimiz, çıkarsız, nedensiz, evrensel ve mutlak bir merhamet duygusudur. Bize etki eden bu merhamet, dünyada var olan olumsuzlukların ve insanların kötü durumları karşısında sorumluluk irâdesi olarak bize hakim olup, harekete geçirmektedir. Sonuç olarak sorumluluk; bizleri mecbur eden bir yasayı, bu yasanın akıl aracılığıyla bilinmesini ve özgürlüğü yani yasaya uygun davranma yetkisini içermektedir. İnsanlar, diğer insanlarla beraber yaşadıkları ölçüde eylemlerinden sorumludur. Yine insan, özgür olduğu ölçüde, sorumludur. Sorumluluk ancak, baskıyla, irâdesiz bilgisizlikle veya delilikle yok edilebilir (Korlaelçi, 2001: 24).

Özgürlük ve onunla yakından ilişkili olan sorumluluk kavramlarının ardından, özgürlüğün ve sorumluluğun Kant’a kadar olan gelişimini ele alarak, Kant’ın düşüncelerini daha iyi anlamaya çalışacağız.

### **C. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramlarının Kant’a Kadar Olan Gelişimi**

Kant’tan önceki düşünürlerin özgürlük ve onunla ilişkili olarak sorumluluk kavramları üzerine yaptıkları açıklamaları bilmek, Kant’ın hangi düşüncelerden etkilendiği ya da hangi düşüncelerle hesaplaştığını görerek, onun fikirlerini ve sistemini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Özgürlük ahlâkla ilgiliyse ve Batı felsefesinde ahlâk felsefesinin kurucusu Sokrates (M.Ö. 469-399) ise (Cevizci, 2002: 34), incelemeye ilkin ondan başlamak gerekmektedir.<sup>4</sup>

Sokrates’ e göre, bizler, diğer insanlarla birlikte, toplumsal değer yargılarının yönettiği bir dünyada yaşamaktayızdır. Yapmamız gerekenler, yapmamamız gerekenler, nasıl yaşamamız gerekenler, anne ve babamız başta olmak üzere diğer

<sup>4</sup> Antikçağ ahlâk anlayışında özgürlük, insan eylemlerin doğal bir parçası olarak kabul edilmiş ve bir problem olarak ayrıca ele alınıp incelenmemiştir (Pieper, 1999: 138).

büyüklerimiz tarafından bizlere söylenmektedir. İçinde yaşanan toplumsal çevre, ahlâk ile ilgili bilgileri, dini fikirleri kişilere aktarmaktadır. Kişiler de, toplumun beklentilerine uygun yaşamaktadır. Birçok kişi, çalışacakları meslekleri seçerken bile, toplum için ön planda olan mesleklere yönelmektedir. Dini inanışlarda da, belirleyici olan yine, büyüklerin kişilere aktardıklarıdır. Sonuç olarak içinde yaşanan toplum ve kültür, kişiyi ve yaşantısını belirlemektedir. İşte böyle bir yaşam da, “sorgulanmamış” bir yaşamdır. Çünkü, bu şekilde sürdürülen yaşantı, “ruh” un unutulduğu, ruhsal yaşantının üzerinde durulmadığı bir yaşantıdır. Bu yaşantı da, kişiler, ünvan, zenginlik, haz için koştururken, kendilerinde ruh ile ilgili bir yön olduğunu göremezler. Kendilerini hangi gücün harekete geçirdiği ya da hedeflerinin gerçekten de anlamlı ve değerli olup olmadığı üzerinde düşünmezler. Toplumsal değerleri sorgulamadan, sosyal çevrenin etkisiyle ya da arzularıyla itilerek, eylemde bulunurlar. Bu da bize göstermektedir ki, sorgulanmadan yaşanan bir hayat, kişinin elinde olan, onun belirlediği bir hayat olmayıp, dıştan yönlendirilmektedir (Cevizci, 2002: 39).

Ksenophon, “Sokrates’ten Anılar” adlı kitabında bu konuda, “ *...irâde olmadan insan iyi bir şey öğrenebilir ya da gereğince ilgilenilir mi? Ya da zevklere köle olunca, kim bedeniyle de ruhuyla da çirkinleşmez? Ama, Hera hakkı için, bence [özgür insanın karşısına böyle bir köle çıkmasını], kendisi bu gibi zevklere köle olursa, karşısına iyi efendiler çıksın diye tanrılara yalvarmalıdır: Çünkü ancak bu şekilde kurtulabilir?*” (Ksenophon, 1997: 32) demektedir.

Ruh ile gereken ilişkiyi kurmak ise, ancak bilmekle mümkün olmaktadır. Peki bu neyin bilgisidir? Bu erdemın bilgisidir. Çünkü, Sokrates’te “erdem, bilmektir.” Erdem olan bilgi ise; iyi ve kötünün bilgisini, ‘Kendini bil!’ cümlesinde anlamını bulan insanın kendisine yönelik bilgisini (yani, yeteneklerini, zayıflıklarını, arzularını kısaca kendiyile ilgili her şeyi) ve tek tek erdemlerin bilgisini kapsamaktadır (Cevizci, 2002: 42).

Doğru davranmak için doğru düşünmek gerekmektedir. Bir kimsenin bir gemiyi yönetebilmesi için, gemi ile ilgili bilgisinin olması gerekir. Buna benzer olarak, kişi erdemın ne olduğu ile ilgili bilgiye sahip değilse, özdenetim, cesaretin, doğruluğun ve bunların zıtlarının ne olduğunu da bilmeyecektir. Erdemli bir davranışın olabilmesi için, bilgi gereklidir (Thilly, 2002: 106). Görüldüğü üzere, Sokrates, bilgi ile eylemi birbirinden ayırmamaktadır. Bir insanın kötü olana

yönelmesinin nedeni, arzusuyla ya da başka bir nedenle ilgili değil, bilgi eksikliğindedir. Eksik olan bilgi de, neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisidir (Cevizci, 2002: 43). İşte bu nedenledir ki Sokrates, “*Hiç kimse bilerek kötülükte bulunmaz*” (von Aster, 2000: 130) demiştir.

Sonuç olarak, Sokrates’te özgürlük bilgiye bağlıdır. Karl Popper, Sokrates’i Kant’la kıyaslarken, onlara göre özgürlüğün, yalnızca boyunduruğun ortadan kalkması değil, aynı zamanda insan yaşamının yaşamaya değer tek biçimiydi. Karl Popper, Sokrates için “*Sokrates’in savunma konuşması ve ölümü, özgür insan düşüncesini, yaşayan bir gerçek haline dönüştürmüştür. Sokrates özgürdü, çünkü aklı boyunduruk altına alınamazdı; özgürdü, çünkü hiç kimsenin ona zarar veremeyeceğini biliyordu*” (Popper, 2001: 145) demektedir.

Kynikler, Sokrates’in ahlâk görüşlerini takip eden, en önemli temsilcileri, Antisthenes (M.Ö. 445-360), Diogenes (M.Ö. 412-320) olan bir okuldur (Cevizci, 2002: 52). Kynikler, Sokrates’in, “erdem, bilgidir” düşüncesini daha da ileri götürmüşlerdir (Thilly, 2002: 108). Onlara göre; eylemlerimizin son ve tek amacı, erdemdir, en yüksek iyi erdemdir. Kısacası, erdem için erdemi savunmaktadırlar (Weber, 1993: 47).

Erdemden başka iyi kabul etmeyen Kynikler’e göre, erdemsizlik de kötülük olmaktadır. İnsanlar için, bunlardan biri ya da diğeri ile ilgili olmayan her şey önemsizdir. Tüm kişiler için, kendine öz olan şey, iyidir. Düşünce ve ruh, kişinin gerçek özelliklerinin görüldüğü alanlardır. Özgürlük, insan için ancak düşünce ve ahlâk eylemlerinde mümkündür. Doğru düşünme ve erdem, insanı, yazgısının elinden kurtaracak yegane araçlardır. Özgür insan, dış dünyadaki şeylere ve isteklere boyun eğmeyen, kişilerdir. Mutlu olmanın yolu, erdemden geçmektedir. Kişinin, mutlu olmak için, erdemden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. İnsanın, kendi kendisiyle yetinebilmesi için, diğer bütün şeyleri, görmezden gelmeyi öğrenmesi gerekmektedir. Zenginlik, güzellik, ünvan, şöhret, haz, sadece yersiz gururlardır. Bilgelik, kişinin kendisini, bu tür kuruntulardan kurtarmasıyla mümkündür. Haz ise, bu sayılanlar içindeki, en kötü olanıdır. Haz, eğer tutku haline gelirse, kişi isteklerinin kölesi olacaktır. O halde haz karşısına ne konulabilir? Antisthenes, bu soruyu, “çalışma, çaba sarf etme ve sıkıntı çekme” diye yanıt vermektedir. Çalışma, kişiyi erdemli, dolayısıyla da özgür kılar (Akarsu, 1998: 50).

Kyniklere göre; kendimizin dışındaki diğer tüm şeylere kayıtsız kalmamız gerekmektedir. Yazgısına karşı gelebilecek, özgür ve mutlu olacak insan, ancak zenginliğin, yoksulluğun, acının, hazzın, şerefın, yaşam ve ölümün ötesine geçebilen, her tür yaşam durumuna katlanabilen, korku ve kaygı nedir bilmeyen bir kişi olmalıdır (Akarsu, 1998: 50).

Erdem ise, Kiniklerde, Sokrates'te olduğu gibi bilgidir. Ancak ondan ayrılarak, erdemın öğrenilmesinden, bilimsel araştırma yapmayı değil, ahlâkî pratiklerin yapılmasını anlamaktadırlar (Akarsu, 1998: 51).

Bilge, bağılıklardan özgür olabilmek için, başkaları ile bağlantı içinde olmamalıydı. Dolayısıyla, hiç kimseye bağlanmamak için de, kendi ruhsal gereksinimlerinde dahi kendine yetebilir olmalıydı. Buradan hareketle, Kiniklerin ünlü temsilcisi Diogenes, aileye, topluma, yurttaşlığa, kölelik özgürlük ikiliğine, dine karşı kayıtsız kalmıştır. Ona göre, gerçekten özgür olan bir kişi asla köle olamaz. Çünkü korkan insan köle olur. Köle olan ise, görünüşte özgür olsa bile, aynı nedenden ötürü özgür olamayacaktır. Bilge de, köle olarak görünse bile, başkalarının efendisidir (Akarsu, 1998: 52-53).

Özetleyecek olursak, Kinikler, kişiyi kendi kendine dayandırmaktadırlar. Kendi kendine yeten kişi, erdemli yani bilge bir kişidir. Bilge olmayan kişi ise, dışarıdaki şeylere bağı olan kimsedir. Erdemin, insana kazandırdığı en büyük değer, özgürlüktür. Bilge, ihtiyaçlarını elinden geldiğince kısıtlayarak, dış dünyanın nimetlerinden özgür olmaya çalışır. Dolayısıyla, mutlu insan, gereksinimleri en az olan insandır (Gökberk, 1998: 50).

Platon (M.Ö. 427-347), düşüncelerini, öğretmeni Sokrates'ten hareketle oluşturmuştur. Platon'un ahlâk anlayışında; “en yüksek iyi”, “erdem” ve “devlet” temel kavramları oluşturmaktadır (Akarsu, 1998: 103).

Ona göre, en yüksek iyi, bilgi ve hazzın, ölçü, güzellik ve doğruluğa da içine alarak birleşmesinden oluşmuştur. Erdem, mutluluğa giden tek yoldur. Her varlık ve ruh, kendi belirlenimine, kendine en uygun erdemle ulaşabilir. Kendi belirlenimine ulaşmış olan ruh ise, kötüden uzak olarak, iyi yaşar. Erdem, ruhun doğru niteliği, iç düzeni ve uyumdur. Dolayısıyla da kötülük, bunun zıttı olarak, iç düzenin, uyumun bozulmasıdır. Bu nedenle, kişinin adaletli mi yoksa adaletsiz mi olması daha

faydalıdır? sorusu ile kişinin sağlıklı mı hasta mı olması daha iyidir? sorusu aynı olmaktadır.

Özgürlük, sadece kendi istencine uygun hareket eden erdemli kişi için mümkündür. Çünkü bu erdemli insanın ruhu, aklının egemenliğindedir.<sup>5</sup> Erdemli kişi, zengin, mutlu ve huzurludur.

Erdemli kişiye karşın, tutkularının peşinde olan bir kişi, tutkularının esiri, korku, endişe ve huzursuzluk içinde olan bir kişidir. Ancak, idea'ları kavramış bir kişi, gerçek anlamda doygunluğa ulaşabilecektir. Başka hazların peşindeki bir kişi, gerçek hazdan, gerçek doygunluktan yani filozofun yaşadığı türden bir hazdan uzak olacaktır. Çünkü erdem ve felsefe aynıdır (Akarsu, 1998: 106).

Ancak burada hemen belirtilmelidir ki, Platon'a göre, erdem yalnızca bilgi değildir. Erdem, öğrenme yolu ile kazanılmış bir bilgi değildir. İnsana doğru yolu, her insanın içinde bulunan sanılar da göstermektedir. Doğru sanı ile kişi, en az bilgi ile bulduğu kadar, yolunu bulabilmektedir. Böylelikle, doğru sanı, akıl/bilgi ile birlikte, insan eylemlerinin yöneticisi olmaktadır. Platon bunu, "Menon" diyalogunda Sokrates'in ağzından, "*Erdem ne tabiat vergisidir, ne de öğretilir. Erdem, ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir. Akılla ilgisi yoktur*" (Platon, 1998: 187, 100a) şeklinde dile getirmiştir. Görüldüğü üzere bu düşünceleri ile Platon, düşüncelerini oluştururken etkilendiği, hocası Sokrates'ten ayrılmaktadır (Akarsu, 1998: 109).

Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) göre de, insan eylemlerinin en yüksek ereği, mutluluktur. Bu mutluluk ise, ne hazla, ne şerefle ne de zenginlikle sağlanmaktadır (Akarsu, 1998: 123). Mutluluk, dış koşulların dışında, insanın kendi etkinliği ile kendisinin iyi olanı gerçekleştirilmesiyle elde edilir. Kısacası varlıklar, kendi özünün gelişmesiyle mutlu olmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda, insanın özü akıl olduğu için, ancak akıl ile aklını kullanması ile mutlu olabilir. Erdem, insanın doğal özünden doğarak gelişir ve insanı hazza taşır (Gökberk, 1998: 79). Demek oluyor ki, en yüksek iyi, kişinin kendini gerçekleştirmesi olmaktadır (Thilly, 2002: 171).

Aristoteles erdemi, tıpkı insan ruhunun akıllı bölümünü, teorik ve pratik olarak ayırdığı gibi teorik (Dianoetik, fikrî) ve ahlâkî (eudamonik, karakter) erdemler olmak üzere ikiye ayırır (Cevizci, 2002: 70). Aristoteles bunu, "*Kimi erdemlere*

<sup>5</sup> Platon'a göre, beden, bilgi için bir engeldir. Ruhun, saflığa erişebilmesi için kendisini özgürleştirilmesi gerekmektedir (Thilly, 2002: 128).

*düşünce erdemleri, kimine de karakter eylemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığı düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ama bilgeyi de sahip olduğu huy bakımından övüyoruz; huylardan övülenlere ise erdemler diyoruz”* (Aristoteles, 1998: 23, 1103a) şeklinde açıklamaktadır. Teorik erdemler aklın etkinlikleri, ahlâkî erdemler ise, ruhun akıl dışı kısımlarına akıl aracılığı ile hakim olmasıdır. Teorik erdemler düşüncede, ahlâkî eylemler ise, irâde de yer alırlar.

Aristoteles’te ahlâkî eylem, aklın kaynaklık ettiği, doğru görüş ile gerçekleşebilir. Bu temel görüş onun, Sokrates’ten ayrıldığı noktadır. Aristoteles, Sokrates’in “Hiç kimse bilerek kötülük etmez” düşüncesine karşı çıkmakta ve insanların eylemlerinden sorumlu bulunduğunu, çünkü o kişilerin eylemlerinin gerçek yöneticisi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>6</sup>

Aristoteles, “İstenen, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek. Erdemlerin etkinlikleri de bunlarla ilgili. Demek ki erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmak da elimizde. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse – iyi olmak ve kötü olmak da bu idiyse- demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir. Hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığını ne de istemeyerek kutlu olduğunu söylemek bir bakıma doğru, bir bakıma yanlıştır: Hiç kimse istemeden kutlu olmaz, ama kötülük isteyerek oluyor” (Aristoteles, 1998: 49, 1113b) demektedir.

Ona göre ahlâkî eylem; isteklerin akla uygun hareket etmesiyle ortaya çıkmaktadır. İrâdenin en önemli özelliği de özgür olmasıdır. Ancak bu özgürlükle irâde, duygusal olan itkilerle aklî itkileri birbirinden ayırarak seçimde bulunabilir (Akarsu, 1998: 133).

<sup>6</sup> Aristoteles, ayrıca Sokrates’in “Erdem bilgidir.” düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre; iyinin ne olduğunu bilmek, bunu uygulamak anlamına gelmemektedir. İyi ya da kötünün ne olduğunu bilmem bu bilgimi pratiğe dökmemin garantisi değildir (Akarsu, 1998: 132).

Aristoteles'e göre, bir istek ya akıl ile yönetilir ya da akılla yönetilmez. İsteğin akılla bu ilişkisinde ise, bir gerilim mevcuttur. İstek bir yönüyle akla bağlı iken bir yönüyle de doğası gereği akla karşı durmaktadır. Bu ikilik arasında da, özgür irâdeye sahip olan insan durmaktadır. Özgür irâdesiyle kişi, bu gerilimden iyi ya da kötü olanı seçerek çıkmaktadır. İnsanın sorumluluk sahibi olması da, sözü edilen isteme özgürlüğüne bağlıdır. Böyle bir özgürlük alanı insan için söz konusu olmamış olsaydı, eylemlerin ahlâksal olarak değerlendirilmeleri de mümkün olamayacaktır. Aristoteles'e göre özgür isteme, iradi eylemin temelidir. Erdem ise, insanın, özgür eylemleri ile kazandığı bir alışkanlıktır (Akarsu, 1998: 133-134). Dolayısıyla kişi, sadece iradî eylemi nedeniyle eleştirilir, övülür ya da yerilir. Kişinin eylemleri, zorlama ya da bilgisizlikten kaynaklanıyorsa, zaten irâde dışıdır (Ross, 2002: 231).

David Ross'a göre, Aristoteles'in özgür irâde ile ilgili düşüncelerinde şu temel noktalar akıldan çıkarılmamalıdır:

*“(1) Tikel bir edimin yapılması (o bazen böyle demektedir), zorunlu olarak uygun öncüllerin kavranmasının sonucudur. ‘Eğer tadı hoş olan her şeyin tadına bakılması gerekiyorsa ve şu önünde bulunulan nesne tatlı ise, onun tadına bakabilen ve bundan alıkonmayan bir insan, hemen onun tadına bakmalıdır.’ (2) Karakter, bir kez oluştuğunda, isteğe bağlı olarak değiştirilemez (3) Aristoteles'e göre, ‘irâde’, hayvanların hareketine uygulandığı için, irâde özgürlüğüyle aynı anlama gelen herhangi bir şey ifade etmez. Öte yandan şu noktalara işaret edilmelidir: (1) Aristoteles, gelecekle ilgili bilgisizliğimizin sonucu olmayan nesnel bir olumsuzluğa inanır gibi görünmektedir. O, evrensel bir nedensellik yasası hakkında hiçbir açık kavrama sahip değildir (2) Aristoteles, hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı, eylemin, zorunlu olarak sahip olduğumuz inancın sonucu olduğu biçimindeki Sokratik görüşe karşı kararlı bir tavır almaktadır. Sonuç olarak, onun sokaktaki insanın özgür irâde inancını paylaştığını, ama problemi ayrıntısıyla incelemediğini ve kendini tam bir tutarlılıkla ifade etmediğini söylemek zorundayız” (Ross, 2002: 236).*

Yunan felsefesinde, indeterminizm olarak irâde özgürlüğünü, açıklıkla ortaya koyan ilk düşünür Epikuros (M.Ö. 341-270)'tur (Gökberk, 1998: 89). Epikuros, doğa ile ilgili görüşlerini oluştururken Demokritos'un fikirlerinden etkilenmiştir. Her şeyin temelinde, öncesiz ve sonrasız olan, atomlar ve boşluk bulunmaktadır. Doğada tüm olup bitenlerin nedeni, atomların boş uzay içerisindeki hareketleridir. Belli

büyüklikleri, biçimleri ve ağırlıkları olan atomlar, yukarıdan aşağıya doğru, düzenli olarak hareket etmektedir. Bu şekildeki düzenli bir düşmede atomların nasıl birleştiği açıklanmadığı için, Epikuros, bazı atomların nedensiz olarak, düşme doğrultularından biraz saptıklarını düşünmüştür. İşte bu sapma ile atomlar birbirlerine çarparak, bir araya birikmiş ve birbirlerine uyanların bir araya gelmesiyle de, dünyaları oluşturmuşlardır. Buradaki nedensiz, rastlantıya dayalı sapma açıklaması ile Epikuros, Demokritos'un mekanik zorunluluk anlayışını sarsarak, irâde özgürlüğüne olanak sağlamıştır. Doğada mekanik bir zorunluluk olmadığına göre, insan kendi yazgısını belirleyebilmektedir. İnsanın iradî eylemlerinin pek çok iç ve dış koşulu bulunmaktadır. Ancak insan, bu koşullara zorunlu olarak bağlı olmayıp, nedensiz seçim yapabilir (Akarsu, 1998: 96-97). Dolayısıyla Epikuros'un kayıtsızlık olarak özgürlüğü olanaklı gördüğünü söyleyebiliriz.

O halde, kişinin yazgısını, kendiliğinden meydana gelen bir zorunluluk ile önceden görülmeyen rastlantılar belirlediğine göre, kişi kendi irâdesinin ortaya çıkardığı şeylere ilgi duyabilecektir. Buna bağlı olarak da insan, yaşam ve ölüme karşı kayıtsız kalarak ve aklı ile hareket ederek, çevresindeki birçok şeyden mutluluk verenleri ayırt etme becerisini kazanacaktır (von Aster, 2000: 249). İnsanı mutluluğa ise, bilgi ulaştırmaktadır. Ancak bilgi/bilgelik ile insan, tanrılar ve ölüm karşısındaki korkularından kurtulabilmekte, ölçsüz arzuları karşısında özgür olmakta, acının gelip geçici olduğunu görmekte ve doğaya uygun yaşamayı öğrenmektedir. Böylelikle bilgi ve erdem (çünkü erdem, bilgeliktir), haz ve acı karşısında insanın nasıl tavır alacağını öğretmekle, kendi kendine egemen olmasını olanaklı kılmaktadır (Akarsu, 1998: 101).

Stoa Okulu'nun temsilcisi olan düşünürler, dünyayı, bir amaca yönelik olarak düzenlenmiş rasyonel bir sistem, dünyada bulunan varlıkların kendisinin iyiliğine katkıda bulunduğu bir bütün olarak tasarlamışlardır. Bu bütünün bir parçası olan insan da, bütünün amacına uygun olarak davranmalı, en yüksek yetkinlik düzeyine ulaşmaya çabalamalıdır. İnsan bu en yetkine ulaşma çabasında, doğaya uygun hareket etmeli, doğadaki düzene paralel olarak, bu düzene aykırı olmadan, kendi ruhunu düzenlemelidir. Doğanın evrensel akılla (logos) yönetilmesi gibi insan da, aklın yönetimi altına girmeli, irâdesini aklın yönetimine bırakmalıdır. Bu durumdaki insan için, akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak demektir

(Cevizci, 2002: 56-57). Kişinin kendini bu genel akla ve bu akla bağlı olan dünyanın gidişatına bağlı kılması, ödevi olmaktadır (Akarsu, 1998: 90-91).

Stoalılar için, bilgelik en büyük erdemdir. İnsan bilgeliğe, kendisini doğanın bir parçası olarak görerek ve doğaya ayak uydurarak ulaşabilir. Dolayısıyla insan kendisini dünyanın seyrinden ayıramadığına göre, dünyanın bu gidişini olduğu haliyle kabul etmeli, olup bitenleri, zorunlu ve yararlı olarak görmelidir. Doğanın seyrine müdahalede bulunmak, olup bitenleri değiştirmeye çalışmak boşuna olmasının yanı sıra insanı mutsuzluğa sürükleyecektir. Buna karşın, kişi doğanın düzenini olduğu gibi kabul edip, boyun eğerse, gereksiz kaygılardan ve sıkıntılardan kurtulacaktır. Bu noktada da bilgelik, meydana gelen her şeyi içten onaylamak ve buna bağlı olarak da haz, tutkular, acı ve engellenme karşısında özgür olmaktır. Kısacası insan için yapılması gereken şey, kendisine düzensizlik ve dengesizlik veren akıldışı duygular ve tutkular karşısında, özgürlüğünü elde etmektir. Bu özgürlüğü ise, ancak bilgelik sağlayabilir (Cevizci, 2002: 57). Stoalılara göre bilge, duygulanımlarından sıyrılmış, apatheia'ya ulaşmıştır. Ancak bu apatheia, bir duygusuzluktan çok, duygulanımlar karşısında sarsılmaz olma durumudur (Akarsu 1998: 79).

