



**KANT VE SCHOPENHAUER FELSEFELERİNDE
ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ VE ETİK DEĞERLER**

**2022
YÜKSEK LİSANS TEZİ
DİSİPLİNLERARASI ETİK DEĞERLER
ANABİLİM DALI**

Gül DUMLUKAYA

**Danışman
Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU**

**KANT VE SCHOPENHAUER FELSEFELERİNDE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ
VE ETİK DEĞERLER**

Gül DUMLUKAYA

Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Etik Değerler (Disiplinlerarası) Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK

Temmuz 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
DOĞRULUK BEYANI	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	9
ARCHIVE RECORD INFORMATION	10
KISALTMALAR	11
ARAŞTIRMANIN KONUSU	12
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	12
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	12
ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ/PROBLEMLERİ	12
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	12
1. BİRİNCİ BÖLÜM: ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ FELSEFİ SERÜVENİ..	14
1.1. Özgürlük	14
1.2. Özgürlük Üzerine Düşünceler.....	18
2. İKİNCİ BÖLÜM: KANT'TA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ.....	37
2.1. Özgürlük İçin Bir Alt Yapı: Salt Aklın Kritiği	40
2.1.1. Salt Aklın Transandantal Diyalektiği	48
2.1.1.1. Salt Aklın İdeleri.....	53
2.1.1.2. Salt Aklın Antinomileri.....	59
2.2. Özgürlüğe Giden Yol: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.....	63
2.2.1. İyi İstenci Üzerine	64

2.2.2.	Ödev Üzerine	65
2.2.3.	Koşullu (Hipotetik) Buyruk ve Koşulsuz (Kategorik) Buyruk.....	67
2.2.4.	İrade Özerkliği ve Amaçlar Krallığı	68
2.3.	Özgürlüğün Temellendirilmesi: Pratik Aklın Kritisizmi.....	71
2.3.1.	Pratik Aklın Diyalektisi	73
2.3.1.1.	Pratik Aklın Antinomisi.....	74
2.3.1.2.	Pratik Aklın Postulatları.....	75
3.	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU	80
3.1.	Düal Bir Varlık Olarak İnsan	81
3.1.1.	Tasarım Olarak Dünyada İnsan.....	83
3.1.2.	İstenç Olarak Dünyada İnsan	86
3.1.2.1.	İnsan Eylemlerinde Aklın ve Ahlakın Yeri - İnsan İstenci.....	90
3.2.	Özgürlük: Bireyin Kendi Kendinin Bilincine Varması	94
3.2.1.	Zorunluluk ve Nedensellik	97
3.2.2.	Bilinç, Özbilinç ve Karakter	100
3.2.3.	Var Olmanın Dayanılmaz İstirabı ve Yaşamı İstemenin Reddi.....	104
3.2.4.	İstiraptan Kurtuluş Yolu Olarak Sanat, Felsefe ve Ahlak.....	110
3.2.5.	Özgür Bir Birey Olarak Deha.....	114
4.	DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: KANT ve SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN ETİK DEĞERLER BAĞLAMINDA KRİTİĞİ	118
	SONUÇ	129
	KAYNAKÇA	141
	ÖZGEÇMİŞ	145

TEZ ONAY SAYFASI

Gül DUMLUKAYA tarafından hazırlanan “KANT VE SCHOPENHAUER FELSEFELERİNDE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ VE ETİK DEĞERLER” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU

Tez Danışmanı, Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından oy birliği ile Disiplinlerarası Etik Değerler Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. (09/09/2022)

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU (KBÜ)

Üye : Prof. Dr. Mehmet VURAL (AYBÜ)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali BAŞARAN (KBÜ)

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlakî ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Gül DUMLUKAYA

İmza :

ÖNSÖZ

Ahlaki bir değeri ihtiva eden özgürlük kavramının tarihi seyrine bakıldığında, insanın bir değeri olarak özgürlüğün insanın mana arayışında merkezi role sahip bir kavram olduğu görülmektedir. Yine bu kavram, felsefe tarihi içerisinde hemen her filozofun ilgi alanına girmiş ve hatta bazı filozofların düşünsel hayatlarının da merkezini teşkil etmiştir.

Özgürlük kavramının, felsefi sisteminin önemli bir bölümünü oluşturan filozoflardan biri de Kant'tır. Onun kriticist felsefesinde özgürlüğe atfettiği anlam, çağına değin bir takım değerler yüklenen özgürlük kavramından farklı bir görünümüdür. Bunda özgürlük kavramının içeriksel açıdan geniş bir kavram olması elbette ki yadsınamaz. Fakat burada Kant'ı aydınlanmanın önemli bir filozofu yapan şeyin kavramlara verdiği yeni değerler olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Aynı şekilde, bir bakıma Kant'ın felsefesinin devamı sayılabilecek olan Schopenhauer da özgürlük kavramına yer veren bir filozoftur. Ama ne var ki pesimist felsefesinde irdelediği özgürlük kavramında her ne kadar Kant'ın etkileri söz konusu olsa da ondan bir takım nüanslarla ayrıldığını söylemek de mümkündür.

Araştırmamızda, etiğin problem alanlarından biri olan, Kant'ın ve Schopenhauer'ın felsefelerinin mühim bir bölümünü oluşturan özgürlük kavramını açıklama ve bu kavramın etik değerler bağlamında kritiğini gerçekleştirme çabasıdayız. Kuşkusuz ki böylesi şümüllü bir çalışmanın, özgürlük kavramının felsefi seyrinde Kant'ın ve Schopenhauer'un ilgili kavramı ele alış tarzları ile birlikte bir takım eksiklikleri de beraberinde getireceğinin idrakindeyiz.

Çalışmamın gidişatı esnasında fikirleri, önerileri ve tecrübesiyle katkıda bulunan ve benden desteğini esirgemeyen sayın hocam Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU'na, her koşulda yanımda olan ve destekleri ile beni bugünlere taşıyan aileme ve uzmanlık kazanmak için giriştiğim bu akademik çalışmada, bana ve çalışmalarına olan güveni ile başarılı olacağıma dair inancımı diri tutan nişanlım Cabir ÜNAL'a teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZ

Felsefenin bir disiplini olan etiğin önemli bir problem alanını teşkil eden özgürlük, ilk çağlardan itibaren kendi üzerine düşünen insanın meydana getirdiği özsel bir sorun ve tartışma alanıdır. Özgürlük üzerine düşünen her filozof, özgürlüğü kendi varlık ve insan anlayışının doğrultusunda açıklama gayretinde olmuştur. Kendi üzerine düşünen ve yeni değerler inşa eden insanın özgürlük istemi ve arzusu da diğer varlıklardan farklı bir yaratılış özelliği olan özgür bir bilince sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Etik bir değer olan özgürlük, Kant felsefesinde evleviyetle bir bilgi problemi olarak ele alınmış ve akabinde aklın zorunlu bir idesi olarak ifade edilmiştir. Ona göre özgürlük, insanın istenç gücünün neticesinde ortaya koyduğu ahlak yasaları olarak ortaya çıkmıştır. İnsanı doğadaki diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği de budur. Aslında Kant'ın felsefesinin bir özgürlük felsefesi olduğunu söylemekle de mübalağa etmiş sayılmayız. Çünkü özgürlük onun çalışmalarının gayesi olan evrensel ahlak yasası ile ilişkilendirilmektedir.

Schopenhauer'un bakış açısından özgürlük kavramı ise (Kant'ın her insan için istediği bir şey olarak özgürlükten) farklıdır. Çünkü Schopenhauer'a göre insan özgür bir varlık olarak görülemez. Elbette ki bu onun karşıt görüşleri yok saydığı ve dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. O, bir sentez sonucu kendi düşüncesini inşa etmektedir. Schopenhauer'a göre kendinden önceki düşünürlerin en büyük hatası, insanı, diğer varlıklardan farklı bir yere koymalarıydı. Daha açık bir ifade ile insan ile varlık arasındaki bağı koparmak yerine bu bağı sağlam temeller üzerinden ifade etmek gerekirdi. Bu nedenle felsefesini insan ve varlık meselesi üzerinden inşa ederek özgürlük kavramına geçiş yapmıştır. Çalışmamızda kavramların ve konunun içeriği Kant'ın ve Schopenhauer'in özgürlük anlayışları çerçevesinde daha detaylı bir biçimde ele alınarak anlaşılır hale getirilmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kant; Schopenhauer; Ahlak; Etik; Değer; Evrensel Ahlak Yasası; Özgürlük

ABSTRACT

Freedom, which constitutes an important problem area of ethics, which is a discipline of philosophy, is an essential problem and discussion area created by people who reflect on themselves since the early ages. Every philosopher who thinks about freedom has made an effort to explain freedom in line with his own understanding of being and human. The will and desire for freedom of a person who thinks about himself is due to the fact that he has a free consciousness, which is a different creation feature from other beings.

Freedom, in Kant's philosophy, was first dealt with as a problem of knowledge and then expressed as a necessary idea of the mind. According to him, freedom emerged as the moral laws that man put forward as a result of his will power. Thus, this is the most important feature that distinguishes man from other beings in nature. In fact, it would not be an exaggeration to say that Kant's philosophy is a philosophy of freedom. Because freedom is associated with the universal moral law, which is the goal of his work.

From Schopenhauer's point of view, the concept of freedom (as Kant wanted freedom for every human being) is different. Because, according to Schopenhauer, man cannot be seen as a free being. Of course, this does not mean that he ignores and does not consider opposing views. He constructs his own thought as a result of a synthesis. According to Schopenhauer, the biggest mistake of the thinkers before him; was that they put man in a different place from other beings. To put it more clearly, instead of breaking the bond between man and existence, it should have been expressed on solid foundations. For his reason, he made a transition to the concept of freedom by building his philosophy on the issue of human and existence. In our study, it is aimed to make the concepts and the content of the subject understandable by considering them in more detail within the framework of Kant's and Schopenhauer's understanding of freedom.

Keywords: Kant; Schopenhauer; Morality; Ethics; Value; Universal Moral Law;
Freedom

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Kant ve Schopenhauer Felsefelerinde Özgürlük Problemi ve Etik Değerler
Tezin Yazarı	Gül DUMLUKAYA
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans Tezi
Tezin Tarihi	
Tezin Alanı	Etik Değerler
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	145
Anahtar Kelimeler	Kant; Schopenhauer; Ahlak; Etik; Değer; Evrensel Ahlak Yasası; Özgürlük

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	The Freedom Problem and Ethical Values in Kant and Schopenhauer's Philosophies
Author of the Thesis	Gül DUMLUKAYA
Advisor of the Thesis	Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU
Status of the Thesis	Master's Thesis
Date of the Thesis	
Field of the Thesis	Ethics and values
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	145
Keywords	Kant; Schopenhauer; Morality; Ethics; Value; Universal Moral Law; Freedom

KISALTMALAR

Çev. :Çeviren

Trans. :Translator

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmanın konusu Kant ve Schopenhauer felsefelerinde özgürlük probleminin etik değerler bağlamında ele alınıp çözümlenmesidir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın amacı Kant'ın deontolojik ve Schopenhauer'un pesimist etiğinden yola çıkarak; geçmişten günümüze ve geleceğe uzanan kavram çözümlemesi serüveninde kendisine yer edinmiş özgürlük kavramının etik değerler bağlamında ele alınarak insan özgürlüğünün imkanı problemine ilişkin bir perspektif sunmak hedeflenmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kant ve Schopenhauer Felsefelerinde Özgürlük Problemi ve Etik Değerler adlı tezimizde kullanılan yöntem Nitel araştırma yöntemidir. Araştırmada içerik analizi yöntemine başvurulmuştur. Buna göre metinler incelenerek yorumlanmış ve çözümlenmiştir.

ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ/PROBLEMLERİ

Bu araştırmada temel problem ahlak felsefesindeki söz konusu özgürlük kavramına açıklık getirmek ve Kant ve Schopenhauer'un özgürlük problemini ele alış tarzlarının etik değerler bağlamında kritiğinin yapılarak özgürlük kavramının mahiyetini ortaya çıkarmak olarak belirlenmiştir.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Tezimizde özgürlük kavramının daha iyi kavranması adına pek çok filozof ve özellikle de Kant ve Schopenhauer'un ilgili kavramı ele alış tarzları incelenip değerlendirildi. İnceleme alanının geniş olması sebebiyle özgürlük kavramına ilişkin tanımlamalar çokluğu ile karşılaşıldı. Bu itibarla özgürlük kavramının mahiyetinin

saptanması için Kant ve Schopenhauer etiği bağlamında ilgili eserlerin incelenmesiyle sınırlandırılmıştır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM: ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ FELSEFİ SERÜVENİ

1.1. Özgürlük

Özgürlük topluluk içerisinde yaşamaya başladığı ilk çağlardan itibaren, kendi üzerine düşünen insanın hissettiği bir kavramdır. Düşünen her insanın farklı anlamlar yüklediği bu kavram hakkında, tek bir tanım yapmak elbette ki mümkün değildir. Bu nedenle denilebilir ki özgürlük üzerine yürütülen fikir kadar özgürlük tanımı da vardır. Öyle ki düşünen her insanı meşgul eden bu sorun hakkında pek çok çözüm önerileri felsefe tarihinde sunulmuştur. Peki, özgürlük kavramını insan için önemli kılan nedir? Elbette ki sonsuz ve mutlak bir hürriyeti elde etme çabasıdır. İnsanoğlunun yaşadığı bu sonlu dünyada, her alanda elde etmek istediği yegâne şey aslında ölümsüzlük, sonsuzluk ve sınırsızlıktır. Örneğin tıbbi gelişmelerin ve tedavilerin amacı da bir bakıma ölümsüzlüğü yakalama isteğidir. Ya da bir yazarın en büyük arzusu, eserleri ile kalıcılığı sağlamak, kendini eserleri vasıtası ile ölümsüz kılmaktır. Fakat bunu sonsuz bir özgür olma hali ile gerçekleştirme isteği, kendinden başka insanların ya da canlıların özgürlük alanlarını ihlal etmeyi de beraberinde getiren olumsuz bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da özgürlük kavramı üzerinde dikkatli bir analizi gerekli kılmaktadır.

Edindiğimiz ahlakî yaşamız kendi türümüz ve diğer canlı türleri arasında bir ayrım yapıyor ve kendi türümüze bir takım imtiyazlar sunuyorsa, bu bizim üstün ve özgür bir varlık olduğumuzu her zaman göstermez. Aksine bu durum, üstün bir ilkeden yoksun bencilliğimizin de kanıtı olarak karşımıza çıkabilir. Zira üstün bir zekâyâ sahip olmak, sosyal ilişkiler kurmak, istenç sahibi olmak, konuşmak, düşünmek ve duyumsamanın bir arada olduğu bu kapasiteye dayalı olarak elde edilen imtiyaz hali, evrensel anlamda kişinin özgür ve üstün olduğunu ispat için yetersizdir. Aynı şekilde türler arasında bir ayrım söz konusu olacaksa da, bunun türün özelliklerine göre bir ahlakî sınırlama ile mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Hemen belirtmeliyiz ki istenç, bir şeyi dileme, isteme ve onu yerine getirebilme gücüdür. Ancak istencin sınırlarının

olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir eylemin istençli olması, onu bilinç düzeyinde özgürce seçmemiz ve daha sonra eylemsel olarak gerçekleştirmemiz anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bilinçli, bilerek ve isteyerek bir amacı gerçekleştirme sürecine, istenç özgürlüğü denilmektedir. Bunun içerisine düşünel ve eylemsel öğelerin girdiğini de unutmamalıyız.

Bu güne değin oluşturulan “*özgür olmak üstün olmaktır*” mottosunda bahsi geçen özgürlük ile bizim kastettiğimiz özgürlük kavramı da farklılık arz etmektedir. Nitekim özgür olmanın beraberinde (Kant’a göre sorumluluk özgür olmamızı gerektiriyorsa da) bir takım sorumlulukları da getiriyor olması ve dolayısı ile sorumluluğun da yalnızca istenç sahibi varlıklar için geçerli olduğu görüşü böyle bir algının oluşmasında büyük bir paya sahiptir. Fakat buradan çıkarılacak sonuç, “insan özgür bir varlık olduğu için üstündür” yargısı değildir. İnsanı kendi türü içerisinde ahlakî değerde bir kıyaslamaya tabi tutmak bir noktaya kadar gerçekleştirilebilir. Fakat insanı, kendi türü dışında bir varlık ile kıyaslamak kategoriler arasında bir karmaşaya sebebiyet vereceğinden pek de mümkün görünmemektedir. Bu durum Tanrı’nın özgürlüğü ile insanın özgürlüğünü kıyaslamak gibi kategorik olarak mümkün olmayan bir kıyaslamamanın akıl dışılığına benzemektedir. Anlaşıyor ki türler arasında yapılacak ayırım, ancak türün özelliklerine göre gerçekleştirilecek ahlakî bir sınırlama ile mümkün görünmektedir.

Özgürlük (hürriyet) nedir? Felsefenin de en önemli problem alanını teşkil eden bu soru üzerinde yapılan akıl yürütmelerde bir takım yanlış tanımlamalar mevcuttur. Öncelikle, bu anlayışları analiz ederek işe başlamak gerekir. “Bu yaygın yanlışlardan biri özgürlüğü insanın keyfine göre davranma, arzularını, içgüdülerini dilediğince ve herhangi bir engelle karşılaşmadan doyurma olarak gören anlayıştır.”¹ Böylesi bir anlayışın kabulü demek insanı içgüdülü hayvanlar ile ve diğer canlılar statüsüne düşürmek demektir. Oysa özellikle hayvanlar içgüdüleri vasıtasıyla (bize özgürce gelen) zorunlu hareket etmektedirler. Bunun anlamı şudur: bir varlığı özgür kılan şey ondaki bilinç ve istençtir. İradenin olmadığı bir yerde özgürlükten bahsetmek de aynı oranda olanaklı değildir. İradenin olduğu yerde keyfi ve sınırsız davranışlara, başkalarının özgürlük alanlarını ihlal edecek eylemlere yer yoktur. Anlaşıyor ki özgürlük, aslında istencin de üzerinde sübjektif olarak gelişen bir yeti değildir.

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 188.

Özgürlük hakkında farklı yaklaşımlardan birisi de, onun nedeni olmayan saf bir karar olduğunu ileri süren anlayıştır. Yani o, bir dış nedenin determine etmediği bir karardır. İşte her nedeni aşan esrarengiz, akıl dışı, bir seçim olduğu anlayışıdır.² Böyle bir özgürlük akıl-dışı olması bakımında bilimin konusu olamaz. Dahası böylesi bir davranışın neticesi ise ahlakî anlam ve değerini yitirmiş olması olacaktır. Şöyle ki bu türden bir davranış nedenselliği ortadan kaldıracaktır. Nedenselliğin olmadığı yerde de ahlakî övgünün gerçekleşmesi mümkün değildir. Daha açık bir ifade ile yapılan eylemin nedenini bildiğimizde o eyleme karşı bir tutum sergileyebiliriz. Nedensizce, rastlantısal olarak gerçekleştirilmiş bir eylem hakkında ahlakî bir tutum değerlendirmesi yapmak da aynı oranda olanaksızdır.³

Özgürlük üzerine yapılan yanlış tanımlamaların ardından özgürlüğün ne olduğu sorunsalı hakkında da birçok açıklama sunmak mümkündür. İlk önce özgürlük kavramı üzerinde kavramsal bir ayrıma gitmek zorunludur. Bir başka deyişle özgürlükten kastettiğimiz şey nedir? Neyin ya da kimin özgürlüğünden söz ediyoruz? gibi soruların yanıtları üzerinden özgürlük kavramını araştırmak gerekir. Buradan hareketle 3 tür özgürlükten bahsedebiliriz: Tür olarak insanın özgürlüğü, etik özgürlük ve toplumsal özgürlük.⁴

Öncelikle, “tür olarak” insan özgür müdür? sorunu, insanlık tarihinin belkide en önemli ve en büyük problemini teşkil etmiştir. Bu sorun üzerine ise çeşitli akıl yürütmeler gerçekleştirilmiştir. Kimisi insanın özgür olduğunu, kimisi insanın (doğa veya tanrı tarafından) belirlenen bir varlık olması dolayısı ile özgür olmadığını, kimisi ise insanın özgürleşebileceğinden bahsetmiştir. Nitekim bunca çıkarım arasında sıradan insan için özgürlüğün ne olduğundan bahsetmek oldukça güç olacaktır.⁵

Özgürlüğün ne olduğu sorunsalına tür olarak insan çerçevesinden baktığımızda kanaatimizce özgürlük insanın zorunlu bir özelliği olmak durumundadır. Buna (paradoksal olarak) insan özgür olmaya yükümlüdür de diyebiliriz. Ama ne var ki bu özelliğini imkânlar dâhilinde gerçekleştirebilmesi gerekmektedir. Özgürlük bir bakıma

² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 188.

³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 188.

⁴ İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 1-2.

⁵ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 2.

insan için sınırsız imkânlar sunmaktadır. Bu durumda insan aynı zamanda belirlenen ya da belirlenebilen varlık olarak da görülür. Elbette ki olanaklı bir özgürlük için bu durum söz konusudur. Çünkü insan, bir yönüyle kendi türü tarafından ya da toplumsal değerler tarafından belirlenebilen bir varlıktır. İşte insanı diğer varlıklardan farklı kılan da onun bu olanağını gerçekleştiriyor olmasıdır.⁶ Anlaşıyor ki öncelikle özgürlük insanın bir değeri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer özgürlük türü ise etik özgürlüktür. Etik özgürlükten kasıt, insanın özgür olma imkânını gerçekleştirmesidir. Şöyle ki insanın değer bilgisi dâhilinde eylemlerine yansıttığı bu bilgi ile yaşıyor olması, bu tür özgürlüğün bir ifadesidir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde de dile getirdiği bağlamda etik özgürlük, temel ihtiyaçların üzerinde kendini gerçekleştiriyor olma durumu ya da başka bir ifade ile kendini özgür kılma imkânını gerçekleştiriyor olma durumudur. Anlaşıyor ki etik özgürlük bir kişilik özelliği olup, değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan kişilerin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ İşte böylesi bir özgürlüğe etik özgürlük diyebiliriz.

Sosyal özgürlük konusuna gelince, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerde düzen oluşturmak maksadı ile meydana getirilen ilkeler ve bu ilkelerin özellikleri ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilkeler ülkeyi ülke yapan tüm değerlerin, eğitim sisteminin vb. planlanmasında etkin olan idari ilkelerdir. Bu ilkeler içeriğine göre insanın temel hak ve hürriyetlerinin korunmasına yönelik ilkeler de olabilmektedir. “Bir ülkede çıkarılan yasalar, oluşturulmuş kurumlar ve diğer kamu kuruluşları, o ülkenin koşullarında bütün yurttaşların temel haklarının eşit ve onurlu bir şekilde korunmasını mümkün kılıyorsa (sürekli olarak), orada toplumsal özgürlük vardır demektir.”⁸ Doğal olarak burada toplumsal özgürlüğün sağlanabilmesi için meydana getirilen ilkelerin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan yöneticilerin ya da yasa koyucunun da etik özgürlüğe sahip olması gerekmektedir. Anlaşıyor ki toplumsal bir özgürlükten bahsedebilmek için, ilk olarak özgürlükten kastedilenin ne olduğuna, sonrasında etik özgürlüğe yani bireyin özgürlüğünü gerçekleştiriyor olma durumuna bakmak

⁶ Kemal Göz, “Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Mart 2014): 86-87.

⁷ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 7.

⁸ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 20.

gerekmektedir. Aslında sosyal özgürlük, diğer iki özgürlük çeşidinin bir bakıma tamamlayıcısıdır.

1.2. Özgürlük Üzerine Düşünceler

Özgürlük nedir? İnsan gerçekten özgür müdür? Özgür seçim, özgür irade (*free will, libre-arbitre*) diye bir şey gerçekten var mıdır? Eğer varsa kaynağı ve mahiyeti nedir ve seçme özgürlüğü nedir? gibi sorular felsefi ilginin olduğu kadar hukuk ve dinin de insana ilişkin temel soruları olmuş ve bu sorular üzerine de birçok yaklaşım gerçekleştirilmiştir.⁹ Düşünce tarihinde insanı konu eden sofistlerin yanı sıra Sokrates de bu probleme eğilmiştir ve insanın doğasına, diğer insanlarla olan ilişkilerine, bu ilişki neticesinde oluşan topluluklara dair ortaya konulmuş olan Platon'un Devlet adlı eseri de bu yaklaşımlardan ilkinin teşkil etmektedir. Nitekim ona göre özgürlük ve moral değerler, insanın kendi kendisini bir takım davranış ilkeleri edinerek belirlemesi olarak tanımlanabilir. Platon'a göre her birey bu dünya yaşamına düştükten sonra bir bakıma kendi benliğinin yaratıcısıdır, inşa edicisidir. Dolayısı ile özgür bir birey olan insan için de sorumluluk kaçınılmaz bir son olarak yaşamın içerisine dâhil edilecektir. Çünkü her özgürce eylem beraberinde, eyleminin bir sonucu olarak bir takım sorumlulukları da yüklenmeyi getirir. Kişi gerçekleştirdiği her eylemde, bu yükün ağırlığını sürekli olarak taşıyacaktır. Buradan hareketle Platon felsefesinden bağımsız olarak diyebiliriz ki her insan yaşamı, bir hak edıştır, bileğinin hakkı ile kazanılmış bir zaferdir. Çünkü hiçbir yaşam kendinin üstünde bir efendinin eseri değildir. Yaşam bir bağış da değildir, o bir seçimdir. Eğer eylemlerde seçim söz konusu ise insan özgür ve dolayısı ile de sorumludur. Bu sorumlu olma hali de beraberinde kişinin yazgısını belirlemesini gerektirir. Yani kişi seçimleri neticesinde olası diğer seçimlerini yok eder ve kendine bir takım sınırlar çizmiş olur.¹⁰ Bu nedenlerden dolayı artık insan, kendisinin çizdiği bu sınırlar dâhilinde yaşamaya yükümlüdür.

İnsanın kendi kendini belirliyor olma durumu ile zorunluluk arasında da çok sıkı bir bağ vardır. Kişi kendi seçimleri doğrultusunda çizdiği sınırlar içerisinde

⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 188.

¹⁰ Yavuz Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (Güz 2013): 65-66.

eylemekten vazgeçme ya da sınırları dışında eyleme gibi durumlardan da muaf olmak durumundadır. Çünkü insan, doğasının sınırları dâhilindeki eylemleri gerçekleştirme zorunluluğundadır. Platon'un eserinde kötülüğü ve zorbalığı seçen birinin, onun gerektirdiği şeyleri de kabul etmesinin, aynı şekilde erdemi ve erdemli yaşamayı seçen birinin de bunu yerine getirmekle yükümlü olduğunu ifade eder.¹¹ Özgürlüğe ilişkin onun bu yaklaşımı, toplumsal bir yapının veya siyasal bir yapının özelliği değildir. Özgürlük insana özgü bir yapı olarak ele alınmıştır.

Platon'un özgürlük anlayışına bir alternatif olarak Aristoteles'in özgürlük anlayışına gelince onun bu öğretisinin temelinde "*isteme, isteyerek eyleme*" kavramını bulmaktayız. Ona göre bir şeyi istemek demek öncelikli olarak onu bilmeyi gerektirir. Çünkü yapılan şeyin ne anlama geldiğini bilmeden onu istemek olanaksızdır.¹² Aristoteles'in buradaki tespiti son derece değerlidir. Çünkü o bunun ile bilmeden yapmak ile bilgisizlikten ötürü yapmak arasındaki ayrımı gözler önüne sermektedir. Şöyle ki bilgisizlikten ötürü yapmak demek, yapılan eylemin neden ve sonuçlarının bilgisinden yoksun olmak demektir. Bu da isteyerek yapılan bir eylem değildir. Zira isteme, bilmeyi gerektirir. Bilmeden yapmak ise örneğin bir bilmenin bilincinde olmadan yapılan bir eylemde olduğu gibi bilgisizlikten değil, bilerek de değil, bilgiyi kullanacağı koşullardan yoksun olduğu bir eyleme şeklidir. Bu yüzden Aristoteles "bir eylem zorla ya da bilmeden yapıldığında istemsizdir"¹³ demektir.

Görülüyor ki Aristoteles'in bakış açısından özgürlük ve moral bir değere sahip eylemiş, kişinin seçimde bulunabilme imkânını elinde bulundurmasıdır. Seçim yapabilmek ise, bilerek ve isteyerek eylemde bulunmak demektir. Dolayısı ile eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmemek tamamen kişinin irade hürriyetine bağlıdır.

İslam dünyasında meşşailiğe getirdiği eleştirilerle bilinen ve etik anlayışında, Aristoteles'in etik anlayışından da esintiler bulunan Gazzali'ye göre ise insan, eylemlerini kendi isteği ve gayreti neticesinde ortaya koyuyor olma durumu itibarıyla iradeli ve dolayısı ile özgür bir varlıktır. Fakat bu özgür olma hali mutlak değildir. Çünkü insan eylemlerinin sınırlarının belirleyicisi olan Allah, ezeli ve ebedi ilmi ile

¹¹ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 66.

¹² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 88.

¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 123.

insanı ve tüm varlığı kuşatmıştır. Bu noktada Gazzali, insanın, İlahi iradenin sunduğu seçenekler bağlamında ve istediğini seçebilmesi noktasında dini bir değere haiz bir özgürlük durumunun olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Diğer bir deyişle tercih bila müreccih muhaldir.

Nitekim Gazzali'ye göre insan sadece iradeli bir varlık olma, seçim yapabilme, akli melekelerle sahip olma sebebiyle özgürdür. Onu mutlak özgürlükten mahrum bırakan yönü ise ödev koyucu Allah'ın emirlerini, tanıyıcı olan akli ile kabul edip yerine getirme zorunluluğudur. Bu zorunluluk çerçevesi içerisinde bile insanın iyiye yönelmesi ya da bu yükümlülüklerden uzaklaşarak kötüyü tercih etmesi kişinin kendi hürriyetindedir. Fakat böylesi bir özgürlüğünün neticesinde ise seçimlerinin sorumluluğunu üstlenecek olan insan, filozofumuzun deyişi ile ya cennet ile ödüllendirilecek ya da cehennem ile cezalandırılacaktır.¹⁵

Thomas Hobbes'a göre ise durum oldukça farklı gözükmektedir. Çünkü o etik alanı dinin tekelinden almıştır. İnsan eylemlerinin yegâne amacının dinin öngördüğü yükümlülüklerle hizmet etmek değil, kişinin kendine hizmet etmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle kişi, kendi öz varlığını koruma, devam ettirme itkisi (temayül) ile yaşadığı hayatı korumak ve sürdürmek üzere eylemde bulunmaktadır. Dolayısı ile birey için iyi olan da, insan tarafından istenilir, arzu edilir olan şey olmak durumundadır. Bir şeye iyi ya da kötü demek de insan iradesi ile ilişkilendirilmelidir. İçerisinde yaşadığımız dünyadaki hiçbir nesnede iyi veya kötünün kendisi bulunmaz.¹⁶ Demek oluyor ki ahlakî yargılar ve değerler de kişinin duygu durum özellikleri neticesinde şekillenmektedir.

Hobbes'a göre insan doğal durumunda (insanın başlangıç durumunda ne olduğuna dair farklı iki görüş bulunur; bunlardan biri Hobbes, diğeri ise Locke'un yaklaşımıdır), egoist, özü gereği pragmatist, asosyal, saldırgan ve kıyaslayıcıdır. Kendi çıkarları söz konusu olduğunda başka hiçbir şeyin önemi yoktur. İnsan, "birbirinin kurdu" (homo homini lupus) olarak adeta birbirini parçalamaktadır ve yine insan türünün her bireyi de her şeyi yapma özgürlüğüne sahiptir. Bir tarafta sınırsız özgürlük

¹⁴ M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 210-211.

¹⁵ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 212-215.

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 47.

diğer tarafta ise birbiriyle sürekli savaş durumu söz konusudur. Bu antagonizmadan Hobbes, sosyalleşerek ve devlet kurmak suretiyle insanın özgürlüğüne sınır getirerek uzaklaşmaktadır.¹⁷ İşte Hobbes'a göre ahlak (bir adım ötesinde devlet ve hukuk), sosyalleşmenin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Anlaşıyor ki Hobbes'a göre ahlakîlik söz konusu olduğunda öncelikli olarak yapılması gereken şey, insanın doğal durumunun çözümlenmesidir. Bu doğal durumunun çözümlenmesi ile ortaya çıkan şey de insanın kendi arzularını tatmin etme çabası ile bir güç ve güvenlik arayışı olmuştur.

Hobbes felsefesinde bir eğilim olarak güç istemi, bireyin isteklerini yerine getirebilmesinin bir gereğidir. Fakat bu istek ödev bildirmeyen, tamamıyla tanımlayıcı bir yargıdır. Peki, kendi egoistik ve hazza dayalı çıkarlarını tatmin etmek isteyen insanın özgürlüğünün bir sınırı var mıdır ve olmalı mıdır? Hobbes'a göre bu sorunun cevabı 'elbette vardır ve olmalıdır' şeklindedir. Ona göre her insanın -başkalarının özgürlük alanlarına ya da kendilerine müdahale edilmediği sürece- özgür, kendi yarar ve çıkarlarını karşılamaya çalışması ve bireysel mutluluğunun peşinden koşması onun bir varlık şartıdır. Başkalarının haklarına müdahale etmeme aslında yine doğal durumda bencil olan insanın kendi çıkarlarını korumak istemesinden kaynaklanır. Başka bir ifade ile diğerkâmlık gibi görünen başkalarının da çıkarını gözetme, iyilikte bulunma gibi eylemlerin de perde arkasında kişinin yine öz çıkarı bulunmaktadır. Çünkü böylesi bir bencillik, bir savaş durumu meydana getirdiğinden "hiçkimse" özgür olamayacaktır.¹⁹

Hobbes'un bu ortaçağın düşünce dünyasının geride bıraktığı etkilerden bilimsel açıklama yoluyla sıyrılmaya çalıştığı gibi Spinoza da özellikle özgürlük bağlamında daha farklı bir tartışmanın kapısını aralamıştır. Özgürlük artık yalnızca tür olarak insan bağlamında değil bir bütün olarak varlık bağlamında incelenir. Dolayısı ile özgürlüğün ne olduğunun bilinebilmesi için varlığın ne olduğunun ortaya konulması icab eder. Spinoza için varlığın ne olduğunun bilinmesi için de "neden" kavramından yola çıkmak gerekir. Zira bu kavram, varlığın ne olduğunun mahiyetini gözler önüne serer. Spinoza için neden, aynı zamanda kendi kendinin de nedeni olan ve özü itibarıyla her

¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, 11.

¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 285-286.

¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 285-286.

var olan (natura naturans), var olmadığı takdirde ise onun bilgisine ulaşamayacağımız şeydir (tanrı).²⁰ O halde onun olmazsa olmaz (sine qua non) özelliği var olmasıdır. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere var olmayanın bilgisine erişmek olanaksızdır. Her nedenin kendisinden önce bir nedene bağlandığı yerde o, ilk ve temel nedendir. Çünkü o belirlenim altında değildir, aksine belirleyicidir. Dolayısı ile o mutlak tözdür. Onun eylemleri kendinden çıkmıştır. Töz olan bu varlık Spinoza felsefesinde kendine karşılık gelen kavram olarak Tanrı'yı (natura naturans) almıştır. Çünkü Tanrı ona göre mutlak olarak özgür olan ve sonsuzca modustan ibaret bir varlıktır.²¹ "Tanrı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır."²² Demek oluyor ki Tanrı, kendi kendinin nedeni olan bir varlık olarak zorunlu olarak vardır. Kendi kendinin varlık sebebi olan bir varlık için özgürlük zorunludur. Ama ne var ki bu bir keyfilik anlamına gelmemektedir. Çünkü Spinoza'ya göre Tanrı tüm edimlerinde matematik-fizik yasalarına göre eylemlerini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Spinoza'da Tanrı'nın özgürlüğü, kendi kurallarını (matematik ve fizik yasaları ile dile getirdiğimiz) bilinçli ve istekli olarak meydana getirmesidir.

Tanrı özgürdür, fakat bu özgürlük iradeden ya da istemeden çıkan bir özgürlük değildir (mahsun olduğu bir şeyi gerçekleştirme anlamında olmaksızın). İrade dediğimiz şey, aslında bir düşünüşdür. Dolayısıyla da istek ve arzular bir sebebe dayandırılmaksızın ne var olabilir ne de bu istek bir fiil halini alabilir. Bu sebebin de bir sebebi olmalıdır diyerek bu durum sebepler silsilesi halinde sonsuza kadar gider.²³ Anlaşıyor ki; irade sonlu veya sonsuz olarak düşünülse bile her iki durumda da iradenin var olması ve faal olabilmesi için bir nedene dayandırılmalıdır. Bu nedenle de irade için özgür demekten ziyade zorunlu ya da kısıtlı bir neden demek daha doğru olacaktır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Tanrı'nın özgürlüğünün, istemeden ya da iradeden çıkan bir özgürlük olmaması da bu sonsuz varlığın kudreti ile ters düşen bir durum olacaktır. Şöyle ki bir şeyi istemek demek o şeye henüz ulaşamamayı gerektirir.

²⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 38.

²¹ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 70.

²² Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 36.

²³ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 70-71.

Dolayısı ile sonsuz kudrete sahip bir varlığın istemde bulunması da bir eksiklik ve kusuru meydana getireceğinden bu durum söz konusu olamaz. Tanrı kendi kendisinin nedeni olarak zorunlulukla vardır ve eylemek zorunluluğuna haizdir. Çünkü tözün doğası varoluş gerektirir.²⁴ Başka bir deyişle var etme onun doğasında mevcuttur.

İnsan özgür müdür? Bu soruya karşılık olarak Spinoza felsefesinden hareketle şöyle söyleyebiliriz: Varlık var olmaklık bakımından ya bir nedene ihtiyaç duyar, ya da nedenlerin nedeni olarak kendisinin bir nedeni yoktur.²⁵ Demek oluyor ki kendisinin var olma nedeni olmayan bir şey sonsuz ve sınırsız olacağından, kendi eyleminin de nedeni olması bakımından bir zorunluluk mevcut değildir. Bu duruma özgürlük ve etik değerler bağlamında bakıldığında insanın özgür olması mümkün değildir. Çünkü insan kendi varlık ve eyleminin nedeni değilse, onun iradesi, istemesi de zorunlulukla var olur ve zorunlulukla eylemek durumundadır. Peki, burada bahsi geçen zorunluluğun kaynağı nedir? Elbetteki kendi kendinin nedeni olan ve kendisinde sonsuzca yüklem ya da sıfat bulunduran töz yani Tanrı'dır. Dolayısıyla insan da diğer tüm varlığa gelenler gibi Tanrı'dan zorunlulukla çıkmıştır. Fakat sadece maddesel düzlemde bir varlık olarak değil, aynı zamanda davranışları da birer yüklem olarak mevcuttur.²⁶ Anlaşıyor ki insanın her türden eyleminin nedeni de Tanrının bizzat kendisidir. Spinoza'ya göre insanın kendini özgür hissetmesinin de bu bağlamda psikolojik olduğunu ifade edebiliriz.

Doğadaki her şey gibi insan da yapıp ettiği her eylemi doğasına uygun olarak yapar. Zaten bu doğasına uygun olmanın özelliği de var olma gücüdür. Bu güç insana varlığının devamını sürdürmesini buyurur. Bu sebeptir ki insan varlığını tehlikeye sokacak her şeyden kaçınır ve onları sevmez, varlığının devamını sağlayacak şeylere yaklaşır ve onları sever.²⁷ Demek oluyor ki insan yaptığı eylemleri duygularına bağlı olarak gerçekleştirir.

Spinoza her ne kadar insanın varlığını sürdürme güdüsünü kabul etse de onun bunu gerçekleştirme konusunda yetersiz olabileceğini de kabul eder. Bu durumda

²⁴ Spinoza, *Ethica*, 36.

²⁵ Spinoza, *Ethica*, 39.

²⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 295-299.

²⁷ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 72.

insanın yapacağı şey hemcinsleri ile uyum içinde yaşamaktır.²⁸ İşte bu sebeptendir ki insan doğası, insanı bir toplum dâhilinde yaşamaya zorunlu kılar. Fakat insan aynı zamanda bu zorunluluklara adeta kafa tutan çok sayıda tutku ya da hazza sahip olduğundan bu eğilimler de onu başka eylemlere yöneltir. Bunun sonucunda insan var olma gücünü zayıflatmış olur.²⁹

Durum böyle iken insan, eylemlerinin tutarsızlığı sebebiyle bir başka insan için tehdit oluşturabilir. Bu nedenle kişi tehdit durumunun ortadan kalkması için duygularını kontrol etmek zorundadır. Peki insan bu denli duygularına bağımlı iken duygularını kontrol etmesi nasıl mümkün olacak? İşte bu noktada duygunun ne olduğunun çok büyük bir önemi vardır. Spinoza'ya göre duygu, ruhun etkin olamama durumudur. Yani o netlik kazanmamış bir düşünceden başka bir şey değildir. İnsan beyni düşünceleri ile bedeninin varlık gücünü idrak eder ve tartar. Bunun bir neticesi olarak da bu durum hakkında bir düşünüşe sahip olacaktır.³⁰ Demek oluyor ki duygu netlik kazanmamış bir fikir olmakla bir düşünceden ibarettir ve insanın eyleme gücünde zayıflamaya yol açar. Dolayısıyla böylesi bir güç kaybı yaşayan insan için mutlak yararlı olan şey ise doğal haklarından feragat etmesi ve birbirlerine zarar verecek herhangi bir eylemden beri olacaklarına dair güvence vermesidir. Anlaşıyor ki bu güvence ancak hukuki bir güvence ile teminat altına alınabilecektir. Zira ancak bu vasıta ile duygular kontrol edilebilir. Daha açık bir ifadeyle duygular, kendilerinden daha güçlü bir şey tarafından denetlenebilir. İşte bu güç, hukuki bir güvencenin yani pozitif hukukun inşası ile elde edilmiş olacaktır.

Doğa durumunda, kişilerin karmaşık ilişkiler altında gerçek iyinin ne olduğuna dair ortak bir yargıya ulaşmaları imkân dâhilinde olmadığından, bir insan ürünü olan pozitif hukuk ile ahlakî yargıların netlik kazandığı bir dünyaya da pencere açılmış olur.³¹ Anlaşıyor ki toplumsal yasalar rasyonel olarak tanzim edilen yasalardır. Aslında toplumsallaşmak, yani bir yasaya bağlı olarak yaşamak da insan doğasının bir ürünüdür.³² Demek oluyor ki Spinoza felsefesinde özgürlük insanın doğanın

²⁸ Spinoza, *Ethica*, 270-271.

²⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 302.

³⁰ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 73-74.

³¹ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, 105.

³² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 300-302.

zorunluluğuna uyum sağlaması ve bu bilinçle yaşaması ile mümkündür. Daha açık bir ifadeyle insan özgür değildir ancak özgürleşir.

Liberal demokrasinin filozofu kabul edilen Locke'un bakış açısından konuya bakılacak olursa insanlar doğa durumunda özgür, eşit ve bağımsızdır. Özgürlüğün bir sınırlayıcısı var ise o da doğa yasasının kendisidir.³³ Aynı şekilde bu doğa durumuna bağlı doğal haklar, bizzatihi Tanrı tarafından verildiğinden bu haklara engel olma olanağı da yoktur. İşte bu nedenledir ki Locke felsefesinde doğa durumu ve özgürlük birlikte iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü daha önce de zikredildiği üzere doğa durumunda insanlar eşit ve hüsnü niyet sahibi birer varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı düzeyde yeteneklere sahip bireyler doğa durumunda yadsınamaz bir biçimde dağıtılan güç ve yetkilere sahiptir. Fakat bu özgür olma hali mutlak değil, doğa yasasına bağımlı bir özgürlük durumudur. Anlaşılıyor ki Locke doğa durumunu Hobbes gibi bir savaş ve çatışma hali olarak görmemektedir. Ona göre henüz bir devlet ya da pozitif hukuk yoksa bile, bu dönem dâhilinde insanlar arası ilişkilerin karmaşıklığını düzene kavuşturana bir doğa yasası kendiliğinden mevcuttur. Bu doğa yasası (bu bir postulat olarak düşünölmüştür) Locke'a göre aklın bizzatihi kendisi olarak yorumlanmaktadır.³⁴

Her ne kadar doğa yasası doğal durumdaki insanlar arası ilişkileri tertip ediyor olsa da zamanla insanlar arasındaki ilişkiler gelişecek ve bu gelişimi takiben yeni yasalara ihtiyaç duyulacaktır. İşte bu doğal sürecin sonucunda bir topluma, devlete ve yeni kurallara (ahlaka ve hukuka) gereksinim duyulmuştur. Fakat bu yeni kurallar da tamamıyla doğa durumundan bağımsız değildir. Çünkü bu sözleşme doğa durumunun dönüştürölmesi ve yeni şartlara deyim yerindeyse cevap niteliğinde bir uyarlamadan ibarettir.

