

T.C.
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
2023-YL-

KANT VE SARTRE'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

HAZIRLAYAN
Aşkın ŞANLIOĞLU

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Erdal İSBİR

AYDIN-2023

T.C.
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

..... Anabilim Dalı
..... **Yüksek Lisans / Doktora** Programı
öğrencisi tarafından
hazırlanan.....
..... başlıklı tez tarihinde yapılan
savunma sonucunda **oybirliği / oy çokluğu** ve %..... **intihal oranıyla** aşağıda isimleri
bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

	Unvanı ve Adı Soyadı	Kurumu	İmza
Başkan		Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	
Üye		Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	
Üye			
Üye			
Üye			

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu **Yüksek Lisans / Doktora** tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun tarih sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Savaş DUMAN

Enstitü Müdürü

T.C.
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

...../...../2023

Aşkım ŞANLIOĞLU

ÖZET

KANT VE SARTRE'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

Aşkın Şanlıoğlu

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdal İSBİR

2023, VIII + 98 sayfa

Bu çalışmanın giriş bölümünde, “özgürlük” kavramının, içinde yaşanılan dönemin koşulları bağlamında düşünüldüğünde pek çok farklı bağlamda kullanıldığına değinilerek bu kavramla hesaplama içine girilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. İlk Antik Çağ’da Platon ve Aristoteles’in özgürlüğe dair vurguları üzerinden, özgürlük kavramına yüklenen anlamlar tartışma konusu yapılmıştır. Platon felsefesinde kişinin kendi yapısını seçmesi olarak karşımıza çıkan özgürlük; Aristoteles felsefesinde bilgiyle birlikte yol alan bir tercihte bulunma gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla antik felsefede, özgürlük daha çok akıl ilkesi üzerinden temellendirilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük probleminin yoğun bir biçimde tartışma konusu olduğu Orta Çağ felsefesine gelindiğinde, farklılaşan koşullar nedeniyle, özellikle Hristiyanlık inancıyla birlikte insana dair değişen bakış açısı, özgürlük kavramına ilişkin fikirleri de değiştirmiştir. Bu noktada, özgürlük kavramı, her şeyi kuşatan bir varlık olarak karşımıza çıkan Tanrı’nın sonsuz bilgisi ile günahkâr bir varlık olarak kabul gören insanın özgürlüğü arasındaki ilişki bağlamında ele alınmıştır. Modern felsefeye gelindiğinde, özgürlük, değişen evren anlayışına paralel olarak, mekanik yapıya sahip doğal bir varlık olarak kabul edilen insan açısından ele alınmaktadır. Bu noktada, nedensellik ve özgürlüğün nasıl bir arada olanaklı olduğu problemi Spinoza ve Hume üzerinden tartışılmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, özgürlük kavramının Kant’ın felsefesindeki yeri ve önemi ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümündeyse, Kant’ın felsefesine eleştiriyle yaklaşan Sartre’ın özgürlük kavramına ilişkin görüşlerine değinilmiştir. Tartışma ve sonuç kısmındaysa Sartre’ın insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda Kantçı olup olmadığı sorusuna yanıt aranmaktadır.

Anahtar sözcükler: Kant, Sartre, Özgürlük, Zorunluluk, Sorumluluk

ABSTRACT

THE PROBLEM OF FREEDOM IN KANT AND SARTRE

Aşkim Şanlıoğlu

Master Thesis in Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Erdal İSBİR

2023, VIII + 98 pages

In the introductory section of this study, it is emphasized that the concept of “freedom” is used in many different contexts considering the conditions of the period in the context of the conditions of the period. First of all, in the ancient times, Plato and Aristotle's emphasis on freedom, the meanings of the concept of freedom were discussed. Freedom in Plato's philosophy as a person choosing his own structure; Aristotle philosophy is the power to make a choice with knowledge. Therefore, in ancient philosophy, freedom is more of a concept based on the principle of reason. When it comes to the medieval philosophy where the problem of freedom is the subject of intense debate, the changing perspective of human beings, especially with the belief in Christianity, has changed the ideas about the concept of freedom. At this point, the concept of freedom is discussed in the context of the relationship between the endless knowledge of God and the freedom of man who is accepted as a sinful being. When it comes to modern philosophy, freedom is handled in terms of the human being, in parallel with the changing understanding of the universe, as a natural being with a mechanical structure. At this point, the problem of causality and freedom is discussed through Spinoza and Hume. In the first part of the study, the place and importance of the concept of freedom in Kant's philosophy is discussed. In the second part of the study, Sartre's views on Kant's philosophy with criticism about the concept of freedom are mentioned. In the discussion and conclusion part, the answer to the question of whether Sartre is a Kantian when it comes to freedom of human beings is sought.

Key Words: Kant, Sartre, Freedom, Necessity, Responsibility

ÖNSÖZ

Bu bölümü bendenize yardımlarını esirgemeyen ve beni çalışmaya ve araştırmaya sevk eden insanlara teşekkür etmek için bir fırsat olarak kullanacağım. Öncelikle tez çalışmamda bana daima kılavuzluk eden, beni daima cesaretlendiren ve öğrencisi olmaktan her zaman gurur duyacağım tez danışmanım sayın Doç. Dr. Erdal İSBİR'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez izleme komitesinde yer alarak değerli görüşleriyle yapmış olduğum çalışmanın şekillenmesinde önemli katkısı olan Prof. Dr. Ali Osman GÜNDÖĞAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bunun yanında tez savunma sınavıma katılarak önemli noktalarda yapıcı eleştirileri ile çalışmamın son halini almasını sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Yavuz KILIÇ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez sürecinin her aşamasında bana yardımcı olan ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen Doç. Dr. Tuncay SAYGIN'a teşekkürlerimi sunarım. Ve bu süreçte manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve daima sert eleştirileriyle hayatıma yeni bir bakış açısı katan en yakın dostum Sevim TAMER'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Aşkım ŞANLIOĞLU

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	27
1. KANT'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ	27
1.1. Hume'dan Kant'a Doğru: Kant'da Özgürlük Problemi	27
1.2. Saf Aklın Sınırları Dahilinde Özgürlük Problemi	32
1.3. Pratik Aklın Sınırları Dahilinde Özgürlük Problemi	36
2. BÖLÜM	54
2. VAROLUŞÇULUK BAĞLAMINDA SARTRE'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ	54
2.1. Kendinde Varlık	57
2.2. Kendi İçin Varlık	63
2.3. Başkası (Öteki)	67
2.4. Kendi İçin Varlığın Özgürlüğü	71
3. TARTIŞMA VE SONUÇ	88
4. KAYNAKLAR	94
ÖZGEÇMİŞ	98

GİRİŞ

Günlük yaşamda kullandığımız pek çok kavram gibi ‘özgürlük’ kavramı da gerçek anlamından farklı bir biçimde ve oldukça geniş anlamlarda kullanılmaktadır. Zira özgürlük kavramı içinde yaşanan dönemin siyasi, kültürel, ekonomik, sosyal koşullarına ve zihniyet yapısına göre şekillenmiş ve bu kavrama bu doğrultuda farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu nedenledir ki özgürlük kavramıyla, tıpkı diğer kavramlarla olduğu gibi felsefi bir hesaplasmaya girmemiz gerekmektedir. Felsefenin en önemli kavramlarından biri olan özgürlük kavramı, felsefe tarihinde birçok filozof tarafından araştırma konusu yapılmıştır. İnsanın özgür bir varlık olup olmadığı, eylemlerinden sorumlu olup olmadığı biçimindeki sorular daima canlılığını korumuş ve araştırma konusu olmaktan geri kalmamıştır. Tabi ki bu çalışmamızda özgürlük kavramına ilişkin tüm kullanımları tek tek ele almayacağız. Fakat bazı filozofların bu kavrama ilişkin görüşleri üzerinden ilerleyip Kant ve Sartre’ın görüşleri üzerinden gelmek istediğimiz noktaya varmaya çalışacağız. Fakat Kant ve Sartre’ın özgürlüğe dair fikirlerini ele almadan önce özgürlük probleminin felsefe tarihinde hangi yollardan geçtiğine ve bu probleme dair ortaya atılmış olan çözüm önerilerine değinmek gerekmektedir.

Özgürlük Probleminin Felsefi Arka Planı

Bilindiği üzere özgürlük, insanlık tarihiyle paralel bir biçimde ortaya çıkmış bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece teorik tartışmalara konu olmamakla birlikte pratik bir fenomen olarak karşımıza çıktığı için özgürlüğün bir ‘hak’ olduğu iddia edilmiş ve yüzyıllarboyunca insanlar bu hakkı elde etmek umuduyla canla başla uğraşmışlardır. Zira insanlar yaşam içerisinde çok çeşitli etmenlerden dolayı özgürlüklerinin kısıtlandığından ya da engellendiğinden söz etmektedirler. Özgürlük problemi düşünce tarihi boyunca insan zihnini daima meşgul eden bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün de hala üzerine en çok konuşulan kavramlardan biridir. İnsanın özgür olup olmadığı, herhangi bir konuda karar verirken ya da herhangi bir eylemde bulunurken onu etkileyen bir içsel veya dış faktörün olup olmadığı problemi Antik Çağ’dan itibaren sorgulanmıştır. Böylece özgürlük, felsefe tarihinde temel bir problem olarak yerini almıştır. Felsefenin daima canlı ve hareket halinde bir etkinlik olmasının nedeni ele almış olduğu problem ya da kavramların daima tartışmaya açık olmasından kaynaklanmaktadır. Özgürlük problemi de bunlardan biridir. Her insan araştırma konusu yaptığı problem ya da kavrama içinde bulunduğu toplumun düşünce yapısına, ilgili dönemin sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik koşullarına göre anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi özgürlük kavramının da tam bir tanımı

bulunmamaktadır. Zira hem yapılmış ve hala yapılmakta olan tanımlamaların farklılık göstermesinden hem de ele alınan kavramın tanımlanmak açısından taşımış olduğu zorluklar bu konunun çetrefilli olduğunun kanıtıdır. En genel anlamda özgürlükten anlaşılan şey “her istediğini yapabilme” durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu tanım kabul edildiğinde insan yaşamında çok çeşitli problemlere yol açtığını rahatlıkla görebiliriz.

O halde özgürlük nedir? Özgürlüğün düşünce tarihindeki gelişim süreci nasıl olmuştur? Özgürlük probleminin rasyonel teorik çerçevesi Antik Yunan dünyasında çizilmiştir. Antik Yunan dünyası için özgürlük problemi bir mihenk taşı niteliğinde olmasa da bazı düşünürlerin özgürlük kavramına ilişkin tespitleri göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Örneğin ahlaksal yaşamı doğal yaşamın uzantısı olarak kabul eden Sokrates’e göre doğa yasaları gibi evrensel olan ahlak yasaları da mevcuttur. Özellikle Antik Yunan dünyasının ünlü düşünürlerinden Platon ve Aristoteles’in özgürlük problemine ilişkin yapmış oldukları tespitler görmemezlikten gelinemeyecek kadar önemlidir. O halde Platon’un özgürlüğe ilişkin görüşleriyle başlayıp Aristoteles üzerinden devam edelim. Platon özgürlük kavramına ilişkin bize neler söylemektedir?

Platon’da Özgürlük Problemi

Platon’un *Devlet* adlı eserinin onuncu bölümündeki Er Mitosu, özgürlük probleminin rasyonel çerçevesini ele verir niteliktedir. Peki, Platon, Er Mitosu’yla özgürlük kavramının neliği arasında nasıl bir bağ kurmuştur ve özgürlük kavramına nasıl bir anlam yüklemiştir? *Devlet* kitabının onuncu bölümünde yer alan Er Mitosu’na göre “Pamphylia’lı Armenius’un oğlu Er adlı bir asker savaşta ölür. On gün sonra cesedini diğer cesetler arasında bozulmamış bir halde bulup Er’in evine götürürler. On ikinci gün geldiğinde cesedini yakacakları sırada Er dirilir. Ve öte dünyada olup bitenleri, gördüklerini insanlara aktarmakla görevlendirildiği için insanlara anlatmaya başlar. Böylece Er ötede gördüklerini insanlara anlatmaya başlamış. Er’in anlattığına göre ilkin ruhu bedeninden çıkar çıkmaz birçok ruhla birlikte yola koyulmuşlar. İlk defa gördükleri çok güzel bir yere geldiklerini dile getiren Er orada iki çift kapı olduğunu söyleyerek bir çift kapının yerde bir çift kapının ise yukarıda yani gökte olduğunu söylemektedir. Bu iki çift kapının ortasında ise yargıçlar oturmaktadır. Yargıçlar yargılarını verdikten sonra “doğrulara göğe çıkan sağdaki yolu gösteriyorlarmış, yargılarını bir yazıyla önlerine asıp yolluyorlarmış suçluları soldan aşağı inen yola sokuyorlarmış, onların bütün yaptıklarını da bir yaftayla sırtlarına asıyorlarmış” (Platon,1999:361).

Er yargıçlara doğru yaklaşınca yargıçlar ona insanlara yer altından haber götürme görevi vereceklerini bu nedenle orada olan biten her şeye iyi bir şekilde bakması gerektiğini söylemişler. Platon'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "sen insanlara bu yer altı dünyasından haber götüreceksin, orada olup bitenlere iyi bak.O da bakmış, görmüş. Yargılanan ruhların kimi gökteki, kimi yerdeki kapıların birinden çıkıp gidiyormuş. Öteki kapıların birinden yerin derinliklerinden çıkan perişan, bitkin, toz toprak içine ruhlar geliyormuş, öbüründense gökten inen pırılpırlı ruhlar. Birbiri ardından ilerleyen bu ruhlar uzun bir yolculuktan gelmiş benziyorlarmış" (Platon,1999:361).

Peki, anlatılan bu mitosla özgürlük arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Er Mitosu'nun ayrıntılarına girmeksizin şu kadarı söylenebilir. Er'in anlattıklarına göre ruhlar öte dünyada birtakım aşamalardan geçtikten sonra kader tanrıçalarının karşısına çıkartılıp, kendilerine sunulan kura numaraları ve hayat örneklerini gördükten sonra yeniden ölümlü bir hayata girecekleri bildirimi yapıldıktan sonra şunlar dile getiriliyormuş: "Ruhlar gelip gelmez Lakheis'in önüne çıkmışlar. Önce bir rahip onları sıraya dizmiş, sonra Lakheis' in dizlerinden kura sayılarını ve hayat örneklerini almış,yüksek bir kürsüye çıkıp bağırılmış: Kader'in kızı bakire Lakheis'in buyruğunu dinleyin; değişken ruhlar! Yeniden ölümlü bir hayata doğacaksınız! Bir kader perisi seçmeyecek sizi, kader perinizi siz kendiniz seçeceksiniz. Herkes kendine düşen sırayla Kader'in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışmaz buna" (Platon,1999:364).

Bu satırlarda ön plana çıkan kavramlar 'yaşam', 'seçim', 'sorumluluk' ve 'kader' kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mitte ön plana çıkan bu kavramlar aracılığıyla Platon'un özgürlük görüşüne dair tespitlerini görebilmemiz mümkündür. Platon için özgürlük yaşama dair seçimlerimizle ilgilidir. Çünkü insan içinde bulunduğu yaşam içerisinde seçimler yapıp,bu seçimlere göre de eylemlerde bulunmaktadır. 'Seçmek' eylemi kavramsal açıdan zaten birden fazla seçenek içerisinde bir tanesini seçmiş olmaya ya da böyle bir eylemde bulunacak olmaya gönderimde bulunmaktadır. Bu da birden fazla olanaklı yaşam tarzıarasından seçim yapmak anlamına gelmektedir.

Er'in anlattıklarına göre bundan sonraki süreçte rahip kura numaralarını gelişigüzel yere atıyor ve ruhlar önlerine düşen ve kendilerinin kaçınıcı sırada seçimde bulunacağını gösterenbu numaraları alıyorlarmış. Böylece her ruh seçim sırasını öğrendikten sonra aynı rahip ruhların önüne çeşitli hayat örneklerini sunuyormuş. Sunulan hayat örnekleri orada bulunan kişilerin sayısından daha fazlaymış. Her türden hayat biçiminden söz etmektedir.

“Zorba hayatları, kimi ölünceye kadar süren, kimi yarıda değişik yoksulluk, sürgün veya dilencilik içinde biten; ünlü insan hayatları, kimi beden, yüz güzelliğiyle, kimi savaş gücü, kuvvetiyle, kimi soyu sopuyla, atlarının büyük değerleriyle ün salan. Her bakımdan sönük insan hayatları, ayrıca her çeşitten kadın hayatları da varmış” (Platon,1999:364).

Fakat ruhlar açısından hiçbir sıra gözetilmiyormuş. Zira her bir ruh seçeceği hayata göre ister istemez değişecekmiş. İnsan hayatına başka yönler açısından bakıldığında onların karışık olduğunu söyleyen Platon’a göre “zenginlik, fakirlik, hastalık, sağlık da bir şununla, bir bununla bir aradaymış. Bu kutuplar arasında orta hayat payları da varmış” (Platon,1999:364).

Er’in anlattığına göre böylelikle ruhlar kendilerine sunulan yaşam örnekleri arasından seçimde bulunuyorlarmış. Kişinin yaptığı seçimler ise o kişinin karakteri ya da yapısını yansıtmaktadır. O halde denilebilir ki Platon için özgürlük, kişinin kendi yapısını kendisinin seçmesi anlamına gelmektedir. Çünkü kişi seçimleriyle kendi kendisini var etmektedir. Kişi varolan yaşam tarzları arasından seçim yaptığı için de, yapmış olduğu seçimlerinden sorumlu tutulmaktadır. Dolayısıyla Platon için özgürlük, kişinin kendi yapısını seçme olanağıdır diyebiliriz. Böylelikle kişi kendisi olmaktadır. Yani kişinin kendi olması demek seçmiş olduğu erdemlerinin taşıyıcısı olması demektir.

Er’in anlattıklarına göre rahip kura sayılarını atarken şunları söylüyormuş. Önemli olanın sıra olmadığını, iyi bir seçimde bulunup iyi bir biçimde yaşamaya çalışan kişilerin iyi bir durum sağladığını bu nedenle ilk seçen kişinin çok dikkatli davranması gerektiğini son seçen kişinin de asla korkmaması gerektiğini belirtmektedir. “Rahibin bu sözlerinden sonra, diyor Pamphylia’lı, kurası birinci çıkan hemen atılmış en büyük zorbalığı almış” (Platon,1999:365-366). Pamphylia’lı o kadar acele ve açgözlülükle saldırmış ki seçmiş olduğu hayatın sonuçları üzerinde düşünmeye hiç vakit harcamamış. Zira seçmiş olduğu hayatta kendi çocuklarını yemek gibi pek çok kötü şeylerin olduğunu fark edememiş. Fakat seçtikten sonra hayatını gözden geçiren bu kişi rahibin uyarılarını dikkate almadığı için başlamış kendi kendine dövünmeye ve seçmiş olduğu hayatın sorumlusu olarak perileri ve cinleri suçlamaya. Platon’un özgürlük görüşüne ilişkin bu tespitler, özgürlük ve zorunluluğun biraradalığına işaret etmektedir. Zira kişinin, seçmiş olduğu yapının ya da yaşam tarzının gerektirmiş olduğu eylemleri gerçekleştirmekten başka bir seçeneği bulunmamaktadır. Örneğin Platon’un deyişiyle hiç düşünmeden seçimini zorba yaşamdan yana kullanan bir kişi, zorbalığın gerektirdiği tüm kötülükler kişinin kaderi haline gelmesinden dolayı zorbalığın

gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmekten kaçınmamaktadır.

Bütün ruhlar istedikleri hayatı seçtikten sonra yine sırayla seçmiş oldukları hayatı yaşayabilmek için Lakheisis'e yaklaşıyorlarmış. Lakheisis ise her bir ruha kendi perisini vererek bu perinin hayatı boyunca ona hizmet edeceğini ve onu seçtiği kadere göre yaşatacağını söylüyormuş. "Bu peri ilkin ruhu Klotho'ya götürüp bu Parka'nın eli altından ve döndürdüğü kirmenden geçiriyormuş; böylece ruh, seçtiği kadere bağlanıyormuş. Ondan sonra Atropos, Klotho'nun eğirdiği kaderi çözülmez hale sokuyor, sonunda ruh hiç arkasına dönmeden Kader'in tahtı önüne gelip duruyor, sonra öte yanına geçiyormuş" (Platon,1999:367).

İnsan için en zor şeyin bu seçim anı olduğunu belirten Platon'a göre mutlu bir hayat uç hayatlardan uzak durulup orta hayatların seçilmesiyle mümkün olmaktadır. "Orta hayatları seçelim daha çok; hem bu hayatta hem sonrakilerde yukarı veya aşağı uçlardan kaçınalım; çünkü insanın mutluluğu buna bağlıdır" (Platon,1999:365). Bu nedenle insanın, bu mutluluğa ulaşmasına engel olacak şeylerden uzak durması gerektiğini şöyle dile getirmektedir. "Para hırsı ve o cinsten kötülükler gözümüzü kamaştırmasın, zorbalık ve onlara benzer, onulmaz dertler, belalarla dolu hayatlara dört elle sarılmayalım" (Platon,1999:365).

Sonuç itibariyle Platon'a göre kişi yapmış olduğu seçimle birlikte kendi kendisini var etmektedir. Kişinin seçimleri söz konusu olduğundan kişi seçimlerinin sonuçlarından da sorumludur. Kişinin kendisi olması kişiye, başka hiçbir şey de bulamayacağı bir mutluluk sunmaktadır. Bu mutluluk, kaynağını nesneler dünyasından yani duyulur dünyadan değil kendi kendisiyle daima aynı kalan idealar dünyasından almaktadır. Gerçek anlamda özgürlük de böyle bir mutluluğun içerisinde açığa çıkmaktadır. "İdeaların bilgisiyle sağlanan özgürlükten gelen her eylem iyidir ve her iyi eylemin kaynağı özgürlüktür. Platon'a göre insan, kendi belirlenimlerine,kendisine en uygun yaşam biçimiyle ulaşır" (Gökberk,1990:57).

Aristoteles'de Özgürlük Problemi

Özgürlük problemine ilişkin Antik Yunan dünyasında görmezden gelinemeyecek diğer isim özgürlüğü etik ile ilişkilendiren Aristoteles'dir. Aristoteles *Nikhomakhosa Etik* adlı eserinde erdemle dair yapmış olduğu açıklamalarıyla özgürlük problemine işaret etmektedir. Peki insana dair görüşleri bağlamında baktığımızda Aristoteles özgürlüğü nasıl tanımlamaktadır? Aristoteles'in özgürlüğü nasıl tanımladığını bulmak için öncelikle erdemi nasıl tanımladığını belirlemek gerekmektedir. Zira Aristoteles'in özgürlüğe ilişkin

düşünceleri erdeme ilişkin düşünceleriyle bağlantılıdır. Aristoteles erdeme ilişkin sorgulamasında ilkin şunları söyler:

“Ruhta olup bitenler üç türlü – etkilenimler, olanaklar ve huylar- olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerek” (Aristoteles, 2012:35-36). Ruhta olup bitenlerin üç türlü olduğunu söyledikten sonra ilkin etkilenimin neliğini ortaya koymaya çalışır. Aristoteles’in deyişiyle “arzu, öfke, korku, sevinç, kin ve acımaya genelolarak da haz ya da acının izlediği şeylere ‘etkilenim’ diyorum” (Aristoteles, 2012:35-36). Etkilenimlerden etkilenebilmemizi sağlayan şeylere “sözcüğü öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara ‘olanak’ olarak adlandırmaktadır. Huylar’ diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Öteki etkilenimlerde de bu böyledir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemle ile kötülükler göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, Erdemlerle kötülükler göre övünür ya da kınanırız. Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız oysa erdemler bazı tercihlerdir ya da tercihsiz olmuyorlar. Üstelik etkilenimlerle ilgili olarak ‘harekete getirildiğimiz’, oysa erdemlerle ilgili olarak ‘harekete getirildiğimiz’ değil, belli bir şeye ‘yatkın olduğumuz’ söylenir. Bu nedenle erdemler olanak da değildir; nitekim sırf etkilenme olanağına sahip olduğumuz için iyi ya da kötü olmayız; övülmeyiz ya da yerilmeyiz de. Ayrıca olanaklar bizde doğal olarak var, oysa doğal olarak iyi ya da kötü olmayız. Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse, geriye onların ‘huy’ olması kalıyor” (Aristoteles, 2012:35-36).

Aristoteles erdemin tür bakımından huy olduğunu ortaya koyduktan sonra nasıl bir huy olduğunu sorgulama konusu yapmaktadır. Bununla ilgili olarak da şunları söyler: “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiklidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmesidir” (Aristoteles, 2012:37).

Aristoteles erdemi böyle tanımladığı vakit özgürlük sorununa da işaret etmektedir. Çünkü ‘tercih’ denildiği zaman her türden dışsal bir güç faktörünün etkisinde olmama olarak ifade edilebilecek ‘isteyerek yapma’ kavramına doğrudan göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles’in özgürlük kavramına yüklediği anlamı bulmak ve bu kavram ile ‘isteyerek yapma’ kavramı arasında kurmuş olduğu bağı anlayabilmek için, öncelikle

Aristoteles felsefesinde ‘istemeyerek yapma’ kavramının ne anlama geldiğini sorgulamak işimizi kolaylaştıracaktır. Aristoteles’e göre istemeyerek yapılmış eylemler ya zorla yapılmış ya da bilgisizlikten kaynaklı yapılmış eylemlerdir. Aristoteles’in deyimiyle söylersek, “başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan zorla yapılandır” (Aristoteles, 2012:44). Aristoteles buna insanın rüzgârda sürüklenmesini örnek göstermektedir.

“Bilgisizlikten dolayı yapılan, tümüyle, istenerek yapılan değildir; üzüntü ve pişmanlık getireni istenmeyerek yapılandır. Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insan, yaptığını – bilmediğine göre- isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre- istemeyerek de yapmamıştır. Ohalde bilgisizlikten bir şey yapanlardan, pişman olanlar için “istemeyerek yaptı” denebilir, ama pişman olmayan için –ötekinden farklı olduğundan- “isteyerek yapmadı” ifadesini kullanalım; farklı olduğu için kendine özgü bir adı olması daha iyi” (Aristoteles, 2012:46). Peki, ‘isteyerek yapma’ ne demektir? İsteyerek yapılan eylemler ise başlangıcı eylemin gerçekleştircisi olan kişinin dışında bulunmadan yapılan eylemlerdir. Aristoteles için bu kişi bu eylemlerin koşullarına dair bilgiye sahip olduğundan gerçekleştirir.

Aristoteles isteyerek ve istemeyerek yapma kavramlarını tanımladıktan sonra tercihin ne olduğunu tartışır. Zira Platon gibi Aristoteles de özgürlüğü, bir seçim ya da tercih durumuyla açıklamaktadır. Ancak Aristoteles, Platon’dan farklı olarak bu seçim ve tercihi, kişinin kendi olma durumuyla değil, eylemde bulunma durumuyla ilişkilendirmektedir. Buna göre Aristoteles için özgürlük, insanın eylemde bulunma olanağına sahip olması anlamına gelmektedir. Fakat tercihten ne kast edilmektedir? Tercihin bir arzu, tutku, isteme ya da sanı olduğunu söyleyenlerin doğruyu söylemediklerini dile getiren Aristoteles, tercihin sırasıyla arzu, tutku, isteme ve sanıdan farkını şu sözlerle açıklar. Tercihin arzu, tutku, isteme ve sanı olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Fakat Aristoteles’e göre tercihin arzu, tutku ya da isteme olduğunu söyleyenler yanılmaktadır. Nitekim akıl sahibi olmayan kişilerin tercihte bulunma durumu söz konusu değilken onların da arzu ya da tutkularından söz edilebilir. Ve kendi arzularına göre hareket eden birisinin tercih ettiğinden değil de daha çok arzu veya tutkularıyla hareket ettiğinden söz edilebilir. Fakat arzu ya da tutkularına egemen olan birisinin tercihle davrandığından söz edilebilir.

Aristoteles’e göre tercih en çok istemeyle yakın görünmektedir. Fakat tercih istemeyle aynı değildir. Tercih isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyorsa da aynı şey değildir. Zira

isteme tercihten daha kapsamlı bir şeydir. Örneğin isteyerek eylemde bulunma çocuklar ve hayvanlarda görülmesine rağmen çocukların tercih yaptığı görülmemektedir.

Dolayısıyla “birbirlerine yakın görünmelerine karşın, tercih isteme de değildir. Çünkü olanaksızların tercih edilmesi söz konusu değil; biri olanaksız bir şeyi tercih ettiğini söylese, aptal olduğu düşünülür. Oysa olanaksızların da istenmesi söz konusudur” (Aristoteles, 2012:48-49). Örneğin birisi ölümsüzlüğü isteyebilir fakat ölümsüzlüğü tercih etmesi söz konusu değildir. Ayrıca kişi kendisinin yapamayacağı bir şeyi de isteyebilir. Örneğin bu kişi kendisinden daha güçlü birisini yenmeyi isteyebilir. Fakat böyle bir durumun tercih edilmesi söz konusu değildir. Daha çok kendisinin yapabileceğini düşündüğü şeyleri tercih etmesi söz konusudur. “İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili” olarak karşımıza çıkmaktadır (Aristoteles, 2012:48-49). Örneğin hasta olmamayı isteyebiliriz, bizi hasta edebilecek şeylerden uzak durmayı tercih edebiliriz. “Kısaca tercih elimizde olan şeylerle ilgili görünüyor. İsteyerek yapılanı benziyor, ama isteyerek yapılan her şey tercih edilmiş değil. Yoksa o, ‘enineboyuna düşünülen’ mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı bile başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği anlamına geliyor” (Aristoteles, 2012:48-49).

Dolayısıyla Aristoteles’e göre erdem akli bir tercihtir. Tercih akıl ve düşünmeyle gerçekleştirilmektedir. Tercihini akla dayalı olarak gerçekleştiren ve eylemlerinde ölçülü davranan kişi mutlu olabilmektedir. Fakat akla uygun bir yaşam biçimini tercih etmek insanlar için kolay değildir. Akla uygun bir yaşam biçimini tercih etmek ve aklın kılavuzluğunda bir yaşam sürdürebilmek için her insanın gençliğinden itibaren yetiştirilmesi gerekmektedir. Zira phronesis sahibi bir kişi ancak ve ancak aklın kılavuzluğunda hareket etmektedir. Peki, phronesis sahibi olmak ne demektir? Aristoteles felsefesinde phronesis akılla ilgili bir erdemdir. Akli başında olmak anlamına gelmektedir. “Akli başındalık kendisi hakkındaki tek tek şeylere iyi bakmaktır, denebilir. İnsansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgilidir. Akli başında kişiye yakışacak budur, iyi düşünüp taşınmaktır. Ayrıca akli başında yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü eylemle ilgili, eylem ise tek tek nesnelerle ilgili” (Aristoteles, 2012:121).

Fakat phronesis salt düşünsel bir etkinlik olarak kalmamaktadır, eylem alanını da içermektedir. Phronesis uygulamaya yönelik bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da Aristoteles ahlakının iyi yaşamayı yalnızca teorik olarak amaçlamadığını pratiğede döktüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla phronesis kavramı kendisini pratikte gösteren bir özelliğe sahip

olmasından onu pratikten hareketle anlamaya çalışmalıyız. Bu bağlamda Aristoteles'in fırtınayla karşı karşıya kalmış olan denizcilerin durumunu tasvir edişini hatırlayabiliriz. Örneğin normal şartlarda hiç kimse gemideki eşyaları denize atmazken çıkan bir fırtına sonucunda geminin fırtınada batmaması ve gemidekilerin can güvenliği için gemide bulunan eşyaların denize atılması gerektiğinde akli başında olan herkesin atması beklenir. Peki, kimler phronesis sahibi olabilir?

Aristoteles'e göre phronesis sahibi olmak uzun bir sürecin sonucunda gerçekleşmektedir. Zira ahlaki anlamda iyi eylemlerde bulunmak hemen gerçekleşecek bir durum değildir. Aristoteles'e göre bunun nedeni "aklı başındalığın yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgili olması, bir gencin ise deneyimli olmamasıdır. Deneyim uzun zaman gerektirir" (Aristoteles, 2012:123).

Kısacası Aristoteles'e göre insan bir olanaklar varlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve belirlenmiş bir varlık olmamasından dolayı kişinin yaşamda olmak istediği kişi olarak yaşamına devam etmesi kendi elindedir. Zira kişi, yaşamdaki seçenekler arasında değerlendirmeler yapabilen ve bu seçenekler arasında yapmış olduğu değerlendirmeler sonucunda tercihte bulunabilen bir varlıktır. Ancak bu tercihlerini akla dayalı olarak gerçekleştiren kişiler mutlu olabilmektedir. Akla uygun bir yaşam biçimini seçmeyen kişinin yaşamı hayvanların yaşamından farklı olmayacaktır. Yani insan sahip olduğu iki farklı yanından (beden - ruh) birinin kılavuzluğuna göre yaşamını şekillendirme olanağına sahiptir. Platon ve Aristoteles felsefelerinde gördüğümüz üzere insanın beden yanı dünyevi olanı yani sonlu olanı ifade ederken insanın ruhsal yanı ise sonsuzluğu yani tanrısal olanı ifade etmektedir. İnsanı insan yapan özü ise ruhsal yanıdır. Yani akli yanıdır, düşünmesidir. İnsan akıl yanını kılavuz edindiği ölçüde özgür olabilmektedir.

Sonuç itibariyle Antik Çağ felsefesinde, özele indirgediğimizde ise Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde özgürlük sorununa dair vurgular görünmektedir. Platon felsefesinde kişinin kendi yapısını kendisinin seçmesi olarak karşımıza çıkan özgürlük, Aristoteles felsefesinde bilgiyle beraber yol alan bir tercihte bulunma gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'e göre kişi sahip olduğu bilgisi dahilinde enine boyuna düşünerek, isteyerek eylemde bulunma olanağına sahiptir. Bu olanaklar aynı zamanda özgürlüğün koşulları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani özgürlük bilgiyle beraber yol alan bir tercihte bulunma gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki filozofun düşünceleri dikkate alındığında, özgür insan denilince, kendi aklının kılavuzluğunda seçimler ve tercihlerde bulunan, bu

seçimlerini ve tercihlerini eyleme geçiren ve bu eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olan kişi anlaşılabılır. Bu durumda özgürlük, kişinin kendi olma durumu ve onun eylemleriyle ilgili bir sorun olarak belirlenmiş olmaktadır. Ve felsefi düşüncenin ortaya çıkışından Platon’a kadar olan süreç içerisinde temel erdem olarak işaret edilen lllk, Aristoteles’in ahlak felsefesine ilişkin fikirlerinde orta olanı belirlemek suretiyle önemini korumaktadır.

Orta ağ’da İlk Günah ğretisi Bağlamında zgrlk Problemi

Antik ağ felsefesinde ‘akıl’ ilkesi üzerinden temellendirilen özgürlük kavramı, Orta ağ felsefesinde de “akıl ilkesi” üzerinden temellendirilmeye devam edilmiştir. Fakat değişen toplumsal, sosyal, siyasi koşullar nedeniyle farklı bağlamlarda tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Özellikle bu dönemde yaygınlaşan Hristiyanlık inancı insana ve dolayısıyla da özgürlüğe ilişkin mevcut bakış açısını değişirmiştir. Antik ağ felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan insan, Orta ağ felsefesinde bu merkeziliğini kaybetmiştir. Zira Hristiyanlık inancıyla birlikte insanın doğuştan günahkar bir varlık olduğu anlayışı kabul edilmiştir. Orta ağ felsefesinde merkezi konumda olan Tanrı her şeyi yoktan var etmiştir. İnsan da Tanrı’nın bir yaratımıdır. Fakat yaratılanlar arasında sadece insan, akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla özel bir konuma sahiptir. Bu nedenle kendisini ve yaratıcısını bilme potansiyeline sahiptir. Peki, insanın özel konuma sahip olmasından kastedilen nedir? Bu soruya Orta ağ filozoflarından biri olan Augustinus’un görüşlerinden hareketle yanıt verebiliriz. Augustinus’a göre varolanlar arasında insan özel bir konuma sahiptir. Bu düşüncesinin temelinde Platon’un dalizmiyle (idealar evreni-fenomenler evreni) desteklenen Hristiyanlık inancındaki ruh-beden ayrımı bulunmaktadır. İnsanın bir yanıyla bedensel, bir yanıyla ruhsal bir varlık olduğunu söylemektedir. Bedensel yanıyla insan nesneler dünyasına aittir. Beden dünyevi olana ruh ise tanrısal olana işaret etmektedir.

zgrlk de insana dair bir problem olduğundan ilahi bir nitelik taşımaktadır. Peki, Orta ağ felsefesinde özgürlük problemine dair neler söylenmektedir? zgrlk problemini Orta ağ felsefesi açısından araştırmaya kalkıştığımız an ‘ilk günah’ öğretisiyle karşı karşıya kalmaktayız. Zira Orta ağ felsefesi Hristiyanlık inancına göre şekillenmiş felsefi bir dönemdir. Hristiyan ahlak anlayışının temelinde ise “günah” ve “kurtuluşa erme” kavramları bulunmaktadır. Peki, ilk günah öğretisi özgürlük bağlamında bize neler söylemektedir. İlk günah öğretisine göre; Tanrı, Adem’i topraktan yaratmış ve ona yaşam nefesini üfledikten sonra onun için diktiği Aden bahçesine yerleştirmişti. Bahçede pek çok güzel ağaç yetiştirmişti. Aynı zamanda bahçenin tam ortasında iyi ile kötüyü bilme ağacı bulunmaktaydı.