Stoalıların önemli düşünürlerinden biri olan Epiktetos (M.S. 55-135)'a göre, insan, irâdeden bağımsız olarak gerçekleşen iyi ve kötü hiçbir şey olmadığını öğrenmelidir. Olup bitenleri öngörmek ya da yönlendirmek yerine sadece anlamaya çalışmalıdır. Ona göre, insanın elinde olan ve insanın elinde olmayan şeyler bulunmaktadır (Cevizci, 2002: 58-59). Epiktetos bunu, *“Dünyada olup biten şeylerin bir bölümü elimizdedir. Bir bölümü de elimiz de değildir. Elimizde olanlar; düşüncelerimiz, yaşayışımız, isteklerimiz, eğilimlerimiz, iğrenmelerimiz, bir kelimeyle bütün davranışlarımızdır. Elimizde olmayanlar; mal, şöhret, yüksek görev gibi şeylerdir. Elimizde olanlar tabiatları dolayısıyla özgürdürler. Hiçbir şey onları durduramadığı gibi onlara engel de olamaz”* (Epiktetos, 1967: 17) şeklinde açıklamaktadır.

Epiktetos'a göre, insanın özgür olabilmesinin tek yolu, olup bitenlerin tamamıyla onun kontrolünün dışında olduğunu öğrenmesidir. Duygu ve düşüncelerin olup biteni idare etmesi yerine, duygu ve düşünceler olayların rehberliğine bırakıldığında, hem özgürlük hem de bilgelik elde edilebilecektir. Doğaya uygun yaşaması gereken insan, kendisine verilenlerle yetinmeli, ulaşamayacağı şeylerin

peşinde olmamalıdır. Kısacası akla uygun olmayan duygulara ve tutkulara karşı, insan güçlü olmalı ve özgürlüğünü kazanmalıdır. Bu kaderci görüş içinde özgürlüğün gerçekleşmesinin tek yolu bilgeliktir (Cevizci, 2002: 59). Epiktetos bunu, “*Denize açılmam gerekiyor; demek ki ne yapmam gerekir? Gemiye, dümeniciyi, tayfaları, mevsimi, günü, rüzgarı iyi seçerim, işte bana bağımlı olan her şey. Deniz ortasında, ansızın büyük bir fırtına başlıyor; bu artık benim uğraşım değildir, dümencinin işidir. Gemi dibe batıyor; ne yapmam gerek? Bana bağımlı olanı yaparım, yaygara koparmam, kendimi allak bullak etmem. Her doğanın ölmesi gerektiğini bilirim, bu genel yasadır; demek ki ölmem gerekir*” (Brun, 1997: 86) şeklinde ifade ediyor.

Tektanrılı dinlerin doğuşuyla birlikte aklın yöneticiliğine duyulan inanç çözülmeye başlamıştır. Akıl, hakikatin kaynağı, değerlerin yaratıcısı olmaktan çıkarak, değerleri analiz eden bir araç haline gelmiştir. Artık hakikatin kaynağı ve değerlerin yaratıcısı, Tanrı’dır. İşte bu temel paradigma değişikliği ile Ortaçağ düşünce sistemi, İlkçağ’daki düşünce sistemlerinden ayrılmaktadır. Buna göre, insan doğal ve rasyonel bir varlık olmayıp, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlıktır. İnsan eylemleri, Ortaçağ’la birlikte amacına göre değil, Tanrısal yasalara uygun olup olmadığına göre değerlendirilmeye başlamıştır. Anlaşıldığı üzere, insanla ilgili olan her şey, insanın Tanrı tarafından yaratılmış olması ve Tanrı’yla ilişkisinden hareketle açıklanmaktadır (Cevizci, 2002: 73).

Aziz Augustin (M.S. 354-430)’a göre, insanlar günah işlemek ya da işlememekte özgürdürler. Ancak insan aynı zamanda, ölümsüzlük, kutsallık, doğruluk, özgürlük gibi doğaüstü durumlarla da çevrilidir. İlk günahı işleyerek Adem, Tanrı’ya itaat etmemeyi seçtiği gibi tüm insanların da mahvına sebep olmuştur. Çünkü bu ilk günah, kendinden sonra gelen diğer insanlara da geçmiştir ve Tanrı, insanların tümünü cezalandıracaktır. Tanrı’nın merhametini kazanmış olanlar dışında hiçbir insan bu cezadan kaçamayacaktır. Sadece Tanrı, insanı değiştirerek, ilk günahattan önceki gibi iyi sevgisini yeniden kazanmasını sağlayabilir. Yani insan kendi özgür eylemi ile Tanrı’nın rahmetine ulaşamaz. Ancak Tanrı’nın rahmetiyle özgür olabilecektir (Thilly, 2002: 266).

Petrus Abaelardus (1079-1142), Augustinus ve Aquinolu Thomas’dan farklı olarak, ahlâkî iyiliği, eyleyenin niyetine ve irâdesine bağlı olarak düşünmektedir. Ona

göre önemli olan, ahlâkî eylemin, Tanrısal yasaya uygun olup olmaması ve buna bağlı olarak da sonuçları değildir. Ahlâklılık da önemli olan, insanın özgür seçimi ve niyetleridir (Cevizci, 2002: 82-83).

Aquinolu Thomas (1225-1274)'a göre ise, akıl ve irâde ruh yetilerinin en üstünde yer alırlar. Akıl, irâdenin de üstündedir ve onu yönlendirir. Buna karşın irâde özgürdür ve onda özgür seçme yeteneği bulunmaktadır. İrâde özgürlüğü ahlâkın temelinde yer almaktadır. Özgür olarak ve akla dayanarak gerçekleştirilen eylemler iyidir (Gökberk, 1998: 153).

Skolastik düşüncenin son döneminde yer alan ünlü düşünür Duns Scotus (yaklaşık 1274-1308)'a göre, insan özgürdür. Tanrı'nın inayetini ve kurtuluşu özgür eylemleriyle kazanabilir.

Ockhamlı William (yaklaşık 1280-1347)'a göre de, ahlâk kurallarının önkoşulu Tanrı'nın özgür irâdesidir. Tanrı, özgür irâdesi ile ahlâk yasalarını değiştirebilir (Gökberk, 1998: 155-156).

Rönesans ile birlikte, kilisenin insan zihni üzerindeki hegemonyası zayıflamaya ve kişiler kendi anlıksel özgürlüklerini ortaya koyma olanağına kavuşmaya başlamıştır. Akıl, otoritenin yerini almış ve inanç, otoritenin dayatması olmaktan çıkarak, özgürce sorgulanarak elde edilen bir düşünceye dönüşmüştür. Artık insanlar, Tanrı ile kendileri arasında herhangi bir aracı kuruma gerek görmemeye ve inançlarını, kendilerinin belirlemeleri gerektiğine inanmaya başlamışlardır (Thilly, 2002: 2).

Thomas Hobbes (1588-1679)'a göre, isteğe bağlı eylemin temeli, tasarıma dayanmaktadır. Düşünme, arzu ve nefretin birbirini takip etmesidir. Ona göre, düşünmede yer alan son arzu ya da nefret, 'irâde'dir. Niyet ya da eğilim ise, bir şeyi yapma ya da yapmama isteği olarak adlandırılmaktadır. Ancak bunlar iradî eylemler değildir. İnsan irâdesi de, hayvanların sahip olduğu irâdeden farklı değildir (Thilly, 2002: 56). Hayvanlarda olduğu gibi, insanlar da, içgüdüleri tarafından yönetilmektedir (Weber, 1993: 212). Arzu ve nefretin nedenleri, irâdenin de nedenleri olmaktadır. Akıl, duyumlama, anlayış ve düşünce, irâdeyi etkilemektedir. İrade nedensiz olmayıp bir nedene bağlıdır. Yani irâde, özgür değildir. Özgürlük, ancak insanın kendi irâdesine göre eylemde bulunmasıyla olanaklıdır. Buradan da özgürlüğün, dış engellerin olmaması durumu olduğunu anlamaktayız. İnsan, eylemde

bulunma bakımından özgür olup da, istediği gibi istemekte özgür değilse, istediğini isteyemeyecektir (Thilly, 2002: 56-57). Bir istekten sonra gelen eylem iradî iken, isteğin kendisi iradî değildir (Weber, 1993: 212).

René Descartes (1596-1650), insanda irâde özgürlüğünün olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, insan özgürdür ve insanın biricik yetkinliği özgür olmasıdır. Descartes göre, istencin özgürlüğü, yalnızca kendinden edinilen deneyimle kanıtlanmaz olarak bellidir. İsteddiği zaman onaylamaya ya da yadsımaya sahip olan istencin varlığı, en temel genel kavramlardan birisidir. Her şeyden kuşkulandığında ve hatta yaratıcının gücünü her biçimde insanı aldatmak için kullandığı varsayıldığında bile, kendimizde, henüz tam olarak bilmediğimiz şeye inanmaktan sakınacak kadar büyük bir özgürlük görülmektedir. Bu denli açık bir biçimde görülen ve insanın yargısı, bu denli genel bir biçimde ertelendiği anda, kendinden kuşkulanamadığımız şeyin, bilebileceğimiz herhangi bir şey kadar kesin olması gerekmektedir. Descartes' e göre, Tanrı'nın varolması, insanın özgürlüğünü engellememektedir. İnsan için en yüksek iyi, kişinin kendi çabasıyla ve erdemli yaşayışıyla elde ettiği ruh dinginliği ve huzurdan oluşan mutluluktur (Cevizci, 2001: 96-98).

Baruch Spinoza (1632-1677)'a göre, insan, zorunlu bir biçimde Tanrı ya da Doğa adı verilen nedensellikte belirlenmiş olan düzenin bir parçasını oluşturmaktadır. Kişinin, dış nedenlerden bağımsız olarak kendisini belirlediğini düşünmek bir yanılgıdır (Cevizci, 2002: 115). Bu yanılsamanın nedeni ise, insanın eylemlerinin gerçek nedenini bilmemesidir (Gökberk, 1998: 266). İnsan, parçası olduğu doğanın düzenine uygun hareket eder. Ona göre, ahlâk yasalarına herkes uymak zorundadır. Duygularının esiri olan kişi, bu yasalara körü körüne yani gerçek nedenlerini bilmeden uyduğu halde; özgür insan, ahlâkî yasanın gerçek anlamını bilerek uymaktadır. Çünkü özgür insan, şeylerin doğal düzenini bilmeye ve kavramaya çalışır. Özgür insan, doğada meydana gelen olaylardan, diğer kişi ve nesnelere etkilenmeyen, bunların niçin oldukları şekilde olduklarını ve neden bundan başka türlü olamayacaklarını anlama gayretindedir. Özgürlük, ancak kişinin akıl aracılığıyla nedenlerin bilgisine ulaşması ve bu sayede de duygularının esiri olmaktan kurtulmasıyla sağlanabilir. Kısacası özgürlük, kendi kendini belirleme olmayıp, bahsetmiş olduğumuz nedenlerin bilincine ulaşma sonucu elde edilen bir özgürlüktür (Cevizci, 2002: 116-117).

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), kayıtsız bir özgürlüğü kabul etmemektedir. Onun sisteminin temeli olan her bir monad, kendisi dışındaki bir güç tarafından belirlenmemiştir. Buna karşın, kendi öz doğasından bağımsız olmamasıyla, kendi kendine karşı özgür de değildir (Weber, 1993: 252). Görüldüğü üzere, özgürlük, monadların içsel kendi kendini belirlemelerine bağlı olmaktadır (Thilly, 2002: 190). Alfred Weber'e göre, Leibniz, her ruhun "kendi alanında küçük bir tanrı gibi" olmasını kabul ederek, fiziki fenomenlerde olduğu gibi, manevi olaylara da nedensellik katarak ve yeter neden ilkesini uygulayarak, kaderciliğin ahlâkî duyguya aykırı gelen yönünü azaltmıştır. Ona göre ruhun hareketlerini, ancak kendisi ve önceki hareketleri belirleyebilir (Weber, 1993: 252).

John Locke (1632-1704)'a göre, özgürlük, irâde ile ilgili değildir. İrade özgürlüğü kavramı anlamsızdır. Özgürlük, irâde ile ilgili olmayıp, insan ile ilgilidir. Dolayısıyla da irâdenin özgürlüğü değil, kişiliğin özgürlüğü söz konusudur (Akarsu, 1998: 162). Özgürlük, kişinin irâdesine bağlı olmayıp, aklın seçtiklerini yapmaktan kaçınma gücüne sahip olma ile ilgilidir. Yani özgürlük, insanın isteğine değil, insanın eylem gücüne ait bir kavramdır. İrâde, insanın eylemleri üzerine düşünmesi ve neyi yapıp neyi yapmayacağına karar vermesi ile ilgiliyken özgürlük, insanın kendi isteği ile eylemde bulunup bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle irâdenin özgür olup olmadığını sormak, bir gücün diğer bir güce sahip olup olmadığını sormaktır. Böyle bir düşünme şekli ise, anlamsızdır. Aklın yönlendirmesiyle yapılan eylemlerde özgürlükten bahsetmek mümkünken, aklın yönlendirmesiyle, herhangi bir eylemde bulunma ya da bulunmama gücüne sahip olunmadığında, özgürlükten söz edilememektedir. Böyle bir durumda, eylem irâdî dahi olsa, özgürce yapılmıştır diyemeyiz (Thilly, 2002: 129-130).

David Hume (1711-1776)'a göre, insanın irâdesi, belli yasalar tarafından yönetilmektedir. Fiziki ve manevi zorunluluk öz bakımından aynıdır. Dolayısıyla doğal apaçıklık ve manevi apaçıklıkta aynı ilkelere kaynaklanmaktadır. Her ne kadar zorunluluk prensibi, insanlar tarafından kabul edilmemeye çalışılsa da, hemen hemen hepsi, sınırlı olarak olsa bile kabul edilmektedir. Dolayısıyla Locke da olduğu gibi, özgürlük, irâdenin kararlarına uygun olarak eyleyip eylememek olarak anlaşılabilir. Nedensiz hiçbir şeyin var olmadığı, herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat zorunlu nedenler ve zorunlu olmayan nedenler ayrımı

yapılmaktadır. Ancak, bir nedeni, onun sonucuyla zorunlu bağlantısını görmezden gelerek tanımlamak mümkün değildir. Özgürlüğün, baskıya değil, zorunluluğa zıt olduğu kabul edildiği sürece, rastlantıyla aynı anlama geleceği söylenebilir (Weber, 1993: 298).

Kant'ı etkileyen düşünürlerden birisi olan Jean Jacques Rousseau (1712-1778)'ya göre, "*İnsan özgür doğar, oysa ki her yerde zincirlere vurulmuştur. Filanca kişi kendini ötekilerin efendisi sanır, fakat bu durum, onun diğerlerinden daha fazla köle olmasını engellemez*" (Rousseau, 2004: 13). Ona göre, özgürlük, kişinin kendi isteği ile oluşturulan yasalara uymasındır (Thilly, 2002: 210). Kişi, genel irâdeye boyun eğdiğinde bağımsızlık anlamında özgürlüğünü yitirmektedir. Ancak bu durumda da, yeni bir özgürlük kavramının kapsamına girmektedir. Bu da "sosyal özgürlük" ya da "uzlaşımsal özgürlük"dür. Böylelikle insan, doğal durumundan toplumsal olana geçerken dönüşüme uğrayarak, içgüdüsel bir varlık olmaktan çıkmaktadır. Artık insan, benliği bağımsızlıkla değil, özgürlüğü varsayan bir katılımıla belirlenen bir yurttaş haline gelmiştir. Ona göre, özgürlük bağımsızlıkla karıştırılmamalıdır. Özgürlük, insanın kendi irâdesine göre davranması olmayıp, bir başkasının irâdesi altında olmama durumudur. Görüldüğü üzere, toplumsal özgürlük durumunda, kişisel özgürlük/doğal bağımsızlık ortadan kalkmaktadır. Çünkü bu toplumsal durumda, kişi daha fazla kendinin efendisi olmaktadır. Burada kişi, arzuları tarafından yönetilmekten kurtularak, bir dürtü varlığı olmaktan çıkar. Kısacası, başkalarına bağımlı olmadığı ama içgüdülerince belirlendiği doğa durumundan çıkarak, dönüşüme uğrar. Genel irâdeye boyun eğip, onun tarafından yönetilen kişi, doğa ve diğer insanlar tarafından yönetilmeyip, ahlâklılık ve kendisi tarafından yönetilen bir kişidir. Çünkü burada kişi kendi tarafından koyulan yasalar tarafından yönetilmektedir. Sonuç olarak, doğal özgürlükten fedakarlık ederek kişi, kendini tam ve gerçek bir insan haline getiren ahlâkî özgürlüğe ulaşmaktadır (Cevizci 2002: 174-175).

Özgürlüğün ve onunla bağlantılı olan sorumluluk kavramlarının, Kant'a kadar olan gelişimini genel hatları ile ele aldıktan sonra, bu kavramların Kant'ın eleştirel felsefesinde ki yerini ve önemini incelemeye geçebiliriz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KANT'IN AHLÂK ANLAYIŞINDA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Kant'ın Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserinde, ahlâkın özgürlüğe dayandırılması ve özgürlüğün de akıl sahibi bir varlık olarak insanın isteme özelliği olarak vurgulanması dikkati çekmektedir (Kant, 2002: 66). Buradan hareketle Kant'ın ahlâk anlayışında özgürlüğün çok önemli bir yer tuttuğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü ona göre, akıl sahibi bir varlık olarak insan, eylemlerinin belirleyicisi ve bu eylemlerinin uygulanması konusunda onun bir yasa haline getiricisidir. Bütün bunları yaparken insan, yapma emrini bir başka yerden emir olarak alan bir varlık değil, bu emri bizzat kendisinden alan bir varlıktır. Kısacası insan eylemlerinin özgür olarak belirleyicisi ve uygulayıcısıdır.

Kant'ın sisteminde yer alan özgürlük idesi, yöntemsel olduğu gibi, aynı zamanda neseldir. Özgürlük idesi, kendi kendisini merkez konuma oturtan, dışsal gerçeklikten bağımsız olarak düşünen öznenin bir faaliyetidir. Bu faaliyet, akılsal olmasının yanı sıra, pratik olarak da kişinin kendi kendine yasa koymasına bağlıdır. Özgürlük, Kant'ın üç eleştirisinde<sup>7</sup> yani bilgi kuramında, duyarlılığın formlarıyla belli bir etkinlikte bulunan zihnin kendiliğindenliği, ahlâk felsefesinde, irâdenin özgürlüğü, estetik kuramında, “herhangi bir nesnenin haz nesnesi yapılması” yani bilgi gücünün özgür oyunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, insan özgürlüğünün formlarını öznenin bağımsız etkinlik türleri içinde kanıtlar. Böylece o, Recki'nin ifadesiyle belirtmemiz gerekirse, insanı üretken ve yetkili bir eylemselliğin kaynağı yaparak ve kendi ilişkilerinin efendisi olarak kavrayarak, Aydınlanmanın temel fikirlerine, bir yöntemsel geçerlilik kazandırmış olur (Recki, 2005: 209-210).

Kant'ın özgürlük kavramını ele alışının en temel ayırt edici özelliği, ahlâk yasasının saf aklın bir idesi olarak merkezde bulunması ve saf aklın, hem kuramsal hem de pratik olarak özgür olmasıdır. Saf aklın özgürlüğünün, kuramsal ve pratik

---

<sup>7</sup> Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi, Yargı Gücünün Eleştirisi

aklın özgürlüğü olarak ortaya çıkmasının nedeni, her iki özgürlüğün de bir ve aynı aklın özgürlüğü olmalarıdır (Rawls, 2005: 269).

Bu durumda özgürlük konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için Saf Aklın Eleştirisi, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi isimli eserlere göz atmamız gerekmektedir.

### **1.1. Saf Aklın Eleştirisi'nde Özgürlük Kavramı**

Özgürlük kavramı, Saf Aklın Eleştirisi'nde, Kant'ın üzerinde durduğu dört antinomiden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, özgürlüğü hem destekleyen ve hem de reddeden geçerli ve güçlü kanıtlar ileri sürülebilir.

Özgürlüğün lehinde olan ilk tez; doğa yasalarına ait nedensellik, evrendeki tüm olayların türetilebileceği tek nedensellik değildir. Olayların açıklanmasında aynı zamanda, özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak gereklidir. Özgürlüğün lehinde olan bu tezi delillendirmek gerekirse, doğa yasalarına bağlı bir nedensellik dışında nedensellik olmadığını kabul edebiliriz. Bu kabul ile, olan her şeyin bir kurala göre kendinden önceki bir durumu/olayı ön gerektirdiği ortaya çıkar. Ancak sözü edilen önceki durumun kendisi olmuş (daha önce olmadığı zamanda oluşmuş olarak) bir şey olmak durumundadır. Çünkü her zaman olmuş olsaydı, sonucu da ilk kez ortaya çıkmazdı yani her zaman meydana gelmiş olurdu. Demek oluyor ki, bir şeyin olmasını sağlayan neden de, doğa yasasına göre yine önceki bir durumun/olayın sonucudur. Bu da tekrar daha önceki bir durumu ön gerektirmektedir. Bu durumda, hep bir önceki durumu gerektirmek suretiyle sonsuza kadar devam edecektir. Ancak asla ilk başlangıç yoktur. Bu nedenle de, birbirlerini türeten nedenler yanında dizinin tamamlanmışlığından söz edemeyiz. Oysaki doğa yasasına göre, a priori olarak belirlenmiş bir neden olmaksızın hiçbir şey meydana gelmemektedir. Bu durumda, nedenselliğin yalnızca doğa yasalarına göre olanaklı olduğunu söylemek kendisiyle çelişmektedir. Bu çelişki nedeniyledir ki, tek nedensellik türü olarak alınamaz.

Bu durumda, varsaymamız gereken nedenselliğin, onun yoluyla olayların meydana geldiği ama nedeni önceki bir nedene bağlı olarak zorunlu yasalara göre belirlenmiş olmaksızın, meydana geldiği bir nedensellik olmalıdır. Yani, nedenlerin kendiliğindenliğini varsaymamız gerekmektedir. Şu halde, aşkın bir özgürlüğün

varsayılması gerekmektedir. Aksi durumda, doğada meydana gelen olaylar dizisi nedenler yanında hep eksik kalıp hiçbir zaman tam olamayacaktır.

Özgürlüğün aleyhinde ileri sürülebilecek görüş ise, özgürlüğün olmadığını söylemektir. Bu karşı iddia gereğince her şey sadece doğa yasalarına göre olmaktadır. Bu karşı iddiayı delillendirmek gerekirse, evrende meydana gelen olayların nedeninin aşkın bir özgürlük olduğu söylenebilir. Bu aşkın özgürlük, bir durumu/olayı ve onun sonuçlarını tek başına başlatacaktır. Bu durumda da, eylemleri kalıcı yasalardan hareketle belirleyecek hiçbir şey önceden meydana gelmiş olmayacaktır. Ancak eylemlerin tümü için başlangıç daha eylemem geçmeyen nedenin bir durumunu gerektirmektedir. Buna bağlı olarak eylemin harekete geçirici bir ilk başlangıcı aynı nedenin önceki durumu ile hiçbir ilişkisi olmayan, ondan meydana gelmeyen bir durumu ön gerektirmektedir. Bu, aşkın özgürlüğün, nedensellik ilkesine karşıt bulunduğu, fail/etkin nedenlerin bu şekildeki ardışık bileşimi olarak deneyim birliğine olanak vermediği için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşünce olduğu anlamına gelmektedir.

Bu bize, evrende meydana gelen olayların düzenlerini aramamız gereken yerin, doğanın kendisi olduğunu göstermektedir. Doğa yasalarından özgür olmak, zorlamadan kurtuluş anlamına gelmesinin yanı sıra, kuralların yol göstericiliğinden de kurtuluş anlamına gelmektedir. Çünkü doğa yasalarının yerine geçecek olan özgürlük yasaları evreni düzenleyen nedensellik ilkesine aykırıdır. Özgürlük yasalara göre belirlenmiş olsaydı tanımı gereği özgürlük olmaktan çıkıp, yine doğanın kendisi gibi olan bir şey olurdu. Bu da bize, doğa ve aşkın özgürlüğün, birbirlerinden yasalara uygun olma ve olmama gibi ayrı olduklarını göstermektedir. Şüphesiz ki doğa, zihne, olayların meydana gelişlerini her zaman daha da yükselen nedenler dizisinde arama gibi bir güçlüğü dayatmaktadır. Buna karşılık, deneyimin tam ve yasal birliği için söz vermektedir. Bir yanılsama olarak özgürlük, zihni kendiliğinden harekete geçen koşulsuz bir nedenselliğe götürerek ona nedenler dizisinde bir dinginlik noktası sağlar. Ancak bu nedensellik kördür ve kuralların tutarlı bir deneyimin tek olanağı olan yol göstericiliklerini bozmaktadır (Kant, 1993: 239-240).