Locke felsefesinde pratik görünümdeki özgürlük ve moral değerler, eyleyiş tarzları arasında bir tercihte bulunabilme ve tercihin neticesi olarak bunu yerine getirebilme durumunda ortaya çıkar. Anlaşılıyor ki özgürlük seçeneklerden birisini

³³ John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2004), 5-9.

³⁴ Mehmet Önal - Sedat Çapkın, "John Locke'da Özgürlük -Doğa Durumu ve Mülkiyet Hakkı Bağlamında-", İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 8/Sayı 1 (Haziran 2019): 205.

tercih etme yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵ Bireyin iç ve dış etkenleri, daha açık ifadeyle psikolojik, sosyal ve biyolojik şartlarını aşabilmesi, amaçlarına, istek ve arzularına uygun davranabilmesi aslında o kişinin özgürlüğünün göstergesi olmaktadır. Anlaşıyor ki kişinin bir karara varmada hiçbir etken olmaksızın alternatifler arasında tercih yapabiliyor olması onun özgür olduğunu göstermektedir.

Doğal özgürlük ile başlayan bu sürecin toplumsal düzlemde de devam etmesi gerekmektedir. Çünkü insanlar bireysel düzlemde kendilerine yetmezlik içerisindeyler. Bu yüzden varlığını koruyup sürdürebilmek için yeterli koşulları diğer insanlarla ilişki kurarak karşılayabilecektir. Bu nedenle insanlar sosyal ilişki halindeyler ve iyi molanı, huzuru ve doğal olanı talep ederler. Ne var ki bu talepler kendiliğinden karşılanamayacağı için bir toplumsal sözleşmenin gerçekleştirilmesi ve bireylerin de sözleşmeyi kabul etmeleri, onların özel mülkiyetlerini de güvence altına almaları gerekmektedir.³⁶ Bu bir sosyal kontrat olup söz konusu anlaşma ile insanlar ülke içinde müreffeh olmalarının yanı sıra ülke dışından gelen tehditlere karşı da bir güvence oluşturmuş olacaklardır. Ama ne var ki Locke açısından yapılan bu anlaşma insanlar arası ilişkilerdeki doğa durumunun etkisini de ortadan kaldırmaz. Bir topluma ait olmaklık ile kişisel istek, arzu ve dürtüler durdurulmuş değildir. Buradan anlaşılıyor ki Locke insan doğasını her ne kadar uyumlu ve optimistçe görse de mülkiyet söz konusu olduğunda bireysel dürtülerin etkisiyle savaş ve çatışma durumunun yaşanmaması için bir toplumsal sözleşmeye insanların ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir.

Söz konusu kavramın Hume'da görünüşü ise Locke'dan oldukça farklıdır. Hume'un insan doğası ile fillerinin bütünüyle nedensellik yasasına bağlı olmasından dolayı her türlü eylemin olanaklarını bir neden dâhilinde düşünüyor olması, onu nedensel zorunluluk ile özgürlük arasında bir ayrıma götürür. Aslında zorunluluk dediğimiz şey, sebep ile bu sebebe etki eden şey arasındaki ilişkidir. Öyle ki, sebebin ne olduğu zuhur ettiğinde, bazı şartlar dâhilinde bir başka etkinin söz konusu olması mümkün değildir. Demek oluyor ki zorunluluk bir bakıma alışkanlıktır. Çünkü benzer nesnelere, eylem ve edimlerin bir arada olması bir tür alışkanlık meydana getireceğinden zihin, onların arasında bir nedensellik olup olmadığını kavramaya

³⁵ Önal ve Çapkın, "John Locke'da Özgürlük -Doğa Durumu ve Mülkiyet Hakkı Bağlamında-", 211.

³⁶ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 81.

atılır.³⁷ Hemen belirtmeliyiz ki Hume'a göre nedensellik, objektivitesi olmayan bir psikolojik alışkanlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu hal tüm doğal olaylar için böyle iken Hume için asıl soru bu zorunluluk fikrinin insan için geçerliliğinin ne olduğudur. Sorunun cevabı ise oldukça açıktır: Numune-i imtisal (bir örneklik/ model) ile alışkanlığın, isteyerek yapılan eylem ve edimlere uygulanması. Numune-i imtisal söz konusu olduğunda Hume için bir problem yoktur çünkü zaten insan eylemleri tüm çağlarda hep paralellik gösterir. İnsan türü hep aynı olagelmıştır. Daha açık bir ifadeyle aynı arzular, istekler, duygu durumları aynı eylemlere sebebiyet vermiştir. Fakat her ne kadar insan için durum böyle olsa da, insanlar arasındaki karakter, tercih durumu, yargıda bulunma gibi farklılıkların olduğu da yadsınamaz. İşte bu nedenledir ki tüm bu davranış çeşitliliği arasında model oluşturacak kurallar oluşturmamız mümkündür. Aslında her ne kadar kişilerin karakterlerinde, eyleyiş tarzlarında bir takım düzensizlikler izlense de, içgüdüler aynı tarzda işler. Bu nedenledir ki insanlar zorunluluk öğretisi söz konusu olduğunda uzlaşım içerisindedirler.³⁸ Anlaşıyor ki doğa söz konusu olduğunda yadsınamayacak bu ilke, insanın pratik yaşamında da inkâr edilemez. Çünkü doğadaki bu mekanik işleyiş sebebiyle neden-etki arasındaki bağlantının zorunluluğa dayanması gibi insandaki güdü ve eylem arasındaki bağlantı da bu şekildedir. Zorunluluk bu haliyle ifade edilebilir. Peki özgürlük... Hume'a göre özgürlük deyince istek ve arzuların yönlendirmesi ile gerçekleştirilip gerçekleştirilememesi durumunu anlayabiliriz. Daha açık bir ifadeyle özgürlük, eylemlerini seçme hakkına sahip olmaktır.³⁹

Hume'a göre her şey varolmak için bir nedene muhtaçtır.⁴⁰ Zaten eğer bir neden yoksa bu rastlantısal olmak zorundadır ki bu da mümkün değildir. Çünkü bu fikir zaten olayın nedeninin bilinmemesi sonucu zuhur etmiştir. Demek oluyor ki neden kavramı bünyesinde zorunlu olmamayı bulundurmamaktadır. Anlaşıyor ki özgürlük bir zorunluluk halidir, bir zorlamanın eseri değildir.

³⁷ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 74.

³⁸ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 74-75.

³⁹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 78.

⁴⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 62.

Hume'un ve çağdaşlarının modern felsefede nedensellik bağlamında çözümlemeye çalıştığı özgürlük sorunu, Marx ile birlikte tarihsel ve toplumsal ilişkiler bağlamında bambaşka bir boyut kazanır.

İnsanın insan olmaklığı, arzu ve ihtirasları ile bütüncül olarak sosyal ilişkilerine indirgeme eğiliminde olan Marx tarafından, toplumun biri alt yapı ve diğeri üst yapı olmak üzere iki farklı bölümden oluştuğunu dile getirmektedir. Alt yapı üretim araçları olup bunlar ekonomi, toprak, sanayi, fabrika ve buna benzer şeyler olup üst yapı ise anayasa, hukuk, devlet, din, etik ve estetik gibi kurumlardır. Marx'a göre alt yapı, üst yapıyı belirlemektedir. Diğeri bir ifadeyle bir toplumun hukuk, ahlak ve devlet anlayışı o toplumun üretim araçlarına sahip olma tarzıyla ilgili olup alt yapı tarafından belirlenmektedir. Bu bağlamda ahlakî değerleri, üretim ilişkileri tayin etmektedir.⁴¹ Buradan hareketle diyebiliriz ki ahlaki bir değer olarak özgürlük Marx felsefesinde toplumsal ilişkiler dâhilinde çözümlenmesi gereken bir üst yapı kavramıdır.

Marx felsefesinde toplumsal bir değeri olan özgürlük, asliyetle bir çeşit var olma şekli, tüm şartları insana bağlı olan bir var olma biçimidir. Aslında eylemler isteme ya da haklar, insanın kendini gerçekleştirebilmesinin bir gereğidir. Yani insan eylemlerini, isteme ya da haklarını kendi insani yapısına uygun düşen bir şekilde kullanabileceği bir ortam yakaladığı oranda özgürleşir. Ya da özgürleşmek istediği için eylemlerini istek, arzu ve haklarını kendi insani yapısına uygun düşen şekliyle kullanmak isteyecektir. Dolayısıyla Marx'ın özgürlük kavramı bu anlamıyla kolektif, toplumsal ve pozitif bir değer taşımaktadır.⁴² Dolayısıyla Marx felsefesinde özgürlük, varolmanın da olanaklarını göz ardı etmemektedir. Daha açık bir ifadeyle insanın kendini gerçekleştirebilmesi ile özgürlük için iki kavramdır.

Marx'a göre kendini gerçekleştirmek, istek ve arzuların sınırlanmasını gerektirir. Çünkü özgürlük, arzuların denetimi altında gerçekleşebilen bir şey değildir. Aslında bu her ne kadar bir çelişkiye mahal veriyormuş gibi görünse de aslında Marx'ın burada ifade ettiği şey hem isteklerin yerine getirilmesi hem de bunların kontrol altına alınması gerektiği değildir. Burada bahsi geçen mevzu, isteklerin de insanın imkânlarından biri olduğu fakat her türden isteğin de insanı geliştirmemesi, özgürlüğe

⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 463.

⁴² George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 123.

götürmemesi dahası özgürlüğünü kısıtlamasıdır.⁴³ Anlaşıyor ki özgürlük, insanın olanaklarına dair bilgi sahibi olmaya da bağlı bir durumdur. Yani sadece insanı tanımlamak için değil, aynı zamanda insanın yeteneklerinin neler olduğunun bunların imkânı söz konusu olduğunda insan için nasıl bir değere sahip olacağına da tespiti için son derece mühimdir.

İnsanın kendini gerçekleştirme için arzu, yetenek ve becerilerini kullanması, bunun için de doğayı denetlemesi gerekir. Fakat bu denetleme Marx'a göre mutlak bir hâkimiyet şeklinde değil de, kişinin kendini, ihtiyaçlarını karşılayabileceği oranda gerçekleştireceği bir denetleme olarak algılanmalıdır. Çünkü doğa olmaksızın insanın kendi varlık olanaklarını gerçekleştirme mümkün olmadığı gibi, insanın ancak içerisinde üretim etkinliğinin var olduğu bir ortam olan doğada da -doğanın sahip olduğu güç ve imkânlar bakımından- kendini gerçekleştirme mümkün değildir.⁴⁴ Demek oluyor ki insan öncelikli olarak varlığını sürdürme olanağını elde etmeli daha sonra kendini gerçekleştirebilmesi için de doğanın vesayetinden kurtulmalıdır.

Marx'a göre özgürlüğün olmazsa olmazı insanlar arası ilişkiler değil, aynı zamanda insani nitelikler temelinde kurulan insani ilişkilerdir. Bu açıklamadan maksat ise insan ilişkileri arasına dolayımın girmemesidir. Daha açık bir ifadeyle, nasıl ki aşk aşka, sadakat sadakate gereksinim duyarsa aynı şekilde insan ilişkileri de böyledir. İçerisine bir takım güç, para, ihtiras gibi şeylerin dâhil olduğu ilişkiler, insani imkânların gerçekleşmesini engeller. Aynıyetle, insani ilişkiler sadece bireysel özellikle de sınırlı değildir. Çünkü insan sosyal bir varlık olması bakımından toplumsal ve siyasal bir canlıdır.⁴⁵ İşte bu nedendir ki özgürlüğe açılan kapı, bireyselliğin yanı sıra uyumlu bir toplumsal yapıdan da geçmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi insan sosyal bir varlıktır ve kendini (sosyal kimliğini de) toplum içerisinde var eder. Kendi yeteneklerini toplum içerisinde geliştirdiği gibi, kendi yeteneklerini geliştiren diğer bireylerle de etkileşim halindedir. Fakat bu ilişkinin bir kaosa ya da çatışmaya sebep olma potansiyeli olduğundan, yasalar çerçevesinde yürütülmesi, bu ihtimali ortadan kaldıracaktır ve böylelikle

⁴³ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 80.

⁴⁴ Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, 135-137.

⁴⁵ Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, 138.

özgürlüğün gerçekleşmesi için de bir imkân aralanmış olacaktır. Bu perspektiften bakıldığında Marx aslında insan etkileşimi söz konusu olduğunda bir çatışmadan çok bir çakışmanın olacağını ifade eder. Örneğin bir hekim, doktor olmayan bireyler için hayatın acısız bir şekilde devamı anlamına gelir ya da bir bilim insanı, bilim insanı olmayanlar için dünyayı anlamlandırmanın bir gereğidir.⁴⁶ Anlaşıyor ki her kim olursa olsun insani beceriler söz konusu olduğunda, bir başka birey için bir engel oluşturmaz.

Marx felsefesinde özgürlüğün söz konusu olması için yabancılaştırmanın da ortadan kaldırılması gerekir. Yabancılaştırma dediğimiz şey aslında birbirini gerektiren şeyler arasındaki kaostur. Tabii ki yabancılaştırmanın kendi içerisinde bir takım türleri mevcuttur. Fakat tüm bu türler sonuç olarak emeğe yabancılaştırma ile ilişkilendirilebilir. Çünkü bireyin doğada kendini var etmesi, yaşamını idame ettirebileceği bir ortamı hazırlaması, ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ve bilahare kendini nesnelleştirmesi emek vasıtası ile gerçekleşebilir. Kendi emeğinin mahiyetini fark edemeyen insan için ise kendisi ile emeği arasında büyük bir uçurum oluşmuş olur. Dolayısı ile emeğine yabancılaştıran insan, emeği neticesinde ortaya koyduğu ürüne de yabancılaştırmış olur. Bu yabancılaştırma neticesinde ürün özerk bir değer elde eder ki bu durumda insan kendi ürettiği ürünün denetimine girmiş olur.⁴⁷ Daha açık bir ifadeyle artık ürün, insan için olmuyor; insan, ürün için olmuş oluyor. Tabii böylesi bir hal söz konusu iken bir başka yabancılaştırmaya daha sebebiyet verir ki o da, ürünün üretim aşamasına yani üretim etkinliğine yabancılaştırmasıdır.

Kendi emeğine yabancılaştırmanın bir sonucu olarak kendine yabancılaştırma özgürlük ve insanın ahlaki değerleri için de son derece tehlikelidir. Zira emeğine yabancılaştıran insan kendi varoluşuna da yabancılaştırmış olur ki bu da bireyin türüne yabancılaştırmanın bir göstergesidir. Bunun bir sonucu olarak insan kendi ihtiyaçları ile kendi cinsinin imkânları arasında bir uyumsuzluk olduğunu hisseder. Dolayısı ile türünün varlığını kendi varlığının devamı için bir araç olarak görür. Bu da insanın insana yabancılaştığı anlamına gelir. İşte bu noktada özgürlüğün gerçekleşebilmesinin bir koşulu varsa o da yabancılaştırmanın ortadan kaldırılması gerektiğidir. Fakat Marx'a göre eşyayı bir meta olarak gören bu kapitalist düzen ortadan kalkmadıkça

⁴⁶ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 80.

⁴⁷ Karl Marx, *Yabancılaştırma*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2007), 22.

yabancılaşmanın da ortadan kalkması mümkün değildir.⁴⁸ Anlaşıyor ki kapitalist düzenin bulunduğu yerde insan onuruna yakışır bir özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda toplumsal ve ahlaki değere haiz bir özgürlük ancak her türden eşyayı bir meta olarak kabul eden ve ona değer veren, yabancılaşma ile ilişik olan kapitalist üretim ilişkilerinin olmadığı bir dünyada gerçekleşebilir.

Aydınlanmanın bir nevi geliştiricisi olduğu ve özgürlüğe toplumsal perspektiften yönelimin söz konusu olduğu bir yüzyılın ardından 20. yüzyıl çatışmaların, kaosun, insanların çaresiz kaldığı, vahşetin hüküm sürdüğü bir yüzyıl olmuştur.⁴⁹ Bu durumda 20.yy filozofları, -örneğin Albert Camus gibi- özgürlüğü, ölümün, vahşetin, yıkımın yaşandığı bu çağda insanın yaşam karşısındaki duruşunu önemli görerek inceleme gereği duymuşlardır.

Egzistansiyalist bir filozof olarak Camus için yaşam manadan yani yaşamın ilkesinden yoksundur. Dolayısıyla hayat Camus'un deyişi ile saçma ve anlamsızdır. Saçma ise varolanın kendinden değil, bilinçten kaynaklanır. Zira bilincin olmadığı yerde ne varlığın ne de saçmanın bir anlamı olacaktır. Demek oluyor ki saçma aslında insan bilinci ile eşya arasındaki ilişkiden doğmaktadır.⁵⁰ Burada Camus'un mana ya da anlamdan kastettiği şey ise yaşamın sebebinin ve amacının ne olduğunu gösteren yasanın olmayışıdır. Ama ne var ki yaşam her ne kadar absürt da olsa bu saçma olma durumu kesinlik kazandığından insan yaşamaya yükümlüdür. Çünkü kesinlik ölmeyi değil, yaşamayı gerektirir.⁵¹ Anlaşıyor ki bu elimizdeki yaşamın saçma olduğu gerçeği bizi ayakta tutabilmekte yetersizdir. Çünkü yaşamak için için ikinci bir kesinliğe daha ihtiyaç vardır. İşte bu kesinlik Camus'a göre başkaldırıdır.

Camus felsefesi için başkaldırı kavramı son derece önemlidir. Çünkü yaşamın saçmalığı karşısında bir tutum olması bakımından başkaldırı, özgürlüğe açılan bir kapıdır. Zira O, saçma ve başkaldırıdan, yani bu iki kesinlikten ayrılmaksızın yaşamı devam ettirmenin eninde sonunda kişiyi özgürlük ile karşılaştıracığı görüşündedir. Çünkü başkaldırının olduğu yerde muhakkak ki bir fikir, değişim ve dönüşüm

⁴⁸ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 82-83.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 963.

⁵⁰ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995), 56-57.

⁵¹ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 17.

rüzgârları esecektir ki bu da bireyin ifade edeceği düşüncelerinin olduğu anlamına gelir.⁵² Demek oluyor ki her söz, özgürlük sarayının temel taşlarını oluşturur. O halde öncelikli olarak bu sarayın ne olduğunu ve nasıl meydana geldiğini bilmek gerekir.

Özgürlük kelimesinin ve etik değerlerin tarihi ve felsefi serüvenine göz attığımızda, özgürlüğün söz konusu insan özgürlüğü bağlamında ele alındığını görürüz. Hâlbuki insanın özgür olup olmadığı sorusuna bir cevap aramak anlamsızdır. Çünkü transandantal bağlamda özgürlük bize açık değildir. Dolayısı ile bu anlamıyla onun bilgisine erişmek imkânsızdır. Bu durum aslında Camus'a göre Tanrı problemi ile de ilişiktir. Zira özgürlük demek kendisinin üstünde bir güce tabi olmak ile bağdaşmadığından öncelikli olarak bu gücün imkânı araştırılmalıdır. Ki bu güç Camus felsefesinde Tanrı olarak görülür. Bu durumda ya Tanrı tarafından her şey belirlenim altındadır ve özgür olamayız ya da özgür bir varlığımız ve Tanrı her şeye kadir değildir.⁵³

Buradan da anlaşılacağı üzere Camus, Tanrı'nın varlığı yahut yokluğuna dair herhangi bilginin mümkün olmadığını ifade etmekle, söz konusu özgürlüğe gelince Tanrı'yı varsaymanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Fakat metafizik özgürlüğü Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerinden açıklama gayretinde de değildir. Bu noktada Camus'un yaptığı şey, Tanrıya yüklenen sıfatlardan hareketle özgürlüğü tartışmaktır. Fakat böylesi bir özgürlüğü aklın kriterlerine vurduğumuzda burada bir paradoksun bulunduğunu görürüz.⁵⁴ Demek ki Camus felsefesinde Tanrı'nın nitelikleri bağlamında ele alınan özgürlük problemi bir paradoksa sebebiyet vereceğinden özgürlük kavramı hususunda genel yargılara varmak da mümkün değildir. Kant felsefesinde özgürlüğün kabulü ya da reddi durumunda aklın düştüğü antinominin karşılığı, Camus'ta Tanrı'nın nitelikleri bağlamında bir paradoksa dönüşmüştür. Bu nedenle Camus saçma kavramıyla bu türden bir özgürlük anlayışının ne kadar anlamsız olduğunu göstermek istemektedir.⁵⁵

“Saçma” terimi öylesine önemlidir ki ondan bihaber olma durumu, bireyde geleceğe dair umutlar yeşertir ve bu umutlar da kişiyi belirli kalıplarda eylemeye

⁵² Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, 84.

⁵³ Camus, *Sisifos Söyleni*, 60-61.

⁵⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 61.

⁵⁵ Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, 84.

zorlar. Her umut, amaç ve fiil bir mana üzerinedir. Hâlbuki saçmanın en önemli kavramlarından birini teşkil eden ölüm ansızın gelmesiyle tüm bu anlamları yerle bir eder. Dolayısıyla varoluşun ve yokoluşun bir zorunluluk olarak yeşerdiği, ölümün kaçınılmaz bir gerçeklik ifade ettiği dünyada metafizik özgürlüğe dair imkânlar da tümüyle ortadan kalkmış olur. Çünkü insan, ölüm söz konusu olduğunda özgürce hüküm süremez. Felsefi metinlerle haşır neşir, üretmeye meyyal bir genç düşünelim. Araştırma ve öğrenme isteğine atfettiği değerle potansiyelinin sınırlarını zorlayan ve tüm imkanlarını bu uğurda seferber eden bu genç aslında ölümün ansızın bastıran uykusuna mahkum bir bekleyişle yaşamını idame ettirme gayretindedir. Ama ölümün sessiz çılgınlığını duyduğunda yaşamın aslında o kadar da anlamlı olmadığını anlar. Dolayısı ile bu genç artık saçma ile karşı karşıyadır. Artık geleceğe dair umutlar, beklentiler içerisinde değildir. Kendi kendine kurduğu kalıplardan setlerden sıyrılır. Sonuç olarak daha iyi bir yaşam imkânını elde etmiş olur.⁵⁶

Camus için özgürlük her ne kadar metafizik bir özgürlük gibi görünse de aslında O, özgürlüğü bununla sınırlandırmaz. Yani Kant'ta olduğu gibi özgürlüğü metafizik alana dâhil ederek ondan fizik doğada kurtulmak istemez. Hatta özgürlüğü varsaymak ihtiyacı bile hissetmez. Geleneksel metafizik özgürlük anlayışının yerine sonuç verici olduğu gerekçesiyle kişi özgürlüğünü temel alan farklı türden bir özgürlük anlayışını benimser. Bu türden bir görüş kişiyi başka herhangi bir şeyin kölesi olmaktan kurtarır. Fakat bu kişi özgürlüğünden kasıt kişinin kendi özünü gerçekleştirme de değildir, kişinin kendi düşüncelerini, eylemlerini hiçbir etki altında kalmaksızın gerçekleştiriyor olmasıdır.⁵⁷ Anlaşıyor ki özgürlük söz konusu olduğunda atılacak ilk adım, saçmayı kabul etmektir. Zira saçmanın kabulü demek bir seçim vasıtasıyla ya başkaldırıya başvurmak ya da ölüme teslim olmaktır. Fakat duygularının esiri olmayan her birey için saçmadan çıkarılacak sonuç ölümü kabullenmek değil başkaldırmaktır. Başkaldırmak demek bir seçim olması itibarıyla sorumluluk da yüklenmeyi gerektirir. Çünkü birey adeta başkaldırıyı tercih etmesiyle ölüme de kafa tutmuştur. Dolayısıyla artık birey, kendi düşünüş ve fiillerinin belirleyicisi konumundadır. Fakat böylesi bir özgürlük beraberinde umutların da yok oluşunu getirir. Kişinin artık geleceğe dair planları yoktur. Çünkü her şeyi anlamdan

⁵⁶ Adugit, "Özgürlüğün Kısa Tarihi", 85.

⁵⁷ Camus, *Sisifos Söyleni*, 61.

yoksun bırakan ölüm hep oradadır.⁵⁸ Demek oluyor ki saçmayı kabul eden birey için artık sadece an vardır. Kişi gibi her türden yaşantı da anda doğar. Ve kişi verili dünyada sadece kendi tutumu, düşünceleri ve eylemlerinden sorumludur.

Camus'a göre ahlakî bir yaşayış, başkaldırıya dayalı bir ahlak ile mümkündür. Çünkü böylesi bir yaşam gerçek bir yaşama yolu olabilir. Başkaldırı, hayır demektir. Ancak kendi haklarının idrakindeki ve sorumluluk duygusunu üstlenebilen insan hayır diyebilir.⁵⁹

Baskın rejimin totalitarizm olduğu 20.yüzyıla geldiğimizde ise siyaset bilimci Hannah Arendt, özgürlüğün bu yüzyıla değin geçirdiği evrimden sıyrılarak özgürlüğü bambaşka bir bağlamda ele almıştır. Ona göre felsefeciler, özgürlüğü isteme ile bağlantılı olarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenledir ki onlar özgürlüğü, özgür istem gibi düşünmüşlerdir. Fakat bu, özgürlüğü kişinin istençleri üzerinde kurabildiği hakimiyet oranınca belirlemeye yol açar ki bu durum kamusal alanda bir kaosa sebebiyet verir. Arendt felsefesinde bu kaostan kurtulmanın bir yolu varsa o da öncelikli olarak gerçek bir siyasal alanın tesis edilmesidir. Zira kamusal ya da siyasal alanın tesis edilmediği yerde özgürlükten, etik değerlerden dahası insanlıktan söz edilemez. Dolayısı ile özgürlüğün hüküm sürebilmesi için öncelikli olarak siyasal zeminin hazırlanması gerekir.⁶⁰ Anlaşıyor ki insanın ahlaklı olup olmaması, bir toplumun ondan bağımsız olarak ahlak ilkelerine göre şekillenmiş olmasına bağlı olabileceği gibi, bir insanın özgürlüğünün de yine onu kuşatan siyasal zeminle ilişkili olduğunu Arendt açıkça görmektedir.

Arendt'a göre politika, insanı insan kılan değerlerin zuhur ettiği alandır. Zira ona göre insan yalnızca siyasal ya da kamusal alanda düşünüş ve eyleyişleri ile kendini var edebilir. Çünkü kişi özel alanında zorunluluklara tabidir. Bu nedenledir ki insanı insan kılan tüm özellikleri kamusal alanda kazanılır ki etik değerler gibi özgürlük de bu özelliğinden biridir. Anlaşıyor ki insanın bir değeri olan özgürlük istenç ve arzularımızın değil fiillerimizin bir özelliğidir.

⁵⁸ Camus, *Sisifos Söyleni*, 61-63.

⁵⁹ Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 168.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 198-199.

Arendt'a göre özgürleşme ile özgürlük birbiri ile karıştırılan ve arasında önemli bir farkın bulunduğu iki kavramdır. Özgürleşme, yasal sınırlar dâhilinde bulunduğu sürece hiçbir engel olmaksızın hareket edebilmektir. Arendt'a göre bir tür serbest olma durumu manasındaki özgürleşme, özgürlüğün bir koşulu olmak durumundadır. Çünkü zorbalığın ve zorunluluğun hâkim olduğu yerde özgürlükten de söz etmek mümkün değildir.⁶¹ Demek oluyor ki Arendt için insansal bir değer olan özgürlük, yasal sınırlar çerçevesinde kamusal alana girmeyi, bu alanda diğer insanlarla birlikte fikir alışverişinde bulunabilmeyi, ortak bir dünyanın kaygısını duymayı ve eylemlerinin sonuçlarını üstlenebilmeyi öngören siyasal bir özgürlüktür.

Bu görüşlerinden hareketle Arendt, özgürlüğü faal olmakla ve fiilin gerçekleştirildiği kamusal veya siyasal alanla denk gördüğünü anlamaktayız. Çağımızın en büyük açmazı olan totaliter yönetimlere de şiddetle karşı çıkmıştır. Zira totaliter rejimlerin aksine O, insanın özgürleşmesini ve faal olma yönüyle kendini ortaya koyabilmesini destekleyen bir politikanın imkânı üzerinde durmuştur.⁶² Kısacası O, günümüz modern çağında politika ile eylem arasındaki dağların eritilerek, insan özgürlüğünün imkân olmaktan mümkün olma mertebesine yükselmesini sağlamak gayretinde olmuştur.

Yukarıdaki ifadelerin ışığında özgürlüğü Arendt'ın aksine siyasi sferde değil, değerler sferinde inceleyen yaklaşımlar da söz konusudur. Bu bağlamda özgürlüğün üç türünden bahsedebiliriz: Tür olarak insanın özgürlüğü (antropolojik özgürlük), kişilerin özgürlüğü ya da etik özgürlük ve son olarak da toplumsal özgürlük.⁶³

Özgürlük, tür olarak insanın vazgeçilmez bir özelliği ve değeridir. Her ne kadar bu özellik, potansiyel olarak tüm insanlar için geçerli olsa da yalnızca bazı kimselerin gerçekleştirebildiği bir olanaktır. Yani, yaşam içerisinde ancak bazı kişilerin gerçekleştirebildiği bir imkân olarak ne yazık ki çağımızın tüm insanlarınca gerçekleştirilebilmiş değildir.⁶⁴ Anlaşıyor ki özgürlük, öncelikli olarak insanın bir

⁶¹ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 40.

⁶² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 207.

⁶³ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 1-2.

⁶⁴ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 6.

değeridir. Diğer bir deyişle insanın değerli bir eylemde bulunabilme imkânıdır. Aslında bu imkânı insana veren değer duygusudur.

İkinci bir tür özgürlük olan etik özgürlük ise bir kişi özelliği olup değer duygusuna sahip ve bu bilgiyi dikkate katarak yaşayan kişilerin bir özelliğidir.⁶⁵ Demek oluyor ki özgür kişi, toplum ve varlık tabakalarıyla olan ilişkilerinde doğru değerlendirmeler yapan, değer duygusuna sahip ve bu bilgi doğrultusunda eyleyen kişidir.

Etik özgürlük, Kant'ın etik anlayışı bağlamında ele alındığında, “öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”⁶⁶ şeklinde ifade edilen pratik ilkeye göre davranışlarda bulunmak olarak da anlaşılabilir.

İnsan teki için her ne kadar bireysel yön vazgeçilmez olsa da onu insan kılan bu yönü olup bunun yanı sıra belli bir toplumsal sfere dâhil olmasındadır. Bu bağlamda diğer bir özgürlük çeşidi olarak ifade edebileceğimiz toplumsal özgürlük, Kant'ın “...tek tek insanlar gibi, yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımını altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti (civitas gentium) kurmaktır.”⁶⁷ ifadesinde kendine yer bulmaktadır.

⁶⁵ Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 7.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 35.

⁶⁷ Immanuel Kant, *Fikir Mimarları-2 Kant*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 325.

2. İKİNCİ BÖLÜM: KANT'TA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

Felsefe tarihinin önemli dönüm noktalarından birini teşkil eden Immanuel Kant (1724-1804), felsefe problemlerinin hemen her problem(araştırma) alanında çığır açacak yeni bakış açıları kazandıran bir aydınlanma filozofudur. Aydınlanmanın yaşandığı 18.yy, düşünsel manada akla ve sağduyuya (commun sens) güvenin doruğa ulaştığı bir dönemi kapsamaktadır. Dolayısı ile Kant, öncelikli olarak akla olan güveni sorgulayıp kendi eleştirel sisteminin süzgecinden geçirerek sağlam temeller üzerinden bir anlayış sergilemiştir.

Etik öğretisi bağlamında özgürlük probleminin kritiğinin bir tür ana çizicilerini belirlediği “Aydınlanma Nedir?” adlı makalesinde Kant, bir aydınlanma filozofu olarak aydınlanma denilen şeyin, insanlığın kendi aklını yine kendi hatası olarak başkasının vesayeti altına vermesinden ve sonuçta aklını özgürce kullanmamasından bir kurtuluş projesi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile Kant ahlak öğretisi bağlamında özgürlük kavramının bireysel ve sosyal yönünü ele almıştır. Onun için aydınlanma düşüncesi, kendi aklını kullanabilme cesaretini göstermeyi ve söz konusu inançlar olduğunda, bağımsız düşünme özgürlüğünü ele alarak incelemeyi ve insanın özgür kılınmasını öngörür. Daha önce de zikrettiğimiz ilgili makalede Kant, bu hususa ilişkin şunları ifade etmektedir:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi aydınlanmanın parolası olmaktadır.”⁶⁸

İnsanın bir değeri olarak özgürlük, Kant'ın felsefi sisteminin kilit taşıdır. Onun felsefe eylemindeki temel amaçlarından birisi de, hem pratik felsefede hem de teorik felsefede özgürlüğün farklı tezahürlerini ortaya koymaktır. Çünkü

⁶⁸ Kant, *Fikir Mimarları-2 Kant*, 298.

özgürlük olmadan insan yapıp etmelerinin ne anlam ve değerinden ne de sorumluluğundan söz edemeyiz. Bu yüzden Kant gökyüzünde samanyolu galaksisi ve içindeki ahlak yasasının, onu metafizik yüce bir varlık karşısında bir ürpertiye düşürdüğünü ifade etmektedir.⁶⁹

Kant “Salt Aklın Kritiği” (Arı Usun Kritiği) adlı eserinde bilgi teorisini ortaya koyarken anlama ve duyarlılığın temel biçimlerine uyguladığı yöntemini “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eserinde ifade ettiği kategorik imperatife (ahlak yasası) de uygulamıştır. Ona göre yapıp etmelerimiz ancak istencimizin ahlak yasasına uygunluğu söz konusu olduğunda özgür ve ahlakî değere haiz olmaktadır. Bununla birlikte, bu uygunluk her türden duygusallıktan arınmış, akli bir deyim olmalıdır. Aksi halde, yapıp etmelerimiz ödev duygusundan değil, bir eğilimden kaynaklanır.⁷⁰

Kant’ın kritisist felsefesinin, fenomenler alanında geçerli olan nedensellik yasası ile pratik akıl sahasında geçerli olan özgürlük ilkesinin ilişkisinden başladığını söyleyebiliriz. İnsan vicdanının yasası olan özgürlük, Ona göre algı dünyasına ait bir fenomen değildir. Çünkü Kant, Hume’un onu uyandırmasıyla nedensellik ilkesinin objektifliğinden de vazgeçmişti. Bu yüzden özgürlük deneyimlenebilen bir şey değildir. Özgürlük, bütün bunların gerisindeki bir olanaktır ve aklın bir idesidir.⁷¹

Özgürlük konusunda bir bilginin imkânına dair her yargı, bizi antinomiye (çelişkiye) sürükler. Zira özgürlük nesneye konu olmamak bakımından bilinemez. Bu nedenle özgürlüğe dair ortaya konulan tez ve antitez arasındaki gerilim antinomiye yol açmaktadır.⁷² Antinomiler tezimizin ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kant’a göre özgürlük tecrübe ile elde edilen bir kavram olmadığı gibi o aklın a priori bir idesidir. Bu anlamıyla özgürlük, bir istenç özgürlüğü olmanın yanısıra bir bilinç özgürlüğü olarak anlaşılabilir. Çünkü özgürlük, akıllı bir varlık olan insanın istencinin bir nedenselliğidir. Fakat özgürlük istencin doğa yasalarına dayanan bir özelliği değildir. Değişmeyen kanunlara dayanan bir nedenselliği barındırır. Onun bu

⁶⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 174.

⁷⁰ Wilhelm Jerusalem, *Introduction to Philosophy*, trans. Charles F. Sanders (New York: The Macmillan Company, 1914), 251.

⁷¹ Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, 76-77.

⁷² Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, 77.

görüşünden hareketle özgürlüğün de biri negatif biri pozitif olmak üzere iki anlamının olduğunu söyleyebiliriz. Negatif anlamıyla özgürlük (yerine getirmemek), fenomen alana ait, ampirik olan hiçbir şeye tâbi olmamaktır. Pozitif anlamıyla özgürlük ise, istencin kendine koyduğu yasalardan başka bir şeye tâbi olmamasıdır. Bu nedenle özgür bir istenç ahlakî kanunlara uyan bir istençtir. Anlaşıyor ki istenç özgürlüğü, insanın kendi kendine yasa(ahlakî bir davranış ilkesi) koymasına demektir. Bu da zaten kategorik imperatifin (koşulsuz buyruk) yani ahlak yasasının prensibidir. O halde özgür bir istenç ile ahlak yasasına uygun davranan bir istenç aynı şeyi dile getirmektedir.⁷³

Kant'ın ilk kritiği ile yapmaya çalıştığı şey, özgürlüğü tanıtlamak değil, çürütülemeyeceğini gözler önüne sermektir. Bu nedenle onun için en büyük sorun nedenler zincirinin (Bunun evrendeki nedenlerin geriye doğru götürülmesi olan repressus ile bir ilgisi yoktur. Aksine insan zihnindeki özgürlük idesini referans olarak şimdiki zamana doğru gelen bir dizi nedenler zinciri kastedilmektedir.) başlatıcısı insanın istenç özgürlüğünü kurtarmaya çalışmaktır. İstenç özgürlüğü de teorik açıdan değil, ancak ahlakî açıdan kurtarılabilir. Zira eğer her şey nedenselliğin belirlenimi altında olsaydı, ahlakî değerler ve değer biçme eylemini gerçekleştiremez olurduk ki bu da insanı bilinç dışı bir varlık konumuna düşürürdü. Fakat insan seçim yapabilmekle, bilinçli bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu nedenlerden dolayı O, insanı bir yönüyle doğanın belirlenimi altındaki bir varlık(fenomenal alana ait), bir yönüyle de değerleri inşa eden ahlakî bir varlık olarak (numenal alana ait) görmektedir.⁷⁴ Bir bakıma teorik yönü ile Kant, insanı doğanın nedenselliğine sıkı sıkıya bağlı, ahlakî yönüyle de özgür kılmaktadır. İnsan ahlakî bağlamda (tüm paradoksallığına karşın) özgür olmak zorundadır.

Ahlakî yasalar kendi kendisini zorunlu kılan yasalardır. Çünkü bu yasalar genel bir yasanın formunu verirler fakat içeriğini tayin etmezler. Ancak bir yasaya göre davranmamızı emrederler. Onun için burada istenç kendi kendini amaç kılar ve kendi kendini gerektirir. Fakat ahlakî yasaların gerçekleştirilebilmesi için de insan istencinin

⁷³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi* (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949), 46.

⁷⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 403-404.

özgür olması zorunludur. Bu durumda Kant felsefesinde özgürlüğün varlığı kabul edilmek durumundadır.⁷⁵

Özgürlük problemi, doğa yasasının belirlenimi altında olmayan bir alanın varlığını zorunlu kılar. Çünkü temelini kendinde bulmayan ve yasalara tabi olan fenomen alanının varlığı, koşulludur. Bu nedenle özgürlük için koşulsuz bir alana ihtiyaç vardır. Bu da zaman ve mekân koşullarının dışında ve daima aynı kalan numen alandır. Bu bağlamda insan için de aynı durum geçerlidir. Bu nedenle insanın kendi hakkında edinebileceği bilgi onun fenomen yanı ile sınırlıdır. İnsan numen yanını bilemez, fakat düşünebilir.⁷⁶

Kant felsefesinde özgürlük, bir ide olarak insan zihninde a priori olarak bulunduğundan fenomenler alanının dışındadır. Fenomenler ise izahı olan şeylerdir. Fakat özgürlük izahı mümkün olmayan bir kavram, bir idedir. Bu bakımdan idenin nesnel gerçekliği, doğa yasaları ya da tecrübeye göre betimlenemez. Bunun nedeni ise doğa yasalarının determinasyonunun bittiği yerde, her türlü bilginin de sona ermesidir.⁷⁷ Her ne kadar Kant açısından özgürlük ispata kapalı bir kavram olarak karşımıza çıksa da onu yok saymak da asla doğru değildir. Çünkü bütün ideler gibi özgürlük de bir olgudur, reddedilemez ve deneysel olarak da ispat edilemez.

2.1. Özgürlük İçin Bir Alt Yapı: Salt Aklın Kritiği

Kant'ın ilk temel kritiği olan "Salt Aklın Kritiği" adlı eseri, deneyimden (ve empirik dünyadan başlangıçta duyuşal) hiçbir etki almamış olan salt aklın analizini içermektedir. (arı, empirik alandan bir deney verisi bulaşmamış) Kant'ın varlık öğretisi adı altında başlı başına bir ontoloji geliştirmedeğini bilmekteyiz. Ancak bir sistematik filozof olarak Kant, insan bilgisini ele alırken zorunlu olarak varlığa ilişkin problemler üzerinde de durmuştur. İnsanın zihin yapısını, beden-ruh ilişkisini, kısacası insan

⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 407-409.

⁷⁶ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*, 56.

⁷⁷ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*, 56-57.

felsefesinin temel kavramlarını ortaya koymuş olduğunu görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle bilgidен hareketle varlığı açıkladığını müşahade etmekteyiz. Bilindiği üzere bir filozof, varlık ve değer konusunda müstakil bir kitap yazmamış bile olsa, insan ve insana ilişkin problemlerden hareketle insanın, dış dünya ile (evren ile) ve toplumla ilişkisini ele almak durumundadır. Bu nedenle Kant, epistemolojiden hareketle akılda bulunan tüm bilgilerin bir dökümünü yaparak işe başlamaktadır.

Kant'a göre bize verili olan şeyler, nesnelere kendisi olduğu gibi aynı zamanda bizim nesne hakkındaki bilgimizin kesinliğidir. Bu kesinlik varlığın, evrenin ve doğanın objektifliğine göre kendisini bir başka kalıpta görmemiz gereken bir kesinliktir. Başka bir ifadeyle bir objektiflikten söz edeceksek, bu nesnede değil, bizim o nesne hakkındaki bilgimizde aranmalıdır. Buna ilk defa Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinin "Kategorilerin Aşkınsal Tümdengelimi"ni ele aldığı bölümünde ulaşılmıştır.⁷⁸

Kant'a göre "nesne"nin kendisi bize verili haldedir. Bilgi denilen olgu da bizden bağımsız olarak orada duran şeyle (obje ile) kurulan bağın bir ürünüdür. Her şeyden önce empirik yolla elde edilenler bir tümel önerme kalıbının içine taşınırlar ki böylece onlar bir düzene oturtulmuş olur. Tümel önerme kalıplarını bize sağlayan deney değil, aksine formel mantıktır. Gerçekten de formel mantığın genel yargılarına bakıldığında, bunlara nesnelere gözleminden hareketle varılmadığını ve hatta bunların gözleme göre de öncelikli olduğu ve onu belirlediği görülmektedir. Örneğin "tüm insanlar ölümlüdür" önermesinde tek tek insanların hepsinin ölümlü olduğu bu önerme de içermektedir. Bu nedenle bu önermeden yeni bir bilgi elde edilemez. Tersine bu önerme bizim daha önce sahip olduğumuz şeyi daha açık kılmak için bir kez daha ortaya çıkarmış olur. Buradan hareketle diyebiliriz ki mantık, bizim zaten nesnelere hakkında elde ettiğimiz kavramları bölümlenmeye hizmet etmektedir.⁷⁹

Ona göre insan zihninde önermeler biçiminde dile getirilen bir takım yargılar(hüküm) bulunmaktadır. Her yargı cümlesi aynı zamanda bir varolana ilişkin hüküm cümlesidir. Bu bakımdan Kant insan zihnindeki bu yargıları analitik ve sentetik

⁷⁸ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 159.