Tanrı Adem'e bahçedeki her ağacın meyvesinden yiyebileceğini fakat sadece iyi ile kötüyü bilme ağacının meyvesinden yememesi gerektiğini, bilakis bu ağacın meyvesinden yediği takdirde öleceğini buyurdu. Sonraki süreçte Tanrı Adem'in yalnız kalmasının iyi olmadığını görünce ona uygun bir yardımcı yaratmayı düşündü. Günlerden bir gün Adem'i derin bir uykuya daldırarak onun kaburga kemiklerinden birini alıp ona bir kadın yaratarak onu Adem'in yanına getirdi. Her ikisi de çıplaktılar ve henüz utanç nedir bilmiyorlardı. Tanrının yaratmış olduğu hayvanların en kurnazı ylandı. Günlerden bir gün yılan kadının yanına gelerek, "Tanrı gerçekten, bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin" dedi mi?" diye sordu. Kadın, 'Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz' diye yanıtladı. Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın, yoksa ölürsünüz' dedi. Yılan, 'kesinlikle ölmezsiniz' dedi. Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız" (Kitabı Mukaddes: 3-4).

Böylelikle kadın için yasak ağacın meyvesi çekici gelmeye başladı. Ve meyveyi koparıp yedi aynı zamanda da Adem'e de verdi. Birden gözleri açılmış ve çıplak olduklarının farkına varmışlardı. Bu utançla kendilerine incir yaprağından kıyafet diktiler. Derken gün ortasında Tanrının sesini duydular ve ikisi de kaçıp ağaçların arkasına saklandılar. "Rab Tanrı Adem'e 'Neredesin?' diye seslendi. Adem, 'bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim' dedi. Rab Tanrı, 'çıplak olduğumu sana kim söyledi?' diye sordu. 'Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?' Adem, 'yanıma koyduğum kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim' diye yanıtladı. Rab Tanrı kadına, 'nedir bu yaptığın?' diye sordu. Kadın, 'yılan beni aldattı, o yüzden yedim' diye karşılık verdi. Sonra Adem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu. Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli' dedi. Ve yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Adem'i Aden bahçesinden çıkardı. Onu kovdu" (Kitabı Mukaddes:3-4). Böylece Tanrı hem Adem hem de karısı için kıyafetler yaparak onları cezalandırılmak üzere yeryüzüne gönderdi.

Orta Çağ felsefesi açısından "ilk günah öğretisi" özgürlük problemi bağlamında şuna işaret etmektedir. Tanrı'nın buyruğunu dinlemeyen Adem ve Havva'nın yasak meyveyi yedikten sonra çıplak olduklarının farkına varmaları özgür iradenin başlangıcına işaret etmektedir. Bu nedenle Orta çağ felsefesi özgürlük probleminin yoğun bir biçimde tartışma konusu olduğu dönemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Hristiyanlık inancına göre insanın günahkar bir varlık olarak dünyaya gelmiş olmasının sebebi de ilk günahıdır. Fakat insanın bu günahkar olma durumundan kurtulması da mümkündür. Bu da ancak ve ancak

Tanrı'nın emir ve yasaklarına uygun bir yaşamla, yani insanın kendi aklını, tanrısal aklın buyruğu altına koymasıyla mümkündür.

İnsan akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır fakat sadece akli aracılığıyla doğru yolu bulması yani kurtuluşa ermesi mümkün değildir. Bu noktada insanın mücadele etmesi gerekmektedir. Zira ilk günahıtan sonra insanoğlu yaşamak için tercih yapmak zorunda kalmıştır. Ancak bu durum “doğru tercih” sorununu beraberinde getirmiştir. Tanrı'ya başkaldırmanın cezası olarak Cennet' ten kovulan insanoğlu doğru yoldan sapmış ve kendi başına doğru tercihler yapamaz hale gelmiştir. Bu yüzden insanın tek başına mükemmelleşmesi mümkün değildir, Tanrı'nın inayetiyle mükemmelleşme yolunda adım atması gerekmektedir. Orta Çağ'da özgürlük kavramı da bu bakımdan ele alınmaktadır. Yani birbirinden tamamen farklı yapıda olan ruh ve beden adı altında iki farklı töze sahip olan insanın bedenine göre mi yoksa aklına göre mi tercihte bulunacağı problemi temel problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Beden nesneler dünyasını ruh ise tanrısal olanı temsil ettiği için ruh bedenden daha değerli görülmektedir. Zira insanın kurtuluşa ermesi ancak tanrısal olanı ifade eden ruh sayesinde mümkündür.

Ruhun bedenden daha değerli oluşunun temelinde Hristiyanlığın ilk günah öğretisi yer almaktadır. Zira bedensel olanı, dünyevi olanı ruhsal olana tercih etmekle birlikte Adem ve Havva cezalandırılmışlardır. Ketenci'nin deyişiyle Augustinus ruhun bedene göre neden daha değerli olduğunu şöyle dile getirmektedir. “Augustinus insanın ruhsal yanının bedensel yanına göre daha değerli olduğu düşüncesinin dayanağı olarak tanrının, insanı kendi suretinden yaratmış olmasını ileri sürer” (Ketenci, 2013:8-9).

Hristiyanlık inancına göre her şeyin mutlak yaratıcısı Tanrı'dır. Ve Tanrı her şeyi yoktan varetmiştir. Bu nedenle var olan her şey varlığını Tanrı'ya borçludur. Tanrı tanım gereği mükemmel bir varlık olmak zorundadır. Zira eksikliği içinde barındıran bir tanım Tanrı tanımına uymamaktadır. Mükemmel bir varlık olması dolayısıyla bilgisi de kusursuzdur ve her şeyi kuşatan bir bilgiye sahiptir. Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olması ve her şeyi kuşatıyor olması, aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği ve bildiklerinin de doğru olduğu anlamına gelmektedir. Peki, Tanrı her şeyi kuşatan bir bilgiye sahip ise ve her şeyi önceden biliyorsa insan varlığı açısından özgürlük mümkün müdür? Özgürlük problemiyle ilişkili olarak bu soruya Orta Çağ filozoflarından biri olan Boethius'un görüşlerinden hareketle yanıt verebiliriz.

Boethius’da Özgürlük Problemi

Boethius, *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde birbirine bağlı nedenler dizgesinde insanın özgür iradesine yer verilip verilmediği problemini şu şekilde ele almaktadır. “Bu birbirine bağlı nedenler dizgesinde bizim özgür irademize hiç yer yok mu, yoksa bu kader zinciri insan zihninin hareketini de mi bağlıyor? Özgür irade vardır diye yanıtladı, Felsefe. Eğer özgür irade olmasaydı, akıl sahibi hiçbir varlık olamazdı” (Boethius,2005:315).

Boethius’a göre aklını kullanabilme özelliğine sahip olan her varlığın aynı zamanda her şeyi tek tek ayırt etmesini sağlayan seçimde bulunabilme durumu söz konusudur. Bu sayede kişi arzu edilmesi gereken veya uzak durulması gereken şeylerin ayırdını yapabilmektedir. Kişi kendi için arzulanmaya değer olan şeylerin peşinden koşarken uzak durulması gerektiğini düşündüğü şeylerden de uzak durmaktadır. Bu durum akıl sahibi varlıklarda isteme ve istememe özgürlüğü olduğunu göstermektedir.

Boethius’a göre insan özgür bir varlıktır. Fakat insan zihni maddi dünyaya kendini kaptırdığında bu durum onun özgürlüğünü azaltmaktadır. Yani Orta Çağ’ın temel düşüncesi olan ruh – beden düalizminde kişinin ruhun kılavuzluğunda hareket ederek ancak özgürlüğe yaklaşabileceği fikri Boethius’un felsefesinin de merkezinde yer almaktadır. Boethius’a göre insan zihni tanrısal zihni seyre daldığında özgür olabilmesi mümkündür. Bilakis insan zihni maddi dünyayı seyre daldığında bu durum onun özgürlüğünü azaltmaktadır. Boethius insan zihninin maddi dünyaya kendisini tamamen kaptırması durumunu bir tür kölelik olarak tasvir eder. Böyle bir durum da kişinin kendi aklının hakimiyetini kaybetmiş olmasından kaynaklı ortaya çıkmaktadır. Bu durumun aşırısı yaşandığında yani “ bunlara teslim olmaya boyun eğdiklerinde ise, içine düştükleri tutsaklığı iki kat artırıp adeta kendi özgürlüklerinin kölesi haline gelirler. Ama tanrısal öngörünün o yüce sezgisi, sonsuzluktan bakarak olup bitenlerin ayırdına varır ve yazgısı belirlenen her şeyi hak ettiği yere yerleştirir” (Boethius, 2005:317).

Peki, tanrısal öngörünün o yüce sezgisi, sonsuzluktan bakarak olup bitenlerin ayırdına varıp, yazgısı belirlenen her şeyi hak ettiği yere yerleştiriyorsa insan varlığı açısından özgürlük nasıl mümkün olmaktadır? Her şeyi bilen mutlak bir tanrı varsa insanın özgür iradesiyle eylemde bulunması ve bu eylemlerinden sorumlu tutulması nasıl mümkün olmaktadır? Orta Çağ’da özgürlük bağlamında ilkin, insanın özgürlüğünün sınırı problemi karşımıza çıkmaktadır. Felsefeden ziyade dinsel motiflerin ön plana çıktığı Orta çağ felsefesinde bu tarz sorular çerçevesinde Tanrının mutlak bilgisi ve insanın özgürlüğü arasındaki ilişki

uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Boethius'a göre Tanrı'nın mutlak bir biçimde her şeyi önceden biliyor olması insanın özgürlüğü açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir.

Zira Boethius'a göre Tanrı'nın gelecekte olacak olan olayların kesinlikle önceden bildiğini ve tanrısal aklın bu olayları bir sonuca ve düzene bağladığı fikri kabul edildiğinde insan varlığının düşünce ve eylemlerinde özgürlükten söz etmek olanaksız hale gelmektedir. Böyle bir fikrin kabul edilişi aynı zamanda “iyilere ve kötülere biçilen ödüllerin ya da cezaların, bunları insan ruhunun özgür ve istemli hareketi hak etmediğine göre, bir değeri yoktur. Ne kusur ne de erdem diye bir şey olacak; bunların yerine, bütün değerlerle ilgili karmakarışık ve gelişigüzel bir durum söz konusu olacak. Dahası, bütün her şeyin düzeni tanrısal öngörüye bağlandığından ve hiçbir şey insanın kararlarına göre olamadığından, işlediğimiz kusurlardan bile bütün iyiliklerin yaratıcısı sorumlu tutulacak” (Boethius, 2005:325).

Boethius'a göre bundan daha günahkar bir düşünce olamaz. Ayrıca böyle bir durum kabul edildiğinde insan varlığı için umut etmenin ve yalvarmanın da bir anlamı kalmayacaktır. “İnsanın isteyeceği her şey kopmaz bir zincirin halkası olduğuna göre, ümit edilecek ya da yakarılacak ne kalır ki?” (Boethius, 2005:325). Tanrı ve insan arasında yakarma aracılığıyla kurulmuş olan bağın bir anlamı olmayacaktır. Peki, Tanrısal öngörü ve insanın özgürlüğü arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Boethius bu ilişkiyi açıklamak için öncelikle tanrısal tözün yapısının ortaya konması gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde Tanrısal bilginin (Tanrısal öngörü) neliğinin ortaya konulabileceğini söyler. “Akıl sahibi her varlığın ortak düşüncesi Tanrı'nın sonsuz olduğudur” (Boethius, 2005:349). Dolayısıyla sonsuzluğun ne olduğunu açıkladığımızda tanrısal tözün yapısı ve bunun aracılığıyla da tanrısal bilgiyi açıklamış olacağız. Boethius'a göre sonsuzluk “sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hâkimiyettir” (Boethius,2005:349).

Bu durumu ancak ve ancak zamana bağlı olarak yaşamını devam ettiren varlıklarla karşılaştırdığımızda daha iyi anlayabileceğimizi söyler. Zira zaman içinde yaşayan her varlık geçmişten geleceğe doğru yol alıp şimdide yaşamaktadır. Ve zamana bağlı olarak yaşayan hiçbir varlık kendi yaşamının tümünü aynı anda kavrayabilecek bir kapasiteye sahip değildir. Zira gelecek zaman (yarın) daha gelmemiş, dün yitip gitmiştir. Yaşadığı bugünde bile hemencecik geçip giden bir anı yaşamaktadır. Dolayısıyla “sonsuz bir yaşamı bütünüyle, dolu dolu ve anda yakaladığı ve ona hâkim olduğu için geleceğin her ayrıntısından haberdar, geçmişin de hiçbir ayrıntısını kaçırmamış olanın sonsuz olduğunu söylemek yerinde

olacaktır” (Boethius, 2005:349).

Tanrı ise hep sonsuz şimdide olduğu için tanrısal bilgi de tüm zamanların üstünde, zamanları aşarak “kendi şimdisinin yalınlığında kalır ve geçmişin ve geleceğin sonsuz yayılımını kapsayarak kendisinin o yalın kavrayışında her şeyi şimdi oluyormuş gibi seyreder. Tanrı’nın şimdisi üzerine düşünmek istiyorsan, buradaki önbilgiyi geleceği önceden bilmek olarak değil, hiç azalmayan şu anın bilgisi olarak” değerlendirmek daha doğru olacaktır” (Boethius, 2005:353). Tanrı’nın sonsuz şimdisi ile zamana bağlı olarak yaşayan varlıkların şimdisi arasında fark vardır. Ve biz nasıl ki geçici şimdimizde bazı şeyleri görüyorsak, Tanrı da her şeyi sonsuz şimdisinde izler. Bu nedenle “ tanrısal ön bilme şeylerin yapısını ve özgünlüğünü değiştirmezve zaman içinde günü geldiğinde olacak olanları kendi şimdisinde seyreder” (Boethius,2005:353).

Yani Tanrı gelecekte olacak olan her şeyi kendi sonsuz şimdisinde görmektedir. Bu duruma Tanrısal görüş bağlamında bakıldığında olacak olan şeyler tanrısal bilgi koşulu açısından zorunlu olarak olmaktadırken kendi başlarına düşündüğümüzde kendi doğalarına ait olan mutlak özgürlüğünü kaybetmezler. Dolayısıyla Tanrının olacağını bildiği her şeyin olması şüphe içermediği gibi bunların bazıları özgür iradeye göre gerçekleşmektedir. Ve bunlar gerçekleşmeden önce gerçekleşmeme ihtimalini de kaybetmemektedirler.

Yani Tanrı’nın sonsuz şimdisinde gördüğü olaylar şüphesiz olmak zorundadır. Fakat bu olaylardan bazıları nesnelerdeki doğal zorunluluktan meydana gelirken bazıları ise gerçekleştiren kişinin takdirine kalmıştır. Örneğin sokakta yürüyen bir kişiyi gördüğümüzde ve aynı anda semada doğan Güneş’i gördüğümüzde, ilk olayın kişinin iradesine bağlı, diğerrinin de zorunlu olduğunun farkındayızdır. Dolayısıyla Boethius’a göre, insanların seçim yapma özgürlüğünden söz edilebilir. Böylece insanların seçim yapma özgürlüğüne zarar verilmemiş ve tamamen hiçbir zorunluluk içermeyen özgür istençlerimiz için ortaya konulacak ödül ve ceza verecek olan yasa ya da kanunlar da adaletsiz olmamış olmaktadır. Yaptığımız seçimlerin sonucunda alacağımız ödül ve ceza veya Tanrı’ya yakarış, dua da anlamını yitirmemiş olmaktadır. Zira her şeyi sonsuz şimdisinde seyreden bir yargıcın gözlerinin önünde yaşamakta olduğumuzu söyler Boethius.

Sonuç itibariyle Orta Çağ felsefesinde özgürlük problemi Antik Çağ felsefesindeki gibi akıl ilkesiyle ilişkili bir biçimde ele alınıyor olsa da teolojik içeriklerle yüklü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Hristiyanlık inancıyla birlikte insana ilişkin değişen

bakış açısıyla ilişkili olarak özgürlük problemi de farklı anlamlarda tartışmalara konu olmuştur. Zirainsanın merkezden alınarak Tanrı'nın merkeze konulmasına insanın doğuştan günahkar bir varlık olarak tanımlanmış olmasına bağlı olarak özgürlüğe yüklenen anlam da farklılaşmıştır.

Modern Felsefede Nedensellik İlişkisi Bağlamında Özgürlük Problemi

Ortaçağ felsefesinde insanın, yasasını ve evrene bakışını belirleyen, aklın üstünde bir otoriteden (inanç) kaynaklanmaktaydı. Yani inanca dayalı bir açıklama modeli hâkimdi. Fakat Rönesans'ın etkisiyle birlikte inanca dayalı açıklama modeli sarsılmaya ve akılcı açıklama modeli ön plana çıkmaya başlamıştır. 16. ve 17. yüzyıllardan önce organik bir evren olduğu görüşü hâkimken bu yüzyıllardan sonra egemen olan organik bir evren düşüncesi radikal bir değişime uğramıştır. Bu radikal değişimin arka planında fizik ve astronomi alanında Kopernik, Fransız Bacon ve Newton'un yapmış olduğu başarılarla birlikte doruklara ulaşan devrim niteliğindeki değişimler olmuştur.

Bu yüzyılda artık organik, canlı bir evren anlayışı yok olmuş yerini makine tarzındaki bir dünya anlayışına bırakmıştır. Değişen bu evren anlayışının temelinde ise fizik ve astronomide özellikle Kopernik, Fransız Bacon ve Newton'un başarılarıyla beraber ortaya çıkan devrim niteliğindeki değişimler bulunmaktadır. Özellikle on yedinci yüzyıl bilimi Descartes'in tasarlamış olduğu doğanın matematiksel bir biçimde betimlenmesini ve analitik akıl yürütme yöntemini kapsamaktadır. Bu araştırma yöntemi Fransız Bacon tarafından da güçlü bir biçimde savunulmuştur. Ayrıca Kopernik'in astronomi alanındaki çalışmalarıyla birlikte *Kitab-ı Mukaddes*'in yer merkezli evren anlayışı önemini yitirmiştir. Bunun bir sonucu olarak yeryüzü artık evrenin merkezinde değil sadece bir yıldızın çevresinde dönen diğer gezegenlerden biri olarak kabul görmüştür. Evrene ilişkin değişen bakış beraberinde insana ilişkin bakışı da değiştirmiştir. İnsan tanrının yaratımının en güzel örneği olarak ortaya çıkan yeni dünya anlayışıyla birlikte insanın görkemli konumu yerle bir edilmiştir. Tüm bu çalışmalar bilime katkı sağlamış olsa da asıl önemini düşünme biçiminden almaktadır. Zira tamamen akla dayalı olan yeni bir sistem kurulmuş ve bu sistem önceki dine dayalı tüm otoritelere galip gelmiştir. Dolayısıyla insan da artık değişen evren anlayışıyla birlikte doğa yasalarının bir ürünü hâline gelmiştir. Organik ve canlı doğa anlayışı yerini mekanik bir doğa anlayışına bırakmasıyla birlikte varolan her şeyin sistemli bir biçimde bu mekanik doğaya ve yasalarına göre işlemekte olduğu anlayışı ön plana çıkmıştır. Örneğin Spinoza doğanın mekanik bir yapıya sahip olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Doğada onun kusuru olarak

gösterebileceğim hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkanı her yerde aynıdır. Başka deyişle doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem de bir ve aynı olmalıdır. Yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız” (Spinoza, 2014:196-197).

İnsan duygularının bile doğadaki mekanik yapıya tabi olduğunu düşünen Spinoza’ya göre sahip olduğumuz öfke, nefret, kıskançlık gibi duygularımız diğer var olan diğer tekil şeyler gibi tamamen doğanın zorunluluğundan ve gücünden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bu duyguların hepsinin belirli nedenleri vardır ve hepsi ancak ve ancak kendi nedenleriyle anlaşılır olabilmektedir.

Sonuç itibarıyla doğanın mekanik bir yapıya sahip olması ve insanın da bir doğa varlığı olması dolayısıyla insan da bu mekanik düzene tabi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın özgürlüğüyle ilgili problem de bu noktada başlamaktadır. Peki, bu mekanik düzen içerisinde insanın seçim ve eylemleri söz konusu olduğunda insanın özgürlüğünden söz etmek olanaklı mıdır? Yani kişi eylemlerini özgür iradesiyle mi gerçekleştirmektedir yoksa bu mekanik düzene tabi olmasından dolayı yaptığı seçim ve eylemlerinde bir belirlenmişlik söz konusu mudur? Zira mekanik bir işleyiş zorunluluğa göre işleyen bir düzeni işaret etmektedir. Zorunluluktan kastedilen ise neden ve sonuç arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olmasıdır. Bir nedenler zincirine göre işleyen düzende insanın özgürlüğüne ilişkin neler söylenebilir? Yani zorunluluk (nedensellik) ve özgürlük nasıl bir arada bulunmaktadır?

Spinoza’da Özgürlük Problemi

Modern felsefede mekanik doğa anlayışına sahip filozoflardan biri de Spinoza olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunluluk (nedensellik) ve özgürlük arasındaki ilişki Spinoza felsefesi üzerinden ele alınacaktır. Peki, Spinoza zorunluluk ve özgürlük arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Bu ilişkiyi açıklayabilmek için ilkin onun insana dair görüşünü anlatmak gerekmektedir. Felsefesini Tanrı, Töz ya da Doğa kavramı çerçevesinde temellendirdiği için onun felsefesinde insanı anlamak için bu kavramdan hareket etmek gerekmektedir. Spinoza tüm varlığın temelinde Töz’ün bulunduğunu belirterek özgürlük ve determinizm arasındaki eşsiz mücadeleyi de yapmış olduğu töz tanımı çerçevesinde ortaya koymaktadır.

Determinizme göre evrendeki her şey kesin yasalarla belirlenmiş durumdadır. Buna insanın davranış ve duyguları da dahildir. Dolayısıyla Spinoza'nın özgürlük ve determinizm arasında kurmuş olduğu bağı anlayabilmek için yapmış olduğu töz tanımına bakmamız gerekmektedir. Spinoza'nın deyişiyle “ töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi kastediyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi” (Spinoza, 2014:34-35). “Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını (bir şeyi o şey yapan öz) kavrayamayacağım şeyi” der Spinoza (Spinoza,2014:34).

Yani Spinoza'ya göre asli özelliği varolmak olan şeyin varolması başka bir nedene bağlı değildir. Çünkü kendi kendisinin nedenidir. O'nun özünü (doğasını) anlamak için var olması gerekmektedir. Ve O'nunla aynı öze sahip başka bir varlık daha olmadığı için ilk ve tek, sonsuz olandır. Bu varlık da Spinoza felsefesinde ancak töz olabilir. Spinoza felsefesinde Töz, Tanrı ve Doğa kavramları özdeş olduğu için Töz kavramı için söylenenler Tanrı ya da Doğa kavramı için de söylenmiş olmaktadır.” Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü” (Spinoza, 2014:34-35). Zira töz tanımına uyan tek varlık Tanrı'dır. Ve var olan her şeyin Tanrı dan zorunlu olarak çıktığını belirten Spinoza bu varlıklara modus adını vermektedir. Spinoza felsefesinde Tanrı yaratan doğa adını alırken onun dışındaki her şey modus, görünüşler ya da yaratılan doğa adını almaktadır.

“Spinoza modusu, tözün bir belirlenimi ya da başka bir şeyde var olan, bu başka şey dolayısıyla kavranabilen diye tanımlar”(Cevizci,1990:298). Modus olarak belirttiği şeyler tek tek nesnelerdir. Var olan her bir nesnenin nedeni kendi dışında bir nesnedir. Bu nedenler zincirini sonsuza kadar götürmek mümkündür. Fakat bu nedenler zincirini sonsuza kadar götürmek anlamsız olacaktır. Bundan dolayı tek tek nesnelerin birbirine bağlanmalarının son aşamasında daima Tanrı bulunmaktadır. En son aşamada Tanrı bulunduğu için tek tek nesnelerin anlaşılabilmesi de Tanrı ya da töz aracılığıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla tek tek nesnelerin hepsi de tözün kendisini farklı biçimlerde göstermiş olmasından başka bir şey değildir. Spinoza Tanrı'nın (Töz) doğasına dair şunları ifade etmektedir: “Tanrı için mutlak olarak sonsuz diyorum, yoksa kendi cinsinde sonsuz demiyoruz. Zira yalnızca kendi cinsinden sonsuz olan bir yerde, sonsuz Attributumları ya da yüklemeleri olumsuzlayabiliriz, fakat mutlak olarak sonsuz olan içinse, bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzluğu kuşatmayan her şey onun özüne aittir” (Spinoza, 2004:4-5).

Tanrı'nın sonsuz Attributuları olmasına rağmen insanlar sadece iki tanesini bilebilmektedir. Bunlardan biri uzam diğeri ise düşüncedir. Tanrı kendi özünü bu iki biçimde görünür kılmaktadır. Bu iki öz tamamen birbirinden farklı dünyaları temsil etmektedir. Birbirinden tamamen farklı olmalarından dolayı onları birbirinden türetmek mümkün değildir ya da birini diğeri aracılığıyla anlamaya çalışmak mümkün değildir. İki özü de kendi içerisinde anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Duyulur dünyayı uzam modusuyla tinsel dünyayı ise düşünce modusuyla açıklamak mümkündür. Bu moduslar arasında geçiş mümkün değildir. Yani Spinoza'ya göre var olan her şey Tanrı aracılığıyla kavranabilir ve görünür olmaktadır.

Tanrı'nın (Töz) özniteliklerine dair şunları dile getirmektedir. Tanrı zorunlu olarak vardır ve tektir. Kendi doğasının zorunluluğu ile vardır. O var olan her şeyin özgür nedenidir. Dolayısıyla onsuz bir şey düşünmek mümkün değildir. Var olan her şey yani moduslar Tanrı'dan zorunlulukla türemişlerdir. Zira Tanrı kendisini moduslarla göstermektedir. Bu da Tanrı'nın yaratılan doğaya içkin olduğu anlamına gelmektedir. Spinoza açısından modusların Tanrı'nın özünden zorunlulukla türeme işlemi şöyle ifade edilebilir: “Tek tek nesneler (moduslar) Tanrı'nın özünden (tözden) zorunlulukla türerler, matematik birsonuç gibi çıkarlar. Nasıl üçgenin tanımından üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğu sonucu çıkıyorsa nesneler de Tanrısal özden böyle bir sonuç olarak çıkarlar. Modus'un töze ilgisi bir matematik sonuç ilintisidir” (Cevizci, 1990:299).

Spinoza modus ya da görünüşlerin tıpkı matematiksel işlemin zorunlu sonucu gibi zorunlu bir biçimde Tanrısal tözden çıktığını belirttikten sonra her nesnenin başka bir nesnenin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıktığını, bundan dolayı da evrende rastlantı ya da tesadüfün olmadığını, zira tüm nesne ya da olayların bir nedenler zincirine bağlı, yani bir belirlenime tabi olduğunu düşünmektedir. Spinoza'nın deyişiyle “doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belirli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (Spinoza, 2014:35). İnsan da Tanrı'nın bir yaratımı olduğundan bu belirlenime tabi olmaktadır. Zira insan da tüm var olanlar gibi tanrısal tözün doğasından zorunlulukla çıkmış ve her türden eyleminin nedeni Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. İnsanın Tanrısal doğanın zorunluluğuna tabi olması, beraberinde insan açısından özgürlüğün olanaklı olup olmadığı problemini getirmiştir. Spinoza özgürlükle ilgili *Ethica*'da şunu dile getirmektedir: “Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir” (Spinoza,

2014:35). Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere salt kendi doğasının zorunluluğu sonucu var olan, kendi kendisinin nedeni olan ve kavranmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan biricik varlık Tanrı'dır. Tanrı bu niteliklere sahip olmasından dolayı da özgürdür.

Peki, insan açısından özgürlük söz konusu olduğunda neler söylenebilir? Özgürlük için gerekli koşullar açısından bakıldığında insan özgür bir varlık değildir. Zira yaratılan her şey Tanrı tarafından belirlenmiştir. “İnsan, bir parçası olduğu Doğa içindeki bütün diğer varlıklar gibi, bir belirlenmişlik içindedir” (Cihan, 2004:185). Bu nedenle insan özgür bir varlık değildir. Her şey tanrısal doğanın zorunluluğuyla var olup eylemeye belirlendiği için insan kendi eylemlerinin belirleyicisi değildir. Fakat insan Tanrısal doğa tarafından belirlenmiş olmasına rağmen kendisini eylemlerinde özgür bir varlık olarak kabul etmektedir. İnsanların kendilerini özgür bir varlık olarak kabul etmelerinin nedeni bir yanılgı içinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira insanlar eylemde bulunurken kendilerini eylemlerinin mutlak belirleyicisi olarak görmektedirler. Fakat kendilerini o eylemi gerçekleştirmeye iten gerçek nedenleri bilmemektedirler. Bundan dolayı kendilerinin özgür olduğunu düşünmektedirler. Spinoza'ya göre, insanların kendilerini özgür zannetmelerinin nedeni bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar yaptıkları seçimlerin, uğruna eylemde bulundukları şeylerin farkında olduklarını zannederler fakat kendilerini o eyleme iten nedenlerin farkında değildirler, bu yüzden de kendilerini eylemlerinin faili neden kabul etmektedirler. Dolayısıyla özgür olduklarını zannetmektedirler. Peki, yüzyıllar boyunca filozofların insanın özgür bir varlık olmasında diretmelerinin arkasındaki neden nedir?

“Seçim yaptıklarının, arzu duyduklarının, amaçlar uğruna hareket ettiklerinin farkında olan insanlar, seçimlerinin, arzularının ve amaçlarının nedenlerinin arayışına çıkarlar. Gelgelelim tanrısal veya yaratıcı doğanın ile yaratılmış doğanın bilgisinden yoksun olduklarından, bunların nedenlerinden bihaberdirler. Bu bilgisizlikle kendilerini bütün içsel yaşantılarının ve eylemlerinin nedeni ilan ederler” (Adugit, 2013:71-72). Dolayısıyla insanlar kendilerinin özgür olduklarını zannettiklerinde yanılgı içine düşmektedirler. Bu yanılgının kaynağında ise insanların yapmış oldukları eylemlerinin bilincinde olmalarına rağmen bu eylemleri belirleyen asıl nedenleri bilmemeleri bulunmaktadır.

Fakat doğanın veya tanrının bir parçası olarak insan bu doğayı bildiği ve bu doğaya uyum gösterdiği ölçüde özgürlüğe adım atabilmesi mümkündür. Bunu sağlayacak olan bilginin sezgi bilgisi olduğunu söyleyen Spinoza'ya göre, insan kendi doğasındaki içsel zorunluluğun farkına vardığında özgürlüğün kapısını açmış olacaktır. “Doğadaki determinizmle birlikte

kendi oluşunun farkına varan insan, Tanrı'nın bilgisine ulaştığı oranda özgürdür. İnsan doğasıyla uygun nedenler tarafından eylemde bulunmaya yönlendirilir" (Spinoza,2012:20). Yani Spinoza için özgürlük, insanın kendi doğasında mevcut olan zorunluluğun farkında olarak, o zorunluluğu bilerek eylemde bulunmasıdır. Çünkü mevcut zorunluluğun bilgisine dair eksikliğin olması özgürlük yanılgısına neden olmaktadır. Hem Platon hem de Aristoteles'in düşüncelerinin harmanlanmış bir biçimi olarak karşımıza çıkan Spinoza'nın özgürlük görüşü Platon felsefesindeki gibi özgürlüğün zorunlulukla iç içe olduğu ama aynı zamanda Aristoteles'in özgürlük görüşündeki gibi bilgiye de bağlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla modern felsefeyle birlikte özgürlük problemi Antik çağ ve Orta çağdan farklı olarak zorunluluk ilişkisi (nedensellik) bağlamında felsefenin konusu olmaya başlamıştır. Zorunluluk (nedensellik) kavramının işe karışmasıyla birlikte farklı bir boyutta karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Spinoza ve Hume'un felsefesinde zorunluluk kavramı (nedensellik) çerçevesinde tartışılan özgürlük kavramı bilgiyle ilişkili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani modern felsefede insanın bilme yetisi ve özgürlüğü arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur diyebiliriz.

Hume'da Özgürlük Problemi

Hume insanın bilme yetisi ekseninde özgürlük ve zorunluluk (nedensellik) arasındaki probleme dair neler söylemektedir? Bilindiği üzere modern felsefe genel olarak bilginin neliği, sınırları ve kaynağıyla ilgili sorunlarla biçimlenmiş ve bu sorunlara yoğunluk vermiş felsefi bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Hume özellikle bilginin kaynağı konusunda, empirizm temelli yanıtlar vermiştir. İdelerin, izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmelerdeki sönük kopyaları olduğunu, her idenin bir izlenimi olması gerektiği görüşünü öne sürerek ide ve izlenim arasında yapmış olduğu ayrımla epistemolojisinin temelini oluşturmuştur. Tüm idealarımızın ya da daha zayıf algılarımızın izlenimlerimizin ya da daha canlı olan algılarımızı mı kopyaları olduğunu söyleyen Hume'a göre bu noktada bize düşen görev o ideaya karşılık gelen izlenimi ortaya koyabilmektir.

Bu bağlamda insan aklının araştırdığı iki alan ve bu alanlara uygun da iki tane bilme tarzı olduğunu söylemektedir. İnsan aklının birinci türden nesnelerini idea ilişkileri olarak adlandırır. Bu alana geometri, cebir ve matematiği dahil eden Hume'a göre, bu alanlardaki önermeler kesinliğini ve doğruluğunu bizzat kendi içlerinde taşımaktadırlar. İnsan aklının

ikinci türden nesnelerini olgu durumları olarak adlandırır. Ve bu alanda nedensellik problemine ilişkin gözlem yapmaktadır. Hume’a göre bu alana ait bilme tarzında elimizde mevcut olan kanıt ne kadar güçlü olursa olsun elde edilen bilgi kesinlik değeri taşımamaktadır. Aynı zamanda mevcut önermenin aksini düşünmek de herhangi bir çelişkiye neden olmamaktadır. “Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak evetlemesinden daha az anlaşılır bir önerme değildir ve ikincisinden daha çok çelişki sergilemez” (Hume, 2014:39-40).

Hume’a göre olguyla ilgili tüm akıl yürütmelerimiz neden-sonuç ilişkisi üzerine kurulmuştur. Belleğimizin ve duyarımızın tanıklığının ötesine sadece bu ilişki vasıtasıyla gidebileceğimizi söyler. Yakın arkadaşına şuan burada bulunmayan bir olguya örneğin başka bir arkadaşının neden İngiltere’de olduğuna inandığını sorduğumda bana bir gerekçe sunacaktır. Ve bu gerekçe daha çok o arkadaşından almış olduğu bir mesaj ya da önceki konuşmalarından hareketle elde etmiş olduğu bir olgu olacaktır. Tıpkı ıssız bir adada insana dair bir iz bulan birinin bu adada bir zamanlar insanların yaşamış olduğu sonucuna varması gibi olgu ile ilgili tüm akıl yürütmelerimizin doğasının aynı olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda yaptığımız şey şu an burada bulunan bir olgu ile o olgudan hareketle çıkardığımız olgu arasında bir bağlantı varsaymaktır. Fakat bu olguları birbirine bağlayabilecek bir neden söz konusu olmasaydı bu çıkarımların hepsi temelsiz olacaktı. Örneğin “Karanlıkta bir konuşma sesi ve ussal bir konuşma duymak, bizi, orada biri olduğuna inandırır: Niçin? Çünkü bunlar, insan yapısı ve etkinliğinin sonuçlarıdır ve onunla yakından bağlantılıdır” (Hume, 2014:40-41).