Birbirleriyle çelişir gibi hissedilen ve ispatlanamaz gibi görünen bu düşünceler, insanın varlık alanı ve yapıp etmeleri göz önüne alındığında daha somut bir hal almakta ve daha açık hale gelmektedir. Kant'a göre, insanın, akılsal ve

duyumsal olmak üzere iki ayrı niteliği bulunmaktadır. İnsan bir yönüyle, duyu verilerinin, görünür dünyanın bir parçasıdır. Ama sadece doğanın bir parçası da değildir. İnsan düşünen bir “ben” olmasıyla, deneyin objesi olmaktan çıkmaktadır. Bu düşünen “ben”, insanın iç algılamayla bilgisine ulaştığı, ruhsal bir olay değildir. Çünkü ruhsal olaylar, zaman içinde olup bitmektedir. Bu yönüyle de, ruhsal olaylar deneyim dünyasına aittir. Düşünen “ben” ise, kendiliğinden düşünen, bağlayan ve anlayan bir “ben”dir. Bundan dolayıdır ki, insanın bu yönü, duyumsal olmayıp, akılsaldır. Bu da, insanın akılla ilgili olan yönü ile duyusal yönünün birbirinden ayrılması gerektiğini göstermektedir (Heimsoeth, 1986: 113-114). Kant, bu durumu, *“Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznedede, yani insanda birleştirilmesi; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarımılanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmayınca, akıl kendi kendiyile çelişmekten kaçınmaz”* (Kant, 1999: 6) şeklinde açıklamaktadır. Buna ek olarak Kant, *“Saf teorik aklın antinomisinde, dünyada olup bitenlerin nedenselliği konusunda, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında buna benzer bir çatışma söz konusudur. Bu çatışmanın ortadan kalkması, onun gerçek bir çatışma olmadığını kanıtlanmasıyla olur; bu da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca görünüşler olarak bakılırsa (ki böyle bakılması gerekir) olur; çünkü eylemde bulunan bir ve aynı varlığın, görünüş olarak (kendi iç duyusunda bile) duyular dünyasında her zaman için doğa mekanizmine uygun olan bir nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak (zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık olarak). görürse, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin, kendisi bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir”* (Kant, 1999: 124-125) demektedir.

İnsanın bedeni ve ruhsal varlığı yani duyusal yönü, doğa yasalarına bağlı olması ile, doğa bilimleri aracılığıyla bilinebilmektedir. Ancak insanın akıl ile ilgili yönü ise, bu şekilde bilinmemektedir. Çünkü insanın bilgisi, zaman-mekân formlarına bağlı olan duyu verileri alanında olup bitmektedir. İnsanın akli ise,

doğanın bağlayıcı koşullarının dışındadır. İnsan aklı, insanın istemesinin kaynağı, iradî kararlarını veren, etki yapabilen bir şey olarak kavranmaktadır.

Akıl hakkındaki bu düşüncenin doğruluğunu, kendisine ait bir nedenselliği olduğunu, insanın eylemlerine düzen veren buyruklarda açık bir şekilde görmekteyiz. Bize yapmamız ve yapmamamız gerekenleri söyleyen bu buyruklar doğadan değil, insanın kendi akıl düzeninden kaynaklanmaktadır. Kısacası insan aklının ve irâdesinin uyduğu düzen, görünür dünyaya ait şeylerin düzeni olmayıp, tamamıyla aklın kendiliğindenliğine dayanmaktadır. Aklın bu şekilde, kendiliğindenliğine dayanan başka bir düzeni varsa, bunun etkilerini deneyim alanında görmemiz gerekmektedir. İnsanın, akıl ile ilgili olan yönünde, kendisini bilemediğimiz bir yetenek bulunmakta ve insanın kendiliğinden olarak eylemde bulunmasını sağlar. İşte, irâdeyi yöneten bu yeteneğe, “aklın nedenselliği” denmektedir. Kant’a göre, insanın özgür eylemlerinin kaynağı, evrensel bir ide olarak, kanıtlanamayan ve algı alanında gösterilemeyen “aklın nedenselliği” idesi, yani “özgürlüğün nedenselliği”dir.

Kısacası Kant’a göre, insan, duyuşal yönü ile doğadaki nedenselliğin içindedir. Bu yönüyle doğanın bir parçası olan insan, özgür değildir. Çünkü insanın duyuşal yönünde meydana gelen olaylar, önceden bilinebilir. Ancak insan sadece doğanın bir parçası değildir. İnsandaki bazı yetenekler onu doğanın bir parçası olmaktan ayırmaktadır. Çünkü insan “yapmalısın!” buyruğunu duyan, özgürce eylemlerde bulunabilen bir varlıktır ve insana, bu olanağı veren sahip olduğu akıldır (Heimsoeth, 1986: 114-115). Mehmet Emin Erişirgil’e göre, Kant’ın, bir eylemi bir taraftan zorunlu, diğer taraftan ise, mevcut özerk bir aşkın kudretinin eseri saymayı birleştirme ile ilgili, pratik akılda yer alan açıklamaları belirsizdir. Ona göre Kant, ne doğadaki zorunluluğu, ne vicdanın tanıklık ettiği özgürlüğü feda etmenin, insan için olanaksız olduğunu gördüğü için, özgürlüğü oluşturmak yerine, özgürlükle determinizmi uzlaştırmaya çalışmıştır (Erişirgil, 1997: 218).

## **1.2. Saf Pratik Aklın Eleştirisine Geçiş Olarak Ahlâk Metafiziğinde Özgürlük Kavramı**

Kant’ın eleştirel felsefesi bütün olarak değerlendirildiğinde, pratik felsefenin, teorik felsefenin bir devamı olduğu görülmektedir. Ahlâk yasalarının her birinin, bir

yükümlülüğü gerektirmesi ve bunun da, insanın doğal yapısına dayandırılmamasından dolayı, ahlâk felsefesi saf aklın kavramları üzerinde yükseltmek zorundadır. Bu, ahlâk metafiziğinin insanla, doğal bir varlık olarak değil (insanın eğilimleri tarafından belirlenmesine karşın), bir akıl varlığı olarak ilgilendiği anlamına gelmektedir. Bu da bize, ahlâk yasasının bilimsel olarak garantiye alınması ve belirlenmesi için bir ahlâk metafiziğine gerek duyulduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere, Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, eski metafizik sistemlerin karşısına, deneyimin analizine ait geliştirdiği yöntemi koymuştur ve metafiziğin, bir bilim olarak kurulabilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Ahlâk Metafiziği'nin Temellendirilmesi'nde ise, Kant, insan aklında bulunan a priori pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için, deneyimin analizini yapmaktadır. Bunun yanı sıra, metafiziğin görevi, sıradan insan aklını içine düştüğü yanılsamalardan kurtarmaktır. Bu tür bir metafizik, sıradan insan aklında bilinçsiz bir şekilde bulunan ahlâkî kuralları belirlemek ve onları ahlâk yasasının geçerliliğini güçlendirmek için kullanılmaktadır. Böylelikle sıradan insan aklından saf pratik akıl düzeyine bir geçiş mümkün olabilir. Kant'a göre, bu şekildeki bir metafizik pratik alanda kurulabilir. Ancak burada karşımıza çıkan problem, pratik alanda bu tarz bir akıl kullanımının olanaklı olup olmadığıdır (Çilingir, 2005: 46-47).

Saf Aklın Eleştirisi'nde görüldüğü üzere, akıl, teorik yargılama yetisi olarak kullanıldığında, deneyim alanını aştığı anda, kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Pratik yargılama yetisi ise, duyuusal dürtüleri, pratik yasaların dışında bıraktığı için ayrıcalıklı olmaktadır. Bu da, pratik olanın teorik olandan üstün olduğunu gösteren bir noktadır.

Kant, ahlâk felsefesinde analitik bir yöntem kullanarak eleştiriye başlamaktadır. Bu nedenle, kendisinden önceki filozofların, ahlâk felsefesi araştırmalarında yaptıkları gibi, teolojik, spekülâtif veya ontolojik varlık alanı yerine, sıradan bir insan bilincinden hareket etmektedir. Çünkü bu normal insan bilinci, ahlâk yasasını içermektedir. Seçilen yöntem uygun olarak Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin ilk iki bölümünde analitik yöntemi kullanmıştır (Çilingir, 2005: 47). Buradaki amaç ise, "...ahlâklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve saptanmasından öte bir şey değildir..." (Kant, 2002: 7, XV). Yani

Kant'ın amacı, yeni bir ahlâk ilkesi üretmek olmayıp, ahlâklılığın en yüksek ilkesine ulaşmaktır (Çilingir, 2005: 47).

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı yapıtında Kant, özgürlüğü, istemenin özerk oluşunu, açıklamanın anahtarı olarak gördüğünü açıklamaktadır. Kant'a göre; *“isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı maddelerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir”* (Kant, 2002: 64). Ancak özgürlüğün bu tanımı, onun ne olduğunu görmemizi sağlama bakımından verimli değildir. Bundan dolayı da tanım, “negatif” bir tanımdır. Özgürlüğün bu negatif tanımından ise, özgürlüğün “pozitif” tanımı elde edilmektedir.<sup>8</sup>

Burada aklımıza hemen, birbirlerine zıt olarak görülen, nedensellik ile özgürlük kavramlarının nasıl bir arada olabileceği? Bunun kendi içinde bir çelişki olup olmadığı? soruları gelmektedir. Kant, bu sorulara nedensellik ve özgürlük kavramlarının tanımlarından hareketle cevap vermektedir. Nedensellik, “neden” vasıtasıyla, sonucun ortaya çıkmasını sağlayan yasalar kavramını gerektirmektedir. Buna bağlı olarak özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği değildir. Ancak bu durumdan dolayı özgürlüğün, nedensiz olduğu sonucuna da varılamamalıdır. Çünkü özgürlük, özel türden yasaları olan bir nedenselliklidir. Doğa zorunluluğu, kendisini, etkide bulunan nedenlerin yaderkliği olarak ortaya koymaktadır.<sup>9</sup> Çünkü her etkinin olanaklılığı, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasasına bağlıdır. Bu da, istemenin

<sup>8</sup> Bu tanım negatiftir, çünkü özgürlüğün ne olduğunu değil ne olmadığını söylemektedir. Özgürlüğün pozitif bir tanımına, özgür istenç etkide bulunan yani neden olarak düşünüldüğünde ulaşılır (Çilingir, 2005: 77). Ayrıca, özgürlüğün doğal zorunluluktan bağımsız olduğunu söylemek “negatif” bir açıklamadır. Buna göre, doğadaki nesnelere etkileri kendilerine yabancı nedenlerle belirlenmektedir (yaderklik). Oysa akıl bir varlığın istencini özgür bir nedensellik belirler. Burada da istenç kendisini belirleyecek olan yabancı bir nedenden bağımsızdır. “Pozitif özgürlük” ise, etki yapan yani neden olan özgürlük olacaktır. Bu da kendi yasasını kendi koyma anlamına gelmektedir (özerklik) (Akarsu, 1999: 126).

<sup>9</sup> Kant'a göre, *“isteme, onu belirleyecek yasayı, maksimlerinin kendisi için genel yasa olma niteliğinden başka bir yerde ararsa, dolayısıyla kendi dışına çıkıp nesnelere herhangi birinde yasayı ararsa, hep yaderklik ortaya çıkar”* (Kant, 2002: 59). Buna karşılık, istemenin özerkliğini ise, *“istemenin kendi kendine (istenen nesnelere her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir. Böylece özerkliğin ilkesi şudur: ancak ve ancak, seçişinin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekilde seçmek”* (Kant, 2002: 58) olarak açıklamaktadır.

özgürlüğünün, istemenin kendi kendine yasa olma özelliği olduğunu göstermektedir. Kısacası istemenin özgürlüğü, özerklidir. Buradan hareketle, “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesinin, kesin buyruğun ve ahlâklılık ilkesinin formülü olan, “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama” ilkesini işaret ettiğini görmekteyiz. Bu açıklamalar, özgür bir isteme ile ahlâk yasalarına bağlı istemenin aynı şey olduğu sonucunu vermektedir. İsteminin özgürlüğü, ahlâklılık ve özgürlük kavramlarının birlikte çözümlenmesinin sonucu ortaya çıkmaktadır ((Kant, 2002: 65).

Kant için özgürlük, bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin bir özelliği olarak varsayılması gereken bir kavramdır. Bütün akıl sahibi varlıklar için özgürlük kabul edilmediğinde, istemeye özgür demek yeterli olmamaktadır. Çünkü ahlâklılık, sadece akıl sahibi varlık olarak insanlar için yasa olmasıyla, bütün insanlar için geçerli olmak durumundadır. Buna ek olarak, ahlâklılık, özgürlüğün özelliğinden türetildiğine göre, özgürlük de bütün akıl sahibi varlıkların istemesi için geçerli olmalıdır. Özgürlük, insanın doğal yapısının deneylerinden hareketle ortaya konulan bir kavram değildir. O, ancak, akıl ve isteme sahibi olan varlıkların etkinliklerine özgü bir şey olarak ispatlanabilmektedir. Buradan hareketle de Kant göre, ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunan varlıklar, tam da bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür. Akıl, yargılarında, kendisinin dışındaki bir şey tarafından yönetilmemektedir. Aklın, kendisi dışında bir şey tarafından yönetildiğini kabul etmek, ahlâkî öznenin, dürtüleri tarafından yönetildiğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Oysa ki akıl, ilkelerin kaynağı olduğu için, yabancı etkilerden bağımsız olmak zorundadır. Bu da onun, pratik akıl olarak, özgür görülmesi gerektiğinin göstergesidir. Sonuç olarak, akıl sahibi bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir istemedir ve bu nedenle, pratik açıdan, her akıl sahibi varlık için geçerli olmalıdır.

Kant’ın da belirttiği üzere, buraya kadar yapılan açıklamalarda, özgürlük idesinin gerçekliği ve nesnel zorunluluğu kanıtlanmayarak, sadece akıl sahibi olan ve istemeye donatılmış bir varlık için, özgürlük idesinin varsayılması gerektiği belirtilmiştir. Buradan hareketle de, her akıl ve isteme sahibi varlığa, özgürlük idesi ile gerçekleştirdiği eylemlerini belirleme özelliğinin yüklenmesi gerektiğine ulaşılmaktadır. Kant’a göre, yapılan bu açıklamalar aracılığıyla, kendimizi, eylemde bulunurken özgür görmemiz ve bazı yasalara uymamız gerektiğini, bunun

gerçekleşmesinin nasıl mümkün olduğunu ve ahlâk yasasının nereden geldiğini anlayabilmek, henüz olanaklı değildir (Kant, 2002: 67-69).

Burada ortaya çıkan bu döngüyü Kant, *“Kendimizi amaçlar düzeninde ahlâk yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz; çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır; tam bundan dolayı da, biri diğerini açıklamak ya da temellendirmek için değil, olsa olsa mantıksal bakımdan (aynı değer farklı kesirlerini en küçük terime indirgediğimiz gibi) tam aynı nesnenin farklı görünen tasarımlarını bir tek kavrama indirgemek için kullanılabilir”* (Kant, 2002: 69) şeklinde açıklamaktadır. Bu döngüden kurtulmak, “duyulur dünya” ve “düşünülür dünya” ayrımının yapılmasıyla mümkündür. Şöyle ki, anlama yetisi, duyuların sağladığı tasarımlar türünden, bize kişisel tercihimiz olmadan gelen tasarımlar aracılığıyla, görünüşlerin bilgisine ulaşmamızı sağlar, ancak şeylerin kendilerinin bilgisine ulaşmamızı sağlamaz. Bu ayrım da bizi, görünüşlerin ardında görünüş olmayan bir şeyin, şeylerin kendilerinin olduğu; ama onların uyardıkları şekilden başka türlü bilinemeyeceğini, bu nedenle kendilerinin ne olduklarının bilinemeyeceği sonucuna götürmektedir. Bunun da, duyular dünyası ve anlama yetisi dünyası ayrımını sağlaması gerekmektedir. Bunların birincisinde öznellik, yani bakanın duygusal durumuna göre değişme söz konusu iken, ikincisinde bu tür bir değişme yoktur ve hep aynı kalır. İnsan kendi kendini yaratmadığı, kendi ile ilgili bilgiyi, a priori olarak değil de, deneysel olarak elde ettiği için, kendisi hakkında iç duyuyla, doğal yapısının görünüşü ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilir. Ama insan, aynı zamanda bu görünüşlerden oluşan yapısının dışında, bir “ben”e sahip olduğunu, kabul etmek zorundadır. Böylelikle de insan kendisini, duyuları algılaması ile “duyular dünyası”ndan, duyular aracılığıyla değil, doğrudan bilincine vardığı her şey bakımından da “düşünülür dünya”dan saymalıdır. Buna bağlı olarak Kant, insanda bulunan akıl yetisinin, duyulur olanın ötesine geçemeyen anlama yetisinden üstün olduğunu, çünkü akılın, kendi kendine etkinlik gösterebildiğini söylemektedir (Kant, 2002: 69-71).

Bu açıklamaların ışığında, akıl sahibi varlığın kendini, bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama dünyasına ait bir varlık olarak görmesi gerekmektedir. Buradan hareketle de, insanın kendine bakabilmesi ve eylemlerinin dayandığı yasaları bilmesi için, iki yolun olduğu söylenebilir. Bu yollardan birincisi, duyular dünyasına ait olmasıyla doğa yasaları aracılığıyla, ikincisi, düşünülür dünyaya ait olmasıyla, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayan, temellerini akılda bulan yasalar aracılığıyla. Düşünülür dünyaya ait ve akıl sahibi bir varlık olan insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesinde bulmaktadır. Çünkü, özgürlük, duyular dünyasının nedenselliğinden bağımsız olmaktır. Özgürlük idesine ise, özerklik kavramı ve buna bağlı olarak da ahlâklılığın genel ilkesi bağlı bulunmaktadır. Nasıl bütün görüşlerin temelinde, doğa yasası bulunuyorsa, akıl sahibi varlıkların eylemlerinin temelinde de, ahlâklılık ilkesi bulunmaktadır.

Kant, yukarıda sözünü ettiğimiz döngünün, nasıl çözüldüğünü, “*Şimdi, özgürlükten özerkliğe, ondan da ahlâk yasasına giderek yaptığımız çıkarımın gizli bir döngü içerdiği; yani özgürlük idesini belki de yalnızca ahlâk yasası uğruna, onu sonradan yine özgürlükten çıkarmak için temele koyduğumuz, dolayısıyla bu yasaya bir temel sağlayamadığımız, onu kanıtlanabilir bir önerme olarak değil, ancak iyi niyetli kişilerin seve seve kabul edecekleri, temellendirilmemiş bir ilkeye başvurarak ortaya koyabileceğimiz konusunda yukarıda uyandırdığımız şüphe kalkıyor. Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına, onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonuncuyla birlikte, yani ahlâklılıkla birlikte kabul ediyoruz; kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisinin dünyasına ait sayıyoruz*” (Kant, 2002: 71-72) sözleriyle açıklamaktadır.

Kant, insanların tümünün, istemelerinin özgür olduğunu düşündüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle, eylemlerle ilgili yargılar, eylemlerin nasıl olması gerektiğine bakılarak verilmektedir. Ancak bu özgürlük, bir deney kavramı değildir. Çünkü, deney, özgürlük varsayılarak zorunlu istemler olarak tasarılan istemlerin tersini gösterse dahi, bu kavram kalmaktadır. Öte yandan, olayların, doğa yasalarınca belirlenmesi de bir zorunluluktur. Ancak doğa zorunluluğu da deneye ait bir kavram değildir. Çünkü o da, zorunluluğu, yani a priori bir bilgi kavramını, beraberinde getirmektedir. Ama, deney, bu doğa kavramını doğrulamaktadır ve deney olanaklı

olacaksa, bu kavramı varsayması gerekmektedir. Bu nedenle özgürlük, nesnel gerçekliği şüpheli bir akıl idesi iken, doğa, gerçekliği deney örnekleriyle kanıtlanan ve kanıtlanması zorunlu olan bir anlama yetisi kavramıdır.

Bu durumda, istemenin özgür olduğunu kabul etmekle, doğa zorunluluğu arasında bir çelişki ortaya çıkar gibi görünmektedir. Kant, bu çelişki ve çözümü ile ilgili olarak, “... bu yol ağzında akıl kurgusal bakımdan doğal zorunluluk yolunu özgürlük yolundan daha yürünebilir ve işe yarar bulduğundan dolayı, aklın bir diyalektiği ortaya çıkıyorsa da, pratik bakımdan özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek patikadır; bundan dolayı özgürlüğü aklımı çıkarımlarla kenara itmek, sıradan insan akli için olduğu kadar, en kılı kırk yaran Felsefe için de olanaksızdır. Böylece Felsefe, aynı insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakikî bir çelişkiye rastlanmayacağını herhalde kabul etmeli, çünkü ne doğa ne de özgürlük kavramından vazgeçilebilir. Bununla birlikte, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu kavranmazsa bile, hiç olmazsa sözüm ona çelişkinin, inandırıcı bir biçimde kökünü kazımalı. Çünkü özgürlük düşüncesi bile, kendisiyle ya da bir bu kadar zorunlu olan doğa düşüncesiyle çelişiyorsa, doğa zorunluluğunun karşısında, ondan büsbütün vazgeçmek gerekirdi. Ne var ki, kendini özgür sanan özne, kendine özgür dediği zaman ile aynı eylem bakımından kendini doğa yasalarına bağlı kabul ettiği zaman, kendini aynı anlamda ya da tam aynı ilişkiler içinde düşünseydi, bu çelişkidenden kaçınmak olanaksız olurdu. Bundan dolayı, kurgusal Felsefenin gözardı edilemeyecek görevi, hiç olmazsa bu çelişkiye ilişkin yanılığının şuna dayandığını göstermektir: insana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı anlamda ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz ve her ikisi bir arada pekâlâ durabildiği gibi, üstelik aynı öznedeki zorunlu olarak birleşmiş düşünülmemelidir; yoksa akla, yeterince denenmiş başka bir ideyle çelişkisiz birleştirilebilmesine rağmen, akli teorik kullanılışında köşeye sıkıştırılan bir uğraşa bizi sürükleyen bir idenin yükünü yüklemenin neden gerektiğinin hesabını veremezdik. Ama bu ödev, pratik Felsefeye yol açabilmesi için, sırf kurgusal Felsefeye düşer. Öyleyse, görünüşteki çelişkiyi kaldırmak ya da ona el sürmeden bırakmak konusunda seçim yapmak filozofa bırakılmış değildir; çünkü son durumda buna ilişkin teori bonum vacans'tır; buna da

*kaderci, haklı olarak el koyabilir ve her türlü ahlâkı, sahip olduğu senetsiz mülkiyetin dışına sürüp atabilir”<sup>10</sup> (Kant, 2002: 74-75) demiştir.*

Kant’ın düşüncesine göre, sıradan insan akli bile, isteme özgürlüğünün, aklın öznel ve belirleyici olan nedenlerden bağımsız olmasıyla gerçekleştiğinin farkındadır. Kendini düşünce varlığı olarak gören insan, kendini istemesi olan, bu nedenle de nedenselliğe sahip bir düşünce varlığı olarak düşündüğünde, kendini duyular dünyasında bir fenomen olarak algıladığı ve nedenselliğini, doğa yasalarına bağlı hale getirdiği zamankinden farklı bir şeyler düzenine kendini yerleştirmektedir. Böylece de, farklı türden belirleyici nedenlerle ilişkili olduğunu görmektedir. Buradan hareketle de insan, her ikisinin birden olabileceğini ve hatta olması gerektiğini fark etmektedir. Çünkü duyular dünyasına ait, görünüşte bilinen bir şeyin belirli yasalara bağlı olmasıyla, kendi başına şey/varlık olarak, bu yasalardan bağımsız olması çelişme içermemektedir. Ancak bu ikili düşünme insanın, duyular vasıtasıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine ve düşünce varlığı olarak, duyusal olandan bağımsız olduğunun bilincine dayanmaktadır (Kant, 2002: 76).

Kant, özgürlüğü, kavranamayan ve görüsü elde edilemeyen bir kavram olarak görmektedir. Çünkü ancak, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek, yasaya bağlanabilecek olan şeyleri açıklayabiliriz. Oysa ki, özgürlük, nesnel gerçekliği doğa yasalarına göre, buna bağlı olarak da herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir.

Özgürlük, salt arzulama yetisinden farklı olan bir istemenin, yani kendini bir düşünce varlığı olarak, doğal içgüdülerden bağımsız ve aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya belirleme yetisinin, bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta, aklın zorunlu bir varsayımdır. Burada doğa yasası ve özgürlük arasındaki ilişkiden ya da çelişkiden hareketle, özgürlüğün olanaksız olduğunu ileri sürenler için Kant, *“Bunlara ancak şu gösterilebilir: onda bulduklarını sandıkları çelişki, ancak, doğa yasasını insanın eylemleri için geçerli kılmak istediklerinden, insana görünüş olarak bakmak zorunda kalmalarında bulunur ve şimdi, onlarda düşünce varlığı olarak insanı kendi başına şey olarak da düşünmeleri istenince, hâlâ ona görünüş olarak bakmağa devam*

---

<sup>10</sup> Bu açıklamalar ile artık pratik felsefeye geçilebileceğini düşünmek mümkündür. Ancak, Kant’a göre bu geçiş henüz olanaklı değildir. Çünkü, belirtilen diyalektiği çözmeye görevi, pratik felsefenin işi değildir (Kant, 2002: 75).