⁷⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 171-172.

yargılar olmak üzere ikiye ayrılır. Analitik yargılar karakteri gereği a priori'dir. Sentetik yargıların ise a priori ve a posteriori olanları vardır.⁸⁰

Kant'a göre analitik yargılar, konu durumundaki kavramın içeriğinde saklı olan ve kişiyi o kavram hakkında aydınlatan yargılardır. Örneğin "cisimler yer kaplarlar" dediğimizde bilgimizde bir çoğalma söz konusu olmaz. Çünkü zaten yer kaplama özelliği her cisim için geçerlidir. Sentetik yargılar ise analitik yargıların aksine bilgimizi genişletirler. Sentetik yargılarda konu durumundaki kavramların dışına çıkıp onu deney dünyasından aldığımız başka kavramlar ile sentezleriz. Örneğin "cisimler ağırdırlar" yargısında "ağır olmak" deney dünyasından alınarak cisim kavramına ilave edilmiştir. Böylece bu iki kavramın birleşimi ile yeni bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile bu durum bilgide bir genişleme meydana getirmektedir.⁸¹

Analitik yargılar, karakterleri gereği a priori'dirler. Sentetik yargıların ise a priori olanları veya a posteriori olanları vardır. Kant terminolojisinde a priori, deney öncesi anlamına gelip tümel, zorunlu ve evrensel olanı ifade etmektedir. A posteriori ise deney sonrası ve kesin olmayan yargıları dile getirmektedir.⁸²

Sentetik a posteriori yargılar, yargıların en çok rastlanan formudur. Pek çok çeşit kavramlarla yeni yeni denemelerde bulunarak bilgimizi genişletiriz. Sentetik a priori yargılara gelince, bunlar Kant'ı aslıyete meşgul eden yargılar olup bir yönüyle sentetik(elimizdeki kavramın dışına çıkan) ve bir yönüyle de a priori'dirler (deneye dayanmayan, zorunlu, tümel-geçer).⁸³ Peki böylesi yargılar mümkün müdür? Kant'a göre mümkündür. Hatta "Salt Aklın Eleştirisi"nin başlıca ödevinin sentetik a priori yargıların temelini ve geçerliliklerini tespit etmek olduğunu ifade edebiliriz. O, öncelikli olarak bu yargıların var olup olmadıklarını 3 bilim (matematik, fizik ve metafizik) üzerinden ifade etmeye çalışır.

Kant'a göre matematik yargıların tamamı sentetiktir. Çünkü bunlar yalnızca tanımlardan çıkarılmazlar. Örneğin "İki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa çizgidir"

⁸⁰ Immanuel Kant, *Bilim İçin Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2014), 19-22.

⁸¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2017), 44-45.

⁸² Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 71.

⁸³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 397.

yargısı sentetik bir yargı olup bu yargı tamamıyla “doğru” kavramından türetilemez. Burada yeni bir şey söylenmektedir. Buna rağmen bu önerme aynı zamanda a priori bir önermedir. Yani, deney ile aksi iddia edilebilecek bir önerme değildir.⁸⁴ O halde matematik yargılar sentetik a priori yargılar olarak anlaşılmaktadır.

Fizik bilimine ilişkin yargılar da sentetik a priori yargılardır. Örneğin “Her değişimin bir nedeni vardır” önermesinde “değişim” kavramı neden kavramını içermemektedir. Burada değişim ve neden kavramlarından hareketle yeni bir bağlantı elde etmiş oluruz. O halde bu fizik yargı tamamıyla sentetik bir yargı olarak anlaşılabilir. Fakat bu yargı aynı zamanda a prioridir. Çünkü bu yargı genel-geçer olma iddiasındadır.⁸⁵ Demek oluyor ki fizik yargılar hem sentetik hem de deneyime elverişli olmaması sebebiyle a priori yargılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metafizik yargılara gelince Kant’a göre metafizik en azından amacı bakımından a priori sentetik yargılardan oluşmalıdır.⁸⁶ Şöyle ki metafizik yargılarda da diğer iki bilimde olduğu gibi bir kesinlik elde etmek istersek, yalnızca kavram çözümlemesi yapmak yetersiz olacaktır. Aynı zamanda sentetik a priori yargılarımızın da olması gerekir. Burada öncelikli olarak sorulması gereken soru şu olmalıdır: Metafiziğin imkanı var mıdır? Eğer varsa sentetik a priori yargılar metafizik için mümkün müdür? Bu soruların ardından hemen belirtmeliyiz ki Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde asli bir problem olarak bu sorulara değinmiştir.

Kant’a göre “doğal bir metafizik” (metaphysica naturalis) vardır fakat henüz bir bilim olarak metafizik kurulamamıştır. Buna göre, metafiziğin de diğer iki bilimde olduğu gibi bir bilim olarak kurulabilmesi için yargılarının sentetik a priori olması gerekmektedir. “Salt Aklın Kritiği” için bir çıkış noktası olan sentetik a priori yargılardan şunlar anlaşılmaktadır: İlk olarak varlığı yalnızca kavramlar ile kavramak yetersizdir. Bu durum klasik rasyonalizmin ruhun ölümsüzlüğünü “Ruh maddi olmayan bir tözdür, maddi olmadığı için yer kaplamaz, yer kaplamayınca bölünemez, bölünemeyince de yok edilemez, dolayısıyla ruh ölümsüzdür” şeklinde ifade etmesi ile örneklendirilebilir. Fakat Kant böylesi salt bir düşüncenin içine kapanıp kalan bir

⁸⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 47.

⁸⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 398.

⁸⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 48.

mantığı bırakıp transcendental bir mantık (salt düşünce alanını aşarak mümkün deneye uzanan bir mantık) geliştirilmesini öngörür.⁸⁷ Buradan hareketle diyebiliriz ki eğer bir şey hakkında bir bilgi oluşturmak istersek, kavramlarımız görünün salt formları ile duyu verilerine bağlanmalıdır. Salt görüler, kavram ya da yargılar tek başına bilgi edinmede yetersizdir. O halde yapılması gereken şey salt formların ötesindeki transcendental bir sıçrayışı gerçekleştirmektir. Görülüyor ki sentetik a priori yargılar, bir yönüyle salt duyuların, diğer yönüyle de salt düşüncenin sağladığı bilgilerden farklı bir bilgiye ulaştırmaktadır.

Kant'a göre insan bilgisi, 2 temel ögeden(dual) sentezlenme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, a priori olan 12 tane kategoridir. Bu kategoriler, zihne ait olup a prioridirler. Yani varlıktan deney yoluyla gelmemişlerdir. Bir bakıma Kant, Descartesvari bir yaklaşımla doğuştan kavramları kabul ederken, John Locke'un da "tabula rasa" düşüncesine karşı çıkmış olmaktadır. Ancak Descartes'ten ayrıldığı nokta, Kant'ın bu kavramların içinin boş olduğunu söylemesidir. Oysa Descartes'e göre bu kavramlardan çıkarımlar yoluyla yeni bilgiler üretebiliyorken, Kant bu kalıpların algılarla doldurulmadığı müddetçe bize bir bilgi sunamayacağını kabul etmektedir.⁸⁸ Kısacası Kant'a göre bilimsel bilgi, kategoriler ve deneyim dünyasından duyulara gelen verilerin zaman ve mekan formlarından (duyarlık) geçerek algıya dönüşmesi ve bu algıların kategorilere yerleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla Kant insan zihninde 12 tip sentetik a priori önerme (yargı / bilgi) bulunduğunu dile getirmektedir. İşte, kategoriler olmaksızın deney dünyasından (fenomenler dünyası) gelen veriler anlamsız, tek başına kategoriler de bilgi bakımından boşurlar. Bu 12 kategorinin (bağıntı/ relasyon) birisi olan nedensellik-bağımlılık kategorisi sayesinde ise biz her şeyin bir nedeni olduğuna inanmaktayız.

Kant felsefesinde kategoriler 4 ana sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar nicelik, nitelik, bağıntı (relation) ve modalite (kiplik) kategorileridir. Nicelik kategorisi kendi içinde birlik, çokluk ve bütünlük; nitelik kategorisi kendi içerisinde gerçeklik(realite), olumsuzlama(negation) ve sınırlandırma (limitation); bağıntı kategorisi töz(substanz),

⁸⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 398.

⁸⁸ Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1993), 101-103.

nedensellik (kausalite) ve karşılıklı bağıllık; modalite kategorisi ise imkan, olma ve zorunluluk üzere alt türlere ayrılmaktadır.⁸⁹

Kant'a göre nicelik, bizim objelere dair karşılaştırma ya da soyutlama yoluyla çıkarabileceğimiz bir ontolojik temel belirlenim olmadığı gibi bir duyum da değildir. Nicelik, düşünmeye ait bir şey olarak doğayı inşa edebilmemizi sağlayan bir bilgi aracıdır.⁹⁰ Başka bir deyişle nicelik, bize çokluk şeklinde görünen şeylerdeki benzerlerin bilinci olarak bir objenin tasarımını önceden mümkün kılan şeydir.

Nitelik kategorisine gelince, Kant'ın "algının beklentilerinin ilkesi" olarak gösterdiği bu ikinci sentetik ilke (nitelik) hakkında bir yargıda bulunmak oldukça güçtür. Çünkü burada ele alınan mevzu, yalın algı formunun nasıl ifade edilmesi gerektiği değil, algı içeriğinin öncelikli olarak tümel bir önermede gösterilmesinin nasıl kavranması gerektiğidir. Öyleyse tek tek algılara öngelen şey, bizzat deneyim alanının a priori olarak düzenlenmişliğidir.⁹¹ Demek oluyor ki nitelik, nesnelere temel bir özelliğini bize vermemekle birlikte altında empirik objelerin bulunduğu ve ayrımının da mümkün olabildiği bir kurgusal koşul olarak adlandırılabilir.

Bağıntı kategorisi, doğadaki tek tek nesnelere kendisine değil, bu nesnelere arasındaki ilişkiler bakımından sözü edilebilen bir kategoridir. Kant buna "deneyin analogileri" demektedir. Bu kategoriyi anlayabilmek için de matematik dile başvurur. Buradaki analogi matematikteki orantı kavramının ifade ettiği genel anlamı taşır. Fakat esas itibarıyla orantıdan faydalanılan kısım, uzay ve zaman içinde yer alan tikel fenomenlerin birbirlerine göre konumlarıdır. Böylesi bir ilişkiden söz edebilmek için de öncelikli olarak tekil şeylerin uzay ve zamanda mevcudiyetini kanıtlamak gerekmektedir. Bu nedenle Kant 3 tane modiden (değişik temel belirleme tarzı) söz eder. Bunlar süreklilik, ardışıklık ve aynı anda birlikte olmadır. Kant bu 3 modinin her türlü deneyden önce gelmekle beraber deneyi de mümkün kıldığını ve bizim "objektif" zaman ilişkilerini belirlememiz için gerekli olan tasarımı oluşturduğunu ifade etmektedir.⁹² Demek oluyor ki bunlarla kendi uzaysal konum ve hareketi dahilindeki

⁸⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 184-185.

⁹⁰ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 189.

⁹¹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 191-195.

⁹² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 195-197.

her nesne, birbirine geçişli ve etkileşim hali ile bizim fiziki dünyaya dair objektif bir bütünlük kazanmamızı ve tek tek parçaların aslında birbiri ile bağıntısını kurgulamamızı sağlamaktadır.

Modalite kategorisi ise objeyi diğer bilgi işlevlerinden farklı görmemizi sağlar. Bunu objeyi 3 konum içinde bize vererek gerçekleştirir. Öncelikli olarak bu kategori grubu (imkan, gerçeklik, zorunluluk) yüklem olarak kullanıldığında, objeye yeni bir şey katmazlar fakat bunlar bizim objeyi bilme imkanımıza aittirler. Başka bir ifadeyle imkan, gerçeklik ve zorunluluk objenin özellikleri değil, anlığın objeyi düşünme tarzlarıdır. Bu durumda bu kategori grubundan deney sisteminin niteliği de anlaşılabilir. Çünkü gerçekten de deneyin koşulları ancak bu kategori grubu ile dile getirilebilir. Deneyin formel koşullarına uygun olan şey mümkündür; deneyin içeriksel koşullarına uygun olan şey gerçektir ve son olarak gerçek olan da zaten tüm bu koşullar düşünüldüğünde zorunlu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹³ Anlaşıyor ki modalite kategorisi grubu, deneysel objenin özelliği değil, aksine deneysel objeye dair tüm deney bilgisinin koşullarıdır.

Kant, belki de deneyim alanının en önemli özelliği olarak karşımıza çıkan nedensellik yasasının (kategorisinin) ontolojisi bulunmadığını ve onun bir psikolojik alışkanlık olduğunu ileri süren David Hume için, “Yıllar önce dogmatik uyuklamamı bölerek kurgul felsefe alanındaki araştırmalarımın bütünüyle ayrı bir yön verenin ilkin David Hume’un anımsatması olduğunu özgürce kabul ediyorum.”⁹⁴ demektedir. Fakat Hume’un nedensellik yasasının objektivitesini yadsıyarak temelsiz bıraktığı bilimlere Kant, sağlam bir zemin bulmak istemektedir. Sonuçta, bu temeli kategoriler anlayışı ile ortaya koyacaktır.

Kant’a göre iki tür nedensellik vardır: doğaya göre nedensellik veya özgürlükten gelen nedensellik. Bu iki tür nedenselliğin uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı söz konusu edildiğinde, Kant bu hususun zeminini “transandantal idealizm” fikri ile temellendirmektedir. Bu fikir hem dogmatik rasyonalizm hem de dogmatik ampirizmin bir eleştirisi niteliğindedir.

⁹³ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 202.

⁹⁴ Kant, *Bilim İçin Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*, 13.

Aslına bakılırsa, Kant felsefesinde özgürlük ile doğal nedensellik arasında bir karşıtlık yoktur. Ona göre nedensellik yalnızca doğa için geçerliymiş gibi bir algı oluşturulmamalıdır. Bu durumu Kant'ın eleştirisinden hareketle ifade edecek olursak;

“O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır; başka bir deyişle, nedenlerin saltık bir kendiliğindenliği varsayılmalıdır, öyle ki buna göre doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen bir görüngüler dizisi kendiliğinden başlar; öyleyse bir aşkınsal özgürlük varsayılmalıdır ki, onsuz doğanın sürecinde görüngüler dizisi nedenler yanında hiçbir zaman tam olmaz.”⁹⁵

Demek oluyor ki, evrensel nedensellik yasası, nedenler zincirinin mutlak totalitesini sağlayamayacağından, akıl da bir olaya mutabık olmayan yeni bir zincir oluşturma yetisine sahip olan kendiliğindenliği yani özgürlüğü üretir.

Kant'ın “Salt Aklın Eleştirisi”nde üzerinde durduğu bir başka problem ise, özgürlükten gelen nedensellik ile doğa nedenselliğinin fenomenal sferde bulunup bulunamayacağı sorunsalıdır. Çünkü özgürlük kavramının söz konusu olduğu yerde nedensellikten bahsetmek bir uyumsuzluğa sebebiyet verecek gibi görünmektedir. Özgürlük ve nedenselliğin getirisi olan determine olma durumu bir arada düşünülemeyecek iki şeydir. Tümüyle nesnelere, doğadaki nedensellik yasasına tabidir. Bu durumda özgürlük ile nedensel belirlenim bağdaşamayacak iki kavram olmak durumundadır. Fakat Kant'a göre bu iki kavramın biraradalığı bir çelişki değil bir çatışkıdır. O, “Salt Aklın Eleştirisi” adlı yapıtında üçüncü antinomiye çözümlerken özgürlüğü nedensellik yasası ile birlikte öne sürerek bu iki kavramın bir arada düşünülebileceğini ifade eder.⁹⁶ Fakat bu iki farklı nedensellik, yani özgürlükten gelen nedensellik ile doğa yasasının nedenselliği farklı iki sferde çalışır. Yani, doğa yasasının bu determinasyonu Kant'ın tabiriyle eşyanın hakim olduğu fenomen sferinde, sebebi özgürlük olan nedensellik ise içerisinde kavramların hakim olduğu numen sferindedir. Dolayısı ile bunlar birbiriyle çelişmeden varolabilirler. Onun burada nedensellik bağlamında özgürlüğe araladığı kapı yadsınamaz derecede önemlidir. Zira O, insanı bir yönüyle görüngülerin bulunduğu sferdeki bir fenomen

⁹⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 303.

⁹⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 302-305.

olarak nedensellik zinciri ile bağı, fakat bir yönüyle de nedensellikten bağımsız, numenal alana dahil, başka bir şey ya da kimsenin belirlenimi altında olmayan, dolayısıyla özgür bir varlık olarak görmektedir.

Kant'ın bu çatışkıya getirdiği çözüm, ya da başka bir ifadeyle özgürlüğün olasılığını ifade etme çabası, aslında onun, insanın doğadaki diğer şeyler gibi nedensellik yasasına bağlı olursa eylemlerinden sorumlu olmayacağı düşüncesini ifade etme gayretidir. “Kant’a göre özgürlüğün olanağı ve gerçekleşmesi, insanın bilen varlığında, yani insan aklının ilgilerinin bilmeye çevrildiği yerde değil; aklın pratik alandaki kullanımında aranmalıdır.”⁹⁷

2.1.1. Salt Aklın Transandantal Diyalektiği

Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eseri ile idelere dair bir aydınlık sunmak istemiştir. Bunu yaparken de her şeyden önce kendilerini ancak kendi anlığımızın içinde kavradığımız ve ilk köklerini de bu anlık içinde görmemiz gereken sorunlara yönelir. O, burada metafiziğe ilişkin bize karanlık olan tarafı değil, anlığımızın karanlık tarafını aydınlatma gayesi gütmüştür.⁹⁸ Anlık burada insanın psikolojik düşünme yetisi (empirik anlamıyla) olarak değil, salt transandantal anlamda tüm insan kültürünün biçimlendiricisi olarak anlaşılmalıdır.⁹⁹

Kant her metafiziksel öneri ya da teze karşı bir antitezin öne sürülebileceğini gösterdiği bu bölümde her iki karşıt tezin de aynı derecede belgelenmiş olarak kanıtlanabileceğini öne sürmektedir. Başka bir ifadeyle deneyim alanından ayrıldığı zaman kurgu yetimizin bilimsel bir dayanağı bulunmamaktadır. Çünkü her öneriye karşılık bir öneri ileri sürülebilmektedir. Kant'ın buradaki amacı, metafiziğe ilişkin her ifadenin tabiri caizse aslında boş bir oyalanma olduğunu göstermek ve metafizik

⁹⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 112.

⁹⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 157.

⁹⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 167.

tartışmalara kesin ve sonul olarak bir son vermektir. Fakat Kant yalnızca metafizik üzerine düşünenlerin yalnızca akla dayanan öneriler öne sürmelerine son verebildi.¹⁰⁰

Transandantal kavramı Kant'a göre objelerin değil, genel olarak objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın (a priori olarak mümkün olabildiği sürece) bilgisi olarak anlaşılmaktadır. Uzay ve zaman içindeki objeler düzeni, deney bilgisinin ilkeleri ve koşullarından (nedensellik ve sürekli etkileşim kategorilerinden) türer. Bunun gibi, her türlü gereklilik tasarımını kendilerine dayandırdığımız ve bize özgürlük düşüncesi içerisinde açık olan ahlakî buyrukların formunun ne olduğu (teorik alan dışındaki bir başka alana ait ilkelerin niteliği) sorusu açıklık kazanmış olur.¹⁰¹ Demek oluyor ki Kant felsefesinde a priori bilginin imkanına dair tüm soruşturmalar “transandantal” olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle O, kendi araştırmalarına da “transandantal felsefe” demektedir.¹⁰²

Kant transandantal idealizmi ile empirik bilginin özelliğini belirleme gayesi gütmüştür. O, kendi alanını “deneyin verimli toprağı” olarak nitelendirmektedir. Fakat buradaki deney kavramı eleştirel belirlenimi altında kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, deney alanında yapılacak iş, objelerin gözlemlenmesi değil bilginin imkanının analizidir.¹⁰³ İşte Kant'ın transandantal eleştirisini farklı kılan da empirizm ve rasyonalizm arasındaki ilişkiden hareket etmesidir.

Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde deneyden yola çıkar ama deney halihazırdaki nesnel topluluğu olarak kabullenilemez; tam tersine deney kavramını bize açık ve anlaşılır hale getiren şeyler, bağlantı kurmadaki zorunluluk, objektif yasaların öngelmesidir. Gerçekten de Kant'ın bu her deney yargısının algının sentezindeki zorunluluğu içermeye zorunluluğu şeklindeki düşüncesi ile birlikte artık felsefi sensüalizmin deney kavramı yerini matematiksel empiri kavramına bırakmıştır.¹⁰⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki Kant düşünme tarzında bir devrim gerçekleştirmiştir.

¹⁰⁰ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-2*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964), 43.

¹⁰¹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 163-165.

¹⁰² Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 238.

¹⁰³ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 175.

¹⁰⁴ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 183.

Kant'a kadar zorunluluk, objelerin kendinde temelini bulan bir şey olarak geçerli kılınan ve objelerden hareketle bilgi düzlemine taşınırken; Kant ile birlikte, bilgideki bir özellik olarak görülmekte ve bilgideki ilksel zorunluluktan hareketle bir obje fikrinin (idesinin) söz konusu olabileceği ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Bu anlamıyla zorunluluk, deney objesini tasarlama tarzlarımızdan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant'a göre deneyi bir bilgi tarzı yapan şey, anlık yasalarıdır. Ama ne var ki deney, ancak transandantal temel düşünceler altında ele alınabilir. Çünkü obje dediğimiz şey, salt görü formları ve salt anlık kavramlarının, algılar çokluğunu bir takım kurallar dahilinde birleştirmesi ile oluşmuş bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁶

Kant'ın belki de transandantal felsefesinin en önemli araştırma alanı olan "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinde yeni bir bilgi olarak sunduğu "transandantal mantık", kategoriler teorisi ve doğanın temel yasalarının yeri olan salt anlama yeteneğinin irdelendiği "transandantal analitik" ve saf aklın eleştirisinin yapıldığı "transandantal diyalektik" olmak üzere iki kısımda sunulmuştur.

Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinin "transandantal diyalektik" kısmında bir tür antinomik yapıda karşımıza çıkan özgürlük kavramı, teorik akıl ile pratik aklın ilişki kurması bakımından oldukça önemli bir kavramdır.¹⁰⁷ Kant ilgili eserinin "Transandantal Diyalektik" adını verdiği bu bölümünde öncelikle delillerle güçlendirilmiş tezleri ve ardından bu tezlerin antitezlerini sunarak aklın diyalektiğini ortaya çıkardığı bu kısımda bizim ahlaki bir değer olarak nitelendirdiğimiz özgürlük kavramını bir antinomi olarak sunmuştur.¹⁰⁸

Kant eserinin bu bölümünde yanılsama mantığını kullanmıştır. Yanılsama mantığı dediğimiz şey, aklın bilmesinin imkanı olmayan şeyleri bilebileceğini sanmasına yol açan şeydir. Fakat akıl öylesine donanımlıdır ki bu yanılsamayı fark

¹⁰⁵ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 183.

¹⁰⁶ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 183-184.

¹⁰⁷ Mengüsoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*, 77-78.

¹⁰⁸ Allen William Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 120.

edip eleştirebilir. Her ne kadar bu yanılsama eleştiriye tabi tutulsa da sona ermesi mümkün değildir.¹⁰⁹ Demek oluyor ki; transsendental yanılsama kaçınılmazdır.

Kant'a göre felsefe tarihinin en acıklı sahnesine konu olan husus, kaçınılmaz olarak aklın kendi kendisi ile mücadelesi olmuştur. Bu nedendir ki, akıldan kaynaklanan ve yine çözümü de akılla sağlanabilecek olan bu yanılsamayı yok etmeye yönelik girişimin yer aldığı eserine 'Salt Aklın Eleştirisi' adını vermiştir.¹¹⁰ Kant ilgili eserinde yanılsamaya binaen şunları dile getirmiştir:

“O zaman arı usun doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği vardır ve bu acemi birinin bilgidaki eksiklikten ötürü kendini içine düşüreceği ya da herhangi bir sofistin akıllı insanların kafalarını karıştırmak için yapay olarak yarattığı bir diyalektik değildir. Tersine bu, engellenemeyen bir yolda insan usuna bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmaları sona ermeyecek ve durmaksızın usu her zaman giderilmeleri gereken geçici sapınçlara düşürecek bir diyalektiktir.”¹¹¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant'a göre bilgilerimiz deneyimle başlar ama deneyim sonucu elde edilmez. Başka bir deyişle, bilginin meydana gelmesi için duyu verisinin yanısıra, duyu verisinden gelmeyen ve zihnimizde a priori olarak var olan kategorilere gereksinim vardır. Duyarlıktaki zaman ve mekan formlarına üşüşen duyu verileri bir tür sezgiyle görüye dönüşür ve biz duyu verilerini zaman ve mekan içindeki fenomenler olarak algılarız. Artık zaman ve mekan içindeki bu fenomenlerin görülerinin kategorilere aktarılarak sentezlenmesi gerekmektedir. Daha sonra hem gerçek olan hem de gerçek olmayan (yanılsamalı) bilgilerimiz için zihnimizin a priori katkılarını dikkate almış oluruz. İşte zihnimizde a priori olarak bulunan bu kategoriler, deneyim yoluyla elde edilen verilerin, zaman ve mekan formuna girdikten sonraki uğrak yeridir. Burada adeta zaman ve mekan gözlükleri ile görülediğimiz duyu verileri fenomen algılarına dönüşerek kategorilere yerleşirler.¹¹² Bu aşamadan sonra artık deneyim alanı ile ilgili bilgimiz tamamlanmış olur. Fakat zihnimizde sadece salt anlama yetisi, kategorileri, nasıl temel kavramlar olarak kendisinde taşıyorsa, bu dar

¹⁰⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 223-224.

¹¹⁰ Wood, *Kant*, 114-115.

¹¹¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 224.

¹¹² Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 101.

anlamdaki akıl da kendisinde bir takım apriori kavramlar taşımaktadır. Aklın bu apriori kavramlarına, Kant “ideler” adını vermektedir.¹¹³

Kant’a göre olup biten bütün olaylar nedensellik zinciri içerisinde, her sonucun bir nedeni ve onun da bir nedeni olacak şekilde olup bitmektedir. Fakat akıl, anlama yetisinin çizdiği duvarları aşar ve bir koşula tabi olmayanın izini sürer.¹¹⁴

Kant felsefesinde mutlak olan ya da başka bir ifade ile koşula bağlı olmayan şey, özgürlük, tanrı ve ölümsüzlük kavramları ile (Kant bazen bu kavramlardan ziyade evren, ruh ve tanrı kavramlarını da uygun görür) bulunabilen bir şeydir. Bu kavramlar aklın mutlak olana erişmek amacıyla zorunlulukla meydana getirdiği kavramlardır. Bu kavramlar akıl tarafından meydana getirilmesi dolayısı ile, doğada nesnel karşılığı bulunmayan kavramlardır. Bunlar deneye konu değildirler. Bu kavramlar, ancak ve ancak metafiziğin konusunu teşkil eden kavramlardır. Çünkü deneyimlenebilen alanda bir nedeni olmayan şey, yapısal olarak yoktur. Yani her şeyin bir nedeni olmak durumundadır.¹¹⁵ Anlaşıyor ki Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramları nedenselliğe tabi bir alanda arıyor olmak her ne kadar deli saçması da olsa akıl nedenselliğe bağlı bu sınırlı alanda, mutlak olanı arama gayretindedir ve kendi aklının ürünü olan söz konusu kavramları, doğanın bir parçasıymış gibi düşünür. Bu nedenle ki insan adeta çatışkılar ve yanılsamalar içinde kalır. Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki, Kant’ta diyalektik işte tam da bu nedenlerden ötürü yanılsamalar mantığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her ne kadar yanılsamaya da düşsek Ona göre bu kavramlar boşuna meydana getirilmemiştir. Bu kavramlar anlağa hizmet edebilirler. Şöyle ki; her ne kadar anlık bu kavramlara ilişkin kapsamlı bilgi edinebilme imkanına sahip olmasa da doğa kavramlarından aklın meydana getirdiği kavramlara bir geçişi imkanı hale getirebilir. Bu yolla da aklın ürünü olan bu kavramlar, ahlaksal nitelik taşıyan kavramlarla ya da idealarla bağlantı kurabilir.

¹¹³ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 101.

¹¹⁴ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 102.

¹¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 401.

2.1.1.1. Salt Aklın İdeleri

Kant, “Salt Aklın Transandantal Diyalektiği”nde metafizik kavramlar olarak gördüğü özgürlük, tanrı ve ölümsüzlük (evren, ruh ve tanrı) kavramlarına ‘ideler’ adını verir. Ona göre ide, aklın zorunlu bir kavramıdır. Onlar nesnel dünyasında deneyimlenebilen kavramlar değildirler. Bu kavramlar teorik akıldan türemiş olup rastgele ortaya çıkan kavramlar da değildirler. Dolayısı ile transandantal kavramlardır.¹¹⁶ Kant idelerle ilgili olarak “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde şunları demektedir:

“İdea ile zorunlu bir us kavramını anlıyorum ki, duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemez. Öyleyse şimdi irdelenen arı us kavramlarımız aşkınsal idealardır. Bunlar arı usun kavramlarıdır; çünkü tüm deneyim bilgisini koşulların saltık bir bütünlüğü tarafından belirlenmiş görürler. Keyfi olarak uydurulmuş değildirler; tersine usun kendi doğası yoluyla verilmişlerdir ve buna göre zorunlu olarak bütün anlık kullanımı ile ilişkilidirler. Son olarak, aşkıncılar, tüm deneyimin sınırlarının ötesine geçerler ve buna göre deneyimde hiçbir zaman aşkınsal ideaya yeterli olacak bir nesne bulunamaz.”¹¹⁷

Kant’a göre transandantal ya da metafizik alanın en önemli problemi; tanrı, ölümsüzlük ve özgürlüktür. Bu durumda öncelikli olarak yapılması gereken, deneyimlenebilen sferde bulunmayan fakat aynı zamanda aklın meydana getirmesi dolayısıyla a priori olarak da gösterilemeyecek olan idelerin, saf akılla bilinip bilinemeyeceğinin çözümlenmesidir.¹¹⁸ Daha önce de belirttiğimiz üzere idelerin nesnel dünyada maddesel bir karşılığı yoktur. Çünkü onlar zorunlulukla koşullandırılmışlardır.

Salt aklın idelerinden ilki olan ruh (ölümsüzlük), Kant’ın ‘Salt Aklın Eleştirisi’ adlı kitabında “Salt Aklın Bozukvargıları (Paralogizmleri)” adı altında incelenmiştir. Diğer bir ide ise Tanrı idesi olup bu ide, de ilgili eserin “Transsendental İdeal Üzerine” başlığı altında ele alınmıştır. Fakat bizim tezimiz bağlamında duracağımız ide, özgürlük idesidir.

¹¹⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 237.

¹¹⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 237.

¹¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 401.

İlk ide olan “ruh idesi” bir paralogizm olarak görülmüştür. Çünkü maddi bir şey olmayan ruhun sürekliliğine dair bütün önermeler, çözülemez bir çelişkiyi barındırırlar.¹¹⁹ Bu nedendir ki bir ide olarak ruh, kavramı Kant felsefesinde aynı zamanda paralog izm olarak da karşımıza çıkmaktadır. O, burada klasik rasyonalizmin savunuculuğunu yaptığı ruhun bir cevher olması, basit ve özdeş olmaklıkla diğer oluşlardan ayrıldığı düşüncesine karşı çıkar. Ona göre bu görüşler bir halüsinasyondan ibarettir.¹²⁰

Kant ruh idesi ile ilgili kendinden önceki metafizik görüşleri 4 başlık altında toplayarak eleştiriye tabi tutar.

- “1. Ruh tözdür.
2. Niteliğine göre yalındır.
3. Varolduğu değişik zamanlara göre sayısal olarak özdeştir, e.d. birliktir (çokluk değil).
4. Uzaydaki olanaklı nesnelere ile ilişki içindedir.”¹²¹

Buna göre Kant, kendi ruhsal varlığımızdan hareket ederek ruhun varlığına dair bir yargı oluşturmamızı yanlış bir sonuç çıkarmak olarak görür. Böylesi bir yargı ancak aklın bir paralogizmi olabilir. Çünkü bedene bağlı olmamakla beraber bedenine ya da insanın yaşamını, eylemlerini ve devamlılığını sağlayan manevi bir tözün varlığını kendi ruhsal varlığımızdan hareketle çıkaramayız. Kant’a değin yapılagelmiş olan ruhun bir töz oluşu fikri, diyalektik olarak adlandırılan, hiçbir şeye dayandırılmayacak olan bir teoridir. Kant burada insan düşüncesinin mutlak olana ya da duyular ötesine uzanmasını anlamsız bulduğundan değil, ruh idesinin salt aklın idesi olmasının aklın varlık yapısı gereği olduğunu belirtmek istemektedir.¹²² Demek oluyor ki bir ide olarak ruh, aklın varlık yapısı bakımından zorunlulukla vardır.

“Gene de, tek “Ruh tözdür” önermesi pekala geçerli sayılabilir, eğer bu kavramın bizi en küçük bir biçimde ileri götürmediği, ya da düzmece ussal ruh öğretisinin olağan

¹¹⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 213.

¹²⁰ Wood, *Kant*, 116-117.

¹²¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 245.

¹²² Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 104.

sonuçlarından herhangi birini, örneğin ruhun tüm değişimlerde ve giderek insanın ölümünde bile her zaman sürdüğünü öğretmediği, kısaca bu kavramın bir tözü olgusalıktta değil ama yalnızca ideada belirttiği kabul edilirse.”¹²³

Kant transandantal psikolojinin ruhu, niteliğine göre yalın kabul etmesini eleştirmektedir. Ona göre yalın bir varoluş bileşik bir varoluştan ontolojik açıdan öncelikli olup transandantal olması hususuna gelince kanıtlanabilirliğinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre yalınlık, “ben” tasarımının kendi içinde en küçük çokluğu dahi (mantıksal olarak birlik) barındırmaması olarak anlamaktadır. Fakat transandantal psikolojinin yalınlıktan kastı ise yalnızca bir tasarımın bölünmez birliği üzerine kurulu ve yalnızca bir kişi bazında eylem sözcüğünü yönetir.¹²⁴

“Ben yalın bir tözüm önermesi, e.d., tasarımı hiçbir zaman çoklunun bir sentezini kapsamayan bir töz olduğumu ileri sürmem ise bütünüyle geçerli olacaktır. Ama bu kavram, ya da giderek bu önerme bize bir deneyim nesnesi olarak kendim açısından en küçük bir şey öğretmez, çünkü töz kavramının kendisi salt sentez işlevi olarak, alta yatan bir sezgi olmaksızın ve dolayısıyla nesne olmaksızın kullanılır ve yalnızca bilginin koşulunu ilgilendirir; ama herhangi bir verili nesne açısından geçerli olması söz konusu değildir.”¹²⁵

Buradan hareketle diyebiliriz ki Kant yalın bir tözün (ben), genel olarak hiçbir deneyimde karşımıza çıkamayacağını ve dolayısıyla da nesnel bir geçerliliğinin bulunmadığını ifade etmektedir.

Kant’ın diğer bir eleştirisi de ruhun var olduğu değişik zamanlara göre sayısal olarak özdeş ve birlik olması görüşüdür. Ona göre ruhların ebediliği hakkında bir bilgiye erişmemiz imkânsızdır. Sadece kendimizin bilincinde olduğumuz için bütün zamanlarda bir ve aynı olduğumuzu söyleyebiliriz. Ama bir başka kişi için bunun geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü ruhta ben tasarımından başka kalıcı hiçbir görüngü ile karşılaşamayacağımız için hiçbir zaman “ben” in diğer kimseler için geçici olup olmadığı saptanamaz. Dolayısıyla bu durum hiçbir zaman onu salt akıl yoluyla bilginizi genişleten yargılar olarak ve özdeş ‘kendi’nin salt kavramından öznenin

¹²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 248.

¹²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 250.

¹²⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 250-251.

sürekliliğini sağlaması bakımından bir övünç kaynağı olarak görülemez.¹²⁶ Çünkü bu görüş daima kendi etrafında dönen ve sentetik bilgi açısından da hiçbir faydası olmayan bir görüştür.

Kant'ın ruha ilişkin eleştiride bulunduğu son görüş ise ruhun, uzaydaki olanaklı nesnelere ile ilişki içinde olduğu yaklaşımıdır. Kant burada öncelikli olarak kişinin kendinin dışındaki şeylerin varoluşunun hiçbir zaman doğrudan doğruya algıda verilmediğini fakat algıya onun dış nedeni olarak eklenebilir ve çıkarılabilir olduğunu ifade eder. Buradan hareketle O bizim için kendilerinde ne olduklarına ilişkin bilinemez olan şeylere dair tasarımsal çeşitlilik, kendilerinin bir çeşitliliğiymiş gibi görünecektir. İç duyu yoluyla tasarlanan ben ve uzayda benden bağımsız olarak bulunan nesnelere belirli olarak aynı fenomenler gibi görünse de dış fenomenlerin temelindeki aşkınsal nesne de fenomenlerin bizim için bilinemez bir zeminini oluşturur.¹²⁷

Görülüyor ki Kant açısından ruh idesine dair Kant'a kadarki metafizik temellendirmeler bir yanılgı içindedir. Fakat bu yanılgı tümüyle anlamsız bir yanılgı değildir. Çünkü bu durum zaten aklın kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki ruhun varlığı ve beden ile olan ilişkisi aklın bilinemeyen fakat düşünülebilen bir sfer olan transandantal alana ait olup bu alan hakkında kesin bir yargıya ulaşmak da imkânsızdır.

Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nde bahsettiği bir diğer ide de Tanrı idesidir. Bu ide aklın herhangi bir koşula bağlı olmaksızın varolanı bilmek istemesinden dolayı ve yine aklın kendisinde a priori olarak bulunan bir idedir.¹²⁸ Ona göre Tanrı idesinin saflığının korunması son derece önemlidir. Çünkü antropomorfizme, yozlaşmaya karşı alınabilecek tek tedbir budur.¹²⁹ Bu nedenle O, öncelikli olarak Tanrı'nın varlığına dair geleneksel kanıtları eleştirir. Buna göre 3 tür Tanrı kanıtı vardır. Bunlar; ontolojik, kozmolojik ve psiko-teleolojik kanıtlardır.

¹²⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 254-255.

¹²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 261.

¹²⁸ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 105-106.

¹²⁹ Wood, *Kant*, 134.

Kant bu üç tür Tanrı kanıtından kozmolojik ve psiko-teleolojik olanların mevcudiyetini temellendirirken ontolojik ispata zımnen dayanmaksızın başarılı olunamayacağını ve Tanrı'nın varlığının bir ontolojik kanıtının da mümkün olmadığını, böylece de bir tür tetiklenmeyle tüm Tanrı kanıtlamalarının yerle bir olacağını ifade etmektedir.¹³⁰ Hemen belirtmeliyiz ki Kant'ın kendinden önceki Tanrı kanıtlamalarına dair yaptığı eleştiri tamamıyla ontolojik kanıt üzerinden geliştirilen bir eleştiridir.

Ontolojik kanıt, mantığın çelişmezlik ilkesinden hareketle ortaya konmuştur. Çelişmezlik ilkesi dediğimiz şey şudur: “Bir şey hem kendisi hem de aynı anda kendisi olmayan olamaz. (A, A olmayan olamaz)” Burada aslında A olmayan, A'dan çıkartılmıştır. Yani özdeşlik ilkesi olan “A, A'dır” değişik bir ifadeyle “A, A olmayan değildir.”e dönüştürülmüştür. Aynı şekilde ontolojik kanıtta da durum böyledir. Tanrı en mükemmel varlıktır. Tanrı en mükemmel varlıksa var olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle en mükemmel varlık olan Tanrı, vardır. Çünkü mükemmel olması, varolmasına bağlıdır. Tanrı dediğimiz şey de en mükemmel varlık olduğuna göre, demek ki Tanrı kavramı, en mükemmel varlık kavramı olduğu için “vardır” a atıfta bulunulmuştur. Oysa Tanrı kavramı, Kant'ın kritiği paralelinde, nesnesini(konu) görü vasıtasıyla(zaman ve mekân formlarıyla) kavrayabileceğimiz bir şey değildir. Çünkü bu kavram, duyuların ve deneyim alanının dışında bir kavramdır. Kant'a göre yüksek bir ideal varlık olan Tanrı'nın imkânı a priori olarak anlaşılammaktadır. Buna göre, Tanrı'nın varoluşunu kavramlardan çıkarmaya çalışan ontolojik kanıtlamanın tüm çaba ve emekleri boştur, yalnızca ideler yoluyla iç görüde daha da bilgi açısından zenginleşme ise şuna benzetilmektedir: Varsayalım ki bir iş adamı aslında bir şey kazanmadığı halde kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumunu iyileştirmesi gibidir.¹³¹

Bilindiği üzere felsefe tarihinde bazı filozoflarca ileri sürülen kozmolojik kanıt ve türevlerine göre ise, evrende daima koşullu ve bağımlı bir varoluş içinde olan olguların birbiri ile ilişkilendirilebilir olduğu ifade edilir. Durum böyle olunca da, tümüyle empirik varoluştaki nedenler zincirinde kendisi dışında bir nedene dayanmayan (kendinde neden) bu nelik, artık bizzatihi kendi aracılığıyla var

¹³⁰ Wood, *Kant*, 135.

¹³¹ Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, 374.

olmalıdır.¹³² Fakat Kant bu kanıtlamaya da itiraz ederek buradaki yanılısamanın, böylesi mutlak bir zorunluluğun imkânı hakkında kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü akıl, zorunluluğu ancak bir kavram olarak bilebilir ki aklın burada mutlak bir zorunluluğa inanması yine aklın bir yanılısamasından başka bir şey değildir.¹³³

Teleolojik kanıtta gelince, bu türden bir argümantasyonun yaklaşım biçimi bütünü (kosmosun) tek tek parçalarında bir telos(gaye, amaç) kabul eder ve bütünü kendi yapısı içinde görülür olan akılsal ve amaca dayalı bir düzenden hareket eder. Bu düzenin ardında da, düzenin kendisinden meydana geldiği ve tüm düzen içerisinde de içkin olan yüksek anlık (tanrısal anlık, intelligenz) düşüncesine erişir. Oysaki Kant'a göre aklın böylesi bir varlığa dair bilgi elde etmesi imkân dâhilinde değildir.¹³⁴ İşte, O, bu 3 tür Tanrı kanıtlamalarından hareketle getirdiği eleştirileriyle aklın bu kavram hakkında (Tanrı) bilmedeki yetersizliğini ortaya koymuştur. Çünkü Tanrı bir deneyim nesnesi olmadığından bilgisini elde edemeyiz. Fakat bir ide olmaklık bakımından düşünülebilir bir varlık olarak karşımıza çıkacaktır.

Kant özgürlük idesini, herhangi bir görü formundan gelmeyen ve görünün de formları olan zaman ve uzayın koşullarından önce gelmesi düşünülen şey olarak ifade eder.¹³⁵ Başka bir deyişle zaman ve uzay formları bilginin koşulunu meydana getirmesine rağmen bu formlardan evvel gelmekle özgürlük idesi, bir gerçekliğe kavuşmak isteğini yerine getirmiş olur.

Akıl daimi olarak evrenin yapısı ile iç içe olmuştur. Fakat akıl, evreni daimi olarak bütünsel kavrama gayesindedir. İşte bu nedenledir ki akıl, sınırlı olanı bilmek yetersizliğine düşmekle özgürlük idesini de boş bir kavram haline getirir. Potansiyel haldeki deneyler, henüz tamamlanmamış bir süreci ifade ederler. Fakat özgürlük, bu anlamıyla tamamlanmış bir sürecin parçasıymış algısıyla akli antinomiye sürükler. İşte bu özgürlük idesinden kaynaklanan yanılığa Kant, 'Salt Aklın Antinomileri' adını vermiştir.

¹³² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 221.

¹³³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 379.

¹³⁴ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 221.

¹³⁵ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 112.

2.1.1.2. Salt Aklın Antinomileri

Geçmişten günümüze insan aklı daima sınırlı ve sonlu olandan sıyrılıp, sınırsız ve sonsuz olanın peşinden koşmuştur. İşte bu aklın anlama yetisinin sınırlarını aşma isteği Kant'ta zorunlu metafiziksel bir gereksinimdir.