Bu yapıya sahip bütün akıl yürütmelerimizi analiz yöntemi ile parçalarını ayırıp incelediğimizde tamamıyla neden ve sonuç ilişkisi üzerine kurulduğunu görebiliriz. Bu ilişki doğrudan ya da dolaylı yakın ya da uzak olabilmektedir. “Öyleyse, olguda bize güven veren kanıtın doğası konusunda kuşkudan, şaşkınlıktan, belirsizlikten kendimizi kurtarmak istersek, neden ile sonucun bilgisine nasıl ulaştığımızı soruşturmalıyız’(Hume, 2014:40-41). Dolayısıyla olgusal durumlarla ilgili bütün yargılarımızı neden-sonuç ilişkisine dayandıran Hume, bu yargılarımızın zemininde ne olduğunu araştırır. Neden-sonuç ilişkisinin zeminine deneyimi yerleştiren Hume, bununla yetinmeyerek deneyimlerimiz sonucunda vermiş olduğumuz yargılarımızın da zemininde ne olduğuna ulaşmak ister.

Bu bağlamda her ideanın bir izleniminin olduğunu belirten Hume’un amacı nedensellik (zorunluluk) ideasının kaynağına varmak yani bu ideaya ait ilk izlenime ulaşmaktır. Nedenselliğe dair toplamda iki soru sorarak bu zorunlu bağlantı ilkesinin kaynağının ne

olduğunu bulmaya çalışmaktadır. Hume'un bu bağlamda sormuş olduğu soruları şöyle dile getirebiliriz.

1) Neden varoluşunun başlangıcı olan her şeyin bir nedeninin olması gerektiği zorunluluğunu düşünmekteyiz?

2) Neden belli tikel nedenlerden zorunlu olarak başka tikel sonuçların çıkması gerektiğine inanıyoruz ? Yani bir A olayı gerçekleştiğinde neden bir B olayının da meydana gelmesini beklemekteyiz?

Böylece Hume bir ilkenin peşine düşmektedir. Bu ilke deneyimden türemiş fakat zihnimizin imgelem yetisinin de dahil olduğu bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilkeyi alışkanlık olarak ifade etmektedir. Yani birbiri ardınca gelen nesne ya da olayları bize sunarak onları bir neden ve sonuç ilişkisi içinde algılamamızı sağlayan şey deneyimin bir sonucudur. En genel anlamda nedensellik ilişkisi, “ birbirlerine neden ve sonuç olarak bağlanan iki olay, durum, olgu ve özellik arasındaki sabit ve sürekli ilişki” (Cevizci, 2014:315) şeklinde tanımlanmaktadır. Hume ise alışkanlık ilkesini şu şekilde tanımlar: “Nesnelerin birlikte saptanabilir hiçbirbağlantıları yoktur. Bir nesnenin ortaya çıkmasından bir başka nesnenin varoluşunu çıkarsamamızı sağlayan ilke, imgelem üzerinde işleyen alışkanlıktan başka bir şey değildir” (Bal, 1999:27).

Böylece doğadaki nedenselliğin zeminine ‘alışkanlık’ ilkesini yerleştiren Hume sonraki süreçte nedensellik ilkesi üzerinden insan davranışlarındaki nedensellik ve zorunluluğu temellendirmeye çalışır. Tam da bu noktada onun özgürlük ve zorunluluk arasında kurmuş olduğu bağı ifade edebilmenin yolu açılmaktadır. İnsanın özgürlüğünü en temelde insanın doğası ve insanın psikolojik süreçleri açısından tartışma konusu yapan Hume, insanın özgürlüğüne dair görüşünü iradenin belirlenimleri üzerinden inşa etmektedir. Hume açısından söyleyecek olursak ‘irade,belirlenmiş bir izlenimdir. Ancak bu izlenim başka izlenimlerin sonucu olarak doğar. Bubakımdan irademiz, eylemlerimiz ve davranışlarımız, karakter ve güdülerimizin neden olduğubir zorunlulukla ortaya çıkar” (Bal, 1999:55).

Doğadaki nedensellikten hareketle insan davranışlarındaki nedensellik ve zorunluluk arasındaki ilişkiyi temellendirme çabasında olan Hume’a göre insan zihinsel olarak doğadaki nedenselliği nasıl ki dış izlenimlerden elde ediyorsa insan davranışlarında da iç duyum izlenimlerinden elde edilen nedensellik ilişkileri de bulunmaktadır. Bu bağlamda zihinsel algıların tamamını izlenimler ve idealar ikiye ayıran Hume, izlenimleri de kendi içerisinde dış

duyum ve iç duyum izlenimleri olarak ikiye ayırmaktadır.. Dış duyum izlenimleri olarak ifade ettiği şey nesnelerin duyulanması ile oluşmaktadır. İç duyum izlenimleri ise dış duyum izlenimlerinden doğrudan ortaya çıkmaktadır. Bedensel haz ve acılar dış duyum izlenimlerini oluşturmaktayken arzu, tutku, sevinç, üzüntü ve heyecanlar da iç duyum izlenimlerini oluşturmaktadır. İç duyum izlenimleri dış duyum izlenimlerinden dolaysız bir yolla ortaya çıkmaktadırlar. Dış duyumun temelde iki izlenimi bulunmaktadır. Acı ve haz olmak üzere. Konu bağlamında bizi asıl ilgilendiren izlenim hazdan türemiş olan irade adını vermiş olduğu iç duyum izlenimidir. İradeyi şöyle tanımlamaktadır: “Bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da zihnimizin yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz iç izlenim” (Bal, 1999:56).

Hume’un asıl dikkat çekmek istediği nokta irade söz konusu olduğunda özgürlük ve zorunluluğunun mahiyetinin ne olduğudur. Ona göre zorunluluk nesnelerin kendilerinde olan bir özelliği değildir. Yani nesnelerin kendilerine gittiğimiz zaman nesnelerin ya da olayların kendilerinde zorunlu bağlantı ideasını(nedensellik) göremeyiz. Bu konuda bildiğimiz şeyler deneyim aracılığıyla nesnelerin sık sıkbirlikte görünmesi izleniminden hareketle zihnimizin bir zorunluluk çıkarsaması yapmasınadayanmaktadır. Bu çıkarsamaya olanak sağlayan şey ise nesnelerin sık sık bir arada oluşunun gözlenmesinden başka bir şey değildir. Zihin nasıl ki doğadan hareketle nedensellik ilkesini çıkarsayabiliyorsa insan eylemlerini inceleyerek karakter yapısını ve güdülerini çıkarsayabiliriz.

Doğadaki gibi insan davranışlarında da aynı kuralın geçerli olduğunu dile getiren Hume’a göre insan yaşamında benzer nedenlerden dolayı benzer sonuçlar meydana gelmektedir. Yani insan yaşamındaki benzer koşullar yine birbirine benzeyen eylemleri ya da tavırları meydana getirmektedir. Örneğin Güneş’in ya da Ay’ın nasıl ki bir karakteri zorunluluk olarak mevcutsa insan eylemlerinde de böyle bir zorunluluğun olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle gerçekleştirilen eylemleri eylemde bulunan kişinin karakteri ya da huyuyla bağlantısı kabul edildiği zaman bu zorunluluğu da kabul etmiş olmaktadır.

Dolayısıyla Hume’un özgürlük anlayışının nedenselliği ve zorunluluğu içerdiğini söylemek olanaklıdır. Zira ona göre bu zorunluluk sayesinde özgürlükten söz edilebilmektedir. Bilakis ortaya çıkan durum raslantı ya da şans olarak nitelendirilebilir. Araştırmamızı kolaylaştırmak açısından öncelikle Hume’un özgürlük ve zorunluluk kavramlarına nasıl anlamlar yüklediğine bakmamız gerekmektedir. Hume’un özgürlük tanımı, zorunluluk tanımının adeta tersten görünümüdür. Özgürlük, irademizin

belirlenimlerine göre hareket edip etmeme olarak tanımlamaktadır. İrademizin bağı olduğu bazı belirlenimler bulunmaktadır. “Özgür olmak” olarak ifade edilen durum tam olarak bu belirlenimlere göre hareket etmektir. Tüm insanlığıneylemlerinde büyük bir tek biçimcilik olduğunu savunan Hume’a göre, bunun nedeni insan doğasındaki ilkelerin daima aynı kalmasından kaynaklanmaktadır.

Hume’a göre bu arzu ve tutkular dünya var olduğundan bu yana tüm insanlığa dağılmış ve insanoğlunun gerçekleştirmiş olduğu eylemlerin ve bu anlamdaki teşebbüslerin kaynağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla her kişinin iradesinin ve davranışlarının o kişinin sahip olduğu güdüler ve karakteri tarafından zorunlulukla belirlendiğini ifade etmektedir. Güdüler ve eylemler arasındaki nedensellik ve zorunluluğu yok saymak özgürlük değildir. Bilakis delileri de özgür kabul etmemiz gerekecektir. Nitekim delilerin eylemlerine baktığımızda onların eylemlerinde akıllı bir kişinin eylemlerindekinden daha az nedensellik olduğunu görebiliriz. Fakat hiç kimse bir delinin özgür oluşundan söz etmez.

Dolayısıyla Hume’a göre karakter ve güdülerimizin nedenselliğini parantez içine alan bir özgürlük rastlantıdan farklı değildir ve bu anlamda bir özgürlük mümkün değildir. Peki insanın iradesi ve eylemlerinedensellik veya zorunluluk ilkesine göre belirlendiğine göre insanın özgürlüğünden söz etmek olanaklı mıdır? Yani insan iradesi ve davranışları zorunluluk ya da nedensellik ilkeleri ile belirleniyorsa, insanın özgürlüğü nasıl mümkün olabilmektedir? Hume özgürlükten anladığı şey irademizin belirlenimlerine göre hareket edip etmeme gücü dışında bir şey değildir. Örneğin olduğumuz yerde durmayı ya da hareket etmeyi tercih edebilir ve bunları yapabiliriz. Bu kastın dışındaki bir özgürlük anlayışı ise zorunluluğun karşıtı olarak rastlantıyla aynı şey olacaktır.

Kısacası Hume’un özgürlük görüşü tamamen doğanın gözlemlenmesinden hareketle elde edilen fakat doğada içkin olmayan zihin tarafından gözlem yoluyla oluşturulan bir zorunluluğun insan yaşamı söz konusu olduğunda insan iradesinde aynı biçimde kendini gösterdiği fikrine dayanmaktadır. Fakat hem cahillerin hem de bilginlerin kavramlara farklı farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklı olarak özgürlük ve zorunluluk kavramları da yanlış anlaşılmış ve yüzyıllar boyunca bu kavramlar arasındaki çetin savaş devam etmiştir

Sonuç itibarıyla modern felsefede özgürlük kavramı daha çok nedensellik ilişkisi bağlamında felsefe sahnesine taşınmıştır. Filozoflar tarafından özgürlük problemi de nedensellik ilişkisi ve insanın bilme yetisiyle ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Fakat Hume’un

nedensellik ilişkisine dair ortaya koymuş olduğu düşüncelerini yetersiz bulan Kant, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyleyerek nedenselliğe dair konuyu tekrar ele almaya başlar. Peki, Kant'ın dogmatik uykusundan uyanmasını sağlayan ne olmuştur ve Kant'ın nedenselliğe dair konuyutekrar ele almasının özgürlükle ilişkisi nedir.



1. BÖLÜM

1. KANT'DA ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

1.1. Hume'dan Kant'a Doğru: Kant'da Özgürlük Problemi

Kant'ın felsefe tarihindeki en temel amaçlarından biri de metafiziği bir bilim olarak inşa etmektir. Yani aklın sınırları dahilinde metafiziğe yer açmaya çalışmaktadır. Zira metafiziği her türlü safsatadan arındırma işlemi ancak bu şekilde olanaklı olmaktadır. Böylece bilimsel niteliğe sahip bir metafizik sistemi kurma amacını gerçekleştirmiş olacaktır. Bu nedenle *Prolegomena* adlı eserine 'metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır?' sorusuyla başlamaktadır. Bu bağlamda amacının metafizikle uğraşmayı değerli bulan herkesin çalışmasına ara verip her şeyden önce "acaba metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?" sorusunu sormanın kaçınılmaz bir biçimde zorunlu olduğuna ikna etmek olduğunu söylemektedir (Kant, 2015:3).

Bu amaca ulaşmak için öncelikle geleneksel metafiziği eleştirerek işe başlayan Kant *Prolegomena* adlı eserinde metafiziğe ve metafizikçilere karşı ilan ettiği savaşı şu şekilde dile getirmektedir. "Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? (Kant, 2015:3-4). Eğer metafizik bir bilim değilse neden sürekli bilim kisvesi altında dolanarak insanın anlama yetisini boş umutlarla oyalamaktadır? Diğer tüm bilimler daima ilerlerken bilgeliğin kendisi olmak isteyen ve bu iddiayla ortalıkta dolaşan aynı zamanda da insanlar tarafından daima kehanetine başvurulmuş metafiziğin daima aynı yerde dönüp dolaşması komik görünmektedir. Zira bu bilim herkesin bilgisiz olduğu yerde kesin yargılar ortaya koyma cesaretini göstermektedir. O halde neden metafizik neden durduğu yerde durmakta ve hiçbir ilerleme kaydetmemektedir? Öyle ki metafizik alanda bilgi olan ile olmayanı birbirinden ayıracak bir ölçüt bile bulunmamaktadır.

Metafiziğe ve metafizikçilere karşı mücadeleci söylemleriyle birlikte bu alanda reformun gerekliliğini şöyle dile getirmektedir. Öncelikle metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığını sorgulamak onun gerçekliğinden şüphe etmeyi şart koşmaktadır. Eğer *Prolegomena* dikkatli bir biçimde okunup incelenirse sadece metafizikten şüphelenmenin yeterli olmadığını ayrıca burada dile getirilmiş olan ve metafiziğin olanaklılığının temelini oluşturan bu istemler yerine getirilemediği sürece metafiziğin hiçbir zaman var olmadığından, var olmayacağından ve bu istemler şimdiye kadar yerine getirilmediği için de metafiziğin

hiçbir zaman var olmadığı kesinlik kazanmış olacaktır. İnsan aklının daima metafiziğe ilgi duymasından dolayı metafiziğe olan rağbet asla azalmayacaktır. Bundan dolayı Kant, okuyucunun belli bir süre bu eleştirilere karşı çıksa bile metafizik alanda reformun kaçınılmaz olduğunu eninde sonunda itiraf edeceğini belirtmektedir .

Metafiziğin ortaya çıkışından itibaren en önemli saldırının Hume tarafından geldiğini fakat bu saldırının sonucunda Hume'un bu bilgi türünü aydınlatmadığını ancak yinede bu alana dair göz ardı edilemeyecek katkısı olduğunu şöyle dile getirmektedir. Kant'a göre Hume, metafiziğin en önemli kavramı olan neden ve etkinin bağlantılığı (nedensellik) kavramından yola çıkarak, bu kavramı büyüten akla şu soruyu sorarak kendine karşı hesap vermeye davet etmiştir. "Akıl, hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor" (Kant, 2015:5). Hume'a göre aklın apriori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılığı düşünebilmesi olanaksızdır. Zira bu bağlantılılık zorunluluk içermektedir. Örneğin A olayının aynı uzamda farklı zamanlarda meydana gelen B olayının nedeni olduğunu zorunlu olarak söylememizin arkasındaki gerekçe nedir? Böyle bir bağlantılılık kavramını aklın apriori olarak nasıl getireceği bilinemez durumdadır. Bu nedenle Kant, Hume'un nedensellik kavramına ilişkin aklın "nedensellik" kavramıyla kendisini kandırdığını ve bu kavramı yanlış yere sahiplendiğini zira nedensellik kavramının temelini deneyime dayandığı ve bu deneyimin de kendini alışkanlık biçiminde bize gösterdiğini böylelikle de tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu diğer bir deyişle alışkanlığı insan kavrayışından çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün bir ürünü olduğu sonuca ulaştığını belirtmektedir.

Kant bu bağlamda Hume'un varmış olduğu sonucun yanlış olmasına rağmen başarılı bir soruşturmanın ürünü olmasından dolayı onu takdir etmektedir. Kant'a göre Hume'un derdi hiçbir zaman nedensellik kavramının doğru olup olmadığı ya da yararının olup olmadığı veya doğa bilgisi açısından şart olup olmadığı değildir. Zaten Hume hiçbir zaman bundan şüphe etmemiştir. Asıl problem nedensellik kavramının saf akıl yoluyla apriori bir biçimde düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Yani bütün deneylerden bağımsız bir biçimde bir gerçekliğinin olup olmadığıdır. İşte Hume tam olarak bu noktanın açılmasını beklemektedir. Böylece Hume'un nedensellik kavramına yönelik eleştirisi Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır.

Kant bu bağlamda yaptığı işi kısaca şöyle ifade etmektedir. İlk Hume'un itirazının genellenerek tasarımı ve tasarımı yapılamayacağını deneyerek işe başladığını söyleyen Kant kısa sürede nedensellik (neden-etki) kavramının anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını apriori olarak düşünmesini sağlayan tek kavram olmadığını, zira metafizik alanın baştan aşağı bu kavramlardan oluştuğunu söylemektedir. Böylelikle nedensellik kavramının saf anlama yetisinden kaynaklandığından emin olan Kant sonraki süreçte bu kavramların türetimine geçmektedir. Yani saf aklın sınırları içerisinde apriori olarak çıkan kavramların neler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Zira saf aklın sınırları dahilinde kurmak istediği metafizik sistem için bu gerekmektedir. Bu bağlamda ilkin aklın kullanımını sistematik olarak en temelde teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayıran Kant saf akıl yetisini ve bu yetinin tüm sınırlarını ortaya koymaya ve bu sınırlar dahilinde metafiziği bir bilim olarak inşa etmeye çalışmaktadır.

Kant'ın felsefesinde bilim olmanın ölçütü sentetik apriori yargılardan oluşuyor olmasıdır. "Bilgide kesinlik, ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp sentetik apriori yargıları kullanmaya hakkımız olan yerde olabilir" (Gökberk, 1999:397). Sentetik apriori yargı demek bizde mevcut olan kavramın dışına çıkarak bize yeni bir bilgi veren, yani bilгимizi genişleten (sentetik) fakat buna rağmen deneysel bir temele dayanmayan yani apriori olan yargı demektir. Dolayısıyla sentetik apriori yargı demek hem bilгимizi genişleten hem de zorunlu ve tümel geçerliliğe sahip yargı demektir. Örneğin, "doğru, iki nokta arasındaki en kısa yoldur" (Öktem, 2004:45). Yargısını incelediğimiz zaman bu yargıyı sadece doğru kavramının kendisinden türetemeyeceğimizi görebiliriz. Bu nedenle bu yargı bize yeni bir bilgi vermektedir. Yeni bir bilgi vermesi dolayısıyla bu yargı sentetik bir yargıdır. Ayrıca bu yargı aynı zamanda tümel bir geçerliliğe de sahiptir. Zira bu yargıyı deneyle test edebilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bu yargı sadece sentetik bir yargı değil aynı zamanda apriori bir yargı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kant hakiki bilginin ancak ve ancak sentetik apriori türündeki yargılar aracılığıyla ortaya çıkacağını düşünmektedir.

Dolayısıyla metafiziğin bir bilim olarak inşa edilmesi sentetik apriori yargı ortaya koyup koyamadığına bağlı bulunmaktadır. Matematik ve doğa bilimlerinin ortaya koydukları yargıların sentetik apriori nitelikte olduğunu söyleyen Kant sentetik apriori yargıların varlığından şüphe duymamaktadır. Nitekim bazı sentetik apriori yargıların bulunduğunu ve bu yargıların olanaklı olup olmadığını sormamızın gerekmediğini, onların gerçek olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda yapmamız gereken şeyin verilmiş olan sentetik apriori yargıların olanağının ilkesinden hareketle diğerlerinin de olanağını türetebilmek için bu yargıların nasıl

olanaklı olduklarını sorgulama konusu yapmak olduğunu belirtmektedir.

Dolayısıyla asıl soru “sentetik apriori önermeler nasıl olanaklıdır?” sorusu olmalıdır (Kant, 2015:24). Kant’a göre bu soru çok önemlidir. Zira bu soru yanıtlanmadıkça metafiziğin varoluşu tehlikeye düşmekte ve metafizik hakkında ortaya konan tüm fikirler temelsiz kalmaktadır. Yani metafiziğin ayakta kalması ve varlığını sürdürebilmesi tamamen bu sorunun çözüme kavuşturulmasına bağlı bulunmaktadır. Bu nedenle sentetik apriori bilgilerin nasıl olanaklı olduğu sorusu yeterince yanıt bulana kadar bütün metafizikçilere yasal olarak işten el çektirildiğini belirtmektedir. Zira Kant’a göre metafizikçilerin saf akıl adına insanlara gösterebilecekleri bir bilgi varsa tek güvenilirlik belgeleri bu sorunun yanıtlanmasından geçmektedir. Bilakis metafizikçiler yaptıkları işi bilim adı altında değil de bir tür inandırma sanatı olarak yürütmek istiyorlarsa bu zanaatla uğraşmaları tabi ki adalet adına kimse tarafından engellenemez. Böyle bir durumda da akla uygun bir inancın gereği olarak olanaklı deneyimin sınırlarının ötesinde olanı bilmek şöyle dursun bunlar hakkında tahminde bile bulunulmasına izin verilmediğini itiraf etmelidirler. Ancak ve ancak böyle bir durumda yani metafizikçi adından ne kadar uzaklaşırlarsa bilgiye ve bilge insan adına o kadar yaklaşmaktadırlar. Metafizikçiler ise kurgucu filozof olmak istemektedirler fakat apriori yargılar söz konusu olduğunda konu bilgisizce ortaya konulacak olan tahminlerin eline bırakılamayacak kadar önemlidir. Dolayısıyla metafizikçilerin iddiaları ya bilim olarak ortaya atılmalıdır ya da hiçbir şey ortaya atmamalıdır.

Kant’a göre metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olamayacağını sorgulamak için saf akıldan gelen bilgilerin gerçek kabul edildiği analitik yönteme göre bu soruya yanıt ararken teorik bilginin iki bilimi olan matematik ve saf doğa bilimine dayanabiliriz. Zira yalnızca bu bilimler bize görüdeki nesneleri, dolayısıyla bu nesnelerin içinde apriori bir bilgi bulunduğunda o bilginin gerçekliğini somut bir biçimde gösterebilirler. İşte sonraki aşamada da bu gerçeklikten hareketle onun olanağının temeline gitmek mümkündür.

O yüzden Kant metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu araştırmak için öncelikle şu sorular sorulması gerektiğini belirtmektedir. “Saf matematik bilimi nasıl olanaklıdır? Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır? Genel olarak metafizik nasıl olanaklıdır? Bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2015:29).

İlkin saf matematiğin bilim olarak nasıl olanaklı olduğu sorusuna cevap arayan Kant *Prolegomena* adlı eserinde matematik yargıların tamamının sentetik apriori olduğunu dile

getirerek bu önermenin bugüne kadar insan aklını parçalarına ayıranların gözünden kaçtığını hatta onların bütün tahminlerine ters düştüğünü belirtmektedir. Zira matematikçilerin ortaya koymuş oldukları tüm çıkarımların çelişme ilkesi üzerinden hareket ettiği görülünce, ilkelerin de çelişme ilkesinden hareketle bilinebileceğine inanılmıştır. Fakat Kant’a göre bu büyük bir yanılığdan başka bir değildir. “çünkü sentetik bir önerme varsayılırsa; hiçbir zaman kendi başına değil.” (Kant, 2015:16).

Kant matematik yargıların deneysel olmadığını her zaman apriori yargılar olduğunu söylemektedir. Zira deney sonucunda çıkarılamayacak bir zorunluluğu birlikte getirdiğini düşünmektedir. Bunun kabul edilmediği durumda ise Kant önermesini saf matematik ile sınırlandıracağını söyleyerek saf matematiğin yargılarının apriori olduğunu ve deneyimden kaynaklanmayan bir zorunluluğu kendisinde barındırdığını söylemektedir. Bu saf matematiğin deneysel bir bilgiden ziyade sadece saf apriori bilgi içerdiği anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda Kant’ın örneğiyle söyleyecek olursak “başlangıçta, $7+5=12$ önermesinin çelişme ilkesinden çıkan yedi ve beş kavramlarının toplamı olan, sırf analitik bir önerme olduğu belki düşünülebilir” (Kant, 2015:17). Fakat dikkatlice incelendiğinde $7+5$ ‘in toplamı kavramı, iki sayının tek bir sayıya birleştirilmesinden başka bir şey içermediği görülebilir. Yani on iki kavramı. Fakat bu iki sayıyı kapsayan on iki kavramı üzerine de kimse bir şey düşünmemektedir. Zira benim yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmem bana on iki kavramını vermemektedir. Olanaklı toplam kavramlarımı kendi içlerinde istediğim kadar öğelerine ayırmaya çalışsam da yine de on iki kavramını onların içinde bulamam. “Bunların ikisinden birini karşılayan görünün yardımıyla, söz gelişi beş parmağımızla veya beş noktayla, böylece de görüde verilen beşin birimlerinin teker teker yedi kavramına eklenmesiyle, bu kavramların ötesine gitmek gerekir. Demek ki $7+5=12$ önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine, onda düşünülmeyen bir kavram ekler, yani aritmetik önerme her zaman sentetiktir” (Kant, 2015:17).

Kant matematik biliminde sentetik apriori yargıların olanağını gösterdikten sonra doğa bilimlerinde özelinde fizik biliminde sentetik apriori yargıların olanağını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre doğa bilimi ister dış duyuların (Fizik) isterse iç duyuların (Psikoloji) nesnesiyle ilgili olsun her seferinde doğayı yasalar altında toplamalıdır. Yani Kant doğa bilimleriyle doğanın bağlı bulunduğu yasaları apriori ve zorunlu önermeler biçiminde ortaya koyan bilimsel bir bilgi üretme biçiminden söz etmektedir.

Kant matematik ve doğa bilimlerinden sonra sentetik apriori bilgi alanına metafiziği almaktadır. Metafiziğin temel konusu özgürlüktür. Zira özgürlük ahlakın ontolojik nedenidir. Bu da metafizik alanda sentetik apriori yargıyı özgürlük bağlamında aramamız gerektiğine işaret etmektedir. Peki Kant'ın felsefesinde özgürlüğün yeri nedir? Felsefe tarihinde özgürlük kavramı Kant'ın ahlak felsefesinin temelinde yer alan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat ahlak felsefesinin temeline almış olduğu özgürlük kavramını tartışabilmek için ilkin epistemolojisini ardından insana dair görüşünü dile getirmek ve özgürlük kavramını dile getirirken ilişkilendirmiş olduğu başka bazı merkezi kavramların neliğini ve bu kavramların özgürlük kavramıyla ilişkisini ortaya koymak gerekmektedir. Özgürlük kavramıyla doğrudan ilişkili olan kavramlar en temelde akıl, nedensellik, isteme, ahlak yasası, ödev ve sorumluluk kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserleri özgürlüğe, özgürlük dolayısıyla da ödev merkezli ahlak felsefesine dair görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymuş olduğu eserlerdir. Bu nedenle Kant'ın ödev merkezli ahlak felsefesini anlatabilmek için bu metinler de bizim için kılavuz görevi göreceklerdir. Peki, epistemolojisiyle ilgisinde özgürlüğe dair bize neler söylemektedir?

1.2. Saf Aklın Sınırları Dahilinde Özgürlük Problemi

Bilindiği üzere epistemolojinin temel problemlerinden biri de bilginin kaynağına ilişkin tartışmadır. Felsefe tarihinde bilginin kaynağına ilişkin tartışmada rasyonalizm ve emprizm arasında süregelen çatışma ön plana çıkmıştır. Fakat emprizm ve rasyonalizm arasındaki çatışmayı ılımlı bir noktaya çekme çabasında olan filozofların mücadelesi de göz ardı edilemeyecek kadar ön plandadır. Bu çaba Aristoteles ile başlamış olup, Leibniz'e kadar devam etmiştir. Fakat asıl başarısına Kant üzerinden ulaştığını söyleyebiliriz. Zira Kant epistemolojide hakim olan bu birbirine zıt düşünce akımlarından kendi felsefesi için kabul edilebilir açıklamaları geliştirerek epistemolojisini oluşturmuş ve felsefesine eleştirel felsefe (transandental felsefe) adını vermiştir. Geliştirmiş olduğu felsefesini *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde detaylıca anlatmaktadır. Fakat bu çalışmada sadece özgürlüğe ilişkin görüşleri bağlamında değinilecektir. Kant salt rasyonalizm ve salt emprizm görüşüne karşı çıkararak iki görüşünde sentezi olarak ifade edilebilecek olan kritisizm adlı görüşünü oluşturmuştur. Zira Kant'a göre bilginin kaynağı ne sadece deney ne de sadece akıldır. Bilginin kaynağının hem akıl hem deney olduğunu söyleyen Kant'a göre tüm bilgilerin deneyle başladığını söyleyen

emprizmin bu iddiası önemlidir. Kant'ın deyişiyile “idrakımızın duyusal olarak hissettiklerimizin ham maddesini işlemek suretiyle ürettiği ilk ürün kuşkusuz deneyimdir” (Kant, 2022:15). Fakat bilgi elde etme sürecinin bununla bitmediğini zira bilginin ortaya çıkma sürecinde asılönemli olanın rasyonalizm akımının da ifade ettiği üzere anlama yetisi olduğunu söylemektedir. Duyusal algılama yetisinin görevi duyusal olarak gelen malzemeyi almaktır. Fakat bilgi elde etme sürecinde sadece duyusal algılama yetisi yeterli olmamaktadır. Zira bilgi elde etme sürecinde asıl etkin olan anlama yetisidir. Bu iki yetinin işbirliği ile bilgi ortaya çıkmaktadır. Kant'ın deyişiyile “tüm bilgimiz duyulardan başlar, oradan anlağa geçerek usta sonlanır” (Kant, 1993:178).

Anlama yetisinin işlevi insan zihnine duyular aracılığıyla gelen malzemeleri düzenlemektir. Kant'ın *Prolegomena* adlı eserindeki deyişiyile “ duyuların işigörmek, anlama yetisinininki düşünmektir” (Kant, 2015:55-56). Düşünme olarak ifade ettiği şey tasarımların bir bilinçle birleştirilmesinden başka bir şey değildir. Tasarımların bir bilinçle birleştirilmesiyle birlikte de yargı ortaya çıkmaktadır. Kısacası düşünmek demek yargı ortaya koymaktan başkaca bir şey değildir.

Kant'ın epistemolojisinde önemle vurguladığı şeylerden biri de duyulara konu olan her şeyin anlama yetisinin kategorilerine ya da formlarından birine uymak zorunda oluşudur. Sadece zaman ve mekan formlarının deneyimden gelmediğini zira bu formların deneyi aşan saf görünümün apriori formları olduğunu söylemektedir. Fakat anlama yetisinin söz konusu kategorilerin dışında kalmış bir şeye anlam vermesinin olanaksız olduğunu söyleyen Kant'ın deyişiyile “ tüm kavramlar ve onlarla birlikte tüm ilkeler, ne denli apriori olanaklı olurlarsa olsunlar, gene de sezgilerle, olanaklı deneyim için verilerle ilişkilidirler” (Kant, 1993:156). Bu ilişki olmaksızın hiçbir kavramın nesnel geçerliliği söz konusu değildir ve bu kavramların tasarımları da anlama yetisinin birer oyunu olmaktan başkaca bir şey olmayacaktır.

Matematik kavramlarını örnek alarak saf aklın sınırları içerisinde inceleyen Kant'ın örneğiyle “uzayın üç boyutu vardır, iki nokta arasında ancak bir doğru çizgi olabilir” (Kant,1993:156). İlkeler ya da bu bilimin ele almış olduğu nesnelerin tasarımları apriori bir biçimde üretilebilir olsalar da biz anlamlarını görüngülerde gösteremediğimiz sürece herhangi bir anlam taşımayacaklardır. Matematik bilimi bu görüngüyü şekiller çizmekle göstermektedir. Örneğin herhangi bir sayıyı parmaklarımızla ya da abaküs toplarında gösterebiliriz. Kısacası bütün kavramların temelinde bir görünüm olması gerektiğini söyleyen Kant'a göre görüsü olmayan kavramların herhangi bir anlamı yoktur. Bu kavramların ortaya

çıkmasının nedeni aklın duyusallık alanının dışına çıkmasıdır. Saf aklın duyusallık alanının dışına çıkması akıldan görülen kavramların üretilmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda baktığımızda duyusallık alanının ötesinde herhangi bir görü olmadığı için saf anlama yetisi kavramları da herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Bu kavramlar somut bir biçimde ortaya konulamamaktadır. Bu problemin çözümünde anlama yetimiz yetersiz kalacaktır. Zira anlama yetimiz bir görü yetisi olarak değil sadece verilmiş olan görülerin bir deneyde bağlantılıklarının yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı deneyin, kavramlarımızın içerdiği tüm nesneleri bize vermesi gerekmektedir. Bilakis tüm kavramlar temeline herhangi bir görü konulamayacağı için anlamsız kalmaktadırlar.

Bu bizi Kant'ın yapmış olduğu fenomen ve numen ayrımına götürmektedir. Kant'ın deyişiyle “görüngüler, kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, fenomenler olarak adlandırılırlar” (Kant, 1993:159) Fakat sadece anlama yetisinin nesnesi olan ve duyusal olmayan bir sezgiye verilebilen şeyler varsayıldığında bu tür şeyleri numenler olarak adlandırabiliriz. Ve bilgi sadece fenomenlere ilişkindir. Yani sadece duyusallığa verilmiş, görüsü olan şeyler bilgi nesnesi olabilmektedir. Aksine duyusallığa verilmemiş, görüsü olmayan kavramlara dair yani numenlere dair bir bilginin ortaya konulamayacağını söylemektedir. Zira anlama yetisinin kategorileri tarafından numenlere herhangi bir yapı kazandırılmayacağı için onlara dair teorik bir bilgi de ortaya konulamayacaktır.

Dolayısıyla bilginin ortaya çıkış aşamasında iki yeti iş başındadır. Bunlardan biri edilgin duyarlılık diğeri ise etkin anlık (anlama yetisi) olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlama yetisi meydana gelen olayları kendi içerisindeki yasalara göre şekillendirmektir. Fakat bunu yaparken uzam ve zaman dışında bir takım kuralları ya da kategorileri vardır. Kurallar olarak adlandırdığı kategorilerin işlevi insanın görüşüne verilmiş olan deney malzemelerini düzenlemek ve kendi içerisinde birliğe kavuşturmadır. Bu kategoriler de tamamen anlama yetisine ait kategorilerdir. Anlama yetisinin apriori formları olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yani kategoriler deneyimi olanaklı kılan yapılar olarak kabul edilmektedir. Fakat anlama yetisinin saf kavramları deney nesnelerinden uzaklaştığı ve numenlerle ilişki içine yerleştirildiklerinde bu kavramlar anlamlarını tamamen kaybetmektedirler. Bu kavramlar ancak ve ancak duyular dünyasıyla ilişki içine yerleştirildiklerinde asıl anlamlarına kavuşmaktadırlar. Bilakis anlama yetimizin işine yaramayan ve nesnel bir gerçekliği olmayan keyfi bir bağlantılıktan başkaca bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla bu kavramların nesneleri duyular dünyasından başkaca bir yerde bulunmamaktadır. Fakat numenlere dair teorik bir bilginin ortaya konulamaması insan açısından numenlere dair yargıda bulunamayacağı ya da

söz hakkına sahip olamayacağı anlamına gelmemektedir. Anlama yetisinin kategorilerinin numen alana yönelik bilgi edinme çabası yani kategorilerin deney alanı dışına çıkarılmaya çalışılması aklın hataya ya da yanılsamaya düşmesine neden olmaktadır.

