

GİRİŞ

Felsefeden, doğa bilimleri ve matematikte olduğu gibi kesin tanımlar bekleyen kişi, bu beklentiden eli boş döneceği olasılığını göze almak zorundadır. Felsefe tarihinde değişmez tanımlara rastlama olasılığı düşüktür.

Felsefe tarihinin helezonik bir yapıda olduğunu düşünürsek, Rönesans'ın Antikiteye, Yeniçağın Rönesans'a belli bir takım problemler açısından bağlandıklarını görürüz. Bunun nedeni felsefede kalıcı sorunların varlığıdır.

Felsefe tarihini yüzeysel olarak gözden geçirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkar: Antik dönemin heterojen dünya yapısı 12. ve 13. yüzyıllarda yerini homojen bir yapıya, 15. ve 16. yüzyıllardaki çok seslilik 17. yüzyılda yerine tek sesliliğe bırakıyor. Bu yüzyılın filozoflarından Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz ayrı ayrı sistemler oluşturmalarına rağmen hepsinin ele aldığı ortak sorun aklın yapısı ile işleyişi ve akla güvendir. 17. yüzyılda, Rönesans döneminde elde edilen buluş ve ilkeler derli toplu bir biçimde düzenlenir. Kendisine yöntem olarak matematik-fiziğin yöntemlerini seçmesi felsefede birlik ve bütünlüklü bir yapıyı ortaya çıkarır. Bu yüzyılda akla (ratio) oldukça fazla güvenilir. Matematik- fizik, doğada bulunmayan, saf düşünceden çıkarılmış olan matematiksel kavramlarla doğanın yapısının kavranabileceğini göstermişti. O halde doğa ve akıl arasında bir uygunluk vardır. Rasyonel yapılu doğayı, ratio (akıl) kavrayacak durumdadır. “Doğanın kitabı matematik harflerle yazılıydı” yani doğanın yapısı ancak matematik kavramlar aracılığıyla kavranabilirdi. Bu kavramlar ise empirik olarak çıkarılmayıp ratio'dan türetilmişlerdi. Bu noktada felsefenin kalıcı sorunlarından biri olan akıl-doğa, suje-obje arasındaki uygunluk sorunu ortaya çıkıyor. 17. yüzyıl bu uygunluğa inanılan bir yüzyıl görünümündeydi. Akıl, matematik kavramlarla yani sadece kendi sınırları içinde kalarak, kendi üzerine katlanarak (refleksiyon) iş görüyor ve empirik olanı bu yolla tam olarak kavrayabileceğini iddia ediyordu. Bu

anlayışla hareket edilirse, sadece doğanın değil felsefenin tanrı, ruh, özgürlük, iyi ve doğru gibi konuları da saf akıl ile bilinebilirdi. Örneğin Leibniz'e göre, özgür olmak, 'davranışlarımızda kendimize akli kılavuz yapmak, akla uymak' demektir.¹

18.yüzyıl düşüncesi, akla güvenmenin doruğa ulaştığı çağdır. Bu çağda doğa karşısında başarı kazanan aklın kültür dünyasında ve insanı bilmede de aynı başarıyı gerçekleştirme çabası vardır.² Bu yüzyılda temel anlayış "Aklını kendin kullanma cesaretini göster" düsturudur. Ancak bu yüzyıl aynı zamanda rasyonalizm ve spekülative metafiziklere karşı köklü bir eleştirinin başlatıldığı bir eleştiri dönemidir. 17.yüzyılın durağan tablosunun yerini 18.yüzyılda bir canlılık almıştır. 18.yüzyıl, tüm kurumları aklın eleştiri süzgecinden geçirirken aynı zamanda aklın kendisini de bu süzgeçten geçirmeyi ihmal etmemiştir. Akla bu kadar güvenmek için onun içyapısını bilmek gerekir. Bunu en sistematik biçimde gerçekleştiren Kant olmuştur. Ancak ona bu yolu açan filozoflar Locke ve Hume'dur.

Locke ile başlayan İngiliz Aydınlanmasının son temsilcisi olan Hume, Bacon ile başlamış olan empirizmin de en büyük temsilcisidir. 'Neden ve sonuç arasındaki bağın zorunluluğunun deneyden elde edilemeyeceği' fikriyle nedenselliğe yeni bir yorum getirmiştir. Yeniçağın bilim alanındaki en büyük başarısı olan mekanist doğa biliminin en önemli dayanak noktası olan nedensellik ilkesinin bu şekildeki yorumu, 'pozitif bilimin imkanını ortadan kaldırabilir' endişesiyle Hume şüphecî bir filozof olarak adlandırılmıştır.

Weber'e göre Hume'un felsefesi dogmatik metafiziğe karşı gerçekten şüphecî olmasına karşın, sadece eleştirel bir felsefedir. Mutlak anlamda şüphecî bir felsefesi olsaydı, Kant ondan etkilenmezdi. Her iki filozof da elde ettikleri sonuç ne kadar farklı olursa olsun aynı hedefe varmak isteğindedir. Bu hedef 'bilimsel bilgi'dir.³

¹ Gökberk. Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.320

² Gökberk., a.g.e. s.327

³ Weber. Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, 5. Baskı. s.293

Kant, Aydınlanma Felsefesine önemli katkıları olan bir filozoftur. Onu aydınlanmacı kılan; eleştirel felsefesiyle insan aklının sınırlarını ortaya koyması, aklın mutlak otoritesini temele koyan etik anlayışı ve bilimci bir filozof olması v.b. özellikleridir.

Kant'ın eleştirel felsefesi, Aydınlanma Düşüncesinin temel konularından birçoğunu anlamlı bir biçimde bir araya getirdiği için, Avrupa felsefesinin daha sonraki gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Hepsinden önemlisi, Kant'ın 'saf aklın' eleştirisi, empirizm ve rasyonalizmin yaratıcı bir sentezini sağlar. Ona göre, hem empirizm hem de rasyonalizm tek yanlı davranır. Çünkü genel geçer bilgi algının formlarıyla gelen verilerin anlama yetisi kategorileri vasıtasıyla düşüncede birleştirilmesiyle olanaklı olur.¹

Onun eleştirel felsefesi, insan zihninin güç ve eğilimlerinin bir keşfidir. Düşünce, davranış ve duygunun her alanında Kant, önce zihin tarafından yapılan katkıyı araştırır. Sonrada bu katkının eleştirel bir değerlendirmesine başlar. Bilgide, ahlakta ve estetikte elde edilen sonucun bir bölümü daima öznenin etkinliğine atfedilebilir. Bu açıdan Kant'ın felsefesi bir özne felsefesi olarak görülebilir. Bu bağlamda, Kant'çı felsefeyi nitelemede kullanılan Transandantal İdealizm'in ne anlama geldiği açıklanmalıdır. Tansandantal İdealizm, öznenin bir özelliğidir. Duyularla aldığımız veriler, kendi zorunluluk ve nesnel gerçekliğinin temellerini, bilen öznedeki mevcut olan bilme koşullarında bulurlar. Bu bilinen anlamda gerçektir. Gerçek olan, insanın duyguları, düşünceleri ve davranışları aracılığıyla dünyayı deneyimleme kapasitesidir. Dolayısıyla kendimiz dışındaki nesnel varlığını yadsımak saçmadır. Nesnel varlıkların kendilerinde ne olduklarını bilmemek, onların varlığını yadsımayı gerektirmez. Kant'ın idealizm terimine yüklediği anlam, tüm akılsal bilginin koşullarının ve sınırlarının eleştirel olarak tanınmasıdır. Transandantal terimi de aynı bakış açısının yöntemsel olarak dile getirilişidir. Burada bilme eyleminden çok 'bilme tarzı' önemlidir.

¹ David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevzici, İstanbul 1998, s.34

“Hume ve Kant’ta Özgürlük Problemini” ele aldığımız bu araştırmada özgürlüğü sadece ahlaki bir problem olarak ele almadık. Her iki filozofun felsefesinde, özgürlüğün ahlak için ne anlama geldiğini göstermenin yanı sıra, neden sonuç ilişkisiyle bağlantılı olarak özgürlük kavramını inceleyip, bu kavramın bilgisinin olanaklı olup olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Bundan dolayı tezimizde onların bilgi anlayışlarına da gerektiğçe yer verme ihtiyacı duyduk.

Bu araştırmada Hume ve Kant’ın Özgürlük Anlayışlarını incelememizin nedeni, biri empirist olan, diğeri ise rasyonalizm ve empirizmi kritize eden bu iki filozofun ulaşmak istedikleri hedefler aynı olmasına rağmen, felsefi anlayışlarına uygun olarak özgürlük problemine bakışlarında ortaya çıkan farklılık ve benzerlikleri, mümkün olduğu kadar irdelemektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

I.David Hume'da Özgürlük Problemi

17.yüzyılda matematik-fizik bilgi örneğine dayanarak kendilerine mekanizmi temel alan doğa bilimlerindeki gelişme teleolojizme darbe indirmişti. Mekanizmin dayanak noktası “Nedensellik İlkesidir.” Mekanizm veya mekanik doğa ve evren görüşü, cansız cisimlerin devinim ve etkilerinin mekanikliğini tüm gerçek örneği sayar. Hatta ruhsal olguları da nedensel-mekanik yasalar aracılığı ile açıklar. 18.yüzyılda Hume bu kritiği “Nedensellik Kavramını” ele alarak sürdürür. Hume'dan önce Berkeley “Her sonuç zorunlu olarak bir nedeni gerektirir.” Önermesinin gerçekliğinden şüphe duymuştu. O, olayların oluş sürecinde mucizenin de yeri olduğuna inanıyordu ve dayanak noktası Tanrıydı. Çünkü ona göre Tanrı özgürdü ve gerektiği yerde olanlara müdahale edebilirdi. Oysa nedensel zorunluluğun eleştirisi köklü bir biçimde yapılmalıydı. Hume böyle bir eleştiriyi başlatan kişi oldu. Onun bu girişim ile ulaşmak istediği şey bilimlerin dayanak noktalarından biri olan “nedenselliğin” analizini yapmaktı.

Nedensellik analizinin, onun tüm felsefi sisteminin merkezi bir ögesi olması ve özgürlük problemini de bu çerçevede çözümlenmeye çalışması nedeniyle Hume'un bu problemi ele alış tarzını kısaca inceleyerek araştırmamıza başlamayı uygun bulduk.

I.1 Nedensellik Problemi

Hume, evrensel olarak kabul gören bir insan bilimi¹ başka bir ifade ile bir Ahlak Felsefesi oluşturmak için uygun bir yöntem bulma çabası içindedir. O'na göre, böyle bir bilimin yöntemi deney ve gözleme

¹ Hume, İnsan Bilimi ifadesini Ahlak Felsefesi terimini anlatmak için kullanır. Copleston, Frederick.,Felsefe Tarihi, Berkeley Hume, Cilt 5, Çev.Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1988, s.124

dayanmalıdır. Ancak deney ve gözleme dayalı olgulardan hareket eden insan bilimi, varsayımlardan uzak, kesin ve evrensel gerçeklere ulaşır.¹

Hume, bilimin temelini oluşturan yedi felsefi ilişki türü belirler. Bunlar; benzerlik, özdeşlik, yer ve zamanda bitişiklik, nicelik veya sayı orantısı, herhangi bir nitelik bakımından dereceler, karşıtlık ve nedensellikler.² Bu ilişki türlerinden, özdeşlik, yer ve zamanda bitişiklik ve neden sonuç ilişkilerine özel bir yer verir. Bu üç felsefi ilişkinin açıklamasından önce O'nun bilgi sisteminin temelini oluşturan izlenim ve idea ayrımı üzerinde durmak gerekir.

Hume, 'A Treatise of Human Nature' adlı temel eserinde, bilgiye konu olan objelerin en temel öğelerine kadar inmeyi amaçlar. Bunun için de bilginin işlemlerini analiz ederek öncelikle zihnin algılarını 'İzlenimler ve İdealar'³ (impressions and ideas) olarak belirlemekle işe başlar. O, bu ayrımın algıların kuvvet ve dirilik derecelerine göre yapıldığını ifade eder.⁴ Hume; "Gözümü kapayıp odamı düşündüğüm zaman, oluşturduğum düşünceler duyumsadığım izlenimlerin doğru birer örnekleridirler; birinin ötekinde bulunmayan herhangi bir durumu da yoktur"⁵ ifadesiyle ideaların, izlenimlerin birer kopyası olduğunu vurgular. Aynı şekilde, bir sesi duyma, bir objeyi görme, bir şeye dokunma, bir kimseye sevgi veya nefret duyma gibi algılara izlenim, izlenimlerin düşüncede (thinking) ve akıl yürütmedeki (reasoning) soluk kopyalarına idea adını verir.⁶

O'na göre, idealar izlenimlerin kopyaları oldukları için, ne kadar karmaşık olurlarsa olsunlar, izlenimlere geri götürülebilirler. Eğer bir duyu organının eksikliğinden dolayı bir insan duyular dünyası ile ilgili izlenimlere sahip değilse aynı konuda idealara da sahip değildir. Örneğin; gözleri görmeyen biri renklerin izlenimine sahip olamadığı için renklerle

¹ Bruhl. Levy, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Önsöz, çev.Selmin Evrim., Milli Eğitim Basımevi.,1986.,s.viii

² Hume. David., İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme., Çev. Aziz Yardımlı., İdea Yay. İstanbul, 1997.,s.97

³ Hume 'idea' kavramını düşünce, hayal, imge anlamında kullanmaktadır.

⁴ Hume. David, An Enquiry Concerning Human Understanding, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.I, s. 15

⁵ Hume. David, A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.I, s.312

⁶ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.13

ilgili bir fikre de sahip değildir. Aynı şekilde uysal ve yumuşak huylu bir adam intikam arzusu veya zulmetme ile ilgili bir fikir edinemeyeceği gibi bencil ve duygusuz bir insan da dostluk ve yüce ruhluluğun kutsallığını kolayca kavrayamaz.¹

Hume, bütün ideaların kaynağının izlenimler olduğu tezini temellendirirken bu teze aykırı örneklerin varlığını da kabul eder. Ancak bunlar o kadar azdır ki bu tezi yanlışlamaya yetmez. O bu durumu şöyle açıklar: Örneğin, otuz sene süreyle gözleri gören bir insan, mavi rengin tek bir tonu hariç bütün renklerin bütün tonlarını bildiğini kabul edelim. Bu kişinin önüne mavi rengin bütün tonlarını bilmediği ton hariç olmak üzere koyalım; açıktır ki bu kişi rengin o tonunun eksik olduğu yerde bir boşluk sezecek ve birbirine bitişik olan renk tonları arasında diğerlerinden farklı olan bir tonun bulunması gerektiğini hissedecektir. O halde acaba bu kişi sırf hayal gücünün sayesinde bu boşluğu doldurmaya ve duyularının kendisine hiçbir zaman vermemiş olduğu bu renk tonunun fikrine kendiliğinden ulaşabilecek midir? Az da olsa bu kişinin bunu yapabilecek olduğuna inananlar vardır. Ve bu basit fikirlerin her zaman her durumda izlenimlerden çıkmış olmadığının kanıtı olarak sunulabilir. Ancak Hume'a göre böyle örnekler o kadar azdır ki, genel kuralı değiştirmeyi gerektirmezler.²

Hume, izlenim-idea ayrımını yaptıktan sonra idea ve izlenimleri bir de yalın ve karmaşık olarak ikiye ayırır. Yalın ideaların yalın izlenimlere birebir karşılık geldiğini kolayca tespit edebileceğimizi, ancak karmaşık ideaların karmaşık izlenimlerle birebir örtüşmesi kuralının evrensel olmadığını ifade eder.³

Hume, izlenimin zihinde iki şekilde idea oluşturduğunun gözlendiğini ifade eder. İzlenimlerimizi tekrarlamamıza yarayan yetilerden biri *bellek* diğeri *hayal gücüdür*. Hume'a göre, izlenimin tam anlamıyla tekrarlanması mümkün olmamakla birlikte ilk canlılığın önemli ölçüde korunarak izlenim idea karışımı olarak tekrarlamamızı sağlayan

¹ Hume, a.g.e. s.15

² Hume, a.g.e., s.16

³ Hume, a.g.e., s.17

yeti bellek, izlenimin canlılığının bütünüyle yittiği ve tam bir idea olarak tekrarlamamızı sağlayan yeti hayal gücüdür.¹ Bellek ve hayal gücü arasındaki farkı Hume, idea ve izlenim arasına koyduğu farkla özdeşleştirir. Bellek düşünceleri, hayal gücü düşüncelerinden dirilik ve canlılık bakımından daha üstün durumdadır. O, bu konuda şöyle demektedir:

“İlk bakışta açıktır ki bellek düşünceleri hayal gücününkilerden çok daha diri ve güçlüdürler ve birinci yeti nesnelerini ikincisi tarafından kullanılanlardan daha seçik renklerle boyar. Herhangi bir geçmiş olayı anımsadığımızda düşüncesi zihin üzerine zorlayıcı bir yolda akar; buna karşı hayal gücünde algı zayıf ve gevşektir ve zihin tarafından uzun bir süre boyunca kararlı ve düzenli olarak saklanabilmesi güçtür.”²