Kelime anlamı olarak genel ya da lafzi olarak yasaların çatışması durumunu ifade eden antinomi, Kant felsefesinde rasyonel bir metafiziğin dört tezi olarak ortaya konan ve her biri kendi içerisinde doğru gibi görünmesine rağmen, ikisi beraber düşünüldüğünde çelişkiye düşüren ilkeleri ifade etmektedir.¹³⁶

Kant'a göre antinomiler, kozmolojik idelerle ilgili aklın anlama yetisi vasıtasıyla bilgiye erişme isteğinden kaynaklı olarak ortaya çıkan bir çatışkı ya da çelişki durumudur. Prolegomena adlı eserinde O, idelerin ehemmiyetine ilişkin şunları ifade etmiştir: Transandant kullanımı içindeki salt aklın bu ürünü onun en dikkate değer fenomenidir ki, felsefeyi dogmatik uyuklamasından uyandırmak ve onu aklın kendisinin eleştirisi gibi zorlu bir işe yöneltmek için tümü arasında en güçlü etkiyi yapar.¹³⁷

Kant felsefesinde bizi antinomiye sürükleyen 4 tane kozmolojik ide vardır. Bunlar evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu, maddenin yapısı sorunu, özgürlük sorunu ve Tanrı sorunudur. Ona göre bu sorunların tezlerinin kanıtı gerçekleştirilebildiği gibi antitezlerinin de kanıtı mümkündür. İşte bu nedendir ki birbiri ile karşıt olan iki düşüncenin de doğruluğu aklı çelişkiye düşürüp antinomiye sürüklemektedir.¹³⁸ Bizim tezimizin içeriği ile ilgili olarak üzerinde duracağımız antinomi, özgürlük antinomisidir.

Aklın bir ürünü olan özgürlük idesi ile bağlantılı olarak ele alınması gereken özgürlük antinomisi, Kant felsefesinin mihenk taşlarından birini teşkil eder. Zira bu

¹³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 73.

¹³⁷ Kant, *Bilim İçin Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*, 104.

¹³⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 402.

antinomi, teorik akıldan pratik akla geçişin yaşandığı bir antinomi olmakla meşhurdur. İrade özgürlüğü ile doğrudan bağlantılı olan bu antinomi, deneysel olarak hiçbir koşullandırmaya maruz kalmaması ve nedensellik ile ilişkili olması bakımından da oldukça mühimdir.

Duyumlarımız bize evrende gerçekleşen bazı olayların bazı olaylardan sonra meydana geldiğini gösterir. Bu etki ve sonuç ilişkisi, bazı filozoflar tarafından objektif bir gerçeklik kabul edilirken Hume gibi filozoflar ise bu ilişkinin psikolojik olduğunu kabul ederek nedenselliğin objektivitesini reddetmişlerdir. Kant felsefi yaşamının bir evresinde böyle düşünürken Hume'un etkisiyle nedensellik ilkesinin objektivitesine ilişkin güvensizlik geliştirmiş ve bunu dogmatik uykudan uyanmak olarak nitelendirmiştir. Gerçekten de duyumlarımız evrende gerçekleşen her şeyin perde arkasında bir nedensellik görür. Nedensellik sonsuzca geriye gidebilen bir olgudur. Çünkü doğadaki herşeyin bir nedeni ve o nedenin de bir başka nedeni bulunması gerekir. Bu ise nedensellik zincirinin sonsuza değin uzatılmasını gerektirir. Fakat regressus ad infinitum gerçekleşmediği için bir ilk nedende durmamız zorunlu olur. İşte aklın burada üstlendiği görev, bu nedenler zincirini anlamaktır. Fakat Kant'ın tabiriyle aklın bu sentetik a priori yargılara ulaşma gayreti, onu yanılsamaya da düşüren büyük bir etkendir. Metafizik ise, aklın bu bütünü algılamak istemesinden doğmuştur. Metafiziğin tarihini saf akla dayandırmaya çalışan düşünürlerin aksine Kant için metafizik, doğal bir yatkınlık olarak imkânlıdır.¹³⁹ Hemen belirtmeliyiz ki Kant bilimsel bir metafiziğin salt akıl ile kurulamayacağı, böylesi bir metafizik anlayışın ancak saf pratik akıl üzerinden yani duyuya değil de, akla dayandığı için zorunlu olan bir inanç üzerinden kurulabileceği görüşündedir.

Kant özgürlük antinomisinde şu tezi ileri sürer: “Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilbileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.”¹⁴⁰ Buradan hareketle doğanın kanunlarına tabi olanlardan haricen nedenselliğin bulunmadığını düşünebiliriz. Fakat her şeyden önce belirtmeliyiz ki fenomenler âleminde nedensellik yasası, pratik aklın alanında ise özgürlük yasası geçerlidir. Akıl tarafımızda nedensellik değil, özgürlük yasası vardır.

¹³⁹ Gökberk *Felsefe Tarihi*, 405-406.

¹⁴⁰ Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, 302.

Nedensellik yasası tabiat alanında geçerlidir fakat öncelikli olarak sorulması gereken soru gerçekten tabiatın kendisinde bu yasanın olup olmadığı olmalıdır. Nedensellik yasası, objektif gibi görünmesine rağmen fenomenler alanında nedensellik yasasının olduğunu bize söyleyen salt teorik akıldır. Çünkü 12 tane kategoriden bir tanesi nedensellik kategorisi olduğun için tabiattaki olayların ard arda geldiğini gören, böyle bir veriyi elde eden nedensellik kategorisinin içine fenomenler alanından elde edilen veriler girince aklımız orada bir yasa oluşturmaktadır. Aslında tabiatta böyle bir yasa yoktur. O, yalnızca zihnimizde mevcuttur. Tabiatta da bu yasanın geçerli olduğunu kabul ederek fizik, kimya, biyoloji gibi bilimler oluşturuyoruz. Fakat aynı zamanda Kant' a göre nedensellik yasası nesnel bir yasa değil, rasyonel bir yasadır. Fenomen âleminde her ne kadar nedensellik yasasının mahiyeti böyle olsa da o vardır. Ancak bizim otonom dünyamızda, ahlak tarafımızda bu nedensellik yasası geçerli değildir. Çünkü biz özgür bir varlıyız. Dolayısıyla nedenselliğin olduğu yerde özgürlükten söz edilemeyeceği gibi bir yerde de özgürlük yoksa ahlak ve ahlakî sorumluluk olamaz. Nedenselliğin söz konusu olduğu yerde bir ilk neden aramak ya da bir tamamlanmışlık bulmak da olanaksızdır. Anlaşıyor ki “Tüm nedensellik yalnızca doğa yasalarına göre olanaklıdır”¹⁴¹ önermesi kendi içinde çelişik olup biricik nedensellik türü olarak ele alınamaz.

Kant'a göre nedenler zincirinin başına doğru gittikçe, sonunda hiçbir nedenin sonucu olmayan ve bu nedenler silsilesinin de başlangıcı olan bir ilk nedene varılır. Aynı zamanda hiçbir koşula gerek olmaksızın var olan bu ilk nedene Kant 'transandantal özgürlük' adını verir.¹⁴²

Bir sentez filozofu olarak da adlandırabileceğimiz Kant özgürlük tezine antitez olarak, özgürlüğün var olmadığını, her şeyin nedenselliğin emrinde işlediğini ifade etmiştir.¹⁴³ Bu antitez dolayısıyla doğadaki nedenselliğin mutlaklığına atıf yapmakla, her olayın kendi varoluşunun kararını veren öncül bir nedeni de kabul etmiş oluruz ki bu durumda her şeyin nedeni olan ilk nedeni onaylamadığımız anlamına gelir. O halde buradan transandantal özgürlüğün nedensellik ile zıt ve bağdaşamaz olduğunu çıkarsamak da mümkündür. Demek oluyor ki evrende gerçekleşen her olayın gerisinde

¹⁴¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 302-303.

¹⁴² Kant, *Fikir Mimarları-2 Kant*, 135.

¹⁴³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 302.

bir nedenler zincirinin bulunması sebebiyle bu nedenler zinciri arasındaki bağlantıyı kuracağımız sferin de doğa olması gerekmektedir. Çünkü transandantal alanda nedenlerin ardışık bir bileşimine rastlamak mümkün değildir.

Özgürlük antinomisine genel bir bakışla diyebiliriz ki, burada Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, tez ve antitez şeklinde sunduğu bu iki görüşün yani tarihsel süreçte de hep zıt iki kavram olarak ele alınan özgürlük ve nedenselliğin doğruluğunu kanıtlayarak aslında transandantal yanlısamanın da tam olarak bu uyumsuzluktan zuhur ettiğini göstermektir. Başka bir ifadeyle, bir ilk nedenin varlığını kabul etmek, her nedenin kendisinin de bir nedeni olduğu görüşüyle çelişecektir. Bu nedenle her iki görüş kendi içerisinde doğru iken birarada düşünülüklerinde bir çelişki ortaya çıkacaktır. Bu çelişki sonucunda da Kant aklın yanlısamasını gözler önüne sermiş olur.

Kant felsefesinde fenomenal alandan numenal alana geçişi sağlayan söz konusu özgürlük antinomisi, belirleyici nitelikte bir faktördür. Burada bahsi geçen nedensellik ve özgürlük hakkında doğru bir sanıya varmak da aynı oranda önemlidir. Doğadaki nedensellik, doğa yasalarının geçerliliğini sağlar fakat özgürlüğün nedenselliği ise numen alana aittir.¹⁴⁴ Çünkü aklın bir idesi olan özgürlük, fenomenal alanda verili olmadığı için teorik aklın onu kavraması imkânlı değildir. Ancak özgürlük, ahlaki değerler ve etik alanda temel bir parametre olacağı için pratik aklın yasası durumundadır.

Nedenselliği sadece doğa yasası olarak ele aldığımızda özgürlüğe açılan tüm kapıları da kapatmış oluruz. Fakat özgürlük ve etik değerler insan için de bir gerekliliktir. İşte Kant'a göre özgürlüğün antinomisi de insanın yalnızca bir görüngü varlığı olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki insan bir yönüyle yani tinsel tarafıyla numenal bir varlıktır. Kant buradan çıkış yolunu nedenselliği bilgiye, özgürlüğü ise ahlaka gerekli hale getirmekle bulmuştur. Prolegomena adlı eserinde bu hususa binaen şunları ifade etmiştir:

“Şimdi çelişki olmaksızın diyebilirim ki, ussal varlıkların tüm eylemleri, görüngüler oldukları (herhangi bir deneyimde karşılaşıldıkları) düzeye dek, doğa-zorunluluğu altında durur; ama aynı eylemler, salt ussal özne ve onun salt us ile uyum içinde eylemde bulunma yetisi açısından, özgürdür.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 112.

¹⁴⁵ Kant, *Bilim İçin Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*, 113.

Anlaşıyor ki Kant böyle bir yaklaşım tarzıyla numen alandaki özgürlüğün nedenselliği ile fenomenal alanın nedenselliğinin farklılığını gözler önüne sermek gayretindedir. Böylelikle özgürlük, fenomenal sferdeki doğa nedenselliğini engellememiş olacak, doğa nedenselliği de aşkınsal özgürlüğü saf akıl ile algılayabilecek. Demek oluyor ki Kant'ın bu özgürlük antinomisi ile ifade etmeye çalıştığı husus, doğa nedenselliği ile özgürlük nedenselleğinin de farklı zeminlerde çelişkiye düşmeden birlikte varolabileceklerini göstermektir.

Kısacası Kant'ın bu antinomi ile, özgürlüğün bir antitez vasıtasıyla yitirilmesinin mümkün olmadığı, özgürlüğün imkânlı olmasının da teorik alandan ziyade pratik alanda yani ahlakî değerlerin hakim olduğu alanda mümkün olabileceğini gözler önüne sermektedir. Ki zaten eğer her şey doğadaki nedensellik vasıtası ile gerçekleşmiş olsaydı da insanın ahlakî değerdeki edimlerinden dolayı sorumlu tutulması da olanaksız ve hatta saçma olacaktı.

Kant'ın buraya değin ifade ettiğimiz açıklamaları özgürlüğün dedüksiyonunu kanıtlamak amaçlı şumüllü bir çalışma idi. Kant, saf aklın eleştirisiyle yakmış olduğu fitili diğer eleştirileriyle alevlendirecektir. Fakat öncelikli olarak metafiziğin bir bilim olarak ortaya konması gerekmektedir.

2.2. Özgürlüğe Giden Yol: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

Kant'ın, teorik aklın özgürlüğü tam olarak aydınlatamadığı ve yetkisiz olduğu alanda, pratik akla geçişte öncelikli olarak ahlakî ya da numenel alanın temellendirilmesinin gerekliliğini öngörmesi neticesinde kaleme aldığı “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eseri, özgürlüğe giden yolun belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Metafiziğin bir bilim olarak imkânının irdelendiği bu eser, 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kant, her insanın kendinde var olan ve aynı zamanda kendi aklıyla da bulabileceği evrensel ahlakî bilginin ilkesine ulaşma gayretindedir. İkinci bölümünde, Kant'ın ahlak metafiziğinin asli görevidir dediği ‘a priori ilkelerin imkânı’ nı irdelenmiştir. Üçüncü bölüm ise tezimizin de ana kavramını

teşkil eden özgürlüğün, sağlam temeller üzerinden inşa edilmeye çalışıldığı kısımdır. Eserde zikredilen kavramlardan hareketle bu 3 bölüm ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kant sözü geçen eserin birinci bölümüne iyi istencinin (guter Wille) her şeyi kapsayan ve nitekim tek iyinin de iyi istencinin kendisi olduğunu ifade ederek başlar.¹⁴⁶ Anlaşıyor ki böylesi sert ve keskin bir başlangıç, ahlaksallık hakkında net ve evrensel bir karara varmak için şumüllü bir çalışmanın da göstergesidir. Hemen belirtmeliyiz ki Kant, aşkın ve duyguya yönelik bir ahlak anlayışı kurgulamaktan oldukça uzaktır. Çünkü onun burada yapmak istediği şey, tam olarak akılsal bir ahlakî anlayışın sergilenmesidir. Nitekim O, duyguya ya da aşkın olana değil, akılsal bir yeti olarak istence yönelmiştir.

2.2.1. İyi İstenci Üzerine

Kant'a göre iyiyi istemek tek başına hiçbir koşula bağlı olmaksızın iyi olmak için yeterlidir. Fakat insandaki pek çok nitelik, yetenek ya da karakteristik özellikleri, onun aynı zamanda kötüye kullanabileceği özellikler de olması bakımından 'iyi istenç' olmaksızın oldukça tehlikelidir.

İnsan için bir amaç ve bu amaca götüren araçlar tayin eden tüm etik anlayışlara karşı olan Kant, iyi istemeyi bir amaca yönelik bir araç olarak ya da yarar sağladığı için değil, salt kendisi olduğu ya da başka bir ifadeyle her ne ise o olmağı bakımından iyi olarak ifade eder. Başka bir deyişle dünyada tek bir mutlak değer varsa o da iyi istencinin kendisidir (salt istenç).¹⁴⁷ Buradan hareketle diyebiliriz ki Kant'a göre evrensel ahlak yasası hiçbir koşullu buyruğa dayanmayan bu iyiyi isteme istencinin kendisidir. Çünkü insan doğanın içinde olmakla beraber bedensel alanın bittiği yerde numen adını verdiğimiz bir düşünce varlığıdır. İşte bu alandaki iyiyi isteme istenci, beden vasıtasıyla gelen doğanın emrettiklerine direnmektedir. Diğer bir deyişle içtepelerimiz bize şöyle davranmamızı emrederken biz numen tarafımızda ve

¹⁴⁶Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 8.

¹⁴⁷Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 407.

iyi istencimizle öyle davranmayabilir ve herkes için maksim olabilecek eylemleri tercih edebiliriz.

Gerçekten de mutlak iyi dediğimiz şey ne sonuca ulaşmış bir amaç ne de bu uğurdaki vasıtalar. Yine bu bağlamda Kant hazzı ve mutçu etik teorilere de karşıdır. Zira onlar da hazzı veya mutluluğu nihai amaç olarak görmektedirler. Kant, rasyonel bir varlık olarak insanın bir istencinin, dolayısı ile de bir takım istençlerinin varlığını kabul eder. Fakat doğanın sadece insan için amaçlar yüklenmiş olduğunu kabul etmez. Eğer öyle olmuş olsaydı insana kendi huzurunu sağlaması için akıl vermesine gerek kalmazdı.¹⁴⁸ Zira yaratılış insana akıl verdiyse onun, akılı vasıtasıyla iyi istencinin bilgisine ulaşmasını istediğindendir. Çünkü O'na göre akıl yaşamdan ne kadar tat almak için çaba gösterirse o denli mutlak mutluluktan da uzak kalacaktır. Demek oluyor ki aklın en mühim görevi, iyi istencinin ne olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır. Bunun için ise öncelikli olarak ödev kavramının ne olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü ancak ödev kavramı ile eyleme geçen bir istenç, iyi bir istenç olabilecektir.

2.2.2. Ödev Üzerine

Etik değerlerin bulunduğu numen sferinin bir kavramı olan özgürlük kavramının oluşumuna zemin hazırlayan “iyiyi isteme” nin de dâhil olduğu ödev kavramı, hiç kuşkusuz Kant'ın deontolojik etiğinin, deyim yerindeyse başkahramanıdır. Kant ‘Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’ adlı eserinde ödev kavramına ilişkin 3 tür eylem olduğunu ifade eder ve bunları bir bakkal örneği üzerinden temellendirir.

Kant bir bakkalın henüz alacağı şeyler hakkında bir bilgisi olmayan bir kişiyi dükkânından bir şeyler alırken kandırmamasını ahlaka uygun bir davranış olarak görür. Fakat bunu ahlakî değere haiz bir ödevden dolayı mı yapıp yapmadığı netlik kazanmaz. Zira bakkalın böylesi davranışının altındaki niyetini tam olarak

¹⁴⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 10.

kestiremeyiz.¹⁴⁹ Bakkalın müşterilerine farklı farklı fiyatlar uygulaması ödeve aykırı eylem olduğu için ahlakî bir eylem de değildir. Bakkal dürüst olur da müşterilerine aynı fiyatı uygularsa, bu ödeve uygun bir eylem olur fakat bu ödeve uygun olma durumu, bakkalın bir doğal eğiliminden veyahut çıkarından dolayı gerçekleşmiş olabilir ki bu ise Kant ahlakı açısından bir değere sahip değildir. Eğer ki bakkal ödev bilinci ile dürüstlük maksiminin bir sonucu olarak, tüm müşterilerine eşit davranırsa onun bu eylemi hem ödeve uygun hem de ödevden dolayı ahlaksal olmuş olur. İşte bu eylem Kant'a göre açıkça erdemli bir eylemdir.¹⁵⁰

Kant açısından ahlakî eylem, ödevden dolayı bilinçli olarak gerçekleştirilen eylemdir. İşte buradaki ödev kavramına Kant insanın içinden gelen ve yine insanın özgürce kendisinin koyduğu yasadan dolayı hareket etmesi demektir. Diğer bir deyişle kişinin doğru ilkelere duyduğu saygıdan dolayı bir insan olarak kendisine getirdiği özgür bir kısıtlamadır. Yasa kavramı, "aklın tüm rasyonel varlıklar için evrensel olarak geçerli olan pratik bir ilkesi" olarak ifade edilmektedir.¹⁵¹

Ödevden dolayı yapılan eylem, sonucunda neler getireceğine bakılmaksızın, istence dair açılan kapıları kapatacak olan ve Kant'ında kategorik imperatif dediği kesin buyruktan ya da başka bir ifadeyle yasadan kaynaklanan eylemlerdir. Bu yasa Kant'ın ifadesi ile şu şekilde ifade edilir:

“İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, isteme için ilke işini göreceğim genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmıyor; yani maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilde başka türlü hiç davranmamalıyım.”¹⁵²

Kant “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eserinin ikinci bölümünde ise genel-geçer düşünceleri kritize ederek eylemi zorunlu kılan şeyin ne olduğuna işaret etmektedir.

¹⁴⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12-13.

¹⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 118.

¹⁵¹ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 118.

¹⁵² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 17.

2.2.3. Koşullu (Hipotetik) Buyruk ve Koşulsuz (Kategorik) Buyruk

Kant, en yüksek ahlakî ilkeyi, amaç-araç mantığına dayalı koşullu buyruk yerine koşulsuz buyruk üzerinden açıklamanın onu evrensel kılacağı düşüncesindedir. Şöyle ki; insan rasyonel bir özne olarak doğal eğilimleri üzerine düşünen bir varlıktır. Bu doğrultuda Kant'a göre bir eğilimin insanı eylemeye yöneltmesi, insanın bir amaç tayin etmesi ve o amacına yönelik araçlar geliştirmesi anlamına gelir. Bu kapsamda bir amaç koymak, insanı amacı için araç geliştirmesini buyuran bir normatif ilkeye tabi kılar. İşte bu ilke hipotetik ya da koşullu buyruktur. Onun buyruk olma yönü, failden bir şeyler yapmasını talep eden aklın bir emri olmasıdır. Onun koşul yönü ise, eylemlerimizi sadece belirlenen amaç koşulu altında yönlendirip yönetmesidir.¹⁵³ Anlaşıyor ki koşullu buyruk, istençlerimizi doyurmak istememizin yani bu doğrultudaki amaçlarımızın gerçekleşmesini sağlayacak olan birer eyleyiş maksimidir. Başka bir ifadeyle, bizi amacımıza ulaştıracak araçların neler olması gerektiğini gösteren pratik aklın bir emridir.

Kant'a göre koşullu buyruk insanın doğal yanıyla da ilgilidir. Çünkü amacına ulaşmak isteyen kişi, o amaca götüreceği araçları da isteyecektir ki böyle bir buyruk subjektif bir niteliğe sahip olduğundan ahlaklılığın aradığı nesnel koşulları da sağlayamaz. Demek oluyor ki; koşullu buyruk etik bir değer taşımayan, genel geçer bir özellik barındırmayan bir nitelik taşımaktadır. Koşulsuz buyruk ise, ödevden dolayı yapılan eylemin ilkesidir. Şöyle ki; ahlaklılığın özüne baktığımızda göreceğimiz şey, hiçbir koşula bağlı olmaksızın sadece ödevden dolayı eylemektir. Demek oluyor ki; Kant'a göre ahlaklılığın aradığı en yüksek ilke, koşulsuz buyruğa dayanmalıdır. Koşulsuz buyruk bir amacın aracı değildir, o zaten kendisi bir amaçtır. Dolayısıyla bu buyruk nedensellik yasası ile de bağlantılı değildir. Çünkü belirlenim altında değildir. Bu konuda Kant, “buyruğu koşulsuz geçerli yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura dayanmaması, buyruk kılan şey de onun eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konulmuş bir

¹⁵³ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 122.

yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Bu tür bir yasa, nedensel olarak belirlenmiş olan fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz.”¹⁵⁴ demektedir.

İnsana gelince o, kendi varlığı yadsınamaz bir değere sahip olan, kendisi bir amaç olan ve aynı zamanda bu kesin buyruğun da nedenidir. Diğer bir deyişle; insanın akıl varlığı oluşu, kendinde amaç olması dolayısıyla sahip olduğu değeri, kesin buyruğu da mümkün kılmaktadır. Öyleyse, ‘Kendinde Amaç Olarak İnsan’ olarak da tanımlayabileceğimiz bu pratik buyruk şu şekilde ortaya konur: “Kendine karşı olduğu gibi diğer insanlara karşı da onları, amaca götüren bir vesayet gibi değil, kendinde amaç olarak görerek davranışlarını gerçekleştirir.”¹⁵⁵ Buradan hareketle anlaşılıyor ki insan davranışlarının ahlakî bir boyut kazanması, ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemler varsa mümkün hale gelebilir. Kant’a göre rasyonel bir varlık olan insan, hem kesin buyruğa itaati hem de kendinde amaç olması itibarıyla, ne kendini ne de başkalarını araç olarak görmemelidir.

Kant’a göre insan ödevleri aracılığıyla yasalara bağlı gibi görünmesine karşın aslında bunu insan özüne sahip olmanın ve iyi istencinin zorunluluğuyla gerçekleştirir. Çünkü insan kendini bir yasaya bağlı hissettiğinde bu onun yasaya ilgisini de zorunlu kılacaktır. Daha anlaşılır bir ifadeyle insan kendi aklının bir ürünü olan yasaya bağlılıkla aslında bu yasaya göre eylemek zorunda kalır ki bu da ödevde aykırıdır. Bu ise ahlakî buyruğu koşullu kılar ki bu durumda evrensel bir ahlaktan da söz edemeyiz. Demek oluyor ki insan ancak ve ancak kendi istencinin bir sonucu olan eylemleriyle ve kendi yasa koyucu statüsüyle ahlak yasasını olanaklı hale getirebilir.

2.2.4. İrade Özerkliği ve Amaçlar Krallığı

Kant’a göre evrensel bir ahlaktan ya da bir ahlaklılık durumundan söz edebilmenin ön koşulu istenç özerkliğidir. Çünkü eylemler doğal nedenler sonucu ortaya çıkıyor olsaydı o zaman bu eylemler hakkında bir ahlakî değer aramak da

¹⁵⁴ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 124.

¹⁵⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46.

olanaksız hale gelecekti. Elbetteki insanın nedenselliğe tâbi olan doğal yanı da yadsınamaz. Zaten insanın özgür olduğu yanı da bu yönü değildir. Çünkü insan doğal yanıyla doğanın nedenselliğine bağlıdır. Fakat insan ancak numenal yanıyla ahlaka konu olabilir. Çünkü pratik aklın emirlerine uyup uymamasına göre özgürdür. Başka bir deyişle insanı özgür kılan yönü, onun seçim yapabilen bir varlık olmasıyla ilişiktir. Nitekim bir yönüyle yalnızca pratik aklın aracılığıyla inanabileceği bir sfer olan numenal alana ait insan için istencinin illiyetle olan bağımlı anlaması da ancak özgürlük idesi ile mümkündür.¹⁵⁶

Kant kendi istencinin ilkeleri ile kendine yasa koyan akıl sahibi bir varlık olan insan ile ilişkili bir başka kavramdan daha söz eder: Amaçlar Krallığı. Kant'ın bu kavramla ifade etmek istediği şey şudur:

“Nitekim akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasına bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların birbiriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilebilir.”¹⁵⁷

Kant'a göre bu amaçlar krallığı, insanların diğer insanları birer amaç olarak gördüğü, kendilerini başkalarının vesayetinden kurtaran ve kendi kendinin belirleyicisi olduğu eşitlikçi bir toplumdur.

Kant “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eserinin üçüncü bölümünde ise özgürlüğün akıl tarafından kanıtlanmasının imkânı üzerine durmuştur. Bu bölüm özgürlük kavramının belirginleştirildiği bir bölüm olmak bakımından, pratik aklın eleştirisi ile özgürlüğe kazandırılacak temellendirme için son derece önem arz etmektedir. Kant bu bölüme özgürlük türlerinden olan negatif özgürlük ile giriş yapar. Ona göre negatif özgürlük insanın seçimlerinde istencin hiçbir etkisinin olmayışdır. Özgürlüğün negatif tanımından hareketle bir de ondan zuhur eden pozitif anlamı olduğunu ifade eder. Ona göre özgürlük pozitif anlamıyla kişinin ahlakî değer ve

¹⁵⁶ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 130.

¹⁵⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

ilkelerini salt aklın yasalarına göre düzenleyip, aslında kendi aklının bir ürünü olan bu yasadan dolayı eylemesidir.¹⁵⁸

Kant insanın, sadece, doğa kanunlarına bağıllık sağlayan fenomenal yönüyle heteronom bir varlık olarak algılanmasının da yanlış olduğunu düşünür. Çünkü insan bir yönüyle de numenal bir varlıktır. Yani istenci, özerkliğinden gelen bir nedensellik ile ilişik olmalıdır. Rasyonalitesi olan bir varlık olarak insan için düşünülebilecek bir şey olan özgürlük, Kant'a göre ahlak ile numen ile de ilişiktir. Buradan hareketle diyebiliriz ki özgürlük, rasyonalitesi olan varlıkların eylem ve edimlerinin özündeki bir ideden ibarettir.

Kant'a göre özgürlük idesi gereğince davranışlar sergileyebilen ve yeni değerler inşa edebilen her türden varlık pratik bakımdan bakıldığında özgür sayılmalıdır. Zira ancak böylesi bir varlık hakkında pratik bir akıl söz konusu olabilir. Yönetilmeyi ya da başka herhangi bir kimse ya da varlığın vesayeti altında bulunmayı kabul eden bir akıl da tahayyül edilemez. Çünkü yasa koyucu olarak akıl, dış etkenlerden bağımsızdır.¹⁵⁹

Bu durumda Kant'a göre ancak ve ancak istenci olan bir varlık söz konusu ise pratik akıl söz konusu olabilir. Zira akıl başkasının vesayeti altında bulunmayı reddettiği oranda değerlidir. Akıl kendisinin yasa koyucu ve kendisi bir amaç olarak var olduğunu bilmelidir. Ancak böylesi bir akıl söz konusu ise özgürlükten ve insan için ahlaki değerlerden bahsedilebilir.

Tezimizde geldiğimiz şu noktaya kadar Kant'ın 'Salt Aklın Eleştirisi' ile özgürlüğün teorik bir zeminini hazırladığını, 'Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi' ile de özgürlük ile ahlaksallık arasındaki bağlantıyı göz önüne sürdüğünü söyleyebiliriz. Kant'ın ahlak metafiziğini bir bilim olarak öne sürmesindeki asıl gayenin ise, ahlaki, istek ve arzuların vesayetinden kurtarmak olduğunu ve bunu yaparken de pratik aklın ilkelerini kullandığını ifade edebiliriz.

Pratik akla bir geçiş niteliğindeki bu temellendirme ile Kant, pratik akla geçişi mümkün kılmıştır. Zira Kant'ın etik sisteminin tüm belirleyiciliğiyle açık-seçik ve derin olarak gözlemlendiği eseri, 'Pratik Aklın Eleştirisi'dir. Sonuç olarak diyebiliriz

¹⁵⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 64-65.

¹⁵⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 66-67.

ki; Kant, bu temellendirme girişiminin bir neticesi olarak özgürlüğü, salt olarak kavranamayan ve fenomenal âlemde, duyular vasıtası ile de anlaşılacak olan, yalnızca pratik alana ya da numen alana ait bir ide olarak ele alır.

2.3. Özgürlüğün Temellendirilmesi: Pratik Aklın Kritiği

Kant felsefesinde istencin kendine özgü bir karakteristiği, formları ve yasaları vardır. İşte istencin bu durumuna Kant “pratik akıl” demektedir.¹⁶⁰ Pratik akılda, salt akılda ortaya konulan problemlerin şekli değişip şüpheler ortadan kaldırılarak pratik bir kesinliğe ulaşılmaktadır. Bu bağlamda ahlakî yasa, salt aklın düşündüğü şeklindeki doğa yasalarından farklılık arz eder. Doğa yasası, kendisine karşı gelinemeyen ve mukadder bir şeydir. Fakat pratik aklın ahlakî yasası ise zorlayıcı ve yükümlü kılıcı değildir.¹⁶¹ Şu halde özgürlük ve etik değerler için kesinliğe atılacak adım ancak pratik akıl ile mümkün görünmektedir.

Kant’ın ahlak felsefesinin temelini teşkil eden pratik akıl, bilgi yapan teorik akıldan ayrı bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle insanın ahlakî varlığının ilkeleri, fizik dünyayı bilmenin kavram ve ilkelerinden farklıdır. Fakat sonraları duyum ilkesi, Kant’ın güzellik ve yücelik hakkındaki felsefî düşüncelerinde kendine yer bulmaya devam edecektir.¹⁶²

Kant, ‘Pratik Aklın Eleştirisi’ adlı eseriyle aklın pratik alanda kullanımına dikkat çekmek istemiştir. Zira akıl pratik olarak kullanıldığında teorik kullanımına nazaran kavramlara gerçeklik kazandırır.¹⁶³ Demek oluyor ki Kant, bilgiye konu olan fenomenal alanın dışında kalan fakat pratik bir zorunluluk ile de düşünülen

¹⁶⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 245.

¹⁶¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 323.

¹⁶² Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 47.

¹⁶³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 3.

transandantal kavramların ya da numen alana ait olan kavramların, açıklığa kavuşturulması gayesi ile ikinci eleştirisi olan bu eleştiriyi kaleme almıştır.

Kant, “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı yapıtıyla ahlak yasasının yapısını ve pratik ilkelere bağlanmanın ne tür bir bağlanma olduğunu araştırır. Bunu yaparken de aşkın gerçekliklerin spekülâtif bilgisine değilse bile, en azından bunlara inanmaya yol açar.¹⁶⁴

“Pratik Aklın Eleştirisi” ile Kant metafiziğe yeni bir temel oluştururken öncelikli olarak temel ahlak kavramlarına yönelir. Çünkü Kant’a göre bu kavramlar da, kendi genel-geçerlilikleri temelinde “apaçıklık”ları bağlamında ele alınmalıdır. Kant burada salt aklın kanıtlanamaz ilkeler olarak gördüğü bu kavramları, “duygu” yetisine dayanarak açıklamak istemiştir. Her şeyden önce doğruyu tasarlamak “bilgi” yetisine, iyiyi hissetmek ise duygu yetisine aittir ve bu ikisi birbiriyle karıştırılmamalıdır. İyi kavramını açık kılmak anlığın bir işidir. Fakat anlık bunu iyi kavramının saf iyi duygusundan nasıl çıktığını göstererek yapmalıdır.¹⁶⁵

Kant’ın etik problemlere girişi şöyle olmuştur: Nasıl ki bilgide bir arı tasarım öngeliyorsa, pratik alanda da bu alana objektif geçerlilik karakterini verecek bir yön bulmak için arı pratik bir tasarımı geçerli kılmak gerekmektedir. Çünkü pratik alan, süjenin andan ana değişen durumlarının bir ifadesi olan duyuların alanıdır. Bu haliyle hiçbir kesinlik barındırmayan bu alandan genel geçer yargılar çıkabilecekse değişmez olan ve bilginin objektif birliğini kuran ve bizim için objeyi kuran ve onu temellendiren genel ilişki biçimlerinin olması gerekir.¹⁶⁶ İşte Kant’ın “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eseriyle etik problemine girişi yukarıda ifade ettiğimiz temel düşünce ile olmuştur. “Pratik Aklın Eleştirisi”nin sonunda yer alan “üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası” sözü, Kant’ın yukarıda da zikretmiş olduğumuz düşüncesinin bir formülasyonudur.¹⁶⁷

Kant ilk eleştirisi olan ‘Salt Aklın Eleştirisi’nde pratik aklın kavramlarına, –bu kavramlara ahlak metafiziğinin temellendirilmesi bölümünde değindiğimiz için tekrar

¹⁶⁴ Kant, *Fikir Mimarları–2 Kant*, 8-9.

¹⁶⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 245-248.

¹⁶⁶ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 253.

¹⁶⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 174.

değınme gereksinimi duymadık- soyutlama derecesinde dikkat çekmişti. Zira buradaki gayesi bilginin olanağını, koşullarını ve sınırları çizmektir. ‘Pratik Aklın Eleştirisi’nde ise gayesi, ahlak metafiziğini bir bilim olarak sunduktan sonra etiği ve etiğe dair kavramları temellendirmektir. Fakat Kant ‘Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde her ne kadar pratik aklın idelerinden bahsetse ve temellendirmeye kalkışsa da bu girişim kavramların soyut halleriyle bırakılması ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle Kant, ikinci eleştirisiyle soyut ve içeriği doldurulmamış bu ideleri içerikli ve temellendirilmiş bir hale getirmeyi amaçlar.

2.3.1. Pratik Aklın Diyalektiği

Kant’a göre saf akıl, teorik ya da pratik kullanımı farketmeksizin her zaman bir diyalektiğe sahiptir. Zira O, saf pratik akıl olarak, pratik koşullu olanda koşulsuz olanı arar.¹⁶⁸ Kant burada saf aklın diyalektiği ile ilgili olarak ‘en yüksek iyi’nin(summum bonum) ne olduğu hakkında bilgi verme gayesindedir.

Kant’ın perspektifinden bakıldığında saf pratik akıl, en yüksek iyiyi bir bütün olarak kavramak ister. Ona göre iyi adı altındaki herhangi bir nesne istenci belirleyen şeyolmadığı gibi ahlak yasası da buradan türetilmemelidir. Bu nedenle en yüksek iyi, saf pratik aklın ya da başka bir deyişle saf bir istencin nesnesi de olsa, bu istencin bir nedeni olarak görülmemelidir, yalnızca ahlak yasası, en yüksek iyiyi saf istencin nesnesi yapan neden olarak görülmelidir.¹⁶⁹ Kant’ın bu görüşü, yanlış anlaşılmanın ortaya koyulacak tezin ya da gerçekliğin netliğini bozacağı gerekçesiyle oldukça önemlidir. Zira eğer ki iyi adı altında herhangi bir nesne istencin belirleyicisi olsaydı ve en yüksek ilke buradan türetilseydi, bu durum özerkliğe aykırı olacak ve ahlak yasasını da bir kenara itecekti.¹⁷⁰ O halde buradan bir soru daha çıkar: En yüksek iyi

¹⁶⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 118.

¹⁶⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 119.

¹⁷⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 119.

kavramı, pratik akılda bir imkâna sahip midir?¹⁷¹ Bu sorun henüz çözülememiş sorunlardan bir tanesidir. Bu sorunu çözelemeyen şey ise en yüksek iyinin kavramlarından olan mutluluk ve ahlaklılık hakkında analitik bir bilgiye sahip olmamamızdır. Yani bu kavramlar, deneyim alanımızdan çıkan kavramlar olmadığından en yüksek iyiye dair de deneyim alanında karşılığı olan bir bilgimiz söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla en yüksek iyi de, mutluluk da, ahlaklılık da aşkınsal alana dair kavramlar olmalıdırlar. O halde Kant'a göre en yüksek iyiyi, isteme özgürlüğü vasıtasıyla kavramamız ve onun imkânı hakkında da a priori olarak bilgi edinmemiz gerekmektedir.¹⁷²

Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde teorik aklın diyalektiğini oluşturan nedenleri göstermeyi amaçladığı gibi “Pratik Aklın Eleştirisi”nde de pratik aklın diyalektiğini yaratan nedenleri göstermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Kant “Pratik Aklın Diyalektiği”nde pratik aklın antinomilerini ve postulatlarını gözler önüne sermektedir.

2.3.1.1. Pratik Aklın Antinomisi

Kant sadece salt akılda değil, pratik akılda da bir takım antinomiler olduğunu ifade eder. Pratik aklın antinomilerini salt aklın antinomilerinden farklı kılan şey, pratik aklın antinomisinin, en yüksek iyinin erdem ve mutluluk kavramları ile bağlantılı olarak ele alınmasıdır.

Kant “Pratik Aklın Eleştirisi”nde antinomilerden söz ederken öncelikli olarak en yüksek iyiye ilişkin felsefe tarihinde de daimi olarak gözlemlenen arayıştan söz eder. Buna göre en yüksek iyiye dair ya mutluluk ile ya da erdemle bağlantı kurulmuştur. Fakat Kant'a göre en yüksek iyi, hem mutlulukla hem de erdemle karşılıklı ilişki içerisindedir. Çünkü bu kavramlardan biri olmaksızın diğeri tek başına varsa saf pratik akıl bunu asla kavrayamaz. Zira Ona göre ya mutluluğu isteme,

¹⁷¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123.

¹⁷² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123.

erdemın maksimlerinin kaynağı ya da erdemın maksimi, mutluluk için bir sebep teşkil etmelidir.¹⁷³ Eğer ki mutluluk arzusu, erdemın maksimlerinin hareket ettiricisi ise bu durumda ahlaklı olmak, mutlu olmak için bir araç konumuna düşecek. Dolayısı ile bu, evrensel ahlak anlayışına aykırı olacağından olanaksızdır. Eğer erdemın maksimi mutluluğun etkide bulunan nedeni ise bu durumda da erdemli bir isteme mutluluğun nedeni olamayacağından dolayı yine olanaksız olacaktır. O halde en yüksek iyi ya da ahlaklılık, pratik açıdan olanaksız gibi görünmektedir. Bu durumda da en yüksek iyi ya da ahlak yasası kendine pratik alanda yer bulamayacağından içi boş ve kurgusal olacaktır. O halde Kant'ın bu hususa binaen ifade etmek istediği şey en yüksek iyinin pratik alan için imkân dâhilinde değilse o halde ondan zuhur eden ahlak yasası da içeriksiz ve doğru olmayan bir yapıda olacaktır.¹⁷⁴ Kant bu noktadan sonra saf pratik aklın bu antinomisini, salt aklın postulatları ile çözüme kavuşturmaya çalışacaktır.

Kant “Salt Aklın Eleştirisi”nde, saf aklın idelerinin aklın sınırını aşması gerekçesiyle, pratik alandaki kullanımına dikkat çekmişti. Bu idelerin pratik anlamda kullanımlarının, insan hayatının düzenlenmesinde oldukça önemli olduğunu vurgulayan Kant, saf aklın idelerini pratik akılda yeniden irdeleyerek bu idelere birer gerçeklik kazandırmaya çalışmıştır.

2.3.1.2. Pratik Aklın Postulatları

Kant “Salt Aklın Eleştirisi”nde irdelediği tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük idelerini pratik aklın eleştirisinde pratik aklın postulatları başlığı altında yeniden incelemeye alarak bu kavramları, sağlam temeller üzerinden birer gerçeklik olarak sunmak istemiştir. Ona göre postulatların ya da aksiyomların tamamı, ahlak ilkesinden zuhur eden ve pratik açıdan da bir zorunluluğu olan birer kuramsal düşüncelerdir. Postulatlar her ne kadar ahlak yasasının ilkesinden zuhur etse de ahlak yasasının kendisinin bir postulat olması imkanı görünmemektedir.

¹⁷³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123-124.

¹⁷⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 124.

Kant'a göre insan evrensel ahlakın buyruklarını yerine getirmekte zorlanan bir varlık olarak görünmektedir. İşte bu zorlanma durumu sonucu postulatlar meydana gelmiştir. Postulatlar, salt aklın idelerinin pratik alanda gerçeklik kazandığı yerdir. Kant'a göre postulatlar teorik inaklar olmamakla birlikte, pratik açıdan da kaçınılmazdırlar. Bunlar insan bilgisini artırmazlar fakat teorik aklın sunduğu idelere nesnel gerçeklik kazandırırılar.¹⁷⁵

Kant daha önce "Salt Aklın Eleştirisi"nde 3 tane ideden söz etmişti. Pratik aklın da irdelediği bu ideler ya da postulatlar; ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı ve özgürlük idi. Bunlardan ilki, sürenin, ahlak yasasını tamamıyla yerine getirmeye uygun olup olmayışının pratik zorunlu koşulundan çıkar. İkincisi, en yüksek kendi kendinin yaratıcısı olan ve kendi kendiyile yetinen bir varlığın yani Tanrının varlığının kabulünün, düşünülür dünyada olabilmesi için bir koşul olması gerekliliğinden meydana gelir. Üçüncüsü yani özgürlük ise, duyular dünyasından bağımsız olmanın, kişinin istencinin deneyim dünyasından bağımsız olarak transandantal alana dair yani özgürlük idesinden hareketle belirlemenin zorunluluğundan zuhur eder.¹⁷⁶

Kant'a göre dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu ilkesidir. Böyle bir isteme ise niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğunu ifade etmektedir. İşte, bu uygunluk pratik zorunlu bir şekilde istendiği için buna ancak tam uygunluğa doğru sonsuza değin giden bir ilerlemede rastlanabilir. Bu sonsuz ilerleme ise sonsuza değin giden varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğünü varsaymakla mümkündür.¹⁷⁷ Bu da ahlak yasasına bağlı bir şey olarak saf aklın bir postulatıdır ve pratik bir ilkeye bağlı olmaklık bakımından da teorik olarak kanıtlanamaz.

Kant bir koyut olarak ruhun ölümsüzlüğünden bahsederken yalnızca saf aklın emrettiği bir pratik sorununu ifade ediyordu. Buna göre en yüksek iyi ya da ahlaklılık probleminin ancak sonsuzlukta çözümlenebileceği görüşü idi. İşte bu aynı yasa , ahlaklılığauygun olan mutluluğa da götürmelidir. Başka bir ifade ile bu yasa Tanrının varlığını, en yüksek iyinin imkanına zorunlukla ilişkin bir koyut olarak ortaya

¹⁷⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 143.