“Anlama yetisinin kendiliğinden, yalnızca düşünce varlıklarının oluşturduğu alana dalması tehlikesi yoktur. Ama anlama yetisi kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanılışından tam tatmin olamayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını isterse, o zaman anlama yetisi kendi alanının dışına sürüklenerek, bir yandan bunca uzaklara giden bu dizide hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesneleri tasarımlar” (Kant,2015:85-86). Hiçbir deneyin kavrayamayacağı bu deney nesnelerine Kant transendental ide adını vermektedir. Duyular dünyasında karşılığı olmayan yani hiçbir zaman deneyimde kendisine karşılık gelen bir nesnesi olmayan ve yalnızca düşüncede olup numen alanda kalan kavramlardır. Bu duyular dünyasında karşılığı olmayan kavramları insan aklı üretmektedir. Bu kavramlara duyular dünyasında hiçbir nesne karşılık gelmemektedir. İdeler saf aklın kavramlarıdır ve aşkın bir yapıya sahiptirler. Keyfi olarak yaratılmamış olan bu kavramlar saf aklın doğası yoluyla verilmektedir.

Fakat ideleri konu edinen anlama yetisinin deney alanının dışına çıkmasıyla birlikte birtakım çatışkı ya da antinomilerle karşı karşıya kalmaktadır. Antinomi olarak ifade ettiği şey çözümü olmayan problemlerdir. Yani teorik aklın çelişen yargılarla karşı karşıya kalması durumu olarak ifade edebiliriz. Antinomide karşımıza çıkan şey teorik aklın çelişen yargılardan birini kabul etmesi durumunda diğerinin de kabul görmesinin kaçınılmaz olmasıdır. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde aklın temelde üç idesi olduğunu söyleyen Kant, bu ideleri ölümsüzlük, evren ve tanrı olarak ifade etmektedir. Kant’ın deyişiyle “ tüm aşkınsal idealar üç sınıf altına getirilebilirler. Ve bunlardan birincisi düşünen öznenin saltık (koşulsuz) birliğini, ikincisi görüngünün koşullarının dizisinin saltık birliğini, üçüncüsü genel olarak düşüncenin tüm nesnelerinin koşulunun saltık birliğini kapsar. Düşünen özne ruh bilimin nesnesidir, tüm görüngülerin toplamı (evren) evrenbilimin, ve düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) tanrıbilimin nesnesidir” (Kant, 1993:190).

Evren idesinden doğan antinomileri nicelik, nitelik, bağlantı, kiplik başlıkları altında toplayan Kant’a göre bu dört antinomiden üçüncüsü ve bizi asıl ilgilendiren özgürlük antinomisidir. Özgürlük antinomisini şöyle ifade etmektedir. “Birbirini izleyen nedenler dizisi düşünüldüğünde ortaya çıkarak nedenden bağımsız bir varlığın bulunup bulunmadığı

sorusunu gündeme getirir” (Kant, 2022 :16). Bu problemin de açıkça bir çözümü yoktur. Yani Kant saf teorik aklın sınırları dahilinde özgürlüğü aklın antinomilerinden biri olarak kabul etmektedir. Bu antinomilerin oluşmasının nedeni düşüncenin deneyin üstüne çıkmasıdır. Zira kavramın görülsüz olması problemin çözümünü de olanaksız kılmaktadır. Özgürlük idesi söz konusu olduğunda var olan antinomi özgürlüğün varlığına ve yokluğuna dair tez ve antitez arasındaki çatışma durumudur.

Nedensellik antinomisi bağlamında savunulan tezi şöyle dile getirebiliriz. Özgürlüğü destekleyen yani özgürlüğün varolduğunu savunan görüşe göredogada var olan nedensellik evrende meydana gelen tüm olayları kendisinden türetebileceğimiz tek nedensellik değildir. Zira doğada meydana gelen her olayı, tıkr tıkr işleyen bir saat gibi birbirini izleyen nedenler zincirinden türettiğimiz zaman birbirini izleyen nedenler zincirinde nedenler dizisinin başlangıcında apriori olarak ortaya çıkmış olan bir neden olmaksızın herhangi bir olay ya da durumun meydana gelmemesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu nedenler zincirinde doğa yasalarına bağlı olmayan özgürlüğe dayalı bir nedensellik türünü varsaymamız gerekmektedir.

Bu teze karşılık olarak savunulan antitezi ise şöyle dile getirebiliriz. Bu görüş özgürlüğü yadsıyan yani reddeden bir anlayışa sahiptir. Zira her şey doğa yasalarına göre işlemektedir. Burada vurgulanan şey nedensellik ile ilgili tezi ve antitezi aklın yapısı gereği geçerli olarak kabul edilmesiyle karşı karşıya kalmasıdır.

Sonuç itibariyle Kant insan aklının kendi kendine üretmiş olduğu idelere dayanarak sağlam bir bilgiye ulaşmaya çalışması durumunda hataya düşeceğini belirtmektedir. Zira saf aklın doğal ve kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan bir diyalektiği vardır. Ve bu diyalektik bilgisiz bir insanın içine düşeceği ya da karşıdaki kişinin kafasını karıştırmak amacıyla üretilmiş olan bir diyalektik değildir. Bu diyalektik tamamen insan aklına bağlı bulunmaktadır. Ve birçok aldatma ve kandırmacaları ortaya serilmesine rağmen insan aklını her zaman güç ve sıkıntılı yollara düşürecek olan bir diyalektiktir. Kant’ın deyişiyile “salt us kavramı olan ideyi anlamaya yönelik bütün çabalar, onlarla sağlanacak bilgi, bir boş görünüş olmaktan öte bir anlam taşımaz” (Kant, 2022:15).

1.3. Pratik Aklın Sınırları Dahilinde Özgürlük Problemi

Kant’ın ahlak felsefesinde özgürlük saf teorik aklın sınırları dahilinde bir fenomen olmaktan ziyade sadece saf aklın bir idesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira özgürlüğün

duyusalığa verilmiş bir görüşü bulunmadığı için anlama yetisinin kategorileri tarafından düzenlenmeye tabi değildir. Bundan dolayı da özgürlüğe dair teorik bir bilgiden söz etmek olanaksız olmaktadır. Fakat pratik yaşamda insan varlığı açısından özgürlük bağlamında görünüşe gelen şey eylemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da Kant'ın saf teorik felsefesinden pratik felsefesine geçiş anlamına gelmektedir. Teorik aklın eleştirisi teorik aklın sınırlarını yani insanın neleri bilebileceğini açıklama çabasıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bilgi sadece fenomenlere ilişkindir. Bu nedenle teorik akıl fenomenler dünyasını temsil etmektedir. Pratik aklın eleştirisi ise epistemolojinin dışında kalan fakat aklın pratik bir zorunluluk ile düşünülmüş olduğu aşkınsal ideleri pratik yaşamla ilişkisinde göstermeye çalışmaktadır. Pratik akıl yetisi olarak insan varlığını düşündüğümüzde bu varlığı gerçekleştirmiş olduğu eylemleri bağlamında araştırmamız gerekmektedir. Bu nedenle pratik akıl ahlaklılığa işaret etmektedir. Ve pratik akıl yetisi her türlü ahlaki eyleme zemin oluşturabilecek evrensel ve apriori niteliğe sahip ilkeleri araştırma konusu yapmaktadır. Bu da pratik aklın numenler dünyasını temsil ettiğini göstermektedir.

Zira “aklın pratik kullanımıyla ilgili durumun çok farklı olduğunu söyleyen Kant’a göre bu kullanımda akıl, “tasarımlara uygun nesneleri ortaya koyan ya da bu nesneleri ortaya koymak için belirleyen; daha doğrusu kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan, istencin belirleme nedeniyle uğraşır” (Kant, 1989:23). Böyle bir durumda soracağımız ilk soru şu olmalıdır: salt akıl istenci belirleme noktasında kendi kendine yeterli midir? Bu bağlamda duyuşal dünyada karşılığı olmayan yani deneyimde verilmemiş olan nedensellik kavramı daha doğrusu özgürlük kavramı işin içine karışmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’ndeki değişimiyle “teorik akıl, bunu, yalnız sorunsal niteliktedüşünülmesi olanaksız görülmeyen bir kavram diye ortaya koyabilmiş, ancak nesnel gerçekliğini sağlayamamıştı.” (Kant,1989: 23).

Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere *Saf Aklın Eleştirisi*’nde saf teorik aklın sınırları dahilinde özgürlük kavramını aklın bir idesi olarak ifade eden Kant’a göre özgürlük sadece aklın bir idesidir. Bu nedenle de bilgi konusu yapılamamaktadır. Zira Kant insanda varolan kurgulama yetisinin buna yeterince elverişli olmadığını, aşkınsal olanın bilgisinin sadece tanrısal bir bakış açısıyla olanaklı olduğunu belirterek, insan aklı açısından bunun olanaksız olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı eleştirinin silahlarını ele almak gerektiğini söyleyerek aşkınsal idelerin nesnel olarak gerçekliğini pratik aklın sınırları dahilinde araştırmaya koyulmaktadır. “Olanakları kurguyla yeterince sağlama bağlanamayan tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük” (Kant, 1989:25) kavramlarının aklın pratik kullanımında aranması ve yine aklın pratik kullanımı üzerinden temellendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu

nedenle karşımıza çıkan yeni problemimiz şu olmaktadır.

Pratik aklın sınırları dahilinde özgürlükten söz etmek olanaklı mıdır yoksa olanaklı değildir? Özgürlüğe nesnel gerçekliğini kazandıracak olan nedir? *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde özgürlüğü bir ide olarak ele alması yani özgürlüğü aklın antinomilerinden biri olarak alması bizi Kant'ın ikinci büyük eseri olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne götürmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Kant, özgürlüğün insan aklına dayalı bir biçimde gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinde aranması gerektiğini düşünmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan bu bölümde Kant'ın ahlak felsefesinin temeline yerleştirmiş olduğu özgürlük kavramına yüklediği anlam tartışma konusu yapılacaktır. Bu da Kant'ın pratik felsefesine geçiş anlamına gelmektedir.

Bir filozofun ontoloji, epistemoloji ve ahlak felsefesine dair görüşlerinin temelinde daima insana dair görüşleri bulunmaktadır. Özgürlük bağlamında epistemolojisine kısaca değindikten sonra Kant'ın insana dair tasarımından söz etmek gerekmektedir. Peki, Kant'ın insan görüşü konusunda sorduğu sorular şunlardır: nedir? Ne bilebiliriz? Ne yapabiliriz? Ne umabiliriz? Kant'ın felsefesi bir düalizm felsefesi olarak nitelendirildiği için insana dair görüşlerini de düalizm kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Bir filozofun insana dair görüşünü dile getirmek, o filozofun insanı diğer varlıklar arasında nasıl konumlandığını dile getirmek demektir.

Felsefe tarihini incelediğimiz zaman Antik Çağ'dan itibaren birçok düşünürün insanı ikili bir yapı üzerinden, yani ruh ve beden ayrımı üzerinden ele almış olduğunu görmekteyiz. İnsanın ruh ve beden olarak ikili yapıya sahip bir varlık olduğunu ifade etmek, insanın hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olduğuna işaret etmektir. Zira insanın beden yanı doğayı, ruhsal yanı ise akıllı temsil etmektedir. Kant'ın tüm felsefesi ikili ayrımlar üzerinden hareket ettiğinden, insana dair tasarımında da insanın ikili yapıya sahip bir varlık olduğunu dile getirerek, bu görüşünü ahlak felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Antropoloji adlı eserinde bu durumu şöyle dile getirmektedir. “İnsan hem fiziksel hem de akledilir dünyaların bir üyesidir” (Kant, 2022:24).

Peki, insanın hem fiziksel hem de akledilir dünyanın üyesi olması ne anlama gelmektedir? Bunun özgürlükle ilişkisi nedir? Özgürlük söz konusu olduğunda insanın ikili yapıya sahip bir varlık olmasının avantajı ya da dezavantajı nedir? İnsan türünü diğer canlılarla kıyasladığımız zaman her ne kadar canlılar arasında özel bir konuma sahip olsa da

özellikle hayvanlarla kıyasladığımız zaman dünyaya geldiği andan itibaren hayvanlarda olduğu gibi özel yeteneklerle donatılmış bir biçimde dünyaya gelmediğini görmekteyiz. Zira hayvanlara doğuştan yaşamını idame ettirmek için sahip olunması gereken tüm nitelikler doğa tarafından verilmiş bulunmaktadır. Örneğin dünyaya yeni gelmiş bir kedi yavrusuna neyi, nasıl yiyeceğini öğretmeye gerek yoktur ya da bir çıtaya nasıl koşması gerektiğini öğretmeye ihtiyaç yoktur. Fakat insan söz konusu olduğunda dünyaya geldiği andan itibaren yaşamını idame ettirmek için gerekli olan nitelikler doğa tarafından kendisine doğuştan verilmemiştir. Yani doğa insanı hiçbir zaman hayvanlarda olduğu gibi doğuştan yeteneklerle donatmamıştır.

“İnsan canlı bir varlık olarak bile canlılar arasında özel bir yere sahiptir. Onda ne öküzün boynuzları ne de aslanın pençesi vardır; onun sadece elleri vardır. Tabiat ona, çevresi içinde önceden kurulmuş bir ahengi yaşayacağı iyi gelişmiş instiklerde vermemiştir. İnsan yaradılışın özelleşmemiş, serbest bırakılmış bir çocuğudur. İnsandaki özelleşmemenin sembolü, insan elidir” (Heistermann, 2014:52). Kant insan varlığının dünya içindeki durumunu “ana rahminden yeni çıkan çocuk, diğer tüm hayvanlardan farklı olarak, uzuvlarını kullanamama durumunu bir kısıtlama olarak gördüğü için, dünyaya yüksek perdeden bir çılgılla giriyor gibidir” şeklinde ifade etmektedir (Kant, 2022:232).

Doğanın doğuştan yetenekler konusunda insana bu kadar cimri davranmış olması insan varlığı açısından zorlu bir süreci beraberinde getirmiştir. Fakat bu tavrıyla insanın doğal varlığı onun mekanik yapısı değildir. Doğa ona akıl vermiştir ve bunu da boşan vermemiştir. Çünkü kendi amacı için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Kant’a göre ancak doğanın doğuştan yetenekler konusunda insana karşı bu kadar cimri davranmasının ve insanı diğer canlılara kıyasla böyle bir biçimde belirlemiş olmasının bir amacı bulunmaktadır. Zira doğa insana böyle davranarak insandan şunu istemiş gibidir: “eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu ilkelikten büyük bir becerikliliğe, bir düşünme yetkinliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine olsun” (Kant, 2009).

Fakat doğuştan yetenekler konusunda doğanın insana karşı bu kadar cimri davranmasının yanında doğanın insana akıl ve akla dayalı istenç özgürlüğü de verdiğini Kant şöyle dile getirmektedir. Zira doğa insana iyi bir yaşam sürmesinden ziyade onun her şeyi aklı ile ölçüp biçmesini ve ona göre hareket etmesini istemiştir. Yani insanın iyi bir yaşama layık olması için kendi aklını kullanması gerektiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla burada insana düşen görev doğanın kendisine armağan etmiş olduğu aklı ve akla dayalı istenç özgürlüğünü

iyi bir biçimde kullanmaktır.

Örneğin bir çıta bizden daha hızlı koşabilir. Fakat biz çıtadan daha hızlı gitmemizi sağlayan arabalar yapmaktayız. Bir baykuş ya da kedi bizdendaha iyi görür, ama hiçbir baykuş ya da kedi bir insan ürünü olan teleskop veya mikroskopla donanmış bir insandan daha iyi bir biçimde görememektedir. Sayısız örnek verebileceğimiz bu durum insanın dünyaya geldiği andan itibaren hayvanlar gibi birtakım doğuştan yeteneklerle donatılmamış olsa da doğanın kendisine vermiş olduğu akıllı sayesinde hayvanların bu yeteneklerinin de ötesine geçecek şeyler yapabilme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir.

“İnsanın akıl sahibi bir hayvan olmasının karakteristiğini, onun elinin şekli veyapılışı, parmakları ve parmak uçlarının yapısı ve ince duyarlılığı gösterir. Böylece tabiat insanı, şeylerin yakalanmasının belli bir çeşidi için değil, sınır tanımadan her şey için, yani aklın kullanılması için becerikli kılmıştır. Böylece de teknik kabiliyeti yahut becerikliliği bakımından, onun cinsini akıl sahibi bir hayvan olarak vasıflandırdı”(Heistermann, 2014:52-53). Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kant diğer canlılara kıyasla daha aciz durumda olan insanı bir yanıla doğanın bağrından kopup gelen bir varlık olarak diğer yanıla da onu diğer canlılardan ayırıcı bir nitelik olarak kendisine sunmuş olduğu akıl sayesinde bir akıl varlığı olarak ikili yapıya sahip bir varlık olarak tasarlamaktadır. Bu ikili yapı tasarımı bizi Kant’ın fenomen-numen ayırımına götürmektedir. Peki insanın varlığı söz konusu olduğunda fenomen ve numen ayrımı neyi ifade etmektedir?

Kant’ın deyişiyle, “varlık alanı görünen (phainomenon), görünmeyen (noumenon) olmak üzere ikiye ayrılır. Görünen varlık alanı bilinebilen, görünmeyen varlık alanı ise bilinemeyen, yalnızca var olduğu düşünülebilen bir ortamdır. İnsan da bu alandan kurulu bir varlıktır. Bir yanıla görülür, bilinir, öteki yanıla da görünmez, bilinmez, yalnızca var olduğu düşünülebilir” (Kant, 1989:16). Yani insanın varlığı söz konusu olduğunda insan bir yanıla fenomenler dünyasına tabi bir varlık olarak kabul edilmektedir. Fenomenler dünyası ait bir varlık olmasından ötürü doğa yasalarına da tabi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın duyusal doğası insanın doğa yasasına başka bir deyişle deneyce belirlenmiş yasalara bağımlı varoluşu anlamına gelmektedir. İnsanın deneyce belirlenmiş yasalara bağımlı varoluşu insan akıllı açısından da bağımlılığı ifade etmektedir. Fakat Kant’a göre diğer yanıla insan doğanın kendisine armağan etmiş olduğu akıl sayesinde de numenler dünyasına tabi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da insanın özgür bir varlık oluşuna dolayısıyla da ahlaklılığına işaret etmektedir. Kant’ın deyişiyle insanın

“duyular üstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara ilişkin varoluşlarıdır. Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır, bu da duyular üstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır” (Kant, 1999:49).

Sonuç itibariyle Kant insana dair yapmış olduğu ikili yapı tasarımı insanın iki farklı varlık alanına tabi olduğunu ve bunun bir sonucu olarak da iki farklı yasaya tabi olduğunu belirtmektedir. İnsanda akıl adı verilen bir yeti olduğunu ve bu yeti sayesinde kendisini her şeyden ayırt edebildiğini söylemektedir. *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'ndeki deyişiyle “ insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır.” (Kant, 2013:70). Ve “akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır” (Kant, 2013:55). Bu ayırt etmenin sonucu olarak insan, temelini kendi aklında bulduğu ahlak yasası adını verdiği bir yasa koymaktadır ve bu yasaya göre hareket edebilme olanağına sahiptir.

Bundan dolayı sahip olduğu akıl yetisi sayesinde kendisini diğer var olanlardan ayırmanın bir sonucu olarak insan kendisine duyulur dünyaya ait bir varlık olarak değil düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak bakması gerekmektedir. Dolayısıyla insan varlığının hem yetilerinin kullanılışı hem de tüm eylemlerinin yasalarını bilebilmek için iki farklı açısı bulunmaktadır. Bunlardan ilki duyular dünyasına ait bir varlık olmasından ötürü doğa yasası altında ikincisi ise düşünülür dünyaya ait bir varlık olmasından ötürü deneysel temellerden uzak olup tamamen saf aklın kendisinde temelini bulan akıl yasası altında. Zira düşünülür dünyanın yasasını saf akıl buyurmaktadır. Kant aklın bu buyruğuna ahlak yasası adını vermektedir. Böylece sentetik apriori bir ilke olarak karşımıza çıkan ahlak yasası insanın özgür bir varlık olarak varoluşunun zemininde bulunmaktadır Peki özgür bir varlık oluşunun bir sonucu olarak saf aklın kendi kendine koymuş olduğu ahlak yasası nasıl bir yasadır ve fenomenler dünyasındaki yasadan farkı nedir? Böylece ahlak yasası insanın özgür bir varlık olmasından dolayı sentetik apriori bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahlak yasasını tanımlamak için kilit kavram “ isteme” (istenç) kavramıdır. Zira insan eylemlerinin ahlaksal açıdan değerini yargılamak istediğimiz zaman ilk başvuracağımız kavram isteme ya da iyi istenç kavramıdır. Bu nedenle ilkin isteme kavramına değinmek gerekmektedir. Doğada her şey belirli bir düzene göre gerçekleşmektedir. Yani doğadaki her şey nedensel yasalar çerçevesinde meydana gelmektedir. Yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak insan kendini tamamen doğa yasalarına tabi varsaymamalıdır. Zira insan akıl sahibi bir varlık

olmasından dolayı aynı zamanda düşünülür dünyanın da üyesidir. Düşünülür dünyaya bağlı olan insan da bu özelliğinden ötürü özgür bir varlık olmaktan başka türlü düşünülemez. Zaten duyulur dünyadan ziyade olmak bir bakıma özgür olmakla aynı şey demektir.

Kant bu durumu negatif özgürlük olarak tanımlamaktadır. “İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur” (Kant, 2015:64). Özgürlüğün bu tanımının negatif olduğunu ve özgürlüğün neliğini ortaya koymada yetersiz ve verimsiz olduğunu söyledikten sonra özgürlüğün pozitif bir tanımı olduğunu da dile getirmektedir. “Özgürlük doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir, özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı ” (Kant, 2015:65) Bilakis tamamen yasadışı özgür bir isteme saçma bir şey olacaktır. İnsanın pozitif özgürlüğü saf aklı ile koymuş olduğu ahlak yasasına kendisini tabi tutma durumudur.

Kant’ın ahlak felsefesinde asıl problem de bu noktada başlamaktadır. Zira bir yanıla fenomenler dünyasına ait bir varlık olması dolayısıyla doğa yasalarının belirlenimi altında diğer yanıla numenler dünyasına ait bir varlık olması dolayısıyla ahlak yasasına tabi olan insan açısından özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu önemli bir problemidir. İstemenin ön koşuluözgür olmak ise özgür bir isteme ve yasaların belirlenimi altında olma ikilemi nasıl aşılacaktır? Kant’ın deyişiyle isteme “ belirli bir yasa tasarımına uygun şekilde eylemeye belirleme yetisi olarak düşünülmektedir” (Kant, 2013:44). Kant isteme yetisinin akıl sahibi varlıklarda var olduğunu şöyle dile getirmektedir.

“Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır” (Kant, 2013:44). Doğada her şeyin yasalara göre meydana geldiğini söyleyen Kant’a göre sadece akıl sahibi bir varlığın yasaların tasarımına göre hareket edebilme yani eylemde bulunabilme yetisi bulunmaktadır. Zira insan, istemesi olan bir varlıktır. “Yasalardan eylemler türetmek gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsaböyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak dazorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir” (Kant, 2013:29).

Peki, en genel anlamda öznel bir duruma işaret eden isteme kavramı nasıl yasaya bağlı, dolayısıyla nesnel bir duruma işaret eden bir kavram olarak olanaklı olabilmektedir? Kant isteme konusunda kendi kendini belirlemede nesnel neden görevini üstlenen şeyin amaç

olduğunu ve bu amacın da saf akıl tarafından verildiğini dolayısıyla tüm akıl sahibi varlıklar için aynı geçerliliğe sahip olduğunu söylemektedir. Fakat buna karşın “ etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç denir” (Kant, 2013:45). Arzulara dayanan eylemin temelinde güdüler bulunmaktadır ve güdüler arzulamanın öznel nedenini oluşturmaktayken istemenin nesnel nedenini ise hareket nedeni oluşturmaktadır. Temelini güdülerde bulan öznel amaçlar ile temelini hareket nedeninde bulan nesnel amaçlar arasındaki farkı da bu oluşturmaktadır.

Pratik ilkelerin öznel amaçlardan soyutlandığında biçimsel ilkeler olduğunu fakat zeminlerinde öznel amaçlar bulunduğu yani zeminlerinde güdüler bulunduğu ise içerikli ilkeler olduğunu belirtir. Akıl sahibi bir varlık eylemlerinin temeline içerikli amaçları koyduğunda bu içerikli amaçlar göreceli olmaktadır. Zira bu içerikli amaçlara değerini sağlayan şey öznenin arzulama yetisiyle ilgilidir. Bu nedenle bunlar tüm akıl sahibi varlıklar ve bu varlıkların istemesi için geçerli ve zorunlu genel ilkeler sağlayamayacaktır. Örneğin kişi kendi mutluluğu istemesinin yani istemcinin belirleme nedeni olarak ortaya konulursa ahlak yasasının karşıtı olmaktadır. Zira mutluluk ilkesi her ne kadar maksimler sağlayabilse de genel mutluluğu kendi istememize konu edinsek bile istemenin yasası olmaya uygun maksimler ortaya koyamamaktadır. “Çünkü onun bilgisi deney verilerine dayandığından, bu konudaki her yargı da her kişinin çok değişken kanısına bağlandığından genellik taşıyan, ancak hiçbir zaman evrensel olmayan kurallar verebilir” (Kant, 2022:63-65). Fakat bu kurallar hiçbir zaman zorunlu bir geçerlilik taşımadığı gibi hiçbir zaman da pratik bir yasa ya da ilke bu kurallar üzerine inşa edilemez.

Göreceli amaçlar yalnızca koşullu buyrukların nedeni olabilmektedir. Fakat varoluşu mutlak anlamda bir değere sahip olup ve “kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur” (Kant, 2013:45). Kant akıl sahibi varlıklara kişiler denmesi gerektiğini zira onların doğal yapısının onların sırf araç olarak kullanılamayacağını söyleyerek insanın kendi başına varoluşunun amaç olduğunu söylemektedir. Zira bütün değerlerin koşullu olması durumunda akıl için pratik bir ilkenin bulunması olanaksız olacaktır. Dolayısıyla Kant buradan hareketle şu sonuca varmaktadır. En yüksek bir pratik ilkenin insan istemesi açısından kesin bir buyruk olması gerekiyorsa ve bu amaç olduğundan bu pratik ilkenin herkes için istemenin nesnel bir ilkesini oluşturmalıdır. Yani genel bir yasa ya da buyruk olmak zorundadır.

Bu ilkenin ya da pratik yasanın temelinde akıl sahibi bir varlık olarak insanın amaç olarak var olduğu ilkesi bulunmaktadır. Akıl sahibi bir varlık olarak insan kendi öz var oluşunu böyle tasarlamaktadır. Böylece bu ilke insan eylemlerinin öznel bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat akıl sahibi başka varlıklar da kendi varoluşunu böyle tasarladığı için bu ilke aynı zamanda nesnel bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı pratik ilkeden istemenin tüm yasaları çıkarılabilmelidir. Yani Kant'ın ahlak felsefesinde insan istemesini belirleyecek olan ahlak yasası hem öznel hem de nesnel bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant ahlak yasasını ya da pratik buyruğu “ her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” şeklinde ifade etmektedir (Kant, 2013:46). Zira akıl sahibi her varlık isteme söz konusu olduğunda rastgele kullanılacak bir araç olarak değil kendisi sadece amaç olarak vardır. Ve ister kendine yönelik eylemlerinde ister başka insanlara karşı olan tüm eylemlerinde daima amaç olarak görülmelidir.

Kant bu yasanın bir akıl yasası olduğunu söyleyerek, bu yasanın kurucu ilkelerini özgürlük, iyi isteme ve koşulsuz buyruk olarak dile getirmektedir. Zira akıl sahibi bir varlık olmasından dolayı insan özgür bir varlıktır. Özgür olmasından dolayı isteme yetisine sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu isteme başıboş bir isteme değildir. Aklın yöneticiliğinde bir istemedir. Kant'a göre doğa, akıl, insan istemesinin yöneticisi olarak koymuştur. Fakat bu durumun yanlış anlaşılması gerektiğini şöyle dile getirmektedir. Doğanın amacı akıl ve istemesi olan insan varlığının korunması ya da bu varlığın mutluluğu değildir. Eğer doğanın amacı bunlar olsaydı insan varlığına akıl ve akla dayalı istenç özgürlüğü vermiş olmakla hata etmiş olacaktı. Zira doğanın amacı insanın mutluluğu olsaydı, bu amaca hizmet edecek tüm eylemler insana içgüdü aracılığıyla akıl yetisinden daha net bir biçimde gösterilmiş olacaktı. Ve bu amaca akıldan ziyade içgüdüyle ulaşmak daha kolay olacaktı.

Yukarıda da belirtildiği üzere Kant özgürlüğün doğa yasalarına bağlı olmama durumu olduğunu fakat böyle bir durumunda tamamen yasasız olma durumu olarak ifade edilemeyeceğini düşünmektedir. Yani isteme yasasız bir isteme değildir. “İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur. Öyleyse, istemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir? 'İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır' önermesi ise, yalnızca kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde

bulunmama ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür: demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir” (Kant, 2013:64-65). Dolayısıyla istemenin özerkliğinin kendi kendine yasa koymak olduğunu ve özgür bir istemenin ancak ahlak yasası altında bir istemeyle olanaklı olduğunu belirtir. Bu özerkliğin ilkesini şöyle ifade etmektedir; “ancak ve ancak, seçişinin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekilde seçmek” (Kant, 2013:58). Fakat isteme kendisini belirleyecek olan yasayı kendi maksimlerinin dışındaki başka bir şeyde ararsa kendi özerkliğini ortadan kaldırmış olacaktır. “Yani isteme, kendi dışına çıkıp nesnelerinin herhangi birinde yasayı ararsa, hep yaderklik ortaya çıkar. Bu durumda yasayı, isteme kendi kendine vermez; nesne istemeye verir” (Kant, 2013:59).

İstemenin tüm ilkeleri deneysel ya da akılsal temellere sahiptir. Deneysel temellere sahip ilkeler mutluluk ilkesinden çıkmaktayken akılsal temellere sahip ilkeler ise yetkinlik yani akıl ilkesinden çıkmaktadır. Bundan dolayı ahlak yasasının temelinde deneysel ilkeler değil akılsal ilkeler bulunmaktadır. Deneysel ilkeler ise ahlak yasasının temelini oluşturmaktan ziyade bu temeli sarsacak niteliğe sahiptir. Zira deneysel ilkeler daha çok güdüler temelinde biçimlendirilmiş ilkelerdir ve bu tarz ilkeler de ahlak yasasının bütün yüceliğini yok etmektedir.

Dolayısıyla deneysel temellere sahip ilkeler ahlaklılığın temeli olarak istemenin yaderkliğine bize göstermektedir. Kant’a göre bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir ahlak yasası tüm insanlar için yükümlülük nedeni olacaksa öncelikle bu yasanın apriori olarak akıldan çıkmış olması ve mutlak zorunluluk taşıyor olması gerekmektedir. Böyle bir yasayı fenomenler dünyasında bulamayacağımızı zira fenomenler dünyasındaki yasaların deneysel temellere dayandığını fakat ahlak yasasının deneysel temellerden arınmış apriori olarak doğrudan buyuran bir yasa olduğunu söylemektedir. Bu nedenle ahlak yasasının “ insanın doğal yapısında bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya safaklın kavramlarında aranmalıdır, en küçük noktası bile deneye dayanan hiçbir ilke ahlak yasası olamaz. O halde ahlak yasası saf akıldan çıkan ve bu nedenle de tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte apriori bir yasadır” (Çetinkıran, 2018:24).

Tüm pratik yasaların buyruk olduğunu dile getirdikten sonra Kant tüm pratik yasaların (buyruk) hipotetik (koşullu) ya da kategorik (kesin) olduğunu söyleyerek buyrukları kendi içinde ikiye ayırmaktadır. İster hipotetik ister kategorik buyruk olsun bütün buyruklar koşullu ya da kesin olarak buyurmaktadır. Hipotetik buyruklar “insanın ulaşmak istediği başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar” (Kant, 2013:30-31).

İkinci buyruk olarak karşımıza çıkan kategorik ya da kesin buyrukta ise durum tamamen farklıdır. “Kesin buyruk, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur” (Kant, 2013:30-31). Fakat eylem başka bir şey için araç olarak gerçekleştiriliyorsa burada karşımıza çıkan hipotetik yani koşullu buyruk olmaktadır. “Kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir” (Kant, 2013:30-31). Yani istemenin maksimi (ilkesi) aklın kendisinden zorunlu olarak çıkıyorsa kesin buyruk olmaktadır.

Örneğin bir bakkalın müşterisini kaybetmemek için müşterisine karşı dürüstçe eylemde bulunması yani onu kandırmaması koşullu bir buyruk olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bakkalın bu şekilde eylemde bulunmasının nedeni tamamen bireysel eğilimden dolayı yani kendi çıkarına göre hareket etmekten kaynaklanmaktadır. Burada istemeyi belirleyen ilke ya da maksim bireysel eğilimlerdir. Bu da istemenin yaderkliğine işaret etmektedir. “Nerede istemeyi belirleyecek bir kuralın buyurulması için istemenin bir nesnesini temele koymak gerekiyorsa, orada kural yaderkliktir; buyruk koşulludur” (Kant,2013:62-63). Yani kişi istediği herhangi bir nesne için ya da herhangi bir şey için şöyle ya da böyle eylemde bulunuyor ise burada söz konusu olan buyruk hiçbir zaman ahlaksal bir buyruk değildir.

Bu da söz konusu ilkenin zorunlu pratik bir kural olmaktan uzaklaştığı anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durum “istemenin hep yalnızca yaderkliği oluyor; isteme onu kendisine vermiyor, ona yabancı bir dürtü, öznenin bu yasaya duyarlı olan doğal yapısı aracılığıyla veriyor. İlkesi kesin bir buyruk olması gereken kayıtsız şartsız iyi isteme, her türlü nesne bakımından belirsiz olacak, sırf genel olarak istemenin biçimini, bunu da özerklik olarak taşıyacaktır; yani her iyi istemenin maksimlerinin, kendilerini yasa yapmaya elverişlilikleri, her akıl sahibivarlığın istemesinin herhangi bir güdü ve ilgiye dayanmadan, kendine koyacağı tek yasadır” (Kant, 2013:62-63).

‘Kendi başına iyi’ ve ‘başka bir şey için iyi’ ayrımını temele alan Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserine giriş bölümünde dünyada kendi başına iyi olan tek şeyin iyi isteme olduğunu söylemektedir. Kant iyi istemenin en yüksek iyi olduğunu öne sürdükten sonra iyi istemenin yapısını araştırma konusu yapmaya başlar. “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir” (Kant, 2002: 9-10).

İyi isteme varoluşu kendi başına iyi olan ve dünyada ya da dünyanın dışında her türlü koşul altında iyi olarak kabul edilebilecek olanın istenmesidir. Güçlülük, zenginlik ya da mutluluk gibi değerlerin de bulunduğunu ve farklı bakımlardan iyi ve istemeye değer olduklarını fakat bu değerlerin mutlak anlamda taşıdıkları bir iyi olmadıklarını söylemektedir. Yani mutlak anlamda iyi değildirler. Örneğin zenginlik ya da cesaret herkişinin isteyeceği iyi ve istemeye değer şeylerdir. Fakat bu doğa vergilerini kullanacak olan kişinin istemesi iyi değilse oldukça kötü ve zararlı sonuçlar doğmasına neden olabilir. Aklın görevi de mutlak anlamda iyi istemeyi ortaya çıkarmak olmalıdır.

“Akıl, pratik bir yeti, yani istemeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan; doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı” (Kant, 2013:11). İyi istemenin asıl değerini oluşturan şey eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerden uzak olması oluşturmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere deneysel temellere sahip her şey ahlaklılığın yüceliğine ve pak oluşuna ciddi zararlar vermektedir.