*ettiler; burada ise, nedenselliğinin (yani istemesinin) duyular dünyasının bütün doğa yasalarından aynı öznedey ayrılması, kuşkusuz, çelişki olur; ama görünüşlerin arkasında (saklı olarak olsa da) kendi başına şeylerin temelde bulunması gerektiğini, bunların etkide bulunma yasalarının da görünüşlerin bağlı olduğu yasalarla aynı olmayacağını sakın sakın düşünüp, akla uygun olduğu gibi, kabul etmek isteseler, bu çelişki ortadan kalkar” (Kant, 2002: 78) açıklamasını yapmaktadır.*

Kısacası Kant, insanın, iki farklı dünyaya ait bir varlık olarak kabul edildiğinde, nedensellik ile özgürlük kavramlarının, bir arada olmasının olanaklı olduğunun da kabul edileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Kant, felsefeden diyalektik yöntem ile özgürlük ve doğa arasındaki çatışmayı aşmasını istemektedir. Böylelikle iki bakış açısı, sentetik bir birliğe kavuşturulmalıdır. Bunun olabilmesi için, insanın kendisini aynı anda hem duyular hem de akıl dünyasına ait olarak görmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde insan yaderklikten kurtularak, kendi yasasını kendi koyan, kendisinde, aklın ve özgürlüğün hakim olduğu bir duruma geçebilmektedir (Çilingir, 2005: 109).

### **1.3. Pratik Aklın Eleştirisi’nde Özgürlük Kavramı**

Daha önce incelediğimiz üzere, Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde, özgürlük idesini, nedensellik ile ilişkisinden dolayı, aklın antinomilerinden birisi olarak ele almıştır. Kozmolojik bir ide olarak özgürlük, insanda, insanın akla dayalı eylemlerinde gerçekleşmektedir. Özgürlüğün olanağını, insanın bilen varlığında değil, ancak aklın pratik kullanımında aramak gerekmektedir. Pratik akıl ise, Kant’ın eleştirel felsefesinin en önemli yapıtlarından biri olan “Pratik Aklın Eleştirisi”nde incelenmiştir (Heimsoeth, 1986: 115). Kant, Pratik Aklın Eleştirisi’nden beklenenin, yalnızca saf pratik aklın var olduğunu ortaya koyması olduğunu belirtmiştir (Kant, 1999: 3).

Kant’a göre, insan özgür olduğunu deney ve deneye dayalı bilgi ile bilemez. Saf Aklın Eleştirisi’nde açıkladığı gibi, insanın deneyimi, anlama yetisinin kategorilerine aittir. Deneyim insanın, görünüşler dünyasına ait olduğunu ve bu dünyaya, nedensellik bağı ile bağlı olduğunu göstermektedir. O halde empirik bilgiye dayalı özgürlük, negatif bir özgürlük olmaktadır. Özgürlüğün bu türü, özgürlük

duygusunu uyandıran hareketin nedeninin, bilinmemesi anlamına gelmektedir. Görünüşler dünyasında özgürlük yoktur. İnsan, özgür olduğunun bilgisine sahipse, bunun kaynağını deneyim oluşturmamaktadır. Saf Aklın Eleştirisi'nde, bu şekilde, kuramsal aklın bir idesi olarak ele alınan özgürlük, anlamını ve gerçekliğini, ahlâk alanında elde eder. Kişi, Saf Pratik Aklın koşulsuz bir buyruğu olan “yapmalısın” buyruğunu bilmekle özgür olmaktadır (Tuğcu, 2001: 68-69).

Kant, teorik aklın eleştirisinde, ilk önce bilgiyi gerçek sayarak, onun şartlarını araştırmıştır. Ahlâk söz konusu olduğunda ise, bunu yapamamaktadır, yani örfü, adetleri gerçek sayarak onun üzerine ahlâkî inşa etmemektedir. Çünkü ahlâklılık denilen kavram, adetler, örfler hakkındaki bir bilgi olmayıp, vicdanın bir hükmüdür. Bu hükmün şartı ise, özgürlüktür. Demek oluyor ki, pratik aklın yasa koyma gücü olan özgürlükten, ahlâk yasalarına ulaşılmaktadır. Sonuç olarak ahlâklılığın şartından (pratik akıldan), ahlâkî gerçeklere geçilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kant, teorik aklın eleştirisinde, varolan gerçek bilгимizi ele alarak, onun şartlarını aramış ve a priori ilkelere ulaşmıştır. Pratik akılda ise, bunun tersini yaparak, apriori ilkelere hareketle ahlâk yasalarını ortaya çıkarmıştır (Erişirgil, 1997: 222).

Kant'a göre, transcendental özgürlük, pratik akıl yetisiyle, sağlamlık kazanmaktadır. Ayrıca transcendental özgürlük, teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde, koşulsuz olanı düşünmek istediği zaman içine düştüğü antinomiden, kendini kurtarmak için gerek duyduğu mutlak anlamdaki özgürlüktür. Teorik akıl bu kavramı, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koymuş, ama onun nesnel gerçekliğini sağlayamamıştır. Bunu da, düşünülebilir diye geçerlikte bırakması gereken şeyin, sözde olanaksızlığı konusundaki görüşlere kapılıp, temelde sarsılmaktan ve bir şüphecilik uçurumuna düşmekten kaçınmak için yapmıştır. Özgürlük, pratik aklın zorunluluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, saf ve teorik aklın sisteminde, bütün yapının “kilit taşı”nı oluşturmaktadır. Artık, ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan, Tanrı ve ölümsüzlük kavramları, özgürlüğe bağlanarak temellenir, yani bu kavramların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasına bağlı hale gelmektedir. Çünkü özgürlük idesi, ahlâk yasası ile kendini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte özgürlük, teorik aklın ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da, olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir. Ona, bu özelliğini kazandıran ise, ahlâk yasasının koşulu

olmasıdır. Özgürlük aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin gerçekliği ve kabul edilmeleri sağlanmaktadır. Bu sonuçla akıl, teorik bilgi bakımından genişlememektedir. Sadece daha önce bir sorun olan olanak, burada onaylanarak verilmektedir. Böylelikle aklın pratik kullanılışı, teorik kullanılışının öğelerine bağlanmış olmaktadır (Kant, 1999: 3-5).

Kant, bu eleştiride, kategorilerin teorideki duyular üstü kullanımının nesnel gerçekliğinin yadsınması, ama saf pratik aklın nesnelere bakımından bu gerçekliğin kabul edilmesinin nasıl sağlandığını, “...çünkü aklın bu pratik kullanılışı, yalnızca bir ad olarak bilindiği sürece, bunun zorunlu olarak tutarsız görünmesi gerekir. Şimdi ise, aklın pratik kullanımının tam bir çözümlemesiyle görülecektir ki, söz konusu gerçeklik, burada, kategorilerin teorik belirlemesine ve bilginin duyular üstü alana doğru genişletilmesine kadar varmıyor; yalnızca şu anlatılmak isteniyor: kategorilerin, bu açıdan hep bir nesnesi oluyor; çünkü kategoriler ya istemenin zorunlu belirlenmesinde a priori olarak kapsanırlar, ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdırlar. Bu anlaşılınca, sözü edilen tutarsızlık ortadan kalkıyor; çünkü burada bu kavramların, teorik aklın gereksediğinden farklı bir kullanılışı oluyor. Buna karşılık teorik eleştirideki tutarlı düşünüşün, daha önce beklenmeyen ve çok doyurucu olan bir doğrulamasına yol açılıyor; şöyle ki, teorik eleştiri, deney nesnelere deney nesnesi olarak (ve bunların arasında kendi önemimizin de) yalnızca görünüşler diye geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelere temeline kendi başına şeylerin konmasını, yani duyular üstü olan her şeyin uydurma, kavramının da içerik bakımından boş sayılmasını sağlamaya çalışır; pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin nedensellik kategorisinin duyular üstü bir nesnesine, yani özgürlüğe (her ne kadar pratik bir kavram olarak ve yalnızca pratik kullanım için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor. Böylelikle, düşünen özne bile iç görüde kendisi için sırf bir görünüştür diyen Teorik Eleştirinin bu garip, yine de karşı çıkılamayacak savı da Pratik Aklın Eleştirisinde tam olarak doğrulanır; hem öylesine doğrulanır ki, Teorik Eleştiri bu önermeyi hiç kanıtlamamış bile olsaydı, Pratik Aklın Eleştirisinde buna ulaşılacaktı” (Kant, 1999: 5-6) şeklinde açıklamaktadır.

Kant, özgürlük ve nedensellik ile ilgili olarak aklın içine düştüğü çelişkiden insanın, düşünülür ve duyulur dünyaya ait bir varlık olmasının kabulüyle çıkılacağını belirtmektedir. Kant, bunu; *“Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznedede, yani insanda birleştirilmesi; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarılanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmayınca, akıl kendi kendisiyle çelişmekten kaçınmaz”* (Kant, 1999: 6) şeklinde ifade etmektedir.

Bu durumu, biraz daha ayrıntılı olarak açıklayacak olursak; doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramı, özgürlük olarak nedensellik kavramından farklıdır. Doğa zorunluluğu olarak nedensellik, şeylerin, kendi başlarına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşlarıyla, yani görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgili bir kavramdır. Şu halde, şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri olarak alınır, nedensel bağlantı içinde zorunlulukla özgürlük bağdaştırılamamaktadır. Bu durumda da ikisi arasında, çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü, zorunluluk ilkesine göre, belirli bir anda olup biten her olay ve eylem, kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olmasıyla, zorunludur. Geçmiş zaman, insanın gücünün dışında olduğu için, gerçekleştirilen her eylem, kişinin gücünün dışında olan belirleyici nedenler aracılığıyla zorunlu hale gelecektir. Bu da insanın, eylemde bulunduğu anda hiçbir zaman özgür olmadığı anlamına gelmektedir. İnsanın varoluşunun herhangi bir yabancı nedenden bağımsız olduğu kabul bile edilse, doğa zorunluluğu hiçbir bakımdan özgürlüğe dönüşmez. Çünkü sürekli olarak, insan, kendi gücünün dışında olan bir şeyle eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altında olacaktır. Önceden belirlenmiş düzene göre sürdürülen, insanın kendisinin başlatmadığı sonsuz olaylar dizisi, kesintisiz bir doğa zinciri oluşturur ve insanın nedenselliği özgürlük olarak ortaya çıkmazdı.

O halde, varoluşu zamanda belirlenmiş bir varlığa özgürlük yüklenmek istendiğinde, bu varlık, varoluşundaki bütün olayların ve eylemlerinin doğal zorunluluğu yasasının dışına çıkarılmamaktadır. Çünkü bunun yapılması halinde, bu varlık kör belirsizliğin eline bırakılmış olmaktadır. Diğer taraftan bu yasa, varoluşları

zaman içinde belirlenebilir olmasıyla şeylerin, her türlü nedenselliğiyle ilgilidir. Eğer, şeylerin kendi başlarına varoluşları için de, bu durum geçerli olsaydı, özgürlük, olanaksız bir kavram olarak bir kenara atılmalıydı. Özgürlük kavramının kurtarılması için, daha önce de belirtildiği gibi yapılması gereken; bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu ve buna bağlı olan doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği, yalnızca görünüşe, özgürlüğü ise, aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır (Kant, 1999: 103-104).

Kant, duruma uygun olan *“Hırsızlık yapmış bir insan için, bu eylemi, doğa yasasına göre önceki zamanın belirleme nedenlerinden çıkan nedenselliğin zorunlu bir sonucudur, bu yüzden de ortaya çıkmaması olanaksızdı, dersem, ahlâk yasasına göre yapılacak bir yargılama, burada nasıl bir değişiklik yapabilir ve nasıl, yasa bu eylemin yapılmaması gerektiğini söylediği için onun gerçekten yapılamayabileceğini önceden kabul edebilir, yani belirli bir anda bir eylem bakımından kaçınılmaz bir doğa zorunluluğu altında bulunan bir kişi, nasıl olur da bu aynı anda, aynı bakımdan yine tamamıyla özgür sayılabilir? Bu güçlükten, kişinin doğa yasalarına göre nedenselliğinin belirleme nedenlerinin yalnızca tarzını karşılaştırma ürünü bir özgürlük kavramına uydurarak çıkar bir yol bulmağa çalışmak, zavallı bir çaredir”* (Kant, 1999: 105) örneğini vermekte ve konuyla ilgili soruları sormaktadır. Kant, anlaşıldığı üzere, determinizmi savunanları burada eleştirmektedir. Çünkü deterministlere göre, bütün olup bitenler doğal nedenselliğe bağlı olarak gerçekleşmektedir, dolayısıyla istenç kararları da doğal zorunlu olmaktadır. Ama bu kararların dış nedenlerle değil, kendi özümüzle ilgili iç nedenlerle yönetildiğini, bu nedenle de, özgür olarak gösterilebileceklerini ileri sürmektedirler (Akarsu, 1999: 132).

Kant’a göre ise, ahlâk yasalarının ve onlardan hareketle gerçekleştirilen hesap vermelerin temeline konulması gereken özgürlük sorunu, bir doğa yasasına göre belirlenmiş olan nedenselliğin, özünde mi, yoksa öznenin dışında mı bulunan belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu olduğu sorusuyla hiç ilgili olmayan bir konudur. *“Bu görüşleri ileri sürenlerin kendilerinin de teslim ettiği gibi, bu belirleyici tasarımlar varoluşlarının nedenini yine de gerçekten zamanda, hatta bir önceki durumda buluyorsa, bu durum da yine bir öncekinde, o da bir öncekinde vb. buluyorsa, bu belirlemeler ister hep iç belirlemeler olsun, nedensellikleri mekanik*

*değil psikolojik olsun, yani eylemleri beden hareketleri aracılığıyla değil, tasarımlar aracılığıyla ortaya koysunlar, yine de bunlar, bir varlığın – varoluşu zamanın içinde, dolayısıyla da geçmiş zamanın zorunlulaştırıcı koşulları altında belirlenebilir olduğundan- nedenselliğin belirleyici nedenleridir; demek ki, öznenin eylemde bulunması gerekiyorsa, bunlar artık onun gücü dışında olan, böylece de psikolojik özgürlüğe (bu söz ruhun tasarımlarının yalnızca bir zincirlenmesi için kullanılacaksa) yer tanıyan, ama yine de doğal nedensellik taşıyan, böylece de hiçbir transcendental özgürlüğe yer tanımayan belirleyici nedenlerdir. Her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla –ister iç duyunun nesnesi olarak yalnız zamanda, ister dış duyunun da nesnesi olarak hem uzamda hem zamanda ele alınsın- bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken transcendental özgürlüğe hiç yer tanımazlar. Yalnızca a priori olarak pratik olan (son, asıl anlamıyla) bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlâk yasası, ne de böyle bir yasaya göre bir hesap verme olabilir. Bu yüzden de, nedenselliğin doğa yasasına göre, zaman içinde olup biten olayların her türlü zorunluluğuna, doğa mekanizmi denebilir; hem de bundan, bu mekanizme bağlı olan her şeyin gerçekten maddesel makineler olduğu anlamını çıkarmadan” (Kant, 1999: 105-106).*

İnsanı, doğa mekanizminin üstüne çıkaracak olan ise, “transcendental/mutlak” özgürlüktür. Eğer o olmazsa ve ruh bilimsel özgürlükle yetinmek istenirse, insanlar, maddesel otomasyon olmasa da, tinsel otomatlar haline gelirdi. Leibniz gibi, cisimsel gerçekliğin de aslında tinsel varlıklardan (monad) kurulu olduğunu kabul etsek de, yine de gerçek özgürlüğe bu şekilde ulaşamayız. Çünkü, Kant’a göre bu açıklama, ruh olaylarını da monadların belirlediğini, yani yine zorunluluğun olduğunu göstermektedir (Akarsu, 1999: 132-133). Bu durumda da, “...özgürlük, bir kere kurulduktan sonra o da kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi olmazdı” (Kant, 1999: 106).

İçinde bulunulan bu durumun çözümü ise, daha önce Saf Aklın Eleştirisi’nde dile getirilmişti. Buna göre; öznenin özgür olmasıyla bir arada bulunamayan doğa zorunluluğu, zaman koşulları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, yani görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir. Bu nedenle, öznenin eylemlerinin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde yer alanda bulunur ve artık öznenin gücü dışındadır. Buna karşın, kendi kendisinin kendi başına şey olarak

bilincinde olmasıyla aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından varoluşuna baktığında, sadece aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlendiğini görmektedir. Bu varoluşta, istemenin belirlenmesinden önce gelen bir şey bulunmamaktadır. Öznenin her eylemi ve varoluşunun iç duyuya göre değişen belirlenimlerinin tümü, bunlara ek olarak, varoluşunun duyusal varlık olarak bütün sıralanması, düşünülür varoluşunun bilincinde, sonuç olarak görünürken, hiçbir zaman öznenin numen olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Şu halde, akıl sahibi varlık, yasaya aykırı her eylemi için, “ben bu eylemi yapmayabilirdim” diyebilmektedir. Çünkü bu eylem, geçmişle beraber, akıl sahibi varlığın kendi kendisine kazandığı karakterinin bir tek fenomenine aittir. Görünüşlerin nedenselliğini de, her türlü duyusallıktan bağımsız olan bir neden olarak, kendi karakterine yüklemektedir. İnsanda varolan, vicdanın yargılamaları, bu açıklamalara tamamıyla uygun düşmektedir (Kant, 1999: 106-107). Çünkü insan, vicdan sahibi bir varlık olarak, gerçekleştirdiği eylemleri sorgular, yaptığı yanlışları başka nedenlerde değil, özgür olarak eyleyen bir varlık olarak, kendinde arar ve buna bağlı olarak da tekrarlanmaması için gerekli olan önlemleri almaya çalışır.

Özgürlüğün, duyular dünyasına ait bir varlıktaki doğa mekanizmi ile birleştirilmesi gerekmesinden dolayı, yeni bir güçlkle karşılaşmaktadır. Kant’a göre, bu güçlük, şimdiye kadar ileri sürülen görüşler kabul edilse bile, özgürlüğün yok olmasına yol açabilecek kadar etkili bir güçlüktür. Bu güçlüğün adı da, “Tanrı”dır. Verilmiş bir eylem için, düşünülür öznenin, ayrıca duyular dünyasına ait bir özne olmasıyla, bu açıdan mekanik olarak belirlenmiş olmasına karşın, özgür olabileceği kabul edilse bile, bütün varlıkların ilki olarak Tanrının, tözün de varoluş nedeni olduğu kabul edildiğinde, insan eylemlerinin belirleyici nedeninin, tamamıyla gücünün dışında olan bir şeyde, yani kendisinden farklı olan en yüce varlığın nedenselliğinde bulunması gerektiği de kabul edilmelidir. Dolayısıyla, insanın varoluşu ve nedenselliğinin belirlenmesi, bu varlığa bağlı olmaktadır (Kant, 1999: 109-110).

Eğer insanın, zaman içindeki belirlenimlerine bağlı eylemleri, görünüş olarak insanın salt belirlenimleri olmayıp, onun kendi başına şey olarak da belirlenimleri olmuş olsaydı, özgürlüğün varolduğu gerçekliği kurtarılamazdı ve insan daha önce değinildiği gibi bir otomat haline gelirdi. Kant bu durumu açıklarken, “*Bunun böyle*

*olması, insanın hareketinin en yalın belirleyici nedenlerinin ve bu nedenlerin onları belirleyen nedenlere doğru uzayan uzun zincirinin içsel olmasına karşılık, yine de nedenlerin en son ve en yüce olanının bütünüyle yabancı bir elde bulunması yüzündendir. Bundan ötürü, zaman ve uzamı kendi başına şeylerin varoluşuna ilişkin belirlenimler olarak görmekte hâlâ direnenlerin, burada eylemlerde kaderciliği kabul etmekten nasıl kaçınmak istediklerini, ya da (aslında keskin görüşlü biri olan MENDELSSOHN'un yaptığı gibi) uzam ve zamanın, sonsuz ilk-varlığın varoluşuna değil, yalnızca sonlu ve türetilmiş varlıkların varoluşuna zorunlu olarak ait olan koşullar olduğunu öne sürüp nasıl kendilerini haklı çıkarmak istediklerini; böyle bir fark yapma hakkını nereden kazandıklarını, hatta zaman içinde varoluşu, kendi başına şeyler olarak sonlu varlıklara zorunlulukla bağlı olan bir belirlenim diye gördüklerinde içine düştükleri çelişkiden nasıl sakınacaklarını anlamıyorum” (Kant, 1999: 110-111) demektedir.*

Tanrı, bu varoluşun nedeni olduğuna, ancak zamanın kendisinin nedeni olmadığına göre, Tanrının nedenselliğinin, şeylerin varoluşu ve zaman bakımından belirlenmiş olması gerekir. Dolayısıyla da, Tanrının sonsuzluğuna ve bağımsızlığına bağlı olan çelişkiler, kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Buna karşın, Kant, Tanrısal varoluşun belirlenimini, duyular dünyasına ait bir varlığın varoluşundan farklı olarak, zaman koşullarının her türünden bağımsız, kendi başına bir varlığın varoluşu olarak, görünüşteki bir şeyin varoluşundan ayırt etmenin oldukça kolay olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle Kant, zaman ve uzam idealitesi kabul edilmediğinde, geriye Spinozacılığın kalacağını belirtmekte ve buna ilâve olarak, “*bu görüşe göre uzam ve zaman, Tanrının kendisinin aslî belirlenimleridir, ama Tanrıya bağımlı olan şeyler (dolayısıyla biz de) tözler değil, yalnızca onda bulunan ilinekler[iz]dir. Çünkü bu şeyler yalnızca Tanrının etkileri olarak, kendi başına varoluşlarının koşulu olan zaman içinde varoluyorsa, bu varlıkların eylemleri de, yalnızca Tanrının herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde gerçekleştirmiş olduğu eylemler olmak zorundadır. Bu yüzden, temel düşüncesindeki anlamsızlığı bir yana bırakırsak, tözler olarak kabul edilen ve kendi başına zaman içinde varolan varlıklar, en yüksek bir nedenin etkileri olarak, ama yine de ona ve onun eylemine ait bir şey olmayıp, başlı başına tözler olarak görülürse, Spinozacılık yaratma teorilerinden çok daha inandırıcı bir biçimde sonuçlar çıkarır” (Kant, 1999: 111) ifadelerini de ileri sürmektedir.*

Sorunun çözümüne ilgili olarak Kant'a göre, zaman içindeki varoluş sadece, dünya üzerindeki düşünen varlıkların duyuşsal tasarımıyla oluşmuşsa, bu nedenden dolayı da, kendi başına şeyler olarak düşünen varlıkları ilgilendirmiyorsa, o halde bu varlıkların yaratılışı kendi başına şeylerin yaratılışıdır. Çünkü yaratılış, varoluşun duyuşsal tasarımıyla ve nedenselliği ile ilgili olmayıp, ancak numenlerle ilgilidir. Buna bağlı olarak, duyular dünyasındaki varlıkların yaratıldıklarını söylemek, onları numenler olarak görmektir. Tanrının, görünüşlerin yaratıcısı olduğunu söylemek bir çelişki ise, onun, numenler olarak, eylemde bulunan varlıkların, varoluş nedeni olan yaratıcısı olmasıyla, aynı anda duyular dünyasındaki görünüşler olarak, eylemlerin yaratıcısı olduğunu söylemek de bir çelişki olacaktır. Zamandaki varoluş kendi başına şeyler için değil, görünüşler için geçerli olarak kabul edildiğinde, görünüşler olarak eylemlerin doğal mekanikliğini dışlamadan özgürlüğü kabul etmek mümkün olabiliyorsa, eylemde bulunan varlıkların yaratılmış olmaları bunu değiştirmez. Çünkü yaratılış, bu varlıkların, duyuşsal yanlarıyla değil, düşünülür yanlarıyla ilgilidir, bu nedenle görünüşlerin belirlenme nedeni olarak görülememektedir. Ancak dünyada bulunan varlıklar kendi başına şeyler olarak zaman içinde varolsalardı, o zaman tözün yaratıcısı, aynı zamanda bu tözdeki mekanikliğin de yaratıcısı olabilirdi (Kant, 1999: 111-112). Kant kendisine, bu çözümün yeterli olmayacağı, içinde güçlüklerin bulunduğu ve açıkça ortaya konamayacağı şeklinde eleştirilerin geleceğini belirtmekte ve *"Ama sanki denenmiş ve denenebilecek olan bütün çözümler daha mı kolay ve kavranabilir?"* (Kant, 1999: 112) cevabını vermektedir. Kısacası, Kant'a göre, Tanrının varlığı özgürlük kavramının varoluşuna engel değildir. Hatta bir postulat olarak özgürlük, Tanrı ve Ölümsüzlük postulatlarının bağlı olduğu bir temeldir.

Kant, özgürlüğü psikolojik açıdan ele alıp, onu kavradığını ve olanaklılığını açıkladıklarını sananlara şaşırdığını belirtmektedir. Oysa ki, bu kişiler, özgürlüğü transcendent olarak ele alsalardı, teorik aklın kullanımında, bazı sorunlar olsa da, onsuz edilemeyecek, ama kavranamayacak bir kavram olduğunu görebilirlerdi. Deneycilerinin tümünün takıldığı bir engel olmasına karşın özgürlük, zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gerektiğini, özgürlük aracılığıyla gören eleştirici ahlâkçılar için, en yüce pratik ilkelerin anahtarı konumundadır (Kant, 1999: 7-8).

“Saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?” sorusuna verilecek cevap, Kant’a göre, özgürlükle ilişkilidir. Özgürlüğün, insanın istemesine özgü bir özellik olduğunun kanıtlanması, saf aklın pratik olmasını ortaya çıkarmasının yanı sıra, deneyle sınırlı olan aklın değil, saf aklın koşulsuzca pratik olduğunu da ortaya çıkaracaktır (Kant, 1999: 16-17).

Kant’a göre, yasanın biçimi yalnızca akıl tarafından tasarlanabilir, bu nedenle duyuların bir nesnesi olmayan, görünüşler alanında yer almayan, istemeyi belirleyen neden olan yasanın biçimi tasarımının, doğadaki olayları nedensellik yasasına göre belirleyen bütün nedenlerden farklı olduğunu belirtmektedir. Eğer böyle olmuş olsaydı, belirleyici nedenlerin kendileri de görünüşler olacaktır. O halde, bu genel yasa koyucu biçimden başka bir belirleyici neden, isteme için yasa görevi göremiyorsa, bu isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından/nedensellikten, beriki de ötekinden bağımsız düşünülme durumundadır. Bu bağımsızlığın adı ise, transcendental anlamda özgürlüktür. Kısacası, maksimin sırf yasa koyucu biçimi isteme için yasa görevi görebiliyorsa, ancak bu durumda, o isteme, özgür bir isteme olmaktadır. Özgür isteme, yasanın içeriğinden bağımsızdır. Çünkü, pratik yasanın içeriği (maksimin bir nesnesi), deneysel olarak verilebilir. Oysa ki, özgür isteme, deneysel koşullardan bağımsız, buna karşın yine de belirlenebilir olma zorunluluğundadır. Dolayısıyla özgür isteme, yasanın içeriğinden bağımsız olmasına karşın, yine de yasa bir belirleme nedeni bulmaktadır. Yasa koyucu biçim ise, istemenin belirleme nedeni olacak olan tek şeydir.

Bu açıklamalar sonucunda varılan nokta, özgürlük ile koşulsuz pratik yasanın, karşılıklı olarak birbirlerine götürdükleridir. Burada sorulacak en önemli soru ise, insanın koşulsuz pratik olanla ilgili bilgisinin nereden başladığıdır. Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Özgürlük doğru cevap olamaz, çünkü ilk kavramı negatif olmasıyla, özgürlüğün doğrudan bilincine varılamaz. Ayrıca deneyden de çıkarılamaz (deney, tam karşıt olarak doğa mekanizmini vermektedir). O halde, kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımızda, kendisini ilk gösteren, doğrudan bilincine vardığımız “ahlâk yasası” olmaktadır. Akıl, ahlâk yasasını, koşullardan tamamıyla bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğu için, ahlâk yasası bizi özgürlük kavramına götürmektedir. Kant’a göre, kişi, ahlâk yasasına sahip

olmasaydı, özgürlüğün ne olduğunu bilemeyecektir (Kant, 1999: 32-34). *“Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına almaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklı etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisine ne kadar büyük olursa olsun- yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır”* (Kant, 1999: 34-35). Anlaşıldığı gibi, örnekteki kişi, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına ulaşmaktadır. Kant, bu örnekleri, bize, doğal varlıklar olarak yaşama sevgisine karşı koyamayacak olsak da, insanlık kavramı aracılığıyla ona direnebileceğimize, sadece rasyonel olanın güçleriyle donanmış doğa varlıkları olmayıp, aynı zamanda ahlâkî duyarlılık ve akılsal olanın güçleriyle donanmış doğal varlıklar olarak, onun karşısına geçebileceğimizi ispatlamaya çalışmaktadır. Buna ek olarak ahlâk yasasına dair bilincimizin de, bize doğal arzularımızın tamamına direnebileceğimizi gösterir ve bu da bizim doğal düzenden bağımsız eylemde bulunma yetimizi ortaya koymaktadır (Rawls, 2005: 272).

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde değinildiği üzere, Kant’a göre, özgürlük ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki “negatif özgürlük”, ikincisi “pozitif özgürlük”tür. İstemenin özerkliği, ahlâk yasalarının tümünün ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşın kişisel tercihin yaderkliği, herhangi bir yükümlülüğün temeli olmamasının yanı sıra böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlâklılığına karşıdır. Ahlâklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten/arzu edilen nesneden bağımsız olmasıdır. Ayrıca ahlâklılık, kişisel tercihin, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden oluşmaktadır. İşte bu bağımsızlık negatif özgürlüktür. Pratik aklın kendi kendine yasa koyması ise, pozitif özgürlüktür. Dolayısıyla, ahlâk yasası, pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmemektedir. Bu özgürlük, bütün

maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasayla uyuşabilmektedir (Kant, 1999: 38).

Saf aklın pratik olabileceği, yani deneysel olandan bağımsız olarak kendi kendine istemeyi belirleyebileceğini, saf aklın kendisinin bizde pratik olduğunu göstermesiyle anlamaktayızdır. Bu olgu, aklın, istemeyi eylem için belirlemesini sağlayan ahlâklılık ilkesi üzerindeki, özerkliğidir. Ayrıca bu olgu, istemenin özgürlüğünün bilincinde olunmasına sıkı bir biçimde bağlıdır. Hatta onunla, aynı şey olduğu söylenebilir. Bu özgürlükle, akıl sahibi varlık olarak insanın istemesi, duyular dünyasına ait bir varlık olarak, kendisinin diğer etkileyici nedenler gibi zorunlu olarak nedensellik yasalarına bağlı olduğunu kavramaktadır. Buna karşın pratik alanda, kendi başına bir varlık olarak, şeylerin düşünülür düzeninde belirlenebilen varoluşunun da bilincindedir. Bu bilinç, kendi kendisinin özel bir görüşünden değil, duyular dünyasındaki nedenselliğini belirleyebilen dinamik yasalara uygun olarak elde edilir. Çünkü insana özgürdür denildiğinde, bu bizi şeylerin düşünülür dünyasına götürmektedir (Kant, 1999: 48).

Ahlâkî yasa, akıl sahibi varlıklarla ilgili olması nedeniyle, duyuşal bir doğa olarak, duyular dünyasının işleyişine zarar vermeksizin, bir akıl dünyasının biçimini, yani duyular üstü doğa biçimini vermek durumundadır. En kapsamlı anlamda; “Doğa”, şeylerin yasalara bağlı varoluşlarıdır. Akıl sahibi varlıkların duyuşal dünyası ise, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır. Daha önce belirtildiği gibi, bu da akıl için bir yaderklik olmaktadır. Aynı varlığın duyular üstü doğası ise, onların deneysel koşulların tümünden bağımsız olmasıdır. Bunun anlamı da, saf aklın özerkliğine bağlı olan yasalara uygun varoluşlarıdır. Şeylerin varoluşlarını bilgiye bağımlı hale getiren yasaların pratik olmasından dolayı, duyular üstü doğa da, saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğa olmaktadır. Bu özerkliğin bağlı olduğu yasa ise, duyular üstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasası olan, ahlâk yasasıdır. Bu düşünülür dünya, duyular dünyasının yasalarını bozmadan var olmak zorundadır. Bu dünyalardan ilkinde Kant, saf akılla bilinen “asıl dünya”, ikincisine ise, ilkinin idesinin olanaklı etkisini, istemeyi belirleyen neden olarak içerdiği için, “kopya olan dünya” adını vermektedir. Ona göre, ahlâk yasası, ide olarak, insanı öyle bir doğaya götürmektedir ki, saf akıl kendisine uygun fiziksel bir yetiyle birlikte olsaydı, bu doğada en yüksek iyiyi gerçekleştirebilirdi. Bu durumda

da, ahlâk yasası istememizi, duyular dünyasına bir akıl sahibi varlıklar bütünü biçimini vermeye belirlemektedir. Bu açıklamalara bağlı olarak Kant, bir kişinin özgür olarak yaşamına son verip veremeyeceği sorusuna, kimsenin kendi tercihi sonucu yaşantısına son veremeyeceğini, çünkü bunun kalıcı bir doğa düzeni olamayacağını ve bu durumun diğer durumlar için de geçerli olduğunu belirterek cevap vermektedir. Kısacası insanın kendi canına son verme eylemi, bir yasa olamayacağı için böyle bir eylemin gerçekleştirilmemesi gerekmektedir (Kant, 1999: 49-50).

Bu durumun insanın özgür olmasıyla nasıl ilişkili olduğunu ise, “*Şimdi bununla gerçek doğada, bu doğa bir deney nesnesi olduğundan, özgür isteme, genel yasalara göre kendi başlarına bir doğa düzeni kurabilecek, hatta öyle kurulmuş bir doğa düzenine uygun düşecek maksimler göre kendiliğinden belirlenmemiştir; [onu belirleyen] daha çok, ancak saf pratik yasalara uygun istememizle olanaklı bir doğa düzeni oluşturmayan, aslında tutkuların (fiziksel) yasalarına uygun bir doğa bütünü oluşturan özel eğilimlerdir. Yine de biz aklımızla, sanki bizim istememizle aynı zamanda bir doğa düzeni ortaya çıkacakmış gibi, bütün maksimlerin bağlı olduğu bir yasanın bilincindeyizdir. Öyleyse bu yasa, deneysel olarak verilmemiş, ama yine de özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyular üstü bir doğanın idesi olmalıdır. Bu doğaya biz, hiç olmazsa pratik açıdan nesnel gerçeklik veririz, çünkü biz ona, saf akıl sahibi varlıklar olarak istememizin nesnesi olarak bakmaktayız. O halde, istemenin bağımlı olduğu bir doğanın yasalarıyla, bir istemeye bağımlı bir doğanın yasaları arasındaki fark (istemenin, özgür eylemleriyle olan ilişkisi söz konusu olduğu sürece) şuna dayanır: birincisinde nesnelere, istemeyi belirleyen tasarımların nedeni olması gerekir, ikincisinde ise isteme nesnelere, temelini yalnız saf akıl yetisinde bulur, buna da bundan ötürü saf pratik akıl denebilmektedir” (Kant, 1999: 50-51) şeklinde açıklamaktadır.*

Kant, ahlâk yasalarının bilinci ile özgürlüğün bilincini aynı şey olarak tanımlamaktadır. Çünkü saf pratik yasalar, ancak istemenin özgürlüğüyle ilgileri sonucunda olanaklı olmaktadır. İstemenin özgürlüğü kabul edildiğinde, zorunludurlar ya da diğer bir ifade ile, pratik ilkeler olarak bu yasalar olduğu için, özgürlük zorunlu olmaktadır (Kant, 1999: 52). Ahlâk yasası, özgürlüğün sadece olanağını değil, buna

ek olarak, özgürlüğü kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlamaktadır. Aslında ahlâk yasası, özgürlük vasıtasıyla, nedenselliğin bir yasasıdır. Bu özelliği ile duyular üstü bir doğanın olanağının yasası olmaktadır. Tıpkı duyular dünyasındaki olayların metafizik yasasının, duyusal doğanın nedenselliğinin yasası olduğu gibi. Şu halde, ahlâk yasası, teorik felsefenin belirlemeden bıraktığı kavramı, teorik felsefede negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirleyerek, nesnel gerçekliğini kazandırmaktadır (Kant, 1999: 54).

Kant'a göre, isteme kavramı, nedensellikten tamamen bağımsız değildir. Anlama yetisi, sadece nesnelere ilişkili değildir, ayrıca arzulama yetisiyle de bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle, arzulama yetisine, "isteme" denilmektedir. Saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ise, ona "saf isteme" denir. Saf istemenin ya da saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlâk yasasında, a priori bir olgu olarak verilmiştir. Olgu denilir, çünkü istemenin zorunlu olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine, olgu demek mümkündür. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını içerdiği için, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını içermektedir. Buradaki özgürlüklü nedensellik kavramı, doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel görünüm gösterilemeyeceği bir nedensellik anlamını taşımaktadır. Bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini, aklın teorik kullanımında değil, pratik kullanılışı için haklı çıkarmaktadır.

Özgür istemesi olan bir varlığın kavramı, bir asıl varlık nedeninin kavramı olmaktadır. *"Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi şudur: neden kavramı, kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu, aynı zamanda da genellikle nesnelere bakımından nesnel gerçekliği türetilme sağlama bağlandığı için; böylece kaynağında bütün duyusal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulamakla kalmayıp (eğer belirli bir kullanılış söz konusu değilse) saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temeline yalnızca duyusal olabilen görülerden başka hiçbir şey konamayacağı için; causa noumenon ( asıl varlık nedeni ), aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünebilir bir kavram olmasına karşın, boş bir kavramdır. Ama bununla ben, saf bir istemeye sahip olan bir varlığın yapısını teorik olarak bilmeye kalkışmıyorum. Bu kavram aracılığıyla, ona öyle bir varlık olarak işaret etmek, böylece de nedensellik*

*kavramını, özgürlük kavramına (ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlâk yasasına) bağlamak bana yeter. Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlâk yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum” (Kant, 1999: 62-63).*

İsteme, özgürlük ve pratik akıl arasındaki ilişkiyi temellendirdiği, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki ayrımı (ya da teorik akıl ve pratik akıl ayrımını) Kant, özgürlük kategorileri aracılığıyla da açıklamaktadır. “İyi ve Kötü Kavramları Bakımından Özgürlük Kategorilerinin Çizelgesi” şu öğelerden oluşmaktadır:

#### 1. Nicelik Kategorileri

Öznel, maksimlere göre (Kişinin istemesinin niyetleri)

Nesnel, ilkelere göre (Buyurtular)

Özgürlüğün hem nesnel, hem de öznel a priori ilkeleri (Yasalar)

#### 2. Nitelik Kategorileri

Davranışın pratik kuralları (praeceptivae)

Yapmamanın pratik kuralları (prohibitivae)

İstisnaların pratik kuralları (exceptivae)

#### 3. İlişki Kategorileri

Kişilikle

Kişinin durumuyla

Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla [ilişkisi]

#### 4. Kiplik Kategorileri

İzin verilen ve izin verilmeyen

Ödev ve ödeve karşıt olan

Tam ve tam olmayan ödev

Yukarıdaki çizelgede, özgürlüğün, duyular dünyasındaki görünüşler olarak kendi aracılığı ile olabilecek eylemler hakkında, deneysel belirlenme nedenlerine bağlı olmayan bir nedensellik olarak görüldüğü, buna bağlı olarak da, doğaları imkan verdiği ölçüde kategorilerle ilgi içine sokulduğu fark edilmektedir. Kısacası, ilgili olduğu kategori o denli genel verilmiştir ki, o nedenselliği belirleyen neden, duyular

dünyasının dışında da, düşünülür bir varlığın özelliği olarak özgürlükte kabul edilebilir (Kant, 1999: 74).

Kant için, özgürlüğün kategorileri, doğanın kategorilerinden üstündür. Çünkü, doğanın kategorileri, sadece, genel kavramlar aracılığıyla, olabilecek her görü için, genellikle nesnelere belirsiz bir biçimde işaret eden, düşünce biçimleridir. Özgürlüğün kategorileri ise, özgür kişisel tercihle ilgili olması bakımından, temel pratik kavramlar olarak, düşünme yetisinin kendisinde bulunan bir saf istemenin biçiminin üzerine kurulmuşlardır. Böylelikle, saf pratik aklın buyruklarında, istemenin amacını gerçekleştirmesinin doğal koşulları değil, sadece istemenin belirlenmesi söz konusu olduğundan; özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilgileri bakımından pratik kavramlar, hemen bilgiler olurlar ve bir anlam kazanmak için görüleri beklemek zorunda değillerdir. Çünkü ilgili oldukları şeyin gerçekliğini kendileri yaratırlar. Buradaki yaratım da, teorik kavramların görevi ve etkileri yoktur. Bu kategoriler, pratik akılla ilgilidir. Bu nedenle, düzenlerinde, duyulara bağlı olan ve ahlâkça henüz belirlenmemiş olandan, duyulara bağlı olmayıp, sadece ahlâk yasasınca belirlenenlere doğru ilerlerler (Kant, 1999: 73).

Sonuç olarak, Kant'a göre, insan özgürlüğünü, kendi deneyimi ile bilememektedir. Çünkü deneyim, salt anlama yetisinin ilkeleri, yani nedensellik yasasına bağlıdır. Deneyim ve ona bağlı olarak duyular dünyası, insana ancak görünüş dünyasının bir parçası olduğunu ve doğanın bağlarıyla bağlanmış olan bir doğa varlığı olduğunu göstermektedir. Burada da karşımıza, sonu gelmeyen nedensellik zinciri çıkmaktadır. Bu nedensellik zinciri içinde özgürlüğün olanaklı olduğunu söylemek ise, mümkün görünmemektedir.

Demek oluyor ki, insan özgür olduğunun bilincine deneyim dışı bir kaynaktan ulaşmaktadır. Bu kaynak ise, insanın içinde duyduğu, “yapmalısın!” buyruğudur. İnsanın, hiçbir koşula bağlı olmayan bu buyruğu duyması, aklın temel fenomenidir. Şeyleri etkileyen bu buyruk temelini, istemelerinde özgür olan ve “yapmalısın!” buyruğuna göre eylemde bulunabilen bir varlıkta bulmaktadır. Bunun anlamı şudur, yapmalısın çünkü yapabilirsin! Aklın böyle bir ahlâk yasası olmamış olsaydı, insanın özgür olduğu da ileri sürülemezdi. Ahlâk yasası, insanın özgür olduğunun bilgisini veren temeldir. Buna bağlı olarak da özgürlük, ahlâk yasasının varlık temeli olmaktadır (Heimsoeth, 1986: 142-143).

Böylelikle, “Saf Aklın Eleştirisi”nde, aklın bir idesi olarak kanıtlanamayan, gerçekliği gösterilemeyen, fakat aynı zamanda yadsınamayan bir kavram olan özgürlük, gerçekliğine ahlâk alanında kavuşmaktadır. İnsan özgürlüğe, ahlâk yasasını bilme ile ulaşır. Ahlâkî buyruğun (Böyle hareket et!) altına girerek insan, kendiliğinden hareket edebilme imkanı bulur. Bu da insanda, özgürlüğün nedensiz olmadığını, belli bir nedenselliğinin olduğunu göstermektedir.

İnsanın düşünülür yanı bilinemezken, onun koşulsuz bir buyruğa uyması, insanın “kendi başına amaç” olan yanını, açığa çıkarmaktadır. Bunun anlamı şudur; insan özgürlüğün nedenselliğine sahip olan ve isterse, ahlâk yasasının gereklerini yapabilecek olan bir varlıktır.

Kant’a göre, insanın özgürlüğü, “transcendental/mutlak özgürlük” olarak kabul edilmelidir. Özgürlük algılanabilir bir şey olarak verilmiş değildir. Özgürlüğü, pratik akla bağlı olan ahlâk yasası bize vermektedir. Dolayısıyla özgürlük ve ahlâk yasası birbirlerini temellendirmektedir. Çünkü biri olmadan diğeri var olamamaktadır. Görüldüğü gibi, özgürlük yasadışı, kayıtsızlık anlamına gelmemektedir. Özgürlüğün yasadan yoksun, gelişigüzellik olması onun “negatif” anlamıdır. “Pozitif” anlamda özgürlük ise, yasaya uymadır. Kısacası özgürlük, hiçbir yasanın olmaması değil, değiştirilemez özel bir yasanın nedenselliğine, insanın otonom olarak uyması, yani kendi irâdesinin yasasına uymasındır (Heimsoeth, 1986: 143-144).

## İKİNCİ BÖLÜM

### KANT'IN AHLÂK FELSEFESİNDE İSTEME KAVRAMI ve ÖZGÜRLÜKLE İLİŞKİSİ

#### 2.1. Kant' ta İsteme Kavramı

Kant'ın, konumuzla ilgili olan temel yapıtlarında, özgürlük kavramının nasıl ele alındığını ve tanımlandığını incelemenin ardından, onun ahlâk anlayışının temelinde yer alan isteme ve ödev kavramlarının, bu kavramların özgürlük ile olan ilişkilerinin açıklanmasının, sorumluluk kavramının araştırılmasına ve anlaşılmasına giden yolda, yararlı olacaktır düşüncesindeyiz. Böylelikle Kant etiğinde yer alan temel kavramlar aracılığıyla, özgürlük ve sorumluluk ile ilgili akla gelen sorular daha açık bir şekilde yanıtlanmış olacaktır.

Bilindiği üzere Kant, insanın düşünülür ve duyulur olmak üzere iki yanının olduğunu kabul etmektedir. İnsanın, düşünülür alanı, “kendi başına” var olandır. Bu alanda, akıl, yasa, isteme ve ide olarak özgürlük bulunmaktadır. Ayrıca bu alan, kategorik, a priori, ve olmalı'nın olduğu, doğa nedenselliğinin olmadığı (negatif özgürlük) bir alandır. Duyulur alanı ise, eğilimler (doğa), amaç-doyum, hipotetik, kavram-algı, olabilirli (problematik), a posteriori, pozitif özgürlüklü bir alandır. Bu alan da ayrıca, keyfi isteme bulunmaktadır. Kendi başına bilinmeyen numen, fenomen'ce, etkileri aracılığıyla bilinmektedir. Kant için ahlâk metafiziğinin görevi, olanaklı bir saf istemenin ilke ve idelerini araştırmaktır (Coşar, 2002: 51-52).

Kant'a göre, dünyada, hatta dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.<sup>11</sup> Kendi başına iyi olan bu istemenin dışında, doğa vergisi yetenekler (anlama yetisi, zekâ, yargı gücü gibi) ya da mizacın özellikleri (yüreklilik, kararlılık gibi) de iyidir ve istemeye değerdir. Ancak, bunları kullanacak olan kişinin, istemesi ve karakteri iyi değilse, kötü ve zararlı hale

---

<sup>11</sup> Birgit Recki'ye göre; bu sert giriş, Kant'ın ahlâksallığın gerçek karakterini bulma çabasını başlangıcından itibaren belirleyen, bütün temel motifleri görülmektedir: Bunlardan birincisi, aşkın ve teolojik bir ahlâk temellendirmesinin reddini içerir. İkincisi, ahlâk felsefesinin ilgisi, duyguya değil, akılcı bir yeti olarak irâdeye odaklanır. Üçüncüsü, faydacı ahlâk ölçütünün reddidir (Recki, 2005: 204).

gelebilmektedirler. Güçlülük, zenginlik, onur ve mutluluk adı altındaki esenlik türleri insana cesaret vererek, insanın ruhsal yapısını etkilemektedir. Bu nedenle de, eylemi amaca uygun kılabacak iyi bir istemenin yokluğunda, insanı haddini bilmez yapmaktadırlar. İyiyi isteme, etkileri, başarıları nedeniyle ya da bir amaca ulaşmaya uygun olup olmamasından dolayı değil, sadece isteme olarak, kendi başına iyidir. Hatta, isteme herhangi bir nedenle amacını gerçekleştiremese bile, yine de değerinden bir şey kaybetmemektedir. Yararlılık veya verimsizlik, bu değere hiçbir şey ekmediği gibi, bir şey de eksiltmemektedir ((Kant, 2002: 8-9).

Kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkaracak olan araç, “akıl”dır. Akıl, istemeye nesnelere ve bütün gereksinimlerimizin karşılanmasına ilişkin emin biçimde rehberlik etmek için uygun olmasa da, istemeyi etkilemesi gereken bir yeti (pratik bir yeti) olarak, insana verilmiştir. Bu nedenle, aklın gerçek belirlenimi, *“başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı”* ((Kant, 2002: 11). En üstün iyi olan bu isteme, aynı zamanda, diğer başka şeylerin ve mutluluğun koşulu olmalıdır

Kant’a göre, kendi başına saygı görmeye lâyık olan ve başka bir amaç olmaksızın iyi olan bu isteme kavramının, geliştirilebilmesi için, iyi isteme kavramını da içeren “ödev” kavramının ele alınması gerekmektedir. Ödev kavramı incelenirken de karşımıza, “ödevde uygun” ve “ödevden dolayı” ayrımı çıkmaktadır.<sup>12</sup> Şu örnekler kavramları açıklamada yeterli olacaktır düşüncesindeyiz. Örneklerden birincisi, çok alışverişin yapıldığı bir yerdeki tüccarın, müşterileri aldatmayarak, herkes için tek bir fiyat uygulaması ödevde uygun ve dürüstçedir. Ancak yine de bu, tüccarın ödevden dolayı ve dürüstlükten dolayı böyle davrandığına inandırmaz. Çünkü eylemini, ödevden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla gerçekleştirmiştir. Bu bencil amaç ise, dürüst davrandıkça daha çok müşterinin gelmesine paralel olarak kazancının artacağı

<sup>12</sup> İnsan için ahlâk yasasına uymak zorunluluk olmayıp, bir “ödev”dir. Ödev, yapmayı kendi irademizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerine aldığımız bir buyruktur. Bu nedenle de, “görev” kavramından ayrılmaktadır. Görev de, insanın, yapmayı üstlendiği, sorumluluğunu üzerine aldığı bir buyruk olarak, ödevdir. Ancak, yapılması gereken, kişinin dışındaki bir otoriteden buyurulduğu için farklılık göstermektedir. Ödev, tam bir otonomi ile gerçekleştirilir, görev de ise, otonomi ve heteronomi (doğadaki heteronomiden farklı olarak, insanlararasıdaki ilişkiden kaynaklanan bir heteronomidir) birlikte bulunmaktadır. İnsanın kendi dışındaki bir otoriteden gelen buyruk olarak görev, özgürce kabul edilerek ve benimsenerek gerçekleştirilirse, ödevde haline gelmektedir. Tersine bir durumda ise, gönülsüzce katlanılan bir angarya olarak hissedilecektir (Özlem, 2004 :73).

beklentisidir. İkinci örnek ise, yaşamı sürdürmek ile ilgilidir. *“Yaşamını sürdürmek ödevdir, ayrıca da herkesin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de, insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri çok kez endişe dolu dikkatin, yine de hiçbir değeri, maksimlerinin de hiçbir ahlâksal içeriği yoktur. Yaşamlarını ödevde uygun olarak koruyorlar, kuşkusuz, ama ödevden dolayı değil. Buna karşılık, eğer talihin kötü cilveleri ve umutsuz acı, yaşamdan tad almayı büsbütün yok ettiyse; eğer ruhu güçlü olan mutsuz kişi, cesareti kırılmış ya da yıkılmış olmaktan çok alınyazısına küserek ölmeyi dilerse, ama yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa: işte o zaman maksiminin ahlâksal içeriği vardır”* (Kant, 2002: 11-12). Bu son örnek çok çarpıcıdır. Çünkü hayatı istediği gibi gitmeyen, bir çok zorlukla karşılaşan bir insan, yaşantısına son vermeyerek, üstelik bunu ödevde uygun olduğu için ya da öyle olması gerektiği için değil, doğrudan ödevden dolayı, ödevde saygıdan dolayı gerçekleştirmektedir.