¹⁷⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 143-144.

¹⁷⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 134-135.

koymalıdır. Buradan hareketle nasıl ki en yüksek iyiyi gerçekleştirmek bizim için bir ödevse ödevde zorunlu bir gereksinim olarak en yüksek iyinin varlığını varsaymak gereklidir. En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu şartıyla olabildiğinden ve bunun varsayılması ödevle birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Ohalde Tanrının varlığını kabul etmek, ahlakî bakımdan zorunluluk arz etmektedir. Fakat bu zorunluluk nesnel bir zorunluluk değildir. Başka bir deyişle bu zorunluluk bir ödev değildir. Çünkü ödevle ilişkin olan, dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmektir. Bu en yüksek iyinin imkanı da bir postulat olarak ortaya konabilir ancak aklımız bu imkanı ancak en yüksek bir akıl varsaymakla düşünülebilir olarak görür. İşte böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akıldan çıkmakla birlikte ödevimizin bilincine bağlıdır.¹⁷⁸ Anlaşıyor ki Tanrının varlığının kabulü, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için koşul olmaklık bakımından zorunlulukla çıkmaktadır.

2.3.1.2.1. Saf Pratik Aklın Bir Postulatu Olarak Özgürlük

Kant, 'Salt Aklın Eleştirisi'nde özgürlük idesinin içeriksel olarak bir antinomi olduğunu belirlemiştir. Nedenler zincirinin sonsuzluğunda özgürlüğün nedenselliğini irdelemiştir. Sonuç olarak da özgürlüğün ne olduğunun teorik akıl ile bilinmeyeceği yargısına ulaşmıştır. Kavramsal bağlamda bir ide olarak karşımızda duran özgürlük, ancak saf pratik akıl ile olanaklı kılınabilirdi. Bu bağlamda Kant salt pratik aklın bir postulatu olarak özgürlüğün olanaklılığını ilgili bölümde gözler önüne serecektir.

Kant'a göre özgürlük insan eylemlerinin, yapıp etmelerinin ya da deneyimlerinin bir sonucu değildir. Zira tüm edimler nedensellik yasasına tabidir. İçerisinde yaşadığımız ve üzerinde davranışlarda bulunduğumuz bu dünyanın nedensellik zinciri dahilinde işlediğini zihnimiz bize kazandırmaktadır ve rasyonel birer varlık olarak bizlerin de bir yönüyle bu yasalara bağlı olarak eylediğimizi göstermektedir. Nedenselliğin her şeyin kendinden önce bir sebebi olduğu gerçeği aynı zamanda özgürlüğün de önüne set çeken en önemli etmenlerden biridir. Zira eğer özgürlük varsa o, nedenselliğin bulunduğu görünür alemden uzak, özgürlüğü mümkün kılan bir başka yerden gelmelidir. İşte özgürlüğün geldiği yer Kant felsefesinde

¹⁷⁸ Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, 135-136.

herkesin içinde kendisine buyurduğu ‘yapmalısın, çünkü yapmalısın!’ ilkesidir. Cümlenin kendisinden de çıkarılacağı üzere bu yapmak ilkesi, “yapmalısın çünkü insan özüne sahip olmanın ve bu öze olan saygıdan dolayı yapmalısın”a dayanmaktadır ve bu hiçbir zorunluluktan gelmeyen bir ilkedir. İşte ancak, saf pratik aklın bu buyruğu işitmesi ve bilmesi sonucu birey özgür olabilmektedir. Zira bu buyruk ödevden dolayı yapılan eylemi çağırır. Anlaşıyor ki; insanın özgür olduğuna dair bilgisi de bu durumda, ahlak yasasının kendisi olmaktadır. Çünkü ahlak yasası, empirik yoldan denetlenebilen bir şey değildir. O, yalnızca akıl tarafından kavranabilir olandır. O halde deneyim vasıtası ile bilgisine ulaşılamayan bu yasa, kendisi gibi empirik yoldan denetlenemeyen özgürlük idesine neden ilke görevi yapmaktadır? Kant’a göre bu ancak, teorik aklın koşulsuz olanı bulmak için bu yetiye olanak sağlamak istemesi olarak açıklanabilir.¹⁷⁹ Demek oluyor ki ahlak yasası, özgürlüğün imkanını ve gerçekliğini ortaya koyan bir yasadır.

Kant’ın pratik felsefesinin önemli kavramlarından birini teşkil eden özgürlük, etiğin de henüz tam olarak netliğe kavuşturamadığı belki de son noktanın konulamayacağı bir kavram olarak irdelenmeye devam edecektir. Kant ‘Pratik Aklın Eleştirisi’ adlı eserinin önsözünde de bu hususa ilişkin pratik aklın bir postulatı olmak bakımından özgürlük kavramının, tanrı ve ölümsüzlük idelerini de kapsayan bir kavram olduğundan bahseder. Tanrı ve ölümsüzlük kavramlarının imkanını özgürlük kavramının nesnel bir gerçeklik kazanmasıyla ilişkilendirerek, özgürlüğün ahlak yasası vasıtasıyla dışa vurduğunu ifade eder.¹⁸⁰

Kant’a göre özgürlük, teorik aklın diğer idelerinden farklı olarak imkanını a priori olarak kavrayabildiğimiz bir kavramdır. Zira diğer iki ide, salt aklın, saf pratik olarak kullanılışının koşuludur. Dolayısıyla ile bu iki ide hakkında bir olanaklıktan söz etmek, olaksız gibi durmaktadır. Fakat yine de bu ideler, ahlak yasasından doğan bir istemenin ürünü olmak bakımından her ne kadar teorik olarak kavranamasa da bu idelerin olanaklılığı Kant’a göre kabul edilmelidir. Böylelikle özgürlük kavramı aracılığıyla Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü idelerini de kabul etmenin özsel zorunluluğu da yaratılmış oluyor. Fakat burada yapılan şey teorik aklın sınırlarını genişletmek değil aksine daha öncesinde bir problem olarak karşınıza çıkan bir olanak onaylanmaya

¹⁷⁹ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 135.

¹⁸⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4.

çalışılıyor. Böylelikle de teorik akıl ve kavramları, pratik aklın kavramları ile uyum içerisinde birbirleri ile ilişkilendirilmiş oluyor.¹⁸¹

Kant'ın pratik felsefesinde postulatlar, birer dogma değildir. Onlar, ancak ve ancak zorunlu birer varsayım ya da düşünüş olarak, teorik aklın idelerine gerçeklik kazandırma gayesindedirler. Anlaşıyor ki aşkınsal idelerin birer gerçeklik kazanması, teorik aklın hareket noktası olarak pratik akli seçmesi ile mümkündür. Nitekim teorik akla bağımlı olmak saf pratik akıl için olanaksız görünmektedir.¹⁸² Bu anlamda teorik aklın koşulluğunun giderilmesi ancak pratik akılla mümkündür.

Kant 'Pratik Aklın Eleştirisi' ile aklın teorik ideleri ile bunların pratik kullanımını arasındaki bağı şu şekilde ifade eder: "Gerçi genişlemiş olan, bu nesnelere teorik bilgisi değildir, genel olarak aklın teorik bilgisidir; çünkü pratik postulatlarla bu idelere nesnel verilmiştir, böylece de sırf sorunlu olan bir düşünce, ilk defa nesnel bir gerçeklik kazanmıştır."¹⁸³

Son olarak diyebiliriz ki Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi" adlı eserinin sonunda zikrettiği "üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası"¹⁸⁴ sözü, Kant'ın felsefesinin şu iki yönünün de formülüdür: Doğa incelemesi ve Amaç incelemesi. İşte ilk defa, teorik aklın ve pratik aklın eleştirileri ile Kant, bir yandan gökyüzü cisimlerinin hareketini, matematik ve mekanik yoldan açıklamak yerine, tinsel temel güçlere ve yönlendirici bir tanrısal anlığa dayatma yolunu kapatmıştır; diğer taraftan ise ahlak yasası ve bu yasa içerisinde açık olan "düşünülür" düzen yerine, ahlaklılığı duyulara dayandıran temellendirme denemelerine de son vermiştir. İşte bu ayrım, bir yandan numen ve fenomen arasındaki bu dualizmi derinleştirirken, öbür yandan bu dualizm içinde bile aklın birliğini gözler önüne sermektedir.¹⁸⁵ Bu bağlamda diyebiliriz ki Kant'ın özgürlük görüşü, insanın, kendinde bir amaç olarak kendi değerini ve kendi gücünü kendi aklıyla sınaması ve aklına uygun davranışlar sergilemesi talebine dayanmaktadır.

¹⁸¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4-5.

¹⁸² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 132.

¹⁸³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 146.

¹⁸⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 174.

¹⁸⁵ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 286-287.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU

Arthur Schopenhauer (1788-1860) felsefesinin çıkış noktası olarak Kant'ı alır. Ona göre Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkı şüphesiz duyular sferi (fenomenler) ve bunların ardında ve temelinde bulunan kendinde şey (numen) arasında bir ayırım yapmasıdır. Kant duyusal gerçekliği, zihnimizdeki kategoriler vasıtasıyla kavradığımızı, duyu verilerinin anlık süzgecinden geçerek kategorilerin içine yerleştiğini ve düzenlendiğini, böylece artık nesnelere bilgisine eriştiğimizi ifade etmişti. Bundan dolayı ancak fenomenleri bilmenin imkânı olabileceğini fakat kendinde şeyi deneyimleyebilmenin imkânı olmaması sebebiyle onun bilgisine ulaşamayacağını, başka bir ifadeyle onun bilinemeyeceğini dile getirmişti. Buraya kadar Schopenhauer da zaman ve uzay kalıpları içinde kavranan gerçeğin (fenomenlerin), özneye göre olduğunu benimsemekte ve varlığın “ben”in algıladığı ve tasarladığı şey olduğunu ilke olarak kabul etmektedir. Bu nedenle felsefesi “dünya, benim tasarımımdır” sözüyle başlamaktadır.¹⁸⁶ Schopenhauer buraya kadar Kant'ın görüşleri ışığında ilerlemektedir. Fakat bu noktadan sonra Kant'ın düşüncelerinden ayrılmaya başlayacaktır.

Schopenhauer daha önce de zikrettiğimiz üzere bilgi görüşü bakımından Kant'ın görüşlerini takip etmiştir. Fakat ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz üzere Schopenhauer'un ahlakî sistemi Kant'ın ahlakî sisteminden farklı bir görünümde dir.¹⁸⁷ Schopenhauer'a göre algıladığımız dünya, tasarımlardan ve Kant'ın da belirttiği gibi salt fenomenlerden oluşmaktadır. Ancak bu tasarımlar Kant'ta olduğu gibi numene değil, evrensel istence dayanmaktadır. Fakat Kant'ın numeni gibi zaman ve mekân formlarının ötesinde olup bir nedeni de yoktur. İstenç ise kör ve daima anlamsızdır. İşte bundan dolayı Schopenhauer'a göre dünyada ancak insanın ölümü ile son bulabilecek bir acı ve sefalet hüküm sürmektedir. Yaşarken insanın bu durum karşısında yapabileceği tek şey de kendi benliğinden vazgeçerek kendi isteminin hükümranlığına bir son vermektir. Bunu gerçekleştirirken de insanın özverili olması

¹⁸⁶ Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 115.

¹⁸⁷ Christopher Janaway, *Schopenhauer a Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 15-16.

gerekmektedir. Zira ancak özveri ile kişi kendisini, başka insanlara merhamet duymaya ve sanat eserlerine estetik bir bakış açısı ile bakabilme gücüne erişir.¹⁸⁸ Demek oluyor ki Schopenhauer'ın ahlakî görüşü pesimist karakter taşımakla beraber istencin hükümranlığından kurtulup ona egemen olmanın felsefesi olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Schopenhauer felsefesinin önemli kavramlardan birini teşkil eden özgürlük, onun görüşlerinin açıklığa kavuştuğu yaşamsal öneme sahip bir kavramdır. Schopenhauer'a göre özgürlük, insandan ve insani değerlerden bağımsız düşünülemez bir kavram olup bir takım dışsal güçlerin belirlenimi altında olmaklık bakımından negatif bir değere sahiptir. Bu anlamda mutluluk olanaksızdır fakat dünyanın kötülüklerinden sıyrılıp dış etkenlerden ve içgüdülerden kurtulmak ya da başka bir ifadeyle istenci olumsuzlamak ile özgürlük ulaşılabilir olmaktadır.¹⁸⁹ Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer felsefesinde insan, hiçbir belirlenimi kabul edemeyecek olan bir varlıktır. Nitekim O, "İnsan Doğası Üzerine" adlı eserinde insan özgürlüğüne dair bireysel davranışlarımız söz konusu olduğunda özgürlüğümüzün imkânlı olmadığını, kişinin ancak karakteri dolayısı ile özgürce davranışlarda bulunabileceğini de ifade etmektedir.¹⁹⁰ Anlaşıyor ki içerisinde yaşadığımız dünyayı ve bu sferde varolanların arkasında bulunanı bir istenç (irade) olarak gören Schopenhauer'a göre insan, söz konusu bu kör istencin emrinde olması yönüyle özgür değildir. Onu özgür kılan yönü istencin bilinçli bir istenç olması ile mümkündür.

3.1. Düal Bir Varlık Olarak İnsan

Schopenhauer felsefesine baktığımızda insanın düal bir varlık olarak ele alındığını görmekteyiz. Bu düalite ise üç farklı çeşitte kendini göstermektedir. İlki, insanın bilen yanı ile isteyen (eğilimli olduğu) yanının ikiliğidir. Buna göre her ne kadar bilgi insan istencinin yerine getirilmesi için bir araç da olsa, insanın bilen yanı

¹⁸⁸ Janaway, *Schopenhauer a Very Short Introduction*, 70-71.

¹⁸⁹ Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 119.

¹⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım (İstanbul: Oda Yayınları, 2014), 53.

insanı ahlaklı bir varlık kılmaya yetmez. İkinci düâlite ise isteyen bir varlık olarak insanın bedeni ve karakteri arasındaki ikiliktir. Fakat karakteri de insanı moral bir varlık olarak görebileceğimiz yanı değildir. Bu dual ikilik kişi olarak insanda mevcut olan ikilerdir. Bir de ide olarak insanın bir ikiliği de vardır ki bu ikilik varlıksal bir ikiliktir. Buna göre zaman, mekân ve nedenselliğe tabi olan insan özgür değildir, daha anlaşılır bir ifedtle istenç dünyasına ait yönüyle insanın bilgisi istencine hizmet eder, her şeyi nedensellik ile açıklar, dolayısıyla eylemleri de bir nedensellik zincirine tabi olmaktadır. Tümüyle eylemleri bir egoizmden doğmaktadır. Bundan dolayı eylemlerinin ahlaksal bir değeri de bulunmamaktadır. Fakat nedensellikten arınmış, istençlerinin önüne geçebilen insan ise yani tasarım dünyasına ait yönüyle insan özgür bir varlıktır. Bu insanın bilgisi nedensellikten ve istençten arınmış ve hatta istencini esir almıştır. Artık eylemleri nedenlerin belirleniminden kurtulan insanın yapıp etmelerinin ardında hak duygusu vardır. İnsan dünya ile birleşmiştir ve dolayısıyla eylemlerinde de bir ahlaksal değer söz konusu olmuştur.¹⁹¹

Schopenhauer'a göre insan varlığı kavrayışı bakımından tamamen koşullanmıştır. İnsanın varlığı kavrayışı, algılarının bir eseri olduğundan bir görelilik söz konusudur. Fakat gerçeklik dediğimiz şey, kişinin yönlendirme ve etkisinden tamamıyla uzaktır. Daha açık bir ifadeyle o, kişinin deneyimleyen yanıyla ya da rasyonel yanıyla bilinebilirliği olmayan, kişinin sınırlarını aşan bir şeydir.¹⁹² Demek oluyor ki Schopenhauer'a göre gerçeklik, insan göreliliğinin ve bilmesinin ötesindedir.

Ne var ki, gerçeklik arzusuyla yanıp tutuşan insan, nedensellik gerçeğiyle de karşı karşıyadır. Nedensellikten kurtulamayan insan, kausal bir belirlenim sonucu egoist olmaya mahkûmdur ve nedensellik onu öylesine kuşatmıştır ki artık ondan başka bir şey göremez olmuştur. Fakat nedensellik zincirinden kurtulan insan için ise durum oldukça farklıdır. O, idelerle kuşatılmış bir varlık olarak özgürce davranır. Fakat kişi bazı durumlar söz konusu olduğunda özgürce, bazı durumlar söz konusu olunca da nedenselliğe uygun olarak davranamaz. Yani bir öyle bir böyle davranışlar sergileyemez. Kişi ister özgür olsun isterse de nedensellik bağları ile sıkı sıkıya bağlı olsun hangi durum söz konusu olursa olsun nasıl eyleyorsa öyle eylemek zorundadır.

¹⁹¹ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 3-5.

¹⁹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 921.

Onun için eylediği gibi eylemekten başka çıkar yol yoktur.¹⁹³ Anlaşıyor ki Schopenhauer'a göre kişi davranışlarında tamamıyla özgür olarak görünmemektedir.

Schopenhauer'daki insanın bu düal yapısı, onun nedensellik zinciri ile bağlı olduğu istenç dünyasında çıkarlarının ve istencinin tatmin edilmesiyle meşgul olduğu yönü ve kausal belirlenimin etkisinden sıyrıldığı, yani fenomenler dünyası ile insan arasındaki ilişkide nedenselliğe başvurmadığı ve özgür olduğu tasarım dünyasına ait yönü olması ile şekillenmiştir. Aynı şekilde dünya da istenç dünyası ve tasarım dünyası olmak kaydıyla düal bir yapı halinde sunulmuştur. Bundan dolayı Schopenhauer'a göre dünyanın, istenç ve tasarım hali birbirinden farklıdır.

3.1.1. Tasarım Olarak Dünyada İnsan

Schopenhauer özgürlük anlayışını temellendirmek amacıyla öncelikli olarak 'dünya nedir?' sorusu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu soruya Schopenhauer, Kant'ın dünya görüşünden ilham alarak epistemik bir cevap verir. Buna göre dünya, kişinin kendisinin bir tasarımından ibaret olmalıdır. Çünkü aksi halde kişinin tasarımından bağımsız bir dünyanın ne olduğu bilinmemektedir. Başka bir deyişle dünya kişiye sahip olduğu duyarlık formları, zihin kategorileri vasıtasıyla açıktır. İşte bu nedenledir ki dünya kişiye duyarlık ve zihin yetilerinin aktardığı bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁴ Bu anlamda tasarım olarak dünya kişiye sübjektif olarak açıktır. Fakat kişi, onun bir parçası olmaklık bakımından onun hakkında yargılara varabilmektedir.

Schopenhauer dünyanın biri tasarım diğeri istenç olarak bu ikili yapısını çözümlmek ister. Fakat öncelikli olarak yapılması gereken şey tasarım olarak dünyanın ihtiva ettiği şeyi bilmektir. Çünkü tasarım dünyası anlaşılmadan istencin anlaşılması imkânsızdır.¹⁹⁵ Açıkçası Schopenhauer'un bu iki alanın çözümlmesini yapmasındaki amacı, bu iki alanı ayırmak değil, aksine birleştirmektir. Daha anlaşılır

¹⁹³ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 5.

¹⁹⁴ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 100.

¹⁹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 453-454.

bir deyişle dünya ne tasarım dünyası ne de isteme dünyasıdır, o isteme ve tasarım olarak dünyadır. Bu hususa ilişkin olarak Schopenhauer'a göre şeylerin içsel mahiyetini kavrama amacına ancak şeylerde kendimizi bularak ulaşabiliriz. Böylece onlar bizim için de doğrudan bilinir olurlar.¹⁹⁶ Demek oluyor ki nesnel bir kavrayışın ürünü olan bilgi ile yetinmekle insan, dünyayı kendisi için sadece bir tasarım dünyası haline getirmekte ve salt bir tasarım olarak kabullenmekle kalmaktadır.¹⁹⁷

Schopenhauer tasarım dünyasını açıklamak için öncelikli olarak bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ayırmadan yola çıkar. Kant gibi aklın a priori kalıpları olduğunu kabul eden Schopenhauer'a göre dünya, tasarım olarak özne karşısında sadece bir nesnedir. Başka bir ifadeyle nesne, insanın bir görüşünden ibarettir. Bu bağlamda özne ise nesneyi algılayan ve onunla adeta bütünleşendir.¹⁹⁸ Bu anlamda tasarım alanının özünün, özne ve nesne arasındaki ilişki ile zuhur ettiğini ifade etmekle de mübalağa etmiş sayılmayız. Zira Schopenhauer, öznenin nesne üzerine düşünmesinin nesneyi meydana getiren şey olduğunu söyler.¹⁹⁹ O halde nesne, bir sübjektif tasarımın ürünü olarak meydana gelmektedir ve nesnenin öznenin yöneliminden bağımsız olarak bir gerçekliği de bulunmamaktadır.

Nesne nasıl ki öznenin bir tasarımı ise insan bedeni de Schopenhauer için bir nesneyi ifade eder. Bu yüzden insan tarafından düşünülebilir olması yönüyle ya da insanın bedenine yönelmesi ile bedenin bilgisi elde edilebilir. Beden, kişinin duyuları vasıtasıyla elde ettiği intibaları (impression) beynine yöneltmesinin bir sonucu olarak, bu intibaların beyinde işlenmesi ile vücuda getirilir. Daha anlaşılır bir ifadeyle beynin anlayışının duyu verilerinden gelen intibaları işlemesiyle oluşan vücut, insanın bir tasarımından ibarettir.²⁰⁰ Anlaşıyor ki Schopenhauer'a göre insan kendi bedeninin de tasarımcısı olması bakımından kendi üzerine düşünen bir varlıktır. Ve bu yönü neticesinde diyebiliriz ki insan ve bilinci olmadan nesnenin ya da bedenin vücuda gelişinin bilinebilmesi olanaklı görünmemektedir.

¹⁹⁶ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Yayınları, 2009), 26.

¹⁹⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 10.

¹⁹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 453.

¹⁹⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 10-11.

²⁰⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 21.

Schopenhauer'a göre tasarım olarak dünya bir nedensellik bağı dâhilinde anlaşılabilirliği olan bir dünyadır. Aynı zamanda onun yeter-sebeup olarak adlandırdığı bu ilke insan aklının nesneyi belirleyen a priori kalıplarının genel adıdır. Ve bizim saf a priori olarak bildiklerimiz de bu ilkeden doğan şeylerdir.²⁰¹ Bu ilkenin en sade ve en önemli a priori kalıbı zamandır. Çünkü zamanda her bir olay Kant felsefesinde de gözlemlendiğimiz üzere kendinden önceki bir nedene bağı olarak gerçekleşir. Bu şekilde kendinden sonrakinin de sebebini teşkil eder. Dolayısıyla geçmiş ile gelecek de Schopenhauer'un terimiyle 'bir düş gibi boştur'.²⁰²

Bilgi edinme süreci bakımından Kant ile benzerlik gösteren Schopenhauer için de bilgi, salt duyuların bilgisinden karşılanmaz. Aksine o, duylardan elde edilen verilerin anlama yetisinin süzgecinden geçirilmesi ile elde edilir. Nasıl ki güneşten gelen ışınlar, karanlık nesnelere görebilmemiz için onları gün ışığına kavuşturuyorsa, insan anlağı da duyu verilerini birer algı haline getirir. Duyu verilerinden gelen şeylerin kendisi sadece birer veriden ibarettir, birer algı olamaz. Anlık, uzam ve zamanı biraraya getirdiğinden insanın istencinin bir ürünü olan tasarım alanı da ancak anlık sayesinde mevcut olabilir. O halde diyebiliriz ki tasarım alanı ancak insan anlağı varsa mevcuttur.²⁰³ Demek oluyor ki Schopenhauer'a göre tasarım olarak dünya da varlığını bu anlama yetisine borçludur. Aksi halde bu yeti olmaksızın dünyanın varlığından söz etmek de imkânsız olacaktır.

Anlama yetisinin tasarım dünyasını kavramada yadsınamaz bir yeri olduğunu savunan Schopenhauer için yadsınamaz olan bir başka husus ise kavramlar ile algı tasarımı arasındaki ilişkidir. Zira Schopenhauer'a göre algısal tasarım söz konusu değilse zaten kavramlar da ne içerikli olacak ne de bir anlam ifade edecektir.²⁰⁴ Anlaşıyor ki algı tasarımı yoksa kavramlar da zaten yoktur demektir.

Schopenhauer'a göre tasarım alanında kişinin soyut bir bilinç kazanması da yine kişinin kendi elindedir. Bunu gerçekleştiren insan için felsefi düşünüşün optimal düzeyde işlediğini de ifade edebiliriz. Böylesi bir kavrayış kazanan kişi için artık

²⁰¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 12.

²⁰² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 13.

²⁰³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 452-453.

²⁰⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 17.

görünen şeylerin ötesi anlaşılır olur. Tasarım olarak dünya ise sadece görünür olmayanın kuşatılmış hali olarak karşımıza çıkar.²⁰⁵ Anlaşıyor ki Schopenhauer'a göre dünyanın tasarım hali, insanın dünya ile ilgili olarak kavrayış gücünün bir neticesidir. Başka bir ifadeyle tasarım alanı insanın bilen yanının (süje) belirlediği bir durumu ifade eder. Zira insan olmaksızın tasarım dünyasından da söz edilemez. İnsanın bu belirleyici rolü, nedenselliğin zincirlerinden sıyrıldığında artık insan özgürleşir ve tasarımın özünü kavrayarak gerçekliği de elde etmiş olur.

Özetle ifade edecek olursak; Schopenhauer'a göre insanın bir yönüyle bağlı olduğu tasarım dünyası nedensellik döngüsünde sürdüğünden özgürlüğe imkân sağlayamayacaktır. Bu nedenle birey için nedensellikten kendini uzak tutmak ya da tasarım alanının özünde bulunan istencin bilincinde olmak özgürleşmenin de bir adımını karşılamaya eş değer olacaktır. Bu bağlamda diyebiliriz ki özgürlüğe kavuşmanın yolu istenç olarak dünyayı bilmekle mümkündür.

3.1.2. İstenç Olarak Dünyada İnsan

İstenç olarak dünya, tasarım olarak dünyadan farklı olarak var olan her şeyin özünü(bir anlamda töz gibi düşünebileceğimiz) oluşturur. Tasarım olarak dünya, istencin vücut bulmuş halidir. Başka bir ifadeyle var olan her şeyin ilkesi olan istenç, doğada bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir. Bu durumda doğadaki her şeyin bir belirlenim altında olduğu anlaşılabilir. Fakat istenç bazen kör bir istenç olmaktan çıkıp bilinçli bir istenç de olabilmektedir ki bu görünümüyle istenç insanda özgürlük olarak belirir.²⁰⁶ Demek oluyor ki istenç, ister kör, ister de bilinçli bir istenç olsun evrendeki her şeyin nedeni olup kendiliğinden ve bağımsız bir şeydir.

Schopenhauer felsefesinde istenç, insanda eğilimler olarak ortaya çıkar. İnsan bu eğilimlerinin bir sonucu olan hazzı, mutluluğu veya fayda veren şeyleri hep ahlakî değere sahip eylemler olarak karşılamıştır. Oysa bu eğilimler istencin insandaki bencil

²⁰⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 8.

²⁰⁶ Cevizci, *Etik,Ahlak Felsefesi*, 101.

yansımalarından başka bir şey değildir. Bu durum ise dünyanın kötülükle dolu olduğunun göstergesidir. Söz konusu kötülük ise ancak istencin yadsınması ile giderilebilmektedir. Fakat o zaman da mutlak bir mutluluk elde edilemeyecektir. Bu durumda insanın evren istenci yanında bir kendinde istenç (Wille an sich) geliştirmesi gerekmektedir. Ancak bu yolla kendini evren istencinden kurtarıp tam olarak özgür olabilecektir. Ama ne var ki Schopenhauer insanın tam bir özgürlük elde etmesi hususunda da iyimser değildir. Çünkü istencin kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insan için yapabilecek pek de bir şey yoktur. O halde insan için geriye kalan tek seçenek, istenci yadsımak ve iç dinginliğe çekilmektir. Bu noktadan sonra artık evren istenci ortadan kalkmış geriye yalnızca zorunluluğun bilgisi kalmıştır. Artık hiçbir şey insanın öznel istencini harekete geçiremeyecektir.²⁰⁷

Schopenhauer'a göre insan yalnızca rasyonel bir varlık da değildir. Eğer öyle olsaydı yani bedeni olmayan bir varlık olsaydı, tasarım olarak dünyanın bir manası olmazdı. Zira tasarımsal dünyayı biz nesnelere vasıtasıyla biliyoruz. Yani bu sferde her şeyin bir varlığı bulunmaktadır. Dediğimiz gibi eğer vücut söz konusu olmasaydı tasarımdan geçişi sağlayacağımız “her ne ise o olan şey”i bulmamız da imkânsız olacaktı.²⁰⁸ Anlaşıyor ki yalnızca sujenin tasarımı olan dünya salt haliyle var olmuş olsaydı manaya açılacak olan kapı ya da başka bir ifadeyle olabilecek olan potansiyeliteye geçiş de imkânsız olacaktı. Bu anlamda Schopenhauer'un istenç ile kastettiği şeyin görünürün ötesindeki manayı kavramak olduğunu ifade edebiliriz.

Schopenhauer'a göre daha önce de zikrettiğimiz gibi tasarım dünyasında deneyimleme imkânı bulduğumuz fenomenlerin tümü istencin objeleşmiş halidir. Bu da istencimiz ile istencimizin nesnelleştirdiği tasarımlarımız aynı şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Fakat bunlar, insana sunulmaları bakımından farklılık yaratmaktadırlar. Schopenhauer buradan hareketle istencin iki halinden bahseder: Kör istenç ve aydınlanmış istenç (bilinçli istenç). Kör istenç tasarımların tamamında ayniyet gösteren bir istençtir. Bu istenç canlı varlıklarda “yaşam istemi” olarak kendini gösterir. İşte bu istenç bilgi ile aydınlandığında artık kör istenç kendinin bilincine varır ve adeta kimyasal bir tepkimeye girmişçesine özünü değiştirir. Bu değişim sonucunda

²⁰⁷ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 101-102.

²⁰⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 40.

da nadiren de olsa bazı kimselerde kendini aydınlanmış bir istenç olarak sunar. Aydınlanan istenç ile artık kör bir istenç hedefine ulaşmış olur.²⁰⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tasarımların özü ve temeli olan istenç kendini çeşitli şekillerde sunan, tasarımlara yön veren ve aslında varoluşu da belirleyen şeydir. O bu yönüyle sonsuz ve sınırsız bir özelliğe sahiptir. Dolayısı ile istenci belirleyen bir şey ya da varlığın bulunması da mümkün değildir. Peki, biz her şeyi meydana getiren böylesi evrensel bir ilkenin (istencin) olduğunu nereden biliyoruz? Schopenhauer 'a göre biz, bedenimizi bir obje olarak bir de istenç olarak yaşarız. Ancak bu ikisi iki farklı şey değildir. Çünkü bedenimiz, istencin nesneleşmiş olmasından başka bir şey değildir. Bu tıpkı bizim bedenimizde olduğu gibi doğadaki her nesne için de geçerlidir. İstenç bir tanedir fakat uzay ve zaman içindeki görünüşleri sayısızdır. İstenç ile tek tek nesnelere arasında da ideler bulunmaktadır. İşte bu ideler, istencin doğrudan nesneleşimleridir. İstencin kendini nesneleştirmesi de basamaklar halinde gerçekleşmektedir. En alt basamakta cansız doğanın en genel nitelikteki kuvvetleri (çekim, katı- sıvı- gaz halinde olma vs.) vardır. Bu basamaklardan sonra ise bitki ve hayvandan geçerek insana doğru yükselmektedir. Basamaklar yükseldikçe bireysellik daha da belirgin bir durum almaktadır.²¹⁰

Schopenhauer'a göre istencin temeli kaos ya da çatışmaya dayanmaktadır. Çünkü bu istenç hali sonsuzca karşıtlık halindedir ve bu çatışma da zorunlu olarak gerçekleşmelidir. Aslına bakılırsa bir bakıma istencin bu kendiyle çatışması, doğadaki uyumu da simgelemektedir. Çünkü istenç aç bir istenç olduğu için kendi kendini tüketmek zorundadır. Tıpkı insanın hayvan ve bitkilerle, hayvanların bitkilerle, bitkilerin de toprak ve suyla beslenmesi gibi istenç de zorunlu olarak kendisinden beslenir. İstencin bu çatışma hali boş bir çatışmadan da ibaret değildir. Onda bir amaç vardır. Bu amaç da aynı istenç gibi sonsuzdur. Fakat istencin hedefine ulaşması nadiren görülen istençler boyunduruğundan sıyrılarak istemeyi kendine yöneltmek ile gerçekleşir. İşte o zaman istenç, nihai amacına ulaşarak özgür insanı meydana getirmiş olur.²¹¹

²⁰⁹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 29.

²¹⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 454.

²¹¹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 30-32.

İstencin nasıl ki insanı özgür kılan bir yönü varsa istencin özgürlük serüveninde acının yaşandığı da bir gerçektir. Aynı şekilde istemenin kendisi de zaten ıstıraptır. Çünkü hayatta olmak istemeyi gerektirdiğinden ve her istemenin sonucunun da ıstırap olduğunu bildiğimizden ıstırapın geçici değil kalıcı olabileceği hususunda yargıda bulunmak da yanlış bir düşünüş olmayacaktır.²¹² Bu anlamda istemek sonsuzca sürecek olan bir eylem olarak acı ile ilişkilendiriliyorsa o halde yaşamak da sozsuzca acı çekmeyi göze almak demektir. Schopenhauer'a göre insan ne kadar isterse o kadar acıya maruz kalacağını bildiği halde yine de yaşadığı müddetçe istemek zorundadır.

Schopenhauer'a göre istemek ve eylemek sadece düşünsel anlamda farklılık yaratmaktadır. Onlar aslında bir ve aynı şeylerdir. Zira istencin her edimi tasarım olarak ya da bir görüngenü olarak belirir. O halde varlığa gelen şey hakkındaki her türden görüntü aslında istencin de kendisi olmuş olmaktadır. Bu görüntüler istençle uygunluk bakımından bizi hoşnutluğa, uygun olmamak bakımından da ıstırapa götürür. İstırap ya da bu hoşnutluk durumu tasarımın bir ürünü değildir.²¹³ Zira tasarım, istencin bir görüngenüsü ise o halde ıstırap ve hoşnutluk da istençten kaynaklanmaktadır.

Schopenhauer'a göre bedenimiz istencimizle bir ve aynı şeydir. Yani istençten elde edilen bilgi ile bedenden elde edilen bilgi birbiri ile ayniyet barındırır. İnsan tasavvuru olan vücut insan istencinin bir ürünüdür.²¹⁴ Başka bir ifadeyle benim bedenim istencimin nesne kazanmış halidir. Kısacası Schopenhauer'a göre nedenselliğın ya da yeter-neden ilkesinin var olduğu tasarım sferi, istençten doğan bir alanı ifade eder. Zira istencin bir nedeninin olmaması da her şeyin ilk nedeni olması sebebiyledir.

²¹² Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, çev. Mehtap Söyler (Ankara: Öteki Yayınları, 1998), 20.

²¹³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 42.

²¹⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 44.

3.1.2.1. İnsan Eylemlerinde Aklın ve Ahlakın Yeri - İnsan İstenci

Schopenhauer, felsefesinde istencin tasarımı var eden şey olduğunu açık seçik bir şekilde dile getirmektedir. “İsteme ve Tasarım Olarak Dünya” adlı eserinin devamında ise bu düşüncesini insan eylemleri bağlamında ele almaktadır. Ona göre insan, hayvanlardan farklı olarak algısal yetiye (zekâ) sahiptir. Bu nedendir ki insan istencin nesnelleştiği basamaklarda bir üst basamakta yer almaktadır.²¹⁵ Dolayısıyla O, artık istencin ne olduğunu da bilebilecek bir düzeyde ve istencin de en üstün nesnesi konumundadır.

Schopenhauer’a göre tasarım sferi istencin yansıdığı bir ayna gibidir. İsteme kendini bu ayna vasıtasıyla idrak eder, görür. Bu aynalardan en tepede yer alan insandır. İnsan akıllı bir varlık olarak davranışlarının ya da eylemlerinin tümünü bir düzen ve silsile halinde irdeleyebilme yetisi (zeka) ile donanımlıdır.²¹⁶ Dolayısı ile bu idrak gücü vasıtasıyla insan, fenomenlerin ötesindeki görünmeyeni de görerek evrenselliği kavrayabilecek bir niteliktedir.

Akıl yetisinin insan istenci üzerinde oldukça büyük bir etkisi vardır. Zira Schopenhauer’a göre akıl, evreni kavramak için gereklidir. Her ne kadar tasarım olarak varlık, kendi varlığının devamı için sıçrama yapıp akıl olarak karşımıza çıksa da bu akıl ya da onun tabiriyle beyin, ilk olarak hayvanda zuhur etmiştir. Çünkü onlarda algılayıcı bir tasarımlama yetisi vardır. Fakat insanlar gibi kavramlar aracılığı ile düşünemeyip algılayamadıkları gibi gelecek kaygısı da taşımazlar. Çünkü onlar yalnızca şimdiki zamanda yaşarlar. Gerçekten de insan 3 boyutlu bir varlık iken içgüdülü canlılar yalnızca şu anda yaşarlar. İçgüdü şimdiki zamana bakar. Oysa akıl yetisine sahip olan varlık şimdiki zaman kadar geçmiş ve gelecek zamanla da alakalıdır.²¹⁷ Tasarım dünyasının bir parçası olan hayvanlar için soyut bir düşünüş mümkün olmadığından, tasarım söz konusu olduğunda yalnızca algılayıcı bir tasarım yetisine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Schopenhauer insanı hayvanlardan ayıran onun bu akıllı ya da bilinçli yönünü istence bağlar. İstenci, aklın önüne koyar. Çünkü bedenini yönlendiricisi olduğu şey

²¹⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, 379-380.

²¹⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 205-206.

²¹⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 92-95.

istencin kendisidir. Akıl burada bir amaç değildir, yalnızca istence hizmet eden bir araçtır.²¹⁸ Anlaşıyor ki akıl, istemenin bir tezahürü ya da yansıması olarak karşımıza çıkan bir fenomenden ibarettir. Bu yönüyle akıl aslında çok büyük bir önem arz etmez. Zaten Schopenhauer'un burada yapmaya çalıştığı şey de tam olarak istenci ön plana çıkarmaktır. Görüldüğü üzere Schopenhauer için insan ve onun hayattaki payı yalnızca bir rolden ibarettir.

Schopenhauer, tasarım dünyasındaki insanın iki yönüyle evrenin temel ilkesi olan istencin emrinde olduğunu dile getirmektedir. Birincisi, kendi türünü devam ettirme zorunluluğudur ki bu yönüyle insan, istencin bir aracı olmaktan öteye geçemez. İkinci olarak da insan kendi istencinin emrindedir. Bu yönüyle insan, ahlakî bir varlık olarak nasılsa o şekilde davranmak durumundadır.²¹⁹ Ona göre insan davranışlarını yöneten ilkeler bütünü anlamında ahlak, akıl ile temellendirilebilecek bir şey değildir. Çünkü akıl, Schopenhauer'a göre bir araçtır. Bu bakımdan ahlakı, araç niteliğindeki bir alet üzerinden açıklamak anlamsız olacaktır.

Schopenhauer'a göre insan, evrenin temel ilkesi olan istencin bir dışa vurumu ya da görünüsüdür. Bu durumda insanı istencin diğer görüngülerden farklı kılan şey ise soyut düşünmesini sağlayan aklıdır. Akıl, insan yaşamını kolaylaştırmaya yarayan bir araçtan ibarettir. Son tahlilde Schopenhauer felsefesi açısından insanın bedeni haricindeki bir ruhsal yönünün de bulunduğunu söylemek olanaksız gibi görünmektedir. Çünkü ona göre zihin, hafıza ve bilinç gibi bizim ruhsal gördüğümüz fenomenler, yalnızca beynin yetilerinden ibarettir. Dolayısı ile insanın bir ruhu yoktur ve beyin ise istencin sinir sistemi vasıtasıyla ilettiklerini yerine getirmek için vardır. O halde insanın dışında aşkın bir varlık olarak Tanrı ve onun tanrısal belirlenimi söz konusu edilemez.²²⁰ Bu durumda, insanın Tanrı tarafından belirlenimi söz konusu değilse, evrensel bir aklakın imkânının da kapıları kapanmış olacaktır.

Schopenhauer'a göre ahlakı, insan istencinin ve eylemlerinin bir sonucu olarak ele aldığımızda öncelikli olarak insan eylemlerinin kökenlerinden söz etmek yerinde

²¹⁸ David E. Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 168.

²¹⁹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 49.

²²⁰ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, çev. R. Çağrı Ataman (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007), 118-120.

olacaktır. Ona göre insan eylemleri, kişinin karakterinin ve yeterli bir güdünün fonksiyonu olarak insan istenciyle uyumlu ya da zıt bir sonuca varmaktadır. Schopenhauer, insan istenciyle uyumlu şeyleri, kişinin saadeti ve iyiliğiyle temellendirmekte buna aykırı şeyleri ise kişinin acısı ve talihsizliği olarak tanımlamaktadır.²²¹ Bu bakımdan istencin filozofu olarak Schopenhauer için her eyleyiş tarzının altında bulunan egoizm(bencillik) ilkesi, yadsınamaz bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir.

Schopenhauer'a göre bencillik her ne kadar diğer hayvanların özünde de varsa bile, insanın özünde de bulunmaktadır. Hatta insan eylemlerine baktığımızda neredeyse her eyleminde bencillik esintilerini hissederiz. Bu yüzden diyebiliriz ki bireyin eylemlerinin neredeyse tamamı eylemlerinin de özünü bulduğu bencillik ile açıklanabilir.²²² Diğer bir ifadeyle bencillik, bireyin yadsınamaz bir duygulanımıdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus bencilliğin saf kötülük ile karıştırılmamasıdır. Çünkü kötülük bencillikten doğmasına karşın ondan farklı olarak başkalarının üzüntü duyduğu şeyler hakkında mutluluk duymayı da gerektirebilir. Kötülüğün başkalarının istencini yok saydığı yerde iyilik, kötülüğün karşıtı olarak karşımıza çıkar. Buna göre iyilik başkalarının istencine sırt çevirmemeyi, sanki kendimiz istiyormuşuzcasına empati kurmayı gerektirir. İyiliğe binaen Schopenhauer ahlakî bir önerme olarak evrenselleşmesini istediği “kimseye zarar verme, elinden geldiğince herkese yardım elini uzat” ilkesini temele koymaktadır.²²³ Demek oluyor ki Schopenhauer, insanın ahlakî değerleri bağlamda öncelikli olarak başkalarına zarar vermemesi ve her türlü kötülükten uzak durması, akabinde ise yardımsever olması ve davranışlarını iyilikle eylemesini istemektedir.

Schopenhauer'a göre iyilik bir tür bireysel duygulanımdır. Dolayısı ile onu bir başkasına öğretemeyiz. O, içsel bir şeydir. İyi olmak, karakterli olmak, dürüst olmak ve bunun gibi ahlakî değere sahip birçok nitelik Schopenhauer'a göre birer karakter özelliğidir. Bu durumu kişinin kendisiyle, kendi yapısal durumuyla ilişkili bir durumudur. Bu konuya ilişkin olarak Schopenhauer şöyle demektedir: “Nasıl ki bakırı altın yapmak olanaksızsa; kötü yürekli bir insanı iyi bir insana çevirmek de bu derece

²²¹ Cartwright, *Schopenhauer*, 435-436.

²²² Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 58.