Daha öncede belirttiğimiz gibi Hume, yedi felsefi ilişkiden üçü üzerinde daha fazla durmuştur. Bu üç ilişki biçimi ideaların birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyar.³ Hume, idealar arasında bağ kuran bu üç ilişki biçimini verdiği şu örneklerle açıklar: Bir resmin bize aslını çağrıştırması *benzerlik ilişkisi* ile; bir evin odalarından birinden söz edildiğinde, diğer odaların düşüncesinin doğması *bitişiklik ilişkisi* ile; bir yara düşüncesinin bir acı düşüncesini birlikte getirmesi de *neden ile sonuç ilişkisi* ile açıklanabilir.⁴

Hume’a göre, insan aklının araştırması gereken bütün konular iki alana ayrılır. Bu alanlar Fikir Bağlantıları (Relations of Ideas) ve Olguya Ait Şeyler (Matters Of Fact) dir.⁵ İlk soruşturma tarzına geometri, cebir ve aritmetiğin önermeleri girer ve bilme tarzına sezgisel bilme adı verilir. Bu çeşit bilme kesinlik taşır.⁶ Örneğin; “Üç kere beş otuzun yarısı eder” veya “Hipotenüsün karesi iki dik kenarın karelerinin toplamına eşittir” önermeleri kesinlik ifade eder. Sadece düşüncenin işleyişiyle ortaya

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.317

² Hume, a.g.e., s.317-318

³ Hume, a.g.e., s.319

⁴ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.18

⁵ Hume, a.g.e. s.20

⁶ Hume, a.g.e., s.21

çıkarlar ve evrende var olan hiçbir şeye dayanmaksızın açıklık ve kesinliklerini koruyabilirler.¹

İnsan aklının ikinci soruşturma alanı olguya ait önermelerdir. Bu önermeler birinciler gibi kesin değildirler. Bu alanın bilme tarzı Moral bilmedir. Bu tür bilmede elimizdeki kanıt ne kadar güçlü olursa olsun, yine de kesin değildir. Çünkü herhangi bir olgu sorununun tersini düşünmek mümkündür. Bu bir çelişki içermez. Zihin tarafından kolaylıkla ve seçikle gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Örneğin, “Güneş yarın doğacaktır” önermesi “Güneş yarın doğmayacaktır” önermesinden daha az kavranılır veya daha az yanlış değildir. Eğer idea ilişkileri üzerine akıl yürütme olsaydı, önermenin tersini düşünmek çelişki içerir ve zihin tarafından hiçbir zaman açık ve seçik olarak kavranamazdı.²

O halde olguya ait düşüncelerin kesinliğinden nasıl emin olabiliriz? O’na göre; “Olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmenin hepsi Neden Sonuç ilişkisine dayanıyor gibi görünmektedir. Sadece bu ilişki yoluyla bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gidebiliriz.”³ Örneğin birisine, şahidi bulunmadığı bir olguya ait şeyin mesela arkadaşının Fransa’da, yazlıkta olduğuna niçin inanmış olduğunu sorduğunuzda, o kişi, bir başka olguyu bu inancına neden olarak gösterecektir. Bu da ya arkadaşının kararını önceden bilmiş olması ya da ondan bir mektup almış olması olabilir.⁴ Issız bir adada bir saat bulan adamın bu adada daha önce insanların yaşamış olduğu veya karanlıkta sesler duyan birinin burada bir insan olduğu olgusunu neden olarak ileri sürmesi aynı türden örneklerdir.⁵

Bir nesnenin var oluşundan ya da eyleminden, başka bir var oluşun ondan önce geldiğini ya da onu izlediğini düşündüren şey yalnızca nedenselliktir. Nesnelerde, her zaman birbirinden uzakta ya da birbiriyle yan yana bulduklarına bizi inandıracak herhangi bir şey yoktur. Deney ve gözlem yoluyla bu özel durumda onların bağıntılarının değişmez

¹ Hume, a.g.e., s.22

² Hume, a.g.e., s.23

³ Hume, a.g.e., s.24

⁴ Hume, a.g.e., s.24

⁵ Hume, a.g.e., s.24

olduğunu saptadığımızda, her zaman, bunları ayıran ya da birleştiren bir nedenin bulunduğu sonucunu çıkarırız.¹

Olguya ait sorunlar hakkında, ortada olan bir olgudan ortada olmayan bir olguya geçiş yapmayı sağlayan ilişki, neden sonuç ilişkisi olduğuna göre, önce nedensellik ilişkisini inceleyip onun hangi kaynaktan türediğini görmek gerekir.

Hume'a göre; "Üzerinde akıl yürüttüğümüz konuyu eksiksiz olarak anlamaksızın doğru olarak akıl yürütmek olanaksız olduğu gibi, herhangi bir düşünceyi kaynağına kadar izlemeksizin ve kendisinden doğduğu birincil izlenimi yoklamaksızın eksiksiz olarak anlamak da olanaksızdır. İzlenimin yoklanması düşünceye bir duruluk verirken düşüncenin yoklanması da tüm akıl yürütmemize benzer bir duruluk verir."²

Hume'a göre, biz sonuçları sadece aklımızın bir işlemiyle ve deneye dayanmaksızın keşfedebileceğimizi düşünmeye eğilimliyiz. "Sanırız ki eğer bizi bu dünyaya ansızın sokuvermiş olsalardı biz yine de itilen bir bilardo topunun bu hareketini başka bir topa geçireceği sonucunu olayı beklemeğe hiç gerek olmadan çıkarabilirdik. Ancak bu belirli nesnelere sürekli olarak birbirine bağlı olduğunu görmemizden kaynaklanan bir alışkanlığın sonucudur."³ Doğanın bütün yasalarını ve cisimlerinin bütün özelliklerini bize tanıtan yegane şey deneydir. Dolayısıyla herhangi bir deneyimiz olmadığı sürece zihnin, olaylar arasında bir sonuca ulaşması nasıl rastgele ise, neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi de a priori olarak keşfetmesi o kadar rastgeledir. O, bunu açıklamak için bilardo toplarının çarpışması örneğini vermiştir. Hareket halindeki bir bilardo topunun duran bir bilardo topuna çarpmasının sonucu olarak, çarpılan topun hareket kazanacağı, eğer ilk defa tecrübe edilen bir durumsa bilinemez veya bunun rastlantı sonucu bilinebileceğini varsaysak dahi çarpışan topların hangi yönlerde doğru hareketlerini sürdürecekleri konusunda birbiriyle aynı oranda tutarlı varsayımlar

¹ Hume, a.g.e., s.24

² Hume, A Treatise of Human Nature, s.377

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.26

oluşturulabilir. Hiçbir a priori akıl yürütme bu tercih konusunda herhangi bir bilgi veremez.¹

Ona göre, eğer belli bir neden sonuç ilişkisi hakkında tecrübe sahibi isek, söyleyecek bir şeyimiz olacaktır. Belli bir nedeni ve sonucu pek çok kez gözlediğimizde ve benzer bir durum karşımıza çıktığında, bir nedenin sonucunun ne olacağını söyleyebiliriz. Ancak, bir nedenin sonucunun ne olacağını kesinlik taşıyacak şekilde söyleyebilir miyiz? Hume'un cevabı "hayırdır". Ona göre, herhangi bir objeyi birine gösteriniz. Bu kişinin sahip olduğunu anladığınız doğal güç ve anlayış ne olursa olsun, eğer obje bu kişi için yeni ise bu kişi objenin görülüp duyulur niteliklerini dikkatli bir biçimde incelemeye tabi tutsa da, objenin ne nedenlerinin ne de sonuçlarının hiçbirini keşfedemez. Hatta daha başlangıçta zihninin yetilerinin tam yetkinliğini kabul etmiş olsaydı bile suyun akıcılık ve şeffaflığına bakmakla onun kendisini boğabileceğini, ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak onun kendisini yakıp kül edeceği sonucunu çıkaramazdı. Hiçbir obje duyularımıza ulaştırdığı nitelikler yoluyla ne kendisini meydana getirmiş olan nedenleri ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu sonuçları hiçbir zaman ortaya koymaz; bunun gibi akıl ve irademiz de deneyin yardımı olmazsa, gerçek varlıkla olguya ait şey hakkında, hiçbir zaman çıkarımda bulunamaz.²

Eğer bu konuda bir çıkarımda bulunulabilseydi o zaman, neden sonuç ilişkileri en başından itibaren bir mükemmellik içinde bilinirdi. Oysa biz, çok sayıdaki deneyden sonra belli bir olay konusunda güven ve inanç oluştururuz. Hume'a göre, uzun süreli deneylerin sonucu bir kanıtlama sayılacak olsa da, yine aynı soru sorulur. Bu çıkarım hangi kanıtlama sürecine dayalıdır?³ Örneğin çocuk mum alevine dokunduğunda duyduğu acı yüzünden, artık elini hiçbir muma dokunduramaya özen gösterir. Yani, aynı nedenlerin (muma dokunma) aynı sonuçlara (acı hissi) götüreceğini bekler. Bu beklentinin kaynağı nedir? Bir başka ifadeyle neden ve sonuç arasında var saydığımız bağlantının kaynağı nedir? Bu

¹ Hume, a.g.e., s.27

² Hume, a.g.e., s.25

³ Hume, a.g.e., s.33

noktada Hume nedenler dediğimiz şeylerin hiçbir niteliğinin nedensellik düşüncesini veremeyeceğini ifade eder. Çünkü nedenlerin tamamında ortak olan hiçbir nitelik yoktur. O halde nedensellik düşüncesi nesnelere arasındaki ilişkiden çıkarılmış olmalıdır. Hume'a göre, bu ilişkilerden ilki bitişiklik ilkesidir. Nedenler ve sonuçlar olarak düşünülen tüm nesnelere birbirine bitişiktir. Birbirine uzak olan nesnelere de kendi aralarında bitişik olan bir nedenler zinciri ile birbirine bağlanır.¹ İkinci ilişki biçimi zamansal öncelik ilişkisidir. Neden her zaman sonuca göre bir an bile olsa önce gelmelidir. Eğer neden ve sonucu aynı anda olmuş olsaydı ardışıklık diye bir şey olmazdı ve tüm nesnelere eş zamanlı olmak zorunda kalırdı.² Üçüncü ilke ise sürekli birliktelik ilkesidir. Belleğe veya duylulara sunulan bir izlenimden neden ya da sonuç dediğimiz bir nesnenin düşüncesine geçiş, geçmiş deneyimlerimiz ile neden ve sonuç olan olayların değişmez birlikteliğine dayanır.³ Ancak Hume'a göre neden sonuç ilişkisinin bilgisine ulaşmak için bitişiklik, zamansal öncelik ve sürekli birliktelik ilkeleri yeterli değildir. Çünkü insanların nedensel ilişki olarak görmediği ancak arka arkaya gelen nesnelere vardır. Bu üç ilişki ile yetinildiğinde nedensel olan ve nedensel olmayan ilişkiler arasındaki ayrım tam yapılmamış olacaktır. Bu ayrımı yapmayı sağlayacak bir unsura daha ihtiyaç vardır. Bu unsur ise 'zorunlu bağlantı' kavramıdır.

Hume, insanlarda zorunlu bağlantı fikrinin olmadığını iddia etmez. Ona göre, böyle bir fikir insanların kafasında elbette vardır. Ancak bu fikre kaynaklık eden izlenim nereden gelmektedir? Bu sorunun cevabını bilmek ister.⁴ Dolayısıyla Hume, önce zorunlu bağlantı düşüncesinin hangi izlenim veya izlenimlerden doğduğunu görmeye çalışır. Ancak hemen arkasından zorunlu bağlantının doğasını ortaya çıkarabilmek için, bu ilişkinin doğrudan gözlenmesinden vazgeçilmesi gerektiğini ifade eder.⁵

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.377

² Hume, a.g.e., s.378

³ Hume, a.g.e., s.389

⁴ Irzık, Gürol, "Nedensellik Kuramları I", Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, Panorama yay, İstanbul, Mayıs 1989, s.85

⁵ Hume, a.g.e., s.389

O'na göre, bizde bir izlenimden türememiş olan bir ide bulunmadığına göre, eğer gerçekten böyle bir ide bulunduğunu ileri sürüyorsak, bu zorunluluk idesini doğuran bir izlenim bulmamız gerekir. Araştırmaya bu bağlantının yer aldığı kabul edilen, neden ve sonuç olan iki nesneyle başlanmalıdır. İncelemenin sonunda, neden ve sonuç olan iki nesnenin bitişik olduğu, nedenin sonuçtan önce geldiği ve sürekli birlikte buldukları anlaşılır. Bu durumda dikkatimizi bir tek örneğe değil, neden ve sonucun sürekli birlikteliğini gösteren diğer örneklerle kaydırırız. Nihayetinde çoğaltılan örnekler bize, neden ve sonucun sürekli birlikteliğinin defalarca gözleminin, neden olan olayı görünce, zihnin alışkanlık eseri, sonuç olan olayı beklemeye başladığını gösterir. Demek ki, zorunluluk idesini sağlayan şey bir karar vermedir.¹ Hume'un ifadesiyle; "Ya bizde bir zorunluluk idesi yoktur ya da düşüncenin, neden ve sonuçların deneyden bilinen beraberliğine uygun olarak, nedenlerden sonuçlara ya da sonuçlardan nedenlere geçme kararlılığıdır."²

Zorunlu bağlantı idesini doğuran birçok örneğin birbiri üzerinde hiçbir etkisi olmamasına ve bunların, nesnede, bu idenin modeli olabilecek hiçbir yeni nitelik üretmemelerine rağmen, yine de bu benzerliğin gözlenmesi, zihinde, onun gerçek modeli olan yeni bir izlenim doğurur. Çünkü benzerliği yeterli sayıda örnekte gözledikten sonra, zihnin, hemen bir nesneden onunla birlikte olana geçme kararlılığını görürüz. Bu kararlılık benzerliğin tek etkisidir. Benzer birlikteliklerin çok sayıda örnekleri bizi zorunluluk idesine götürür. Bu örnekler kendi içinde bütünüyle birbirinden ayrı olmalarına rağmen bunların birlikteliğini gözleyen ve zorunluluk idesini oluşturan zihindir. O halde zorunluluk bu gözlemin etkisiyle zihnin, içsel bir izleniminden ya da düşüncemizi bir nesneden diğerine taşıma kararlılığından başka bir şey değildir. Böylece, tıpkı iki kez ikiyi dörde ya da bir üçgenin üç açısının iki dik açığa eşit yapan zorunluluğun, bu ideleri inceleyip ölçüştüren zihnin bir eyleminde olduğu gibi, neden ve sonuçları birleştiren zorunluluk da zihnin bu nesnelere birinden diğerine geçiş kararında bulunur. Nedenlerin

¹ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, s.170

² Hume, A Treatise of Human Nature, s.459

etkinliği nedenin kendisinde bulunmadığı gibi, tanrısallıkta ya da bu iki ilkenin uyuşmasında da değildir. Bu tümüyle bütün geçmiş deneylerde iki ya da daha çok nesnenin birlikteliğini görmüş olan ruha ilişkindir. Nedenlerin, bağlantı ve zorunlulukla gerçek gücü işte burada yer alır.¹

Özetle, zorunluluk idesi bir içsel izlenimden doğar. Alışkanlığın bir nesneden onun alışılmış birlikte gidenine geçmek için ürettiği bu eğilimin dışında bir içsel izlenim yoktur. O halde zorunluluğun özü bu eğilimdedir. Genel olarak, zorunluluk nesnelere değil zihinde var olan bir inançtır.

İnanç² ise Hume'un ifadesiyle; "..., yalnız başına, hayal gücünün hiçbir zaman ulaşamayacağı kadar canlı, kuvvetli, kendini duyuran, sağlam ve karar bulmuş bir obje idrakinden başka bir şey değildir."³

Hume, bir yandan realitede olaylar arasında zorunlu bir bağ olduğunu gösteren bir şey bulunmadığını izah etmeye çalışırken, diğer yandan bizde böyle bir bağ fikrinin doğmuş olmasının psikik diyebileceğimiz bir açıklamasını verir. Bu onun yeni bir nedensellik fikri ortaya atmasına da olanak sağlar.