Kant, kendi mutluluğunu güvence altına almanın dolaylı da olsa, ödev olduğunu belirtmektedir. Çünkü, insanın kendi durumundan memnun olmaması, çeşitli kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler nedeniyle, kolaylıkla ödevi çiğnemek için bir ayartı haline gelebilmesine neden olabilmektedir. Bütün eğilimlerin birleştiği ide olmasıyla insanlar, mutluluğa karşı güçlü bir eğilim duymaktadır. Buna karşın, mutluluk sahip olduğu bazı özelliklerden dolayı, bazı eğilimlere zarar vermektedir. Kant bu durumu, *“Sağlayacağı beklenen şey ve doyurulabileceği zaman süresi bakımından belirli bir tek eğilimin, havada olan bir ideye nasıl üstün gelebildiğine ve insanın, söz gelişi damlalı bir hastanın, sevdiği bir şeyi tadını ala ala yemeği ve ne olursa olsun çekmeyi nasıl seçebildiğine şaşmamalı; çünkü o, kendi hesabına göre, sağlıkta bulunacak bir mutluluğun belki de nedeni olmayan bekleyişiyle, o anı yaşamayı hiç olmazsa burada feda etmemiştir. Ama bu durumda bile, eğer mutluluğa olan genel eğilim istemesini belirleliyorsa, eğer yaptığı hesapta sağlık onun için çok zorunlu bir şekilde yer almıyorsa, burada da, başka durumlarda olduğu gibi, yine bir yasa kalır: eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı kendi mutluluğunu koruma yasası; ve ilk defa burada davranışın hakiki ahlâksal değeri vardır”* (Kant, 2002: 14) şeklinde açıklamaktadır.

Bu yasaya bağlı olarak Kant, üç önerme dile getirmektedir, Önermelerden birincisi, ödevden dolayı iyilik yapmak, tutkusal sevgi değil, pratik sevgidir. Pratik

sevgi, duyusun bağımlılığında değil, istemede ve eylemin ilkelerinde bulunur. İkincisi, “ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır” (Kant, 2002: 15). Bu değer, istemenin ilkesinden başka bir yerde bulunmamaktadır. Gerçekleştirilen bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığı için, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirlenmektedir. Üçüncü ve son önerme ise, “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2002: 15). Kişi, yapmayı tasarladığı eylemin nesnesine duyabilir, ama saygısı olmaz. Çünkü o, istemenin bir etkinliği olmayıp, sadece bir etkisidir. Kişinin istemesiyle, etki olarak değil, neden olarak ilgili olan, eğiliminin hizmetinde olmayıp ona ağır basan, hiç olmazsa seçimi sırasında onu hesaplarının dışında bırakan şey, ancak, kendisi için yasaya saygı konu, yani buyruk olabilir. Artık ödevden dolayı eylem, eğilimin etkilemesini ve istemenin her tür nesnesini uzak tutarak, nesnel olarak yasanın, öznel olarak ise, pratik yasaya saygının (eğilimlere zarar verse de yasaya uymak maksiminden) dışında istemeyi belirleyebilecek olan bir şey kalmayacaktır. O halde eylemin ahlâksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmadığı gibi, hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de bulunmamaktadır. Kant’a göre, ahlâksal olarak adlandırabileceğimiz bu eşsiz iyiyi, akıl sahibi varlıklarda bulunan, yasa tasarımının kendisinin dışında bir şey oluşturmamaktadır (Kant, 2002: 15-16).

Bu açıklama, “Ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, kayıtsız şartsız iyi denebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dikkate bile almadan, istemeyi belirleyecek?” sorusunu akla getirmektedir. Kant, bu soruyu, “Maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 2002: 17) ilkesi ile cevaplandırır. Burada yasaya uygunluk, isteme için ilke işini görmektedir. Örnek olarak, sözünde durmayı alırsak, ödevden dolayı sözünün eri olmak ile korkulan sonuçlardan dolayı sözünün eri olmak farklı şeylerdir. İlkinde, eylem kavramının kendisi dahi, kişi için bir yasa içermektedir. İkincisinde ise, eylemin etkilerinden hangilerinin kişi ile ilgili olabileceğinin, kişinin kendisi başka bir yerde arayıp bulmak durumundadır. Çünkü

ödev ilkesinden ayrılmak kötüdür. Yalan yere verilecek olan bir sözün ödevde uygun olup olmadığının belirlenmesi için sorulacak temel soru, “Doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma maksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muydum?”dur. Buna ek olarak, “Başka türlü sıyıramayacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan söz verebilir der miydim?” sorusu sorulmalıdır. Bu soruların sonucunda da, yalan istenebileceği, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasanın istenemeyeceği sonucu çıkacaktır (Kant, 2002: 17-18).

Kant’a göre, ödev kavramı, pratik akıldan çıkmasına karşın, bir deney kavramı değildir. Ödevde uygun olmakla beraber, maksimi ahlâksal nedenlere ve ödevin tasarımına dayalı olan, tek bir eylem örneğini deneyle kesin olarak bulmak mümkün değildir (Kant, 2002: 22-23). Ödev, düşünülür alanda, aklın kendi başına, görüşlerin tümünden bağımsız olarak, olması gerekeni buyurmasıdır. Ödev, ödev olarak, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunmaktadır. Bu aklın duyular alandaki görevinden farklıdır. Kant’a göre, bu şekilde olmasaydı, ahlâklılığın tüm hakikati ve olanaklı bir nesnenin ilgisi yadsınır, buna bağlı olarak da, ödevin yasının yaygın önemi olduğu da yadsınmak zorunda kalırdı. Bunlara ek olarak, ödevin sadece insanlar için değil, akıl sahibi tüm varlıklar için, geçerli olması gerektiği ilkesi de yadsınmak durumunda olurdu (Coşar, 2002: 53). Kant için ise, ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akıldır. Bu en yüksek derecede kurgusal akılda olduğu kadar sıradan insanın aklında da böyledir. Kant bu durumu, “...bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katıksız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünden belirlemek, yalnız teorik bakımdan –sırf kurgulama söz konusu olduğunda- gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır” (Kant, 2002: 27-28) şeklinde açıklamaktadır. Bunun uygulanması için ise, antropolojiyi gerektiren her ahlâkın, saf felsefe, yani metafizik olarak, antropolojiden bağımsız olması gerekmektedir. Bu gerçekleşmediğinde de, ödevde uygun olanda,

ödevde yer alan ahlâkî öğeyi, yargılama için tam olarak belirlemek boşuna olacaktır. Sadece bununla da kalmayarak, ahlâkî gerçek ilkeleri üzerine kurmak, buna bağlı olarak da, saf ahlâksal niyeti yaratmak ve bunları insanlara aşılacak olanaksız hale gelecektir (Kant, 2002: 28).

Doğadaki her şey yasalara göre etkide bulunurken, sadece akıl sahibi bir varlık olarak insanın, ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerektiği için, isteme pratik akıldan başka bir şey olmamaktadır. Akıl, istemeyi kaçınılmaz olarak belirlediğine göre, akıl sahibi varlığın nesnel olarak zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunlu olacaktır. Bunun anlamı; istemenin, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisi olduğudur. Ancak tek başına akıl istemeyi yeterince belirlemediğinde, isteme ayrıca öznel koşullara, yani belli güdülere bağımlı olmaktadır. Bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmamaktadır. Kısaca, isteme insanlarda olduğu gibi, kendi başına akla tamamen uygun olmadığı zaman; nesnel bakımından zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısal olmakta ve nesnel yasalara uygun olan belirlenmesi de zorlanma olmaktadır. *“Yani nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu istemenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarılanır”* (Kant, 2002: 29).

Kant’a göre, isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına “emir”, bu emrin formülüne ise, “buyruk” denmektedir. Buyrukların özelliği, “gerek” ifadesiyle dile getirilmeleridir. Bu da aklın, nesnel olan bir yasanın, öznel yapısı bakımından, bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeyle bağlantısına işaret etmektedir. Buyruklar, bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söylemektedir. Bunu da, yapılmasının iyi olacağı ona gösterildiği için bunu her zaman yapmayan istemeye söylemektedirler. “Pratik iyi” ise, aklın tasarımlarıyla yani öznel nedenlerle değil, her akıl sahibi varlık için böyle bir varlık olarak geçerli olan nedenlerle yani nesnel nedenlerle istemeyi belirleyen şeydir. Kant, bu iyi için, *“herkes için geçerli olan aklın ilkesi olarak değil, duyular aracılığıyla yalnızca şunun ya da bunun için geçerliliklerini koruyan sırf öznel*

*nedenler olarak istemeyi etkileyen hoş olandan ayrılır” (Kant, 2002: 29-30) demektedir.*

Burada Kant'ın, “eğilim” ve “ilgi” kavramlarına hangi anlamı verdiği ele alınmalıdır. Eğilim, arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığıdır ve her zaman bir gereksinimi göstermektedir. İlgi ise, rastlantısal olarak belirlenen bir istemenin aklın ilkelerine bağımlılığıdır ve her zaman kendiliğinden akla uygun olmayan bağımlı bir istemede olmaktadır. İnsanın istemese de bir şeye ilgi duyması mümkündür. Ancak ilgiden dolayı eylemde bulunmaya da bilir. İlk, eylemdeki pratik ilgi anlamında, ikinci olarak da, eylemin nesnesine olan tutkusal ilgi anlamındadır. Bu da, ilki için, istemenin aklın kendi başına ilkelerine bağımlılığına, ikincisi için de, eğilim uğruna aklın ilkelerine bağımlılığına işaret etmektedir. Çünkü ikinci durumda akıl, eğilimin gereksinimlerinin nasıl karşılanacağı hakkında pratik kurallar vermektedir. İlk durumda kişiyi ilgilendiren, eylemken, ikincisinde, eylemin nesnesidir. Bilinmektedir ki, ödevden dolayı yapılan bir eylemde nesneye olan ilgisine değil, eylemin kendisine ve akıldaki ilkelerine yani yasaya olan ilgisine bakmak gerekmektedir.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, iyi olan bir isteme, nesnel yasalara, yani iyinin yasalarına bağlıdır. Ancak bu nedenden dolayı, yasaya uygun eylemlere zorlanmış olduğu tasarımlanamaz. Çünkü o, kendiliğinden, öznel yapısına göre, ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilmektedir. Bu da, Tanrısal ve kutsal bir isteme için buyrukların geçersiz olduğunu göstermektedir. İsteme, kendiliğinden yasayla uygunluk içinde olduğu için, burada “gerek” demenin yeri yoktur. Bunun içindir ki, buyruklar yalnızca formüldürler ve istemenin, nesnel yasalarının şu veya bu akıl sahibi varlığın istemesindeki, öznel yetkinsizlikle bağlantısını dile getirmektedirler.

Kant, buyrukları “Koşullu Buyruklar” ve “Kesin Buyruklar” olmak üzere ikiye ayırmakta ve *“İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruktur” (Kant, 2002: 30) tanımını yapmaktadır.*

Bir buyruk, amaç olarak koşul kılınmış olan bir başka şeyin gerçekleşmesi için, yalnızca hangi araçların kullanılması veya seçilmesi gerektiğini gösteriyorsa, “koşullu (hipotetik)”dir. Buna karşın, buyruk, geçerliliği bir başka amaç tarafından

yadsınamayan, tam tersine kendi geçerliliğine kendi içinde bir nihai değer, yani bizzat kendi aracılığıyla bilinen bir değer konumunda sahip olan koşulsuz bir talep olarak ortaya çıktığında, “koşulsuz (kategorik)”dir. Bu temel değer, hiçbir özel istenç içeriğinde değil de, ancak kendi yasallığı içinde aranabileceğinden, kendisini, tek mümkün koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) olarak göstermektedir<sup>13</sup> (Cassirer, 1996 : 259). Bir tek ve kesin olan bu buyruk ise; “*ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (Kant, 2002: 38) buyruğudur. Kant, bütün ödev buyruklarının, bu tek buyruktan türetildiğinde, ödev kavramının boş bir kavram olup olmadığı belirsiz bırakılsa dahi, bununla neyin düşünüldüğünün ve kavramın ne demek istediğinin gösterilebileceğini düşünmektedir.

Genel ödev buyruğu, “*Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun*” (Kant, 2002: 38) şeklinde ifade edilmektedir. Buradaki amaç, sadece bu ilkenin bir yasa olarak evrensel olarak kabul edilmesini isteyebilmek zorunda olduğu değil, aynı zamanda, uygun koşullarda, evrensel olarak o ilkeye göre davranılmasını da isteyebilmek zorunda olduğunu vurgulamaktır. Kant’ın bu formüllerindeki, “yapabilme” ve “edebilme”, “tutarsızlığa düşmeksizin yapabilme”ye eşdeğerdir, çünkü tutarlılık talebi, insanların akılsal varlıklar olarak kendilerine salık verdikleri bir yasada akılsallık talebinin bir parçasıdır (MacIntyre, 2001: 220).

Kant, konuyla ilgili olarak dört örnek vermiştir. Biz konuya açıklık getirir düşüncesiyle bu dört örnekten sadece ikincisi üzerinde durmak istiyoruz. Onun verdiği bu örneğe göre, bir adam borç para almak zorundadır. Borcu ödeyemeyeceğini bilmekte, aynı zamanda da belirli bir zaman sonra ödeyeceğine dair sağlam bir söz vermediğinde, ödünç para alamayacağını da bilmektedir. Böyle bir söz vermeyi istemekte, ama kendisine şunu da sormaktadır; “zor bir durumdan bu şekilde

<sup>13</sup> MacIntyre’ye göre, kategorik imperatif, kişiyi moral olarak egemen kılmakta ve kişinin dışsal otoritelerin tümünü reddetmesini sağlamaktadır. Ayrıca kişiye, başka bir şey yapması gerektiğini söylemeksizin, her ne yapmaktaysa onun peşinden koşmakta serbest bırakılmaktadır. Bu son nokta, ona göre, ilkinden daha az açıktır. İddiaya dayalı kategorik buyruklar ile ilgili olarak Kant’ın verdiği örnekler insana, ne yapmaması gerektiğini söylemektedir (verdiği sözleri çiğneme, intihar etme gibi). Fakat hangi etkinliklere bağlanmamız, hangi amaçlar peşinde koşmamız gerektiği konusunda kategorik imperatif suskun kalmaktadır. Moralite, insanların hayatlarını sürdürdüğü yollara ve araçlara sınırlar koyar, fakat yön vermez (MacIntyre, 2001: 224-225).

çıkma yasak ve ödevde aykırı değil midir?” Eğer bunu yapmaya karar verirse, eyleminin maksimi şu olacaktır; paraya ihtiyacım olduğunda, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, ödeyeceğime dair söz veririm. Şu halde ben sevgisinin ve kendi çıkarının bu ilkesi, kişinin gelecekteki esenliği ile bağdaşmaktadır. Burada asıl sorulması gereken ise, “bu doğru mudur?” Ben sevgisinin küstahlığı genel bir yasaya dönüştürülerek, soru değiştirilir ve “maksimum genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu?” haline getirilir. Burada şu görülür; bu maksimum hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olmayacaktır ve kendi kendisiyle uyuşmayarak, çelişmektedir. “Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmaya söz verebilir” türünden bir yasanın genelliği, kimse kimsenin söz verdiğine inanmayacağı ve boş laf saydığı bu türden söylenenlere güleceği için, söz vermeyi ve amacını olanaksız kılmaktadır (Kant, 2002: 39).

Ödevin çiğnenmesi, maksimumların genel bir yasa olmasının istenmediğinin göstergesidir. Bu da kişinin, kendisi için ya da eğilimi yönünde bir istisna yapma cüretinde bulunduğunu göstermektedir. Burada da akıl açısından bakıldığında bir çelişki ile karşılaşılır; *“belirli bir ilke nesnel bakımdan genel bir yasa olarak zorunlu oluyor, ama buna rağmen öznel bakımdan genel geçer olamıyor, istisnalara yer vermesi gerekiyor”* (Kant, 2002: 41). Ama Kant’a göre, eylemlere ilk önce akla tamamen uygun bir isteme açısından, ardından da, bu eyleme eğilimlerce uyarılmış bir isteme açısından bakıldığında, çelişme ortadan kalkmaktadır. Geriye sadece eğilimlerin, aklın buyruğuna karşı çıkması kalmaktadır. *“Bununla da ilkenin evrenselliği (universalitas’ı) sırf herkes için bir geçerliliğe (generalitas’a) dönüşür, öyle ki pratik aklın ilkesi maksimumla yarı yolda karşılaşmış olur”* (Kant, 2002: 41-42). Öznelliğin pratik ilke ile yarı yolda karşılaşması, pratik ilkenin nesnel bir yasa olmasının ardından, özneli dışlaması değil, tersine onu kapsamasıdır (Coşar, 2002: 54).

Ödevin, eylemlerin, pratik-koşulsuz zorunluluğu olması gereklidir. Bu nedenle de, her akıl sahibi varlık için geçerli, dolayısıyla da her insan istemesi için bir yasa olmalıdır. Ayrıca, öznel nedenler ne kadar az olursa, ödevdeki emrin yüceliği ve iç değeri o denli artmaktadır. Bu durumda, yasanın geçerliliğinden bir şey kaybettirmemektedir. Kısacası, deneysel olan her şey, ahlâklılık ilkesinin işine yaramadığı gibi, saflığına da zarar vermektedir. Çünkü ahlâkta, iyi bir istemenin asıl

değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayacağı nedenlerin tüm etkilerinden uzak olması oluşturmaktadır (Kant, 2002: 42-43).

Kant'a göre, "isteme belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir." Bu yeteneğe, akıl sahibi varlıklarda rastlanmaktadır. İsteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işi gören şeye Kant, "amaç" demektedir. Amaç, saf akıl tarafından veriliyorsa, tüm akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmaktadır. Etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şey ise, "araç"tır (Kant, 2002: 44). Arzulamanın öznel nedeni "güdü" iken, istemenin nesnel nedeni, "hareket nedeni"dir. Güdülere dayalı olan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki farkın nedeni budur. Pratik ilkeler, öznel amaçlardan soyutlandığında "biçimsel" olurken, öznel amaçlar, dolayısıyla da güdüler bulunduğu anda, "içerikli" olmaktadır. Bir kişinin, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu içerikli amaçlar görelidir. Çünkü, kişinin özel yapıda olan arzulama yetisiyle ilgilidir ve pratik bir yasa sağlamazlar. Bu nedenle de, görelî amaçların tümü, koşullu buyrukların nedenidirler.

İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, herhangi bir isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır. Ayrıca kendisine ve başka akıl sahibi varlıklara yönelik bütün eylemlerinde aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. Varoluşları insanın istemesine bağlı olmayıp, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olmaları nedeniyle, araç olarak görelî değerleri vardır. Dolayısıyla onlara "şeyler" denirken, akıl sahibi varlıklara "kişiler" denmektedir (Kant, 2002: 45).

En yüksek bir pratik ilkenin ve insan istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekliyse, bunun, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, bu nedenle de, genel pratik yasa işlevi görebilen bir ilke ya da buyruk olması gerekmektedir. Kant'a göre, bu ilkenin temeli, akıl sahibi doğanın, kendisinin amaç olarak var olmasıdır. İnsan kendi varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarımıdığı için bu ilke, onun eylemlerinin öznel ilkesi olmaktadır. Ayrıca, diğer akıl sahibi varlıklar da, aynı akıl nedeniyle varoluşunu böyle tasarımıdığı için bu ilke, nesnelidir de. En yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları, bu nesnel ilkeden çıkarılabilmelidir. Kant, bu

buyruğu; *“her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”* (Kant, 2002: 46) olarak ifade eder. Bu ilkeden hareketle, Kant’ın yukarıda verdiği örnek, yeniden ele alındığında; başkalarına yalan yere söz vermeye niyet eden bir kişi, başka insanı sırf araç olarak kullanmak istediğini, diğer insanın, amacı kendinde taşımadığını görecektir. Çünkü, söz vererek amaçları için kullanmak istediği insan, kendisine sorulduğunda, bu davranış tarzını uygun bulmayacaktır. Bu da, bu eylemin amacını kendinde taşımadığını gösteren en önemli delildir.

İnsanlık ve genel olarak her akıl sahibi doğanın, kendisi amaç olması ilkesi de deneyden gelmemektedir. Bunun birinci nedeni, genel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgili olmasıdır. Hiçbir deney de, akıl sahibi varlıklarla ilgili bir şeyi belirlemede yeterli değildir. İkincisi, insanlığın deneyde, insanların amacı olarak, dolayısıyla insanların kendiliklerinden gerçekten amaç haline getirdikleri bir nesne olarak tasarılanmamasıdır. Nesnel olarak, insanların kendi amaçları ne olursa olsun, öznel amaçları sınırlandıran, en yüksek koşulu oluşturması gereken bir yasa olarak tasarılanmaktadır. Kant’a göre, tüm pratik yasaların temeli, nesnel olarak kuralda ve ona yasa olabilme niteliğini sağlayan genelliğin biçiminde, öznel olarak da, amaçta bulunmaktadır. Kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlık, bütün amaçların öznesidir. Bu durumdan da, istemenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, genel yasa koyucu bir isteme olarak, her akıl sahibi varlığın istemesi idesi ortaya çıkmaktadır. Bu ilkeye göre, istemenin genel yasa koymasıyla uyuşmayan bütün maksimler reddedilmektedir. Şu halde, isteme yasaya sadece bağımlı değil, bundan da öte, kendisi yasa koyan olarak da yasaya bağımlı görülmelidir (Kant, 2002: 47-48).

Kant, eylemlerin genel, bir doğa düzenine benzeyen yasaya uygun olmaları buyruğunun ya da akıl sahibi varlıkların kendilerinin genel amaç olarak üstün tutulmaları buyruğunun, kesin buyruklar olarak tasarımlandıklarını, bu nedenle de, güdü olarak herhangi bir ilgi duymanın, onlara karışmasının olanaksız olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, kesin buyruğun, koşullu buyruktan farkı, ona özgü belirti olarak, ödevden dolayı istemenin her türlü ilgi duymaktan uzak olduğunun, buyruğun kendi içinde bulunan bir belirlemeyle belirtilmiş olmasıdır. Bunu yapan da, her akıl sahibi varlığın istemesinin, genel yasa koyucu isteme olarak idesidir. Kant bunu, *“Çünkü böyle bir istemeyi düşündüğümüzde şu oluyor: yasaya bağlı olan bir isteme,*

*bu yasaya yine de duyduğu bir ilgi aracılığıyla bağlı olabilir; ama en yüksek yasa koyucu olan isteme, böyle bir isteme olduğundan, herhangi bir ilgiye bağımlı olamaz; çünkü böyle bağımlı bir isteme, genel bir yasa olarak geçerli olması koşuluyla, ben sevgisinin duyduğu ilgiyi sınırlayan başka bir yasayı gerektirecekti” (Kant, 2002: 49) şeklinde açıklamaktadır.*

Kesin buyruk (akıl sahibi varlığın her istemesi için bir yasa olan) eğer varsa, aynı zamanda kendini genel yasa koyucu olarak isteyebilen istemenin maksimlerine dayanarak, her şeyi yapmayı buyurabilecektir. Çünkü ancak bu durumda pratik ilke ve ona boyun eğen buyruk koşulsuz olabilmektedir. Bunun da nedeni, temelinde hiçbir duyulur ilginin bulunamamasıdır.