Kant’ın ahlak felsefesinde istemeyi araştırma konusu yapmak bizi ödev kavramına götürmektedir. Kant’a göre kendi başına saygı görmeye layık ve kendi başına iyi olan iyi isteme kavramını geliştirmek için ödev kavramına başvurmak gerekmektedir. Ödev kavramı Kant’ın ahlak felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Zira insanın mutluluğunu temele alan mutluluk ahlakının karşısına ödev merkezli bir ahlak anlayışını yerleştirmiştir. Ortaya koymuş olduğu ödev ahlakı sayesinde felsefe tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir.

Başka bir deyişle “Kant’ın ahlakı bir ödev ahlakıdır ve ödev de temelini ahlak yasasına saygıda bulur” (Keçeli, 2010:46). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserine ödev kavramının açıklamasını yaparak başlayan Kant çeşitli örnekler üzerinden bu kavramın neliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tutumuyla ödev merkezli bir ahlak sistemi kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. “Ahlak yasası kesinlikle buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur. Böyle bir istencin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımsızlıktır ki bu yalnız ve onun nesnel yasası etkisiyle de olsa, bir eyleme zorlamadır. Bu eyleme görev denir, çünkü tutkusal olarak uyarılan kişisel bir yeğleme, öznel nedenlerden doğan bir dileği de yanında getirir, bu yüzden salt nesnel belirleme nedeniyle çalışabilir. Bundan dolayı içsel, anlık, düşünsel bir baskı denen pratik usun karşı koyuşuna bir ahlak zorlaması olarak gereksinme duyar” (Kant, 2022:60).

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi eserindeki deyişiyile “ ödev yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant,2013:15). *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ödev kavramını tanımlayış biçimi şöyledir. “Sen sevilen, duyguları okşayıcı hiçbir eğilim taşımayan, yalnızcaboyun eğmeyi isteyen, istenci devindirmek için insanın gönlünde doğal bir tikslenme uyandırıp onu korkuya kaptırmayan; insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapıyı bulan ve istense de istenmese de kendine karşı saygı uyandıran, gizlice ona karşı çıkılsa da önünde bütüneğilimlerin sustuğu bir yasayı yürürlüğe koyan yüce ve büyük ad” (Kant, 2022:125).

Ödevin insan eylemleri için bir anlam taşıması ve yasa koymayı sağlayan bir kavram olması ancak ve ancak kesin buyruklarla yani koşulsuz buyruklarla dile getirilmiş olması gerekmektedir. “Eğer ödev eylemlerimiz için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olacaksa bu ödev yalnızca kesin buyruklarla dile getirilebilir, koşullu buyruklarla ise hiç dile getirilemez” (Kant, 2013:42). Kant ödev söz konusu olduğunda insan eylemlerini ödevde uygun eylemler ve ödevden dolayı yapılmış eylemler olarak ikiye ayırmaktadır. Kant’ın ahlak felsefesinde ödevde uygun eylemlerin merkeziliği yoktur. Zira Kant’a göre herhangi bir amaca yararlı hizmet sunması halinde bile ödevden dolayı yapılmış olmadıkları için ödevle çatışmaktadır. Ödevde uygun eylemleri de ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemler ve herhangi bir eğilim tarafından itilerek gerçekleştirilen eylemler olarak kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Dolayısıyla insan eylemlerini değerlendirmek için temel ölçütümüz gerçekleştirilmiş olan eylemin ödevden dolayı mı yoksa ödevde uygun olarak mı gerçekleştirildiği üzerinden yapılmaktadır.

Eğilimler sonucu gerçekleştirilen yani istemenin maksiminin deneysel temellere sahip olduğueylemler bencil amaçlarla ilgiliyken ödevden dolayı gerçekleştirilen yani istemenin maksiminin akılsal temellere sahip eylemler ise tamamen akıl sahibi varlığın istemesiyle ilgilidir. Örneğin yoksul bir yaşam sürdüğü için mutsuz olan bir kişi intihar etmeyi düşünmüş fakat bu düşüncesinden eline çok para geçtikten sonra daha refah bir yaşam sürmek için yani bireysel eğiliminden dolayı vazgeçmişse bu kişinin eylemi bireysel eğilimden kaynaklı bir eylem olacaktır. Ve eğilimin istenci belirlediği yerde pratik ilkeler deneysel temellere sahip olduğundan, pratik yasalar ortaya koyamayacaktır.

Sadece ödevden dolayı gerçekleştirilmiş eylemlerin ahlaksal bir değere sahip olduğunu şöyle dile getirmektedir. “Yaşamını sürdürmek ödevdir” (Kant,2013:13). İnsanlar çoğu zaman yaşamlarını ödevde uygun olarak koruyor olsalar bile bunu ödevden dolayı

yapmamaktadırlar. Buna karşılık insan artık yaşamdan tat almıyor, umutsuz ve acı yaşama devam etmek istemiyor ve ölmeyi diliyorsa fakat yine de yaşamını herhangi bir ben sevgisine dayanmadan sadece ödevden dolayı sürdürüyorsa bu kişinin maksiminin ahlaksal bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira “en üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışıyor.” (Kant,2013:39).

Dolayısıyla Kant’ın ahlak felsefesinde sadece ödevden dolayı yapılmış bir eylemin ahlaksal açıdan değeri bulunmaktadır. Ve ödevden dolayı yapılmış olan eylemlerin ahlaksal değeri gerçekleştirilmiş olan eylemlerin sonunda ulaşılan amaçta değil, gerçekleştirilmiş olan eylemi gerçekleştirmeye karar verdirten maksimde yani istemeyi belirleyen ilkede bulunmaktadır. İstemenin ilkesinden başka bir yerde bulunması mümkün değildir. “Çünkü isteme, biçimsel olan apriori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüler arasında,tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesigerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir” (Kant, 2013:15). Ödevden dolayı yapılmış bir eylem bireysel eğilim ve ben sevgisini istemenin her türden nesnesinden uzak tutmalıdır. Ancak böyle bir durumda nesnel bir yasadan ve öznel olarak da bu pratik yasaya saygıdan söz edilebilir. “Yani bütün eğilimlerime zarar verse bileböyle bir yasaya uymak maksiminden başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz” (Kant, 2013:16).

Dolayısıyla ödev insan istemesine buyuran bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. “Ödev, istenç için ahlaksal bir zorunluluğu dile getirir” (Al, 2009:87). Ve bir eylemin ahlaksal açıdan değerini belirleyen o eylemin istenildiği ilkenin ne olduğudur. Pratik yasaya saygıdan dolayı istenen bir eylem ahlaksal açıdan değerlidir. “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyleki bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değer tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, her ne kadar bunların her ikisine de denk düşen bir şey taşıyorsa da. Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa” (Kant, 2013:17).

Kant ahlakının gerçeklik açısından yani pratik yaşam açısından problemi bu noktada başlamaktadır. Zira insan olarak duygularımızdan ve hedeflemiş olduğumuz amaçlarımızdan vazgeçip maksimimizi yasaya nasıl uydurabileceğimiz problemi karşımıza çıkmaktadır. “İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri

aldığımdan, isteme için ilke işini görecektir genel olarak keylemin genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmıyor; yani maksiminin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım. Burada isteme için ilke işini gören ve eğer ödev bütünü boş bir kuruntu, hayal ürünü bir kavram olmayacaksa ilke işini görmesi gereken, sadece genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan aklı pratik yargılamalarında buna tamamen uygunluk içindedir ve bu düşünülmüş ilkeyi hep göz önünde bulundurur” (Kant, 2013:17).

Ahlak yasasının gerçekliğini insan yapısının kendisine özgü niteliklerinden üretme fikrine kendimizi kaptırmamak konusunda kendimizi uyarmanın önemli olduğunu söyleyen Kant’a göre ödev eylem açısından koşulsuz ve zorunlu olmalıdır. Bundan dolayı akıl sahibi her varlık için geçerliliğe sahip olması ve akıl sahibi her varlığın istemesi için bir yasa olmalıdır. Bilakis insan yapısının özelliğinden türetilen yasa ya da ilke bize bir maksim sağlasa da bir yasa sağlayamamaktadır. Ancak ve ancak bize öznel bir ilke sunmuş olur, nesnel bir ilke vermesi mümkün değildir.

Kant ahlak yasasının ya da ödevin kesin buyruk şeklinde dile getirildiğini söyledikten sonra kesin buyruğun nasıl olanaklı olduğu sorusu üzerinden tartışmasını yürütmektedir. Bu tartışmayla kastettiği şey “sadece, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği istemeyi zorlamanın nasıl düşünüleceğidir” (Kant,2013:33). Diğer buyruk türlerinin olanaklılığına dair bir güçlük olmadığını ve bu buyrukların olanaklılığının özel bir açıklama gerektirmediğini söyledikten sonra ahlaksal buyruğun (kesin buyruk) olanaklı olup olmadığının çözüm gerektiren tek problem olduğunu söylemektedir. “O hiç mi hiç koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımı olan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanamaz. Fakat ahlaksal buyruğun olup olmadığını deneysel olarak bulamayız. Ayrıca bazen kesin buyrukmuş gibi görünüp örtük bir biçimde hipotetik bir buyruk olarak karşımıza çıkan eylemleri de gözden kaçırmamak gerekmektedir” (Kant,2013:36).

İstemenin herhangi bir güdü olmaksızın sadece yasadan dolayı belirlenmiş olduğu hiçbir zaman kesin olarak gösterilememektedir. Örneğin ‘kimseyi kandırmamam gerekir’ ifadesini bir ilke olarak düşündüğümüzde bu ilkenin eylemi gerçekleştiren kişi tarafından hangi gerekçeyle yapıldığını bilmek mümkün değildir. İstemenin arkasındaki maksim korku, kaygı vb. olabilir. Peki eylemin arkasında bu tür nedenlerin olmadığını deneyle kim ortaya koyabilir?

Bu nedenden dolayı kesin buyruğun olanaklılığını apriori bir biçimde araştırmamız gerektiğini dile getirmektedir. Zira kesin bir buyruğu deneyde bulma olanağımız bulunmamaktadır. Kesin buyruğun olanaklılığını ortaya koymada zorluk yaşanmasının nedeninin sentetik apriori bir yasa olmasında görmektedir. Kant'ın terimleriyle ifade edecek olursak “bu buyruk apriori sentetik-pratik bir önermedir. Ve bu önermelerin olanaklılığını görmek teorik bilgide pek güç olduğundan, bu güçlüğü pratik bilgide daha az olmayacağı sonucu kolayca çıkarılabilir” (Kant, 2002:37). Ahlak yasasının kutsal olduğunu ve bu kutsallığının insanı amaç olarak kabul etmiş olmasında yattığını söyleyen Kant'a göre dünya üzerindeki her nesne araç olarak kullanılabilirken sadece akıl sahibi bir varlık olan insan araç olmaktan ziyade amaç olarak vardır.

Sonuç itibarıyla saf teorik aklın sınırları dahilinde özgürlüğü inceleyerek işe başlayan Kant saf teorik aklın sınırları dahilinde özgürlüğü aklın bir idesi olarak kabul etmektedir. Bu nedenle de özgürlüğe dair teorik bir bilginin ortaya konulamayacağını dile getiren Kant sonraki aşamada özgürlüğü saf pratik aklın sınırları dahilinde inceleme konusu yapmaktadır. Zira özgürlüğün sadece bir ide olamayacağını bu nedenle insan eylemlerinde aranması gerektiğini düşünmektedir. Saf pratik aklın sınırları dahilinde özgürlüğü konu edinebilmek için insana dair tasarımından söz etmektedir. Özgürlük kendisini akıl sahibi bir varlığın istemesinde gösteren bir kavramdır. Bir kişinin gerçekleştirmiş olduğu eylemi ahlaksal açıdan değerlendirilebilmesi ve kişinin eyleminden sorumlu tutulabilmesi ancak ve ancak kişinin ilgili eylemi özgür bir biçimde gerçekleştirmiş olmasına bağlı bulunmaktadır. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesinde özgürlüğü ele almak insanı ele almayı zorunlu kılmaktadır. Özgürlüğü temellendirmek için varlık alanını fenomenalan (duyulur dünya) ve numen alan (düşünülür alan) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zira bu ayrımı yapmaksızın özgürlüğü temellendirebilmesi olanaksız olmaktadır. Kant'a göre insan varlığı doğa nedenselliğinin hakim olduğu fenomenler dünyasına tabi bir varlıktır. Yani doğadaki yasalılığa tabidir. Fakat böyle bir durum insan varlığı açısından özgürlüğü yok saymaktır. Yani insanı sadece fenomenler dünyasına tabi bir varlık olarak düşünmek onun aynı zamanda tamamen doğa belirlenimi altında yaşayan bir varlık olduğuna işaret etmektir. Ahlaklıktan söz edebilmenin imkanı olan özgür bir varlık olma özelliği ortadan kalkmış olmaktadır. Bu nedenle Kant insanın fenomenler dünyasına tabi bir varlık olduğudile getirdikten sonra doğanın insana diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve akla dayalı bir istenç özgürlüğü verdiğini söyleyerek insanın asli yanının akıl sahibi bir varlık olmasıolduğunu belirterek onun aynı zamanda numenler dünyasının (dünya) üyesi olduğunu belirtmektedir. Numenler dünyasına tabi olmak

duyulur dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsız olmak anlamına gelmektedir. “Duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlüktür” (Kant, 2013:72). Bu durumu negatif özgürlük kavramıyla niteleyen Kant, bu durumun tamamen nedensiz yani yasa dışı olmak anlamına gelmediğini belirtmektedir. Zira akıl sahibi bir varlık olarak insan düşünülür dünyada kendi aklının yaratmış olduğu türden bir nedenselliğe yani saf aklın kendisinden çıkmış olan bir yasaya tabidir. Bu durumu da pozitif özgürlük kavramıyla nitelemektedir. Özgürlüğün neliğine dair asıl verimli olan tanımın bu olduğunu söylemektedir. Böylece metafiziğin bir bilim olarak inşası için gerekli olan sentetik apriori yargı ahlak yasası olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla “ özgürlüğü kurtarmanın yolu işleyen nedenselliği yalnızca insanın görünüşüne özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır” (Keha Kaya, 2013:75).

İnsan fenomenler dünyasına ait olması dolayısıyla doğan nedenselliğine tabidir. Fakat aynı zamanda numenler dünyasına ait bir varlık olması dolayısıyla bu nedensellik ve zorunluluğun dışında eyleyebilme olanağına sahiptir. Zira doğa ona akıl ve akla dayalı istenç özgürlüğü vermiştir. *Antropoloji* adlı yapıtında Kant “insanın sadece rasyonel kapasitesinin, onun onurunu oluşturmak ve onu vahşi hayvanların üzerine çıkarmak için yeterli olmadığını farketti. Eğer akıl, içgüdünün hayvan için yaptığını yalnızca insanın kendisi için yapmasına izin veriyorsa, o zaman bu, insana vahşininkinden daha yüksek bir amacı veya kaderi değil aynı amaca ulaşmanın farklı bir yolunu gösterir. Ancak akıl, insanın en temel niteliğidir, çünkü o insan gerçekten ayrı tutan bir boyutu mümkün kılmanın aracıdır. Akıl, yani düşünümsel farkındalık, iyiyi ve kötüyü ayırt etmeyi mümkün kılar ve böylece ahlak, yaşamın egemen amacı haline getirilebilir” (Kant, 2022:23).

Böylelikle kısmen doğadaki yasalılığa tabi olan insan aynı zamanda akıl sahibi olmasından ötürü saf aklının ortaya koymuş olduğu ahlak yasasına göre eyleyebilme olanağına sahiptir. Ahlak yasası insanın diğer varlıklara kıyasla akıl sahibi olmasından dolayı aklı aracılığıyla ortaya koyduğu bir yasa olduğu için özel bir yere sahiptir. Bu da özgürlüğün insanı yapısından geldiğini göstermektedir. Bu durum özgürlük ve ahlak yasası arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Kant’ın özgürlük anlayışını ele almak ahlakı araştırma konusu yapmayı zorunlu kılmaktadır. Zira Kant özgürlük ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi şu şekilde ele almaktadır.

Özgürlük, ahlak yasasının ontolojik nedeniyken ahlak yasası ise özgürlüğün epistemolojik nedenidir. Kant’ın deyişiyle söyleyecek olursak; “özgürlük kuramsal usun

bütün ideleri arasında, kavramasak bile, önsel olarak bildiğimiz biricik idedir; çünkü özgürlük bildiğimiz ahlak yasasının koşuludur” (Kant, 1989:25) Kant özgürlük ve ahlak yasası arasında şöyle ilişki kurmaktadır. “Özgürlük ahlak yasasının varlık düzenidir (ratio esendi), buna karşın ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir (ratio cognoskendi) Çünkü ahlak yasası daha önce usumuz da açıkça düşünülmüş olmasaydı hiçbir zaman kendimizi özgürlük gibi bir nesneyi varsaymakla yetkili göremezdik. Oysa özgürlük de olmasaydı içimizde karşı karşıya geleceğimiz bir ahlak yasası kesinkes bulunmazdı” (Kant, 1989:24). Ve aklını kullanma girişimi özgürlüğü temsil eden bireylemdir. Bu da özgürlüğün akla yüklenen bir özellik olduğu anlamına gelmektedir. Zira insan özgür olmak koşuluyla ancak ve ancak kararlar verip bu kararlarının sonuçlarından sorumlu tutulabilmektedir. Örneğin kendi akli yetisini kullanarak eylemde bulunmayan birinin gerçekleştirmiş olduğu eylemden sorumlu tutulamaz. Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı yapıtında özgürlüğe dair belirgin bir tanım yapmaktadır.

“Özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak varsayılmalıdır.” (Kant, 1989:66). Yani özgürlük istemeye yüklenen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu isteme de aklın yöneticiliğinde gerçekleştirilen bir istemedir. Aklın yöneticiliğinde olan isteme saf aklın kendisinden çıkmış olan ahlak yasasına göre istemeyi temsil etmektedir. İstemesini ahlak yasasına göre gerçekleştirmiş bir kişi ancak ve ancak özgür bir biçimde eylemde bulunmuş demektir. Kant’ın ahlak felsefesinde özgür bir biçimde eylemde bulunan kişi anlayışı beraberinde sorumluluk kavramını getirmektedir. Kant’ın akıl sahibi bir varlık olarak insan anlayışının bir sonucu olarak bu varlık gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinin belirleyicisi konumundadır. Bu konumundan dolayı da eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Zira akıl sahibi bir varlık olarak insan eylemlerini bilinçli bir biçimde gerçekleştirmiş ise yani eyleminin belirleyicisi ise eyleminden sorumludur.

2. BÖLÜM

2. VAROLUŞÇULUK BAĞLAMINDA SARTRE'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ

Varoluşçuluk, son yüzyılın en önemli akımlarındandır. Onu bir moda olarak görenlerin yanı sıra insan hayatını varoluşunu ve anlamını tartışan bir akım olarak görenlerle birlikte, önemli ölçüde 20. Yüzyılın felsefî, siyasi, ekonomik, askeri sorunları karşısında bir tavır alış olarak görenler de mevcuttur. 1930-40'lı yıllarda ortaya çıkmış gibi görünmesine rağmen varoluşçuluğun bir ağacını çıkaran E. Mounier, onun köklerini Sokrates'in "kendini bil" sözüne kadar geri götürür. Varoluşçuluk Ağacı olarak adlandırdığı varoluşçuluğun soy kütüğünde Hristiyan azizlerle, Augustinus, Pascal gibi Hristiyan filozoflarla da ilgisini kurar. Bütün varoluşçuların kendisinden etkilendiği filozof olarak Kierkegaard'ı bu ağacın gövdesine yerleştirir. Fenomenolojiyi de varoluşçuluk için önemli bir yöntem olarak kabul eder. (Mounier, 2019: 51) Mounier, ateist varoluşçu dalın kaynağında Nietzsche'yi gösterir ve ateist olanlar olarak da Sartre ve Heidegger'in adını anar. Bunlara ilave olarak pekâlâ Merleau Ponty, Simon de Beauvoir, Albert Camus isimleri de bu guruba dâhil edilir. İnanan ya da Hristiyan varoluşçular olarak Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Personalistler, Max Scheler, Berdyaev, Bergson, Maurice Blondel gibi isimler anılır. Buna benzer bir sınıflandırmanın Sartre'ın *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı eserinde kendisi tarafından da yapıldığını görmekteyiz. Bütün varoluşçularda ortak olan husus, insan söz konusu olduğunda, varoluşun özden önce geldiği kabulüdür.

Varoluşçuluk, pek çok filozof tarafından özellikle Fransa ve Almanya'da temsil edilmiş bir akım olmakla ve inanan-inanmayan varoluşçular olarak ikiye ayrılmakla aralarında farklılıklar bulunan bir grup filozof tarafından temsil edilmiştir. Ancak varoluşçuluk denildiğinde ilk akla gelen Sartre'dır. Bunun en temel nedenlerinden birisi, Sartre'ın edebiyat eserleri yoluyla büyük kitlelere ulaşması, filozofluğunun yanında aktivist, aydın gibi niteliklere de sahip olmasıdır. Böyle olmakla birlikte varoluşçuluğun ne olduğu konusunda aralarında farklılıklar bulunan filozofların hemen hepsinin varoluşçuluğun bazı kavramlarını diğerlerine göre daha fazla merkezi kavram olarak ele almış olduklarını görürüz. Bundan dolayı, örneğin "Weil'e göre, varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'e göre, umutsuzluk, Wahl'a göre başkaldırı, Hameline'e göre bunaltı, Banfi'ye göre, kötümserlik, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre düşünömcölük, Benda'ya göre, usdışıcılık, Foulquie'ye göre

saçmalık felsefesidir” (Sartre, 1960:3). Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi söz konusu edilen bütün kavramlar, varoluşçuluğun kavramlarıdır ama her filozof bu kavramlardan bir veya ikisini merkeze alarak varoluşçu bir tavır çizerler. Elbette geniş bir yazar kitlesine dayanan bir akımı tanımlamak da kolay değildir. Nitekim Sartre’a “varoluşçuluk nedir?” diye sorulduğunda, bir tanım yapmaktansa varoluşçuluğu betimlediğini görürüz: “Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu!” (Sartre, 1960:4).

Felsefi terimlerle söyleyecek olursak var olan her nesnenin bir özü bir de varlığı bulunmaktadır. Öz dediğimiz şeyi Sartre “sürekli nitelikler topluluğu” (Sartre,1960:4) biçiminde tanımlarken varlık ya da varoluşu ise “dünyada etkin olarak bulunuş” (Sartre,1960:4) biçiminde tanımlamaktadır. Birçok kimse özün varoluştan önce geldiğine inanmaktadır. Örneğin, üzümler bir üzüm fikrine göre oluşmaktadır. Elmalar, ancak elmalık özüne uyarak elma olurlar. Böyle bir durumda öz varoluştan önce gelmektedir. Bu düşünme biçimi kaynağını dinden almaktadır. Zira insanların Tanrı’nın yaratımı olduğu fikrine sahip kimseler Tanrının insanları yaratırken kendi zihnindeki insan fikrine göre yarattığını düşünmektedirler. Öte taraftan bazı inançsız kimseler ise nesnenin ancak özüne uyması durumunda var olabileceğini düşünmektedir. 18. yüzyıl bütün insanlar için ortak bir özün yani ortak bir doğanın olduğuna inanıldığı bir yüzyıldır.

Fakat varoluşçuluk ise bu görüşün tam tersini öne sürmektedir. İnsan söz konusu olduğunda varoluşun özden önce geldiği tezini öne sürer. İnsanda varoluşun özden önce geliyor olması insanın önce var olduğu sonraki süreçte şöyle ya da böyle bir varlık olarak özünü ortaya koymakta olan bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. İnsan, özünü kendisi yaratmaktadır. Peki, insan nerede ve nasıl özünü yaratmaktadır? Varoluşçuluğa göre insan kendi özünü dünyaya atıldığı andan itibaren yaşam içerisinde kurmaya başlamaktadır. Dünyada acı çekerek, yavaş yavaş kendi özünü belirler ve bu belirleme yolu daima açıktır. Jaspers’in “felsefe yolda olmaktır” sözüyle kastettiği gibi insan özünün tamamlanması bitmeyecek olan bir süreçtir.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Sartre, tezimizin de önemli bir kısmını oluşturan kendi varlık görüşünden hareketle bilinç varlığı olan insan için varoluşun özden önce geldiğini, bu nedenle de insanın kendi kendisini belirleme yoluna ve imkânına sahip olduğunu ifade eder. O bu doğrultuda yol ve imkânın da hiç bitmediğini bunu ele alan, işleyen felsefenin ise varoluşçuluk olduğunu dile getirmektedir. Bununla beraber kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bize tam bir tanım da vermemektedir.

Sartre'ın varoluşçu felsefesini kuran Kierkegard'ın yanı sıra çağdaşı olan Heidegger'den ve politik açıdan ise Marksizm'den oldukça etkilendiğini görmek mümkündür. Özellikle varoluşçu felsefenin ortaya çıkışında önemli bir yere sahip olan Heidegger'in insana ve insanın varoluşuna ilişkin yapmış olduğu fenomenolojik çözümlmeleri ile Sartre'ı çok derinden etkilediğini görmek mümkündür. Bu bölümdeki amacımız Sartre'ın varlık anlayışı zemininde şekillenmiş olan özgürlük problemine yönelik görüşlerini ele alıp inceleme konusu yapmaktır. Peki, fenomenolojik ontolojinin 20. yüzyıldaki temsilcisi ve Varoluşçuluğun zirveye taşınmasında payı oldukça fazla olan Sartre, insanın varoluşuna ve özgürlüğüne ilişkin bize neler söylemektedir? İnsan özgür müdür? Sartre'ın felsefesi bu soruya cevap niteliği taşıyan felsefi bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, Sartre'ın özgürlük görüşü nedir? Sartre'ın özgürlük görüşünü ele almak için ilkin insana dair görüşünü ele almamız gerekmektedir. Fakat insana dair görüşünü ortaya koyabilmek için de varlığa dair görüşünü ele almamız gerekmektedir. Onun özgürlük görüşü tamamen varlığa ilişkin görüşü üzerinden inşa edilmiş olan insan görüşüne dayanmaktadır. “Tüm varoluşun başlangıcı insandır, insan kendi ile yüzleştğinde, dünyadaki varlık hissi insanın içini kaplar ve daha sonra birey bu algının içerisinde kendini tanımlar” (Kılıç, 2021: 10).

Felsefe tarihindeki en temel problem olarak varlık problemini gören Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtına da varlığın araştırılmasına yönelik bir giriş başlığını atmıştır. Daha kitabının başında felsefe tarihindeki varoluş ve öz arasındaki düalizm problemini ele alarak modern düşünce aracılığıyla fenomenin (varlık) varlığına dair bu düalizmin yerine fenomenin monizmine dönüştürülmesinin hedeflendiğini söyleyerek bu hedefin başarıya ulaşip ulaşılmadığını sorgulamaktadır. Sartre'ın deyişiyle “Modern düşünce var olanı, onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetti. Bu yoldan, felsefeyi sıkıntıya sokan birtakım düalizmlerin ortadan kaldırılması ve onların yerine fenomenin monizminin konması hedefleniyordu. Acaba başarıya ulaşıldı mı?” (Sartre, 2009: 19).

Fenomenolojiden etkilenecek sahip olduğu bakış açısıyla *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtında varlığı iki kategoride inceleyen Sartre'a göre ilk varlık alanı bilincin hiçleyici eylemiyle birlikte bilincin karşısında olan ve nesneler dünyasına karşılık gelen kendinde varlık alanıdır. İkinci varlık alanı ise bilincin varlığıyla özdeş kılınan kendi için varlık alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın neliğine dair yapmış olduğu bu ayrımın, Hegelci tavrın bir devamı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla kendinde varlık alanı nesneler dünyasına işaret etmekten kendi için varlık alanı ise sahip olduğu bilinç ile nesneler

dünyasına yönelmiş olan insana işaret etmektedir. Kendinde varlık alanı, bilinçle özdeş kılınan kendi için varlık olarak adlandırılan varlık tipine tamamen zıt bir varoluşa sahip varlık tipidir.

Fakat bu iki varlık alanı dışında öteki olarak adlandırılan üçüncü bir varlık alanı daha söz konusudur. Bu varlık alanında ise bilinç sahibi olan iki kendi için varlığın karşılaşma durumu söz konusudur. Dolayısıyla bu çalışmada Sartre'ın varlığa dair ayrımı üç başlık altında (kendinde varlık, kendi için varlık, öteki) inceleme konusu yapılacaktır. Zira insanın özgürlüğünü bu kavramlarla ilişkisinde ele almaktadır. Peki, varlığın neliğine dair yapmış olduğu bu ayrımın sonucu olarak karşımıza çıkan kendinde varlık, kendi için varlık ve öteki kavramlarıyla neyi kastetmektedir? Sartre görünmelerden yola çıkarak iki varlık tipini ortaya koymuştur. Kendinde varlık ve kendi için varlık olmak üzere. Bu iki varlık tipinin anlamı nedir? Kesin bir biçimde ayrılmış olan bu iki varlık bölgesinin anlamı nedir?

2.1. Kendinde Varlık

Sartre, bilinç bir şeyin bilincidir derken “ bilinç için, bir şeyin açınlayıcı görüşü olmanın dışında varlık yoktur” (Sartre, 2009: 39) anlamında kullanmaktadır. Yani görünüme gelen varlık dışında herhangi bir varlıktan söz edilemez. Böylelikle görünümünden ya da görüntüden yola çıkarak bütün doluluğuyla varlığa ulaşmış olduğunu söyleyen Sartre'a göre “bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır. Yani görünüşü varlığı talep eden bir varlığın bilincidir” (Sartre, 2009: 39). Bilinç tarafından gösterilen şey, şu kitabın, bu defterin ya da şu kapının varlığıdır. En genel anlamda söyleyecek olursak dünyanın varlığı, yani kendinde varlığın varlığı olarak ifade edebiliriz. Bu noktada bilincin kendinde varlığı gerektirdiğini şöyle ifade etmektedir. “Görünenin varlığı yalnızca görüldüğü sürece var olmamalıdır. Bilinç için, olanın fenomen ötesi varlığının kendisi, kendinde olmaktır” (Sartre, 2009:39). Burada fenomenlerin fenomen ötesi varlığından söz ederken Kant'ın ifade ettiği anlamda fenomenlerin arkasına saklanmış ya da gizlenmiş bir numen varlıktan söz etmemektedir.

Sartre, kendinde varlık terimiyle neyi kastettiğini açıklamadan önce ilkin varlık fenomenine dair genel olarak ortaya atılmış ve hâkim olan yaratıcılık fikrinin, yani Dünya'ya, varlığının Tanrı tarafından verilmiş olduğu fikrinin, varlığı, tamamen edilgin kılmakla lekelediğini düşünerek yaratıcılık fikrinin varlığı açıklamada yetersiz kaldığını ve bu fikrin, varlığı, Tanrısal öznelikte yok ettiğini, bu nedenle de varlığın ortaya çıkışının

yaratımcılık fikriyle açıklanamayacağını dile getirmektedir. Peki, varlığın edilgin kılınması ne demektir? Edilgin olmak demek “ kaynağı olmadığım-yani ne temeli ne de yaratıcısı olduğum-bir değişime maruz kaldığımda edilginim. Böylece, varlığım, kaynağı olmadığı bir varlık tarzına katlanmaktadır” (Sartre, 2009:34). Yani varlığın ortaya çıkış serüveninde yaratımcılık fikri varlığın temelini sarsmakta ve onu pasif bir hale getirmektedir. Bu nedenle varlık fenomenine dair ortaya atılmış olan yaratımcılık fikrinin varlığı açıklamada neden yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

Dolayısıyla Sartre’a göre kendinde varlık herhangi bir yaratımın izini taşımamaktadır. Bir yaratımın sonucu olarak kabul edildiği takdirde yaratım aracılığıyla varlığın açıklanması mümkün olmayacaktır. Zira “kendinde-varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu ‘varlık yaratılmamıştır’ demekle aynı şeydir” (Sartre, 2009:41-42). Kendinde varlığın bir yaratım sonucu olarak ortaya çıkmamış olması beraberinde şu soruyu ortaya çıkarmaktadır. Bir yaratım sonucu olarak ortaya çıkmamış olan kendinde-varlık nasıl meydana gelmiştir? Yani nasıl var olmuştur? Kendinde-varlığın kendi kendisini yaratmış olma durumundan mı söz edeceğiz? Sartre’ın, varoluşçu felsefesinde, bu soruya cevabı olumsuz niteliktedir. Buradan asla varlığın kendi kendisini yaratmış olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Kendinde varlığın kendi kendisini yaratmış olma durumu mantıksal tutarsızlığa yol açmaktadır. Kendinde varlığın kendi kendisini yaratmış olduğunu söylemek kendinde varlığın kendinden önce olduğunu varsaymayı gerektirir. Bu anlamda mantıksal olarak bir tutarsızlık söz konusu olacaktır.

Mantığın en temel ilkesi olan özdeşlik ilkesine (A, A’dır) tekabül eden kendinde varlık, sadece kendisidir. “varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkimeyen bir etkinlik” (Sartre, 2009: 42). Yani kendinde varlık var olmak için kendi dışındaki herhangi bir varlığa gereksinim duymamaktadır. Örneğin nesneler dünyasındaki herhangi bir varlığı düşündüğümüzde (ağaç) onun var olması için herhangi birine ya da herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Sahip olduğu varoluşu kendi kendine kazanmaktadır. Ben olsam da olmasam da ağaç yine ağaçtır. Ağacın varoluşu bana ya da başka birine göre şekillenmemiştir. Ağaç ya da nesneler dünyasındaki herhangi bir nesne hep vardır ve kendi kendisine yetmektedir. Gürsoy’un deyişiyle, “Sartre’ın kendisinde varlığı yokluğa karşı çıkar, tamamen kendisi ile vardır, bu varlık tam, kesin, sonsuz, başlangıcı olmayan, değişmez, kendinden başkası ile gösterilemez” (Gürsoy, 2015: 21). Yani kendinde-varlık sadece vardır ve durağandır. Durağan olmasından dolayı onun bir varoluş serüveni içerisinde olmasından da söz edilemez.

Oluşa tabi olmadığı için kendinde varlık için var oluyor diyemeyiz. Zira kendinde varlık her türlü oluşun ötesinde bulunmaktadır. Bu anlamda kendinde varlık ne ise odur. Kendisi dışında bir varlık değildir. Kendinde-varlık kendi içinde kapalılık, içkinlik ve opaklık taşımaktadır. Kendinde varlığın dünya içerisindeki bu durumunu tamamen dolu bir su bardağı gibi düşünebiliriz. Nasıl ki dolu bir su bardağı artık içerisine su alamayacak kadar dolu ve tam ise kendinde varlığın dünya içerisindeki durumu da bu kapalılığa ve tam oluşa tekabül etmektedir diyebiliriz. Bu kendinde varlığın özünün varoluşundan önce geldiği anlamına gelmektedir. *Gizli Oturum* adlı eserinde heykele yaklaşan Garcin'in şu sözleri bu durumu açıklar niteliktedir “Heykel karşımda, onu seyrediyor ve cehennemde olduğumu anlıyorum. Her şey önceden tasarlanmıştı diyorum size. Benim, tüm bu bakışlar üzerindeyken elimi şu heykele bastırarak, şu şöminenin karşısında duracağımı önceden tasarlamışlardı” (Sartre, 1965:50).

Bu anlamda Sartre kendinde varlığın ne ise olduğunu ve kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkimeyen bir etkinlik olduğunu söylemektedir. Kendinde varlığın tam bir doluluk olması ve bundan dolayı da etkimemesi onun durağan oluşunu ve eylem olanağını taşımadığını göstermektedir. Zira eylem durumu hareketliliğe işaret etmektedir. Fakat kendinde varlık durağandır.

Örneğin masamın üstünde duran kahve bardağına baktığımda bardağın rengini, şeklini, nerede olduğunu yani konumunu algılıyorum. Karşıma çıkan bu niteliklerin ortak özelliği tamamen varlıklarının benim keyfime bağlı olmayışıdır. Yani kendinde varlık kendini benim bakışıma sunmaktadır. Nesneler dünyası ben ya da başkası değildir. Fakat ben ve başkası için vardır. Ne benim ne de başka varoluşların bilincine bağlı bulunmaktadırlar. Onlar sadece orada bulunurlar ve eyleme olanağına sahip değildirler.