Hume, neden ve sonuç arasında mantıksal bir zorunluluk ilişkisi olduğu şeklindeki rasyonalist görüşü eleştirir ve deneysel açıdan neden sonuç ilişkisinin zamansal öncelik, mekânsal bitişiklik ve sürekli birliktelik ilişkilerinden ibaret olduğunu savunur.⁴

Hume'un felsefeye önemli katkılarından biri, bir zorunlu bağ bulunmadığını gösteren akıl yürütmelerden çok, nesnel anlamdaki nedenselliğin bir sürekli birliktelik olduğu düşüncesidir. O'na göre, zorunlu bağ fiziksel bir zorunluluktur ve sürekli birliktelik zorunluluğu açıklar.⁵

¹ Hume, David, "Bilgi ve Olasılık", Felsefe Tartışmaları 7. Kitap, Panorama Yay, İstanbul, Ocak 1990, s.26

² Hume inanç (belief) sözcüğünden objektiflik duygusunu ve objektif yargıyı anlar. Hume'un göstermek istediği de bazı bağlantıların objektif olduğuna hükmediyorsak, bu bizim bu bağlantıların başka bağlantılardan farklı olduklarını hissettiğimiz içindir. Bruhl Önsöz, s.XXV

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.42

⁴ Irzık, a.g.m., s.85

⁵ Denkel., Arda, "Gerçek Neden", Felsefe Tartışmaları 7. Kitap, Panorama yay, İstanbul, 1990 Ocak, s.36-37

Hume'un kabul ettiği nedensellik anlayışına göre, "sürekli birliktelik" nedenselliğin gerçekten de onsuz olunamaz bir kavramsal ögesidir. Gerekli bir koşul olarak tam bir mantıksal zorunluluk değeri taşır. Bir başka ifadeyle iki olay arasındaki ilişkinin nedensel bir ilişki olması için bu iki olayın, büyük bir olasılıkla ve ardışıklığı bozmadan birlikte gerçekleşiyor olmaları gerekir.¹ Ancak Denkel'e göre bunu yanlış anlamamak gerekir. Kastedilen şey, neden ve sonuç olan bir olay çifti arasındaki birlikteliğin ille de özel olarak o iki olay türünü bağlayan bir genellemenin gösterilebilir olmasını gerektirmez. Bu olay türü çiftinin uygun bir biçimde kapsamı altına gireceği ve daha genel türleri birleştiren bir yasanın saptanabilir olması, henüz saptanmamış olsa da, böyle bir yasanın var olması yeterlidir. Diğer yandan sürekli birlikteliğin daha önce gözlemlenmiş olması gibi bir gereklilik de söz konusu değildir. Gerekli olan ilişkinin belli bir yasal çerçeve içine sokulabilir olmasıdır. Bu yasayı gözlemlemiş, belirlemiş veya öğrenmiş olmak gibi epistemik yönlerde işin nesnelliğini sınırlamayacaktır. Çünkü konu bir olay çiftinin gerçekte nedensel olarak ilişkili olup olmadığıdır, bizim bunu bilip bilmememiz değildir.²

Hume'un ortaya attığı sürekli birliktelik fikrini, nedensel ilişkileri nedensel olmayan ilişkilerden, (örneğin, gece ve gündüz, barometredeki ani düşüş ve fırtına arasındaki ilişkiler vb.) ayırt edemediği gerekçesiyle, gerekli olsa bile yeterli bir ölçüt olmadığını ileri sürerek eleştiren birçok felsefeci vardır. Bu felsefecilerin eleştirileri, Hume'un sürekli birlikteliği sadece bir deney verisi olarak düşünmüş olması yüzünden geçerlik kazanır. Sürekli birliktelik ölçütünü daha etkili bir konuma kavuşturmak için yapılması gereken şeyin, bunu saf gözlem anlamında değil, "gerçek" anlamda nesnel olan bir eşleşme olarak düşünmek gerekir. Buna göre, gözlemdeki tasarımsal birliktelik, gerçekteki birlikteliğin neden olduğu ve nesnel olguyu tasarımılayan, algıda yansıtan bir şey olarak görülecektir. Dolayısıyla deneyin ve gözlemin sınırlarının getirdiği sakıncalar nesnel birlikteliği

¹ Denkel, a.g.m., s.37

² Denkel, a.g.m. s.37

bağlamayacaktır. Çünkü gerçek olan, sürekli birliktelikler gözlenebilir şeyler olsunlar veya olmasınlar, fiziksel anlamdaki bağımsız varlıklarını sürdürürler. Gözlemin alanına, bakış açısına vb. koşullara bağlı değildirler. Bu tür bir gerçekçilik epistemolojik bir tutum olmayacağına göre, gerçek sürekli birlikteliklerin bilinmesinin onların varlığını ve nasıl olduklarını belirleyen bir şey olmayacağı açıktır. Böyle bir nesnellik açısından düşünüldüklerinde, gece gündüz vb. eşleşmelerin birçoğunun deneyin bakış açısına bağlı oldukları, aralarında gerçek bir nedensel ilişki bulunması yerine, nesnel anlamda bunlara ilişkin bazı ortak nedenlerin söz konusu olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü nesnel anlamda gökyüzünün aydınlanması diye bir şey yoktur. Söz konusu olan, yuvarlak bir cismin aydınlanan yüzünün, onun kendi eksenini etrafında dönüşü dolayısıyla sürekli değişiyor oluşudur. Gece ve gündüze karşılık olan görüntüler elde etmek için bu yüzey üzerine oldukça küçük bir gözlemci yerleştirip onun bakış açısına değinmek gerekir.¹

Norman Malcolm, Elizabeth Anscombe gibi az sayıdaki bazı felsefeciler de sürekli birlikteliğin yetersiz değil aynı zamanda gereksiz olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre tikel bir nedensellik ilişkisi evrensel bir genellemenin örneği olduğu için, aynı olayın defalarca gözlenmesine gerek yoktur. Tek bir olay çifti bize nedensellik fikrini verebilir.²

Hume'a yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de neden ve sonuç arasına koyduğu zamansal öncelik ilişkisiyle ilgilidir. Neden ile sonucun aynı anda meydana geldiği durumlarda hangisinin neden hangisinin sonuç olduğunu belirleyebilme noktasında Hume'un bakış açısı yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla onun nedensellik anlayışı eş zamanlı neden sonuç ilişkilerini göstermekte başarısız kalacaktır.³

Doğada eşzamanlı nedensel ilişkiler olup olmadığı tartışılabilir olmakla birlikte, böyle bir eleştiri haklı olmaktan uzaktır. Çünkü neden ve sonucun eşzamanlı oldukları ileri sürülen durumların eşzamanlılığı bir

¹ Denkel, a.g.m. s.40

² Irzik, a.g.m. s.87

³ Irzik, a.g.m. s.87

yanılsamaya indirgedikleri ileri sürülebilir. Bu durumla ilgili verilen klasik örneklerden bazıları şunlardır; tahterevallinin bir ucunun yukarıda iken diğer ucunun aşağıda olması, direksiyonun dönmesiyle tekerleklerinde dönmesi vb. Bir ucu aşağı çekilen tahterevallinin diğer ucunun yukarı kalkması aynı nesne üzerinde gerçekleşen iki ayrı olay olarak düşünüldüğünde eş zamanlı bir nedensellik örneği olarak görülebilir. Ancak bu iki hareket ayrı olayların değil aynı olayın iki açıdan iki açıdan farklı betimlemeleridir. Dönen bir çarkın iki ayrı ucunun hareketlerini nasıl ayrı olaylar olarak düşünmüyorsak, tahterevalli uçlarının hareketini de bağımsız olarak düşünemeyiz. Bunları bağımsızlaştırmak tahterevalliyi ortadan ikiye parçalamayı ya da onu ortasından oynak bir ekleme bağlamayı gerektirir ki, bu da durumu değiştirerek eşzamanlılığı ortadan kaldıracaktır.¹

Eşzamanlılığa çok yaklaşırsa da bir an bile olsa neden ve sonuç arasında bir ardışıklık bulunacağı, bunun ise neden için gerçekten gerekli bir koşul hatta zorunlu mantıksal ögesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla zamansal ardışıklığı kaldırmak Hume'un kabul ettiği anlamdaki nedenselliği ortadan kaldırmak anlamına gelir.

I.2 Hume'da Özgürlük Problemi

Hume zorunlu bağlantı ve zorunluluk kavramlarına neden sonuç ilişkisi bakımından büyük bir önem vermiştir. Onun tüm felsefesine egemen olan neden sonuç ilişkisi özgürlük problemini ele alış biçimini de belirlemiştir.² Kendi çağının düşünürlerinden farklı olarak Hume, neden sonuç arasındaki bağın ne a priori ne de deneysel olarak bilinebileceğini, bu bağın neden ve sonuç adı verilen nesnelere sürekli birlikte gözlenmesi sonucu zihnin birinden diğerine alışıldık geçişine dayandığını ifade eder. Bununla beraber doğada her şeyin nedensellik prensibine göre işlediğine inanır. Ona göre, doğadaki nesnelere işlemleri zorunludur ve

¹ Denkel a.g.m. s.34

² Hünler. Solmaz Zelyut, Dört Adalı- Hobbes-Locke-Berkeley-Hume, Paradigma Yay, İstanbul, 1997, 1.bsk. s.86

hareketlerinin iletiminde, çekiminde veya karşılıklı ilişkilerinde en küçük bir ilgisizlik veya özgürlük izi yoktur.¹ Dolayısıyla nesnelere aynı zeminde duran her şey aynı zorunluluğa tabidir.²

Hume, zorunluluğu onun özsel parçasını oluşturan nedenin iki tanımına göre ya benzer nesnelere değişmez birlik ve birlikteliklerine ya da zihnin birinden ötekini çıkarsaması gibi iki şekilde tanımladığını ifade eder.³ O, bu tanımların okullarda, kiliselerde ve günlük yaşamda insanın istencine ait olduğunun kabul edildiğini söyler. Herkesin insan eylemleri üzerinde çıkarımlarda bulunabileceğini ve bu çıkarımların benzer eylemlerin benzer güdü ve koşullara dayalı olduğu gözlemine dayandıklarını yadsımadıklarını ifade eder.⁴

İnsan hayatında nedenselliğin aynen doğadaki gibi işlediğini Hume, *Essay ve Treatise*'de şu şekilde ifade etmektedir: "... maddenin hareketleri zorunlu eylemlerin örnekleri olarak görülecektir, bu bakımdan madde ile aynı zeminde olan her şey için zorunluluk kabul edilmelidir."⁵

Doğanın insan eylemlerinde de tıpkı güneşin ve iklimin işleyişinde olduğu gibi genel bir gidiş yolu vardır. O'na göre; "İnsanlığı ister eşyaların isterse çağların, hükümetlerin, koşulların veya eğitim yöntemlerinin ayırımına göre irdeleyelim, ... benzer nedenler her zaman benzer sonuçlar doğururlar."⁶

Dolayısıyla, "...özgürlük, zorlamaya değil de zorunluluğa karşı koyulunca mevcut olmadığı evrensel olarak bilinen tesadüf ile aynı şey olur."⁷

O'na göre, değişik uluslara ve bazı kişilere özgü karakterler olduğu gibi, insanlığa ait ortak karakterler de vardır. Bu karakterlerin bilgisi onlardan kaynaklanan eylemlerde bir benzerliğin gözlemi üzerine dayanır ve bu benzerlik zorunluluğun asıl özünü oluşturur.⁸ Şöyle ki,

¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s.181

² Hume, a.g.e., s.182

³ Hume, a.g.e., s.190

⁴ Hume, a.g.e., s.190

⁵ Hume, a.g.e., s.182

⁶ Hume, a.g.e., s.183

⁷ Hume, a.g.e., s.188

⁸ Hume, a.g.e., s.184

rüzgârlar, yağmurlar, bulutlar ve buna benzer hava değişiklikleri nasıl sağlam fakat insan kavrayış ve araştırması için keşfi zor olan prensipler tarafından yönetiliyorsa, bunun gibi iç prensip ve güdüler de, bu görünürdeki düzensizliklere rağmen, benzer bir biçimde işleyebilirler.¹

Hume, insan davranışları arasında büyük bir benzerlik olduğunu ve hiçbir zaman diğer insanlarda, kendimizde şu ya da bu düzeyde bir benzerlik bulamayacağımız herhangi bir tutku ya da ilke olmadığını kabul eder. Ona göre, mevki hırsı, tamahkârlık, öz saygı, kibir, dost canlılık, yüksek gönüllülük, kendinden çok genelin faydasını gözetmesini bilme, vb. cemiyet içinde dağılmış tutkular, dünyanın başlangıcından beri olduğu gibi bugün de insanlık arasında görülen bütün, davranış ve girişimlerin kaynağı olmuştur.²

O'na göre; bir gezgin uzak memleketlerden geldiğinde bize, o zamana kadar tanıdığımız insanlardan farklı olarak, kıskançlık, ihtiras veya öç alma duygusundan bütünüyle sıyrılmış, buna karşılık yalnız dostluk, sevgi, ruh cömertliği ve halkın iyiliğini kendi çıkarlarına daima üstün tutan bir serdengeçtiliğe sahip olan insanlardan söz ettiğinde, biz bu durum karşısında, söylenenlerin uydurma olduğunu sezer ve adamın yalancılığını ve sahtekârlığını ortaya koymak için çaba gösterirdik. Bu durum insan davranışlarının doğadaki nedenselliğe tabi olduğunun bir göstergesidir.³ Zira biz bedeninin işlevlerindeki bir örnekliliği çabuk ve evrensel olarak tanıdığımız kadar insanların bu güdü ve aksiyonlarının bir örnekliliğini de, aynı surette tanırız.⁴

İnsanlığın her zaman ve her yerde aynı olduğunu bize tarih öğretir. Hume'a göre zaten tarihin önemi;

“... insanları, hal ve gereklerin durum ve şartların bütün çeşitleri içinde göstermek ve bize gözlemlerimizi kendilerinden çıkarabilip insan aksiyon ve hareket biçiminin her zaman ki zembereklarını tanımamıza yarayan malzemeyi sağlamak suretiyle, sadece insan

¹ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.72

² Hume, a.g.e., s.68

³ Hume, a.g.e., s.68-69

⁴ Hume, a.g.e., s.69

doğasının devamlı ve evrensel prensiplerini meydana çıkarmaktır.”¹

Hume’a göre, Aristo ve Hippokrates’in inceledikleri toprak, su ve daha başka öğelerin, şimdi gözlediklerimizle olan benzerlikleri, Polybe ile Tacitus’un tasvir ettikleri insanların bugün dünyayı idare eden insanlara benzerliklerinden daha fazla değildir.²

Eğer insanların davranışlarında benzerlik olmasaydı veya deneylerimiz arasında tutarsızlık olsaydı, insanlıkla ilgili herhangi bir genel yargıya ulaşmak veya genel gözlemler toplamak imkânsız olurdu. Ancak insan davranışlarındaki bu benzerliğin, bütün insanların aynı hal ve şartlar içinde hep aynı şekilde hareket etmelerini gerektirecek dereceye kadar vardığı da düşünülmemelidir. Zaten doğa olaylarında da böyle inceden inceye bir örneklik söz konusu değildir. Bununla birlikte tek bir aykırı deney genel yargıyı yok edemez. Akıl aykırı deneyleri dengeler ve daha az sayıda olanı çok sayıda olandan çıkararak, arta kalan inanç ile ilerler. Giderek aykırı deneyler bütünüyle eşit olduğu zaman bile nedenlerin ve zorunluluğun kavramı ortadan kaldırılamaz. Ona göre, olağan aykırılığın aykırı ve gizli nedenlerin işlevinden ileri geldiğini var sayarak şansın ya da ilgisizliğin, eşit ölçüde değişmez ve kesin görünmemelerine karşılık her durumda eşit ölçüde zorunlu olan şeylerin kendilerinde değil ancak eksik bilgimizden dolayı bizim yargımızdan kaynaklandığı sonucunu çıkarırız.³

Ona göre, insan doğasının prensipleri üzerine bilgi edinip gelecekteki spekülasyonumuzu olduğu kadar gelecekteki hareket tarzımızı da düzene koymamıza gelince, nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu bağ sayesinde biz insanların etkilerinden, ifadelerinden hatta jestlerinden hareket ederek eğilim ve güdülerinin bilgisine kadar ulaşır, sonra da bunların bu güdü ve eğilimleri üzerinde edindiğimiz bu bilgiden tekrar etkilerin yorumuna ineriz. Deneyimlerimizin zinciri uzadıkça çoğalıp biriken genel gözlemler, bize, insan doğasının anahtarını verir. Ve bu,

¹ Hume, a.g.e., s.68

² Hume, a.g.e., s.68

³ Hume, a.g.e., s.70

doğanın giriftlik ve düğümlemelerini çözmeyi öğretir. Bu sayede bahanelerle görünüşler artık bizi aldatmaz olur ve genel demeçlerinde herhangi bir davayı örtmeye çalıştıklarında bu hemen ortaya çıkar.¹

Hume, “Eylemlerin eylemde bulunanın durum ve huyu ile değişmez bir birlik ve bağlantısı olduğu sürece sözlerle zorunluluğu ne kadar yadsırsak yadsıyalım gerçekte olguyu kabul ederiz.”² demektedir.