Kant, kendisinin yaşadığı döneme kadar, ahlâklılığın ilkesini bulmak için harcanan çabaların boşa gitmesinin nedeni olarak, ödevleri aracılığıyla insanın yasaya bağlı görülmesi olduğunu ileri sürmektedir. Oysaki, insanın ancak kendi koyduğu, ama genel olan yasalara bağlı olduğu ve kendi istemesine uygun eylemde bulunmak zorunda olduğunu akla gelmediğini söylemektedir. “Çünkü insan kendini (hangisi olursa olsun) yalnızca yasaya bağlı düşündüğü zaman, bu yasanın uyarıcı ya da zorlama olarak duyulan bir ilgiyle birlikte getirmesi gerekirdi; çünkü o, yasa olarak, onun istemesinden çıkmıyordu, aksine istemesi yasaya uygun olarak belirli bir şekilde eylemde bulunmağa başka bir şey tarafından zorlanıyordu. Ama bu tamamen zorunlu sonuçla, ödevin en yüksek temelini bulmak için harcanan emek, çaresiz boşa gitti. Çünkü duyulan belirli bir ilgiden ancak eylemin zorunluluğu elde edildi, ödev hiçbir zaman elde edilemedi. Bu duyulan ilgi kişinin kendi hesabına ya da başkasının hesabına olabilirdi. Ama bu durumda buyruğun hep koşullu olması gerekti ve buyruk ahlâksal emir olacak nitelikte hiç olmadı. Bundan dolayı bu ilkeye –yaderklik saydığım diğer bütün ilkelerin karşısına koyarak-istemenin özerkliği ilkesi diyeceğim” (Kant, 2002: 50).

Kant’a göre, maksimleri aracılığıyla genel yasa koyucu bir akıl sahibi varlık kavramı, bir “amaçlar krallığı” kavramını beraberinde getirmektedir. Buradaki krallığın anlamı, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birlikteliğidir. Yasalar, amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlendikten, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, özel amaçlarının içerikleri, soyutlandığı zaman böyle bir krallık düşünülebilir olmaktadır. Akıl sahibi bir varlık,

genel yasa koyucu olarak bulunduğu ve bu yasalara kendisi de bağlı olduğunda, amaçlar krallığının bir üyesi olmaktadır. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı da ise, krallığın başı olmaktadır (Kant, 2002: 50-51).

Ahlâklılık, eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan oluşmaktadır. Amaçlar krallığını da, bu yasa koyma olanaklı kılmaktadır. Yasa koyma ise, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkmalıdır. Bu istemenin ilkesini de Kant, *“genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma”* (Kant, 2002: 52) olarak açıklamaktadır. Eylemde bulunmanın pratik zorunluluğu (ödev), bu ilkeye göre, duygulara, dürtülere ve eğilimlere dayalı olmayıp, akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanmaktadır. Bu ilişkide de, bir akıl sahibi varlığın istemesi, aynı zamanda yasa koyucu olarak görülmelidir ki, böylelikle ödevin kendisi amaç olarak düşünülebilir. Aklın buradaki temel hareket nedeni, akıl sahibi varlığın değerliliği idesidir. İnsanın ve akıl sahibi her varlığın değerinin temeli ise, özerk olmalarıdır (Kant, 2002: 52-53).

Şu halde, Kant’ın, özerklik ve yaderklik kavramlarını nasıl tanımladığını açıklamamız gerekmektedir. İstemenin, istenen nesnelere her türlü özelliğinden bağımsız olarak, kendi kendine bir yasa olma özelliği, istemenin özerkliğidir. İlkesi ise, seçişinin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekilde seçimde bulunmaktır (Kant, 2002: 58). Yaderklik ise, isteme, kendini belirleyecek yasayı, maksimlerin kendisi için yasa olma niteliğinden başka bir yerde aradığında, yani kendi dışına çıkıp nesnelere herhangi birinde yasayı aradığında ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, yasayı, isteme kendine vermez, nesne istemeye vermektedir. Bu ilişki ise, *“bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmalıyım”* şeklindeki, koşullu buyrukları olanaklı kılmaktadır. Oysa ahlâkî buyruk ise, *“başka bir şey istemesem de, şöyle eylemde bulunmalıyım”* şeklindeki kesin buyruktur. Kant, bunu, *“Söz gelişi biri der ki: saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim: diğeri ise şöyle der: bana en ufak bir ayıp getirmese bile, yalan söylememeliyim. Böylece ikincisi, istemenin etkilenmemesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı, öyle ki pratik akıl (isteme) sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın.*

*Böylece söz gelişi ben, başkasının mutlu olmasına, mutluluğunda (ister doğrudan doğruya bir eğilim aracılığıyla, ister dolaylı olarak herhangi bir şekilde hoşnut etmekle akıl aracılığıyla) beni ilgilendiren bir şey varmışçasına değil, yalnız ve yalnızca onu dışarıda bırakan bir maksim bir ve aynı istemede genel bir yasa olarak kavranamayacağı için, yardımcı olmaya çalışmalıyım” (Kant, 2002: 59) örneğini vererek açıklamaktadır.*

Görüldüğü üzere, Kant’a göre, iyiyi istemenin dışında gerçekten iyi olan bir şey yoktur. Bize bunu akıl vermektedir. Değerli olan eylem de, ödevde uygun olan değil, ödevden dolayı yapılan eylemdir. Ödev kavramı da, pratik akıldan çıksa da, bir deney kavramı değildir. Doğadaki her şeyin yasalara göre etkide bulunmasına karşın, sadece akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğu için de, isteme pratik akıldan başka bir şey olmamaktadır.

## **2.2. Kant’ ta İsteme ve Özgürlük Kavramları Arasındaki İlişki**

Birinci bölümde, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi’nde özgürlük kavramını incelerken, isteme ile arasındaki ilişkiye de değinmiştik. Şimdi, kavramların isteme açısından kısaca hatırlatılmasının, konu bütünlüğü bakımından yararlı olacağına inanıyoruz.

Kant’a göre, isteme, akıl sahibi olmalarından dolayı, canlı varlıkların bir tür nedenselliği iken, özgürlük de, bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir. Bu tanım ise, özgürlüğün negatif tanımıdır ve buradan hareketle pozitif tanıma ulaşılmaktadır. Burada hemen nedensellik ve özgürlük kavramlarının nasıl bir arada olabildiğinin açıklanması gerekmektedir. Çünkü tanımı gereği özgürlük ve nedensellik kavramları çelişik görülmektedir. Kant, bu birlikteliği şu şekilde açıklamaktadır; nedensellik kavramı, “neden” adı verilen bir şey aracılığı ile sonucun ortaya çıkmasını gerekli kılan yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamasına rağmen, yasasız da değildir. Özgürlük, özel türden yasaları olan bir nedenselliklidir. Eğer böyle olmamış olsaydı, özgür bir isteme anlamsız ve saçma olurdu. Doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin yaderkliği iken, istemenin özgürlüğü özerklik,

yani istemenin kendi kendine yasa olmasıdır. “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesi, “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunma” ilkesine götürmektedir. Bu ilke ise, kesin buyruğun ve ahlâklılık ilkesinin formülü olduğuna göre, özgür bir isteme ile ahlâk yasaları altında olan bir isteme aynı şey olmaktadır (Kant, 2002: 64-65).

Bütün akıl sahibi varlıklara, özgürlük yüklenmezse, insan istemesine özgürlük yüklemek yeterli olmayacaktır. Çünkü, ahlâklılık, akıl sahibi varlıklar olarak insanlar için yasa görevi gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmak durumundadır. Ayrıca ahlâklılığın, yalnızca özgürlüğün özelliğinden türetilmesi gerektiğinden, özgürlüğün de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlanması gerekmektedir. Kant’a göre, sadece özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen varlıklar, pratik açıdan özgür olmaktadır. Dolayısıyla, özgürlüğe bağlı olan yasaların tümü, onlar içinde geçerlidir. Ona göre, yargılarında başka şeyler tarafından yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır. Bu olmuş olsaydı, özne yargı gücünün belirlenmesini, aklına değil, dürtülerine yüklemiş olurdu. Oysa akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilenmelerden bağımsız, yani o, pratik akıl ya da akıl sahibi varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir. Bu şekildeki bir varlığın istemesi, özgürlük idesi altından ona özgü bir isteme olabilecektir. Bu nedenle de, tüm akıl sahibi varlıklara yüklenmesi gerekir (Kant, 2002: 66-67).

Akıl sahibi varlık düşünmesi nedeniyle, kendisini anlama yetisinin dünyasına ait saymakta ve buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine isteme demektedir. Öte yandan o, duyular dünyasına ait olduğunun da bilincindedir. Şu halde, insanın anlama yetisi dünyasının üyesi olmasıyla eylemleri, istemenin özerklik ilkesine uygunken, duyular dünyasının parçası olarak, doğanın yaderkliğine uygun sayılmaktadır. Ayrıca anlama yetisi dünyasının yasalarının insan için buyruklar, bu ilkeye uygun eylemler de ödevler olarak görülmelidir (Kant, 2002: 72).

Kısaca söylememiz gerekirse, Kant için özgürlük, istemenin özerkliğini açıklamanın anahtarı görevi görmektedir (Coşar, 2002: 57). Ancak bu kavramdan hareketle, istemenin özerk olduğu söylenebilmektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KANT'TA ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK İLİŞKİSİ

#### 3.1. Kant'ın Yükümlülük ve Sorumluluk Üzerine Düşünceleri

İnsan hayatının anlamlı ve yaşanır bir hale gelmesinde çok önemli bir yeri bulunan yükümlülük ve sorumluluk kavramlarının ne anlama geldiklerinin bilinmesi biz insanlar için gereklidir. Çünkü bu iki kavramın, insanın eylemlerindeki yerini daha iyi anlayabilmemiz için bunu bilmemiz ve eylemlerimizi ona göre yerine getirmemiz bir zorunluluktur. Bu nedenle biz bu konulara Kant'ın ne şekilde yaklaştığını ve açıklık getirdiğini onun öğrencilerine derslerinde verdiği bilgilerin derlenmesinden ibaret olan Ahlâk Üzerine Dersler isimli eserinden hareketle belirlemek istiyoruz.

Kant, insanı etiksel bir varlık olarak göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü insan, eylemlerinin belirleyicisi ve uygulayıcısı olarak otonom bir varlıktır. İnsan iki tür eylemde bulunabilir. Bunlardan birisi, kendisinin belirlediği, uygulamaya karar verdiği ve uyguladığı eylemlerdir. Diğeri ise, dışarıdan, kendisine dayatma ile yaptırılan eylemlerdir. Eylemi dışarıdan belirleyen unsurların başında, toplum, toplumda geçerli olan kurallar ve hukuk kuralları gelmektedir. Kant, bu iki eylem türünden özellikle birincisi üzerinde durmaktadır.

Kant, yükümlülüğü, “*aklın kesin bir buyruğuna tabi özgür bir istencin zorunluluğu*” olarak tanımlamaktadır.<sup>14</sup> Kant verdiği derslerde, yükümlülükler için, sadece eylemin zorunluluğu olmayıp, aynı zamanda eylemin bir gereklilik haline getirilmesidir tanımını yapmıştır (Kant, 1994: 30). Öznel olmayıp nesnel olan yükümlülükleri yerine getirirken, insanı yönlendiren motif, ya içsel ya da dışsaldır. İçsel olması ödev olduğu, dışsal olması ise, baskı olduğu anlamına gelmektedir. Kişi yükümlülüğünü, bir başkasının irâdesinden dolayı yerine getiriyorsa, bunun için

---

<sup>14</sup> Die Metaphysik der Sitten-Tugendlehre, 1797'den aktaran Çilingir, 2005 :59.

mecbur edilmektedir ve eylemi baskı nedeniyle gerçekleştirmektedir, yani motif dışsaldır. Yükümlülük, kişinin kendi irâdesi ile yerine getirildiğinde ise, eylem ödeve uygun olarak gerçekleştirilmiştir, yani motif içseldir (Kant, 1994: 48-49).

Kant'a göre, kişi yaptığı ya da yapmadığı eylemlerinden yükümlü olduğundan daha çoğunu ya da azını yerine getirirse, sonuçları göz önüne alındığında, bu davranışından sorumlu tutulabilmektedir. Buna karşın, yükümlü olduğundan ne daha çok ne de az iyilikte bulunduğu, bu davranışın sonuçları bakımından, sorumluluğunu üstlenmesi mümkün değildir. Kişi, yükümlü olduğundan daha fazla iyilikte bulunduğu, bunun sonucundan merito (erdem, değer) ya da yararlık maksadıyla sorumlu tutulamaz. Örneğin, diğer bir kişinin, sevineceği şekilde borcumu ödediğimde, davranışımın bu iyi sonucundan merito maksadıyla beni sorumlu tutmak mümkün olmayacaktır. Çünkü eylemin yükümlülükten dolayı gerçekleşmesi zaten zorunludur. Demek ki, burada merito maksadıyla bir fazlalık söz konusu olmamaktadır. Ama yükümlü olduğumdan daha az iyilikte bulunuyorsam, o zaman da eylemin sonucundan, demerito (hata, kusur) ya da yükümlülük maksadıyla beni kimse sorumlu tutamayacaktır (Kant, 1994: 78). Görüldüğü üzere, insan, yükümlü olduğundan daha fazla iyilik yaptığı, bunun bir erdem olduğu kabul edilerek (dolayısıyla kişinin daha fazla erdemli olduğu düşünülerek), eylemden sorumlu tutulamamaktadır. Buna karşın yükümlü olduğundan daha az iyilik yapıldığında, hatalı ya da kusurlu olduğu gerekçesiyle, insan sorumlu tutulamamaktadır.

Diğer yandan, kişi yükümlü olduğundan daha fazla ya da az iyilikte bulunuyorsa, eylemin tüm sonuçlarından sorumlu tutulabilmektedir. Kişi, yükümlü olduğundan daha fazlasını yaptığı, sonuçtan merito maksadıyla sorumlu görülmektedir. Örneğin bir kimseye, kendisini sevindiren, refaha ulaştıran bir miktar parayı avans olarak verirsem, bunun bütün sonuçlarından sorumlu tutulabilirim, çünkü yükümlü olduğumdan daha fazlasını yerine getirmiş bulunmaktayım. Eğer kişi yükümlü olduğundan daha azını yerine getirirse bu kez de demerito maksadıyla sorumlu tutulabilir. Örneğin, yükümlü olduğum halde, borcumu zamanında ödemezsem ve bu yüzden borçlu olduğum kişi iflas ederse, bu davranışımın sonuçlarından sorumlu olmaktadır (Kant, 1994: 78).

Bu durum bize gösteriyor ki, kişinin yalnızca yükümlülüğünü yerine getirmesi, eylemlerinden sorumlu görülmemesi için yeterlidir. Örneğin, bir kimse bana, bir zamanlar bana şu kadar avans verseydin bu felaket başıma gelmezdi derse; böyle bir avans vermekle yükümlü olmadığım için felaketin sorumluluğu bana yüklenemeyecektir (Kant, 1994: 79).

Kant, insanın yükümlülüğünü yerine getirdiği sürece özgür olmadığını, çünkü kendisini zorunlu kılan yasa nedeniyle eylemde bulunduğunu ifade etmektedir. Yükümlülüğe ters düşen eylemlerde bulunulduğunda, gerekenden daha azı yerine getirildiğin de ise, sorumlu olunmaktadır. Çünkü, yine özgür olarak, kendisini bu eylem için zorunlu kılan yasaya aykırı bir şekilde davranılmıştır. Bu da özgürlüğün kötüye kullanılmasıdır ve kişi, eylemin sonuçlarından yasal olarak sorumlu tutulabilir. Çünkü Kant'a göre, yükümlülüğe aykırı davranmak daha fazla özgürlük anlamına gelmektedir (Kant, 1994: 79).

Şu halde Kant, insanın, yükümlülüğe aykırı davranırken, ahlâk yasasına uymaya nazaran daha fazla özgür olduğunu, çünkü eyleminin belirleyicisi olan yasaya aykırı davranmayı seçtiğini söylemektedir. Yükümlülüğü yerine getirmek ise, yasaya uymak anlamında, insanın özgür olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak daha önceki bölümlerde açıkladığımız üzere, bu yasa, yine insanın kendi koyduğu ve uyguladığı bir yasadır.

### **3.2. Kant'ta Özgürlük-Sorumluluk İlişkisi**

Kant'a göre, ahlâksal eylemlerin yerine getirilmesi bakımından kişiler özgürdür. Bu özgürlük nedeniyle de, eylemlerinden sorumludurlar. Buna karşın, bizim dışımızdan kaynaklanan eylemlerin sonuçlarından dolayı kimse sorumlu tutulamamaktadır. Çünkü bu tür eylemler, kişinin yükümlü olmadığı şeyleri yerine getirmediği için, birer eylem sayılmamaktadır. Borç para vermediğim bir kişinin başına gelen felaketten, buna yükümlü olmadığım için, sorumlu tutulamadığım gibi. Oysa ki, kişi yerine getirmekle yükümlü olduğu bir eylemi gerçekleştirmediğinde, bunun bir eylem sayılmasından dolayı, sonuçlarından sorumlu görülebilmektedir. Tıpkı, kişinin, borcunu ödemesi gerekirken bundan kaçındığı durumlarda olduğu gibi. Çünkü bu bir eylemdir ve sorumluluğu kişinin kendisine aittir (Kant, 1994: 79).

Kant buradan hareketle, *“Demek ki etiksel eylemleri yerine getirmemek sorumluluk bakımından asla yeterli değildir; ama hukuksal eylemlerin yerine getirilmemesi birer eylemdir ve insan bunun sonuçlarından sorumlu tutulabilir, çünkü bu, yasa tarafından zorlanabileceğim eylemlerden bilinçli olarak kaçınmaktır; ama etiksel eylemler için, iyilikte bulunmak için beni kimse zorlayamaz”* (Kant, 1994: 79-80) sonucuna varmaktadır. Şu halde hukuku ilgilendiren bir eylemin sonuçlarından kişi sorumlu tutulabilirken, ahlâkî bir eylemin sonucundan, kimse kişiyi sorumlu tutamamaktadır. Oysa Kant, bunun aksini öne süreceğini söylemektedir, *“etiksel eylemlerin yerine getirilmesinden doğacak sonuçların sorumluluğunu bana yüklemek mümkündür, ama hukuksal eylemleri gerçekleştirdiğim zaman bu mümkün olmayabilir, çünkü bunlar yükümlülükten dolayı yerine getirilen eylemlerdir. Demek ki, tüm sorumluluklar özgürlüğün sonuçlarının göz önüne alınmasıdır”* (Kant, 1994: 80). Hukuk yasalarının gözetilmesinden ve etik yasalarına aykırı davranmaktan dolayı, kimse ne merito ne de demerito maksadıyla sorumlu tutulamamaktadır. Örneğin hukuksal bir yasa nedeniyle borcumu ödemediğimde, bu zaten benim yükümlülüğümdür, yasa vasıtasıyla borcumu ödemeye zorlanabilirdim ve bunu yerine getirdiğim zaman, yükümlü olduğumdan fazlasını yapmış olmamaktayım (Kant, 1994: 80). Ahlâksal bir yasa çiğnendiğinde ise, kişi zorlanamayacağı bir şeyi, yerine getirmemiş olmaktadır. Yasaların zorlamadığı bir şey yerine getirilmediği için, bir şey yapılmamış anlamına gelmekte ve yükümlülük olmamaktadır. Bu da kişinin, sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Para vermekten kaçındığım bir kimsenin, bu davranışından dolayı daha çok çalışmaya başlaması gibi. Yerine getirmekten kaçındığım bu davranışımın iyi sonuçlarından beni merito maksadıyla sorumlu görmek mümkün olmayacaktır (Kant, 1994: 80-81). Bunun tersi durumu ise, hukuk yasalarına aykırı eylemde bulunmaktan demerito (çünkü yükümlü olunandan azı yapılmıştır), ahlâk yasalarının gözetilmesinden de merito maksadıyla sorumlu tutulmaktır (Kant, 1994: 81). Bu durumun, hukuku ilgilendiren eylemlerde, insanın dışında olan bir belirlenimin söz konusu olmasından dolayı, özgür olmama nedeniyle sorumlu tutulmama söz konusu iken, ahlâkî eylemler de ise, insanın kendi kendisinin özgür istemesiyle yerine getirdiği, yani ödevden dolayı yapılan eylemler, söz konusu olduğu için sorumlu tutulabilmesinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Kant, sorumluluğun derecelerinin, özgürlüğün aşamaları olduğunu söylemektedir. Ona göre, “Özgürlüğün öznel koşulları, eylemde bulunma yetisi ve insanın bu yetiye ait olan şeyleri bilmesi, eylemin motifi ile nesnesini tanımasıdır. Bu öznel koşullar bulunmadığı zaman sorumluluk vukua gelmez; bu nedenle yararlı bir şeyi bozan çocukları sorumlu tutmak mümkün değildir, çünkü onlar nesneyi tanımazlar” (Kant, 1994: 82). Daha önce sorumluluk kavramını incelerken de değindiğimiz üzere, sorumluluk kavramı özgür bilinci ve buna bağlı olarak özerk eylemi gerektirmektedir. Ancak özerk bir kişi sorumluluğunu gerçekleştirebilir ve özgür seçimler yapabilen bir kişi sorumlu olabilir. Sorumluluk, yetkin ve yetkin olmakla da kendine egemen olan bir bilinç gerektirmektedir (Timuçin 1997: 15).

Kant’a göre, insanları eylemlerinden dolayı sorumlu tutmak, ancak bir yere kadar mümkündür. Ama özgürlükten doğrudan değil, dolaylı olarak meydana gelse de, kişi özgürlüğe ait olan her şeyden sorumlu tutulabilir. Örneğin sarhoşluğun verdiği cesaretle gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı bir kimseyi sorumlu görmek mümkün olmazken, bu insanı ayyaşlığının kendisinden sorumlu tutabilmemiz mümkündür (Kant, 1994: 83). Kişiyi, bir eylemden dolayı sorumlu tutma imkanı tanımayan aynı nedenler, yine de küçük bir oranda olsa da onu, sorumlu görülebilmeyi sağlamaktadır. Sorumluluğun önünde bazı engeller ve koşullar vardır. Eylemin önündeki engel ne kadar çoksa, sorumluluk oranı o kadar artmaktadır. Buna karşılık, eylem özgürlüğe ne kadar az bağımlıysa, sorumluluk oranı da, buna bağlı olarak o denli düşük olmaktadır.

Kant bu durumu, “Bir çok engeli aşmak için beni zorlaması gereken eylemleri, isteyerek yerine getirirsem sorumluluğum o ölçüde artar ve bunlardan kaçınma olanağı da azalır; örneğin aç bir kişi mutfaktan yiyecek çaldığı zaman onu bundan dolayı hemen sorumlu tutamayız, çünkü o bunun için kendisini çok zorlamıştır” (Kant, 1994: 83) diyerek açıklamaktadır. Kant’a göre, açlığın tahrikiyle eylemde bulunan bir kişiyle, ihtiras ve şehvetin harekete geçirdiği bir kişi, davranışlarından dolayı aynı şekilde sorumlu tutulamazlar. Ancak doğal eğilimler konusunda dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır; bir kişi doğal eğilimleriyle ne kadar çok mücadele ediyorsa, sorumluluğu o denli artmaktadır. Bu nedenle insanın, erdem konusundaki sorumluluğu, önlerinde o kadar çok engel bulunmayan meleklerden daha çoktur. Kısacası, bir kişi, eylemi gerçekleştirmek için

dıştan ne kadar çok zorlanırsa, aynı eylemden dolayı sorumlu tutulma oranı azalacaktır. Ancak baskı engelini aşar, ama eylemi yine de yerine getirmezse, sorumluluğu artacaktır (Kant, 1994: 83-84). Çünkü artık devreye özgür seçim girmiş olacaktır.

Kant, sorumluluğu azaltan iki temel nokta görmektedir. Bunlardan birincisi, insan doğasının zayıflığı ve ikincisi, insan doğasının kusurlarıdır. İnsan doğasının zayıflığı; bir eylemi ahlâk yasasına tamamıyla uygun hale getirmek için insanda olması gereken ahlâksal iyiliğin eksikliğidir. İnsan doğasının kusuru da, sadece ahlâksal iyiliğin eksikliği değil, ayrıca kötü eylemler için insanda yüce bir ilke ve itici gücün bulunmasıdır. Ahlâklılık, eylemin içsel iyilik motifinden kaynaklanmasıdır ve de bu, ahlâksal saflık katında yer almaktadır. İnsan doğasından çıkarılması gereken ilke; ahlâk yasalarının, asla insanın zayıflığına göre düzenlenmemesi gerektiğidir. İnsanın özellikleri ne olursa olsun, yasa kutsal, saf ve ahlâk yönünden yetkin bir şekilde açıklanmalıdır.

Kant'a göre, daha önceki filozoflar insandan doğalarını açacak şeyler talep etmedikleri için, yasaları saf değildir. Bunun anlamı da, yasalarının insan doğasının yetileriyle uyumlu olduğu ve insan bu yetileri aştığı zaman, bunu teşvik eden, saf ahlâksal yargı olmayıp, tersine, kendine güven, onur ve gönül yüceliği türünden şeylerdir. Ama Kutsal Kitap'tan sonra, aklın kapsamına girsin ya da girmesin, ahlâk yasasının saf ve kutsal olduğu anlaşılmıştır. Yalnızca yasa kendinde saf ve kutsal olabilir, çünkü ahlâk yasası eylemlerimizin ölçüsü ve modelidir. Modelin tam ve kesin olması gerekir ki, insan ondan hareketle doğru karar verebilsin.