Varlığın, kendi olduğunu söylemek varlığın ne edilgin ne de etkin olduğunu söylemektir. Yani kendinde-varlık ne aktiftir ne de pasiftir, o durağan bir yapıdadır. Zira etkin ve edilgin olma kavramları insani kavramlar olup insan davranışlarını ifade etmektedir. Ve kendinde varlık olumsaldır. Kendinde varlığın olumsuzluğuyla kastedilen kendinde varlığın var olmasının zorunlu, mümkün ya da imkânsız olmayışıdır. Sartre *Bulantı* adlı yapıtında kendinde varlığın zorunlu olmadığını yani olumsuzluğunu şöyle ifade etmektedir: “Aslolan olumsuzluktur. Demek istiyorum ki, tanımlama bakımından varoluş, zorunluluk değildir. Var olmak, ortada olmaktır sadece; var olanlar görünürler, kendileriyle karşılaşılır, fakat hiçbir zaman varlıktan düşürülemez, indirilemez onlar” (Sartre, 1967:202-203).

Sartre’a göre bazı kimseler bu olumsuzluğu yok etmek için zorunlu ve nedeni yine kendisi olan bir varlık icat etme yoluna gitmişlerdir. Fakat olumsuzluk yok edilebilir bir şey değildir ve zorunlu olarak ifade edilen varlık varoluşu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle Sartre her şeyin tam bir hasbi olduğunu söylemektedir. Gördüğüm şu nehir, bu şehir, şu ağaç ve ben kendim olarak her şey hasbi olarak sadece vardır.

Sartre’in kendinde varlık anlayışı bağlamında Parmenidesçi bir tavra büründüğünü söyleyebiliriz. Tıpkı Parmenides’in anlayışındaki gibi varlık sadece vardır. Bu durum kendinde varlığın ne mümkün olandan türetilebileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelmektedir. Yani nesneler dünyasına karşılık gelen kendinde varlığın mutlak anlamda hiçbir şeye dayanmaksızın var olması onun ortaya çıkışıyla ilgili açıklamayı da imkânsız kılmaktadır. Kendinde varlık nedensiz olduğundan ne mümkün olandan ne de zorunlu olandan türetilbilmesi mümkündür. Kendinde varlık zorunlu olana indirgenemez. Nitekim “Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, var olanlarınkini değil”(Sartre, 2009:44). Yine kendinde varlık mümkün olandan türetilemez. Nitekim “mümkün olma, kendi içine ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine aittir. Kendinde varlık, asla mümkün de, imkânsız da değildir, o vardır” (Sartre, 2009:44).

Bu bağlamda kendinde varlık fazladan bir varoluşa sahiptir ve saçmadır. Gürsoy’un deyişiyle “kendisinde varlık kontenjan bir varlıktır. Bunu söylemek aynı zamanda kendisinde varlık’ın sebepsiz, izahsız bir varlık olduğunu ifade etmek demektir” (Gürsoy, 2015: 24). Yani nesneler dünyası olarak ifade ettiğimiz kendinde varlık saçmadır. Sartre kendinde varlığı “fazladan” sözcüğüyle ifade etmektedir. Sartre’ın deyişiyle, “yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla bağı bulunmayan kendinde varlık, ebediyen fazladandır” (Sartre, 2009: 44). İşte bu fazladan ve nedensiz oluş bulantıyı beraberinde getirmektedir.

Peki, varoluşu olumsuzluk içeren, fazladan ve saçma bir varoluşa sahip olan kendinde varlıkla karşılaşan kimdir, bulantıyla kastedilen nedir? Sartre’ın varoluşçu felsefesinde kendinde varlıkla dünya içerisinde karşılaşp bulantı ya da tikslenme hissiyle karşı karşıya kalan kendi için varlık ya da insandır. Sartre kendinde varlığın, kendini, insan bilincine bulantı ile gösterdiğini *Bulantı* adlı yapıtında romanın başkahramanı Roquentin üzerinden örnekle göstermektedir. “Varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir” (Sartre, 2009: 23).

Sartre’ın ifadeleriyle, “Cumartesi günü çocuklar taş sektirmece oynuyorlardı ben de onlar gibi denize bir taş atmak istiyordum. O sırada durdum taşı yere attım. Çekip gittim şaşkın bir halim vardı. Gördüğüm bir şey bende tiksinti uyandırmıştı ama, denize mi bakıyordum taşa mı bilemiyorum. Taş yassıydı bir yanı kuru öbür yanı ise nemli, çamurluydu. Kırletmeyeyim diye parmaklarımı iyice açmış taş iyice kıyılarından tutuyordum. Olan şu ki korktum ya da buna benzer bir şey duydum neden korkmuş olduğumu bile bilseydim bu bile büyük bir şey olurdu tuhafı şu ki hiç de kendimi deli sanmaya niyetle değilim deli olmadığımı da açıkça görüyorum hatta bütün bu değişiklikler nesnelerle ilgili bundan emin olmak istiyorum hiç değilse. Nesneler canlı olmadıklarına göre insanda etki yaratmamaları gerek. İnsanlar bunları kullanır, yerine koyar, ortalarında yaşar: İşimize yararlar, o kadar. Benim üzerimde ise etki yaratırlar, dayanılır şey değildir bu. Onlara değmekten korkarım canlı hayvanlarmış gibi sanki. Şimdiyse görüyorum; geçen gün deniz kıyısında o taşı elimde tutarken duyduğum şeyi daha iyi hatırlıyorum. Bir çeşit yavan tiksintiydi bu. Ne de tatsız şeydi bu taştan geliyordu eminim taştan ellerimin içine geçiyordu. Evet tamam, ta kendisi ellerin içinde bir çeşit bulantı”(Sartre, 1967: 6-19).

Roquentin’in deniz kıyısında eline almış olduğu çakıl taşının onda bırakmış olduğu bulantı ya da tiksinti hissi ve bu histen sonra nesnelere karşı almış olduğu tavır ve kavrayış şeklinin Sartre’ın fenomenolojik ontolojisinin bir anlatımı olduğunu söyleyebiliriz. Roquentin bu olaydan sonra buna benzer pek çok olay yaşamaktadır. Onda bu hissi uyandıran çakıl taşı mıdır, yoksa taştan ziyade kendi benliği midir? Bunu anlamaya çalışır. Bunun bir sonucu olarak da yüreğine nesne korkusu yerleşen Roquentin bu değişimin kendisinden mi yoksa nesnelerden mi kaynaklandığına karar veremez. Nesneler dünyasına her baktığında içini korkunç bir tiksinti kaplar ve bu tedirginlik durumu zamanla yüksek bir noktaya ulaşır. Roquentin bir gün tramvayın koltuklarından birine bakarken onun bir koltuk olduğunu söylediğinde aslında bu ifadenin gidip koltuğa yani nesneye yapışmadığını dolayısıyla nesnelere isim vermenin ve onlar hakkında herhangi bir yargı ortaya koymanın budalalık olduğunu söylemektedir.

Bunun bir sonucu olarak Roquentin kendinde varlığın fazladan ve gereksiz bir varoluşa sahip olduğu fikrine kapılmaktadır. Ve kendinde varlığın fazladan oluşunu şöyle ifade etmektedir: “Burada bulunmamız için tek bir neden yoktu, hiç birimiz böyle bir neden ileri süremezdi. Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. Fazlalık. Bu ağaçlar, bu kapılar, bu çakıl taşları arasında kurabildiğim tek bağlantı işte buydu. Atkestanelerini saymaya, onları

Velleda'ya göre konumlamaya, yüksekliklerini çınar ağaçlarının yüksekliğiyle karşılaştırmaya boşu boşuna uğraşıyordum. Çünkü her biri, kendisine içine sokmak istediğim bağlantıdan kaçıyor, bir kenara çekiliyor, taşıyordu. Bu bağlantıların benim tarafımdan uydurulduğunu hissediyorum; onlar nesnelere işlemiyordu. Şurada karşımda, biraz solda duran atkestanesi fazlalık da. Velleda'da fazlalıktı” (Sartre, 2012:191).

Kendinde varlıkla olan bu deneyimi sonucunda dünyadaki nesneleri fazlalık olarak görüp bulantı hissiyle karşı karşıya kalan Roquentin bulantı ve tiksiniş hissinin öyle derinden yaşar ki kendi varlığını da fazlalık olarak kabul eder. “Ben, (Yumuşak, güçsüz, müstehcen, sinirim yapıp duran, kara düşüncelerle salınan) Ben de fazlalıktım... Şu gereksiz varoluşlardan hiç olmazsa birini ortadan kaldırmak için, canıma kıymayı düşünür gibi oluyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı. Cesedim de; şu güleç bahçenin dibinde, çınar ağaçlarının arasında, şu çakıl taşlarının üzerinde, kanımda fazlalık olacak; en sonunda, temizlenmiş, kabuğu çıkarılmış, dişler gibi temiz ve ak pak kemiklerim de fazlalık olarak kalacaktı. Her zaman için fazlalıktım ben” (Sartre, 2012:191).

Fakat Roquentin'in bulantı hissiyle birlikte nesneler dünyasını yani kendinde varlığı fazlalık olarak kavraması aynı zamanda kendi varlığının kendinde varlıktan farklı olduğunun farkına varmasını sağlamıştır. Yani kendi bireysel varoluşunun farkına varmıştır. Zira o, bilinç sahibi olan ve bu bilinçle birlikte kendinde varlığa yönelerek ona anlam yüklemek isteyen bir varlıktır. Peki, Sartre'ın varoluşçu felsefesinde saçma, anlamsız ve fazladan sözcükleriyle betimlediği kendinde varlığın herhangi bir önemi var mıdır yoksa bir kenara atılacak türden bir varlık mıdır? Sartre'ın, varoluşçu felsefesinde saçma, anlamsız ve fazladan olarak ifade ettiği kendinde varlık asla bir kenara atılacak türden bir varlık değildir. Kendinde varlık ile kendi için varlık arasında tam anlamıyla bir kopuş yoktur. Sartre bu anlamsız, nedensiz ve fazladan olarak nitelendirdiği nesneler dünyasına bilinciyle yönelmiş olan kendi için varlığın dünyaya bir açıklama getiremediği için bulantı duygusuyla baş başa kaldığını, bu nedenle de anlamsız ve mutsuz bir biçimde yaşam mücadelesi verdiğini dile getirmektedir. *Bulantı* adlı yapıtında insanın, kendisinin nedensiz, saçma ve fazladan olarak ifade ettiği nesneler dünyasıyla karşılaşma anını yukarıda da belirttiğimiz gibi bulantı ya da tiksiniş hissiyle örnekler üzerinden aktarmaktadır. Dolayısıyla Sartre varlığı bilinçle ilişkilendirerek kendinde varlığın kendini bilince dolaysız bir şekilde gösterdiğini ifade etmektedir.

Sartre'ın deyişiyle “bilinç, var olanların açınlanmış-açınlanışdır ve var olanlar bilincin karşısında kendi varlıklarının temeli üzerinde çıkarlar. Bununla birlikte, bir varolanın

varlığının özelliği, kendini, bilince, bizzat kendisinin açmamasıdır (Sartre, 2009:39). Bilincin, yani kendi için varlığın, kendinde varlığa, yani dünyadaki şeylere anlam vermesi bu sebeple önemlidir. Bilinç olmadan dünya sadece vardır ve anlamdan yoksundur. Peki, kendinde varlık alanına anlam yükleyen kendi için varlık alanı nedir ve bu varlık alanının bilinç ile ilişkisi nedir?

2.2. Kendi İçin Varlık

Sartre varoluşçu felsefesinde kendinde varlık alanını açıkladıktan sonra kendi için varlık alanını açıklamaya girişmektedir. Sartre, felsefesinde asıl önemli olan da kendi için varlık alanının kendinde varlık alanıyla olan ilişkisidir. Her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu ifade ederken kendi için varlık alanının her zaman kendinde varlık alanına yani nesneler dünyasına ihtiyaç duyduğunu dile getirmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Sartre insanı bir bilinç varlığı olarak kabul etmektedir. Bu bilinç, daima yönelim halinde olan bir bilince karşılık gelmektedir. Bilincin daima bir şeyin bilinci olduğunu dile getirirken kastettiği şey de budur. Zira yönelim durumunda olmayan bir bilinç anlamsız olmaktadır. Bu da her bilincin kendinde varlığa yani nesneler dünyasına yönelmek zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Kendi için varlığın kendinde varlığa yani nesneler dünyasına yönelimselliğinin olmadığı durumlarda bilinç, yani kendi için varlık, hiçliği ifade etmektedir. Bu bakımdan kendinde varlık ve kendi için varlık arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Sartre'ın deyişiyle “Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşu, bilincin yönelimselliğinin bir sonucudur. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Bu aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, bilincin kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamını içerir” (Sartre, 2009: 28). Kendinde varlık ve kendi için varlığın ilişkisi bu anlamda önemlidir. Kendi için varlığı, kendinde varlıkla kıyasladığımız zaman ilkin şunu söyleyebiliriz. Kendi için varlığı, kendinde varlıktan ayıran en önemli nitelik bilinçtir. Yani insanı nesneler dünyasından ayıran en temel nitelik bilinç sahibi olmasıdır.

O, bilinci, “kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan varlıktır” şeklinde ifade etmektedir (Sartre, 2009:134). Onun bu ifadesi doğrudan insana işaret etmektedir. Bilincin bu tanımı “bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesi” anlamına gelmektedir (Sartre, 2009:134). Zira kendinde varlık alanına ait olan bu uygunluğu Sartre “varlık, ne ise odur” şeklinde ifade etmektedir. Bu kendinde varlığın doluluğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle kendinde varlıkta, özgürlüğün bir tezahürü olarak karşımıza çıkan hiçliğin sızabileceği en küçük bir çatlak ya da boşluk bulunmamaktadır. Fakat bilinç söz

konusu olduğunda onun kendi kendisiyle örtüştüğünü yani ne ise o olduğunu söylemek mümkün değildir. Kendi için varlığın durumunu su damlatan bir çeşmenin önünde duran bomboş bir bardak biçiminde düşünebiliriz. Zamanla dolacak olan bu bardak kendi için varlığın özünü de oluşturması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı kendi için varlığın varoluşu özünden önce gelmektedir. Bu bağlamda Sartre kendi için varlığı zamansallıkla ilişkisinde ele almaktadır. Zaten varoluş denilince zamansallık işin içine girmektedir.

Ona göre zamansallık, varlığa dışarıdan dayatılmış bir yasa olmadığı gibi onu insan gerçekliklerini kapsayan bir tümel zaman olarak da anlamamamız gerekmektedir. Zamansallık “varlığın kendi kendisinin hiçlenişi olan içyapısı, yani kendi için varlığa özgü varlık kipidir” (Sartre, 2009: 214). Yani Sartre açısından zamansallık, kendi için varlığın kendinde varlığı, yani nesneler dünyasına daima olumsuzlama sürecinde deneyimlemiş olduğu öznel durumu ifade etmektedir. Kendi için varlığın zamansallığını, zamanın üç boyutu (geçmiş, şimdi, gelecek) açısından ele almaktadır. Fakat ona göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman “toplamı yapılacak bir veriler derlemesi olarak değil, kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları olarak ele alınmalıdır” (Sartre, 2009: 172).

“Geçmiş şimdiki zamandır ve fark edilmeksizin şimdiki zaman içinde erir” (Sartre, 2009: 622-623). Üç ay önce seçtiğim giysidir, geçen hafta okumaya başladığım masal kitabıdır. İnsan geçmişi olmadan kendisiyle ilgili hiçbir şey düşünememektedir. Aynı zamanda insan geçmişi kendisiyle dünyaya getiren bir varlıktır. İnsanın ancak ve ancak olduğu şey üzerinde düşünmesi mümkündür.

Zaman “geçmiş ve geleceğin şimdide birleştiği an’dır”(Sartre, 2009:139). Bu nedenle asıl üzerinde durulması gereken “şimdi mevcut olan ekstazdır. Şimdiki zaman zamansallığın tastamam sentetik formu için vazgeçilmez olan varlık olmayan oyuğudur” (Sartre, 2009: 214). Geçmiş, bütün imkanları kendinde yitirmiş olandır. Tıpkı nesneler dünyasındaki kendinde varlıklar gibi geçmişte olmuş olduğum olarak kendindedir. Gelecek ise olmuş olacaklarımın imkanını kendinde taşımaktadır.

İnsan, kendi için varlık varoluşunu zaman içerisinde kurmaktadır. Kendi için varlık, bir bilince sahip olduğu için daima oluş ve hareket halindedir. Ve ne ise o olmayan olduğu için durağan değildir. Fakat kendinde varlığın zamansallığından söz edilemez. Kendinde varlık bilinçten, oluş ve hareketten yoksun olduğu için ne ise o olduğundan zamansallılığa dair bir belirti taşımamaktadır. Kendinde varlığın yaşam içerisinde kendisini kurma çabası

söz konusu değildir. Bu bağlamda Sartre’ın kendi için varlık konusunda Herakleitoscu olduğunu söyleyebiliriz. Varlık, Herakleitos’taki gibi daima oluş ve hareket halindedir. Bu nedenle hiçlik kendi için varlığa sızmıştır. Zira “dünyada olumsuzlama olabilmesi için ve dolayısıyla kendimizi varlık üzerinde sorgulayabilmemiz için, hiçliğin herhangi bir biçimde verilmiş olması gerekir” (Sartre, 2009:71). Kendinde varlık dünya içi hiçliği üretmediği gibi onu dışlamamaktadır. Sadece hiçlikle hiçbir münasebet içinde değildir. Aslında “ hiçlik yoktur” der Sartre. Hiçlikten söz edebilmemizi olanaklı kılan şey onun bir varlık görünüşüne yani “ödünç alınmış bir varlığa sahip olmasından” kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla “hiçlik var değildir, hiçlik oldurulur. Hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik hiçleştirilir” der Sartre (Sartre, 2009:72). Peki hiçlik nedir? Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık nedir?

Hiçliğin niteliğine ilişkin *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde şunları söylemektedir. “Hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır, yani tastamam bilinçtir ya da kendi içindir. Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır. Kendinde varlık kendi varlığı içinde tüm olumluluğuyla yalıtılmış olduğundan, hiçbir varlık varlık üretmez ve varlık aracılığıyla varlığın başına gelen de yalnızca hiçliktir” (Sartre, 2009:140).

Sartre felsefesinde hiçlik, varlığa özgü bir imkân hatta tek imkân olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu imkân ise onu gerçekleştiren mutlak edim içerisinde ortaya çıkmaktadır. Hiçlik, bir varlık hiçliği olarak karşımıza çıktığından ancak varlığın kendisi aracılığıyla yani özel bir varlık olan insan aracılığıyla varlığa gelmektedir. Sartre’ın deyişiyle “İnsan gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır” (Sartre, 2009:140).

Dolayısıyla insan hiçliğin dünya üzerinde kendini açmasını sağlayan varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, insan hiçliğin dünyaya açılmasını nasıl sağlamaktadır? Kendi için varlığın ya da insanın hiçliği taşıyabilmesi için kendisini bir varlık kusuru olarak belirlemek zorundadır. Bu varlık kusuru insanın eksikliğine işaret etmektedir. İnsan eksik bir varlıktır aynı zamanda eksikliğin dünyada belirmesine aracılık etmiştir. Dolayısıyla eksiklik kendi için varlık alanına yani insan dünyasına aittir. Bilakis “baştan aşağı olumluluk olan kendindenin doğasına ait değildir” (Sartre, 2009:148).

Eksiklik insan dünyasına ait olmakla birlikte insanın dünyada belirmesiyle birlikte o da ortaya çıkmıştır. Yani eksikliğin dünyada ortaya çıkmasına aracılık eden varlık insandır ve

insan buna aracılık ettiği için kendisi de bir eksiklik taşımak zorundadır. Zira kendinde varlık, tam oluşu, doluluğu ifade ettiği için eksikliği ortaya çıkarmış olamaz. Eksiklik ancak ve ancak başka bir eksiklikte aracılığıyla ortaya çıkabilir. Bu eksiklik de kendi için varlık yani insan olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan gerçekliği önce tam olup daha sonra şundan ya da bundan eksik kalan bir şey olarak karşımıza çıkmamaktadır. İlk eksiklik olarak ve kendisinde eksik olanla dolaysız sentetik bağlantı içinde var olmaktadır. Yani insan gerçekliği var olduğu andan itibaren ne ise o olan varlık karşısında bu bütünlüğün eksikliğini çeken bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. “Somut olarak her tikel kendi için belli bir tikel ve somut gerçekliğin eksikliğini çeker; bu eksiklik sentetik olarak tamamlansaydı bu kendi-için kendi’ye dönüşürdü. Eksikliği olan ay kursu nasıl ki kendisini tamamlayıp dolunaya dönüştürecek olanın eksikliğini çekiyorsa, kendi içinde olmak için... nın eksikliğini çeker” (Sartre, 2009:159-160).

Dolayısıyla kendi için varlık, hiçliğin kendisini dünya içerisinde açılmasını sağlayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi için varlık yani insan bu amacını “ varlık olmayı kendine bulaştırdığı ölçüde yapmaktadır” (Sartre, 2009:73). Peki kendi için varlığın varlık olmayı kendine bulaştırması ne anlama gelmektedir? Ya da soruyu şöyle de sorabiliriz. Zira bu sorular iç içe geçmiş durumdadır. Kendi için varlık yani insan nasıl bir varlıktır ki hiçlik onun aracılığıyla dünyaya kendisini açmakta yani nasıl varlığa gelmektedir? “Varlık varlıktan başkasını doğuramaz” (Sartre, 2009:74). Eğer insan bu sürecin içinde kapsanmışsa dolayısıyla insandan da yalnızca varlık çıkacaktır. Fakat insan bu süreci sorgulamak zorundaysa öncelikle kendisini varlığın dışına koyabilmesi ve varlığı bir bütün olarak göz önünde bulundurması gerekmektedir. Böyle bir durum insanın karşısına yerleştirmiş olduğu varlık yığınının yok edebilme gücüne sahip olduğu anlamına gelmemektedir. İnsanın bu bağlamda değişime uğratabileceği şey sadece karşısına yerleştirmiş olduğu varlık yığınıyla olan ilişkisidir. Yani insan, var olana erişimizdir ve varolan da insana etkide bulunamamaktadır. Zira insan gerçekliği kendisini hiçliğin ötesine çekmiş durumdadır. “İnsan gerçekliğinin kendini yalıtacak bir hiçlik ifraz etme imkanına stoacıardan sonra Descartes da bir isim vermiştir: bu isim, *özgürlük*’tür” (Sartre, 2009:74).

Öncelikle şunu belirtmek gerekmektedir. Hiçliğin hiçlenmesinin ya da dünyaya açılmasının bir koşulu olan özgürlük insanın özüne ait bir özellik olarak kabul edilemez. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insan, ya da kendi için varlık, söz konusu olduğunda varoluş ve öz arasındaki ilişkinin niteliği kendinde varlık ya da nesneler dünyasındaki varoluş öz arasındaki ilişkinin niteliğinden farklıdır. İnsanın varoluşu özünden önce gelmektedir. “

insanın varlığı ile özgür oluşu arasında fark yoktur” (Sartre, 2009:75). Yani insan daha sonra özgür olmak için önce var olan bir varlık değildir. İnsanın özü özgürlüğünün içinde askıdadır diyebiliriz. İnsanı mümkün kılan şey de budur. Kısacası özgürlük dediğimiz şey insanın varoluşundan ayrı değildir.

Sonuç itibarıyla hiçlik dünyaya insan varlığı aracılığıyla gelmektedir. İnsan ise özgürlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada sormamız gereken soru yeni biçimiyle şu olmaktadır: hiçlik dünyaya insan aracılığıyla gelmek zorundaysa insan da özgürlük olarak karşımıza çıkmaktaysa o halde insanın özgürlüğü ne demektir? Bu bölümdeki çalışmamızın ana konusunu bu soru oluşturmaktadır.

2.3. Başkası (Öteki)

Ben ve başkası arasındaki bağ Sartre felsefesinin önemli başlıklarından birini oluşturmaktadır. Sartre kendi için varlığın diğer kendi için varlıklarla iletişimi ya da etkileşimi söz konusu olduğunda başkası ve bakış kavramları üzerinden hareket etmektedir. Kendi için varlığın başkası ile ilişkisini Hegelci diyalektik üzerinden ilerleten Sartre bilinçler arası bir savaştan söz ederek bu savaşı bakış kavramıyla açıklamaktadır. Başkası ve bakış kavramlarına ilişkin görüşlerini net bir biçimde görebileceğimiz yer *Gizli Oturum* adlı oyunudur . Sartre bu oyununda sırasıyla Garcin, İnes ve Estelle adlı üç kişiyi öldükten sonra kalacakları odaya hapsedmektedir. Oyun bir garsonun misafir odası gibi görünen fakat pencere ve aynanın olmadığı cehenneme Garcin’i getirmesiyle başlar. Garcin kendisini bu odaya getiren garsona birkaç soru sorduktan sonra garsonun gözlerinin hiç kırpmadığını fark ederek kaygılanmaya başlar. Bu kaygı kendisinin de göz kapaklarının olmayışından ve hiç uyuyamayacak olma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu kaygının bir sonucu olarak da Garcin kendisine nasıl katlanacağını düşünmeye başlar. Bu sürecin ardından garson ikinci ölü olan İnes’i ve ardından da Estelle’i getirir. Garcin, İnes ve Estelle bir süre sonra neden orada oldukları konusunda tartışmalar yapmaya başlarlar. İlk hepsi de dünyada yapmış oldukları kötülükleri anlatma konusunda yalan konuşurken sonraki süreçte itiraf etmeye başlarlar. Bu üç ölüden dünya üzerinde kalan tek şey yaşarken yapmış oldukları seçimler ve gerçekleştirdikleri eylemlerdir. Yapılan itiraflar sonucunda artık her biri kendisini ve geçmişini diğerlerinin gözüyle ya da bakışıyla görmeye başlar. Birbirlerini yargılamaya başlarlar. Bu üç karakter ne birbirinin bakışlarından ne de birbirinin yargılarından kaçabilecek durumdadırlar. Her biri diğerinin bakışında kendinde varlık olarak vardır. Ve birbiri için nesneleştirici bakıştan kurtulmak için ayna aramaya koyulurlar.

Kısacası Sartre'in bu oyunla göstermeye çalıştığı şey başkasının bakışının öznesi olan kendi için varlık başkası için ilkin nesne olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda başkasını, kendini dünya tarafından tanımlanmaya bırakan bir dünya içerisinde bir nesne olarak ifade etmektedir. Başkası nasıl ki benim bakışında nesne olarak ortaya çıkıyorsa bende başkasının bakışında nesne olarak ortaya çıkmaktayım. Yani insan başkaları aracılığıyla varoluşsal anlamda kendine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bir nesne pozisyonunda olmaktadır. Sartre'in "başkası" kavramını Hegel'in efendi-köle diyalektiği ya da Heidegger'in mit-Dasein kavramı üzerinden okuyabiliriz. Ona göre insan dünyada yalnız değildir. İnsanın varoluşu başkalarıyla kurmuş olduğu ilişkiler üzerinden belirlenmektedir. Başkası, benim hem varoluşum hem de kendimi bilmem açısından gerekmektedir. Sartre'in deyişiyle "aynı anda da varlığımın bütün yapılarını dopdolu kavramak için başkasına ihtiyacım var" (Yıldız, 2012:26).

Aynı biçimde ben'in varlığı da başkasının var oluşu için gerekli kılınmıştır. Sartre'in deyişiyle "başkasının görünmesi, benim bilincimin bizatihi var oluşum gerekli olanıdır. Benim kendimle birlikte ortaya çıkar, çünkü kendinin bilinci, her türlü başkasının dışlanması ile kendi kendisiyle özdeşir" (Sartre, 2009:324). Yani dünyada bilinçlerin çoğulluğu vardır. Ve bu çoğulluk ikili bir biçimde karşılıklı olarak birbirini dışlama biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ben, başka bir bilinci dışlarken başka bir bilinç de Ben'i dışlamaktadır.

"Ben olmamdan ötürüdür ki başkasını dışlarım: başkası, kendi olarak beni dışlayan, ben olarak benim dışladığımdır" (Sartre, 2009:324). Başkası olarak ifade ettiği şey ben dışındaki kişilerdir. Yani bir olumsuzluk özelliğiyle birlikte özsel olmayan bir nesne gibi verilmektedir. Fakat başkası aynı zamanda da bir kendi bilinci olarak karşımıza çıkmaktadır. Ben nasıl ki başkasına somut, duyulur ve dolaysız bir varoluş olarak görünüyorsam başkası da bana aynı biçimde görünmektedir.

Dolayısıyla bu iki varlık arasındaki ilişki yadsınamaz boyuttadır. İçinde yaşanan dünya sadece Ben'e ait bir dünya değildi. Bu nedenle başkasının varlığını yok sayarak yaşaması da mümkün değildir. "Her öteki kendi dünyasının Ben'idir ve her ben, diğer ben için ötekidir. Ben benliğinin farkına varabilmek için ötekinin varlığını kabullenmelidir" (Yıldız, 2012:32). Fakat Ben'in başka bir beni yani başkasını kabullenmesi her zaman rahatsızlık verici olmaktadır. Zira ilkin Ben için dünyada var olan her şey, tüm nesneler, eşyalar kendinde varlıkların tümü ona hizmet etmek için bulunmaktadır. Dolayısıyla bir başka benin ortaya çıkışı ben açısından kendisi için kurulmuş olan bu dünyanın elinden alınmış

olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle ben ve öteki arasındaki ilişki her zaman rahatsızlık verici olmaktadır. Bu rahatsızlığa rağmen Ben ve başkası birbiri için varoluş koşulu olmaktadır. Sartre'ın deyişiyle “ben, kendi özel varlığım içinde başkasının özsel varlığına bağımlıyım ve benim kendim için varlığım ile başkası için varlığımın birbirine karşı çıkarılmak zorunda olması bir yana, başkası için varlık benim kendim için varlığımın zorunlu bir koşulu olarak görünür” (Sartre, 2009:326).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ben'in bilincinin varoluşu için başka bir Ben'in ya da başka bilincin görünmesi gerekmektedir. Sartre bu bağlamda ben ve başkası arasındaki ilişkiyi Hegel'in, efendi-köle diyalektiği üzerinden şu biçimde kurmaktadır. Ben orada başkası için nesne pozisyonunda olduğum için varlığımın tanınması da ancak ve ancak başkası aracılığıyla mümkündür. Aynı biçimde başkası da benim için nesne pozisyonunda olduğu için başkasının varlığının tanınması da benim aracılığım ile mümkündür. Başkası Köle'dir ben ise Efendi'yimdir.

Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde yaptığı şey beni bir başkasına bağımlı kılmış olmasıdır. Yani Ben ancak bir başkası aracılığıyla kendi için olan bir kendi için varlığıdır. Ben kendi kendinden şüphe etmeden başkasını şüphe konusu yapamaz. Ben'in bilinci yalnızca kendi yankısını başkasında tanıdığı ölçüde gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Ben başkasının varlığını yok sayarak yaşamına devam edememektedir. Zira kişi ancak ve ancak başkasının bakışıyla kendi varoluşunun farkına varmaktadır. Ve başkasının bilinciyle kişinin kendi bilinci arasındaki ilişkiyi ortaya koyan aracı konumunda ise beden bulunmaktadır. “bedenimi yaşarım; bir başkası bedenimi tanır ve kullanır; bir başkası için bir nesne olduğun sürece, o benim için bir öznedir ve bir başkası tarafından bir beden olarak bilinen kendim için var olurum” (Blackham,2005:124). Ben, başkasının bedenini fark eder, bilir ve başkasını da böylelikle kavramış olur. Bu karşılıklı bir ilişki içermektedir. Kişi başkasının bedenini nasıl fark ediyorsa başkası da kişiyi yani Ben'i fark eder ve kavramaya çalışır. Ben ve başkası ya da öteki birbiri açısından nesne pozisyonundadır. Sartre'ın deyişiyle “başkası benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir” (Sartre, 2009:316). Aynı biçimde ben de başkasını nesne olarak görmektedir. “Benim öznelik vasfımı olumsuzlayan ve beni nesne olarak belirleyen özneyi nesne olarak belirlemeye çabalarım” (Sartre,2009:316).

Başkasının bir nesne olarak gördüğü Ben'e yönelmiş olması, Ben'in tüm öneminin yitirilmesi anlamına gelmektedir. Bilincini yitirmiş bir nesne pozisyonunda olmayı kabul

etmesi durumunda Ben'in kendi özgürlüğünü tamamen yok saydığı anlamına gelmektedir. Böylece Ben ve başkası arasında çatışma başlamaktadır. Peki “benim için bir nesne olarak öteki nedir? Sartre Varlık ve Hiçlik'te başkasını betimlerken bana bakan fakat benim henüz ona bakmadığım kişi olarak ifade etmektedir. “Dünyanın tamamının etrafında örgütlendiği somut bir merkezdir, ama benim dünyam dahilinde tasarlanmış ve yerleştirilmiş bir asılmış aşkınlık... yabancı bir bölgedir” (Yildiz,2012:32). Yani Sartre felsefesinde Ben'in dışında kalan bedenleri öteki ya da başkası olarak adlandırmaktadır. Bu nedenle hem Ben hem de başkası bu karşılıklı ilişkide birbiri için nesne olmayı reddetmektedir. Fakat Ben'in karşısında başkasının varoluşu ya da başka bir özgürlük belirdiği anda yeni bir varlık boyutunda varolmaya koyulduğunu dile getiren Sartre'a göre, Ben'in orada yaptığı şey başkasının varoluşuna tıpkı kendinde varlığa anlam yüklediği gibi anlam yüklemek değildir.

“Böylece, benden bir şey veri tarzında ve en azından benim için var olur, çünkü ben olan bu varlığa maruz kalınır, bu varlık var edilmeksizin vardır. Onu başkalarıyla sürdürdüğüm ilişkiler içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla öğrenir ve ona maruz kalırım, başkalarının bana karşı olan davranışları içinde ve o davranışlar aracılığıyla bu varlıkla her an çarptığım bin türlü savunma ve bin türlü direnişin kaynağında karşılaşırım” (Sartre, 2009:653-654).

Dolayısıyla bize kendini dayatmış olan bir varlık tarzıyla karşı karşıya kalmış olmaktadır. Fakat ben ve başkası arasındaki ilişki problemsiz bir ilişki değildir. Bilakis Ben ve başkası arasındaki ilişkide rahatsızlık durumu söz konusudur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ben açısından başkasının varoluşunu ya da başkası açısından Ben'in varoluşunu kabul etmek sancılı bir süreç olarak geçmektedir. Ben açısından bir bunalım yaratmaktadır bu durum. Zaten dünyadaki nesnelere karşı tiksinti hissinden hareketle kendi varoluşunu bile fazlalık, anlamsız olarak gören Ben açısından bu durum dünyayı daha da anlamsız kılmaktadır. *Gizli Oturum* adlı eserinde bu durumu şöyle açıklamaktadır: “cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: kükürt, odun yığını, ızgara .Ah! Ne gülünç. Izgaraya gerek yok ki: Cehennem başkalarıdır” (Sartre, 1965:62). Fakat özgürlüğün ortaya çıkabilmesi için Ben'in başkasını kabul etmesi yani benimsemesi gerekmektedir. Sartre'ın deyişiyle “hiç kimseye benzememek için insan herkese benzemek cesaretini göstermelidir” (Sartre, 2010:17).

Sonuç itibariyle “başkası hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir. Nitekim, benliğimin tanınmasına; beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen

bir özgürlük olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor (Sartre,1996:62). Böylece karşımızda özneler arası diyebileceğimiz bir evren karşımıza çıkmaktadır. Bu evren içinde insan hem kendini hem de başkalarının ne olduğunu anlamaktadır.

Fakat başkasının varoluşu bir yandan da benim özgürlüğüme olgusal bir sınır getirmektedir. Sartre'in deyişiyle "özgürlüğüme bu sınırı getiren şey, görüldüğü gibi düpedüz ve sadece başkasının varlığı olgusudur" (Sartre,2009:655). Bununla kastettiği şudur: "başkasının belirişiyle birlikte, seçmeksizin olduğum bir takım belirlemeler içinde bulurum kendimi" (Sartre, 2009:653). Örneğin Hristiyan ya da Yahudi'yim, güzel ya da çirkinim vb. Ben bütün bunları hep başkası için olurum.