Hiçbir şey eylemlerin karakter ve güdüler tarafından etkilendiğinden daha kesin olamaz.³ Örneğin “ ... duygulu ve zeki etkenlerin davranmasını yöneten siyasetçi kadar yalnız cansız madde ile uğraşan bir zanaatçı da amacına ulaşmayabilir.”⁴ İnsanların en beklenmedik ve aykırı kararları, onların karakter ve durumlarını bilenler tarafından çok kez açıklanabilir. Örneğin, her zaman iyi huylu ve güler yüzlü olan birisi bugün ters bir cevap veriyorsa mutlaka bir nedeni vardır. Ya dişi ağrıyordur veya karnı açıtır.⁵ Yine bakıyorsunuz ki ahmağın birinin de bugün yüzünden alışılmadık bir canlılık akıyor. Nasıl olmuşsa bir yerden başına bir devlet kuşu konuvermiştir. Veya da, bazen olduğu gibi, bir hareket ne asıl ilgili kişi ne de başkaları tarafından açıklanamazsa biz genel olarak biliriz ki insanların karakterleri bir dereceye kadar düzensiz ve deşikendirler.⁶

Nedenleri reddeden prensibe göre, davranışlar doğaları gereği gelip geçicidirler, ayrıca kendilerini yapmış olan kişinin karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir nedenden ileri gelmedikleri zaman da bu aksiyonlar eğer iyi iseler bu kişinin yüzünü ağartmayacakları gibi, kötü iseler de utanmasını gerektirmezler. Aksiyonların kendileri yermeye değer olabilir, hatta ahlak ve dinin bütün kurallarına zıt ve aykırı bulunabilirler. Fakat kişi bunlardan hiç sorumlu değildir, bundan başka bu aksiyonlar dolayısıyla bir ceza veya bir ölç alma söz konusu olamaz.⁷ Hume, genellikle deli insanların hiçbir özgürlüklerinin olmadığı kabul edildiğini

¹ Hume, a.g.e., s.69

² Hume, A Treatise of Human Nature, s.184

³ Hume, a.g.e., s.185

⁴ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.70-71

⁵ Hume, a.g.e., s.72

⁶ Hume, a.g.e., s.72

⁷ Hume, a.g.e., s.80

örnek göstererek; “Ama eylemlerinden hareketle yargıda bulunursak, bu eylemlerin akıllı insanların eylemlerinden daha az kurallılık ve değişmezlikleri vardır ve dolayısıyla zorunluluktan daha uzaktırlar. Öyleyse özgürlük zorunluluğun veya kuralların yokluğu olarak kabul edilecekse deli insanların diğer insanlardan daha özgür olduğu kabul edilmelidir.”¹ Demektedir.

Hume’a göre, karakter ve davranışlar arasında bir ilişki olduğundan dolayı, insanlar düşünmeden ve önceden tasarlamadan yaptıkları kötü eylemler için, üzerine düşünüp taşınarak yaptıkları eylemlerden daha az suçlanırlar. Bunun nedeni, aceleyle yapılan bir davranışın zihinde bir nedeni olsa da eylemin doğrudan karakterle ilgili olmamasındandır. Ancak özgürlük veya şans prensibine göre bu hiçbir zaman doğru değildir.² Hume’a göre, insanın davranışlarını iyi veya kötü olarak nitelendirebilmek için davranışlar ve karakter arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Bütün yasalar ödüllere cezalar üzerine kuruludur. Bu güdüler zihin üzerinde düzenli ve benzer bir etkiye sahip oldukları için her ikisinin de iyi davranışları meydana getirip, kötü davranışlara engel oldukları var sayılmıştır. Bu etkiye hangi adı verirsek verelim, etkinin kendisi davranışa bağlı olduğu için, onu bir neden saymak ve zorunluluğun bir örneği gibi görmek gerekir.³

Hume, yalnızca tek bir nedensellik ilişkisi kabul ediyordu. Ve bunda, değişmez birliktelik nesnel ögeyi; zorunlu bağıntı da öznel olarak katılan ögeyi oluşturuyordu. Bir kez bu sınırlı nedensellik düşüncesi kabul edildiğinde, bir başka ifadeyle, özgürlüğün doğrulanması zorunluluğun yadsınması olarak kabul edildiğinde, hiç kuşkusuz bundan özgür eylemin nedensiz eylem olduğu sonucu çıkacaktır.⁴ Hume’a göre zorunluluk nedenselliğin özsel bir parçasını oluşturur ve dolayısıyla özgürlük, zorunluluğu kaldırmakla nedenleri de kaldırır. Ve nedensiz davranış

¹ Hume, A Treatise of Human Nature., s.185

² Hume, a.g.e., s.192

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.80

⁴ Copleston, a.g.e., s.131

olarak tanımlanacak bir özgürlük tesadüf veya şans ile aynı şey olur.¹ Oysa her şeyin bir nedeni olduğu ve tesadüfün de herhangi bir olayın gerçek nedeni hakkındaki bilgisizlikten kaynaklanan, aslında var olmayan negatif bir ifade olduğu kabul edilir.² “Bu nedenle özgürlük zorlamaya değil de zorunluluğa karşı koyulduğunda var olmadığı ve bu anlamda tesadüfle aynı şey olduğu kabul edilmelidir.”³

Ancak gerçekten de olaylar beklentilere aykırı olarak da gerçekleşebilirler. Ve bu, sıradan insanı şansa inanmaya götürür. Ancak filozoflar, durumu yakından incelediklerinde beklenmedik olayların o güne kadar bilinmeyen bir nedenin karşı etkisine bağlı olduğunu bularak, tüm nedenler ve sonuçları arasındaki bağıntının eşit ölçüde zorunlu olduğu ve belli durumlardaki görünürdeki olasılığın aykırı nedenlerin gizli karşıtılarından doğduğu biçiminde bir ilke oluştururlar.⁴ Hume’a göre; Şans genellikle bir çelişki içerdiği için veya en azından doğrudan doğruya deneyime aykırı olduğu için, şans ya da özgürlüğe karşı her zaman aynı akıl yürütmeler yapılır.⁵

Ona göre;

“Nefretin ya da öfkenin, değişmez ve evrensel hedefi düşünce ve bilinç ile donatılı bir kişi ya da varlıktır. Bir suç ya da zarar verici herhangi bir eylem o tutkuyu uyandırdığı zaman, bu ancak onların kişi ile ilişkileri ya da onunla bağlantılarıyla olur. Ama özgürlük (liberty) ya da şans öğretisine göre, bu bağlantı bir hiçe indirgenir ve insanlar tasarlanmış ve önceden amaçlanmış eylemlerden en rastlantısal ve ilineksel olanlar için olduğundan daha fazla sorumlu tutulamazlar.”⁶

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.188

² Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.47

³ Hume, a.g.e. s.79

⁴ Copleston, a.g.e. s.93

⁵ Hume, A Treatise of Human Nature, s.188

⁶ Hume, a.g.e., s.191

Hume insanın sadece davranışlarının değil iradi faaliyetlerinin de nedenselliğe tabi olduğunu iddia eder. Ona göre, güdülerle iradi etkiler arasındaki bağlantı, doğanın herhangi bir parçasındaki nedenle sonuç arasındaki bağlantı kadar düzenli olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün insanlar arasında geçerli bir bağlantı olarak durur.¹

Bu durumda özgürlük ifadesinden ne anlamak gerekir? Hume'a göre; "Özgürlük ifadesinden iradenin kararlarına göre hareket etmek veya etmemek gücünden başka bir şey anlamamamız gereklidir; yani bu, şu demektir ki, eğer biz, hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak, bunu yapabiliriz veya hareket etmeyi tercih etmek istiyorsak, bunu da yapabiliriz. O halde, var sanılan özgürlüğün, mahkûm ve zincire vurulmamış herhangi birine ait olduğu, evrensel olarak kabul edilmelidir."²

O halde, neden özgürlük doktrini zorunluluk doktrinine göre daha fazla kabul görmüştür?

Hume, özgürlük düşüncesinin zorunluluk düşüncesinden daha çok kabul görmesinin üç nedeni olduğunu ifade eder. İlk olarak, herhangi bir eylemi yaptıktan sonra, herhangi bir nedenden etkilendiğimizi kabul etsek de, kendimizi zorunluluk tarafından yönetildiğimize ve başka türlü davranmış olmamızın tam olarak olanaksız olduğuna inandırmak güçtür. Çünkü zorunluluk düşüncesi anlamadığımız zorlu, şiddetli ve kısıtlayıcı bir şeye işaret ediyor gibi görünür. Çok az kişi sözü edilen, zorunluluk ve nedenlerin bir olumsuzlaması demek olan özgürlük arasında bir ayrım yapabilme yeteneğindedir. İlki giderek sözcüğün en sıradan anlamı olup korumaya çalıştığımız türdür.³

İkinci olarak, özgürlüğün yanlış bir duyum veya deneyimi vardır ki olgusal var oluşu için bir akıl yürütme olarak görülür. İster maddenin ister zihnin olsun, herhangi bir eylemin zorunluluğu sözcüğün gerçek anlamında eylemi yapan kendilikteki değil ama eylemi irdeleyebilen herhangi bir düşünen ya da akıl sahibi varlıktaki bir niteliktir ve

¹ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.72

² Hume, a.g.e., s.78

³ Hume, A Treatise of Human Nature, s.188

düşüncesinin bu niteliği var oluşunu bazı önceki nesnelere çıkarma belirleniminden oluşur. Tıpkı özgürlük veya şansın o belirlenimin yokluğundan ve birinin düşüncesinden diğerine geçme veya geçmemede duyduğumuz belli bir gevşeklikten başka bir şeyde oluşmaması gibi.¹ İnsan eylemleri üzerinde düşünürken böyle bir gevşekliği ya da ilgisizliği çok ender görmemize rağmen, yine de eylemlerin kendilerini yaparken ona benzer bir şeyi anlamamız sık görülen bir şeydir. Tüm ilişkili ya da benzer nesnelere kolayca birbirleri yerine alındığı için, bu insan özgürlüğünün tanıtlayıcı (demonstrative) ya da giderek sezgisel bir kanıtı olarak bile kullanılmıştır. Eylemlerimizin pek çok durumda istencimize bağlı olduğunu hissederiz. İstencimizin ise hiçbir şeye bağlı olmadığını hayal ederiz. Ancak Hume'a göre bu çabaların tamamı boşunadır. Çünkü ne kadar kuralsız eylemlerde bulunursak bulunalım, özgürlüğümüzü gösterme isteği eylemlerimizin biricik güdüsü olduğu için, hiçbir zaman kendimizi zorunluluk bağlarından kurtaramayız. Kendi içimizde bir özgürlük duyduğumuzu hayal edebiliriz ancak dışardan bakan biri genellikle eylemlerimizi güdülerimizden ve karakterimizden çıkarabilir. Çıkaramadığı yerde bile, genel olarak durum ve huylarımızı her koşulu ile bilebilseydi, çıkarabileceği kanaatine varırdı. Zorunluluğun asıl özü de budur.²

Özgürlük düşüncesinin zorunluluk düşüncesinden daha çok kabul görmesinin üçüncü nedeni ise Hume'a göre dindir. Zorunluluk doktrininin din ve ahlak için tehlikeli sonuçlar doğurabileceği iddia edilir. Ona göre bu son derece saçma bir akıl yürütmedir. Hatta zorunluluk doktrini din ve ahlak için yararlı ve gereklidir.³

Hume'a göre kendi özgürlük ve zorunluluk anlayışı din ve ahlak açısından gereklidir. Bu anlayış olmadan din ve ahlakın varlığının imkanı ortadan kalkar. İnsanın sorumluluğu bir nedenden kaynaklanır. Neden de zorunluluğun bir parçası olduğuna göre, insanın davranışlarından sorumlu tutulabilmesi için, kendi anlayışının kabul edilmesi gereklidir. Yoksa

¹ Hume, a.g.e., s.189

² Hume, a.g.e., s.189

³ Hume, a.g.e., s.189-190

nedenleri dolayısıyla zorunluluğu inkar eden prensibe göre insan en feci cinayeti işledikten sonra, doğduğu anda olduğu kadar saf ve lekesizdir. Çünkü bu anlayışa göre davranışın ortaya çıkan sonuç ile hiçbir ilişkisi yoktur.¹

Hume, zorunluluk ve özgürlük problemini bütünüyle çözdüğünü iddia etmediğini belirtir. Bu anlamda kendisine karşı yapılacak eleştirilerden birinin şu olabileceğini ifade eder: "..., eğer iradi davranışlar nesnenin işlevlerinin tabi oldukları zorunluluk yasalarına tabi iseler, o halde her şeyin asıl nedeninden başlayarak her insan varlığının her tinsel istemine kadar giden ve önceden düzenlenip belirlenmiş olan bir takım zorunlu nedenlerin devamlı bir zinciri var demektir."² "Evrenin hiçbir tarafında olumsuzluk (contingency) yok, ilgisizlik (indifference) yok, özgürlük yok; bütün istemlerimizin en son nedeni, bu koca makineyi ilk olarak harekete geçirmiş olan ve bütün varlıkları, sonradan her arkadan gelen olayın, kaçınılmaz bir zorunluluk dolayısıyla kendisinden çıkacak olduğu tinsel duruma koyan dünya yaratıcısıdır."³

Bu nedenle ya insan davranışları, bu derece iyi bir neden olan Tanrıdan ileri gelmek bakımından en küçük bir ahlaki şerefsizliği içermezler ya da içerseler de, mademki yaratıcımız bunların en son neden ve faili olarak tanınmıştır, öyleyse söz konusu ahlaki kötülük Tanrıyı da içine almalıdır.⁴ Çünkü kullandığı kordon ister uzun ister kısa olsun, tıpkı maden ocağına ateş veren adamın, bütün sonuçlardan sorumlu olması gibi, zorunlu nedenlerden meydana gelen devamlı zincir her nereye uzanırsa uzansın, bu zinciri yapmış olan sınırlı veya sınırsız varlık da, bunun gibi başka her şeyin de nedeni olup bunlara düşen övmeyi de yermeyi de yüklenmek zorundadır.⁵

¹ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.80

² Hume, a.g.e., s.81

³ Hume, a.g.e., s.81

⁴ Hume, a.g.e., s.81

⁵ Hume, a.g.e., s.81-82

O halde, Şu sonucu çıkarmalıyız; “... ya bu aksiyonlar kötü aksiyonlar değildir veya da bunların hesabını insanın değil de Tanrı'nın vermesi gerekir.”¹

Hume'a göre, bu önermelerin her ikisi de, saçma ve dine aykırı olduğundan, bunların çıkarılmış oldukları doktrin hiçbir yönden doğru olamaz. Çünkü saçma bir sonuç, eğer zorunlu ise başlangıçtaki doktrin de saçma olduğunu ispat eder.²

Hume, özgürlüğü nedensellikten kaynaklanan zorunluluğun değil, dış zorlamanın karşısına koyduğunu bundan dolayı da kendi özgürlük anlayışının, Tanrının ceza vermesi ve ödüllendirmesiyle uygunluk içinde olduğundan şüphe duymadığını belirtir. Çünkü insanın sorumlu tutularak ödül ve cezaya tabi kılınması imkansızdır ve bunları uygulamak akıllı bir varlık düşüncesiyle bağdaşmaz.³

Özetle, Hume'a göre, Tanrının, aynı zamanda ahlaki günahın nedeni olmadan insanların bütün davranışlarının vasıtalı nedeni olabileceğini açıklamak mümkün değildir. Bu gibi durumlar da akıl attığı her adımda, kendisini içinden çıkılmaz zorluk ve çelişkilere saplanmış bulur. İnsan davranışlarının özgürlük ve olumsuzluğunu önceden bilme (prescience) ile bağdaştırmak veya mutlak karar ve buyrultular kuramını savunmak aynı zamanda da Tanrı'yı günahın nedeni olma durumundan temizlemek, felsefe için mümkün olmamaktadır.⁴

Sonuç olarak, Hume'a göre güdü ve davranış arasında doğadaki diğer olaylarda hüküm süren nedensellik bağı aynı şekilde geçerli olduğundan, insan davranışlarında da özgürlük değil zorunluluk esastır. Her ne olursa olsun, zorunlu bağlantıyı dışlayan ayrıcalıklı bir özgürlük alanının olduğunu var saymak için hiçbir neden yoktur. Hume'un kabul ettiği neden-sonuç ilişkisinde, temel öğelerden biri, sürekli birliktelik diğeri de zorunlu bağlantıdır. Nedenselliğin bu tanımına göre, özgürlüğün doğrulanması zorunluluğun reddi anlamına gelir. Bu durumda özgür

¹ Hume, a.g.e., s.82

² Hume, a.g.e., s.82

³ Hume, A Treatise of Human Nature, s.191

⁴ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding., s.84

davranışın nedensiz davranış olduğu açığa çıkar. Zorunluluğun yokluğu şans veya tesadüfe işaret eder. Ancak tesadüf veya şansın da herhangi bir olayın gerçek nedeni hakkında bilgisizlikten kaynaklanan boş bir ifade olduğu kabul edilir. Bu nedenle zorunluluğun yokluğu anlamına gelen özgürlük gerçekte var olmayan tesadüf ile aynı şey olur.

İKİNCİ BÖLÜM

II.Immanuel Kant'ta Özgürlük Problemi

II.1 Saf Aklın Sınırları İçerisinde Özgürlük Problemi

Saf Aklın Eleştirisinin ilk ve ikinci yayımlarının önsözlerinde ve Gelecek Bir Metafizik İçin Prolegomena'nın önsözünde Kant'ın belirttiği gibi eleştirel felsefe Metafizik olarak adlandırılan bir alanın sorgulamasını kendine konu almaktadır. Şüphesiz bu sorgulama, Kant'ın bu alandaki özgünlüğünü ortaya koyacak şekilde gerçekleştirilmektedir. Kant'ın bu alana ilişkin sorgulamasında özgünlüğünü oluşturan O'nun metafizik sorununa bakış açıdır. Kant, Metafizik olanaklı mıdır? sorusuyla metafiziksel incelemeler yazmanın veya metafiziksel kurgular oluşturmanın olanağını sormaz. Soru, Metafiziğin olgusalığa ilişkin bilimizi genişletip genişletmediğidir.