İnsan sadece olumlu iyiye sahip değildir, ayrıca olumlu kötüye de sahiptir. Tüm ahlâksal kötülükler özgürlükten kaynaklanmaktadır. Böyle olmasaydı, ahlâksal kötülük olarak adlandırılmazlardı. İnsan doğası kötülüğe ne kadar yönelik de olsa, kötü eylemler yine de özgürlükten kaynaklanmaktadır. Bunun içinde kötülük insanın hanesine yazılmaktadır. İnsanın kusurlu oluşundan ise, şu ilke çıkmaktadır; eylemler hakkında karar verirken insan doğasının kusurlu oluşu göz önünde bulundurulmak zorunda değildir. Yasa içimizde kutsaldır ve yargı, bu yasaya göre adil olmak durumundadır. Yasal ceza insanların eylemlerine tüm kesinliğiyle uygulanmalıdır (Kant, 1994: 85-88).

Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nde, bir kişinin, iç ve dış eylemlerle kendini gösteren düşünme biçimini, bu eylemlere neden olan tüm güdülerini, eyleme etkide bulunan dış verileri de bilecek kadar kavrayabilseydik, bir insanın davranışlarını bir güneş tutulması kadar büyük bir kesinlikle hesaplayabileceğimizi ve yine de insanın özgür olduğunu ileri sürebileceğimizi belirtmektedir. *“Çünkü bizde başka bir göz olsaydı (doğaldır ki bize böyle bir göz verilmemiştir, bunun yerine bizde yalnızca akıl kavramı vardır), yani aynı özneyi düşünsel bir görüşle görebilseydik, hep ancak ahlâk yasasının ilgilendirmesi söz konusu olan şeyler bakımından, bütün bu görünüşler zincirinin kendi başına şey olarak öznenin kendiliğindenliğine bağlı olduğunu kavrardık; bu kendiliğindenliğin belirlenimiyle ilgili ise hiçbir fiziksel açıklama yapılamaz. Bu görüş olmayınca, ahlâk yasası, bize görünüşler olarak eylemlerimizin öznenin duysal varlığıyla bağlantısının, bu duysal varlığın kendisinin bağlandığı içimizdeki düşünülür taşıyıcıyla bağlantısından farkını bizim için güvence altına alır. Aklımız için açıklanamaz olmakla birlikte doğal olan bu bakış açısından, tam bir vicdanlılıkla yapılmış olup yine de ilk bakışta her türlü haklılıkla çatışır gibi görünen yargılamalar da haklı çıkarılabilir. Öyle durumlarla karşılaşabiliriz ki, kimi insanlar kendileriyle birlikte eğitilmiş olanlar için yaralı olmuş bir eğitim görmüş olsalar bile, çocukluklarından beri, öylesine erkenden kötülük yapmaya başlar ve büyüyünceye dek bunu böyle arttırarak sürdürürler ki, bu kişilerin doğuştan kötü yürekli ve düşünme biçimleri bakımından tamamen düzelmez oldukları kabul edilir; yine de bu kişiler, ruhsal yapılarının umutsuz durumda olduğu düşünülen doğal yapısı dikkate alınmaksızın, herhangi bir başka insan gibi sorumlu olabilirlermişcesine, yaptıkları ya da yapmadıkları şeyler yüzünden aynı biçimde yargılanır, cürümleri suç olarak önlerine sürülür, hatta onların (çocukların) kendileri de bu suçlamaları haklı bulurlar. Böyle bir insanın kişisel tercihinden doğan her şeyin temelinde (bilerek yapılmış her eylemde olduğu gibi şüphesiz) özgür bir nedensellik varsaymasaydık, bu böyle olmazdı. Bu nedensellik ilk gençlikten başlayarak görünüşlerinde (eylemlerde) özelliğini ortaya koyar; bu görünüşler ise, davranışın tek biçimliliğinden dolayı, doğal bir bütünsellik sergiler. Ancak bu doğal bütünlüksellik, istemenin yapısının kötü olmasını gerektirmez; tersine bu bütünsellik daha çok, isteyerek kabul edilmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur, bu yüzden de istemeyi daha kınanacak ve cezayı hak edecek duruma sokar”* (Kant, 1999: 108-109).

Anlaşıldığı üzere, Kant için, kişi özgür değilse, eylemlerinden sorumlu tutulamaz ve eylemlere ahlâkî yargılar uygulanamayacağı için, ahlâkın temel postülası özgürlük olmaktadır. Ancak özgürlüğün, nedensel zorunlulukla uzlaştırılması gerekmektedir. Bildiğimiz gibi, Kant, bunu sağlamak için, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki ayırmadan yararlanmaktadır. Özgürlük, nedensel olarak belirlenmiş duyulur benin değil, düşünülür benin bir özneliğidir. Kant, ahlâk anlayışının, özgür ya da ahlâkî eylemin bireylerin ya da duyulur benlerin, empirik güdülenmelerinden, arzu ve itkilerinden bütünüyle arındırılmış bir şey olması gerektiği sonucuna götürdüğünü düşünmektedir. Ahlâkî bir eylem, bireyin bir çıkarı ya da arzusunun değil, sadece doğru olanı yapma niyetinin sonucu olmalıdır. Ahlâkın sentetik a priori ilkelerinin, ayırt edici bireysel özelliklerinin tümü silinmiş, soyut bir rasyonel irâde ya da fail kavramından türetilmesi gerekmektedir. Birey, sadece aklın ürünü olan evrensel bir ahlâk yasasına göre eylemde bulunduğu, özgür ve ahlâkî bir biçimde eylemde bulunmuş olmaktadır (West, 1998: 42).

Kant'ın insanı, iki ayrı alana ait olan bir varlık olmasından hareketle yaptığı açıklamayı, şu örnek daha anlaşılır kılmaktadır; yalan söyleyerek sosyal düzeni bozmuş bir adam düşünelim. Onun bu hareketini açıklamak için, maddi ve deneyime dayalı sebepler aranır. Hareketin nedeni, adamın eğitimine, çevresine, düşüncesizliğine bağlanabilir. Bu nedenlerden herhangi biri ahlâkî olmayan bu eylemi açıklamak için kabul edilebilir. Buna rağmen, yine de vicdanımız adamın masum olduğunu kabul etmek istemez. Eğer adamın eyleminin nedeni yalnızca doğadaki nedensellikse, yalnızca doğaya uygun harekette bulunuyorsa, neden vicdanımız rahat etmemektedir? Çünkü adamın hareketini, doğal nedenlerle açıklamamıza karşın, adamın başka türlü hareket etmesi mümkündür. Onda bu ahlâkî suçu engelleyecek bir akıl bulunmaktadır. Şu halde, insan eylemlerinin nedeni olan, doğal güdünün yanında, akıl kudretinin de varlığı düşünülmektedir (Erişirgil, 1997 : 124-125).

Sonuç olarak, Kant için sorumluluğun, ahlâk yasasına saygı, özgürlük, kendiliğindenlik ve özerklik anlamına gelmektedir (Direk, 2004: 70). Çünkü, insan özgür olarak, kendi kendisine yasa koyan ve bu yasaya uyan özerk bir varlıktır. Dolayısıyla bu varlık eylemlerinin belirleyicisi olmasıyla, aynı eylemlerin sonuçlarından da sorumlu olmaktadır. Eğer insan özgür bir varlık olmamış olsaydı ve doğadaki nedenselliğe bağlı bir varlık olmuş olsaydı, bu nedenselliğin belirlenimleri

dışında eylemde bulunamayacağı için, eylemlerin sonuçlarından da sorumlu tutulamamış olacaktır.

## SONUÇ

Immanuel Kant, eleştirel felsefesiyle, felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan, sık sık düşünceleri eleştirilen, ama düşüncelerinden sıklıkla ilham alınan bir filozoftur. Kant, düşünce tarihinde, özellikle etik görüşleri ile büyük bir dönüşüme ve buna bağlı olarak kalıcı etkilere neden olmuştur. Kant'ın felsefi düşüncelerinin bu denli etkili olmasının önemli bir nedeni, daha önceki filozofların, rasyonalist ise, sadece aklı, ampirist ise, sadece deneyi merkeze alarak, insanı (ve diğer konularını) tek taraflı olarak ele almalarına karşın, Kant'ın kuşatıcı bir bakış açısı ile insanı (ve diğer konularını) birden fazla yönü olan bir varlık olarak ele alıp incelemesidir.

Kant'ın dile getirdiği, “İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor; üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası” sözü onun fikirlerinin bir özetini vermektedir. Öğrencilik ve gençlik yıllarında evren ve doğa ile ilgili düşünüp yazılar yazan Kant, evrende meydana gelen olayların belli bir yasaya bağlı olarak meydana gelmesinden etkilenmiş ve evrenin mikro bir örneği olan insanın eylemleri içinde geçerli olacak olan yasaların olması gerekliliği üzerinde durmuştur.

Kendinden önceki ahlâk üzerine fikirler öne süren filozoflar, ister akılcı, ister faydacı, isterse hazcı olsun, en yüksek iyiyi “mutluluk” merkezli olarak açıklamalarına karşın, Kant, en yüksek iyinin, mutluluk eksenli açıklamalarının hep görelilik taşıdığı farkında olmasından dolayı, onun herkes için geçerli olan bir yasaya dayandırılması gerektiğini düşünmüştür. Nasıl ki, aklın sınırlarının, bilginin olanağının, insanın neleri bilip neleri bilemeyeceğinin sorgulandığı, Saf Aklın Eleştirisi'nde, bilginin temeli olan a priori kategoriler ve formlar bulunduğu kabul edilmişse, bunun gibi, ahlâk alanında da a priori, genel geçer olan yasaların olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Etik ile ilgilenen her filozofun, ister varlığını kabul etsin isterse kabul etmesin, ilgilendiği ve sorguladığı bir kavram olan özgürlük üzerine, Kant da düşünmüş ve insan için, özel bir nedenselliği olan bir özgürlüğün olanağını kabul etmiştir. Özgürlüğün olanağı kabul edilmediğinde, özgürlüğe bağlı olan sorumluluk

ve ahlâklılık kavramlarının varoluşu anlamsız hale gelmektedir. Çünkü ahlâk ve özgürlük birbirini gerektirmektedir.

Özgürlük, Kant'ın, Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde, antinomilerden biri olarak ele alınarak açıklanmıştır. Buna göre, özgürlük kavramının varlığını destekleyen ya da reddeden deliller öne sürülebilmektedir. “Doğa yasalarına ait nedensellik, evrendeki tüm olayların türetilebileceği tek nedensellik değildir” ifadesi, özgürlüğü destekleyen delil iken, “Özgürlük yoktur” ifadesi de, özgürlüğü kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü bir delildir.

Doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında varolan çatışma, Kant'a göre, çözülemeyecek bir problem değildir. Bu durumun, gerçek bir çatışma olmadığını kanıtlanmasıyla, çatışma ortadan kalkacaktır. Bunun için de insanın, iki farklı alandan oluşan bir varlık olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. İnsan, bir yönüyle duyulur dünyaya, bir yönüyle de düşünülür dünyaya ait bir varlıktır. Duyular dünyasına ait olmasıyla insanda, doğa mekanizmine uygun olan bir nedensellik bulunmaktadır. Buna karşın, düşünülür dünyaya ait olmasıyla da, bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilmektedir. Böylelikle bu iki alanın bir ve aynı öznedeki birleşimi, doğadaki nedensellik ile özgürlük arasındaki çatışmayı çözmüş olmaktadır.

Özgürlük, Kant da, Tanrı ve ölümsüzlük gibi bir postulatır. Ancak bu postulat, diğerlerinin varolmasının koşulu olmasıyla onlardan ayrılmaktadır.

İstemenin özerk olduğunu açıklamanın anahtarı olan özgürlük, Kant'a göre, temel olarak, ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, “negatif özgürlük” olup, doğal zorunluluklardan bağımsız olma anlamına gelmektedir. İkincisi ise, kendi kendine yasa koyma, yani özerklik anlamına gelen “pozitif özgürlük”tür. Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere, Kant'a göre, özgürlük bir nedensizlik, bir yasasızlık değildir. İnsanın özgür olması, kendi yasasını kendisinin koyması ve bu yasayı uygulaması, yani özerk olmasıdır. İşte bu özgür olma hali, insanın doğa mekanizminden sıyrılarak, onu aştığı önemli bir noktadır. İnsan, sadece duyulur dünyaya ait bir varlık olmuş olsaydı, doğa mekanizminin içinde kalacak, eylemleri, eğilimleri, dürtüleri, arzuları, güdeleri tarafından belirlenecekti. Böyle olmuş olsaydı, insanın herhangi bir hayvandan farkı kalmayacaktır. Oysaki insan, akıl sahibi bir varlık olarak, düşünülür dünyaya ait olmasıyla eğilimleri, güdeleri, dürtüleri, arzuları tarafından

belirlenmenin dışına çıkarak, kendi kendisine yasa koyup, uygulamasıyla, doğa mekanizminin ötesine geçmektedir.

Özgürlük ile koşulsuz pratik yasa, karşılıklı birbirlerini etkilemektedir. İnsanın koşulsuz pratik olanla ilgili bilgisini, ahlâk yasası vermektedir. Aklın, ahlâk yasasını, koşullardan tamamıyla bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koymasından dolayı, ahlâk yasası bizi özgürlük kavramına götürmektedir.

Kant'a göre, kişi, özgürlüğü, ahlâk yasasına sahip olması nedeniyle bilmektedir. Dolayısıyla, ahlâk yasalarının bilinci ile özgürlüğün bilincini aynı şey olarak tanımlanmaktadır ve bunlar birbirlerini belirlemektedir. Ayrıca her ikisinin bilgisine de insan, deneyim yolu ile değil, pratik akıl aracılığıyla ulaşmaktadır.

İnsan, ahlâk yasasına içsel ya da dışsal herhangi bir zorlama nedeniyle değil, "ödev" olduğu için uymaktadır. İnsan eylemleri de, buna göre, "ödevine uygun" ve "ödevden dolayı" yapılan eylemler olmak üzere ayrılmaktadır. Örneğin; yoksul bir kimseye, yardımda bulunmak, ödevine uygun bir davranıştır. Bu davranışı gerçekleştirirken, bir başka kişinin gözünde değerini arttırmak için davranışı gerçekleştirmiş ise, davranışa bir başka etki girdiği için ödevden dolayı olmamaktadır. Oysaki, sadece ödevi bildiği ve ödev, ödev olduğu için yapılmış olsaydı, ödevden dolayı gerçekleşen bir davranış olarak, "iyiyi isteme" gerçekleştirilmiş olacaktı. İnsanın ödevine dayalı eylemlerde bulunmasının nedeni, herhangi bir yerde değil, saygı duygusunda aranmalıdır. Ahlâkî eylem, ödevine duyulan saygıdan dolayı gerçekleştirilen eylemler olmaktadır.

Kant, insan istemesine, bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söyleyen şeylere, "buyruklar" demektedir. Buyrukların en önemli özelliği "gerek" ifadesiyle dile getirilmeleridir. Buyruklar ikiye ayrılmaktadır; birincisi, "koşullu (hipotetik) buyruk"tur. Bir buyruk, bir amacın gerçekleşmesi için, yalnızca hangi araçların kullanılması veya seçilmesi gerektiğini gösteriyorsa koşullu bir buyruktur. İkincisi, "koşulsuz (kategorik) buyruk"tur. Bir buyruk, kendi geçerliliğine kendi içinde sahip olup, herhangi bir amaç için araç olmamasıyla koşulsuz bir talep olarak ortaya çıktığında, kategoriktir. Bu durumda, başka bir nedenden dolayı değil de, kendi yasallığından kaynaklandığı için kendini, tek mümkün koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) olarak göstermektedir.

Kant, üç temel kategorik buyruk dile getirmiştir. Bunlardan; ilki, “Yalnızca, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”dur, ikincisi, “Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”dur, üçüncüsü, “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” dur.

Herhangi bir koşula bağlı olmayan bu kategorik buyruklar, kesin buyruklar olarak eylemlerimizin hareket noktalarıdır. Bu buyruklara göre, eylemlerimizi sorgulayarak, ahlâk açısından değerlendirebiliriz. Bunun için, bir davranışta bulunurken, yaptığım bu davranışımın herkes için geçerli olan bir yasa olmasını ister miydim? sorusunu kendimize sormamız gerekmektedir. Eğer gerçekten, gerçekleştirdiğimiz davranışın, yasa olarak uygulanabileceğini düşünüyorsak, ahlâkî bir eylemi gerçekleştirdiğimizi söyleyebiliriz.

Bu yasa, doğa yasasına benzer olarak kesin ve herkesin ona bağlı olduğu bir yasa olmak durumundadır. Aksi halde, eylemlerin belirleyicisi olan bu yasalar, görelî hale gelecektir ve ahlâklılık gerçekleşmeyecektir.

Kant’a göre, insan olmak önemlidir ve bu nedenle insan amaç olarak görülmelidir. Çünkü insan, akıl sahibi bir varlık olarak, yasa koyucu ve bu yasanın uygulayıcısıdır. Eylemlerimizde bunu unutmadan, insanları bir araç olarak değil, amaç olarak görmeliyiz. Araç olarak görüldüğünde, insanın değerinin azalmasının yanı sıra, insanlığın daha iyi bir konuma gelmesi de engellenmiş olacaktır. Her bir insan, kendisini ve sahip olduğu özellikleri ne kadar çok geliştirirse, bu tür insanlardan oluşmuş olan topluluklar da o denli gelişecektir. Dolayısıyla insanlığın gelişimi de sağlanmış olacaktır.

Kant etiğinde, özgürlük, özerklik, yasa, ödev kavramlarıyla ilgili olan bir kavram da sorumluluktur. İnsanın sorumluluğu, özgürlük ve özerkliği ile yakından ilgilidir. Çünkü, insan özgür bir varlıktır ve kendi kendisine yasa koyması ve bu yasaya uyması ile özerk bir varlıktır. Bu nedenle de, eylemlerinin belirleyicisi olmakta ve aynı zamanda eylemlerin sonuçlarından da sorumlu olmaktadır. Eğer insan böyle bir varlık olmamış olsaydı ve doğa mekanizmine bağlı bir varlık olmuş olsaydı, doğadaki nedenselliğin belirlenimleri dışında eylemde bulunamayacak ve eylemlerin sonuçlarından da sorumlu tutulamayacaktı. İnsan sorumludur, çünkü

kendi özgür istemesiyle, yasanın gereklerini yerine getirebilir ve buyrukların yapılmamasını istediği davranışlardan da uzak durabilir. İnsan sorumludur, çünkü akıl sahibi bir varlık olarak, özgür iradesiyle eylemde bulunabilir. Vicdan sahibi bir varlık olan insan, sorumluluklarını yerine getirmediğinde, vicdanı onu rahat bırakmayarak, doğru eylemde bulunması için sürekli hatırlatmalarda bulunmaktadır.

Kant'ın ahlâk felsefesinin bir çok eksiği ve yanlısının bulunduğu ileri sürülebilir. Bu görüşlerin katı, formalist, soyut olduğu, özgürlük, yasa, kategorik buyruk, ödev gibi kavramlarının pratikte uygulanmalarının zor oldukları dile getirilebilir. Ancak Kant'ın felsefesinin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, eksiklik ve yanlılık olarak görülen şeylerin, tutarlı cevaplarının olduğu görülmektedir.

Genel olarak, Kant'ın eleştirel felsefesi, özelde ise ahlâk felsefesinin, en önemli katkısı, insanlara, kendi akıllarını kullanabilme cesaretini göstermeleri gerektiğini söylemesidir. Akıl sahibi bir varlık olduğunu dile getiren insanın, bu aklını, kullanmaması doğru değildir. İnsan aklını kullanarak, diğer canlılardan ayrılmakta ve insan olmanın gereklerini yerine getirmektedir. Akıl aracılığı ile kendine yasalar koymakta ve bu yasaları uygulamakta, böylelikle özgür bir varlık olarak eylemde bulunmaktadır.

İnsan sadece, eğilimlerine, güdülerine, arzularına göre hareket etmemektedir. Koyduğu ahlâk yasasına uygun eylemde bulunarak, bu tür duygularının ötesine geçmektedir. İnsan ahlâk yasasına uyarak, sadece saygıdan dolayı bir eylemi gerçekleştirmiş olmamaktadır. Ayrıca kendinden, yani insan olmaktan memnunluk duymaktadır. Çünkü bir çok duyusal engeli aşarak, bir ahlâkî eylemi gerçekleştirerek, insan olmanın bir gereğini yerine getirmiştir.

Kant'ın ahlâk felsefesinde yer alan, iyi bir istemeden başka iyi bir şeyin olmaması dolayısıyla, insanın niyetinin önemli olduğu ve insanın akıl sahibi bir varlık olarak, kendi yasalarını kendisinin koyması ve uygulamasıyla özgür bir varlık olduğu, bu nedenle de eylemlerinden sorumlu tutulması gerektiği düşünceleri, sürekli aklımızın bir köşesinde yer almalı, tembellik yapmayarak, bu düşünceler ışığında bilincimizi uyanık tutarak, eylemlerimize dikkat etmeliyiz. Böylelikle insan olmanın gerekliliklerini yerine getirerek, yaşadığımız dünyadaki bir çok olumsuzluğun giderilmesini sağlayabiliriz.

## KAYNAKLAR

- Akarsu B. (1998). *Mutluluk Ahlakı (Ahlak Öğretileri – I)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ahlak Öğretileri – II)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akgün M. (1996, Güz). “Dağarcık Dergisi’nde Felsefeye Verilen Önem”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 22, s. 8-29.
- Aristoteles (1998). *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arslan A. (2001). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aster E. v. (2000). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Bertrand A. (2001). *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Blackburn S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford Universty Press.
- Brun J. (1997). *Stoacılık*, Çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cassirer E. (1996). *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Cevizci A. (1997). *Felsefe Sözlüğü*, 2.b., Ankara: Ekin Yayınları.
- Cevizci A. (2001). *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Cevizci A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cihan K. (1999-1, Temmuz). “İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 29, s. 68-72.
- Coşar M. (2002, 3). “Kant’ta İsteme ve Keyfi İsteme Kavramları Ahlak Yasası Altında Mutluluk – Eğilim’de Mutluluk”, *Felsefelogos*, Sayı: 19, s. 51-63.
- Çilingir L (2005). *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Ankara: Elis Yayınları.
- Delice E. (2004, 3). “Sorumluluk: Eylemin İlkesi ya da Bilincin Ahlaki Bunalımı”, *Felsefelogos*, Sayı: 24, s. 85-99.
- Develioğlu F. (1992). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

- Direk Z. (2004-3). "Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları", *Felsefelogos*, Sayı: 24, s. 69-77.
- Epiktetos (1967). *Düşünceler ve Konuşmalar*, Çev. Burhan Toprak, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 2001, s. 17'den Havva Özarslan, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesinde Hürriyet Problemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Eren H., vd, ( haz.) (1988). *Türkçe Sözlük 1-2*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- Erişirgil M. E. (1997). *Kant ve Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gökberk M. (1998). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günday Ş. (1993, Mart). "Hürriyet Problemi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 7, s. 67-75.
- Hançerlioğlu O. (2000). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Cilt 5, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heimsoeth H. (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Honderich T. ( ed. ) *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995, Oxford: Oxford University Press.
- Kant I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant I. (1994). *Philosophia Practica Universalis – Etik Üzerine Dersler I*, Yayınlayan: Gerd Gerhardt, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kant I (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kavas Z. (1997, Kış). "Kayıtsızlık Olarak Özgürlük", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, s. 227-232.
- Korlaelçi M. (2001, 2). "İnsan ve Sorumluluğu", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 34, s. 11-26.
- Ksenophon (1997). *Sokrates'ten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuçuradi İ. (1997). *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- MacIntyre A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Öner N. (1995). *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Öner N. (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özlem D. (2004). *Etik –Ahlâk Felsefesi-*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Pieper A. (1999). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon (1998). “Menon (Erdem Üstüne)”, (*Diyaloglar I* içinde), Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Popper K. R. (2001). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rawls J. (2005, Kış). “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, Çev. Özlem Barın, *Cogito*, Sayı: 41-42, s. 241-277.
- Recki B. (2005, Kış). “Kant ve Aydınlanma”, Çev. Hakan Çörekçiöglü, *Cogito*, Sayı: 41-42, s. 192-215.
- Ross W.D. (2002). *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kvasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Rousseau J. J. (2004). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*, Çev. M. Tahsin Yalım, İstanbul: Betik Yayınları.
- Thilly F. (2002). *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Yayına Hazırlayan: Ledger Wood, Çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Timuçin A. (1997, Kış). “Sorumluluk Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, s. 15-22.
- Topçu N. (1998). *Bütün Eserleri 7: İradenin Dâvası-Devlet ve Demokrasi*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tuğcu T. (2001). *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Ankara: Alesta Yayıncılık.
- Turgut İ. (1997). *Felsefi Sorgulama*, İzmir: Anadolu Matbaası.
- Türer C. (1998, 1). “William James’in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 27, s. 81-91.
- Weber A. (1993). *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.

West D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı, Soyadı:** Harun Mustafa TÖLE

**Doğum Yeri ve Yılı:** Almanya – 26.07.1977

**Eğitimi:** Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü, 1999

**Meslek:** ODTÜ G.V Özel Denizli İlköğretim Okulu  
Sosyal Bilgiler Öğretmeni

**Yabancı Dil:** İngilizce