²²³ Schopenhauer, *Merhamet*, 79.

olanaksızdır. Böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için kişinin yüreğinin yerinden sökülüp değiştirilmesi gerekirdi.”²²⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki bir bakıma Schopenhauer’a göre ahlak, insanın karakterine dayalı olarak şekillendiğinden bir ahlak varlığı olarak insan ve eylemleri, ahlakî yönden kökten değiştirilemeyeceği gibi bir yaklaşım sezilenmektedir. Elbette ki eğitim vasıtasıyla insanın istemesinin bir neticesi olarak elde etmek istediği şeye dair kullandığı yöntemler değişikliğe uğrayabilir ve insan bu sayede kendini yeni değerlere göre inşa edebilir. Çünkü insan için bu imkânı kabul etmediğimizde Schopenhauer’un felsefesini ve insan anlayışını farklı ve yeni bulan kişilerin bu görüşleri kabul etmemesini de mazur görmek gerekirdi. Fakat istencin kendisinin değiştirilemeyeceğinden hareketle Schopenhauer insanda yeni yetiler (istidat) varedilemeyeceğini ancak bu yetilerin yeteneğe (kabiliyet) dönüştürülmesini kabul etme eğilimindedir.

Schopenhauer insan felsefesi bağlamında insanı, bilen ve isteyen olmak üzere iki yönlü bir varlık olarak kabul etmektedir. O, insanı bilen yanı sıra değil, isteyen yanı sıra ahlakî bir süje olarak ele almaktadır. Çünkü insanın bilmesi istemesine bağlı bir durumu ifade etmektedir. Son noktada kişinin eylemleri, onun istencinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. İnsanın eylemlerinin onun istencinin bir ürünü olması gibi insanın karakteri de yine onun istencinin bir ürünüdür. İstence bağlı olarak karakter, kendini insan eylemleri vasıtasıyla ortaya koyar. Bu bağlamda Schopenhauer’a göre ahlaklılık ve kişinin ahlaki değerleri de kişinin istencine bağlanmıştır diyebiliriz. Bu anlamıyla her eylem istencin dışı vurumuysa insan için ahlakî değeri olana yönelim ya da kötüye yönelim de söz konusu olmayacaktır. Çünkü kişinin bütün eylemleri istencin belirlenimi altındadır. O halde kişinin yaşamı bir belirlenimden ibarettir diyebiliriz. Çünkü kişinin eylemleri evrensel bir ilke olarak istenç tarafından kuşatılmıştır. Ne eğitim ne de başka herhangi bir dış etken kişiyi ahlaklı kılamayacaktır. Peki, böylesi bir belirlenim altındaki insan, eylemlerinden sorumlu olmayacak mıdır? Evet, sorumlu olacaktır ama Schopenhauer’a göre bu sorumluluk kişi davranışlarında değil, kişinin karakterinde kendini gösterecektir. Zira insan, karakteri söz konusu ise ona dair hep bir sorumluluk duygusu taşımaktadır.²²⁵ Schopenhauer’un eylemin bu zorunluluk haline ilişkin sorumluluk bağlamında ürettiği bu çözüm sayesinde, eylemlerimiz için değil,

²²⁴ Schopenhauer, *Merhamet*, 127.

²²⁵ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 111.

karakter olarak olduğumuz kişiye olan sorumluluğumuzdan doğan bir mesuliyetimiz vardır. Bu anlamda sorumluluk, özgür olma durumu varsa konuşulabilecek bir kavramdır. Başka bir deyişle özgürlük varsa, özgürlüğün bir sonucu olarak insan ahlaki değerleri olan bir varlık olarak sorumluluğa da sahiptir. Özgürsün, dolayısıyla sorumlusun. Fakat insan, istencin belirlenimi altındayken özgür müdür? Burada ancak istencin kendisinin özgür olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü zaten eğer istenç özgürse onun bir görüngüsü olan karakter ya da eylemler ve edimler de özgürce ortaya konulmuş olacaktır.

3.2. Özgürlük: Bireyin Kendi Kendinin Bilincine Varması

Schopenhauer felsefesinde özgürlük problemi insan bağlamında ele alınmıştır. Fakat kendinden önceki tezlerden farklı olarak O, insan eylemlerinin özgürlüğü üzerine değil, insan istencinin özgürlüğü üzerine yoğunlaşmıştır. Her ne kadar daha önce insanın, istencin belirlenimi altında olduğunu ifade etsek de Schopenhauer aynı zamanda insanın eylemekte değil, insanın karakteri dolayısıyla özgür olduğunu fakat istenç söz konusu olduğunda istemeyi istememek gibi bir seçeneğinin olmadığını ifade etmektedir. Çünkü istenç, evrensel bir ilke olarak zorunludur ve hiçbir zaman ortadan kalkmamaktadır.²²⁶

Schopenhauer'a göre insan özgürlüğü hususunda, bireylerin şahsî özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Çünkü insan daimi olarak yapıp etmek zorundadır. Böylesi bir zorunluluk altında da kişi özgürlüğü değil, istenç özgürlüğü söz konusu olabilmektedir. O halde özgürlük kişilere, tasarım dünyasına, tek tek varoluşlara aşkın olmak durumundadır.²²⁷ Zira gerçekliğe sahip olan özgürlük, aşkınsal bir nitelik taşımaktadır.²²⁸ Dolayısı ile nedenselliğin hüküm sürdüğü nesnelere dünyasında ya da tasarım alanında özgürlükten ve etik değerlerden bahsetmek olanaksızdır.

²²⁶ Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 119.

²²⁷ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 116.

²²⁸ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 53.

Schopenhauer 'İstencin Özgürlüğü Üzerine' adlı eserinde fiziksel, entelektüel ve ahlakî olmak üzere 3 tür özgürlükten söz eder. Fiziksel özgürlük dediği şey, herhangi bir engellenme durumuna maruz kalmamayı dile getirir. Başka bir ifadeyle, fiziksel özgürlük, istenç dolayısıyla harekete geçen insan için engellere uğramaksızın istencini istediği gibi gerçekleştirebilme durumudur. Bu bağlamda ele alındığında özgürlük, Schopenhauer'a göre en sık rastladığımız özgürlük türü olup eyleme yetisiyle, eyleme yetisinin fiziksel engellerden uzak olarak işlevselleşmesiyle bağlantılıdır.²²⁹ Bu durumda fiziksel özgürlük kişinin istenci doğrultusunda hiçbir engel olmaksızın istediği gibi eylemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer özgürlük türü olarak entelektüel özgürlük ise kişinin özüne ya da istencine uygun hareket etmesidir. Burada insan aklını bir araç olarak gören Schopenhauer, aklın buradaki rolünün önemini vurgulamaktadır. Çünkü istencin kendini gerçekleştirebilmesi akıl vasıtasıyla olmaktadır. Kısacası entelektüel özgürlük aklın araç görevini sorunsuz bir şekilde yerine getirmesi ve istencinde bu yolla kendini gerçekleştirmesi olarak ifade edilebilir. Bu özgürlük nihai amacına ulaşmış olursa insan, eylemlerinden de sorumlu olabilecektir.²³⁰

Ahlakî özgürlük ise Schopenhauer'a göre birtakım güdülenmeler neticesinde kişinin bu güdülere uygun olarak eylemesi ile özgürleşmesidir. Burada öncelikli olarak irdelenmesi gereken husus, istencin özgür olup olmadığı sorunsalıdır. Çünkü istenç her şeye öncelikli olduğundan özgürlüğü de istenç üzerinden anlamak gereklidir. Schopenhauer'a göre istenç her şeyden önceliği bakımından özgürdür ve bir sebebe de bağlı değildir. Bilgi ise istencin sonrasında gelmeklik durumu bakımından istencin bir fenomenine dair bir araçtır. Demek oluyor ki insan istenci dolayısıyla her ne ise o olmaklığı bakımından karakterini özgür kılar. Bu anlamıyla insan, özü itibariyle istencin ta kendisidir.²³¹ Anlaşıyor ki özgürlük Schopenhauer'a göre eğer insan için mümkün olacaksa bu ancak varlığın tasarım ve istenç tarafının bir bütün olarak görebilmekle mümkün olacaktır. Bunu başarabilen insan ise değer koyucu olma özelliğinin idrakinde olarak özgürlüğü olanaklı hale getiren kimse olarak karşımıza çıkacaktır.

²²⁹ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 13.

²³⁰ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 116-118.

²³¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 224.

Schopenhauer'a göre insanın kendinde izleyimleyebileceğimiz yegâne özgürlük, insanın kendi gibi davranmasında, eylemleri vasıtasıyla kendini gerçekleştirmesinde, karakterini meydana getirip kurmasında, yeni değerler inşa etmesinde, yaşamını düzenlemesindedir. Çünkü insan ancak hal böyle iken kendi kendini idrak edebilir. Aksi halde bilgiden yoksun kimse, kendi kendinin ve istencinin gözetimi altındadır. İnsan bilgi vasıtasıyla aydınlanır ve özgürleşir.²³² Görülüyor ki Schopenhauer'da düal bir varlık olan insan, bu iki yönüyle de çatışmaz. Zira insanın tasarım yönü istencinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla kişi eylemlerinde de bir çatışma söz konusu olmayacaktır. Eğer bir çatışma söz konusu ise bu istençtedir. Bu çatışma insanda kendine karşı döndüğünde özgür bir insan olarak ortaya çıkar. Fakat bu özgürlük de zorunluluk dolayısıyladır. Çünkü insanın özgür davranmaktan başka seçeneği de yoktur.²³³ Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre insanın bu yapı karakteri, onu özgür kılacağı gibi nedensellik zinciriyle de bağlayabilmektedir.

Schopenhauer'a göre insanın özünde potansiyel olarak var olan ama henüz açığa çıkamamış özgürlük, dünyaya aykırı olarak yalnızca özgür insanlar vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki bazı insanlarda bilginin fazlasıyla artışı sonucu kişiler artık istencin belirleniminden sıyrılırlar. Bu durumda da istemenin ve acının birer can sıkıntısı olduğunun farkına varırlar. Kendileri üzerine yoğunlaştıklarında ise benliğinden uzaklaşarak, dünyaya sübjektif bakmaktan kaçınırlar. İşte bu durumda istenç, bilginin ışığıyla aydınlanan bir istence dönüşür ki artık kendi kendinin idrakındaki istenç, kendini ortadan kaldırır. Çünkü o, insan istemelerine, eğilimlerine 'hayır' diyebilecek kadar güçlenmiştir.²³⁴ Böylesi bir insan ise artık bağımsız bir insan olarak aykırı nitelikler taşımaktadır. Kişideki bu değişim ise karakterinin ortadan kalkmasıyla yeniden doğmasının bir göstergesidir.²³⁵ O halde Schopenhauer'a göre özgürlük, kişinin birden bire çokluğun ardındaki birliği ya da görünenin ötesindeki görünmeyeni açık seçik görmesi ve kendi benliğini ortadan kaldırmasıdır. Kısacası özgürlük, bilginin istencin önüne geçmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu, aslında istencin

²³² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 456.

²³³ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 66-67.

²³⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 456.

²³⁵ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 67-69.

de bilgi ile açıklığa kavuşması demektir. Dolayısı ile tüm bunlardan sonra özgürlük artık gerçekleştirilmiş olmaktadır.

3.2.1. Zorunluluk ve Nedensellik

Schopenhauer'a göre nedensellik ya da onun deyimiyle yeter sebep ilkesi, genel olarak tüm tasarımlarımız arasındaki yasalı ve a priori bağlantıları ifade etmektedir. Bunlar ise objenin çeşidine göre farklı farklı olurlar. Bizim için de tasarımlarımız (obje olabilecek her şey) dört çeşittir. Dolayısı ile yeter sebep önermesi de dört şekil almaktadır. İlk olarak tasarım yetimiz için mümkün olan objelerin ilk çeşidi somut, empirik uzay ve zamandır. Bu objeler içinde yeter sebep ilkesi “nedensellik yasası (causalitas)” olarak görünmektedir. İnsan için mümkün olabilen objelerin ikinci çeşidi kavramlar ya da soyut tasarımlarla oluşmaktadır. Bunlar “bilginin yeter –sebebe ilkesi”ne bağlıdır. Tasarım yetimizin üçüncü çeşidi uzay ile zamandır; dış ve iç duyu formlarının a priori olarak verilmiş olan bu görüleridir. Bunlar tasarımların formal yönüdür. Burada önerme “varlığın yeter-sebebe ilkesi” halini almaktadır. Uzay ve zaman matematiğin kaynaklarıdır. Tasarım yetisinin dördüncü çeşidi ise iç duyunun kendisinin yani istencin süjesinin oluşturduğu objedir. Bu tür obje yalnızca iç duyuya verildiğinden uzayda değil, yalnızca zamanda görünmektedir. İstenç karşısındaki yeter –sebebe ilkesi burada “eylemin yeter-sebebe ilkesi” olur. Bu, motivasyon yasasıdır. Motif ise eylemin nedeni olup birinci çeşit objeler arasında bulunmaktadır. Fakat biz motifin etkilerini sadece bir dış neden şeklinde duymayız aynı zamanda bu etkiyi yaşarız. İşte motivasyon bu nedenle içten yaşanmış bir nedensellik olarak karşımıza çıkmaktadır.²³⁶ Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre tasarımları zorunlulukla bağlamanın dört temel biçimi (oluşturma, bilgide, varlıkta, eylemde) bulunmaktadır. Bu dört çeşit objede de dört çeşit bağlama söz konusu olmaktadır.

Schopenhauer felsefesinde tasarım alanı, zorunluluktan bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü istencin bir görüngüsü olan tasarım alanı, zorunluluk ilkesi ile

²³⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 452.

şekillenmiştir. Tasarım yönü dolayısıyla insan, zorunluluğa ve nedenselliğe tabidir. Dolayısı ile bu yönüyle insan özgür değildir. Zorunluluk dediğimiz şey nedensellikten zahir edendir.²³⁷ Demek oluyor ki Schopenhauer'a göre yeter-neden ilkesinden ya da nedensellikten bağımsız olarak düşünülebilir olan şey, zorunlu olmayan şeydir ki bu da özgürlüktür.

Schopenhauer'a göre zorunlu olan, olduğundan başka türlü olmasının imkânı olmayan şeydir. Yani zorunlu olan asla değiştirilemez olan nedensellikten ya da yeter-sebeup ilkesinden doğandır. Bu yeter-sebeup ilkesi ise Schopenhauer'a göre insan bilgisinin ve düşünüşünün en genel kalıbıdır. Her sonuç bir neden dolayısıyla zahir etmiştir. İşte her şeyin bir nedeninin olması da zorunluluk dâhilinde değerlendirilmektedir.²³⁸ Görülüyor ki Schopenhauer felsefesi bağlamında nedensellik zincirinin bulunduğu yerde zorunluluk, zorunluluğun olduğu yerde de bir yeter-sebeup ya da nedensellik ilişkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Schopenhauer'un da ifade ettiği gibi biz bir şeyi neden olan bir şeyin ardından gelen sonuç olarak idrak ettiğimiz oranda onu zorunlu kılıyoruz. Aksini düşünecek olursak bir şeyi nedenselliğin sonucu gibi gördüğümüzde o şey artık zorunlu olmuş oluyor.²³⁹ Demek oluyor ki nedenler tümüyle zorlayıcı bir etkiye sahiptir.

Schopenhauer'a göre bir zorunluluk durumunun olmaması demek "nedensellikten sıyrılmış olma" demektir. Daha anlaşılır bir ifadeyle nedenselliğin esaretinden kurtulmak, zorunluluğun pençesinden de kurtulmayı gerektirir. Zorunluluk, nasıl ki nedensellik ile birlikte düşünülebiliyorsa aynı şekilde de rastlantısallığın karşıtı olarak düşünülür. Yani rastlantısal olan tasarım alanında zorunluluğun karşıtı olmak durumundadır. Peki, Schopenhauer neden özgürlüğü rastlantısal olan ile ilişkilendirmiştir? Bu soruya Schopenhauer'un şu şekilde açıklık getirdiğini görmekteyiz: Eğer özgürlükten bahsedeceksek onun, nedensellik ile ilişkisi bulunmamalıdır. Çünkü özgürlük, belirlenim altında düşünülmesinin imkânı olmayan bir kavramdır. Bu, Schopenhauer açısından tasarımı olmayan, özgürlük kavramı ile tersliğe sebebiyet veren, en zor kavramlardan biri olarak görünmektedir. Dolayısıyla zorunlu olmayan bir şey rastlantısal olacağından özgürlük ancak bu kavram ile

²³⁷ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 16.

²³⁸ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 16.

²³⁹ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 16.

ilişkilendirilebilirdi.²⁴⁰ Görülüyor ki Schopenhauer'a göre özgürlük zorunluluk ile birlik halindedir.

Schopenhauer'a göre tasarım olarak, bir tür görüngü olarak her şey zorunluluğa tabidir. Zorunluluğa ve dolayısıyla hiçbir nedenselliğe tabi olmayan ve kendinde yetkin olan tek şey de özgür bir istençtir. Tasarım dediğimiz bu görüngüler nedensellik ile değiştirilemez bir biçimde belirlenir. İşte bu belirlenimin bir ürünü olan nesne de istencin vücut bulmuş hali olarak meydana gelir. Dolayısı ile istencin nesneleşerek kendini açığa vurması sonucu nesne ya da görüngü artık var olmuş olur.²⁴¹ Bu varlık bir kere varolmaklık bakımından nedenselliğe de tabidir. Bunun bir sonucu olarak o, zorunlu olarak nedenselliğin pençesine teslim olmuş olur. Dolayısıyla artık o, kendinden gayrı bir şey olmasının imkânı olmayan ve kendinde değişiklik yapamayan, bu nedensellik pençesinden kurtulamayan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴² Fakat insan belirlenim altındayken ahlaklılık söz konusu olamayacaktır. O halde özgürlüğe kapı aralamak gerekmektedir.

Schopenhauer'a göre istenç, zorunluluğa ve nedenselliğe takılı kaldığı sürece özgür olamayacaktır. Zira zaten insanın düşünüş alanı ya da bilmesi nedensellik sınırı dâhilindedir. Fakat insan istencinin özgürlüğü bu alanın dışına çıkabilmekle mümkündür. O halde nedensellik haricinde bir de rastlantısallık söz konusu olmalıdır. Zira nedensiz bir istenç insan bilmesinin sınırı dışındadır.²⁴³ Bu ise Schopenhauer'a göre bilinebilir olan değil, tasavvur edilebilir olandır. Anlaşıyor ki istencin edimleri söz konusu olduğunda zorunluluğun yadsınamaz olduğu bir illiyet zinciri içerisinde yer almayan bir eylem söz konusu bile değildir. Bundan ötürü insan eylemleri bir belirlenim altında ve özgürlükten de tümüyle uzaktır. Fakat Schopenhauer istenci nedensellikten sıyrmanın ve istencin özündeki özgürlüğü yakalamanın bir yolunun olduğunu da ifade eder ki bu insan özündeki aşkın bir özgürlüktür. Bu husus bilinç, özbilinç ve karakter kavramlarının açıklanması ile daha bir belirginlik kazanacaktır.

²⁴⁰ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 17.

²⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 454.

²⁴² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 219-220.

²⁴³ Weber, *Felsefe Tarihi*, 384.

3.2.2. Bilinç, Özbilinç ve Karakter

Schopenhauer'a göre bilinç çift yönlü olarak algılanan bir kavramdır. O bir yönüyle nesneyi kavrayan ve bir yönüyle de kişinin kendisini kavradığı bir kavramdır. İşte bilincin bu insanın kendi kendini idrak ettiği yönüyle anlaşıldığı alanı, Schopenhauer özbilinç olarak nitelendirir. Özbilinç, kişinin kendi benliğine yoğunlaşarak özünü kavradığı yerdir. İnsan kendi özünün bilincine vardığında ise nesneye dair istencinin aslında bedeninin istekleri olduğunun farkına varır.²⁴⁴ Dolayısıyla insanın duygulanımlarının temeli de yine insanın kendi istencidir.

Schopenhauer'a göre bilincin yadsınamaz derecede büyük bir bölümünü teşkil eden nesneye dair bilinci, nesneye yönelerek nesneye dair bir kavrayış sağlar ve akabinde bu kavrayışın bir ürünü olarak kavramlar üretir. Fakat bu bilinç dolaylı olarak bilinebilir. Schopenhauer'un özgürlüğe kapı araladığı yer ise dolaylı olarak kavranabilen öz bilinçtir.²⁴⁵ Ona göre öz bilinç dolaylı olarak kavranabilir olma özelliğinden dolayı istençle de ilişkilidir. Zira aslında duygulanım olarak kişinin ortaya koyduğu haz, acı, nefret gibi hisler istencin kendini açığa çıkarma şekilleridir. Daha anlaşılır bir ifadeyle insanın bedeni de dâhil olmak üzere her nesne istençten geliyorsa bedeninden sızan her türlü duygulanım da istençten kaynaklanmak zorundadır. Peki, istençten kaynaklanan bu duygulanımlar insanlarda neden farklı türlerde kendini gösterir? Schopenhauer bu soruya bir yanıt niteliğinde öncelikli olarak şunları söyleyecektir: İstenç, istenç olmaklık bakımından mahiyeti itibarıyla özgürdür. Öz bilincin eylemlerinde istediği gibi davranması istencin özgürlüğünün belirleyicisi değildir. İstenç özgürlüğü, kişinin karakterinin, bireyin zorunlulukla dahil olduğu dünyada dış etkenler nedeniyle belirleniyor olmasını ifade eden şeydir. Fakat öz bilinç hakkında bu hususta bir şeyler söylemek olanaksızdır. Zira bu husus onun ilgi alanını teşkil etmemektedir.²⁴⁶ Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre istenç, nesneye yönelmiş olmak zorundadır. Çünkü istencin içeriğini dolduran şey tam olarak

²⁴⁴ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 19-21.

²⁴⁵ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 19.

²⁴⁶ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 32.

nesneye yönelmesi ya da başka bir ifadeyle nesne ile arasındaki ilişkidir. İşte bu ilişki söz konusu olduğunda bilinçten söz edilebilir fakat öz bilinç söz konusu değildir. İsteme ve nesne arasındaki ilişkinin bir ürünü olan bilgi de ancak dış dünyaya dair bilinç ile ortaya koyulabilir. Öz bilinç için ise nesneyle ilişki kurmak gibi bir durum imkânsızdır. Zira o yalnızca kendi istemesini idrak edebilir.

Konunun tam açıklığa kavuşması için diyebiliriz ki Schopenhauer açısından, insan istenci ve idrak yetisi söz konusu olduğunda öncelikli olarak insanları hayvanlardan farklı kılan akla yönelmek gerekir. İnsan akli vasıtasıyla nesnelere yönelerek bir takım kavramlar ve dolayısıyla da bir dil meydana getirir. İnsan düşüncesinin bir sonucu olan bu kavram üretimi onu diğer canlılardan ayıran en büyük ve en önemli özelliğidir. Fakat insanın bu düşüncü ve bu düşüncesinin bir sonucu olarak eyliyor olması insan istencinin özgürlüğünün bir göstergesi olmaklık bakımından yetersizdir. Zira insan eylem ve edimleri dolayısıyla tasarım dünyasının nedensellik zincirine sıkı sıkıya bağlıdır. Ama bu nedensellik zinciri insanı hayvanla eş kılmaz. Çünkü insan düşünüş ve kavram üreticiliği bakımından diğer canlılara oranla daha özgür ve özgün bir varlıktır.²⁴⁷ Yine de tüm bunlar insan istencini özgür kılmak için yetersizdir.

İnsan özgürlüğünün özbilinç ile ilişkisi bağlamında Schopenhauer'a göre kişinin özgürlüğünün onun özünde aranmasının gerekliliği demek, onun eylemleri ile değil, onun insan olmaklık bakımından her yönüyle irdelenmesi demektir. İnsan yapısal özelliği bakımından eyleyen bir varlıktır. Fakat bu eylemlerin tümünün kaynağı "isteme" olduğu için, eylemlerin de her birinin aynı karakterde olması gereklidir. Bu nedenle her eylem, istemenin bir ürünü olarak zorunlulukla meydana gelir. Bu anlamda insan istenci bilginin yönetimindeki bir istençtir. Fakat istenç her insanda farklı derecelerde kendini gösterir. İnsan için istediği şey aslında kendisidir. İnsan bunu kendi eylemlerine bakarak idrak eder. Dolayısı ile insan istenci kör bir istenç durumu olmaktan oldukça uzaktır.²⁴⁸ Demek oluyor ki Schopenhauer'a göre insanın sahip olduğu bir özgürlük varsa o da kendi özünün bilincinde olması ve karakterine kendisinin yön vermesi ile mümkündür.

²⁴⁷ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 44.

²⁴⁸ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 65.

Schopenhauer'un özgürlüğe aralamak istediği kapı, ne kadar öz bilinç kavramının anlaşılmasıyla ilişkili ise aynı derecede de karakter kavramıyla ilişki içindedir. Zira tasarım yönüyle bir kozaliteye ve dolayısıyla zorunluluğa tabi olan insan için tek saf bir istencin farklı ve çeşitli tezahürleri ancak karakter kavramının anlaşılması ile mümkün olacaktır. Karakter ise istencin aynı güdülere tepkisinin her insanda farklı sonuçlar doğurmasının bir sebebidir.²⁴⁹ Daha yerinde bir ifadeyle Schopenhauer'a göre karakterin bireysel doğası aynı tepkinin farklı sonuçlar vermesinin açıklaması olarak görülebilir.

Schopenhauer'a göre karakter 4 farklı şekliyle anlaşılabilir. Öncelikli olarak her insan sayısı kadar karakter vardır. Diğer bir ifadeyle karakter kişiye özgü bir kavramı karşılar. Karakterin diğer bir özelliği ise onun ampirik olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle karakter, doğuştan verilmediği gibi zihnin kategorilerinde de mevcut değildir. Karakter, yalnızca deneyim vasıtası ile kazanılabilir. Dolayısı ile insan kendi karakterini tecrübe ederek öğrenen bir varlıktır. Karakterin diğer bir özelliği ise onun bozuluşa direngen olmasıdır. Şöyle ki karakter hiçbir zaman oluş ve bozuluşa tabi değildir. O, değiştirilebilir bir şey de değildir. Fakat bireysel karakter söz konusu olduğunda o, doğuştandır. Burada karakterin deneyim vasıtası ile öğrenimi ile bireysel karakterin doğuştan oluşu bir çatışmaya neden oluyormuş gibi görünmektedir. Fakat bu çatışmayı önleyecek bir nüans söz konusudur. Schopenhauer burada karakterin deneyim vasıtası ile bilgisine ulaşmak ile bireysel karakterin doğuştanlığı arasında bir çelişkinin bulunmadığını ifade eder. Buna bağlı olarak bireysel karakter, deneyim vasıtasıyla elde edilir ki zaten insan sayısınca karakterin bulunması bundan dolayıdır. Dolayısıyla karakterin bireysel bir yönü vardır bu yönüyle bireysel karakter doğuştandır.²⁵⁰

Schopenhauer'a göre doğuştan getirilen karakter değiştirilebilir ya da dönüştürülebilir bir şey değildir. Kişinin eylemlerindeki farklılıklar ise onun karakterinin kökten değişimi anlamına gelmez. Dolayısıyla, insan eylemlerindeki farklılıklar onun karakterindeki farklılıklar ile açıklanamayacağından bu durum insanın istencinin ya da özünün bir tutkusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tutkusu onun için bir amaç olmuştur ve bu doğrultuda eylemek ister. İnsan istenci dış etmenlerle ya da

²⁴⁹ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 58.

²⁵⁰ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 58-64.

eğitimle değişikliğe uğrayabilecek bir şey değildir.²⁵¹ Demek oluyor ki Schopenhauer'a göre insan eylemlerinin belirleyicisi olan karakter, kişinin özünü oluşturmaklık bakımından aslında istencin bir dışı vurumudur. İstencin bir dışı vurumu olan karakter dolayısı ile nedenselliğe tabi bir insan eylemi söz konusu ise orada özgürlüğün imkânını konuşmak da anlamsız olacaktır. Buradan hareketle özgürlüğe kapı aralamanın imkânsızlığına karşın Schopenhauer insanın özünde var olduğunu iddia ettiği aşkın bir özgürlükten söz eder. Bu hususa binaen O, "Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine" adlı eserinde şöyle demektedir:

"Ahlaki özgürlük üzerine ödüllü denememi okuduktan sonra düşünen hiç kimse böyle bir özgürlüğün doğa içinde hiçbir yerde araştırılamayacağı, bunun ancak doğanın dışında bulunabileceği konusunda kuşku içinde kalmayacaktır. Bu metafizik bir gerçektir. Fakat fizik dünyada imkansız olan bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir surette özgür değildir; diğer yandan her birimizin kişisel karakteri kendi özgür edimi olarak kabul edilmelidir. O bizzat böyledir çünkü şimdi ve ebediyen böyle olmayı istemektedir."²⁵²

Buradan hareketle Schopenhauer için de Kant'ta olduğu gibi özgürlük, fenomenlerin bulunduğu alanda imkanı olmayan bir şey olup, Schopenhauer'a göre insan için özgürlüğün insanın eylemlerde değil, karakterinde aranması gerektiğini ifade edebiliriz.

Schopenhauer'a göre deneyimlenebilen karakter ile düşünülen karakter de birbirinden farklıdır. Düalist bir filozof olarak niteleyebileceğimiz Schopenhauer'un isteme ve tasarım düşüncesi gibi karakter kavramını da deneyimlenebilen ve düşünülebilen olmak üzere farklılık arz eden iki türlü içerikten hareketle irdelenmektedir. Diğer taraftan O, burada, bu iki karakter tarzıyla aslında özgürlük ile zorunluluğu sentezlemek istemiştir. Ona göre deneyimlenebilen yani ampirik karakteriyle insan, tıpkı tasarım dünyasındaki diğer nesnelere gibi birer görüngüdür. Bu nedenle O, görüngü âleminin nedenselliğine de tabidir. Fakat insanın düşünülmüş karakteri ya da başka bir ifadeyle istenç yönü ise bambaşka bir formdadır. O nedensellikten sıyrılmıştır ve dolayısıyla özgürdür. O halde "özgürlük"

²⁵¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 225.

²⁵² Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 61.

deneyimlenebilir tasarım alanıyla değil, tamamıyla nedenselliğin hâkim olmadığı istenç alanına aittir. İşte bir nesne gibi deneyimleme imkânımızın olmadığı bu özgürlük, Schopenhauer’da aşkın özgürlük olarak adlandırılmaktadır. Öz bir deyişle aşkın özgürlük insanın düşünülen karakterindedir.²⁵³ Bununla birlikte eylemlerin bir nedensellik zincirine bağlı olarak gerçekleştiği ve istencinin emrinin yerine getirildiği yerde özgürlükten ve ahlaki değerlerden söz edilemeyeceği için, özgürlük Schopenhauer’a göre özde aranması gereken bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Schopenhauer’a göre kişinin karakteri bilgi tarafından yönetilen bir istençten ibarettir. Kişinin bedeni ise istencin objeleşmiş halidir. Kişinin karakterinin bilgi tarafından yönetilen bir istenç olması dolayısıyla onda çokluk değil teklik vardır. Yani istencin bir ürünü olan karakter her insanda farklı şekillere büründüğünden ya da her insanda karakterin farklı olmasından sanki özgürlüğün kişi eylemleri için mümkün olduğu izlenimini uyandırır.²⁵⁴ Fakat durum oldukça farklıdır. İnsan ancak kendi eylemlerinin ürünüdür. Yani kendi eylemleri vasıtasıyla kendini inşa eder. İnşasının bir sonucudur artık insan. Daha anlaşılır bir ifadeyle insan kendini nasıl inşa ettiyse artık inşa ettiği şekliyle görünür. İnsan artık bundan başka davranamaz. Yani istediği gibi her an kendini değiştiremez. Kendini olduğundan farklı olarak da gösteremez.²⁵⁵ Anlaşıyor ki insan tercihler bakımından özgür bir varlık gibi görünmemektedir. O istenci tarafından nasıl inşa edildi ise o şekliyle görünmektedir.

3.2.3. Var Olmanın Dayanılmaz İstirabı ve Yaşamı İstemenin Reddi

Schopenhauer’un özgürlük anlayışı ile ilgili olarak, onun pesimist felsefesinin de temelini oluşturan ıstırap ve yaşamı istemenin reddi, analiz edilmesi gereken önemli sorunsallardan biridir. Ona göre dünya bütünüyle acının, üzüntünün, sıkıntı ve stresin

²⁵³ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 113-115.

²⁵⁴ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 42.

²⁵⁵ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 44.

hâkim olduğu bir yerden ibarettir.²⁵⁶ Dünyanın böyle bir yer oluşunun nedeni de istencin nesneleşmeden evvelki durumunda özgürlüğünün bulunmasıdır. Daha anlaşılır bir ifadeyle dünyada kendini nesne olarak sunan istenç, nesneleştiği an özgürlüğünü yitirmiştir. Dolayısıyla artık dünya bir eksiklikle yüzleşmektedir ve bu eksikliği gidermek için devamlı bir mücadele halinde olacaktır. Bu mücadele evresi ise onda acının ve ıstırabın doğuşunun en büyük nedenleri arasındadır.

Schopenhauer'a göre insan her ne kadar bu eksikliğini gidermeye çalışırsa çalışsın sonuçta bu eksiklikten kurtulamadığı gibi yeni bir eksikliğin daha ortaya çıkışı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu eksiklik tamamıyla istencin kendisinden kaynaklanmaktadır.²⁵⁷ Schopenhauer bu hususa dayalı olarak "... bütün isteklerin temeli gereksinimdir, eksiklik kısıması acıdır" demektedir.²⁵⁸ Buradan hareketle istencin kendini en üst düzeyde açığa vurduğu varlık olarak insan, acının ve ıstırabın da en belirgin olduğu yer olmalıdır. Bundan dolayı ıstırap, zaten istencin eksikliğinden ortaya çıkmaktadır.

Acı ya da ıstırabı canlılardaki sinir sistemiyle ilişkilendiren Schopenhauer'a göre canlı bir varlık olan bitkilerde bir sinir sistemi mevcut olmadığından onlarda ıstırap da söz konusu değildir. Fakat hayvanlar (özellikle omurgalı hayvanlarda) belli bir sinir sistemine sahiptirler. Dolayısıyla insanlar gibi ıstırap çekebilmektedirler.²⁵⁹ Fakat Schopenhauer'a göre hayvanlar daimi olarak ıstırap çekmektedirler. İnsanlar da ıstırap çeken varlıklardır ancak hayvanlardan farklı bir şekilde istencin görüngüsünün yetkinleştiği varlıklar olarak insanlarda ıstırap, yetkinlik oranınca daha da fazla görünmektedir. Bitkilerde sinir sistemi ya da duyu organı olmadığından ıstırap da söz konusu değildir. ıstırap hissedilen bir şey olduğundan dolayı istenç, varlıklarda ne kadar yetkin olarak görünüme kavuşursa ya da bilinç ne kadar üst düzeyde ise ıstırap ta aynı oranda kendini göstermektedir. Dolayısıyla istencin kendisini en yetkin şekliyle açığa vurduğu bilinçli bir varlık olarak insan, ıstırabı da diğer varlıklara oranla en üst düzeyde hissetmektedir.²⁶⁰

²⁵⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 382.

²⁵⁷ Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 119.

²⁵⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 231.

²⁵⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 229.

²⁶⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 229.

Schopenhauer'a göre özü gereği eksik olan istenç, kendini dışa vurduğu andan itibaren tamamlanmak isteği ile dolmaktadır. İstenç, bu eksikliği dolayısıyla didinip durmaktadır. Bu didinişinin asıl gayesi ise, -nasıl ki kendini nesneleştirilmesi de basamaklar halinde ilerledi ve bilinçli bir varlık olan insana kadar geldi ise- daimi olarak kendini daha iyiye ya da daha mükemmele doğru açmaktır. Bu anlamda istenç, bir yeterlilik ya da tatminkârlık durumu olarak karşımıza çıkmamaktadır. Zaten bir varlık, yetersizlik ya da eksizlik hissettiği oranda acı çekmektedir.²⁶¹

Varoluşumuz, kaosun ve amaçsızlığın egemenlik kurduğu bir dünyadaki iradenin ya da istencin, yaşam isteğinin ve bu isteğin insan şeklinde nesneleşmesinin bir ürünüdür. Bu ürünün de bir ürünü vardır ki o, acı ve mutsuzluktur.²⁶² Daha anlaşılır bir ifadeyle acı ve mutsuzluk istencin nesneleşmesinin bir sonucudur diyebiliriz.

Schopenhauer'a göre acı ve mutsuzluk da durağan değildir. Zira o düşünüş ve bilgi ile harmanlanınca daha da yoğun bir hal almaktadır. Başka bir ifadeyle insan, çektiği acı ve mutsuzluğu idrak ettikçe çektiği ıstıraptan çok daha fazlasını üstlenmiş olmaktadır.²⁶³ Bu durumda acıyı ve mutsuzluğu, insanın bilinçsel ve bilgisel anlamda daimi olarak artarak yükselmesi ile ilişkilendiren Schopenhauer'a göre acı ve mutsuzluk insan bilincinin artışı ile daha da yoğun olarak yaşanmaktadır.

Schopenhauer'a göre ıstırap bitip tükenebilecek bir şey değildir. Yaşam dediğimiz olgu da zaten ıstıraptan ibarettir. Kişi, istencini yerine getirmediğinde kendini bir ıstırapın ortasına düşmüş gibi hissetmektedir. Fakat istencini doyuma ulaştırmak da kişi de yapacak başka bir şeyi olmaması sebebiyle bir boşluğa yani can sıkıntısına düşürecektir. Böylece istencin doyurulamaması halkın, doyuma ulaşmış gibi olup da boşlukta kalanlar ise seçkinlerin ıstırapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanda bilinç düzeyi yükseldikçe ıstırap da fazlalaşmaya başlar. Bilge kimselerin hayatının ıstırapla dolu olmasının sebebi de aslında budur. Yaşadığımız bu dünyayı iyi diye gösterebileceğimiz hiçbir neden yoktur.²⁶⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki dünya, ancak ıstırapla dolu kötü bir yaşamdan başka bir şey sunmamaktadır.

²⁶¹ Janaway, *Schopenhauer*, 136-137.

²⁶² Cartwright, *Schopenhauer*, 287.

²⁶³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 927.

²⁶⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 455.

Schopenhauer'a göre acı ve eksiklik istençten doğan durumlardır. Yani aslında iradenin ya da istencin isteklerinin engele takıldığı yerde acı vardır. İstemenin bu bitmek tükenmek bilmeyen istekler silsilesince adeta sürüklenen insan, her cevap arayışında yeni bir tatminsizlik ile başbaşa kalmaktadır. Dolayısı ile istencin bir ürünü olan acı ya da ıstırap da dünyanın temel hallerindendir.²⁶⁵ Dünya özü itibariyle istencin emrindedir. İstenç ise kendinde yetersizlik barındırır. Dünya da kendinde yeterli olmayan bir durumdadır. Dünyada istencin isteklerine tam manasıyla cevap vererek onu doyuma ulaştırmak imkânsızdır. Dolayısı ile ıstırap kaçınılmazdır. İstırapla dolu bir dünya da insan için yeşerebilecek en iyi duygu ise olsa olsa merhamettir. Zira ıstırapın idrakinde olmanın kendisi merhametin doğması için yeterlidir. Fakat merhamet ya da acıma duygusu Schopenhauer'a göre çok nadir görülmektedir.²⁶⁶ Zira bu duygu nedensellikten sıyrılabilen üst düzeyde insanların harcıdır.

Yine Schopenhauer'a göre insan, istencin nesneleşmiş hali olarak eksilen ve bu eksikliğin bir neticesi olarak da acı ve ıstırap içerisinde yaşayan bir varlık olarak bu eksikliğini gidermek için eyleme gereksinimi duyar. Fakat insan istencinin, evren istencinin çoğu kez kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insanın yapabileceği pek de bir şey yoktur.²⁶⁷ Bu anlamda gerçekleştirilen her eylemin aslında boşa kürek çekmekle benzer şeyler olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Schopenhauer'a göre eksikliğin tamamlanması mümkün değildir. Her çaba eksikliğin yerini dolduruyor gibi görünse de aslında buradan alınan haz da kalıcı olmayacak ve hatta ıstırap artarak devam edecektir. Bu çaba sonucu eksikliğin dolduruluyor oluşu hissi insanın peşinden koşacağı bir şeyinin olmaması hissini vermektedir. Bu durumda insanda can sıkıntısı ya da bıkkınlık olarak kendini gösterecektir.²⁶⁸ Anlaşıyor ki istencin doyurulmaması kişide ıstırapın oluşumuna sebebiyet vermektedir. Keza istencin doyuma ulaştırıldığı yerde ise can sıkıntısı vardır ki o da ıstırap sebebidir.²⁶⁹ Buradan hareketle diyebiliriz ki kişi için eksikliğini giderme çabası da süreklilik arz etmektedir.

²⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *Varolmanın Acısı*, çev. Veysel Ataman (İstanbul: Don Kişot Yayınevi, 2004), 106-107.

²⁶⁶ Schopenhauer, *Varolmanın Acısı*, 112.

²⁶⁷ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 101-102.

²⁶⁸ Janaway, *Schopenhauer*, 138.

²⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 35.

Schopenhauer'a göre istençten kaynaklanan bu eksikliğin giderilmesi demek insan için amacının sona ermesi demektir. Bundan sonra insanın eyleyebileceği bir şey kalmayacaktır. Bu da insanda can sıkıntısına yol açacaktır.²⁷⁰ Bu bağlamda diyebiliriz ki ne eksiklik sona erecektir ne de eksikliği ortadan kaldırmak isteyen insanın çabası ve ıstırapı sona erecektir. İstençlerin yerine getirilmesinin can sıkıntısı yarattığı gibi istenç yerine getirilmezse de ıstırapa neden olacaktır. O halde onların özü ya da varlığı kendileri için dayanılmaz bir ıstırap sebebidir. Bu ıstırap varolmaktan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle ıstırap varolmanın dayanılmaz sancısıdır.²⁷¹ Buradan anlaşılıyor ki Schopenhauer'a göre insan, istenci sebebiyle asla tatmin olamayacak gibi görünmektedir. Çünkü her tatmin oluş onda yeni bir eksikliğin zuhur etmesinin bir göstergesi olmaktadır.

Yaşamdaki bu ıstırap ve amaçsızlık kişiyi yaşamayı istemeyi reddetmeye sevk eden nedendir ve bu reddetme durumu ise aslında bilgi vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Şöyle ki istenç özü itibariyle bilgili değildir ve kendini tasarım alanında nesneleştirdikten sonra adeta güneşin yeryüzünü aydınlatması gibi bilgi de bu nesnelere aydınlatmaktadır. Artık istenç kör değildir. Aydınlanan istenç nasıl ki daha önce bilgisizce nesnelleşti ise artık bilinçli bir şekilde istemeye de devam eder.²⁷² Her ne kadar insan, nedenselliğin bu zorunlu belirleniminden ya da istencin belirleniminden sıyrılma ve görünürlerin ardındaki görünmeyeni idrak edip yaşamı istemeyi reddetse de aslında bu reddediş, istemeler son bulduğunda açığa çıkan bir şeydir. Şöyle ki nadir de olsa bazı durumlarda bilgi istence hükmeder. Kişinin bilgisi -özellikle kendisi hakkındaki bilgisi- öylesine berraklaşır ki istencin bu bitmez tükenmez istemelerini idrak eder ve bu istenmelere hayır der, hatta kendi kişi olarak varlığına bile. Aslında bu girişim hayatın ıstırapından ve bu durumun yarattığı karamsarlıktan kurtulma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın bu yaşam istencine hayır demesi de istemeler son bulduğu anda gerçekleşmektedir. Bu aşamadan sonra artık görüngüler, istencin bir dışa vurumu olmaktan çıkar ve dolayısıyla istenç kendi kendini ortadan kaldırmış olur.²⁷³ Schopenhauer, istencin kendi kendisini kaldırmasının da aslında onun

²⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 20.

²⁷¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 231.

²⁷² Arthur Schopenhauer, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2011), 75.

²⁷³ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 70-71.

bilgisinden kaynaklandığını belirtmektedir. Anlaşıyor ki istencin kendini yok etmesi aslında bir tür bilgiden kaynaklanmaktadır. Fakat bu bilgi, istençten otonomdur. Özgürlük ise aslında istenç ve bilgi arasındaki bu etkileşimden zuhur etmiştir.²⁷⁴ Anlaşıyor ki içgörü de istençten bağımsızdır. İstemenin olumsuzlanması ve özgürlüğe ulaşma isteği de bir tür stratejinin ürünü değildir. Bu durum insan için bilme ile istemenin ilişkisi sonucunda meydana gelmektedir.