Yani Ben'in özgürlüğü başkalarının özgürlüğüne bağlıken aynı zamanda başkalarının özgürlüğe de Ben'in özgürlüğüne bağlı bulunmaktadır. "Gerçi insanın tanımı olarak özgürlük, başkasına bağlı değildir, ama ortada bir bağlanma olunca iş değişir: o zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem kendi özgürlüğümü de gözetemem" (Sartre, 1996:70). Bu nedenle özgürlük hem bireysel olarak hem de evrensel olarak tüm insanlar için vardır. Zira insan seçimlerde bulunurken bu seçimlerini başkalarının karşısında yapmaktadır. Yani kendini başkalarının karşısında seçmektedir. Başkası da seçimlerini Ben'in karşısında yapmaktadır.

2.4. Kendi İçin Varlığın Özgürlüğü

Sartre'ın fenomenolojik ontolojisine baktığımızda kendi için varlık alanına gelene kadar şu aşamaları kaydettiğini söyleyebiliriz. Onun fenomenolojik ontolojisinde ilkin olumsuzlamanın temeli ve kökeni olan hiçlik bizi özgürlüğe götürmektedir. Hiçliğin görünümü olarak karşımıza çıkan özgürlük ise kendini aldatmaya götürmektedir. Kendini aldatma da imkanın koşulu olarak karşımıza çıkan bilincin varlığına götürmektedir. Bilinç de insana yani kendi için varlığa götürmektedir. Peki insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda Sartre neler söylemektedir? Özgürlük kavramı doğrudan eylem ya da edim kavramına işaret ettiği için öncelikle eylem kavramının ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir. Bu kavramın kendinde taşımış olduğu yapıları belirtmeksizin determinizm ve özgür istenç arasındaki mücadeleye dair akıl yürütmelerin ortaya konulmasını tuhaf karşılayan Sartre'a göre eylem kavramını ve bu kavramla ilişkili diğer kavramları açıklamak gerekmektedir. Eylem ya da edim Sartre'ın deyişiyle "Dünyanın çehresini değiştirmektir, bir amaç

doğrultusunda araçlara sahip olmaktır, aletsel bir bütünlük üretmektir” (Sartre, 2009:551).

“Edim denildiğinde kişinin her türlü sentetik faaliyeti, yani araçların hedefler doğrultusunda her türlü düzenlenişi anlaşılmalıdır, bu düzenleniş kendi için kendi kendisinin imkanları olduğu ölçüde değil, edim kişinin yaşamak zorunda olduğu aşkın bir psişik sentez olduğu ölçüde meydana gelir” (Sartre, 2009:238). Örneğin siyasetçinin seçim kampanyası ya da bir sanatçının uğraşısı bir edimdir, çünkü kendi-içinden yani edimi gerçekleştiren kişiden taşar ve onu desteklerken öte yanda kendi-için de bu edim aracılığıyla kendini gerçekleştirmektedir. “Edim, aşkın bir varoluşu ve kendi içinin dünya ile münasebetin nesnel yüzünü temsil eder” (Sartre, 2009:238).

Eylem söz konusu olduğunda ilkin eylemin yönelimsel olduğuna vurgu yapan Sartre açısından dikkatsizliği sonucu bir okulun laboratuvarını havaya uçuran sigara tiryakisi bir öğretmenin eylemiş olmasından söz edemeyiz. Buna karşılık, kontrollü bir biçimde düşman menziline bomba yerleştirmekle görevli olan ve verilen emirlere uyan asker, öngörülen patlamaya yol açtığında eylemiş olduğundan söz edebiliriz. Zira bu asker eylemde bulunurken bu amaçla eylemde bulunduğunu yani ne yaptığını bilmektedir. Başka bir deyişle bu asker bilinçli bir projeyi yönelimsel bir biçimde gerçekleştirmektedir. Tabi bu durum eylemin tüm sonuçlarının öngörülme zorunda olacağı anlamına gelmemektedir. Burada eylemin yönelimselliği derken kastettiği şey eylemin amaç taşımak zorunda oluşudur. Bu amacın da bir nedene atıfta bulunması gerekmektedir. Bu nedenle yönelimi edimden ya da eylemden ayırmak mümkün değildir.

Nitekim onun özgürlük tanımı “seçmek ve yapmak arasında ayrım yapmadığından, bizi yönelim ve edim arasında ayrım yapmaktan da vazgeçmeye zorluyor” (Sartre, 2009:609). Seçmek ve yapmak arasındaki ilişkiyi düşünce ve dil arasındaki ilişkiyi benzetebiliriz. Düşünceyi nasıl ki dilden ayıramıyorsak yönelimi de eylemden ayırmak mümkün değildir. Tıpkı sözlerimizin bize düşüncemizi öğretmesindeki gibi eylemlerimiz de bize yönelimlerimizi öğretmektedir. Eylemlerimiz yönelimlerimizin dışarı çıkarılmasına imkan vermektedir.

Varlık ve Hiçlik’te her türlü eylemin temel koşulunun özgürlük olduğunu dile getiren Sartre, özgürlüğün betimlenmesi gerektiğine vurgu yaparak özgürlük konusuna giriş yapmaktadır. Fakat betimleme işleminin daha başında şöyle bir problemle karşı karşıya kaldığımızı belirtmektedir. Betimleme işlemi en genel anlamda “ tekil bir özün yapılarını

hedef alan bir belirtikleştirme faaliyetidir” (Sartre,2009:556). Örneğin tabakta bulunan elmayı betimlemek istediğimde ona ait, özüne ait nitelikleri dile getiririm. Fakat özgürlük söz konusu olduğunda durum çok farklıdır. Zira “özgürlüğün özü yoktur. Heidegger’in genel olarak Dasein hakkında söylediği şeyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: Onda, varoluş özü önceler ve ona komuta eder” (Sartre, 2009:556). Peki özgürlüğün özünün olmaması ne demek ve Heidegger’in genel olarak Dasein hakkında söylemiş olduğu varoluşun özü öncelediği ve ona liderlik ettiği yönündeki ifadesi Sartre’in varoluşçu felsefesinde özgürlük söz konusu olduğunda karşılığını ne kadar bulmaktadır? Varoluşçuluğun temel tezi olan “ varoluş özden önce gelir” ifadesiyle benzerliği noktasında neler söylenebilir? Bu bağlamda Heidegger’in genel olarak Dasein hakkında söylediği şeyi konu bağlamında kısaca ele alalım. Bilindiği üzere Heidegger, felsefesinde insan kavramı yerine Dasein kavramını kullanmaktadır. Ona göre Dasein dünyaya fırlatılmış bir varlıktır. Bu nedenle dünyada tek başına olan Dasein özgürdür. Özgür olması dolayısıyla da kendi seçimleriyle birlikte kendi yaşamını kurmaktadır. Yaşamını seçimleriyle kuracak olması da onun özünü yaşayarak oluşturduğu anlamına gelmektedir.

Sartre’ın *Varoluşçuluk* adlı yapıtında açık bir biçimde karşılığını bulan bu temellendirme biçimi “varoluş özden önce gelir” başlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Onun felsefesinde insan özgürlüğü söz konusu olduğunda bu ifade ne anlama gelmektedir? Bu noktada Sartre’ın varoluşçu felsefesinde öz kavramına değinmemiz gerekmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Sartre’a göre varolan her şeyin bir özü ve varoluşu vardır. Öz olarak ifade ettiği şey değişmeyen nitelikler bütünlüğü varoluş olarak ifade ettiği şey ise dünyada fiili olarak bulunma halidir. Felsefe tarihine baktığımızda Antik Çağ’dan başlayıp 19.yüzyıla kadar klasik felsefede özün varoluştan daha üstün olduğu kabulüyle hareket edilerek özcü bir felsefi sistem ortaya konulduğunu görebiliriz.

Basit bir örnek üzerinden konuya giriş yapacak olursak örneğin bir bıçağı ya da insanlar tarafından yapılmış olan herhangi bir nesneyi ele alalım. Bu nesnenin ortaya çıkış serüveninde her zaman belli bir üretim tekniğine göre ürünü ortaya koymuş olan bir üretici yani bir zanaatçı bulunmaktadır. Zanaatçı üretmiş olduğu bu ürünün yapılma biçimini kullanım amacını dikkate alarak ürünü ortaya koymaktadır. Yani her zaman ürünü ortaya koyma sürecinde kendisine kılavuzluk eden bir reçetesi bulunmaktadır. Böylelikle üretilen şey günlük yaşamda amacına uygun olarak kullanılan olan bıçak ya da herhangi bir eşya olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir. Bıçağı tanımlayan, onu ortaya koyan her şey yani özü onun var olmasından, varoluşundan önce gelmektedir. Bu durum için

yani herhangi bir nesnenin ya da eşyanın ortaya konulmuş olma ya da meydana getirilme süreci için özü varoluşundan önce gelmektedir diyebiliriz. Peki, özün varoluştan önce geldiğine yönelik görüşün kaynağında ne vardır? Özün varoluştan önce geldiğine yönelik görüşün başka bir deyişle özcü anlayış temelini dini düşüncede bulmaktadır. Yaratılmış olma fikri özcü anlayışın ortaya çıkışındaki en büyük etkidir. Zira yaratılış düşüncesine göre Tanrı tarafından yaratılmış olan her şeyin özü yine Tanrı tarafından belirlenmiştir. Ve dünyada ne ise o olarak yani belirlenmiş bir özü, kendisine tayin edilmiş olan bir hayatı yaşamaktadır. Birçok insan özün varoluştan önce geldiğini düşünmektedir.

Fakat Sartre’a göre modern düşünce varolanın o şeyi açığa çıkarmış olan görünmelerden ibaret olduğunu dile getirerek felsefede önemli bir ilerleme kaydetmiştir. Varoluşun arkasında herhangi bir özün olmadığını, özün görünmeler dizisinden meydana geldiğini söylemektedir. Böylelikle felsefe tarihindeki varoluş (görünüş) ve öz arasındaki düalizmin ortadan kalkacağını düşünmektedir. Sartre’a göre “görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür” (Sartre, 2009:20). Örneğin bir fenomen olarak masa bize nasıl görünüyorsa odur. Masanın bize görünmesinden başkaca yani onun görünmesinin arkasında başkaca bir özü bulunmamaktadır. O ne ise, o olarak bize görünmektedir. Bundan dolayı “bir varolanın özü, artık o varolanın derinliklerine gömülü bir gereklilik değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir” (Sartre, 2009:20). Peki, insan varlığı söz konusu olduğunda insanın pozisyonu bir nesne gibi midir? Yani bir bıçak ya da masa gibi önceden belirlenmiş bir öze sahip olarak mı dünyada bulunmaktadır? Ve insan söz konusu olduğunda onu, özüne uygun bir biçimde ortaya koyan zanaatçı pozisyonunda Tanrı mı bulunmaktadır?

Modern düşünce özellikle de varoluşçuluk akımıyla birlikte öz ve varoluş arasındaki ilişkinin niteliği değişmiş, özcü anlayışın tahtı sarsılmış ve varoluşun özden daha önemli olduğu kabulü hüküm sürmeye başlamıştır. Bu durum Eski Çağ’dan 19.yüzyıla kadar hakim olan özcü düşünce ve bu düşüncenin temelinde yer alan yaratılış düşüncesinin zedelenmesi anlamına gelmektedir. Zira Tanrının yok sayıldığı bir durum ancak varoluşun özden önce geldiği düşüncesini kabul edilebilir bir zemine oturtmaktadır. Dostoyevski’nin “Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu” (Sartre, 1996:47) sözünü varoluşçuluğun çıkış noktası olarak görmektedir. Tanrı yoksa yasak olan her şey yasak olma özelliğini yitireceği için her şey mübah olmuş olacaktır. Bu durum aynı zamanda insanın kendi başına bırakılmış oluşuna işaret etmektedir. İnsanın bırakılmışlığı dayanacak bir desteğinin olmaması demektir. Bundan dolayı insan gerçekleştirmiş olduğu eylemleri için dışarıdan bir gerekçe gösteremeyecektir.

Kısacası varoluşun özden önce geliyor olması durumu insan varlığına önceden verilmiş bir doğanın olmayışı anlamına gelmektedir.

Sartre da zaten özcü düşünceyi ve temelindeki yaratılış düşüncesini yok etmeye çalışarak varoluşun özden daha önemli olduğunu nitekim varoluşun özden önce geldiğini dile getirmektedir. Bilakis yaratıcı bir Tanrı fikrinin olması özün varoluştan önce geldiği yani özün varoluşu öncelediği anlamına gelmektedir. Böyle bir durum da Sartre'ın varoluşçu felsefesinin anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Bundan dolayı Sartre'ın deyişiyle “Eğer tanrı yoksa bir gün hiç olmazsa varoluşçu özden önce gelen bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan önce, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır. Heidegger'in deyişiyle insan gerçeğidir” (Sartre, 1996:39).

Sartre *Şeytan ve Yüce Tanrı* adlı eserinde Tanrının yokluğunu piyesin kahramanı olan Goetz'in ağzından şöyle dile getirmektedir: “Bir işaret için yalvarıyor. Tanrıya haberler gönderiyordum. Bir karşılık gelmiyordu. Her dakika onun gözünde ne olduğumu kendi kendime soruyordum. Şimdi bunun karşılığını biliyorum. Hiçbir şeyim ben. Başımızın üstündeki şu boşluğu görüyor musun? Tanrı o. Tanrı, insanların yalnızlığı. Yokluk. Ben vardım yalnız. Kötülük için ben karar verdim. Tek başıma. İyiliği de ben icat ettim. Hileyi ben yaptım. Bugün kendimi suçlandıran da benim. Kendi kendimi yalnız ben affedebilirim. Ben yani insan. Eğer Tanrı varsa insan hiçtir, eğer insan varsa...”(Sartre, 1964:159).

Varoluşçuluğun insan kavrayışı nedir diye sordüğümüzda Sartre *Varoluşçuluk* adlı eserinde ilkin şunu dile getirmektedir. Sartre'ın deyişiyle “ilkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır” (Sartre,1996:39). Bu ne demektir? İnsan ve dünya ne olarak anlaşılmalıdır? İnsanın dünyada olması ve dünya ile münasebeti nasıldır? İnsanın dünya ile münasebeti kendi için varlığın kendinde varlıkla olan münasebetidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kendinde varlığı ortaya çıkaran kendi için varlık, yani insandır.

Varlık ve Hiçlik'teki deyişiyle “kendi için, genel olarak bir dünyayı var kılan varlıktır. Dahası, durum, ancak kendini şu ya da bu tarzda seçen bir kendi-içinde, yani kendi bireyliğini yapan bir kendi-içinde açığa çıkabilir. Dünya kendini göstermek için keşfedilmeyi beklemektedir” (Sartre, 2009:565-567). “Dünya araçsal gerçeklerin sentetik bütünlüğüdür. Bunun anlamı şudur: insan gerçekliği bir yandan varlık tarafından kuşatılmış olarak ortaya çıkar” (Sartre, 2009: 66-67). Zira insan gerçekliği kendisini varlığın içinde bulmaktadır. Diğer

tarafından da bu varlığın nesneler dünyası olarak kendi etrafında dünya biçiminde ortaya çıkmasını sağlayan şey yine insan gerçekliğinin kendisidir. Fakat bu varlığın dünya biçiminde düzenlenmiş bir bütünlük olarak görünür kılınması ancak ve ancak insanın bu varlığın ötesine geçmesiyle mümkündür. “Dünya, dünya olarak görüldüğü anda, kendini bundan başka bir şey olmayan gibi vermektedir” (Sartre,2009: 66-67).

İnsan, dünya ile münasebetinde dünyayı var kılan bir varlık olarak karşımıza çıkmış olsa da insan dünyaya atılmış bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu atılmışlığı dünya içinde tek başına bırakılmışlığını temsil etmektedir. Bu durum insan açısından yaratılmamış olmanın bir sonucudur. Bu nedenle insan gerçekleştirmiş olduğu eylemlerine dayanak ya da gerekçe bulamamaktadır. Zira yaratıcı bir Tanrı fikrinin olmaması durumu, gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinde onu haklı ya da suçlu olarak niteleyebilecek değerler bulamaması anlamına gelmektedir. İnsanın yaratılmamış olması onu zorunlu olarak özgür bir varlık kılmaktadır. Peki, özgürlükten ne anlamamız gerekmektedir?

Felsefe tarihinde özgürlüğün neliği söz konusu olduğunda en yaygın anlayış özgür eylemleri istençli eylemlerle özdeşleştirme ve determinist açıklamayı da tutkuların, arzuların dünyasına ayırmayı amaçlamaktadır. Bu anlayış Descartes’in bakış açısına tekabül etmektedir. Bilindiği üzere Descartes’in özgürlük anlayışı istenç özgürlüğü üzerine inşa edilmiştir fakat aynı zamanda ruhun tutkuları olduğundan söz etmektedir. Yani insan hem özgür hem de tutkuları tarafından belirlenmiş bir varlık biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Sartre böyle bir anlayışın asla kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Zira ona göre psişik bir bütünlük içerisinde böyle kesin bir ikililiğin düşünülmesi imkansızdır. İstenç özgürlüğün ayrıcalıklı bir görünümü değildir. O da diğer psişik olaylarla aynı düzlemde oluşmaktadır. İstenç kökensel ve ontolojik bir özgürlük açısından diğer psişik olaylardan ne daha çok ne daha az özgün bir yapıdadır.

“İstenç kendini oluşturabilmek için kökensel bir özgürlük temelini varsayar. Nitekim istenç, birtakım amaçlar karşısında üzerine düşünülmüş karar olarak ortaya konur. Ama bu amaçları kendisi yaratmaz: bu amaçların üzerine düşünülmüş ve belirlenmiş bir biçimde kovalayacağını bildirir. Tutku da aynı amaçları ortaya koyabilir” (Sartre, 2009:562-563). Örneğin öldürülmekle tehdit edilen bir kişi ölüm korkusuyla kaçmayı tercih edebilir. Başka bir kişi ise bu tehdit karşısında direnmeyi tercih edebilir. Bu iki eylem arasındaki farkı incelediğimizde farkın tamamen araçların seçilişinde olduğunu görebiliriz. Aşkın bir amaç karşısındaki tavır farklılığı olarak da ifade edebiliriz.

İnsan ya da kendi için varlık seçimlerde bulunurken amaçlarını ne dışarıdan ne de içsel bir doğadan almamaktadır. İnsan amaçlarını bizzat kendisi seçer ve bu seçimle birlikte hem kendine hem de onlara aşkın bir varoluş kazandırmaktadır. Bu bağlamda “ insan-gerçekliği, bizatihi belirişiyile ve belirişi içinde kendi varlığını kendi amaçları aracılığıyla tanımlamaya karar verir. Şu halde varlığımı belirginleştiren ve benimki olan özgürlüğün kökensel fişkırmasıyla özdeşleşen şey, nihai amaçlarımın ortaya konmasıdır” (Sartre, 2009:563). “Ve bu fişkırmaya bir var oluşturma, bir özle, ya da bir ideaya bağlı olarak dünyaya getirilen bir varlığın bir özelliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Özgürlük böylece var oluşumla özdeşleştirilir olduğundan, kah istenç aracılığıyla, kah tutkusal çabalarla ulaşmaya çalışacağım amaçların temelidir” (Sartre, 2009:563). Dolayısıyla özgürlük sadece istençli edimlerle sınırlandırılmamalıdır. Ve Sartre kökensel özgürlükten söz ederken kastettiği şey tamamıyla istence ya da tutku ya dayalı edimden önceki bir özgürlük değildir. Onun kökensel özgürlükten kastettiği şey “istenç ya da tutkunun tam da zamandışı olan ve hem istencin hem de tutkunun tarzında tezahür eden bir temelin anlaşılması gerekir” (Sartre, 2009:563). Ayrıca özgürlüğü istenç ya da tutkunun karşıtı olarak da düşünmemek gerekmektedir. Nitekim özgürlüğün istenç ve tutkularımızdan başkaca bir şey olmadığını söyler.

Sartre’a göre dünya görünmek için keşfedilmeyi beklemektedir. Onu keşfedecek olan da kendi için varlıktır. Yani “kendi için varlık “kendi projesi içinde dünyayı büyütmeye ya da akılcı olarak açığa çıkaran olmayı seçmesi gerekir. Bu varoluşların her ikisinden de o sorumludur; çünkü ancak kendini seçerse olabilir. Dolayısıyla istençli edimlerinin olduğu kadar heyecanlarının da özgür temeli olarak görünür. Korkum özgürdür ve özgürlüğümü gösterir, olanca özgürlüğümü korkumun içine yerleştirmiş ve kendimi şu ya da bu koşulda korkak olarak seçmişimdir” (Sartre, 2009:565). Örneğin başka bir koşulda cesur olmayı seçeceğim ve olağanca özgürlüğümü bu cesaretimin içine yerleştireceğim. Yani Sartre için özgürlük söz konusu olduğunda onun karşısında ayrıcalıklı hiçbir psikik fenomen bulunmamaktadır. “Bütün, ‘olma tavırlarım’ aynı biçimde özgürlüğü gösterir, çünkü hepsi de kendi kendimin hiçliği olma tarzıdır” (Sartre, 2009:565). İnsan kendisini yapılmakta olan seçim içerisinde kavramaktadır. Özgürlük tam olarak da bu seçimin belirlenmemiş olması durumudur. İnsan kendi varoluşunu istediği gibi seçebilmektedir. İnsan için seçememezlik durumu söz konusu değildir. Zira insan gerçekliğinin var olmayı reddetmek gibi bir durumu söz konusu değildir. Örneğin “intihar olgusu bile, olmanın seçimi ve olumlanmasıdır. Hangisi olursa olsun, seçim temellendirilmiş ve varlık tarafından yeniden yakalanır, çünkü olan seçimdir” (Sartre, 2009:603).

Sartre’a göre seçim, seçim yapmak ve bilinçli olmak arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Seçim yapabilmek için bilinçli olmak bilinçli olmak için de seçim yapabilmek gerekmektedir. Bir anlamda seçim ve bilincin aynılığını ifade etmektedir. Ve biz kendimizi seçerken aynı zamanda dünyayı da seçmekteyizdir. Yani insanın dünya üzerinde kendi kendini seçmesi ya da seçiyor oluşu tamamen dünyanın keşfi demektir. İnsanın seçimde bulunmadığı bir durum yoktur. Fakat Sartre kendimizi seçme zorunluluğumuzu, güç istenciyle karıştırmamamız gerektiğini şöyle dile getirmektedir. Seçimde bulunduğumuz durumlar birbirinden çok farklı olabilir. Seçimde bulunurken seçeceğimiz şeyi huzursuzluk içinde seçebiliriz ya da bir kaçış yolu olarak seçebiliriz. Kendimizi korkak ya da cesur olarak seçebiliriz ya da kendimizi seçmemeyi de seçebiliriz. “Bu farklı durumlarda, amaçlar, fiili bir durumun ötesinde ortaya konur ve bu amaçların sorumluluğu bize aittir: varlığımız her ne olursa olsun, bu varlık seçimdir ve kendimizi büyük ya da soylu ya da aşağı ve aşağılanan olarak seçmek de bize bağlıdır. Ama bizatihi varlık dokumuz tam da aşağılanmayı seçmişsek, kendimizi aşağılanan, küskün, başkalarından aşağı görülen biri olarak gerçekleştiririz” (Sartre, 2009:595).

“Özgürlük, tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan hiçliktir. İnsan gerçekliği için olmak kendini seçmektir: alabileceği ya da kabul edebileceği hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terkedilmiştir”(Sartre, 2009:560). Bu terk ediliş ya da bırakılmışlık ne demektir? Sartre’ın deyişiyle, “Heidegger’in pek hoşlandığı bir deyim vardır: Bırakılmışlık. Bu deyimden şunu anlıyoruz biz: Tanrı olmadığı için insan bir başına bırakılmıştır” (Sartre, 1996:45-46). İnsanın bırakılmışlığı ya da terk edilişi bu anlama gelmektedir. Sartre insanın bırakılmışlığını daha iyi anlamamız açısından bir örnekle ele almaktadır. Bir Alman saldırısında abisini kaybettiği için düşmandan öç almak için düşmanla işbirliğine yanaşmasından ötürü annesi ve babasıyla arası bozulan ve annesinden başka hiç kimsesi olmayan bir gencin o anda karşı karşıya kalmış olduğu iki durumu şöyle dile getirmektedir. “Birincisi, İngiltere’ye geçerek özgür Fransız kuvvetlerine katılmak, yani annesinden ayrılmak; İkincisi, annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak” (Sartre, 1996:49). Dolayısıyla genç delikanlı iki farklı eylemle karşı karşıya kalmış olduğu bir durum içerisinde. İlk eylem somut bir yapıya sahip tek bir kişiyle ilgili bir eylem iken ikinci eylem ise geniş bir toplulukla ilgisinde ortaya çıkan belirsiz bir eylemdir.

Örnekten de anlaşılacağı üzere Sartre'ın bırakılmışlık kavramıyla kastettiği şey insanın dünyaya atılmışlığıyla birlikte daima bir durum içinde olması ve bu durumlarla tek başına kalmasıyla birlikte yaşadığı anlamsızlık durumu olarak ifade edebiliriz. Zira iki seçenekle karşı karşıya kalan kişiye ne yapması gerektiğini söyleyecek ya da öğretecek bir ahlaki sistem yoktur. Kişi tek başına bırakılmış bir durumdadır. Sartre'ın deyişiyle “Genel bir ahlak yoktur; Çünkü size yol gösterecek bir işaret yoktur dünyada” (Sartre, 1996:52). “Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin yolunuzu kendiniz bulun! Hiçbir genel ahlak size yapacağınız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar vereceksiniz ” (Sartre, 1996: 52). Kişi tamamen tek başına ve desteksiz bir durumdadır. Bundan dolayı her anını kendisinin seçmesi gerekmektedir. Seçimde bulunurken genel ahlaklar ona yol gösterici bir işaret göstermese de bu durum insanın, seçimlerinin nedensiz ya da gerekçesiz olduğu anlamına gelmemektedir. Yani insanın özgür oluşunu mutlak anlamda bir başıboşluk olarak ele almamaktadır. İnsanın seçimlerde bulunurken kendi yasasını kendisinin oluşturması ya da bulması gerektiğini söyleyen Sartre'a göre, insan gerçekliği kendi kendini kurmaktadır. Onun önceden kurulmuş olmasından söz edilemeyeceği gibi tamamlanmış olmasından da söz edilemez. İnsan kendi “ahlakını seçerken kendini de kurmuş olur. Üstelik, bir ahlak seçmeden de edemez. Koşulların ağır baskısı, ister istemez, bir ahlak seçmek zorunda bırakır onu” (Sartre, 1996:68). Bu anlamda insan bir bağlanmaya göre açıklanmaktadır. Bu seçme durumu karşısında ise bunaltı hissiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu da bırakılmışlığın bunaltıyla birlikte hareket ettiği anlamına gelmektedir. Peki, insanın seçme durumu nedensiz midir? Bu bağlamda bakıldığında seçişin gereksiz ya da nedensiz olduğunu söylemek saçma olacaktır.

Sartre ahlaksal seçimi bir sanat eserinin ortaya çıkış süreciyle karşılaştırmanın bu durumu daha açık ve anlaşılır kılacağını düşünmektedir. Ona göre tablo yapan bir ressam için nasıl ki birtakım kurallar ortaya konulup bu kurallara uyup uymadığı noktasında yerilmiyorsa, ressam için neden şöyle ya da böyle yaptığı ya da yapmadığı konusunda söylemlerde bulunulmamasının nedeni yapılacak olan tablonun önceden belirlenmemiş olmasındandır. Sartre'ın deyişiyle, “önsel estetik değerler yoktur. Ancak, eser bitince tablonun birlik ve uyarıldığında, yaratma istemiyle sonuç arasındaki ilişkide görülen değerler vardır. Kimse yarınki resmin ne olacağını şimdiden söyleyemez. Ancak önüne konulmuş resimler üzerinden yargılar verebilir, yani yapılacak değil yapılmış resimler üzerinden” (Sartre, 1996:67). Peki bu durumun ahlakla ne ilgisi vardır? Bu soruyu sordüğümüzde Sartre bizim de aynı yaratıcı durum içerisinde olduğumuzu belirtmektedir. Örneğin bir A kişinin eseri üzerine konuşurken onun nedensiz ya da gerekçesiz olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim biliriz ki A

kişisi eserini oluştururken aslında kendini oluşturmuştur. Bu bağlamda ahlaksal seçim ve sanat eserinin ortaya çıkış süreci arasındaki benzerliğin “her ikisinde de yaratış” (Sartre, 1996:67) durumunun olması ve her iki durumda da kişinin aslında kendi varoluşunu ortaya koymuş olduğu gerçeğidir. Her ikisinde de yaratış durumu söz konusu olduğu için yapılacak şey üzerinde önceden yargı vermek mümkün değildir.

O yaşamda kendisini nasıl tasarladıysa öyle olacak olan bir varlıktır. “İnsan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez. Hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil olmak istediği gibidir de” (Sartre, 1996:40). Bu nedenle insan söz konusu olduğunda böyle ya da şöyle bir varlıktır şeklindeki tanımlamalar anlamsızdır. Varoluşunun özünden önce gelmesi bu anlama gelmektedir Bu da insanın önce var olduğu sonrasında özünü yaşayarak oluşturduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle onun ne olacağı nasıl olacağı önceden belirlenememektedir. “Başka bir deyişle gerekircilik, kadercilik yoktur burada, kişiöğlü özgürdür, insan özgürlüktür” (Sartre, 1996:47). Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insan dünyaya atıldıktan sonra kendisini olmak istediği gibi var kılmaktadır. Kendisini nasıl yaparsa öyle var olmaktadır. “İnsan özgürdür, çünkü yarın ne yapacaklarına özgürce kendileri karar verirler” (Sartre, 1996:55). Varoluşçuluk akımının temel ilkesini oluşturan görüş de budur. Onun felsefesinde bu ilke şu anlama gelmektedir. “İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar” (Sartre, 1996:40). İnsan bir elma, bir masa ya da çürüyen bir nesne değildir. İnsan, öznel bir biçimde dünya içerisinde var olan ve kendisini kuran bir tasarıdır. Bu tasarımı gerçekleştirecek olan bizzat kendisidir. Ve insan bu tasarılarını gerçekleştirdiği ölçüde vardır. Dolayısıyla insanın eylemlerinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. “çünkü özgür olmak, içinde belirlen tarihsel dünyayı seçmek değildir ne şekilde olursa olsun bir gün dünyanın içinde kendini seçmektir” (Sartre, 2009:651).

Peki insan özgürlüğünün bilincine nasıl ulaşmaktadır? Sartre insanın kendi özgürlüğünün bilincine iç daralması şeklinde vardığını söylemektedir. Sartre’in deyişiyle “iç daralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık tipidir, iç daralması içindedir ki özgürlük kendi varlığında kendisi için sorundur” (Sartre, 2009:79). İnsan kendi kendisini soru konusu yaptığında zorunlu olarak özgürlüğün kavranışına da sahip olmaktadır. Varlığımın ne olduğunu anlama isteğim özgürlüğümün ne olduğunu anlama isteğim anlamına gelmektedir. Zira özgürlük varlığımın bir niteliği değil, varlığımın kendisi olarak karşıma çıkmaktadır. Ve

özgürlük insan doğasına sonradan verilmemiştir. O zaten varlığın yani insanın dokusunda mevcut haldedir. Bu nedenle de özgürlüğün özü yoktur. Bilakis özgürlük varolan tüm özleri açığa çıkarmaktadır. “Bütün özlerin temeli olan özgürlüktür, çünkü insan kendi imkanlarına doğru dünyanın ötesine geçerek dünya-içi özleri açığa çıkarır” (Sartre, 2009:557).

Peki, iç daralması nedir? İç daralmasını Kierkegard ve Heidegger’in görüşleri bağlamında ele alan Sartre’a göre, iç daralmasının bu iki betimlenişi tamamen birbirini ima etmektedir. Sartre’ın deyişiyle, “Kierkegard, suç öncesindeki iç daralmasını betimlerken, onu özgürlük karşısında duyulan iç daralması olarak niteler. Ama Kierkegard’dan ne denli etkilenmiş olduğu bilinen Heidegger, bunun tersine iç daralmasını hiçliğin kavranışı olarak düşünür” (Sartre, 2009:79-80). İç daralmasının korkudan ayrıldığı noktasında ki Kierkegard’a hak vermemiz gerektiğini söyleyen Sartre’a göre, iç daralması korkudan şu yönüyle ayrılmaktadır. Korku dediğimiz şey dünyadaki nesnelere karşı duyulan korkudur fakat iç daralması ise ben karşısında duyulan bir iç daralmasıdır. “İç daralması ben karşısında duyulan iç daralmasıdır. Baş dönmesi uçuruma düşmekten değil de kendimi oraya fırlatmaktan ürktüğüm ölçüde iç daralmasıdır. Yaşamımı ve varlığımı değişime uğratma tehlikesi taşıdığı sürece korkuya neden olan bir durum, bu konuma özgü tepkilerine güvenemediğim ölçüde iç daralmasına neden olur” (Sartre, 2009:80).

Baş dönmesi örneği üzerinden ilerleyen Sartre’a göre baş dönmesi korkuyla birlikte iş görmektedir. “Bir uçurum boyunca uzanan dar ve korkusuz bir patikada ilerliyorum. Uçurum kendini bana sakınılması gereken şey olarak verir, bir ölüm tehlikesini temsil etmektedir” (Sartre, 2009:81). Ayrıca insan zihni bu ölüm tehdidine gerçekliğe dönüştürülecek pek çok neden kurabilir. Örneğin kişi kayıp düşme ihtimalini düşünebilir, ayağının altındaki toprağın çökebileceğini düşünebilir. Bu tür olanaklar karşısında kişi tamamen edilgin durumdadır. Zira bu olanaklar kişinin kendi olanakları değildir. Sartre a göre korku tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. “aşkın olanların ortasındaki tahrip edilebilir aşkın olarak, gelecek yok oluşunun kökeni kendinde bulunmayan bir nesne olarak o durumdan kalkarak korku benim tarafımdan kavramış halde ortaya çıkar” (Sartre, 2009:81). Kişinin bu ölüm tehlikesi karşısındaki tepkisi tamamen düşünümsel yönde gerçekleşmektedir. Korkunun ortaya çıktığı andan itibaren kişi kendi imkanlarını ortaya koymaya başlar. Yani kişi bu ölüm tehlikesine karşı birtakım davranışlar tasarılar. Bu tasarımlar kişinin kendi imkânlarıdır. Böylece kişi korkudan kurtulmaktadır.

Sartre'a göre, iç daralması özgürlüğün bilincine varmamız için gerekiyor olsa da insan özgürlüğünün bir kanıtı değildir. İnsan adına özgürlük sorgulamanın koşuludur. Özgürlük kendini iç daralması ile keşfettirirken bu nedenler ve sonuç arasına sızan hiçlikle açığa çıkmaktadır. Edimler de insan özgür olduğu için etkenlerden sıyrılmış olmaz tam tersine etkenler özgürlüğün koşulu niteliğinde olacaktır (Sartre, 2009:85).

Sartre'a göre eğer özgürlük iç daralmasıyla kendini gösteriyorsa iç daralmasının duygulanımlarımızın sürekli bir hali olması gerekmektedir. Bilakis iç daralması istisnai bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani iç daralması fenomenine nadir bir biçimde rastlamaktayız. Yaşamda sıkça karşılaştığımız durumlar bize kendini iç daralması şeklinde göstermektedir. Bu davranışlar ya da imkanlar kişinin kendisi tarafından ortaya atıldığı için herhangi yabancı nedenlerden tarafından belirlenmiş değildirler. Hatta bu davranışların yerine getirilip getirilmeyeceği ya da işe yarayıp yapamayacağı da belli değildir.

İç daralmasıyla birlikte kendindeki özgürlüğü keşfeden insanın dünyadaki nesnelere anlam veren şey olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan dünyaya bırakıldığı andan itibaren hep bir durum içerisinde. Yani insan kendini gerekliliklerle dolu bir dünyanın içerisinde gerçekleştirilmekte olan projelerin ortasında keşfetmektedir. Sahip olduğu hiçlik tarafından hem dünyadan hem de özünden kopartılmış bir biçimde insan hem kendi özünün hem de dünyanın özünün anlamını gerçekleştirmek zorundadır.