Kant için metafiziğin başlıca sorunları 'Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlüktür'. Bu durumda soruyu şu şekilde sormak da mümkündür. Metafizik bize Tanrı'nın var oluş ve doğasının, insan özgürlüğünün ve insanda tinsel, ölümsüz bir ruhun var oluşunun kesin bilgisini verebilir mi?¹

Ona göre, insan aklı aslında bir olmakla beraber Saf ve Pratik olmak üzere iki işlem alanı vardır. Akıl sahibi bir varlık olan insanda, bu birbirinden ayrı işlem alanları uyum içinde birleşmiştir. Saf akıldan hareketle metafizik sorunları çözülmek istendiğinde hem idealist, dogmatik hem de materyalist, ateist sonuçlara ulaşılmıştır. Metafizikteki kesinlikten yoksun olan bu sonuçlar dolayısıyla Kant'ın asıl ilgilendiği şey metafiziğin ilkeleri, konusu ve sınırları olmuştur. Kant'a göre bu alanın ilkeleri ve yöntemi fizik biliminin takip ettiklerinden farklı olmalıdır. İşte bu noktada aklın, işlevleri bakımından saf akıldan farklı

¹ Copleston, Frederick, Felsefe Tarihi, Cilt 6/2, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, 3.bsk. s.45

olan pratik yönü devreye girer. Çünkü ona göre metafiziğin problemleri pratik akıl sahasının problemleridir. Bu problemler saf aklın sınırları içerisinde çözülmeye çalışıldığında -onun deyimiyle- ‘antinomilere’ düşülür. Bu çelişkileri daha iyi ortaya koyabilmek için aklın metafizik alandaki bilgisinin kritiğine girmeden önce Kant’ın genel olarak bilgi teorisinden kısaca bahsetmek doğru olacaktır.

II.1.1 Duyarlık ve Anlama Yetisi

Kant, Kopernik’in evren teorisi üzerinde yaptığı köklü değişikliği bilgi teorisinde gerçekleştirmiştir. Kendisinden önceki bilgi kuramcılar bilgiyi açıklarken, nesneyi ön plana çıkarıp, özneyi pasif olarak konumlandırmışlardır. O, özne ve nesne kavramının içeriğini yeniden analiz ederek, bilgide aktif olan tarafın özne olduğunu göstermiştir.¹

Kant saf aklın çözümlemesini yaparak insanın anlama olanaklarını ve yapısını ortaya koyar. O’na göre, artık bilgi nesneye uyum sağlamak zorunda değildir. Tam tersine nesne bilgiye uymak zorundadır.² Çünkü bilgideki a priori form ve kategoriler nesnede değil öznde bulunurlar. Nesnelere insan zihninin anlama yeteneğine uydukları sürece algılanabilirler. Burada nesne pasif durumda, zihin ise aktif olarak belirleyici durumdadır. Belirleme bir tür bilgi ekleme değil, anlama yeteneği ve algıdan gelen duyuları bir biçime ve forma sokmadır. Burada önemli olan zihnin belirleyici olmasıdır.³

Kant, yargıları kaynağına göre, a priori ve a posteriori olarak ikiye ayırır. A priori yargıların doğruluğunu kanıtlamak için deneye gerek yoktur. Zira onlar doğruluğunu kendi içinde barındırır. A posteriori yargıların doğruluğu ancak deneyle bilinebilir. Yargıları kapsam ve işlemlerine göre ise *Analitik ve Sentetik Yargılar* olarak ikiye ayırır. Analitik yargılar şeyler hakkında bilgi vermeyen önermeleri içerir. Bu tür

¹ Çüçen. A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s.214

² Deleuze. Gilles, *Kant’s Critical Philosophy*, Translated By, Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University Of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s.14

³ Heimsoeth. Heinz., *Immanuel Kant’ın Felsefesini Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.88

yargılarda yüklem olan terim özneye işlem ve kaplam bakımından özdeştir. Böyle yargıları yanlışlamak çelişki doğurur. Örneğin, ‘A,A’ dır.’ önermesi analitik yargı olup kesin doğrudur. ‘A,A değildir.’ demek çelişkiye düşmek demektir. Analitik yargılar kesin, doğru ve zorunlu yargılardır.¹ Sentetik önermeler, şeyler hakkında bilgi veren yargılardır. Yüklem, öznedede bulunan bilginin dışında yeni bir bilgi verir. Yüklem kaplamı ve işlemi öznededen farklıdır. Bu önermeleri yanlışlamak çelişkiye düşürmez.² Kant yaptığı bu sınıflama ile dört tür yargı elde eder. Bunlar; Analitik a posteriori, analitik a priori, sentetik a posteriori ve sentetik a priori yargılardır. Kant’ın asıl ilgilendiği yargı türü, *sentetik a priori yargılardır*.³

Kant, sentetik a priori yargıların matematik ve fizikte var olduklarından emindir. O, sentetik a priori yargıları deneye dayandıkları için zorunlu olmayıp, olumsal olan sentetik a posteriori yargılardan, çelişmezlik ilkesine dayandıkları için mantıksal bakımdan zorunlu olan analitik a priori yargılardan farklı olarak transandantal bakımdan, yani fiilen sahip olduğumuz bilgiye sahip olmamız bakımından, zorunlu olduklarını kabul eder. Bir başka deyişle sentetik a priori yargıların temeli, zihnin düzenleyici yapısında, sağladığı ilkelerde ve formda bulunur. Kant’a göre, bu formel yapı tespit edilebilir, zihnin bilgiye sağladığı düzenleyici ilkeler ortaya koyulabilirse, bilgide empirik ve rasyonel ögeler doğru bir biçimde belirlenmiş olur. Kant’ın saf aklın kritiğinde yapmaya çalıştığı şeyde budur.

Kant’a göre bilginin iki kaynağı vardır. *Duyarlık* ve *Anlama Yetisi*. Bu iki kaynak sentetik a priori yargıların kaynağıdır. O’na göre bütün bilgi hiç şüphesiz deney ile başlar. Fakat bilginin tamamı deneyden çıkmaz. Çünkü deney bir şeyin şu ya da bu durumda olduğunu gösterir, başka türlü olamayacak olduğunu göstermez. Aynı zamanda bir önermenin zorunluluğu da düşünülecekse bu önerme a priori de olmak zorundadır.

¹ Kant. Immanuel, Critique of Pure Reason, Translated By, J. M. D. Meiklejohn, The Colonial Pres, New York, 1900, s.7

² Çüçen, a.g.e. s.215

³ Cevizci. Ahmet, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Ezgi Kitabevi, Bursa 2002, s.218-219

Başka bir ifade ile Kant'a göre bilginin hem a posteriori hem de a priori bir boyutunun olması gerekir. O'na göre duyarlık verileri alma (receptivite), anlama yetisi ise düşünme, kavramlar kurma ve yargılama yetidir. Bilgide birbirine doğal olarak bağlı olan ve birlikte çalışan bu iki unsur sadece bilgi teorisini inceleme bakımından birbirinden ayrılabilir.

Kant'a göre duyu organlarının aldıkları duyu verileri duyarlığın formları sayesinde anlamlı hale gelir. Bu formlar ancak duyu verileri ile birlikte ortaya çıkan *zaman* ve *mekan* formlarıdır. O'na göre mekan deneyden türetilen bir form değil, tüm dış deneyin temelinde yatan zorunlu, a priori bir koşuldur.¹ Bu koşul sayesinde dış duyum olanaklıdır. Dıştan hiçbir algı mekana bağlı olmaksızın gelemez.² Duyarlığın formlarından ikincisi zamandır. Zaman iç duyunun algı formudur.³ Ve Kant zamanı bilginin zorunlu koşulu olarak görmüştür.

Zaman ve *mekan* algının saf formlarıdır. Bu formlar fenomenlere uygulandıkları takdirde nesnel kullanımları söz konusu olur. Bu alanın ötesine geçilecek olursa, nesnel hiçbir kullanımları olanaklı değildir.⁴

O halde zaman ve mekan her türlü algının temel formlarıdır. Bu formlar, tek tek bütün algılardan önce gelen ön koşullardır. Ancak zaman ve mekanın her algıdan önce gelmesi onların genel kavramlar olması demek değildir.⁵ Zaman ve mekan kendi içlerinde bir bütündür. Örneğin, içinde bulunduğumuz, dolaştığımız mekan, genel kavramlarda olduğu gibi, tek tek mekan parçalarının bir araya getirilmesiyle genel bir kavram haline getirilmemiştir. Her mekan parçası bir ve aynı mekanın parçasıdır. Zaman için de aynı durum söz konusudur. Bütün zaman parçaları bir akış içinde bulunan bir ve aynı zaman bütünü içinde yer alır.⁶

Kant'a göre bilginin ikinci kaynağı, *anlama yetisidir*. Duyarlığın formları ile alınan duyu verileri, anlama yetisi kavramları yoluyla

¹ Thomson. Garrett, On Kant, Wadsworth Philosophers Series, Belmont, 2000, s.3

² Kant, C.P.R., s.23-28

³ Kant. Immanuel, Lectures on Metaphysics, Translated and Edited By, Carl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Pres, New York, 1997, s.187

⁴ Kant, C.P.R., s.31

⁵ Deleuze. Gilles, Kant Üzerine Dört Ders, Çev. ulus_baker, Öteki Matbaası, Ankara, 2000, s.37

⁶ Heimsoeth, s.81

birbiriyle ilişkilendirilir.¹ Kant anlama yetisi kavramlarını Aristoteles'i izleyerek, Kategoriler olarak adlandırır.² Ve önce kategorilerin mantıksal çizelgesini düzenler. Buna göre kategoriler tablosu şu şekildedir:

- 1) Niceliğe Göre; Tümel, Tikel, Tekil
- 2) Niteliğe Göre; Olumlu, Olumsuz, Sonsuz
- 3) İlişkiye Göre; Kategorik, Hipotetik, Ayrık
- 4) Kipliğe Göre; Problematik, Assertorik, Apodeiktik

Kategorilerin mantıksal çizelgesinin deneyi olanaklı kılmadığını düşünen Kant, aynı kategorileri transandantal olarak da şu şekilde düzenler:

- 1) Niceliğe Göre; Birlik, Çokluk, Bütünlük
- 2) Niteliğe Göre; Gerçeklik, Olumsuzluk, Sınırlama
- 3) İlişkiye Göre; Töz-İlinek, Neden-Sonuç, Etki-Edilgi
- 4) Kipliğe Göre; Olanak-Olanaksızlık, Varlık-Yokluk, Zorunluluk-Olumsuzluk³

Kant'a göre, bu liste anlama yetisinin sentez kavramlarının tam listesidir. Kategoriler sayesinde anlama yetisi saf bir anlama yetisidir. Çünkü ancak onlar yoluyla algılanan bir nesne düşünülebilir.⁴

Kant, sentetik a priori'nin oluşumunu, a priori ilkelerin deneyimin zorunlu koşulları olduğunu gösteren bir teoriyle açıklayabileceği iddiasındadır. Yalnızca gözlemin deneyim oluşturmadığını, gözlemlerin bilgi olabilmesi için sıralanıp düzenlenmesi gerektiğini ileri sürer. O'na göre, bilginin düzenlenmesi, aklın yapısında olan bu ilkelere göre gerçekleşir ve bu ilkeler zorunludur. Çünkü bunlar olmadan bilim olanaksızdır. O, bu ispata sentetik a priorinin Transandantal Dedüksiyonu adını vermektedir.⁵

Kant'a göre duyarlılığın formları olan zaman ve mekan ile anlama yetisi kavramları olan kategorileri deneyden çıkarmaya çalışmak

¹ Kant, Lectures on Metaphysics, s.157

² Kant, a.g.e., s.156

³ Kant, a.g.e., s.155

⁴ Kant, C.P.R., s.62

⁵ Reichenbach, Hans. Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, 3.Bsk.s.42

boşunadır. Çünkü bu kavramlar nesnelere ve bunların tasarımları için deneyden hiçbir şey almazlar. Bunlar zorunludur ve transandantaldır.¹ Anlama yetisi ve duyarlılığın formları birlikte çalışarak kavramlar üretmeye başlarlar.² Anlama yetisi kendi başına hiçbir şey algılayamaz ve duyular kendi başına hiçbir şey düşünemez. Ancak ikisinin bir araya gelmesinden bilgi doğar.³ Kant'ın ifadesiyle, 'Algısız kavramlar boş ve kavramsız algılar kördürler'. O halde kavramları duyusal kılmak, algıları anlaşılır kılmakla eşit ölçüde zorunludur.⁴

O'na göre, anlama yetisi tüm kategorilerini yargılara indirgeyebiliriz. Öyle ki, anlama yetisi bütünüyle bir yargılama yetisi olarak tasarımlanabilir. Çünkü anlama yetisi bir düşünme yetisidir. Kavramlar olanaklı yargıların yüklemi olarak bir nesnenin herhangi bir tasarımına bağlanabilirler. Kavram, nesnelere bağlanabilen başka tasarımları içermenin koşuludur. Kavram olanaklı bir yargının yüklemidir. 'Her metal bir cisimdir' örneğinde olduğu gibi.⁵

Kant'a göre bütün yargılarımız önce sadece algı yargılarıdır. Yalnızca öznemiz için geçerlidir. Algı yargılarını sonradan yeni bir ilgi içine, yani bir nesne ile ilgi içine sokarız ve onların her zaman bizim için ve aynı şekilde herkes için geçerli olmasını isteriz. Çünkü eğer bir yargı bir nesne ile uyuyorsa, aynı nesne hakkındaki tüm yargılar kendi aralarında da uyumalıdır. Böylece deney yargısının genel geçerliği, onun zorunlu genel geçerliğinden başka bir anlama gelmez. Bunun aksine, eğer bir yargıyı zorunlu olarak genel geçer kabul etmek için bir neden buluyorsak, onu aynı zamanda nesnel olarak da kabul etmek, yani onun sırf algının bir özneyle olan ilişkisini ifade etmekle kalmadığını, nesnenin bir özelliğini de dile getirdiğini kabul etmek zorundayız.⁶

¹ Kant Transandantal kavramını, objelerin değil, genel olarak objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın (bu tarz a priori olarak mümkün olduğu sürece) bilgisini verir. Bkz. Cassirer, Ernst., Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, 2.Baskı, s.163

² Kant, C.P.R., s.70

³ Kant, a.g.e., s.45

⁴ Kant, a.g.e., s.45

⁵ Kant, a.g.e., s.55

⁶ Kant, Immanuel, Prolegomena of Any Future Metaphysics, Translated By, Lewis W. Beck, The Liberal Arts Pres, New York, 1951, s.45-46

Kısaca, deneysel yargılar, nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman deney yargılarıdır. Sadece öznel geçerli olanları ise saf algı yargılarıdır. Algı yargıları, saf anlama yetisi kavramlarını değil, sadece düşünen bir öznenin algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler.¹

Kant algı yargılarının öznel, deney yargılarının ise nesnel olduğunu bir örnekle şöyle dile getirir:

“Odanın sıcak, şekerin tatlı, vermutun acı olduğu yargıları sırf öznel geçerli yargılardır. Bunu her zaman böyle bulmalıyım veya başkaları bunu benim bulduğum gibi bulmalı istemini getirmiyorum. Bu yargılar sadece iki duyumun aynı özneye, yani ‘ben’ ile ilgisini dile getirirler. Bu nedenle de nesne için geçerli değildirler. Bunlara algı yargıları adını veriyorum. Deney yargılarında durum başkadır. Deney bana belirli koşullarda öğrettiğini, herkese öğretebilmelidir. Onun geçerliği özneye veya onun o zaman ki durumuyla sınırlanamaz. Bu nedenle bütün bu yargılara nesnel yargılar diyorum. Örneğin, ‘hava elastikidir’ dediğimde, bu yargı önce bir algı yargısıdır, yalnızca duyularımda iki duyumu ilgi içine sokuyorum. Eğer bu yargıya deney yargısı denmesini istiyorsam, bu bağlantılılığın, onu genel geçer yapan bir koşula bağlı olmasını isterim. Yani, benim ve herkesin aynı algıları, aynı durumlarda, her zaman zorunlu olarak birbirine bağlanmasını isterim.”²

Öyleyse nesnel geçerlik ve zorunlu genel geçerlik birbirinin yerini alabilecek kavramlardır. Bundan dolayı biz kendi başına nesneyi bilmesek de, eğer bir yargıyı genel geçer, dolayısıyla zorunlu kabul ediyorsak, bundan nesnel geçerliği anlıyoruz demektir. Bu durum tüm duyu nesnelerinde böyle olduğu için, deney yargıları nesnel geçerliklerini nesnenin dolaysız bilgisinden değil, sadece deneysel yargıların genel geçerliğinin koşulundan alırlar. Bu koşul, hiçbir zaman deneysel hatta duysal koşullara değil saf bir anlama yetisi kavramına dayanır. Nesne ise

¹ Kant, a.g.e. s.45

² Kant, a.g.e., s.47

her zaman kendi başına bilinemez olarak kalır. Ancak anlama yetisi kavramı aracılığıyla, onun duyusallığımızıza verdiği tasarımların bağlantılılığı genel geçer olarak belirlenirse, nesne bu ilişki aracılığıyla belirlenir ve yargı nesnel olur.¹

Bunun için, verilen algı genel olarak yargılamanın biçimini algı açısından belirleyen, bu algının deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halinde birleştiren, böylece de deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır. Bu tür bir kavram, a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır. Gördüğü iş bir algının yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemekten başka bir şey değildir. Örneğin 'neden' kavramı. Onun altına sokulan algıyı örneğin hava algısını genel olarak yargıda bulunma bakımından belirler. Bir başka ifadeyle, yayılma bakımından hava kavramı, koşullu bir yargıdan önce gelenin sonra gelenle ilişkisinin kurulmasını sağlar. O halde neden kavramı tüm olanaklı algıdan tamamıyla ayrı olan saf bir anlama yetisi kavramıdır ve sadece kendisinin altına giren tasarımı genel olarak yargıda bulunma bakımından belirlemeye, dolayısıyla genel geçer bir yargıyı olanaklı kılmaya yarar.²

Kant'a göre, saf anlama yetisinin kavramlarına a priori olarak dayanan deneyin olanağını ortaya koymak için, önce genel olarak yargıda bulunmanın özelliğini ve anlama yetisinin ondaki çeşitli unsurlarını eksiksiz bir çizelgede sunmak gerekir. Çünkü genel olarak algıların kavramlarından başka bir şey olmayan anlama yetisinin saf kavramları, bunlara bütünüyle paralel düşeceklerdir.³ Bununla ayrıca tüm deneyin a priori ilkeleri de, geçerli deneysel bir bilginin olanağı olarak tam bir biçimde belirlenecektir. Çünkü bunlar, tüm algılamayı anlama yetisinin saf kavramları altına sokan önermelerden başka bir şey değildir.⁴ Ama düşüncemizin algı çoklusunun bilgisini oluşturulabilmesi için önce onu

¹ Kant, a.g.e. s.46-47

² Kant, a.g.e. s.48

³ Kant, a.g.e. s.49

⁴ Kant, a.g.e. s.49

belli bir biçimde özümsemesi ve bağlaması gerekir. Bu eylemi Kant, Sentez olarak adlandırır.¹

Sentez değişik tasarımları birbirine ekleme algı çoklusunu tek bir bilgide kavrama olarak tanımlanır. Tasarım, sunulmuş olanın sentezi demektir. Sentezin iki yönü vardır:

Kavrama: kavrama aracılığıyla, çok çeşitliliği, belli bir mekân ve belli bir zaman işgal ediyor olarak konumlarız; kavrama aracılığıyla mekân ve zamanda farklı parçalar 'üretiriz'.