Schopenhauer'a göre yaşamı istemenin reddi ile gelen bir mutluluk hissinden de söz edilebilmektedir. Ama bu mutluluk hissi Schopenhauer'a göre ölümle birlikte ıstıraptan tam bir kurtuluşu ifade etmektedir. Fakat bu ölüm intihar ile gerçekleşen bir ölüm olmamalıdır. Anlaşıyor ki intihar yalnızca bireyin yaşamının sonlandırılması anlamına gelmektedir; fakat yaşamı istemenin reddi aynı zamanda insan türünün tamamını da kapsamalıdır.²⁷⁵ Bu bağlamda Schopenhauer'a göre intihar aslında dolaylı olarak hayatı istemenin(yaşamı istemenin değil) hayatı istemenin de bir göstergesidir diyebiliriz. Çünkü insan, istenci ile elde edemediğini yaşadığı bir buhran sonucu reddederek intihara yönelmekte ve hayatına son vermektedir. İstırapla dolu ve olabileceklerin en kötüsü olan bu dünyanın bu vahim durumundan kurtulmanın yolu o halde intihar değil, doğal sürecinde seyredecek olan ölümle mümkündür.²⁷⁶ Dolayısıyla ıstırapın ve varolmanın dayanılmaz ıstırapının sonucunu intihar düşüncesinde görmeyip ondan sıyrılmayı başaran ve yaşamı istemeyi reddeden bir birey için özgürlük söz konusu olabilecektir. Yukarıda belirttiğimiz gibi ıstıraptan kurtuluş yaşamı reddetme ile mümkündür. Fakat bu reddediş intihar ile değil, doğal sürecindeki bir ölüm ile sonuçlanmalıdır. Bu hususa binaen Schopenhauer 'Din Üzerine' adlı eserinde ıstıraptan kurtulmanın yolunun intihar ile asla mümkün olamayacağını şu sözlerle ifade etmektedir:

“İstıraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşama iradesini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ayrı, ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan irade varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya bu nitelikteki sayısız iradenin etkinlik ve çatışmanın sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.”²⁷⁷

²⁷⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 301.

²⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *Fikir Mimarları-19 Schopenhauer*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2009), 126.

²⁷⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 294-297.

²⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 39.

Buradan hareketle diyebiliriz ki insan için aslolan ıstıraptan kaçmak değil, ıstırapta sebebiyet veren her ne ise onu idrak ederek ona bir dur demektir. Demek oluyor ki Schopenhauer ıstıraptan kaçış yolu olarak, istencin bir kenara atılarak yaşamı istemenin reddini öngörmektedir. Kişi kendi benliğine, istek ve arzularına dur diyemediği müddetçe ıstırapın eline düşmekten kendini alamayacaktır. O halde insanın yapacağı şey bunun bilgisini ve mahiyetini elde etmek ve kendi yaşamını bilgi vasıtasıyla denetim altına almak ve onu reddetmektir. Böylece insan kalıcı bir mutluluk ve özgürlüğe ulaşmış olacaktır.

Schopenhauer'a göre istence bir dur demenin de iki yönü vardır. İlki kişiler arası ilişkilerde kişinin kendi benini ortadan kaldırması, empati kurabilmesi ve herkeste insanı görmesidir. İkincisi ise insanın hayatı toptan olumsuzlaması yani hayata “hayır” demesi ve kendini çeşitli derecelerde disipline etmesidir ki buna “asketizm” denir.²⁷⁸ Fakat her ne kadar insan istencine “dur” dese de istenç kendi kendine evet demeye devam edecektir. Kişi nedensellik zincirinden sıyrıldığında istenç bir an duraksar. Adeta kendini seyre koyulur, kendini çözümsemek ister. Daha sonra öncesindeki bilgisiz istencin yerini artık bilinçli bir istenç alır.²⁷⁹ Demek oluyor ki istenç, yaşadığımız dünyada sonu olmayan bir silsile halinde var olmaya gayret göstermektedir.

3.2.4. İstıraptan Kurtuluş Yolu Olarak Sanat, Felsefe ve Ahlak

Schopenhauer'a göre varoluşun dayanılmaz ıstırapından yaşamı istemeye hayır diyerek kurtulmaya çalışan insan için kurtuluş yolu olarak; istenci, sanatsal, felsefi ve ahlakî boyutlarıyla anlamlandırmaya çalışmak da son derece büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü insan, o an iradesinin sefil dürtüsünden kurtulur. Bu anlamda Schopenhauer'a göre bunca kötülüğün hüküm sürdüğü dünyada felsefe ve sanat

²⁷⁸ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 82.

²⁷⁹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 83-84.

hayatın ölümsüzlük ifade eden bir çiçeğidir. Onlar kişisel istemelerimizin, keder ve ıstıraplarımızdan hakiki kurtuluşun yoludur.²⁸⁰

Schopenhauer ıstıraptan bir kurtuluş yolu olarak, öncelikle sanatsal deneyimi ya da başka bir deyişle estetiği gösterir. Zira sanatsal deneyim, ıstıraptan kurtulmak isteyen insan için istence sırt çevirme aşamasında oldukça yol katetmesini olanaklı hale getirir.²⁸¹ ıstıraptan kurtulmanın bir yolu olarak sanatsal deneyim insana zamanı aşmanın yanı sıra bireyselliğinden kurtulma imkânı da verir. Ve bunu yaparken de paradoksal olarak bize bilgi verir. Bu bilgi ise ideaların bilgisidir. Schopenhauer'a göre kendimizi bu ideaların temasına kaptırdığımızda, zamandan ve mekândan sıyrılmış oluruz.²⁸² Artık insan için kendi benliği ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla nedenselliğin belirlenimi altındaki setlerimizi de yıkmış oluruz.

Schopenhauer'a göre güzel olan her zaman bizi kendine çeken şeydir. Güzel olanda ideler saklıdır. Dolayısıyla nedensellikten sıyrılır bilinç sanatsal bir etkinlikle. Sanatsal bir görü elde eden kimse için istenç de tamamıyla ortadan kalkar. Aynı şekilde ıstırap ta ortadan kalkar. Sanat ile meşgul olan insanın mutlu ve huzurlu oluşunun da temelinde bu vardır. Fakat Schopenhauer'a göre sanatsal etkinlik esnasında oluşan bu ıstıraptan kurtulmanın verdiği mutluluk da menfidir. ıstırap ise müspettir.²⁸³

Schopenhauer sanatın bir başka yönüyle de insana haz verdiği iddiasındadır. Bu haz iki türdür. Bunlardan ilki bilişsel değere haiz olan nesnel hazlardır. Bu haz türü, bizim Platonik idealarla temas kurmamızı ve istenç olarak dünyayı kavramamızı sağlayan bir yaşamın, dünyanın özüne dair derin bir kavrayış ile oluştuğu için bilişseldir. Diğer haz türü ise öznel hazlardır. Bu tür hazlar bizi, varoluşumuzdan ve ıstırabımızdan kurtulmak için boşuna gayretimizden kurtaran bir duygu hali olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁴

²⁸⁰ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 41.

²⁸¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 928.

²⁸² Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, 120.

²⁸³ Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 26.

²⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 929.

Schopenhauer'un estetik görüşünün bir parçası olan haz kavramı, bir istencin dışı vurumunu ifade etmektedir. Yani haz, insan istemesinin bir ürünüdür ve dolayısıyla her türlü istemenin sonucu olan ıstırap da peşi sıra gelmektedir. Her doyuma ulaşılan hazzın ardından yeni hazlar ve yeni ıstıraplar silsilesi meydana gelecektir. Schopenhauer'un burada temel kavram olarak irdelediği husus hazzın sadece istençlerin doyurulmasından ibaret olup olmadığıdır. Zira haz eğer istencin doyurulmasından ibaretse o halde istençten tümüyle bağımsız olan temaşa hali istencin kendini sunmadığı bir durumu ifade edecektir. Bunun bir sonucu olarak, yani istencin kendini açığa vurmamasının bir sonucu olarak ıstırap da ortadan kalkacaktır.²⁸⁵ Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre istenç, sanatsal bir deneyimin ürünü olduğu haliyle düşünülürse bu durumda yalnızca istencin susturulması gerekecektir.

Schopenhauer estetiğin bir temel öznesi olarak gördüğü sanatçılar söz konusu olduğunda, onların kendi benliklerini ön planda tutan değil, istenci idrak eden ve sanatlarında bunu ifade eden kimseler olduklarını söyler. Ona göre sanatlar bir bütün olarak, ideleri ya da başka bir ifadeyle görünmeyenin ötesindeki görüneni görmemizi sağlarlar. Bu sanatlar içerisinde ise müzik en önemli olanıdır. Çünkü müzik sanki bir aracıya ihtiyaç duyulmaksızın bizi doğrudan istencin özüne götürmektedir.²⁸⁶

Schopenhauer'a göre son aşamada acıdan ve ıstıraptan kurtulmanın yolu ahlaklıdır. Çünkü insan için yapması gereken şey davranışlarını motive eden değerleri keşfetmek ve belirlemektir. Schopenhauer açısından kişinin yapıp etmelerinde kendini gösteren bir takım duygulanımları vardır. Bunlardan, kişide belirgin bir şekilde kendini gösteren bencillik, kişinin öncelikli olarak kendi benini düşünmesinin bir ürünüdür ki bu ahlakî bir değer taşımaz. Başka bir ifadeyle ıstırapın ve dolayısıyla mutsuzluğun kaynağında insanın bencil tarafının da payının olduğunu savunan Schopenhauer'a göre sadece kendi isteklerini tatmin edip gerisini düşünmeyen insanın bu bencil isteminin sonucu olarak ahlaksızlığın zuhur ettiğini, bunun tam tersi olarak başka insanların istençlerini de önemseyen merhametli insanlar sayesinde de ahlaklılığın imkânlı hale geldiğini ifade eder.²⁸⁷ O halde her nereye bakarsak bakalım özü itibariyle kendini

²⁸⁵ Janaway, *Schopenhauer*, 98.

²⁸⁶ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 334.

²⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 929-930.

gösteren yegâne isteme, istencin kendisi ise başkasının ıstırabı, mutsuzluğu bizim de ıstırabımız ve mutsuzluğumuz olacaktır.

Schopenhauer'a göre her ne kadar başkalarının ıstırabını kendi ıstırabımız gibi yüklensek de bu kişinin kendi ıstırabını dindirmek için yetersiz bir girişimdir. Bu girişim ıstırabı ortadan kaldırmadığı gibi onun üstüne sadece bir set çekmeye benzer. Başka bir ifadeyle insan varoluşu devam ettiği sürece onun bencilliğe ve ıstıraba düşmesi hep bir ihtimal dâhilinde olacağından, ıstırabın tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik bir çalışma yapılmalıdır. O halde yapılacak şey istemeye dur demek, her türlü istek ve arzulara sırt çevirmek ve dolayısıyla kendi benliğinden vazgeçmek olmalıdır.²⁸⁸ Bundan dolayı böylesi bir tutum sergileyen kimse için artık dünya kendisinde bir tiksintiye yol açan ve kötülükle dolu bir yer olarak görünecektir. Dolayısı ile yaşamı istemeye hayır diyen bu kişi artık doğadan ve dünyadan da, onun nedenselliğinden de uzaklaşmış olmaktadır.

İnsan davranışlarının yadsınamaz bir şekilde temelini teşkil eden bencillik kavramı, Schopenhauer etiğinin merkezi kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bencillik, ve aşılması gereken mevzularındandır. Bencillik doğası itibariyle dünyanın kötü olması ile ilişiktir. Bu nedenle kötülük ve ıstırapla dolu dünyanın dayanılmaz hissiyatına bir dur demeden yaşamak da imkânsız bir hal almaktadır. Böylece son noktada insan ahlaka ve onun getirdiği huzur ve mutluluğa sığınma gereksinimi hissedecektir.²⁸⁹ Bu düzlemde duygudaşlık etiği adını verebileceğimiz Schopenhauer etik öğretisinin önemli bir kavramı da merhamet olmak zorundadır. Zira merhamet huzura ve mutluluğa açılan kapıdır.

Merhametin, Schopenhauer etiğinin önemli bir kavramı olduğunu ifade etmiştik. Fakat burada sorulması gereken asıl soru ahlakîliğin ne olduğunu araştırmaktır. Hemen belirtmeliyiz ki ahlakilik Schopenhauer'a göre, kişinin kendi benliğini düşünmesiyle ortaya çıkmış değildir. Ya da kötülüğün hâkim olduğu istenç dünyasına sıkı sıkıya bağlı olmak da değildir. Böylece o, istençlerini doyuma ulaştırmaya çalışmak da değildir. Zira böylesi davranışlar sadece birer oyalanmadır ve insan bencilliğinin bir ürünüdür. O ancak ve ancak kendinden bağımsız olarak

²⁸⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 931.

²⁸⁹ Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, 228.

başakalarının çıkarını gözetmek, bu davranışın bir ürünü olarak da kendi davranışlarında dikkat kesilmek ile mümkündür.²⁹⁰ İşte bu türden hisler ve davranışlar ahlakîliğin bir sembolü olmanın yanı sıra merhametin de ta kendisidir. Bu duygu ise nasıl ki ıstırap ardından başka ıstıraplar getiriyorsa, aynı şekilde insanı adaletli olmaya ve sevgi ile dolup taşımaya sevk eder.

Schopenhauer ahlak görüşüne hazcı bir değer katar ve ahlak artık duygudaşlık ilkesinin de ötesine sürüklenir. Ona göre gerçek olan bir duygu varsa o acıdır. Acı ve ıstırap insan eylemlerinin kaynağıdır. Sözelimi merhamet de zaten insanlığın içerisinde olduğu bu acı ve ıstıraptan kaynaklanmaktadır. Bu durum hazcı ölçüte vurulduğunda dünya hiç olmaması olmasından daha iyi olan bir yer insan da varolmaması gereken, varolduğuna göre de hayatı boyunca acı ve ıstırapla varlığının kefareti ödemesi gereken bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹¹ Bu noktaya kadar Schopenhauer insanın ıstırapının bitip tükenmek bilmediği yerde insan için bu kusurlardan ve kötülüklerden kurtulmuş daha yüksek bir bilinç aşaması olan dehanın varlığından söz edecektir.

3.2.5. Özgür Bir Birey Olarak Deha

Schopenhauer felsefesinde ahlakî bir fenomen olarak karşımıza çıkan deha(genius), daha öncesinde ifade etme gayretinde olduğumuz diğer iki insan prototipinden farklı bir görünümüdür. Zira bu noktaya kadar insan ya nedensellik zinciriyle sıkı sıkıya bağlanmış(özgür irade serbestiyetine sahip olmayan) ve hazlarının tatmini için uğraşan, uğraştıkça daha fazla acıya gark olan insan ya da tüm bu nedensellikten sıyrılıp(irade özgürlüğünü kazanarak) görünenin ötesindeki görünmeyeni idrak ederek istence ve istencin belirlenimine dur diyen ve insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Schopenhauer bu iki prototipten farklı olarak dehanın; bir yanıla nedenselliğin hüküm sürdüğü tasarım alanına, bir yönüyle de sanatçı yanı vasıtasıyla nedensellikten sıyrılarak görünenin ötesini gören ve bu durumu vasıtasıyla tasarım alanında dahi olsa özgürleşmeyi başarmış bir insan olduğunu ifade eder.

²⁹⁰ Janaway, *Schopenhauer a Very Short Introduction*, 96-97.

²⁹¹ Schopenhauer, *Fikir Mimarları-19 Schopenhauer*, 125.

Schopenhauer'a göre deha, tasarım dünyasının nedenselliği ile ıstırap içerisindeki insandan bir takım farklılıklar göstermektedir. Deha olmayan insanların düşünceleri de dâhil olmak üzere eylem ve edimleri birbiriyle ayniyetlik ifade eder. Bu türden bir benzerlik de, sıradan insanlar hakkında sınırlarını aşamayan ve belirli sınırlar dahilinde düşünen ve eyleyen kimseler olduklarına dair bir görüş kazandırmaktadır. Sıradan insanın tam zıddı olarak dahi, düşüncelerinde farklı perspektiflerin de etkisi olduğu, kavrayışı güçlü kimsedir. Zira onlar dünyayı bilinçlerine olduğu gibi yansıması sonucu kavramaktadırlar. Onlar her şeyi açık seçik olarak görmekte ve kavramaktadırlar. Bundan ötürü insanlık dünya, eşya ve düşünmeye konu olan her ne varsa dehanın sayesinde öğrenelmiştir.²⁹² Dolayısıyla deha olma özelliğini gösteremeyen ve ıstırap içerisindeki bilinçsel düzeyi dehaya oranla daha düşük olan insan için bütünü kavrama isteği de yoktur. Fakat Schopenhauer'a göre deha için görünür olan tek tekler görünmeyen tek bir istemenin yansıması olarak görüldüğü için pek bir ehemmiyeti yoktur.²⁹³

Schopenhauer'a göre deha düşünüşten çok, algılayan ve gören bir kişidir. Yani deha, eşyaya baktığında eşyanın özünü gören, maddeden özünü soyutlama kabiliyeti olan kişidir. Deha öyle doğduğu gibi bu kabiliyetlerle bezeli de değildir. O da sıradan bir insan olarak doğmuştur. Fakat daha sonradan deha olma özelliğine vasil olmuştur. Deha olmaklık bakımından insan artık üretkenliğini son noktaya kadar konuşturmuş bir kişidir. Schopenhauer bu durumu kadınların doğurganlık özelliği ile benzerlik göstermesi bakımından da ele almaktadır. Kadınlardaki doğurganlık ne ölçüde dünyaya yeni bir insanın gelmesine elverişli ise aynı şekilde deha da o oranda eser ortaya koymaktadır. Bu eserler de diğer sıradan insan için yol göstericisi olması bakımından oldukça öneme sahiptir.²⁹⁴ Bir yol gösterici olması bağlamında dehayı lal taşı ile özdeşleştiren Schopenhauer, nasıl ki lal taşının diğer taşlar arasındaki değeri yüksekse aynı şekilde dehanın da diğer bireyler arasında değerinin çok yüksek

²⁹² Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 21-22.

²⁹³ Arthur Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 14.

²⁹⁴ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 23.

olduğunu söyler. İnsanlar deha vasıtasıyla öğrenirler. Bu bağlamda deha yol göstericidir.²⁹⁵

Schopenhauer'a göre deha, sanat eserlerinin ve yeni değerlerin yaratıcısı olma yönüyle objektif bir tutum sergilemektedir. Dolayısı ile yaratıcı olma yönü ile dünyaya bakan deha için de her şey diğer insanlara görüldüğü şeklienden oldukça farklı görünmektedir. Dâhi kimseler dünyayı özünde ne ise o olduğu şekliyle gördükleri için bilgileri bu konuda genişlemez.²⁹⁶

Schopenhauer'a göre dahi insan yaşadığı dünyada olan bitenin karşısında duran, her şeyde ideleri arayan bir kişi olarak zaman kavramından ve dolayısıyla da gündelik hayatından kopuk adeta inzivaya çekilmiş bir derviş gibi gündelik hayata ayak uydurmakta zorlanır. Aslında bu durum onun için bir eksiklik değil aksine onun yüceliğinin bir göstergesi olmaktadır. Zira o kendi çıkarları ve hazları peşinde koşan bencil bir insan değildir. Ancak sıradan insanın gördüğü gibi görmez dünyayı. Buna karşın tamamen istençten kopmuş da değildir. Dolayısıyla bu ayak uyduramamanın bir getirisi olarak bocalaması da ona ıstırap olarak döner. O, ara sıra istemesine hayır deyip dünyanın karşısında durarak yaratımlarını gerçekleştirir. Fakat bütünüyle istemeden ve yaşadığı dünyadan sıyrılmış da değildir. Bu durumu sıkça yaşayan deha sahibi, sıradan insanlara göre daha deneyimlidir. Ve istemeye dur demesi ve yaratım haline geçmesi daha kolay olur. Dahi dünyayı diğer insanlardan farklı olarak gördüğü dünyada dolayısıyla yalnızlığa mahkûmdur. Zira o farklılaşmıştır.²⁹⁷ Bu özellikleri itibariyle sıradan insanlardan farklı olarak deha aslında diğer insanlar için gören bir göz pozisyonundadır. Zira Schopenhauer 'Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine' adlı eserinde "...yaralı adamları dâhilerle karşılaştırmak tuğlaları elmaslarla karıştırmak gibidir." demektedir.²⁹⁸

Schopenhauer'a göre yalnız olmak deha için ikili bir yararın da kapısını aralamaktadır: İlki, kendi başına kalmak, diğer yarar ise diğer insanlarla haşır neşir olmuyor olmak. Diğer insanlarla birarada yaşarken gerçekleştirilen ilişkiler göz önüne

²⁹⁵ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 24.

²⁹⁶ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 85.

²⁹⁷ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 86-87.

²⁹⁸ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 62.

getirildiğinde ikinci yarar daha değerli görünmektedir. Arkadaş canlısı olmak, dehayı sıradan insanlarla haşır neşir kılacağından en tehlikeli eğilimlerdenidir. Deha kendine yetebilmeklik bakımından başkalarına ihtiyaç duymaz. Bu nedenle aslında o, en yüksek mutluluğu da elde etmiştir. Zira acılarımız Schopenhauer'a göre toplumsallaşmamız ile doğru orantılıdır.²⁹⁹

Duyarlılığı yüksek bir varlık olarak deha Schopenhauer'a göre aynı zamanda melankoliktir. Zira duyarlılık seviyesi yüksek kimseler olan dehaların davranışları medcezir halini yansıtır. Zira onlardaki sinir sisteminin aşırı gelişmiş olması özelliği ruh hallerinde de denge sağlanamamasına sebebiyet verir. Dolayısı ile deha kimselerin melankolik olduklarını söylemek yanlış bir düşünce olmayacaktır.³⁰⁰

Schopenhauer'a göre yaratım gücü yüksek deha aynı zamanda iç dünyasının zenginliğiyle ıstıraptan ve can sıkıntısından da sıyrılmış bir kişidir. Düşünsel manadaki heyecanı ve bitmek bilmeyen üretimleri dehayı can sıkıntısına düşmekten kurtarır. Böylesi bir kişi hakkında söylenebilecek en mühim özellik ise onun ıstırap çekmiyor oluşudur. Zira kendiyle haşır neşir olarak kendi huzurunun tayini üzerine düşünen, üreten ve diğer insanlar tarafından görünmeyeni görebilen kimse için böylesi bir duruma düşmek de olanaksızdır. Anlaşıyor ki Schopenhauer'a göre deha belirlenimden, nedensellik zincirinden sıyrılmış, yalnızlığı ile haşır neşir olan ve üreten bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰¹

Schopenhauer'un 'Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar' adlı eserinden hareketle insan için ıstıraptan kurtuluşun yolunun deha insandan geçtiğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Schopenhauer ilgili eserinde, kendi felsefesini idrak eden, varoluş olmasaydı yaşamın belki de kötülükle dolu olmayabilecek bir yer olduğunu idrak eden, arzularını ve ihtiraslarını bir kenara yiten, yalnızlığı ile huzura ulaşarak, düşünsel üretimlerle haşır neşir olan sayılı kimselerin deha sahibi olduğundan söz etmektedir.³⁰²

²⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 137.

³⁰⁰ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 17.

³⁰¹ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 21-22.

³⁰² Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 119.

4. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: KANT ve SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN ETİK DEĞERLER BAĞLAMINDA KRİTİĞİ

Pratik felsefenin bir alt disiplini teşkil eden etik, insanın kendi üzerine düşünmeye başladığı andan itibaren onu tartışmaya değer bir konu olarak gördüğü bir kavramdır. Gündelik dilde etik, çoğu kez moral ile özdeşleştirilerek kullanılmaktadır. Ancak etiğin, moralin, ahlakın felsefesi olduğunu bilmekteyiz. Diğer bir ifadeyle etik, tarihsel ve toplumsal bir fenomen olan ahlak ve ahlakî değerlerle ilgili olan bir felsefe disiplini. Ahlak ise insan davranışlarını yöneten ilkeler demektir.³⁰³ Bu bakımdan ahlakî toplumlar, etiği ise filozoflar icat etmiştir. Demek oluyor ki felsefenin bir disiplini olarak etik, ahlak, ahlaklılık ve ahlaki değerler üzerine düşünsel manada yapılan bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ahlak denildiğinde çoğunlukla belirli bir toplumda belli bir çağda geçen bir moral denir. Her toplumda her dönemde yaşanmakta olan bu ahlak sistemleri, aslında insanın toplum içerisinde, toplumsal yaşamı kaosa sebebiyet vermeksizin sürdürülmesi için oluşturulmuş bir kurallar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her ahlakın ya da her topluluğun, toplumsal yaşamı koruyup sürdürmek için belirlediği değerleri ya da ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkeler gönüllü bir katılımı bireyler tarafından yaşatılıyorsa ahlak, belli bir otorite tarafından dayatılıyorsa hukuk adını almaktadır. Bundan ötürü her toplumun iyileri ve kötülere, doğru ve yanlış değer yargıları vardır. Bu değer yargıları doğada hazır olarak bulunmaz. Doğaya her ne kadar olgulardan ve düzenliliklerden meydana gelse de kendi içinde ne ahlaki bir değere sahiptir ne de gayri ahlakidir. Bu dünyanın bir parçası olmamıza rağmen, ölçülerini doğaya uygulayan ve değer yargılarını doğal dünyaya getiren biziz ve çağdan çağa farklı değer yargıları meydana getirmeye devam ediyoruz.³⁰⁴ Ahlakî kurallar ve değerler toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik arz etse de belli bir sosyal organizasyonun bir kurallar sistemi

³⁰³ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 11.

³⁰⁴ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-1*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 71.

olmaksızın yaşayamayacağı da çok açıktır. İşte ahlak felsefesi de tam olarak bu noktada zuhur etmiştir. Çünkü ahlaklar üzerine bir etkinlik olarak karşımıza çıkan ahlak felsefesi, ahlakın ve ahlaki değerlerin temellendirilmesini üstlenen, ya da ahlakın ve ahlaki değerlerin mahiyeti, amacı ve konusunun ne olduğunu araştıran bir felsefe alanıdır.³⁰⁵ Anlaşıyor ki ahlak felsefesinin amacı, her durumda geçerli olabilecek, evrensel, genel-geçer bir ahlakın imkânını irdeleyip böylesi bir ahlakın imkânını sorgulamaktır. Daha anlaşılır bir ifadeyle ahlak felsefesinin görevi, kişilere eylemlerinde kullanabilecekleri bir ölçüt sunmaya çabalayan ahlakın üzerine düşündürmektir.

Felsefe tarihine bakıldığında ahlakın pratik bir etkinlik olduğu yerde etik, teorik bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira etik, ahlaklılık üzerine fikir yürüten, ahlakî değerlerle ideallerden meydana gelen felsefî bir disiplindir. Öte yandan ahlakın subjektif nitelikleri de barındırdığı yerde etik, evrenseldir. Hartmann'ın da dediği gibi 'ahlaklar çokluğuna karşın, felsefî bir disiplin olarak etik tektir'.³⁰⁶ Bunun arka planında ahlakın, toplumsal koşullar ile ilişkili bir yapıyı ifade etmesi de elbette ki yadsınamaz.

Köken itibarıyla incelediğimizde ahlak kelimesinin de etik kelimesinin de aynı manalara geldiğini görmekteyiz. Etimolojik bir irdeleme ile bakıldığında "etik" sözcüğü Grekçe "ethos", "moral" sözcüğü Latince "mores/mos"tan gelir. Her ikisi de "töre, gelenek, görenek, karakter" gibi anlamları ihtiva etmektedir. "Moral" kelimesine karşılık olarak dilimizde kullandığımız "ahlak" sözcüğü de Arapça "hulk" kökünden gelmektedir ki bu da yine etik ve ahlak kavramları ile aynı manalara gelmektedir. Buraya kadar etimolojik bir incelemenin sonucunda her ne kadar etik ve ahlak kavramları aynı manalara gelse de özellikle de felsefede etik kavramı kendine özgü bir anlam kazanmıştır.³⁰⁷ Çünkü terminolojik içerik süreç içerisinde etimolojik anlamını aşmıştır. Bu bağlamda diyebiliriz ki etik, ahlaktan farklı olarak, hazır bulunduğu değer ve ahlakî kuralları hayatına bir motif gibi işlemekle yetinmeyip, bu değer ve ahlakî kuralları akli boyutuyla irdeleyip sorgulayarak temellendirmiştir. Bu anlamda etik, felsefede ahlakın felsefesi olarak anlaşılmaktadır. Böyle birini düşünecek olursak artık

³⁰⁵ M. Münir Dedeoğlu, *Aklın Özgürlük Serüveni* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2017), 191-192.

³⁰⁶ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 18.

³⁰⁷ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2018), 130.

o, hayatına etik bir boyut kazandırmış olur.³⁰⁸ Daha anlaşılır bir ifadeyle onun davranışı artık sadece ahlakî değil, sağlam temellere oturtulmuş bir ahlakîliğe yani etik bir duruşa sahiptir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi etik, bir ahlak geliştiricisi, ahlaklar çokluğuna bir yenisini kazandırıcı ve insanların buna uygun davranışlarda bulunmasını öğütleyici bir etkinlik değildir. Aksine o, “ahlak” denilen fenomeni incelemektedir. Başka bir deyişle etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlakı teorik bir inceleme konusu kılan felsefi bir disiplindir.³⁰⁹ Bir benzetme ile ifade edilecek olursa değerler felsefesi ya da konumuz bağlamında etiğin işi, değerler tablosuna yazılacak her bir değer yargısının niçin, nasıl ve hangi amaçla yazıldığını araştırmak, ahlakın işi ise söz konusu değerler tablosunda nelerin yazılı olduğunu söylemektir.³¹⁰ Öz bir deyişle belirtecek olursak etik, insanın ahlaki değer taşıyan her türden eylemleri hakkında sistematik bir yaklaşımla felsefi bir inceleme yapmaktır.

Değerler konusuna gelince değer, insanın doğal eğilim ve gereksinimleri için yine insan tarafından geliştirilerek benimsenen ve bu nitelikleriyle de insan eylemlerinin yönlendiricisi olan şeylerdir. Bu bakımdan değerleri insan eylemlerini motive eden(harekete geçiren) şey diye tanımlayabiliriz. Bazı filozoflara göre değerler evrensel olmadığı gibi evrenselleştirilemez. Fakat toplum içerisinde çatışma durumunun yaşanmaması adına değerler egemenlik kurma eğilimde olduğu gibi bazı duygular ve sezgiler de yaygınlaştırılabilir.³¹¹ Bu bağlamda etik de, ahlaksal değerlerle eylemler arasındaki bağlantının inceleme yeri olarak değerler felsefesinin bir dalı olarak konumlandırılabilir.³¹²

Estetik değerlerden farklı olarak etik değerler, etik ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan etik değerleri, iki kısımda inceleyebiliriz. Öncelikli olarak etik kişi değerleri vardır ki bu değerler, kişi değerlerinin ya da kişi olanaklarının sadece bir bölümünü teşkil eder. Etik kişi değerleri etik ilişkilerde değer korumaya,

³⁰⁸ Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 19.

³⁰⁹ Doğan Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 23.

³¹⁰ Dedeoğlu, *Aklın Özgürlük Serüveni*, 193.

³¹¹ Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 152-153.

³¹² Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 82.

insan olmanın değerinin idrakinde olan ve her etkinliğini bu bilinçle düzenleyen kişilerin bir özelliğidir. Bu türden değerlere örnek olarak dürüst olma, adil olma, zgr olmayı misal verebiliriz. Bunların yanı sıra bir de etik ilişki değerleri vardır ki bunlar, bir kişinin belirli bir başka kişi ile ilişkisindeki değerlilik yaşantıdır. Burada etik kişi değerlerinden farklı olarak yaşantılar, onu yaşayan kişinin dışında bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla bu tür etik ilişki değerlerinde, bazı etik özellikleri olan kişi ile bunu görebilen kişinin karşılaşması sonucu yaşanan yaşantı kalıntıları söz konusudur. İşte bu kalıntı yok edilemez ve kalıcı bir özellik gösterir. Zira bu yaşantı kalıntısının kendisiyle de değerler varlanmış olur ve dünyamıza dahil olur.³¹³

Değerleri, insanın varlıklar arasındaki konumundan hareketle onun potansiyalitesini gerçekleştiği Şeyler olarak görebiliriz. Bu açıdan etik değerleri, etik ilişkilerindeki insanın davranışlarını gerçekleştireceği imkanlarının ve davranışlarını gerçekleştireceği Şeylerin amacına uygunluğunu anlayabiliriz. Diğer bir deyişle etiğin üzerinde inceleme yaptığı değerler(ki moral bunları dikte etmeye çalışır) kişilerin yaşantı durumunu gösteren birer imkandan ibarettir.³¹⁴Anlařılıyor ki kişi özellikleri ve yaşantıları olmaklık ile karşımıza çıkan etik değerler, bir olanak durumunu ifade etmektedir. Bu olanak, mümkün kılındığı taktirde etik değerler birer gerçeklik kazanarak hayatımıza dahil olmaktadır.

Kant, değer kavramını insanın insan olmak bakımından öz niteliğini belirlemek için kullanmaktadır. Böylece insan bir araç değil, aksine kendinde bir amaç olmaktadır ve bu amaı gerçekleştirmek de, ahlaki yaşamı bireyin kendisinin olduğu kadar, aynı zamanda diğer insanların da özgürce onayladıkları ahlak yasaları altında kurmayı gerekli kılmaktadır.³¹⁵ Buradan hareketle Kant'ın rasyonel karakterdeki kategorik imperatiflerden oluşan bir etik(moralle eşitlenen) geliştirdiğini ifade edebiliriz.

Değerler, Kant'ın niteliğini çok iyi belirttiği, fakat yaptırım kaynağını muğlak bıraktığı ahlak yasasının temel özelliklerine sahiptirler. Bu bakımdan ahlaki değerler olmakta olanı değil, olması gerekeni ifade ederler ve normatiftirler. Bu nitelikleriyle de ahlaki değerler, deneyim konusu edilemezler. Bunun yanında pek çok değer teorisi

³¹³ İoanna Kuçuradi, *Etik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2018), 183-186.

³¹⁴ Kuçuradi, *Etik*, 189.

³¹⁵ Dedeoğlu, *Aklın zgrlk Serüveni*, 126-127.

vardır. Değerler hakkında epistemolojik ve bilimsel araştırmayla çok dar tanımlara varılabilir. Aynı zamanda insan, yaşamının anlamı hakkında bir merak duygusuna sahiptir. Ne var ki bu merakına karşılık yalnızca akılcı ve deneyime dayalı tek bir yanıt bulamaz. Bu bakımdan Kant etiği insana “Ahlak yasasına uyarsan yaşamın manaya kavuşacaktır” gibi bir anlam ve yanıt getirebilir fakat yaptırımı olmayan bir ahlak sistemi yeryüzünde ne kadar gerçekleştirilebilir?³¹⁶

Yukarıda da belirttiğimiz üzere etik, insanlararası ilişkilerde ahlaki değere haiz eylemin ne olduğunu ve daha genel bir ifadeyle insan eylemlerini harekete geçiren değerlerin mahiyeti sorunsalını inceleyen bir felsefe disiplini. Bu bağlamda etiğin temel problemlerini kritik ederek insan için ahlaki bir değer olan özgürlüğün imkanını ortaya koymaya çalışan Kant’ın felsefesinin temel konularından birisi hiç şüphesiz etikdir. Ona göre ahlak da, olması gerekenler alanı ya da özgür davranışlar alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlaklılık ise özgürlükle gelen bir nedensellik doğrultusunda var olabilecektir. Böyle bir nedensellik Kant’a göre gereğini yerine getirmeye yönelik eylemdir ve bu da insana özgü olup doğru eylemi gerçekleştirmek için sergilenen davranışlar bütünüdür.³¹⁷

Kant’ın felsefesinin temelinde yer alan gnoseolojik dual varlık teorisi, etik problemleri ele aldığı zaman da karşımıza çıkar. Kendinden önceki “ethos” problemlerini ve ahlak sistemlerini ele alan Kant, bunların başarısızlıklarının da varlığı ve insanı dual bir yapıda incelememelerinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Kant ileri sürdüğü bu dual teori ile bilginin sınırını göstererek teorik ispatların anlamsızlığını ortaya koymuştur.³¹⁸ Bu dualist yaklaşım Kant’ta fenomen-numen, otonom-nedensellik, ruh-beden, determinizm-indeterminizm, teorik akıl-pratik akıl gibi kavramlarla varlık, bilgi ve insan sahalarında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre insanın biri doğa diğeri düşünülür olmak üzere iki yanı bulunmaktadır. Doğa yanıyla insan duyumlar dünyasına ve bu dünyanın yasalarına bağlıdır. Bu yanı insanın hayvanlarla benzer yanıdır. Yalnız insan anlama yetisine sahip bir bilgi sujesi olmaklık bakımından hayvandan farklı olarak algılanmaktadır. İnsan düşünülür yanı ile ise doğa yasalarının belirleniminden kurtulmuş, doğadaki zorunluluğun yerini artık bambaşka

³¹⁶ Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 91-92.

³¹⁷ Dedeoğlu, *Akılın Özgürlük Serüveni*, 126.

³¹⁸ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, 92.

bir karakter taşıyan özgürlük almıştır. Bu anlamda özgürlük de bir belirlenmişliktir fakat bu doğadan gelen bir determinasyon değil, akıldan gelen bir belirlenim/determinasyondur. Bu anlamda insanın otonom bir yanının da varlığını gösteren Kant insanın böylesi bir otonomisini ele alıp inceleyecek bir bilgi kurar ve bunu “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eserinde gerçekleştirir. Bu da Kant’ın ahlak felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir ahlak felsefesinin kurulabilmesinin ön şartı insanın hiç olmazsa bir yanıyla otonom olarak kabul edilmesidir. Çünkü böylesi bir otonomi ortaya konulmaksızın insani değerlerden, insan ahlakından ve yapıp etmelerinden, yapıp etmelerinin bir sonucu olan sorumluluğundan da söz edilemez.³¹⁹ Anlaşıyor ki Kant, otonomi problemiyle ahlak felsefesinin temellendirilmesi için de gnoseolojik dualite teorisine başvurmuştur.

Kant’a göre etik, özgürlüğün yasalarını konu edinen bir bilgi dalını ifade eder. Bunun da deneysel kısmı (Pratik Antropoloji) ve akılsal kısmı (Ahlak) vardır. Dolayısı ile ahlaklılık ile özgürlük arasında da sıkı bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre özgürlük istençle ilgili olmak durumundadır. Zira bir eylemin ahlaka uygun olup olmadığını belirleyen ölçüt, o eylemin dayandığı istencin maksiminde bulunur. Eğer bir eylem yasadan dolayı istenmişse o halde eylem ahlaka uygun bir eylem olmaktadır. Keza eğer eylem kişinin kendi duygulanımının bir ürünüyse yani yasadan dolayı değilse bu durumda kişinin eylemi yasal olmakla beraber ahlaka aykırı bir eylem olacaktır.³²⁰ Demek oluyor ki içerikli ilkeler evrensel, genel geçer ahlak yasası değildir. Bu nedendir ki Kant mutluluk arzusu ile gerçekleştirilen eylemlerin ve mutluluk üzerine kurulan ilkelerin de ahlaklılıkla uzaktan yakından pek bir alakasının olmadığını ifade etmektedir. Ona göre en üstün iyinin ahlaklılığın kendisi olduğu yerde mutluluk en yüksek iyiden kaynaklanan ve ahlakî olarak geçerliliği olan bir duygulanım olarak karşımıza çıkmaktadır.³²¹ Bu bağlamda ahlaki, kesin buyruklar; evrensel, genel geçer bir niteliğe sahip olmasını dileyebileceğimiz bir ilkeden doğdukları için bunlara göre davranış sergilemek pratik aklın bir gereğidir.³²² Anlaşıyor ki Kant açısından etik değerlerden biri olan özgürlük, ödevden dolayı eylemekle mümkün görünmektedir.

³¹⁹ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*,100-101.

³²⁰ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011), 19-20.

³²¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 129.

³²² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

Kant'ın etiğinin önemli bir bölümünü oluşturan özgürlük, eşitlikçi adalet kuramı ile ilişkilendirilmiştir. Ona göre herkesin özgürlüğü ancak başkalarının da eşit derecede özgürlüğünü sağlayacak kadar sınırlandırmak ile mümkün görünmektedir.³²³ Anlaşıyor ki insanın bir değeri olan özgürlük Kant etiğinde evrensel bir nitelik taşıdığı ölçüde kabul edilirliliği olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant'ın etik araştırmalarının pratik aklı araştırmakla eş değer olduğunu görmekteyiz. Onun burada araştırıp kritik etiği aklın pratik yetisi ahlak yetisinin kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın, pratik alanı bilme yetisi varsa ya da akıl salt olarak(iç ve dış duyudan uzak) pratikse, başka bir deyişle iradeyi kendi başına deneysel verilere dayanmaksızın idare edebiliyor ve iradeye kendisinin koyduğu bir yasayı sunabiliyorsa özgürlük de mümkün olmaktadır. İşte bu özgürlük Kant felsefesinde ahlak yasasının da ahlaki değerlerin de varlık nedenidir. Ahlak yasası da özgürlüğün bilgi nedenidir.³²⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki ahlaki bir değer olan özgürlük olmasaydı bir ahlak yasasından söz edilemeyeceği gibi ahlak yasası olmasaydı da özgürlüğümüzün bilincine varamazdık.

Kant'ın ödeve dayalı etiğinin, etikte temel problemin “doğru eylem” problemi olduğunu benimseyen bir anlayışın ürünü olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Kant etiğinde doğru eylem, istençle ve akılla özgürce meydana getirilen bir ödevin gerektirdiği şekilde eylemektir. Elbette ki böylesi bir ödev insana özgü ve insana aittir. Başka bir deyişle doğru eylem, ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemdir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Kant açısından etik, doğru eylemin ne olduğu sorusunun bir tür yanıtlanması girişimidir.³²⁵ Böylece etik değerler açısından Kant'ın özgürlük görüşü, eylemlerimiz açısından bir ölçüt olmasının yanısıra eylem ve edimlerimizdeki etik değeri görüp bu doğrultuda eylemlerimizi yönlendirmemiz açısından oldukça büyük bir öneme sahip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant'ın “hiç kimsenin kendisini herhangi birinden daha değerli saymaması” diktumunu ahlakın ilkesi olarak gördüğünü ifade edebiliriz. Özgecilikle birleşen bu bireycilik, İslamiyet, Hristiyanlık gibi pek çok dinin ve pek çok uygarlığın da

³²³ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-2*, 48.

³²⁴ Dedeoğlu, *Aklın Özgürlük Serüveni*, 127.

³²⁵ Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 75-76.

temelinde kendine yer bulmuştur.³²⁶ Buradan hareketle diyebiliriz ki Kant'ın da en esaslı öğretisi olan insanları her zaman amaç olarak tanımak ve onları bir araç gibi kullanmamak düşüncesi, insanın ahlakça gelişmesinde de güçlü bir etkiye sahip olup insanı, diğer insanları da amaç olarak görmesi bağlamında değerli kılacaktır.

Tüm bunlardan sonra Kant etiğinin etik tarihinde bir dönüm noktası olduğunu ifade edebiliriz. Değer etiği ve özgürlük etiği, hem Kant'tan hareket eden hem de Kant'la tartışan etikler olmuşlardır. Kant'ın özgürlük kavramını tanımlama tarzı kendinden sonraki etik anlayışları için birer kalkış noktası olarak ele alınsa da, onun hiçbir doğallığa, özellikle insanın duygu durumuna ve arzularına yer vermeyen formalizmi, ağır eleştirilere uğramıştır.³²⁷ Ama Yine de Kant etiği, bu eleştirileri yapanları dahi etkilemiş ve belli ölçülerde yön vermiş bir etik olarak, formel düzeyde de olsa etiğin dayanması gereken bir temel ilkeye işaret etmiş olması bakımından yankıları var olmaya devam eden bir etik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak Kant'ın, ahlak öğretisinin ana kuralını akıl düşüncesiyle temellendirdiğini görmekteyiz. Kuşkusuz, bir ahlak ilkesinin doğruluğu kanıtlanamaz hatta bir bilimsel önerme için yaptığımız gibi, doğruluğunu savunan usavurmalar da öne sürülemez. Bu anlamda ahlak bir bilim değildir. Fakat her ne kadar ahlakın akılcı bir bilimsel temeli yoksa da bilimin ve akılcılığın ahlaksal bir temeli vardır.³²⁸ Bu bağlamda Kant etiğinin akılla temellendirme girişiminin haklı bir girişim olduğunu ifade edebiliriz.