Dolayısıyla “iç daralması, özgürlüğün, kendi kendisi tarafından düşünömsel kavranışıdır” (Sartre, 2009:91-92). Sartre'ın deyişle, “insan gerçekliği yeterince olmadığı için özgürdür, durmadan kendi kendisinden koparıldığını ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden biri hiçlikte ayrıldığı için özgürdür. İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendine mevcudiyettir” (Sartre,2009:560). Ne ise o olan varlığın özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Bir masa ne ise odur. Bir sınır ya da çerçeve içerisinde tanımlanmış bir öze sahiptir. Ama özgürlük söz konusu olduğunda böyle bir durumdan söz etmek olanaksızdır. Özgürlük ne ise o olan bir şey değildir. Zira onun özünden söz edilemez.

Fakat insan dışındaki her nesnenin özü varoluşundan önce gelmektedir. Örneğin bir masa ancak masa özüne uygun olarak üretilip masa olmaktadır ya da herhangi bir yapı inşa etmek isteyen birisi öncelikle kendi zihninde nasıl bir yapı inşa edeceği ile ilgili fikir oluşturmaktadır. 19. Yüzyıla kadar insan için de aynı düşünceler mevcuttu. Yani insanın da tıpkı bir masa gibi belirlenmiş bir öze ya da doğaya sahip olduğu ve bu öze uygun bir şekilde

de yaşamın içinde yer aldığı görüşü mevcuttu. Az önce de ifade edildiği üzere bu düşünme tarzının kaynağı dindir. Sartre'ın çabası da özün varoluştan önce geldiği düşüncesini ve bu düşüncenin dayanmış olduğu yaratıcı tanrı kavramını yok etmeye yöneliktir. Zira özün varoluştan önce geldiği yönündeki kabul insanın özgürlüğüne zarar vermektedir. Bu nedenle Sartre insanın özgürlüğüne yer açmak için Tanrıyı yok sayma yoluna gitmiştir. Aksi takdirde insanın herhangi bir nesneden ya da eşyadan farklı kalmayacaktır. Özgürlük kendi için varlıkla bir ve özdeştir. “Bu özgürlüğü ben ne kadar aradım: O kadar yakınımdaydı ki, göremedim onu elimi değdiremedim, özgürlük bendim oysa ben, kendi özgürlüğümüm” (Sartre,2001:364). Sartre'ın deyişiyle, “bizim özgür bir var olan diye tanımladığımız, bilinç olarak zorunlulukla bütün ötekilerden ayrılan bir var olandır, çünkü ötekiler ancak bu var olan için olarak onunla bağlantı içindedirler; Bu var olan, kendi geçmişinin yalnızca şimdiki zamanını belirlemesine izin verecek yerde, bu geçmişi geleceğinin ışığı altında, gelecek formunda belirler ve ne olduğunu kendisinden başka şeyle, yani olmadığı ve dünyanın ötesinde düşündüğü bir amaçla bildirir” (Sartre,2009:573).

Özgürlüğün reddi kendinde varlık alanına işaret etmektedir. Bu nedenle özgürlük bir tanımın içine kapatılmayı reddeden bir varoluşa sahiptir. Bu şu anlama gelmektedir. Özgürlük kendi için varlık alanına aittir. Kendi için varlık özgürlük sayesinde kendisi için söylenebilecek tanımlamaların her zaman ötesinde kalmaktadır. Zira insan tamamlanmamış bir varlık olduğu için kendisi hakkında söylenecek olan şeylerden her zaman daha başka bir şey olacaktır. “Kendi içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi içinde varoluşun özü önce eklediğini ve koşullar andırdığını söylemekle bir ve aynı şeyi söylemektir” (Sartre, 2009:558). “Böylece özgürlük bir varlık değildir: insanın varlığıdır yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kapta boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür ya da yoktur” (Sartre,2009:560).

İnsanın bir özü olmadığını ve insanın eylerken özgür olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla özgürlüğe eylem ya da edim üzerinden ulaşabiliyoruz. “Gerçekten de ben özgürlüğünü edimleri aracılığıyla öğrenen bir varolanım; ama aynı zamanda da bireysel ve biricik varoluşu özgürlük olarak zamansallaşan bir varolanım. Bu halimle ben zorunlu olarak özgürlük bilinciyim, çünkü bilincin içindeki her şey ancak varolmanın konuşlandırıcı-olmayan bilinci olarak vardır” (Sartre,2009:557).

İnsanı eyleme götüren bunaltıdır. *Varoluşçuluk* adlı yapıtında bunaltı kavramından neyin anlaşılması gerektiğini sorgulayan Sartre, varoluşçuların bunaltı kavramına yüklediği anlamı şu şekilde dile getirmektedir. “İnsanlık bunaltıdır” Peki bunun anlamı nedir? “Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tüm mal sorumluluk duygusundan kurtulamaz” (Sartre, 1996:43). Bir çok insanın bu bunaltıyı yaşamadığını hatta bundan kaçtığını söyleyen Sartre bunun nedeni olarak insanların yapmış oldukları eylemden sadece kendilerini sorumlu tuttuğuna inanmış olmalarını görmektedir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insan bir şeyi seçerken sadece kendi kendini seçmemektedir aynı zamanda diğer insanları da seçmektedir. Bu da insanın sadece kendisine karşı sorumlu olmadığı tüm insanlığa karşı sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. “Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız” (Sartre, 1996:41).

Bu anlamda insanın sorumluluğunun bunaltıcı olduğunu söyleyen Sartre’a göre insan dünyanın varlığını kendi varlığı üzerinden kurmaktadır. Hem kendi varlığını hem de dünyanın varlığını kuran insan açısından bu durum bunaltıcı olmaktadır. Zira hem kendi varlığından hem de dünyanın varlığından sorumlu tutulmaktadır. “Kendi için, durumu, yaratıcısı olmanın gururlu bilinciyle üstlenmek zorundadır, Yakınmaya çok kalkışmak akıl dışıdır” (Sartre,2009: 688). Peki bireysel edimlerin ya da eylemlerin bütün insanlığı bağlaması ne anlama gelmektedir? Sartre’ın örneğiyle “diyelim ki evlenmek, çoluk çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkusundan ya da isteğimden de olsa bile, yine de ben bununla yalnızca kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli evlenme yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum” (Sartre, 1996:42). Böylelikle seçimde bulunurken sadece kendime karşı sorumlu değil herkese karşı sorumlu hale gelmiş olmuştum. Sartre’ın deyişiyle “seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum, yani kendimi seçerken gerçekte insanı seçiyorum” (Sartre, 1996:42).

“İnsan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları seçmesi demektir aynı zamanda olmak istediğimiz kimseyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız.” (Sartre, 1996:45) Kendimi seçmemle birlikte başkalarını da seçmiş olmam aynı zamanda başkalarını da sorumlu tuttuğum anlamına gelmektedir. Böylece sorumluluğumuz geniş çaplı olmaktadır. Ve bu sorumluluk “giderek, bütün insanlığı kucaklar. Bir işçiyi isem, sosyalist olmayı değil de, bir Hristiyan sendikasına girmeyi seçersen, bununla şunu belirtmiş olurum: insana düşen, alın yazısına katlanmaktır; Tevekkül dür, boyun eğmektir. Çünkü bu dünyada saltanat yok insan için!” (Sartre, 1996:45). Bu

nedenle insan edim ya da eylemde bulunurken şu soruları kendine sormalıdır: “İnsanlık edimlerime bakarak kendini ayarladığına göre, böyle hareket etmekte haklı mıyım? Yaptığım doğru mu?”(Sartre, 1996:45).

Sonuç itibariyle Sartre kendi için varlığın özgürlüğünü kökensel varoluşu içerisinde şöyle betimlemektedir. “Her şeyden önce, özgürlük ancak bir verinin içlenişi olarak kavranır ve özgürlük içsel olumsuzlama ve bilinç olması ölçüsünde, bilince bir şeyin bilinci olmayı buyuran zorunluluktan pay alır ayrıca özgürlük, seçme özgürlüğüdür, ama seçmeme özgürlüğü değildir. Gerçekten de, seçmemek, seçmemeyi seçmektir. Buradan şu sonuç çıkar: Seçim seçilmiş varlığın temelidir, ama seçmenin temeli değildir” (Sartre, 2009:606).

Ona göre insan özgür olmaya mahkum bir varlıktır. “Sonsuza kadar ölümün ötesinde bir edimin amirlerinin ve sahiplerinin ötesinde var olmaya mahkumum: Ben özgür olmaya mahkumum. Bu demektir ki özgürlüğümü, onun kendisinden başkaca sınır bulunamaz ya da dilerseniz özgür olmaya son verme özgürlüğüne sahip değiliz” (Sartre, 2009:558).

2.5. Sorumluluk

Geldiğimiz noktada sorumluluk kavramı işin içine girmektedir. Sartre’in varoluşçu felsefesinde sorumluluk kavramı özgürlük kavramına sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır. İnsan kendi kendisinin yaratıcısı pozisyonunda olduğu için eylemlerinin sorumluluğunu da seve seve üstlenmek zorundadır. Özgür bir varlık oluşunun doğal bir sonucu olarak insan gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinden tamamen kendisi sorumlu olmaktadır. İnsan açısından varoluşun özden önce geliyor olması insanın ne olduğundan sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Sartre *Varoluşçuluk* adlı yapıtında insan tepeden tırnağa sorumludur başlıklı kısımda varoluşçuluğun temel görevinin tüm insanlara kendi varlığının sorumluluğunu yüklemek olduğunu şöyle dile getirmektedir. “ varoluşçuluğun ilk işi de her insanın kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omzuna yüklemektir” (Sartre, 1996:41).

Sorumluluk noktasında felsefesinde dikkat çeken nokta insanın sorumlu oluşundan söz ederken sadece kendi seçimlerinden sorumlu olmayı kast etmemekle birlikte tüm insanlara karşı sorumlu olmayı kastetmektedir. Peki tüm insanlardan sorumlu olmak ne demektir ? Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insan özgür olmaya mahkum bir varlık olduğu için dünyanın yükü omuzlarına verilmiştir. Peki, Sartre sorumluluk kavramına nasıl bir anlam yüklemektedir? Sorumluluk kavramını “ bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olmanın bilinci” olarak ele almaktadır (Sartre,2006: 688). Bu ifade şu anlama gelmektedir.

İnsan açısından bu sorumluluk tamamen mutlak anlamda özgür oluşunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle başına gelen kötü durumlar karşısında üzülmeyen ya da isyan etmenin bir anlamı yoktur.

Sartre'ın deyişiyle “bu mutlak sorumluluk, kabullenme de değildir” (Sartre,2006: 688). Sorumluluğun mutlak bir kabullenme durumu olmadığını söylerken şunu kastetmektedir. Sorumluluk insanın özgür oluşunun, özgür varoluşunun mantıksal bir hak talebidir. Yani bu yaşamda başıma gelen her şey benim aracılığımla gelmektedir. Bu nedenle başıma gelen şeyler için ne üzülmeye ne de isyan etme durumum olmamalıdır. Zaten başıma gelen şeyler insani şeylerdir. İster kendimden kaynaklı isterse başkası aracılığıyla başıma bir şey gelmiş olsun başıma gelen her şey insani bir şeydir. Örneğin yaşamda en kötü şeylerden biri olarak karşımıza çıkabilecek olan savaşın yol açtığı korkunç durumları ya da yapılmış işkenceleri düşündüğümüz zaman bunların gayri insani durumlar olmadığını görebiliriz. “ben yalnızca korkuyla, kaçışla ve gizemli davranışlara başvurmak suretiyle gayri insani olana karar veririm; ama bu karar insanidir ve onun tüm sorumluluğunu taşıyım. Ama durum kendi kendimle ilgili özgür seçimin imgesi olduğu için de benimkidir” (Sartre,2006: 688).

Bu sorumluluğun çok özel türden bir sorumluluk olduğunu dile getiren Sartre'a göre “doğmayı ben istemedim ki” (Sartre, 2009:689) biçiminde bir cevapla karşılaşabileceğimizi söyler. Böyle bir cevap karşısında Sartre şunu söylemektedir. “ ben her şeyden sorumluyum, ama bir tek bizatihi sorumluluğun dışında; çünkü ben varlığımın temeli değilim. Dolayısıyla her şeyden sanki sorumlu olmak zorundaymışım gibi cereyan eder” (Sartre, 2009:689). İnsanın dünyaya atılmış olması onun bir masa ya da bir tahta parçası gibi edilgin bir halde duracağı anlamına gelmemektedir. Bilakis insanın durumuna baktığımızda onun tek başına ve hiçbir şeyin yardımı olmaksızın hem kendi varlığının hem de dünyanın varlığının yükünü yani sorumluluğunu omuzlarına aldığını görmekteyizdir. “Ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzusundan bile sorumluyum” (Sartre, 2009: 689). Ona göre, insan dünya içerisinde kendisini edilgin kılabilir. Kendinde varlıkla ya da ötekiyle ilgisinde etkimeyi reddedebilir. Fakat böyle bir durumda insan yine kendisini seçmiş olmaktadır. Bu bağlamda intihar olgusunu düşündüğümüzde bu olgunun dünya içinde varlık kiplerinden biri olduğunu söyler.

Bununla beraber, insan bir olgu varlığı olduğu için, doğumu da kavranamaz olduğu için kendisini mutlak bir sorumlulukla karşı karşıya bulur, zira doğumum bana kendi olduğu haliyle görünmez. Doğum kişinin bir proje oluşturucusu olarak ortaya çıkar. İnsan doğmuş

olmaktan utanç duyar, doğmuş olduğuna hayret eder, ondan kıvanç duyar ya da yaşamında son vermeye çalışarak onu olumlar ve yaşamı kötü yaşam şeklinde üstlenir. Bütün onların sonucunda belli düzeyde doğmuş olmayı seçer. Bu seçimin kendisi de baştan sona olgusaallık şeklini almış olur. Zira seçememezlik etme şansımız yoktur. Bu şekliyle de olgusaallık her yerdedir, ama onun kavranabilir olduğundan söz edilemez (Sartre,2009:690).

Dolayısıyla insan her zaman sadece sorumluluğuyla karşılaşmaktadır. Bu nedenle doğmayı istememeyi söyleyemez, neden doğduğunu sorgulayamaz veya doğduğu günü lanetleyemez. İnsanın doğumu karşısındaki tüm bu farklı tavırlar bu doğumun sorumluluklarını üstlenme ve doğumun kişiyi kendi kılma tarzlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yani burada yine sadece ben ve benim projelerim bulunmaktadır. Bundan dolayı da tümüyle kendi kendimden sorumluyumdur. Bu sorumluluğun ortasına bırakılmış olmayı iç daralmasıyla fark etmemden ötürü benim artık ne vicdanım ne pişmanlığım ne de mazeretim bulunmaktadır. İçine bırakıldığım dünya içerisinde kendimi keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başkaca bir şey değilimdir.

3. TARTIŞMA VE SONUÇ

Geldiğimiz nokta bu çalışmanın asıl amacını oluşturan Sartre'in insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda Kant'çı olup olamayacağını tartışmaktır. Yani hangi bağlamda Kant'la benzediği ve hangi bağlamda Kant'la ayrıştığı noktasında bir tartışma ve değerlendirme yürütmektir. İlkın şunu belirtmek gerekir ki felsefe tarihinde özgürlük problemi söz konusu olduğunda felsefî sistemlerinin temelinde özgürlük kavramı bulunan hem Kant hem de Sartre bu anlamda çok önemli bir konuma sahiptir. Zira etik, siyaset ve ahlak gibi pek çok görüşlerinin temelinde özgürlük anlayışlarının inşa edilmiş olduğunu görebiliriz. Fakat Sartre Heideggerci fenomenolojik yöntem üzerinden hareket ederken Kant ise aklın kendi kendisini mahkemeye çıkarması anlayışına denk gelen eleştiri yöntemi olarak adlandırılan bir felsefî sistem üzerinden hareket etmektedir.

Hatırlanacağı üzere Kant'ın felsefesinin bir düalizm felsefesi olduğunu belirtmiştik. Bunun bir sonucu olarak özgürlük söz konusu olduğunda en temelde varlığa ilişkin fenomen ve numen ayrımı karşımıza çıkmaktaydı. İnsanın özgürlüğüne yer açmak için bu temel ayrıma giden Kant'a göre insan sadece fenomen alana ait bir varlık değildir. Aynı zamanda numen alana da ait bir varlık olduğu için özgür bir varlık olabilme imkanına sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın özgürlüğünü ortaya koyma noktasında Kant'la aynı çaba içerisinde olan Sartre ise fenomen ve numen düalizminin varlığını sürdürmesi durumunda insanın özgürlüğüne yer açılmayacağını bu nedenle bu düalizmin ortadan kaldırılması gerektiğini dile getirerek Varlık ve Hiçlik adlı eserine fenomen ve numen arasındaki ontolojik ayrımın kaldırılması gerektiğini söyleyerek işe girişmektedir. Ayrıca Kant numen ve fenomen ayrımı yapmasına karşın bu iki varlık alanının varlığını kabul etmektedir. Ona göre numenal alanın bilgisine ulaşamaz olsa da onlar numen olarak vardır. Sartre ise numenin varlığına karşı çıkmaktadır.

Bu bağlamda Kant'ın varlıkla ilgili yapmış olduğu fenomen ve numen ayrımına eleştiriyle yaklaşan Sartre'a göre felsefe tarihinde numenlere inanıldığı sürece görünüş bir olumsuzluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Görünüş numenin bir yansıması olarak daha alt katmanda durmaktadır. Yani “numenal gerçekliklere inanılabildiği sürece, görünüş, mutlak bir olumsuz olarak sunuldu. Görünüş, olmayandı ve görünüşün yanılısamanın ve hatanın varlığından başka bir varlığı yoktu. Hatta bu varlık bile ödünç alınmıştı, görünüşün kendisi bir aldanıştan ibaretti ve karşılaşılabilecek en büyük güçlük fenomenal olmayan varlığın bağrında kendiliğinden emilip yok olmaması için, görünüşün içinde yeterli uyum ve varoluşu

muhafaza etmektir” (Sartre,2009:20). Bu ayrım Sartre’in kavramlarıyla görünüş ve öz ayırımına işaret etmektedir. Yani Kant’a göre fenomenlerin arkasında bir numenleri vardır. Fakat Sartre ise varlıkların görünüşleri dışında yani görünüşlerinin üstünde bir özleri olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda insan varlığının da önceden tasarlanmış bir özü bulunmamaktadır. Bilakis insanın özgürlüğü zarar görmektedir. İnsanın bir özünün ya da doğasının bulunmaması noktasında Marx’la benzer olduklarını söyleyebiliriz. Bilindiği üzere Marx’a göre insan doğduğu andan itibaren belirlenmiş bir yaşam tarzını yaşamak için programlanmış değildir. İnsanın bir özü yoktur. İnsan yaşam içerisinde kendi potansiyelini ortaya koyarak kendini üreten bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani uygun koşullar meydana geldiğinde insan kendi yeteneklerini arzularını gerçekleştirebilme imkânına sahip olmaktadır. Bu durum da onun özgürlüğü anlamına gelmektedir. Böylelikle insanın kendisini yeniden ürettiğini söyleyebiliriz. Fakat bu durum ancak ve ancak başkalarıyla yani toplum içerisinde olmakla mümkün olmaktadır.

Kant görünüş ve öz ayırımına paralel olarak aynı zamanda insanı akıl sahibi bir varlık olarak tanımlayıp onu hem fenomenler dünyasına ait hem de numenler dünyasına ait ikili yapıya sahip bir varlık olarak tasarlamaktadır. Sartre ise insanı bir bilinç varlığı olarak tasarlamış fakat asla ikili yapıya sahip bir insan anlayışı üzerinden hareket etmemiştir. Ona göre insan sadece fenomenler dünyasına ait bir varlıktır. İnsanı bir bilinç varlığı olarak tasarlamış olması Sartre’ı daha çok Marx’a yakınlaştırmaktadır. Marx’a göre özgür bilinçli faaliyetler türsel olarak insanın özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bilinçli olmak türsel olarak insanın bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Sartre’in insanı türsel bir varlık olarak ele almamış olması onu Marx’tan ayıran bir nokta olmuştur.

Kant’ın düalist felsefesi sadece varlık alanını ikiye bölmekle kalmayıp aynı zamanda akıllı da kendi içerisinde saf teorik akıl ve saf pratik akıl biçiminde ikiye ayırmaktadır. Özgürlüğü de buna paralel olarak ayıran Kant’a göre saf teorik aklın sınırları içerisinde özgürlük bir ide olarak karşımıza çıkmaktayken pratik aklın sınırları içerisinde ise özgürlük kendisini pratikte yani insan eylemlerinde gösteren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Pratik aklın sınırları içerisinde özgürlüğü tekrar kendi içinde negatif ve pozitif özgürlük olarak ayıran Kant insanın doğa nedenselliğine tabi olmama durumunu negatif özgürlük olarak adlandırırken insanın saf aklın kendisinden çıkarmış olduğu yasaya göre eylemde bulunma durumunu ise pozitif özgürlük olarak adlandırmaktadır. Yani özgürlük pratik aklın sınırları içerisinde başka türden bir nedensellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçek özgürlük de burada mümkündür. Fakat özgürlük bir olanaktır. Dolayısıyla herkes özgür değildir sadece

bu olanağı yani aklını kullanabilme cesareti gösteren kişiler özgür olabilmektedir. Sartre ise özgürlük söz konusu olduğunda böyle bir ayırım yapmamaktadır. Ona göre insan varlığı dünyaya bırakıldığı andan itibaren özgürlük onun varoluşunda zaten içerilmektedir. Varolmak aynı zamanda özgür olmak demektir. Kant'taki gibi insan varlığının bir olanağı olarak karşımıza çıkmamaktadır.

İnsanın özgürlüğü Kant'a göre doğanın ona vermiş olduğu akıl ve akla dayalı istenç özgürlüğünün bir sonucudur. Doğa insana akıl yetisi vermiştir ve insan bu yeti sayesinde kendisini diğer varolan her şeyden ayırıp saf akli aracılığıyla bir yasa (ahlak yasası) ortaya koymaktadır. Bu yasaya göre eylemde bulunmak gerçek anlamda özgürlüğü getirecek olan şeydir. Bu bağlamda Kant'a göre özgürlük doğa yasalarına bağlı bir isteme olmasa da tamamen yasasız ya da başıboş bir isteme değildir. Saf aklın kendisinden çıkmış olan ahlak yasasına göre bir istemedir. Akıl kavramı yerine bilinç kavramını kullanan Sartre'a göre ise insan sahip olduğu bilinci sayesinde kendisini nesneler dünyasından ayırarak bireysel varoluşunun farkına vararak yaşamış olduğu iç daralması ile özgürlüğünün farkına varmaktadır. Bu bağlamda her iki filozofta da kendi için varlığın kendisini diğer şeylerden ayırma işlemi olumsuzlama yani dışlama ile mümkündür. Sartre'da Kant'tan farklı olarak doğa insana akla dayalı bir özgürlük vermemiş olsa da insanın istemesinin başıboş olmaması konusunda onun Kant'la aynı düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kant'a göre insan eylemlerine yön verecek olan genel bir ahlak yoktur

İnsanın numen alanda saf akli tarafından ortaya koymuş olduğu ahlak yasasına göre eylemde bulunma durumu söz konusudur. Sartre da bu konuda insan için genel bir ahlakın olmadığını fakat insanın hiçbir ahlak seçmeden de edemeyeceğini söylemektedir. İnsan kendi ahlakını kendisi oluşturmaktadır. Bu bağlamda her iki filozof açısından da insan istemesi nedensiz ya da yasasız değildir. İnsan istemesinde ve eylemlerinde etkili olan yasa yine insan tarafından ortaya konmaktadır.

Kant insan eylemlerini ödevde uygun ve ödevden dolayı yapılan eylemler olarak ikiye ayırırken Sartre'da böyle bir ayırım söz konusu değildir. Kant'ın felsefesinde insan eylemlerinin bir anlam taşıması ancak ve ancak koşulsuz buyrukla dile getirilmiş olmasına bağlıyken Sartre'da bir eylemin anlam taşıması bilinçli yapılmış olmasına yani bilinçli bir yönelimsellik içermesine bağlı bulunmaktadır. Ayrıca Kant'ın felsefesinde önemli olan eylemimizin arkasındaki maksimizimizdir. Yani eylemimizin arkasındaki niyet bir kriterdir. Bu bağlamda maksimizimizin genel bir doğa yasası olup olamayacağı önemlidir. Sartre ise

eylemlerimizin arkasındaki maksimi bir kriter olarak ele almaz. Başka bir deyişle Kant’a göre saf aklın buyurmuş olduğu şekliyle gerçekleşen her eylem özgür eylemdir. İstemelerini ahlak yasasından dolayı belirlemiş olan kişi gerçek anlamda özgür bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla pozitif özgürlük aklın yasa biçiminde ortaya koymuş olduğu ilkeye göre yani iyi istemeyle belirlenmiş olan eylemleri gerçekleştirmiş olan kişilerin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bazı durumlarda gerçekleştirilmiş olan eyleme dışarıdan bakıldığında tamamen ahlak yasasına uygun bir biçimde eylemde bulunulmuş gibi görünse de eylemin arkasındaki maksime baktığımızda tamamen çıkar ilişkisine ya da ben sevgisine dayandığını fark etmekteyiz. Kant’ın örneği üzerinden devam edecek olursak herhangi bir ürün satıcısının müşterilerini kandırmamasının arkasındaki maksim tamamen birbirinden farklı olabilir. Bu satıcı daimi bir müşterisini kaybetmemek adına kandırmama eyleminde bulunmuş olabilir ya da tamamen ahlak yasasının gereği olmasından dolayı kandırmama eyleminde bulunmuş olabilir. Kant’ın ahlak felsefesi açısından baktığımızda ilk maksime dayanılarak yapılmış olan eylem ahlaki bir değer taşımamaktadır ve özgür bir eylem değildir. İkinci maksime dayanılarak yapılmış olan eylem ise ahlaki bir nitelik taşımaktadır ve özgür bir eylemdir. Fakat Sartre’in felsefesi üzerinden incelediğimizde satıcının müşterisini kaybetme korkusundan dolayı gerçekleştirmiş olduğu eylem özgür bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. “Sartre’in bakış açısıyla bu da özgür eylemdir. Çünkü Sartre’in özgürlük anlayışı eylemin belirleyicileri arasındaki farkı göstermeye elverişli değildir” (Çevik, 2012:57).

Bu bağlamda, Kant’ın felsefesinde ödev, kişinin istemesinin yapısı ve kişinin gerçekleştirmiş olduğu eylemlerin ahlaklı olup olmadığının ortaya konması açısından bir ölçüt görevi görmektedir. Yapılmış bir eylemin ödevde uygun oluşu ve ödevden dolayı yapılmış olması o eylemin ahlaki açıdan değerli olup olmadığını göstermektedir. Kant’a göre ödevden dolayı yapılmış eylemlerin ahlaki bir değeri vardır. Ve ödevden dolayı yapılmış olan eylemin ahlaksal değerini eylemin arkasındaki maksim belirlemektedirken Sartre’da böyle bir durum söz konusu değildir. Sartre Kant’ın koşulsuz buyruk olarak ifade ettiği ahlak yasasının sadece insanın akli yönünü vurgulamasıyla insanın kendini içinde var kıldığı ve özgürlüğüyle kendini aşama aşama kurduğu toplumu göz ardı ettiği yönünde eleştirmektedir. Bu nedenle Sartre, Kant’ın söylemlerinin sadece teoride düzlemde kalan ve pratikte yani yaşamda iş göremeyecek bir söylem olduğunu düşünmektedir.

Dolayısıyla incelediğimizde Sartre ve Kant arasındaki en önemli farklardan biri de şu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu fark “eylemlerin belirlenimlerinin nasıl olduğuna” (Çevik, 2012:58) yöneliktir. Kant pozitif özgürlük olarak ortaya koymuş olduğu insanın özgürlüğünü ifade eden bu özgürlük türünde yani iyi istemede belirleyici olanın arzu, tutku ya da daha alt katmanda bulunan aşağı düzeydeki arzuların olmadığını bilakis belirleyici olanın akıl olduğunu söylemektedir. Fakat Sartre’a göre ise akıl ve tutkular aynı derecede önemlidir. Önemli olan bir eylemin akıl ya da daha aşağı düzeyde olan tutkularla veya arzulama yetisiyle belirlenmiş olması değildir. Önemli olan o eylemin insanın özgürlük tasarısına hizmet ediyor olmasıdır. İnsanın özgürlük tasarısına hizmet eden her eylem özgür bir eylem olarak kabul edilmektedir. Sartre’ın deyişiyle “kişinin özgürlüğünü bir sonraki aşamaya taşımak için attığı her adım, ister en basit ve hayvani arzularla isterse en erdemli ideallerce güdülenmiş olsun nihai amaç her zaman özgürlüktür (Sartre 2009:562). “Özgürlük kah istenç aracılığıyla, kah tutkal çabalarla ulaşmaya çalışacağım amaçların temelidir. Dolayısıyla istençli edimlerle sınırlandırılmaz. Ama istenç edimleri, tersine, tıpkı tutkular gibi birtakım öznel tavırlardır. Özgürlük, istencimizin ve tutuklarımızın varoluşundan başka bir şey değildir” (Sartre, 2009:563). İnsan istenç ve tutkuları aracılığıyla kökensel özgürlük tarafından ortaya konan amaçlara ulaşmaya çalışmaktadır.

Sartre’a göre, seçim insanın kendini belirlemesi açısından bilinçli bir karara işaret ettiğinden her zaman bireysel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kant’ın felsefesinde olduğu gibi insan seçimlerinin nesnel ve evrensel bir yasayla belirlenmiş olması mümkün değildir. Sartre’ın deyişiyle, “özgürlük insanın kendine ilişkin bir varlık seçimi olduğundan, ‘iyi isteme’ ile belirlenen maksimler de tutkular ya da eğilimler tarafından belirlenenler gibi öznelirler” (Sartre, 2009:563).

Peki, insan eylemlerinin anlam taşıması bağlamında iki filozofun intihar olgusuna karşı yaklaşımı nasıldır? İntihar olgusunu bu bağlamda düşündüğümüz zaman şunu söyleyebiliriz. Kant’a göre intihar olgusu genel bir doğa yasası olamaz. Zira intihar olgusu en üstün ödev ilkesi ile çatışma anlamına gelmektedir. Sartre’ın felsefesinde ise intihar olgusu bir varlık kipi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ise iki filozofun da kısmen aynı düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kant’a göre akıl sahibi bir varlık olarak insan gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinden sorumludur. Sartre açısından da insan bilinç sahibi bir varlık olarak gerçekleştirmiş olduğu eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektedir.

Fakat sorumluluğu bireysel sorumluluk olmaktan ziyade toplumsal sorumluluk kapsamında ele aldığı için Sartre'in bu noktada yine Marx' tan etkilendiğini söyleyebiliriz. Zira kişinin bireysel eylemi tüm insanlığı kapsamaktadır.

İnsanın özgürlüğü söz konusu olduğunda Marx'la benzerliğini görebileceğimiz bir nokta daha bulunmaktadır. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için insanın diğer insanlarla etkileşim halinde olması onu özgürlüğe götürecek olan şeydir. Fakat Marx toplumsallığı üretim ilişkileri içerisinde ele almaktayken Sartre üretim ilişkileri içinde ele almamaktadır. Yani insan özgürlüğe tek başına değil toplumsal olarak başkası ile ulaşabilmektedir. Marx'ın tüm toplumların tarihinin sınıf çatışmasının tarihi olduğu yönündeki ifadesi bu durumu özetlemektedir. Yani insan daima Hegel'in kavramıyla “efendi-köle” Heidegger'in kavramıyla “Dasein-Mit Dasein” Sartre'in kavramıyla “ben ve başkası” arasındaki diyalektik süreç içerisinde kendi varoluşunu gerçekleştirebilmektedir. Bu süreç içerisinde ya da bu savaş durumunda insan aşama aşama kendi varoluşunu inşa etmektedir. Bu durumu *Varoluşçuluk* eserinde şöyle problem etmektedir.

Peki, varoluşçuluğun öznelciliği incelendiğinde bireysel kökenli olduğu söylenebilir mi? Varoluşçuluğun öznelciliği bireysel kökenli oluşa işaret etmemektedir. Sartre'in deyişiyle “insanı bir nesne gibi görmeyi istemeyişinin bir işaretidir. Çünkü bu öznelcilik, öznelararası ilişkileri kaplar; insanın varoluşu ancak başkalarıyla olan ilişkilerine göre belirlenir, evrenselliği de özünde değil durumundadır: her insan durumunun somut gerçeğiyle öbür insanlara bağlanır. Bundan dolayı özgürlüğün hem tek insan için hem de bütün insanlar için istenmesi gerekir. Böylece, özgürlük ve insancılık temeli üzerinde bir ortaklaşalık oluşacaktır” (Sartre, 1996:102-103).

4. KAYNAKLAR

- Aduğit, Y. (2013). “Özgürlüğün Kısa Tarihi”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 2013 Güz, sayı:16, s.63-93.
- Al, N. (2009). *Immanuel Kant’ın Felsefesinde İnsan Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aristoteles. (2012). *Nikhomakhos’a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aşık, B. (2016). *Kant’ta Doğa Bilimi Anlayışının Metafizik Temelleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bal, M. (2019). *David Hume’da Nedensellik Ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Blackham H.J. (1005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. Ekin Uşaklı) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Boethius. (2005). *Felsefenin Tesellisi*. (Çev. Çiğdem Dürüşken) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Can, N. (2009). "Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine". *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 13, 101-112.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cihan, M. (2004). “Spinoza’nın İnsana Bakışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt:4 Sayı:2, ss.176-190.
- Çağlayan, E. Ç. (2019). “Kant’ın Düşüncesinde Özgürlüğün Asıl Dayanağı Olarak Zorunlu Ahlak Yasası”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 2019 Güz, Sayı: 28, ss. 101-119.
- Çetinkıran, E. (2018). “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant’ın Özgürlük Görüşü”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 35, Sayı 1, ss.20-32.

- Çevik, A. (1012). Sartre ve Kant'ta Özgürlük ve Etik. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gürsoy K. (2015). *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Heistermann, W. (2014). *Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri*. (Çev. Tomris Mengüşoğlu). Felsefe Arkivi, Cilt I, Sayı, 16 (1968)
- Hume, D. (2014). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. MünevverÖzgen) İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. Ergün Baylan). Ankara: Bengisu Yayınları.
- Kant, I. (1989). *Pratik Usun Eleştirisi*. (Çev. Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi- Ülker Gökberk- Füsün Akatlı). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2009). *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Tarih Düşüncesi*. https://dusundurensozler.blogspot.com/2009/02/dunya-yurttasligi-amacina-yonelik-genel_10.html?m=0 (Erişim Tarihi 15.06.2023)
- Kant, I. (2015). *Prolegomena*. (Çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek). İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2022). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. (Çev. Mukadder Erkan). Ankara: Fol Yayınları.
- Kant, I.(2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi). İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Keçeli, H. A. (2010). *Kant'ta Özgürlük ve Ödev Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Keha Kaya, M. (2013). "Hume&Kant: Nedensellik-Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı:50, Haziran 2013, ss.65-82.
- Kılıç, M. (2021). *Jean Paul Sartre'da Benlik'in Kuruluşu ve Özne Olmanın Olanağı Olarak Başkaları Problemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kitabı Mukaddes. (1003). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Mounier, E. (1019). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu). Ankara, Fol Yayınları.
- Öktem, Ü. (2004). "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 44 (2), ss.29-55.
- Platon. (1999). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası KültürYayınları.
- Sartre J. P. (1996). *Varoluşçuluk*. (Çev. Asim Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P. (1960). *Varoluşçuluk*. (Çev. Asim Bezirci). İstanbul: Ataç Kitabevi Yayınları.
- Sartre, J. P. (1964). *Şeytan ve Yüce Tanrı*. (Çev. Eray Canberk). İstanbul: Ataç Kitabevi Yayınları.
- Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*. (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: De Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1967). *Bulantı*. (Çev. Samih Tiryakioglu). İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2001). *Yaşanmayan Zaman (Özgürlüğün Yolları 2)*. (Çev. Gülseren Devrim). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev. Turhan Ilgaz -Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2012). *Bulantı*. (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Can Yayınları.

Spinoza, B. (2004). *Etika*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2012). *Politik İnceleme*. (Çev. Murat Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2014). *Ethica*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Basım Yayınları.

Yıldız, D. (2012). Jean Paul Sartre ve Kierkegaard'da Özgürlük Sorunu. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Denizli.