Yeniden üretme: bununla da önceki parçaları, bunları izleyen parçalara ulaştıkça, yeniden üretiriz.²

Bu şekilde tanımlanan sentez, yalnızca mekân ve zamanda görüldüğü şekliyle çeşitlilikle değil, fakat bizzat mekân ve zamanın çeşitliliği ile bağıntılıdır. Aslında, sentez olmaksızın, mekân ve zaman tasarılanmazdı.³

Hem kavrama hem de yeniden üretme olarak bu sentezi Kant, daima hayal gücünün bir edimi olarak tanımlar. Aslında bilgi, bizzat sentezin ötesine geçen iki şeyi gerektirir: 1-Tasarımların tek bir bilince ait olmasını gerektirir, öyle ki tasarımlar bu bilinç içerisinde birbirine bağlanmak durumundadır. 2-Bilgi, nesne ile zorunlu bir bağıntıyı gerektirir. Bilgiyi oluşturan şey, yalnızca, çok çeşitliliği senteze sokma edimi değil, fakat tasarılanmış çok çeşitliliği bir nesne ile bağıntıya sokma edimidir.

Bilginin bu iki belirlenimi, birbiriyle derin biçimde bağlantılıdır. Tasarımlarım (representation), bir bilincin birliğinde, 'ben düşünüyorum' onlara eşlik edecek şekilde bağlanmakla, benim tasarımlarım olurlar. Tasarımların sentezinin yaptığı çok çeşitlilik, genel olarak nesne ile bağıntıya sokulmadıkça, tasarımlar bir bilinçte birlikli hale gelmezler. Şüphesiz, ancak nitelenmiş nesnelere biliriz. Fakat genel bir biçim olarak elimizde kullanıma hazır bir nesnellik ('genel olarak nesne', 'nesne=x')

¹ Kant, C.P.R., s.60

² Deleuze, Kant's Critical Philosophy, s.15

³ Yücel. Dursun, Felsefe ve Matematikte Analitik Sentetik Ayrımı, Elips Yay. Ankara 2004, s.62

yoksa; çok çeşitlilik asla bir nesne ile ilişkiye sokulamaz. Bu biçim nereden gelmektedir? Genel olarak nesne, 'ben düşünüyorum'un veya bilincin birliğinin karşı parçasıdır; o, cogito'nun ifadesidir, onun biçimsel nesnelleşmesidir. Bu yüzden cogito'nun sentetik formula'sı şudur: Kendimi düşünüyorum ve kendimi düşünmekle, tasarılanmış bir çeşitliliği kendisine bağladığım genel olarak nesne'yi düşünüyorum.¹

Nesnenin biçimi hayal gücünden çıkmaz, fakat anlama yetisinden çıkar. Aslında, anlama yetisinin bütün kullanımı, "ben düşünüyorum"dan çıkar; dahası 'ben düşünüyorum'un birliği, 'bizzat anlama yetisinin kendisidir'. Anlama yetisi, kategoriler diye adlandırılan a priori kavramlardır. Kategoriler, hem bilincin birliğinin tasarımları hem de böyle olmakla genel olarak nesnenin yüklemeleridir. Örneğin her nesne kırmızı değildir ve kırmızı olan nesne de, zorunlu biçimde böyle değildir, fakat başka bir şeyle karşılıklı bağıntı içinde, zorunlu olarak başka bir şeyin tözü, nedeni ve sonucu olmayan hiçbir nesne yoktur. O halde, kategori, hayal gücümüzün sentezine birlik verir; bu birlik olmaksızın, sentez bize kesin anlamda hiçbir bilgi sağlamaz. Kısaca, anlama yetisine dayanan şey, sentezin kendisi değil, sentezin birliği ve bu birliğin ifadesidir.²

Hayal gücünün kendisi yasa koyucu bir yeti değildir. Fenomenler hayal gücünün sentezine tâbi değildirler. Onlar, bu sentez aracılığıyla, anlama yetisine tabidirler. Mekân ve zamanın tersine, anlama yetisinin kavramları olan kategoriler, bu yüzden, bir transandantal dedüksiyon'un konusu yapılırlar.

Bu sorun, ana çizgileriyle, şöyle çözümlenir: (1) bütün fenomenler mekân ve zaman içindedirler; (2) hayal gücünün a priori sentezi, bizzat mekân ve zamanla a priori olarak ilişkilidir; (3) bu yüzden fenomenler, zorunlu olarak, bu sentezin transandantal birliğine ve bu birliği a priori olarak tasarımlayan kategorilere tâbidir. Anlama yetisinin yasa koyucu olması, işte tam bu anlamdadır: şüphesiz anlama yetisi, bazı fenomenlerin, içerikleri bakımından, uyacakları yasaları bize söylemez; fakat bütün

¹ Deleuze, Kant's Critical Philosophy, s.16

² Deleuze, a.g.e., s.16

fenomenlerin, genel olarak bir duyulur doğa meydana getirecek şekilde, biçimleri bakımından kendisine tâbi oldukları yasaları oluşturur.¹

II.1.2. Fenomen Numen Ayrımı

Kant'ın tüm felsefesi dual bir anlayış yani fenomen numen ayrımı üzerine kurulmuştur. Ancak bu ayrım ontolojik değil epistemolojik açıdan yapılan bir ayrımdır.² O'nun böyle bir dualiteyi kabul etmesinin nedeni insan, bilgi ve metafizik ile ilgili meselelerin hallidir. Bu ayrım sayesinde hem bilimsel bilginin imkânı hem de insan özgürlüğü kurtarılmış olacaktır.

Kant'a göre, anlama yetisinin tüm a priori ilkelerini fenomenal alanın dışında kullanılamayacağı, transandantal kullanımın ona bütünüyle kapalı olduğu önermesi kabul edilecek olursa, önemli sonuçlara ulaşılır. Herhangi bir ilkede bir kavramın transandantal kullanımı, bu kavramın genel olarak ve kendilerinde şeylerle (numen) ilişkilendirilmesi; deneysel kullanımı ise, yalnızca fenomenler ile yani deneyimin nesnelere ile ilişkilendirilmesi anlamına gelir.³

O'na göre, her kavram için önce genel olarak bir düşüncenin mantıksal biçimi, ikinci olarak kavrama ve kendisiyle ilişkili olacağı bir nesnenin verilmesi gerekir. Böyle bir nesne olmaksızın kavramın hiçbir anlamı yoktur ve içerik ise, herhangi bir veriden bir kavram oluşturma gibi mantıksal bir işlevi olmasına rağmen tamamıyla boştur. O halde tüm kavramlar ve onlarla birlikte tüm ilkeler ne kadar a priori olurlarsa olsunlar, kullanımları algılarla olanaklıdır. Algılar olmaksızın hiçbir nesnel geçerlikleri yoktur ve tasarımları açısından yalnızca hayal etme yetisinin ya da anlama yetisinin birer oyunudurlar.⁴

Başka bir ifadeyle, kavram ve bu kavramdan üretilen formüller her zaman a priori üretilir. Bunlardan hiç birini duyarlığın koşullarına ve

¹ Deleuze, Kant's Critical Philosophy, s.17

² Mengüsoğlu. Takıyyettin, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Pulhan Mtb., İstanbul 1949, s.17

³ Kant, a.g.e., s.158

⁴ Kant, a.g.e., s.158

nesnelere olarak, fenomenlerin biçimlerine inmeksizin olgusal olarak tanımlayamayız. Yani nesnelere olanağını anlayabilir kılabiliriz. Çünkü bu koşul olmazsa tüm anlam ortadan kalkar ve hiçbir örnek yoluyla böyle bir kavram ile aslında ne tür bir şeyin ifade edilmek istediği anlaşılır. ¹

Kant'ın ifadesiyle: “ ... transandantal çözümleme şu sonucu ortaya çıkarır: Anlama yetisi a priori olarak olanaklı deneyimin biçimini incelemekten başka bir şey yapamaz ve fenomen olmayan herhangi bir şey deneyim nesnesi olamayacağı için, anlama yetisi bize nesnelere verilmelerinin koşulu olan duyarlılığın sınırlarını hiçbir zaman aşamaz. Anlama yetisi ilkeleri sadece fenomenleri açıklayıcı ilkelerdir.” ²

Düşünce, verili bir algıyı bir nesneye bağlama faaliyetidir. Eğer bu algı türü verilmemişse, o zaman o nesne transandantaldır ve anlama yetisi kavramı bu nesne için kullanılmaz. Böylece içinde tüm duyuşsal algı koşulunun soyutlanmış olduğu saf bir kategori yoluyla hiçbir nesne belirlenemez. Bir kavramın kullanımı bir nesnenin onun altına alınmasını sağlayan bir yargı işlevini ve dolayısıyla bir şeyin algıda verilebilmesini sağlayan en küçük biçimsel koşulu yani şemayı içerir. Eğer yargı yetisinin koşulu eksikse kavram ortadan kalkar. Çünkü kavramın altına alınabilecek hiçbir şey verili değildir. O halde kategorilerin transandantal kullanımı söz konusu değildir. Çünkü bir nesnesi yoktur. Kısaca, saf kategori hiçbir sentetik a priori ilke için yeterli değildir ve saf anlama yetisi ilkeleri transandantal kullanıma değil, yalnızca deneysel kullanıma uygundur. Ve olanaklı deneyim ötesinde genel olarak hiçbir sentetik a priori yargı verilemez. ³

Kant'a göre, kategoriler duyarlık formları gibi duyarlık üzerine dayanmadıkları için duyularının tüm nesnelere ötesine genişleyen bir uygulamaya uygun gibi görünürler. Bu bir yanılmadır. Çünkü kategoriler duyarlığa dayanmamakla beraber duyarlılığın formları vasıtasıyla algılananları bir bilinçte a priori birleştirme gibi mantıksal bir

¹ Kant, a.g.e., s.158

² Kant, a.g.e., s.161

³ Allison. Henry E., The Kant-Eberhard Controversy, The Johns Hopkins University Press, London, 1973, s.18

yeti kapsayan düşünce biçimlerinden başka hiçbir şeye ait bilgi vermezler. Dolayısıyla Kategorilerden algıları soyutlayacak olursak, hiçbir şey ifade etmezler.¹ Diğer yandan eğer görünüşler olarak belli nesnelere '*fenomenler*' olarak adlandırırız ve onları algılama kipimizi kendilerine ait olan doğadan ayırt edersek, duyarımızın nesnelere olmayan ve nesnelere olarak yalnızca anlama yetisi yoluyla düşünülebilen başka olanaklı şeyleri bir açıdan fenomenlere karşıt olarak koyar ve onları akıl varlıkları '*numenler*' olarak adlandırırız. Bu durumda saf anlama yetisi kavramları numenler açısından ne ifade eder? Bu sorunun çözülmesi gerekir. Anlama yetisi bir bağıntı içindeki bir nesneyi yalnızca fenomen olarak adlandırdığı zaman aynı zamanda bu bağıntının dışında bir kendinde nesne tasarımını oluşturur ve böylece kendini bu tür nesnelere kavramlarını da yapabiliyor olarak görür. Anlama yetisi kategorilerden başka hiçbir kavram sağlayamayacağı için bu son anlamdaki nesnenin en azından bu saf anlama yetisi kavramları yoluyla düşünülebilir olması gerektiği sanısına kapılır. Ama böylece duyarlığımızın dışında genel bir şey olarak bir anlama yetisi varlığının bütünüyle belirsiz kavramını, anlama yetisi yoluyla belli bir yolda bilebileceğimiz bir varlığın belirli bir kavramı olarak görme hatasına düşer.²

Özetle, saf kategoriler duyarlığın biçimsel koşulları olmaksızın, transandantal olarak yalnızca anlamlı olabilirler. Ancak transandantal bir kullanımları söz konusu değildir. Çünkü herhangi bir kullanımın tüm koşullarından yani herhangi bir sözde nesnenin bu kavramlar altına alınmasının biçimsel koşullarından yoksun oldukları için bu kullanım olanaksızdır. Öyleyse sadece saf kategoriler olarak deneysel kullanımları olmadığından ve transandantal olarak da kullanılamayacakları için tüm duyarlıktan yalıtıldıkları zaman hiçbir kullanımları yoktur. Herhangi bir nesneye uygulanamazlar. Bunlar genel olarak nesnelere ve düşünce açısından anlama yetisini kullanımın saf biçimleridir.

¹ Kant, C.P.R., s.162

² Kant, a.g.e., s.163

Kant, hiçbir çelişki kapsamayan ve nesnel olgusallığı ise hiçbir biçimde bilinmeyen bir kavramı olanaklı olarak adlandırdığını ifade eder. Yani, bir numen duyuların nesnesi olarak değil ancak bir kendinde şey olarak düşünülecek bir şeyin kavramı olarak hiçbir biçimde çelişkili değildir. Numen kavramı duyusal algının kendilerinde şeylere kadar uzanmasını önlemek ve böylece duyusal bilginin nesnel geçerliğini sınırlamak için zorunludur. Ancak sonunda gene bu tür numenlerin olanakları anlaşılabilir ve fenomenlerin dışındaki alan bizim için boştur. Yani olanaklı olarak o alandan daha öteye uzanan bir anlama yetimiz vardır. Ancak, bize duyusallık alanının dışındaki nesnelere verilmesini ve anlama yetisinin bu alanın ötesinde kullanılabilmesini sağlayacak hiçbir algımız yoktur. O halde numen kavramı bir sınır kavramıdır.¹

Kesin ve evrensel bir felsefe bilgisi elde etmenin koşulu olarak gördüğü sentetik a priori yargıların matematik ve doğa biliminde olanaklı olduğunu gösteren Kant, Metafizik'teki durumu da ortaya koymaya çalışır. Metafizik hep deneyde uygulamalarını bulan doğa kavramlarından başka olanaklı hiçbir deneyde verilemeyecek ve dolayısıyla nesnel gerçekliklerini hiçbir deneyin doğrulayamayacağı kavramlarla doğruluk ve yanlışlıklarını hiçbir deneyin doğrulayamayacağı savlarla ilgilidir.²

Öyle anlaşılıyor ki, Kant'ın numenin varlığını kabul etmesinin nedeni, ahlak ve din ilkelerinin uygulanmasına elverişli bir dünya kurmak istemesidir. Bilim, nedensel belirleyiciliği ile ne kişinin özgür eylemine ne de tanrıya yer bırakmaktadır. Dolayısıyla bilimi, görünürdeki şeylerin bilgisiyle sınırlamak ve numeni bilimin belirleyiciliği dışında tutmak bir çıkış yolu olabilir. Kant'ın sentetik a priori böyle bir yoruma elverişlidir.³

Saf anlama yetisinin akılcı ancak deney sınırları içinde tutulan kullanılışı aklın tüm yapısını ortaya koymaz. Her deney bu kullanım alanının bütününde ancak bir bölümdür. Tüm olanaklı deneyin mutlak

¹ Kant, C.P.R., s.164

² Kant, Prolegomena, s.75

³ Reichenbach. Hans, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, 2000, 3.Baskı, Ankara, a.g.e. s.56

bütününün kendisi ise bir deney değildir, ama yine de aklın zorunlu bir sorunudur. Bu sorunu yalnızca tasarımılamak için akıl kullanışları hep içkin olan verilebildiği ölçüde deneyle ilgili olan saf anlama yetisi kavramlarından büsbütün farklı kavramlara ihtiyaç duyar. Oysa aklın kavramları tamlığa yani olanaklı tüm deneyin toplu birliğine böylece de verilmiş her deneyin ötesine yönelirler ve transandantal olurlar.¹ Anlama yetisi deney edinmek için kategorilere ihtiyaç duyduğu gibi, akıl da aynı şekilde idelerin²temelini kendinde taşır. İdeler aklın doğal yapısında diğerleri ise anlama yetisinin doğal yapısında bulunurlar. Kant'a göre, idelerin yani saf akıl kavramlarının kategorilerden ya da saf anlama yetisi kavramlarından ayrılması bütün bu apriori bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde önemli bir öge oluşturur. Öyle ki, böyle bir ayırım yapılmazsa metafizik büsbütün olanaksız olur.³

O'na göre akıl idelerin alanıdır ve ide öyle bir akıl kavramıdır ki, deneyim alanında kendisine uygun bir obje yoktur. Bundan dolayı ideler deneyim alanını aşar. Çünkü deney zaman ve mekan formlarıyla algılanan görünüş âlemine bağlıdır. Oysa akıl, ideler sayesinde deney sahasının dışına çıkar ve bütün kavramlarını a priori olarak tespit eder.⁴

Kant kategorilerin kaynağını anlama yetisinin dört işlevinde bulduğu gibi idelerin kaynağını da aklın çıkarımlarının üç işlevinde bulur. Eğer bu transandantal ideler doğuştan sayılmayacaksa ancak aklın kendi yapısında bulunabilir. Bu yapı sırf biçimle ilgili olması bakımından akıl çıkarımlarında mantıksal olanı, anlama yetisinin yargılarının şu ya da bu şekilde a priori belirlenmiş olarak tasarımılanması bakımından ise saf aklın transandantal kavramlarını oluşturur.⁵ Akıl çıkarımlarının biçimlerindeki fark bu çıkarımların kategorik, hipotetik ve ayırık olarak bölümlenmeyi gerektirir.