Etik değerler bağlamında Schopenhauer, insanı Kant'ın ele aldığından daha farklı olarak yeniden bir değerlendirmeye sokar. Ona göre kendinden önceki düşünürlerin insan hakkındaki görüşlerinden sıyrılarak insanı yeniden ele alıp onu kavramaya çalışmak, bütün bir sistemi çözmekle eşdeğerdir.³²⁹ Fakat burada Schopenhauer'un gölgesinde yetiştiği bir takım tehlikeler de mevcuttur. Bunlardan biri kişiyi yalnızlığa iten bu pesimist tavır, diğeri ise doğruluğu bulmaktan umut kesmek

³²⁶ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-1*, 106.

³²⁷ Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 77.

³²⁸ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-2*, 209.

³²⁹ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 7.

olarak nitelendirilebilir. Bu ikinci tehlike, Kant felsefesinin izini süren düşünürlerin de peşini bırakmayan bir tehlike olarak orada durmaktadır.³³⁰

Schopenhauer'da ise etik bağlamda, iki insan tipine rastlamaktayız. İlki, tasarım dünyasının nedensellik zincirinden kopamayan fakat bu bağdan da haberdar olan, gören insanlardır. Bu insan tipi, isteklerinin, arzularının ve çıkarlarının peşinden koşan insanları temsil etmektedir. Bir diğer insan tipi ise kendi kişiliğini silmiş yani nedensellik zincirinden sıyrılmış ve eşya ile insanı kausal bağlarından bağımsız olarak görebilen insan tipidir.³³¹ Bu iki tipin de özelliklerini taşıyan insana Schopenhauer deha demektedir. Deha Schopenhauer etiğinde özgürlük ile özdeşleşmiş bir karakteri simgeler. Zira özgür olmak kausal bağların dışına çıkmayı, istemeye ve yaşama dur ya da hayır demeyi ihtiva etmektedir.

Schopenhauer'a göre etiğin gayesi insanların birbiriyle ayniyet barındırmayan davranış şartlarını yorumlamak ve onların ahlakî değerinin ne olduğunu ortaya çıkarmaktır. O, İnsanlardaki bu davranış farklılıklarının nedenini ise insan tiplerindeki yapı farkında bulmaktadır. Öz bir deyişle bir eylemin ahlakî değer taşıyıp taşıyamaması, o eylemi gerçekleştiren kişinin yapısından kaynaklanmaktadır.³³² Buradan hareketle anlaşılıyor ki kişinin eylemlerindeki farklılık, eylemler neyi istemesi ve tercih etmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Schopenhauer'a göre ahlakî değere sahip davranışlar, benliğin ve bencilliğin olmadığı bir modeli simgeler. Böylesi davranışlar kişide mutluluğa erişmenin anahtarı olarak görülmektedir. Bu davranışlar insan için öylesine mühimdir ki, bunların temelinde sevgi ya da empati vardır. İşte bu empati yetisi, acıma olarak ya da duygudaşlık değerleri ile eşdeğer olarak görülebilir. Çünkü acımak, ıstırap içerisindeki kişiyi farkedip, kendini onun yerine koyarak ona yardım etmeye çalışmaktır. Bu durum ise yaşamdaki bu ıstırap silsilesinin önüne geçmenin ya da onda eksilmeye yol açmanın yolu olarak değerlendirilebilir.³³³ Anlaşılıyor ki etik değerlerden biri olan özgürlük, Schopenhauer felsefesinde insanı sevmekle eş değer bir kavram olarak

³³⁰ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları-2*, 357.

³³¹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 5.

³³² Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 88.

³³³ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 89.

karşımıza çıkmaktadır. Zira insan yapıp ettikleri ile diğer insanların iyiliğine yönelir. Böylesi bir yönelişi ancak ve ancak görünenin ötesindeki görünmeyeni gören - Schopenhauer'un tabiriyle- deha gerçekleştirebilmektedir.

“Böylelikle, zamanımızda felsefi dehanın, zararlı karşı etkilere rağmen hiç olmazsa ortaya çıkabileceği koşullardan bazılarını saymış olduk: karakterin özgür erkekliği, erken yaşta insanları tanıma, bilginlik eğitimi görmeme, vatanseverliğe sıkışıp kalmama, ekmeğini kazanma baskısı altında olmama, devletle bir ilişkisi bulunmama... kısacası özgürlük ve daima özgürlük.”³³⁴

Görüldüğü üzere insan eylemlerinin ahlaklılığı ve etik değerler üzerine yoğunlaşan ve tezimizin de ana konusunu teşkil eden filozoflarımızın özgürlük anlayışı bazı benzerliklerin yanı sıra bir takım farklılıklar da arz etmektedir. Schopenhauer'daki kör istenç ya da egoism, Kant'taki kendi kendini yönetmeyen istemesi ile benzerlik gösterir. Zira her ikisi de eğilimlerin, istek ve arzuların yönettiği davranışların nedenidir. Yine Schopenhauer'un aydınlanmış istemesiyle Kant'ın kendi kendini yöneten istemesi de benzerlik gösterir. Çünkü aydınlanmış istemenin sebebi olan eylemlerin temelinde sevgi var iken, Kant'ın kendi kendini yöneten istemesinin sonucunda meydana gelen eylemlerin kökeninde ise iyi istenci vardır. Keza her iki eylem de bir başkası için yapılan eylemi içerir. Fakat buradan sonra bu hususta Schopenhauer ile Kant'ın ayrıldığını gözlemleriz. Çünkü Schopenhauer'da sevginin sebep olduğu eylemlerin sonucunda sevinç vardır. Fakat Kant başkası için eylem yapmanın kişide sevince sebebiyet vermesini ahlakî bulmaz.³³⁵

İnsanın kendisi dışındaki insanlar için tüm doğru ve saf yakınlığın şefkat olduğunu iddia edip ahlaki değere sahip tüm erdemlerin şefkate bağlı olduğunu söylemekle Schopenhauer, Kant'ın etiğine doğrudan ve bilerek karşı çıkmıştır. Schopenhauer ahlaki olarak iyi eylemlerin kategorik buyrukla ve görev duygusuyla hareket eden kişi tarafından hem ortaya konup hem de tatbik edilen ahlak yasasından hareket etmenin bir sonucu olduğunu söyleyen Kant'ın doğrudan doğruya çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Ahlakın yasasının yalnızca, eğer kaynağında eyleyen kişi için itaate zorlayacak bir ödül ya da ceza varsa etkili olabileceğini ifade eden

³³⁴ Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, 75.

³³⁵ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 91-92.

Schopenhauer sonuç olarak bu kaynakları takip eden eylemleri, çıkarıcı ve ahlaki niteliklerinin nihai olarak kişinin karakterinin, öznel istencinin bir fonksiyonudur ve pek çok kişinin adaletli ya da hayırsever davranmasının güdülenmenin tek aracı, onların çıkarlarına, bencil istek, güdü ve dürtülerine ceza ya da ödül ile başvurmadır. Schopenhauer burada Kant ile anlaşır ve çok fazla güdülenen eylemin ahlaki bir değerinin bulunmadığını ifade eder. Kariyerinin sonuna doğru geldiğinde Schopenhauer'un Kant'ın etiğinin nihai olarak bencilce olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz.³³⁶ Etik bir dönüm noktası olarak sayabileceğimiz Kant'ın ahlaka dair evrenselliği ve geçerliliği yakalama isteği, Schopenhauer ile birlikte genel olarak insandan kişiye geçişin simgesi haline gelmiştir. Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki etik özgürlük, bir kişi özelliği olmak durumundadır.

³³⁶ Cartwright, *Schopenhauer*, 294.

SONUÇ

Ahlaki bir değer olan özgürlük kavramı, tarihsel süreçte insanlığın kendi üzerine düşünmeye başladığı ilk çağlardan itibaren üzerine düşünülen, teoriler ortaya atılan, tez ve antitezlerin ileri sürüldüğü, önemi ve değeri yadsınamaz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk çağlarda daha çok insan ve ahlaki değerleri bağlamında tartışılan özgürlük, orta çağ ile birlikte Tanrının özgürlüğünün irdelenmesi ile süregelmiştir. Günümüzde ise özellikle Kant sonrasında özgürlük, kavramsal boyutuyla ne anlam ihtiva ettiği üzerine akıl yürütülen bir kavram olagelmıştır.

İnsanlık tarihine baktığımızda özgürlük adeta yaşamın bir parçası haline gelmiş ve insanları bu hususta düşünmeye sevk etmiştir. Zira özgürlük hayatımızın her alanında karşı karşıya kaldığımız en büyük problem alanlarından birini teşkil etmektedir. Dolayısı ile özgürlüğün bir getirisi olsa gerek ki bu kavram, en üst değerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özgürlük, tarihi seyrinde pekçok düşünür tarafından irdelenen, bir anlam ve değer atfedilmeye çalışılan bir kavram olmuştur. Özgürlüğün belki de 18.yy'a değin ele alınmamış bir tarafıyla karşı karşıya geldiğimiz bir aydınlanma filozofu olarak Kant, onu aklın özgürlüğü ile gerçekleştirilebilir bir kavram olarak gözler önüne sermektedir. Zira O, özgürlüğü insanın kendisinin sebebi olduğu kararlarını kendi verememe ya da kendi zihnini kullanma cesaretini gösterememe durumundan kurtuluşu olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla akıl, Kant felsefesinde özgürlüğü gerektirmektedir. Anlaşıyor ki aydınlanmanın ruhunu iliklerine kadar hissedilen Kant için önem arz eden en mühim kavram insan ve akıl olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, felsefesini kurarken öncelikli olarak çağının kalıplaşmış dünya ve metafizik kavramlarına atfedilen anlamlarından kurtulmak istemiştir. Bu nedenle onun felsefesinin, yeniden inşa etme düşüncesi üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. O, tümüyle düşüncelerinin merkezine insanı yerleştirmiştir. Rasyonel bir varlık olarak insanın ise kendi aklı vasıtasıyla, dürtü ve güdülerinden uzaklaşarak, varlık gayesine hizmet ederek varlıklar arasında üstün bir yer edindiğinden söz etmektedir.

Bu çalışmamızda öncelikli olarak özgürlük kavramının felsefe tarihi boyunca geçirmiş olduğu düşünsel gelişimi betimleyerek felsefe tarihi boyunca pek çok düşünürün problem alanını teşkil eden özgürlük kavramının neyi ifade ettiğini, bu kavrama ilişkin ele alış tarzlarını analiz ettik. Ve bu bağlamda üç tür özgürlükten (tür olarak insanın özgürlüğü, etik özgürlük ve toplumsal özgürlük) söz edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmış olduk. Diğer taraftan özgürlük kavramının felsefi içeriğini filozoflarca nasıl karşılandığını ve mümkün olduğunca bir çok filozofun görüşleri ışığında incelemeye gayret ederek bu kavramın sosyal ve siyasal alanlardaki tezahürlerini belirtmeye çalıştık.

Ayrıca bu bölümde özgürlük problemini Kant özelinde ele alarak O'nun özgürlük kavramını kendine özgü ve felsefi bir problem olarak ele alış tarzını incelemeye gayret ettik. Buna göre Kant'ın, çelişkiye düşmeme imkânını ve özgürlüğün tabiattaki gereklilik ile uzlaştığını göstererek ahlaki bir değeri ifade eden özgürlüğü sağlam temeller üzerinden inşa ettiğini gördük. O'nun öncelikli olarak saf akli kritize ederek özgürlüğün bilgisine erişilemeyeceğini ancak özgürlüğün onun tabiriyle numen alana ait bir kavram olması dolayısıyla bilinemez ancak hissedilir bir kavram olduğunu ifade ettiğini, son noktada ise O'nun teorik akılda içeriksel olarak bir antinomi olarak gördüğü özgürlük kavramını saf pratik akılda bir postulat olarak nitelendirdiğini belirlemiş olduk.

Bu bölümün alt başlığında ise özgürlük probleminin kritiği için bir alt yapı olması bakımından deneyimden henüz hiçbir etki almamış olan "Salt Akli" kritik etmeye çalıştık. Buradan hareketle öncelikli olarak insan zihnini ve bilgisini ele alan Kant'a göre insan zihninde epistemik bakımdan biri analitik; diğer sentetik olmak üzere iki tane yargının bulunduğunu tespitini yaptık. Bu yargılardan analitik yargıların karakteri gereği a priori olduğunu ve sentetik yargıların ise a priori ve a posteriori olarak çeşitlendiğini göstererek gerekçelerini ifade ettik. Diğer taraftan numen sahasının yasası durumunda olan Özgürlük Yasası ve özgürlük gibi metafizik kavramların ise sentetik a priori kavramlar olup bu kavramların salt akılla irdelendiğinde birer antinomiye sebebiyet verdiğini, metafizik kavramların bilinmeyeceğini dolayısı ile bu kavramların aklın pratik alandaki kullanımında aranması gereken kavramlar olduğu yargısına vardığını gözlemledik.

Diğer taraftan Salt Aklın Transandantal Diyalektiği konusunda Kant'ın öncelikle delillerle güçlendirilmiş tezleri ve ardından da bu tezlerin antitezlerini aynı anda sunarak aklın bir diyalektiğini ortaya çıkardığı bu kısımda özgürlük kavramını bir antinomi olarak sunduğunu gördük. Kant'ın burada aklın bilmesinin imkanı olmayan şeyleri bilebileceğini sanmasından doğan yanılsama mantığını kullandığını, her ne kadar aklın donanımlı olması sebebiyle bu yanılsamayı fark etse de bu yanılgıya düşmekten kurtulamadığını, dolayısı ile de transandantal bir yanılsamanın kaçınılmaz olduğunu ifade ettik. Ayrıca Salt Aklın İdeleri konusunda Kant'ın "Salt Aklın Transandantal Diyalektiği"nde metafizik kavramlar olarak gördüğü özgürlük, tanrı ve ölümsüzlük (evren, ruh ve tanrı) kavramlarına 'ideler' adını verdiğini ve idelerin ise aklın zorunlu birer kavramı olduğunu ifade ettik. Aklın, ideleri, deneyimleme sürecinin bir parçası gibi algılamasının ise akli antinomiye sürüklediği saptamasını yaparak bunu göstermeye çalıştık.

Diğer taraftan Salt Aklın Antinomileri başlığı altında antinomilerin, kozmolojik idelerle ilgili aklın anlama yetisi vasıtasıyla bilgiye erişme isteğinden kaynaklı olarak ortaya çıkan bir çatışkı ya da çelişki durumu olduğunu ifade ettik. Buradan hareketle Kant'ın bizi antinomiye sürükleyen 4 tane kozmolojik ide (evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu, maddenin yapısı sorunu, özgürlük sorunu ve Tanrı sorunu) tespit ettiğini ve bunların tezlerinin kanıtı gerçekleştirilebildiği gibi antitezlerinin de kanıtının mümkün olduğunu Kant felsefesi açısından ele aldık.

Özgürlük Antinomisi alt başlığı altında ise Kant'ın yapmaya çalıştığı şeyin, tez ve antitez şeklinde sunduğu bu iki görüşün yani tarihsel süreçte de hep zıt iki kavram olarak ele alınan özgürlük ve nedenselliğin doğruluğunu kanıtlayarak aslında transandantal yanılsamanın da tam olarak bu uyumsuzluktan zuhur ettiğini göstermek olduğunu ifade ettik. Kant'a göre bu antinominin, özgürlüğün bir antitez vasıtasıyla yitirilmesinin mümkün olmadığı, özgürlüğün imkânlı olmasının da teorik alandan ziyade pratik alanda yani ahlakî alanda mümkün olabileceğini betimlemeye çalıştık.

Özgürlüğe Giden Yol: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi başlığı altındaki bölümde ise Kant'ın teorik aklın özgürlüğü tam olarak aydınlatamadığı ve yetkisiz olduğu alanda, pratik akla geçişte öncelikli olarak ahlakî ya da numenel alanın temellendirilmesinin gerekliliğini öngörmesi neticesinde kaleme aldığı "Ahlak

Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eserini ilgili eserdeki kavramlar aracılığı ile incelemeye çalıştık.

İyi İstenci Üzerine başlığı altındaki bölümde ise evrensel bir ahlak yasasından bahsedebilmenin ön koşulu olan iyi istencinin Kant felsefesinde mutlak bir değer olarak görüldüğünü ifade ettik. Bu bağlamda insanın doğanın içinde olmakla beraber bedensel alanın bittiği yerde numen adını verdiğimiz bir düşünce varlığı olduğunu, işte bu alandaki iyiyi isteme istencinin ise, beden vasıtasıyla gelen doğanın emrettiklerine direnmek olduğunu göstermeye çalıştık.

Ödev Üzerine başlığı altındaki bölümde ise evrensel bir ahlakın yanı sıra özgürlük kavramına da zemin hazırlayan iyiyi isteme kavramının da dahil olduğu ödev kavramını Kant’ın “Ahlak Metafiziğinin Eleştirisi” adlı eserinden hareketle 3 tür eylem üzerinden ele aldık. Buna göre evrensel bir ahlaka uygun eylemin ödevden dolayı gerçekleştirilen eylem olduğunu ifade etmeye çalıştık.

Koşullu (hipotetik) buyruk ve koşulsuz (kategorik) buyruk başlığı altındaki bölümde ise en yüksek ahlaki değere sahip eylemin ne olduğunu araştırdığımız bu bölümde Kant felsefesi açısından en yüksek ahlaki ilkenin amaç-araç mantığına dayalı koşullu buyruk yerine koşulsuz buyruk üzerinden açıklamanın onu evrensel kılacağı düşüncesine ulaştık. Buna göre koşullu buyruğun insanın doğal yanıyla ilişkili olduğunu ki insanın doğal yanıyla nedenselliğe bağlı bir varlık olduğunu, koşulsuz buyruğun ise ödevden dolayı yapılan eylemin ilkesini ifade etme gayretinde olduk.

İrade özerkliği ve amaçlar krallığı başlığı altındaki bölümde ise insanın ahlaki bir süje olmasının önkoşulunun onun irade özgürlüğünün olması ile ilişkili olduğunu gördüğümüz bu bölümde Kant’ın insanı yeni değerler inşa eden, kendi iradesinin ilkeleri ile kendisine yasa koyan akıl sahibi bir varlık olarak gördüğünü ifade ettik. Bu bağlamda insanın sadece kendini değil diğer insanları da birer amaç olarak gördüğünü, kendilerini başkalarının vesayetinden kurtaran ve kendi kendinin belirleyicisi olduğu eşitlikçi bir toplumun ise Kant tarafından amaçlar krallığı olarak adlandırıldığını göstermeye çalıştık.

Özgürlüğün temellendirilmesi ve pratik aklın kritiği başlığı altındaki bölümde ise Kant’ın, ‘Pratik Aklın Eleştirisi’ adlı eseriyle aklın pratik alanda kullanımının teorik kullanımına nazaran kavramlara gerçeklik kazandırdığına dikkat çektik. Buradan hareketle ahlak yasasının yapısını ve pratik ilkelere bağlanmanın ne tür bir bağlanma

olduğunu araştırdık. Bunu yaparken de aşkın gerçekliklerin spekülâtif bilgisine değilse bile, en azından bunlara inanmaya yol açtığını sonucuna ulaştık.

Pratik aklın diyalektiği başlığı altındaki alt bölümde ise Kant'ın salt akılda gerçekleştirdiği diyalektiği saf pratik akılda da gerçekleştirdiğini ve aklın saf pratik akıl olarak pratik koşullu olanda koşulsuz olanı aradığını ifade ettik. Burada Kant'ın pratik aklın diyalektiğini yaratan nedenleri gösterme gayesi güttüğünü gördük ve bu bağlamda O'nun pratik aklın antinomilerini ve postulatlarını ele almaya çalıştık.

Pratik aklın antinomisi başlığı altında ise Kant'ın pratik akılda tespit ettiği antinominin en yüksek iyinin erdem ve mutluluk kavramları ile bağlantılı olarak ele alınması olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda en yüksek iyinin birer değer olarak ifade edebileceğimiz hem mutlulukla hem de erdemle karşılıklı ilişki halinde olduğunu, bu kavramlardan biri olmaksızın diğersinin tek başına saf pratik aklın kavrayışının dışında kalacağını ifade ettik. Buradan hareketle en yüksek iyi kavramının saf pratik akıl için imkânlı hale gelebilmesinin, başka bir ifadeyle bir antinomi olarak karşımızda duran bu sorunsalın çözümünün pratik aklın postulatları ile çözüme kavuşturulabileceği hususunu temellendirmeye çalıştık.

Pratik aklın postulatları başlığı altındaki bölümde ise Kant'ın teorik akılda birer antinomi olarak nitelendirdiği idelerin, saf pratik akılda birer postulat olarak karşılandığını gördük. Postulatları ahlak ilkesinden zuhur eden ve pratik açıdan da zorunluluğu olan biri kuramsal düşünce olarak ele aldık. Bu bağlamda salt aklın idelerinin pratik alanda gerçeklik kazandığını göstermeye çalıştık.

Saf pratik aklın bir postulatı olarak özgürlük adlı alt başlık altında ise özgürlüğün içeriksel olarak bir antinomi olduğunu ve teorik akılla bilinebilmesinin imkânının olmadığı yerde Kant'ın pratik akıl vasıtası ile özgürlük kavramına bir gerçeklik kazandırmaya çalıştığı tespitinde bulunduk. Bu bağlamda özgürlük kavramının insanın, kendinde bir amaç olarak kendi değerini ve kendi gücünü kendi aklıyla sınaması ve aklına uygun davranışlar sergilemesi talebine dayandığını ifade etmeye çalıştık.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kant özgürlüğün ne olduğunu anlatmadan önce insan aklını incelemeye almıştır. “Saf Aklın Eleştirisi” adlı eserinde aklın bir ürünü olan özgürlük, bir antinomi olarak karşımıza çıkmıştır. Kant özgürlük antinomisiyle doğadaki zorunluluk yasası ile özgürlüğün nedenselliğinin birbiri ile çelişmeyen

kavramlar olduğunu ifade etmiştir. Bize göre buradan çıkarılacak sonuç, özgürlük idesinin saf akıl ile olanaklılığının a priori olarak bilinebilmesine kapı aralayan tek ide olduğudur. Dolayısıyla Kant teorik aklın, özgürlüğün ne olduğuna ilişkin açıklamalardan bulunmasının yetersiz ve belki de tek başına imkansız olduğunu vurgulamaktadır. O, pratik akıl vasıtasıyla kavranabilecek bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant pratik akla geçmeden onun daha iyi anlaşılabilmesi adına bir alt yapı niteliğinde “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eserini kaleme almıştır. Burada Kant özgürlüğü temellendirmek üzere adım adım bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Pratik aklın idelerinden söz edilmiş ve sonuç olarak da özgürlük saf pratik akıl olmaksızın kendi başına kavranılmasının imkanı olmayan bir kavram olarak ifade edilmiştir.

“Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eseriyle de Kant özgürlüğü sağlam temeller üzerinden inşa etmiştir. Burada özgürlük kavramı ahlak yasasına bağlı olarak yepyeni bir anlam kazanmıştır. Pratik aklın bir postulatı olarak özgürlük, bilgisine sahip olmaksızın kişi eylemlerinde kendini göstermeyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant etiğinde ahlaki bir değere sahip özgürlük, büyük bir öneme sahiptir. Zira ona göre özgürlüğün olmadığı yerde ahlaklılıktan da söz etmek olanaksızdır. Ona göre eğer ahlaklılık ve ahlaki değerler söz konusu ise onun teorik alanda ya da salt akılda değil, pratik alanda, pratik akıl ile kavranılabilecek bir kavram olduğunu ifade etmek gerekir. Teorik akıl vasıtasıyla kavramsal çerçevesi çizilen özgürlük kavramı, pratik aklın tek olgusu olan ahlak yasasının bilinci ile harmanlanmıştır. Daha anlaşılır bir ifadeyle özgürlük, kendini ahlak yasası ile varlamıştır.

Kant'ın özgürlük anlayışını irade özgürlüğü olarak algılamaktayız. Zira ona göre özgürlük aklın iradeye koyduğu yasanın, eylemlerimiz üzerindeki etkisinden başka bir şey değildir. Yani özgürlük iradenin yasadan dolayı eylemesidir. İrade akıl dışında herhangi bir belirleyiciye tabi değildir. Eğer öyle olursa orada ne özgürlükten ne ahlaklılıktan ne de ahlaki değerlerden söz edilebilir. Ahlaklılık ona göre değerli bir erdemdir ve insanın kendi kendisine akli vasıtasıyla koyduğu yasaya uygun davranışlarda bulunması ile gerçekleştirilir. Buradan hareketle bize göre de eğer ki

insan, aklın bir ürünü olan yasaya uygunluğu bakımından özgürse o halde insan aklının kendisi de özgür olmak durumundadır.

Kant'a göre bir eylem ne kadar yeter-sebep ilkesinden uzaksa ya da bağımsızsa o oranda ahlakî bir değer barındırır. Zira belirlenim altındaki bir davranış hakkında ahlakî bir değer beklemek imkansızdır. Bu bağlamda Kant ahlakîlik kavramına özenle yaklaşmıştır. Çünkü aslında bize ahlakî bir değere sahip gibi görünen davranışlar aslında ahlakî değer taşımayan kavramlar olabilmektedir. Örneğin mutluluk... İnsan eyleyken eylemlerinin sonucunda bir beklentiyle, mutluluk beklentisiyle eylememelidir. Çünkü bu ödevden ya da içimizdeki yasadan dolayı eylemek olmamakla birlikte kişinin mutluluk amacına ulaşmak için eylediğini gösterir ki bu eylem ahlakî bir değere sahip değildir. Anlaşıyor ki Kant'a göre bir eylemi ahlakî kılan şey, onun ahlak yasasına uygunluğu ile ölçülür. Ahlaki bir değeri olan şey hiçbir beklentiye girmeksizin sadece içimizdeki ahlak yasasından dolayı eylemektir. Bu da en büyük erdemdir.

Buraya kadar Kant'ın teorik akıl ile kavranmasının imkanı olmayan özgürlük kavramının pratik akıl ile temellendirilerek inşa edildiğinden söz ettik. Aslında Kant'ın bunu yapmakla özgürlüğün yerinin nedensellik bezeli fenomen alan değil, numen alan ya da pratik akıl ile imkanının olduğu alan olduğunu ifade edebiliriz. Bize göre Kant özgürlük kavramı ile kendi aklını kendisi kullanma cesaretini gösterebilecek olan özerk bir insan prototipi oluşturmayı murat etmiştir.

19.yy'a gelindiğinde Schopenhauer ile yeniden anlam bulan özgürlük, artık insan aklının özgürleşmesi ile değil, kötülükle dolu olan dünyanın reddedilmesi ile elde edilen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezimizin üçüncü bölümünü teşkil eden Schopenhauer'un özgürlük anlayışı Kant'ın özgürlük anlayışına bir alternatif olma bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmamızda Schopenhauer'da özgürlük sorunu başlığı altındaki ikinci ana bölümde yaşadığı evrenin kötülüklerle ve acılarla dolu olduğu görüşünü hareket noktası olarak alan Schopenhauer'un, insan özgürlüğünün kör bir istencin emrinde olması yönüyle imkânının olmadığını fakat istencin bilinçli bir istenç halini alması sonucunda insan özgürlüğüne kapı aralanabileceğini ifade etmekte olduğunu gördük. Bu bakımdan bilinçli bir istencin karşılık bulduğu ve Schopenhauer'un tabiriyle "deha" insanı istemeye dur diyen ve düşünsel ve sanatsal üretimle yaşamsal

faaliyetlerini sürdüren kimseler olmaklık bakımından özgür bir varlık olarak ele almaya çalıştık.

Düal Bir Varlık Olarak İnsan başlığı altında ise Schopenhauer'un insanı, tıpkı dünya gibi ikilikleri olan bir varlık olarak değerlendirdiğini ifade ettik. Buna göre Schopenhauer felsefesinden hareketle insanı bir yönüyle nedensellik zinciriyle bağlı olduğu istenç dünyasında çıkarlarının ve istencinin tatmin edilmesiyle meşgul olduğu yönü ve kausal belirlenimin etkisinden sıyrıldığı, yani fenomenler dünyası ile insan arasındaki ilişkide nedenselliğe başvurmadığı ve özgür olduğu tasarım dünyasına ait yönü bağlamında ele aldık.

Düal bir varlık olarak gördüğümüz insanı öncelikli olarak "Tasarım Olarak Dünyada İnsan" başlığı altında ele aldık. Bu bağlamda kişinin tasarımından bağımsız bir dünyanın ne olduğunun bilinemeyeceği iddiasıyla dünyayı kişinin bir tasarımı olarak gören Schopenhauer'a göre dünyanın bir nedensellik bağı ile anlaşılabilirliğinin olduğunu dolayısıyla da özgürlüğün bu tasarım dünyasında kendisine bir imkan yaratamayacağı hususunu ifade ettik. Eğer ki özgürlük imkanlı hale gelebilecekse de bunun birey için nedensellikten kendini uzak tutmak ya da tasarım alanının özünde bulunan istencin bilincinde olmakla mümkün olabileceğini gördük.

İstenç Olarak Dünyada İnsan başlığı altında ise var olan her şeyin özünde istencin bulunduğunu, bu nedenle de tasarım dünyasının istencin vücuda geldiği yer olduğunu ifade ettik. Bu bağlamda insanın özgürlüğünün ise istencin kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında istenci yadsımak ve iç dinginliğe çekilmek ile olduğunu gördük. Bu noktadan sonra ise artık evren istencinin ortadan kalktığını, geriye yalnızca zorunluluğun bilgisinin kaldığını, artık hiçbir şeyin insanın öznel istencini harekete geçiremeyeceğini istenç bağlamında ele aldık.

İnsan Eylemlerinde Aklın ve Ahlakın Yeri- İnsan İstenci başlığı altında ise insanın diğer varlıklardan farklı olarak sahip olduğu algısal yetinin (zekâ) onu istencin en üstün nesnesi konumuna getirdiğini ifade ettik. Bu bağlamda zekâsı vasıtasıyla yaşadığı evren hakkında bir fikir edinebilme özelliği olan insanın bilen yanıyla değil, isteyen yanıyla ahlaki bir süje olarak nitelendirilebileceğini müşahade ettik.

Özgürlük: Bireyin Kendi Kendinin Bilincine Varması başlığı altında ise Schopenhauer felsefesi bağlamında özgürlüğü insan özgürlüğü bağlamında değil, insan istencinin özgürlüğü bağlamında ele aldık. İstencin her şeye öncelikli olması

dolayısıyla özgür olduğunu ve dünyada kendini insan özünde potansiyel olarak sakladığını ve ancak kendi kendinin bilincine varan ve kendi benliğini ortadan kaldıran insanda kendini sunduğunu gördük.

Zorunluluk ve Nedensellik alt başlığı altında ise Schopenhauer felsefesinde nedensellik ya da onun deyimiyle yeter sebep ilkesini, genel olarak tüm tasarımlarımız arasındaki yasalı ve a priori bağlantıları bağlamında ele aldık. Buradan hareketle zorunluluk durumunun olmamasını nedensellikten sıyrılmış olmak ile ilişkilendirerek zorunlu olanın karşıtı olarak rastlantısallığın özgürlük ile ilişkilendirildiğini ve özgürlüğün nedensellik ilişkisi bulunmadığını ifade ettik.

Bilinç, Özbilinç ve Karakter alt başlığı altında ise Schopenhauer'un felsefesinden hareketle bilincin çift yönlü olarak algılanan bir kavram olarak bir yönüyle nesneyi kavrayan ve bir yönüyle de kişinin kendisini kavradığı bir kavram olarak ele aldık. İşte Schopenhauer'un bilincin bu insanın kendi kendini idrak ettiği yönüyle anlaşıldığı alanı, özbilinç olarak nitelendirdiğini ve özbilincin de kişinin kendi benliğine yoğunlaşarak özünü kavradığı yer olduğunu gördük. Karakter kavramını ise istencin aynı güdülere tepkisinin her insanda farklı sonuçlar doğurmasının bir sebebi olarak ele aldık.

Var Olmanın Dayanılmaz İstirabı ve Yaşamı İstemenin Reddi alt başlığı altında ise acının, üzüntünün, sıkıntı ve stresin hâkim olduğu bir yerden ibaret olan dünyanın evvelki durumunda özgürlüğünün bulunmasının, kendini nesne olarak sunan istencin ise nesneleştiği an özgürlüğünü yitirmesiyle artık dünyanın bir eksiklikle yüzleştiğini ve bu eksikliği gidermek için devamlı bir mücadele halinde olacağını gördük. Bu müşahedemizi bir mücadele evresi olarak nitelendirerek var olmanın başlı başına acının ve ıstırapın doğuşunun en büyük nedenleri arasında olduğunu ele aldık. Bu bağlamda varoluşun durdurulamayacağını fakat yaşamı istemenin durdurulabileceğini anladık. Bunun da intiharla değil, kendi benini idrak ederek onu ortadan kaldırması ya da hayatı toptan olumsuzlayarak yaşamı istemeye bir dur demesi ve kendini çeşitli derecelerde disipline etmesi ile mümkün olabileceğini işledik.

İstiraptan Kurtuluş alt başlığı altında ise Schopenhauer'a göre ıstiraptan kurtuluşun istemeye dur diyerek gerçekleşmesi gibi O'nun kişinin, istenci sanatsal, felsefi ve ahlaki boyutlarıyla da anlamlandırmaya çalışmasının da ıstiraptan hakiki bir kurtuluş yolu olarak gördüğünü ifade ettik. Bu bağlamda son aşamada acıdan ve

ıstıraptan kurtulmanın yolunu ahlak olarak belirleyen Schopenhauer'un insan için yapması gereken şey olarak davranışlarını motive eden değerleri keşfetmesi ve belirlemesi olduğunu gördük.

Özgür Bir Birey Olarak Deha alt başlığında ise düşünüşten çok algılayan ve gören kişi olarak niteleyebileceğimiz “deha”yı, eşyaya baktığında eşyanın özünü gören, maddeden özünü soyutlama kabiliyeti olan ve yeni değerler inşa eden bir varlık olarak ele aldık. Bu bağlamda dehanın sanat eserlerinin ve yeni değerlerin yaratıcısı olma yönüyle objektif bir tutum sergilediğini, aynı zamanda iç dünyasının zenginliğiyle ıstıraptan ve can sıkıntısından da sıyrılmış bir kişi olduğunu gördük. Bu anlamda özgür bir istence sahip bir varlık olarak “deha”yı inceleyerek onun ıstıraptan kurtulmuş, arzularını ve ihtiraslarını bir kenara iten, yalnızlığı ile huzura ulaşarak, düşünsel üretimlerle haşır neşir olan sayılı kimseler arasında yer aldığından söz ettik.

Schopenhauer felsefesini incelediğimizde gördük ki insan, bir isteme varlığı olduğu müddetçe nedenselliğin zincirinden kurtulamayacaktır. Fakat diğer taraftan kurtulması da gereklidir. Zira başka türlü özgürleşmesi olanaksızdır. Bundan dolayı diyebiliriz ki Schopenhauer felsefesinde istemenin ve yaşamın reddi ile gelen deha insan olmak (özgürlüğü en üst mertebada elde eden kimse), kişi için özgürlüğün anahtarı olmaktadır.

Schopenhauer etiğinin merhamet etiği olduğunu söylemekle mübalağa etmiş olmayız. Çünkü merhamet onun etiğinin merkezini teşkil etmiştir. Onun için etiğin yegane amacı insan eylemlerinin betimlenmesinden ibarettir. Zira her eylem eylem olmak bakımından değer taşımaktadır. Fakat eylemler bir başka kişi ya da varlık tarafından yönlendirmemelidir. Çünkü her insan yaşamı kendi deneyimleri ve değerlendirmeleri ile öğrenir. Bir başka kişi ya da varlık tarafından yönlendirilen kimse için ahlaklılık söz konusu bile olmayacaktır. Bu nedenledir ki insan için zorunluluk taşıyan bir etik Schopenhauer için olanaklı görünmemektedir.

Schopenhauer'a göre dünya istencin bir tasarımıdır. Dolayısı ile istenç olmaksızın ya da insan olmaksızın dünyanın bir anlamı olmayacaktır. Dünyada her ne oluyorsa bu istencin bir ürünüdür. İstencin kendisi ise değişmeyen, eksilmeyen, çoğalmayan bir özellik barındırır. Tasarım dediği şey de istencin bir yansımasıdır.

Tezimizin ikinci ve üçüncü bölümünü irdelediğimizde anladık ki Kant'ta özgürlük pratik akıl ile numen alanda mümkün görünmektedir. Zira insanın fenomenal

alana bağılı yanı ile yeter-sebep ilkesi ile iç içe olduğundan özgür değildir. Kant için özgürlük demek eylemlerin hiçbir belirlenim ve zorlama altında olmadığı fakat insan aklının bir ürünü olan akıldan türeyen yasa gereği eylemektir. Schopenhauer ise özgürlükten bahsederken öncelikli olarak istencin kendini insanda açmasının gerekliliğinden ve akabinde istencin doğasına uygun hareket etmekle insan karakterini uygun olarak seçmesiyle mümkün olduğunu ifade etmiştir. Son raddede insan için özgürlüğün merhametle, insanı sevmekle, her şeye değer vermekle gerçekleştiğini ifade ettik. Demek oluyor ki Schopenhauer felsefesinde özgürlük, merhamet ve sevgi gibi ahlaki değerlerin varlığı ile ilişkilendirilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schopenhauer felsefesini incelediğimiz”de gördük ki yaşamı istemi acıyı istemekten farksızdır. Zira yaşam kötülüklerle, acılarla, ıstıraplarla doludur. Kişi yaşamı istediği oranda ıstıraba maruz kalır. Diğer taraftan insan istemek de zorundadır. Çünkü varlığın özünde istenç vardır. Anlaşıyor ki Schopenhauer felsefesinde akıl, Kant’ın aksine istencin isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Bu nedendir ki istencin sonucunda ortaya çıkan yaşam reddedilmedikçe özgürlük de mümkün olmayacaktır. Varolmak insan için dayanılamayan ıstıraplar demektir. Varoluş durdurulamaz. O halde ıstırap da sürekli olarak var olacaktır. Bize göre Schopenhauer’in burada yapmak istediği şey ıstırapı yok etmek değil, -ki bu mümkün görünmemektedir- aksine ıstırapı durdurmaya çalışmaktır. Buradan hareketle diyebiliriz ki yaşama ya da istence dur diyen kimse hem ıstıraptan kurtulmuş hem de mutluluğu ve özgürlüğü elde etmiş kimsedir.

Kurtuluş yolu olarak gördüğü yaşamı istemeyi reddetmek intihar ile karıştırılmamalıdır. İntihar, yaşamı istemenin bir ürünüdür. Yani yaşamı isteyip ıstıraptan kurtulamamanın bir sonucu, bir kaçış yoludur. Bu ahlakî bir değer taşıyan davranış değildir. İstıraptan kurtuluş yolu olarak sanata ve ahlaki değerlere yönelmek gerekir. Böylesi bir kurtuluşu seçen kimse, Schopenhauer felsefesinde deha olarak adlandırılan, istemeyi yönlendirebilen, yeni değerler inşa edebilen, özgür ve ahlakî bir suje olarak karşımıza çıkmaktadır.

Deha, sıradan insandan farklı olarak hem nedenselliğin bulunduğu tasarım alanına dahil hem de adeta onları dışarıdan seyreden bir varlık olarak eşyadan bağımsız olarak düşünebilen kimsedir. Deha bilincinde dünyayı görebilen kişidir.

Deha hem nesneyi hem de nesnenin maddesinden özünü ayırarak özünü görebilen bir kişi olduğundan sıradan insana da yaşam hakkında bilgiler sunan, onlara kendilerinin inşa ettiği değerleri kritik eden, onlara önderlik eden bilge kişidir. Buradan hareketle bize göre Schopenhauer özgürlük kavramına getirdiği yeni bakış açısıyla bir yönüyle Kant'ı desteklemek ile birlikte daha öncesinde de ifade ettiğimiz üzere ondan apayrı bir anlayış sergilemiştir.

Tezimizin dördüncü ve son bölümü olan Kant ve Schopenhauer'da özgürlük probleminin etik değerler bağlamında kritiği başlığı altında ise öncelikli olarak ahlak kavramı ile özgürlük kavramı arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz ettik. Buradan hareketle öncelikli olarak ahlak ve ahlaki değerleri, etiği ve etik değerleri inceleme alanımıza dâhil ettik. Akabinde Kant ve Schopenhauer felsefelerini etik değerler bağlamında kritik ettik. Buna göre Kant'ta eylemin ahlaklılığının evrensel bir yasa ölçütüne tabi tutulmasını, Kant'ta özgürlüğün ancak ve ancak kesin buyruğa itaatle mümkün olduğunu çağrıştırdığını gördük. Schopenhauer'da ise ahlaklılık ya da özgürlüğün istemeye dur demekle mümkün olduğunu, bu bağlamda O'nun, istemeye dur diyebilen insanı "deha" olarak nitelendirerek dehanın da özgürlük ile özdeşleşmiş bir karakteri simgelediği ifadesini etik değerler bağlamında kritik ettik.

KAYNAKÇA

- Adugit, Yavuz. «Özgürlüğün Kısa Tarihi.» *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* , no. 16 (Güz 2013): 63-93.
- Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*. Çeviren Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- . *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çeviren B. Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Brenkert, George G. *Marx'ın Özgürlük Etiği*. Çeviren Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. Çeviren Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Cartwright, David E. *Schopenhauer*. Çeviren Sibel Erduman. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Etik, Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- . *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- . *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Çapkın, Mehmet Önal - Sedat. «John Locke'da Özgürlük -Doğa Durumu ve Mülkiyet Hakkı Bağlamında-» *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8, no. 1 (Haziran 2019): 203-215.
- Dedeoğlu, M. Münir. *Aklın Özgürlük Serüveni*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. Çeviren Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Göz, Kemal. «“Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti”» *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 1 (Mart 2014).
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995.

- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Hilav, Selahattin. *100 Soruda Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1993.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. Çeviren R. Çağrı Ataman. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- . *Schopenhauer a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Jerusalem, Wilhelm. *Introduction to Philosophy*. Çeviren Charles F. Sanders. New York: The Macmillan Company, 1914.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.
- . *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2017.
- . *Bilim İçin Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.
- . *Fikir Mimarları-2 Kant*. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.
- Kuçuradi, İoanna. *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2018.
- . *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
- . *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
- Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*. Çeviren Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2004.
- Marx, Karl. *Yabancılaşma*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2007.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*. İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949.

- Nietzsche, Friedrich. *Eğitici Olarak Schopenhauer*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Özlem, Doğan. *Etik, Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- . *Kavramlar ve Tarihleri*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2018.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları-1*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- . *Açık Toplum ve Düşmanları-2*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964.
- Schopenhauer, Arthur. *Din Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- . *Fikir Mimarları-19 Schopenhauer*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- . *Güzelin Metafizigi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- . *Hayatın Anlamı*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- . *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- . *İnsan Doğası Üzerine*. Çeviren Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 2014.
- . *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çeviren Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2009.
- . *İstencin Özgürlüğü Üzerine*. Çeviren Mehtap Söyler. Ankara: Öteki Yayınları, 1998.
- . *Merhamet*. Çeviren Zekai Kocatürk. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- . *Okumak, Yazmak, Yaşamak Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- . *Okumaya ve Okumuşlara Dair*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- . *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- . *Üniversiteler ve Felsefe*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- . *Varolmanın Acısı*. Çeviren Veysel Ataman. İstanbul: Don Kişot Yayınevi, 2004.

- . *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Spinoza, Baruch. *Ethica*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Şerif, M. M. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren Halil Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Wood, Allen William. *Kant*. Çeviren Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

İlk öğrenimini 24 Kasım İlköğretim okulunda tamamladı. Orta öğrenimini Gökçe Zeynep Gönen İlköğretim okulunda tamamladı. Lise öğrenimini ise Ortaca Yunus Emre Anadolu Lisesinde tamamladı. 2014-2015 yılında Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne başladı. 2019 yılında Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 2020 yılında Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Disiplinlerarası Etik Değerler alanında yüksek lisansına başladı.