¹ Kant, Prolegomena, s.76

² Kant "ide" kavramı ile hiçbir deneyde verilmeyen a priori kavramları anlar. İdeler konusunda Kant ve Platon'un düşünceleri arasında büyük fark vardır. Platon'da idelerin kurucu bir anlamı vardır. Bir başka ifadeyle ideler zorunlu ve yegane hakikatlerdir. Kant ise idelere sadece düzenleyici ilkeler olarak geçerlik tanır. Adorno, Theodor W. "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı 41-42, Kış 2005, YKY, İstanbul, s.77

³ Kant, a.g.e., s.76

⁴ Mengüşoğlu. a.g.e.s. 24

⁵ Kant, a.g.e., s.77-78

Kant'a göre saf aklın üç temel idesi vardır: *Ruh, evren ve tanrı*. İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir. Düşünen özne psikolojinin, fenomenlerin toplamı kozmolojinin ve tanrı teolojinin nesnesidir. Her üçü de her biri kendi tarzında olmakla birlikte, dialektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından saf aklın bütün dialektiği buna dayanır.¹

Transandantal Dialektik, bu üç idenin ele alınıp incelendiği bölümdür. Önce ruh idesi ele alınır. Ben birliğinden kalkarak, hiçbir koşula bağlı olmayan bir ruhun var olduğu konusunda yargılara varmak, yanlış bir sonuç çıkarmaktır. Bu, aklın bir paralogism'idir. Çünkü bedene bağlı olmayan, ancak insanın yaşaması ve eylemlerinin sürekliliğini sağlayan manevi bir substanzın var olduğuna, kendi ruhsal varlığımız hakkındaki bilgiden varamayız. Kant'a göre, ruh idesinin saf aklın idesi olması, aklın varlık yapısı gereğidir. İde olarak onun varlığı, aklın varlık yapısı bakımından bir zorunluluk taşır.²

İkinci olarak evren idesini ele alan Kant, zaman ve mekan koşulları altında duran insanlar için, evren idesinin, hiçbir şekilde gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavram olduğunu gösterir. Çünkü insanlar için gerçek bilgi, algı alanının sınırları içerisinde olanaklıdır. Zaman ve mekan koşullarının dışında olan hiçbir koşula bağlı olmayan bir bilgiye ulaşma çabası insanı yanılgıya götürür. Bu durumda gerçek oldukları aynı anda gösterilebilecek birbirine karşıt teoriler ortaya çıkar.

Kant bu iki antinomiye matematik antinomiler adını verir. İkinci grup dinamik antinomiler ise, birinci grupta söz konusu olan, yer kaplama ve bölünme ile değil, bağlantı kategorisindeki ilkelerle; modalite ile ilgilidir.³

Kant'ın felsefesinin en önemli düşüncelerinden birisi, nedensellik ile ilgili olan üçüncü antinomi'de ortaya çıkar. Bu antinomi, *özgürlük antinomi*'si adını alır. Bu antinomide ele alınan özgürlük problemi, diğer

¹ Kant, Prolegomena, s.78

² Heimsoeth, a.g.e. s.107

³ Kant, Prolegomena, s.91

iki antinomi gibi bizi *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sınırları ötesine, *Pratik Aklın Eleştiri*'sine götürür.

II. 1.3. Özgürlük Antinomisi

Evren konusunun bir parçası olarak özgürlük problemi, bu idelerin en önemlisi olarak karşımızda durur. Evrende olan olaylar, neden sonuç ilişkisi içinde kavranır. İnsanın kavrayan ve bağlayan anlama yeteneği doğal olarak daima, koşullara bağlı bulunur. Anlama yeteneği, neden-sonuç ilişkisini, yasaların şeması içinde götürülebildiği kadar gerilere doğru götürülür. Buna göre olaylar, daima kendilerinden önce gelen olaylara bağlanacak; onların nedensel sonucu olarak görülecek ve açıklanacaktır.

Kant'a göre, anlama yetisinin kendiliğinden, düşünce varlıklarının oluşturduğu alana girme tehlikesi yoktur. Ama anlama yetisi kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanılışından tam tatmin olamayan akıl, bununla yetinmez ve hiçbir koşula bağlı olmayan son şeyleri sorar.¹ Bu noktada felsefe tarihi boyunca birbiriyle çatışan karşıt iki tez ortaya çıkar. Kant'ın antitez dediği, nedensellik ilkesinin mutlaklığını ileri sürer. Yani evrende özgürlüğe dair hiçbir şey yoktur, her şey yalnızca doğa yasalarına göre gerçekleşir.² Buna göre, bir şeyin bir başka şeyle açıklamasını gerekli kılan nedensellik aynı zamanda bir evren yasası olur.

Antiteze göre; evrendeki olayların ortaya çıkabilmelerini belirleyen bir nedensellik türü olarak transandantal bir özgürlük olduğunu var sayalım. Transandantal özgürlük bir durumu ve dolayısıyla bunun sonuçlarının bir dizisini doğrudan başlatacaktır. Böylece nedensellik doğrudan başlayacak ve bu eylemi kalıcı yasalara göre belirleyecek hiçbir şey önceden var olmayacaktır. Ancak her eylem için başlangıç henüz eyleme geçmeyen nedenin bir durumunu gerektirir. Aynı zamanda eylemin bir ilk başlangıcı, aynı nedenin önceki durumu ile hiçbir nedensellik

¹ Kant, Prolegomena, s.81

² Bennett, a.g.e. s.184

bağıntısı olmayan ve ondan doğmayan bir durumu gerektirir. Öyleyse transandantal özgürlük nedensellik yasasına karşıttır ve etkin nedenlerin böyle bir ardışık bileşimi olarak, hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşüncedir.¹ Öyleyse evrendeki olayların bağlantı ve düzenlerini aramamız gereken tek yer doğanın kendisidir. Doğa yasalarından özgürlük, kuşkusuz zorlamadan bir kurtuluştur. Öyleyse doğa ve transandantal özgürlük birbirlerinden tıpkı yasallık ve yasasızlık gibi ayırdırlar. Doğa hiç şüphesiz anlama yetisine olayların doğuşlarını her zaman daha da yükselen nedenler dizisinde arama gibi bir güçlüğü dayatır, çünkü onlarda nedensellik her zaman koşulludur. Ama karşılık olarak deneyimin tam ve yasal birliği için söz verir. Buna karşı özgürlük yanılması anlama yetisini kendiliğinden eyleme geçen koşulsuz bir nedenselliğe götürerek ona nedenler zincirinde bir dinginlik noktası sağlar. Oysa bu nedensellik kördür ve kuralların baştan sona tutarlı bir deneyimin tek olanağı olan yol göstericiliklerini bozar.²

Buna karşı olan tez ise, neden sonuç dizisi boyunca geriye doğru gidilirse, sonunda bir ilk nedene varılacaktır ki, bu nedenin artık bir nedeni olmayacak, nedensellik dizisi onunla başlayacaktır. Bu düşünceye göre, neden sonuç dizisinin bir başlangıcı vardır. Koşula bağlı olmayan bu nedene Kant *özgürlük veya özgürlüğün nedenselliği* adını verir.

Kant'a göre, doğa yasalarına göre nedensellik dünyadaki görünüşleri açıklamak için yegane nedensellik türü değildir. Bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliğin, özgürlükten gelen nedenselliğin bulunduğunu kabul etmek gerekir.³ Doğa yasalarına göre nedensellik tek nedensellik türü olarak varsayıldığında olan her şey bir kurala göre kaçınılmaz olarak önceki bir durumu gerektirir. Buna göre eğer her şey sadece doğa yasalarına göre gerçekleşiyorsa, her zaman bir alt güdümlü başlangıç var demektir. Ancak hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur. Dolayısıyla genel olarak birbirini türeten nedenler varken bu

¹ Kant, C.P.R, s.252

² Kant, a.g.e., s.253-256

³ Thomson, On Kant, s.60

dizinin tamamlanmışlığı söz konusu değildir.¹ O halde, nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu olarak belirlenmemiş olan bir nedensellik türü kabul edilmelidir. Bu nedensellik türü özgürlükten gelen nedenselliktir ki, Kant bu tür nedenselliğe “*Transandantal Özgürlük*” adını verir.²

Kant’a göre transandantal özgürlükte bir varlığın her davranışı neden olması açısından hep bir ilk başlangıçtır. Aynı davranış fenomenler dizisinde yalnızca bir alt başlangıçtır. Çünkü o davranıştan önce onu belirleyen bir neden gelmeli, o da kendisinden önce gelen bir neden tarafından belirlenmelidir. Transandantal özgürlükte davranışın, akıl nedenleriyle bağıntısı zaman bağıntısı değildir. Burada nedenselliği belirleyen neden zamanca davranıştan önce gelmez. Çünkü bu tür belirleyici nedenler nesnelere duyularla bağıntısının değil, kendi başına şeyler olarak zaman koşulları altında olmayan belirleyici nedenleri temsil ederler. Böylece davranış aklın nedenselliği bakımından ilk başlangıç olarak fenomenler dizisi bakımından ise sadece bir alt başlangıç olarak görülebilir ve çelişkisiz bir şekilde bir açıdan özgür diğer açıdan ise doğa zorunluluğuna bağımlı olarak görülebilir.³

Görünüşte her neden bir olaydır, ya da zamanda olup biten bir şeydir. Genel doğa yasasına göre, önce nedeninin nedenselliğinin (nedenin bir durumunun) bir belirlemesi gelmeli ve sonuç belirli bir yasaya göre bu nedeni izlemelidir. Ne var ki, nedenselliği yaratan nedenin bu belirlemesinin kendisi de meydana gelen ya da olup biten bir şey olmalı, yani neden eylemde bulunmaya başlamış olmalıdır. Yoksa neden ile sonucun zamanda birbirlerini izlemesi düşünülemez. Bu durumda nedenin bir sonucunun olması fenomenlerin arkasından çıkmış olmalıdır. Böylelikle kendisi de sonucu gibi nedeni olan bir olay olmalıdır. Dolayısıyla da doğa zorunluluğu etkide bulunan nedenin belirlemesinin koşulu olmalıdır. Ancak buna karşılık eğer özgürlük fenomenlerin belirli bazı nedenlerinin özelliği olacaksa, o zaman özgürlük, olayları

¹ Bennett, Jonathan, Kant’s Dialectic, Cambridge University Press, New York, 1974, s.184

² Kant, C.P.R, s253

³ Kant, Prolegomena, s.95

kendiliğinden başlatma yani nedenin nedenselliğinin kendisinin başlaması gerekmeden, böylelikle de başlangıcını belirleyecek başka herhangi bir nedeni gerektirmeden başlatma yetisi olmalıdır. O zaman da nedenin, nedenselliği bakımından, durumunun zaman belirlenimi altında olmaması, yani fenomen olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle, onun kendi başına şey olarak, sonuçların ise fenomenler olarak kabul edilmesi gerekir.¹

Kant'a göre, fenomenler, kendi başına şeyler olarak düşünülüp ilkeleri de yalnızca deneyde geçerli ilkeler olarak değil de kendi başına şeyler için de geçerli ilkeler olarak kabul edilirse, o zaman çatışma ortaya çıkar. Bu çatışma alışılmış yollarla giderilemez. Çünkü akıl bir ikileme düşer.² Bu ikilemden kurtulabilmek için deney bir ölçüt olamaz. Çünkü deney dünyanın, ezelden beri olup olmadığı, maddenin sonsuz sayıda bölünüp bölünemediği ya da yalın olup olmadığı ve insanın davranışlarında özgür olup olmadığı hakkında bilgi veremez.³

Birinci ve ikinci antinomilerin tez ve antitezlerinden; ne birincisinin, ne de ikincisinin, kendi başına var olan varlıkta bulunabileceği ileri sürülebilirdi. Çünkü ilke olarak sadece zaman ve mekan içindeki şeyler bilinebilir. Bu üçüncü antinomide ise durum farklıdır. Nedenselliğin, doğa araştırmalarında, doğa bilimlerinde, bir doğa yasası olarak, tam bir geçerliği vardır. Diğer yandan ise, özgürlüğün nedenselliğinin, kendi başına varlık alanında geçerlikte olduğu söylenebilir. Kendisi hiçbir şeye bağlı olmayan, koşulsuz olan, kendiliğinden ortaya çıkan ve neden-sonuç dizisinin başında bulunan bir özgürlükten gelen nedensellik, onu algılayamasak da, numen alanında bulunabilir.

Böyle bir nedensellik, fenomenal alanda geçerli olan doğa nedenselliğine bağlı değildir. Ancak bundan dolayı bu nedensellik yasadızlık olarak da algılanmamalıdır. Özgürlükten gelen nedensellik kendi içinde yasaları olan bir nedenseliktir. Doğadaki nedenselliğe bağlı olmaması, onun yasalarının zaman koşullarına bağlı olmaması

¹ Kant, a.g.e, s..91

² Thomson, On Kant, s.57

³ Kant, Prolegomena, s.88

anlamındadır. Saf aklın sınırları içerisinde özgürlükten gelen nedensellik için gösterilen bu olanak, yani üçüncü antinomide ileri sürülen bu karşıt düşünceler, birbirleri ile tamamen uyumsuz değildirler. Her iki tür nedensellik birbirine zarar vermeden birlikte var olabilir. Özgürlüğün nedenselliği kendi başına şeyler (numen) alanında, doğa yasalarına dayanan nedensellik ise, görünüşler (fenomen) alanında geçerlidir. Ancak bu iki nedenselliğin birbirinden tamamen ayrı olan iki alanda bulunması demek değildir. Çünkü, fenomenal alanda ortaya çıkan her etki, zaman açısından kendisinden önce gelen bir olayın sonucu olduğu gibi; aynı zamanda intellegibel olanın fenomen alanına çıkmasıdır.¹ Kant bu noktada, doğadaki nedensellik ile özgürlüğün nedenselliğinin birleşmesi olanağını ortaya koymak istiyor.

Ona göre; “İnsanda bir yeti vardır ki, o, kendisi de fenomenlere ait bir varlığın yetisi olarak, yalnızca davranışlarımızın doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenlerle bağlantılı değil, ayrıca sadece ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nesnel nedenlerle de bağlantılıdır. Bu bağlantılılık da ‘*gereken*’ ifadesi ile dile getirilir. Bu yetinin adı *akıldır*.”² Bir insana akıl açısından bakılırsa, onun yalnızca bir duyusal varlık olmadığı görülür. Düşünebilme özelliği kendi başına bir varlığın özelliğidir. Akıl sahibi varlıkların bütün davranışları, fenomen olmaları bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar. Aynı davranışlar, öznenin akıl sahibi olması ve akla göre davranması yetisiyle ilgilerine göre ise özgürdürler.³

İnsan duyusal yönüyle fenomen akıl sahibi olması yönüyle sadece kavranabilen numen sahasına dahildir. O, birinci yönüyle empirik şartlara bağlı iken ikinci yönüyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir varlık olarak akıl dünyasına ait olan insan, kendi iradesinin kozalitesini ancak özgürlük idesi altında tasavvur edebilir. Özgür olmak, duyular dünyasının neden sonuç zincirinin

¹ Heimsoeth, a.g.e. s.113

² Kemp. John, The Philosophy of Kant, Thoemmes Pres, Bristol, 1993, s.47

³ Kant, a.g.e., s.93

determinasyonundan bağımsız olmak demektir.¹ Başka bir ifadeyle, akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri fenomenler olmaları bakımından doğanın zorunluluğu altındadırlar. Ancak aynı eylemler akıl sahibi özneye ve bu öznenin sadece akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.² Kant'a göre bu durumda, pratik özgürlük yani aklın nesnel belirleyici nedenlere göre nedenselliği olan özgürlük kurtulur ve fenomenler olarak bu aynı sonuçlardaki doğa zorunluluğundan ise hiçbir şey eksilmez.³

Duyular dünyası yalnızca fenomenleri kapsar ve bu fenomenler kendi başına şeyler değildir. Kendi başına şeyleri anlama yetisi var saymak zorundadır. Çünkü o, deney nesnelere yalnızca fenomenler olarak bilir. Aklımızda ikisi birden kapsanıyor, o zaman da şu soru ortaya çıkar; akıl bu iki alanla ilgili olarak anlama yetisine sınırlar koymak için ne yapıyor? Duyular dünyasına ait her şeyi kapsayan deney kendi kendine sınır koymaz. Her koşullu olandan bir başka koşullu olana ulaşır. Ona sınır koyacak şey onun tamamen dışında bulunmalıdır. Bu alan da anlama yetisinin saf varlıklarının alanıdır. Anlama yetisinin varlıklarının doğal yapısını belirlemek söz konusu olduğunda ise bu alan bizim için boş bir yerdir. Amaç dogmatik olarak belirlenmiş kavramlar olunca da olanaklı deneyin ötesine gidemeyiz. Ancak bu sınırın kendisi pozitif bir şey olduğu için aklın edindiği bilgi yine de gerçekten pozitif bir bilgidir.⁴ Bu bilgiyi akıl bu sınıra kadar genişletir ancak onun dışına çıkmayı denemez. Çünkü orada içinde ancak şeyler için biçimler düşünebileceği, ama şeylerin kendilerini düşünemeyeceği boş bir mekan bulur. Ne var ki, deney alanının başkaca bilinmeyen bir şey aracılığıyla sınırlandırılması yine de bu açıdan aklın elinde kalan bir bilgidir. Bu bilgiyle akıl duyular dünyasının içinde kapanıp kalmadığı gibi dışında da şuraya buraya

¹ Aydın, Mehmet S., Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1991, s.32

² Mengüşoğlu, a.g.e., s.46

Cevizci, Ahmet, Etiğe Giriş, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s.188

³ Kant, a.g.e., s.95, Kant. Immanuel, Fragmanlar, Çev. Oruç Arioba, Altukırbeş Yay., s.13

⁴ Kant, Prolegomena, s.109

koşuşmaz; sırf, bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağlantısını bilmekle sınırlandırır.¹

Kant, herhangi bir nesne konusunda onun olanaklı deneyine girenlerden fazla bir Şey öğrenebileceğini beklemenin ya da olanaklı bir deneyin nesnesi sayılmayan herhangi bir Şeyin kendi başına nasıl bir yapısı olduğu konusunda en ufak bir bilgimizin olduğunu ileri sürmenin saçma olacağı kanaatindedir. Çünkü zaman, mekan ve anlama yetisinin bütün kavramlarının daha çok duyular dünyasında deneysel algıdan veya algıdan çıkan kavramların deneyi olanaklı kılmaktan başka bir kullanılışı yoktur. Saf anlama yetisi kavramlarıyla ilgili olsa bile, bu koşulu bir yana ittiğimizde onlar hiçbir nesneyi hiçbir Şekilde belirleyemez, hiçbir anlam taşıyamaz.²

Saf Aklın Eleřtirisinde yer alan ve insanın ahlaki yapısını ortaya koymaya çalıştığı bu dūřünceler, Pratik Aklın Eleřtirisi adlı eserine geçişi sağlayan, köprü rolünü oynayan dūřüncelerdir. Saf aklın sınırları içerisinde, özgürlük idesi, nedensellik problemi açısından, aklın antinomilerinden biridir. Özgürlüęün olanağı ve gerçekleşmesi, insanın bilen varlığında, yani insan aklının bilmeye çevrildiği yerde değil; aklın pratik alandaki kullanımında aranmalıdır. Pratik akıl ise Pratik Aklın Eleřtirisi'nde ele alınan bir problemdir.

Özetle, duyular dünyasının nesnelere kendi başına Şeyler doğa yasaları da kendi başına Şeylerin yasaları sayılırsa, çelişme kaçınılmaz olur. Aynı Şekilde, özgürlüğün öznesi diğer nesnelere gibi yalnızca fenomen olarak tasarımılanırsa çelişme engellenemez. Çünkü aynı Şey aynı nesneye ilişkin olarak aynı anlamda aynı zamanda kabul ve reddedilir. Ancak doğa zorunluluğu yalnızca fenomenlere, özgürlük de kendi başına Şeylere yüklenirse, yani iki tür nedensellik kabul edilip tanınırsa, ikincisinin kavranması güç olsa da, hiçbir çelişme ortaya çıkamaz.

¹ Kant, a.g.e., s.109

² Cevizci. Ahmet, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s.235

II.2. Pratik Aklın Sınırları İçerisinde Özgürlük Problemi ve İlişkili Kavramlar

Saf aklın sınırları içerisinde özgürlüğü sadece olanaklı bir kavram olarak ortaya koyan Kant, pratik akıl alanında ise özgürlüğün gerçekliğini ortaya koymaya çalışır ve özgürlük ve ahlak yasasını birbirine bağlı iki kavram olarak ele alır. Şu bir gerçek ki, Kant'ın ahlak anlayışını ortaya koymadan, özgürlükle ilgili düşüncelerini analiz etmek mümkün değildir.

Cassirer'e göre Pratik Aklın Eleştirisi, Saf Aklın Eleştirisi'nden sonra Kant'ın sisteminin ikinci halkası olarak bu sisteme dahil edilmiş değildir; aksine bu öğretinin özgün ve bağımsız bir bütün olarak kavranılmasını sağlayacak öğeler içerisinde etik problemler, en başından beri önemli ve bütünlüğü sağlayan öğeler olarak yer alırlar. Hatta Kant'ın anladığı şekliyle 'akıl' kavramı bile her şeyden önce etik problemlerle ilişki içinde elde edilmiştir.¹

Kant'ın olan ve olması gereken ayrımını en sistematik bir biçimde 'de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis' (Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne) adlı yazısında bulmak mümkündür. Bu eserle etik problemi tamamen yeni bir zemine yerleştirmiştir. Nasıl ki, bilgide bir saf a priori varsa, ahlak alanında da bir a priori vardır. Bilgi nasıl ki, yalnızca duyuşsal algıdan değil de duyarlık ve anlama yetisinin birlikte çalışmasından çıkıyorsa, ahlaksal a priori de kendi anlam ve geçerliliğine göre kavranılmak istenildiğinde, her şeyden önce haz ve acı duygularından çözümlenip tamamen bağımsız ve bu duygularla karışmışlığından tamamen arınmış ve serbestleşmiş bir şey olarak bulunmalıdır. Böylece Kant'ın temellendirmesi ile ahlak, her türlü mutlulukçu temellendirmeden anlam ve temel kavrayış bakımından da bir ayrılık göstermiştir.²

Kant'ın ahlaksallığın gerçek karakterini bulma çabasını belirleyen motiflerden biri, aşkın ve aynı zamanda teolojik bir ahlak

¹ Cassirer, Ernst, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, 2.Baskı, s.245

² Cassirer, a.g.e., s.249-250

temellendirmesinin reddidir. İkinci olarak burada herhangi bir duygunun ahlakın temeli olarak tasarlanmasına sınır çekilir. Ahlak felsefesinin ilgisi, duyguya değil iradeye odaklanır.

Kant'ın temellendirmesindeki üçüncü motif ise, faydacı ahlak ölçütünün reddidir. Ahlaksallığın ölçütü eylemin dışsal başarısından başka bir yerde aranmalıdır. Buna göre ahlaki iyi, getirdiği yarara bakılarak değil, öznenin düşüncesine bakılarak belirlenir.¹

Kant ahlak anlayışını ortaya koyarken, akıldan başka hiçbir şeyle temellendirilmeyen ilkelere yönelmiştir. Çünkü akıl kurallar yetisidir ve ahlak sorununda söz konusu olan, eylem kurallarıdır.²

Kant felsefesinde ahlak sorunu kendi kendini belirleyebilmez. Bu kendi kendini belirleyebilmenin aracı, akılsal görüş ve ilkeler ve bazı arzulardan etkilenebilen, eyleyen öznenin iradesidir. İradenin, duygusal eğilimlerden etkilenebilirliği ahlakın neden gerekli olduğuna, akılsal bakış açısına yatkınlığı ise ahlakın nasıl mümkün olduğuna işaret eder.³

Kant, insan için var olan gerçekliği deneyimin olanağının koşullarını belirleyen öznenin hareketle açıklama ilkesini, sadece bilimsel bilgi için geçerli kılmaz. O, öznedeki koşullara Kopernikçi dönüşü, insanın bütün özsel yönlerine taşır. Araştırılan şey, doğru eylemi belirleyen iyyinin ne olduğudur.⁴

II. 2.1. İyi İsteme ve Ödev

O'na göre; “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez”.⁵ “İyi isteme, etkilerden ve başardıklarından ve aynı zamanda konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi

¹ Recki, Birgit, “Kant ve Aydınlanma”, Edt. E.Efe Çakmak, Cogito Kış sayı.41-42, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.205

² Recki, a.g.m., s.204

³ Recki, a.g.m. s.204

⁴ Recki, a.g.m. s.203

⁵ Kant. Immanuel, Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi, Çev.İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s.8

başına iyidir”¹ Kant’a göre bir eyleme iyi niteliğini kazandıran, iyi istemedir. Otonomluğun yasalarıyla uyum içinde olan irade de iyi iradedir.²

Kendi başına saygı görmeye layık ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir isteme kavramını geliştirebilmek için Kant, iyi bir isteme kavramını içeren ‘Ödev’ kavramını gerekli bulur.³ Ödev duygusunun temelinde de iyi isteme vardır. İyi isteme kavramı, Kant’ın etik görüşünde bundan sonra ortaya koyacağı diğer görüşlerin hiçbir şüpheye yer vermeden sapasağlam ayakta durmasını sağlayacak olan, en temeldeki kavramdır. Çünkü ahlaki yükümlülük iyi istemenin ve bir eylemi ödevden dolayı yapmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Kant, iyi isteme kavramını ortaya koyduktan sonra, özellikle bu kavrama yöneltilebilecek eleştirileri ve yanlış anlamaları ortadan kaldırmaya çalışır. İyi istemeyi ahlaklılığın temeline koymakla etik tarihinde yeni bir görüş ortaya koyduğunun bilincinde olan Kant’a göre, bazı kişiler kendi başına iyi olan isteme kavramının hayal ürünü olduğunu düşünebilir. Böyle bir düşünüş sonuçta iyi istemenin değerinin yalnızca insanın mutluluğu için yararlı olanı getirmesinde bulunduğu düşüncesine götürebilir.⁴ Ancak Kant’a göre, eğer akli ve iradesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın mutluluğunun korunması olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak insanı bir akıl varlığı olarak değil yalnızca bir içgüdü varlığı olarak yaratırdı.⁵ Dolayısıyla da, O’na göre;

“... , aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya koymak olmalıdır.”⁶

İşte Kant insanın özel amacı olarak nitelendirdiği bu amacı açıklığa kavuşturmak için ödev kavramını inceler. Bunun için de insanın

¹ Kant, a.g.e., s.9

² Aydın, a.g.e. s.36

³ Atayman, Veysel, Etik, Donkişot Yayınları, 2005 Ocak, İstanbul, s.50

⁴ Kant, a.g.e., s.10

⁵ Eckart. Förster (Edt.), Kant’s Trnscendental Deductions, Stanford University Pres, California, 1989, s.114

⁶ Kant, a.g.e., s.11

doğal yapısından hareketle, iyi istemenin ödevle bağlantısında insan eylemlerini ödevde aykırı eylemler ve ödevde uygun eylemler olarak ikiye ayırır. Kant, ödevde aykırı eylemleri belli bir amaçla yapılıp yararlı olsalar dahi bir kenara iter. Çünkü ona göre bu eylemler ödevle çeliştiğinden, bunların ödevden gelip gelmedikleri de söz konusu edilemez. Ödevde uygun olan eylemlerden de gerçekten ödevde uygun ama bir eğilim tarafından yapılan eylemleri de bir kenara iter. Çünkü bu tür davranışların, ödevde uygun olsalar bile, ödevden kaynaklanıp kaynaklanmadıkları belirsizdir. Bir eğilim tarafından da belirlenmiş olabilirler. Ona göre asıl sorun davranış ödevde uygun olsa da, hangi davranışın ödev bilincinden dolayı, hangilerinin de bir eğilim tarafından belirlendiğinin ayrımını yapmakta çıkar.¹ Bu ayrımı göstermek için Kant verdiği örnekte, bir tüccarın malına herkes için değişmeyen bir fiyat koymasının, müşterisini aldatmamak adına ödevde uygun olduğunu söyler. Ancak bu, tüccarın bunu ödevden ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığını inanmamız için yeterli değildir. Çünkü davranış ödevden dolayı değil bencil bir amaçtan dolayı da yapılmış olabilir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse, o zaman davranış ödevden dolayı yapılmış olabilir. İşte o zaman maksiminin ahlaksal bir içeriği vardır.²

Kant'ın ahlak anlayışına göre, ödevden dolayı yapılan bir davranış ahlaksal değerini onunla ulaşılabilecek sonuçta bulmaz. Onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur. Dolayısıyla bu değer davranışın nesnesinin gerçekleşmesine değil, istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Yani, eylemde bulunurken yönelinen amaçlar ile istemenin amaçları ve güdülleri olarak davranışın sonuçları ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz.³ O halde bu değer davranıştan beklenen sonuçla ilgisi bakımından, istemede bulunmuyorsa nerede bulunabilir? Kant'a göre bu ahlaksal değer istemenin ilkesinde bulunur. Çünkü isteme biçimsel olan a priori ilke ile içerikli olan a posteriori güdülleri arasında durur. Ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden bir eylem ödevden dolayı

¹ Kant, a.g.e., s.12

² Kant, a.g.e., s.13

³ Kant, a.g.e., s.15

yapılıyorsa onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir.¹ Kant bu noktayı şu şekilde ifade eder:

“İstememle hiçbir zaman sonuç olarak değil, sadece neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasa, saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir.² O halde ödevden dolayı olan bir davranış, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte de istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz.”³

Davranışın ahlaksal değeri ondan beklenen sonuçta bulunmaz.⁴ Dolayısıyla hareket nedeni beklenen sonuçtan kaynaklanması gereken davranışın herhangi bir ilkesinde de değildir. Bu nedenle ahlaksal değeri ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturmaz. Bu da bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde zaten vardır.⁵ Bir başka ifadeyle pratik yasanın buyruğunun yerine getirilme nedeni kendi içinde gizlidir. Bu nokta da, ‘Her rasyonel varlığın iradesi, evrensel yasayı bizzat kendisi koyar.’ şeklinde bir başka pratik yasa ortaya çıkar.⁶

Kant’a göre, ödev kavramı deneyden çıkarılamaz. Çünkü insanların yapıp ettiklerinden edinilen deneye dikkat edilecek olursa saf ödevden dolayı eylemde bulunma niyetiyle yapılmış bir tek kesin örnek bile veremeyeceğimizi görürüz. Her ne kadar ödevin buyurduğu birçok şey ödevde uygun oluyorsa da, bunların gerçekten ödevden dolayı olduğu

¹ MacIntyre, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 1. Baskı, s.219

² Kant, A.M.T., s.16

³ Kant, a.g.e., s.16

⁴ Heller, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006, 1.Baskı, s.111-112

⁵ Kant, a.g.e., s.16

⁶ Aydın, a.g.e. s.35

dolayısıyla ahlaksal bir değer taşıdığı şüphelidir.¹ O, ödev kavramının en sıradan insan aklında bile bulunan a priori bir kavram olduğunu belirtir, dolayısıyla bir eylemi ödevden dolayı yapmak her akıl sahibi varlık için olanaklıdır. Ödev istemeye buyrulan şeydir, isteme için ahlaksal bir zorunluluktur. Bu zorlama akıldan ve aklın objesinden gelen bir zorlamadır. Bu nedenle arzu ve eğilimleri dışarıda bırakır.² Akıl sahibi bütün varlıklar için zorunlulukta yani yükümlülükte temelini bulan her eylemi bir davranış biçimi olarak değil bir ödev olarak tasarlamak gerekir.³

Pratik akıl ödev duygusunu kesin buyruğa boyun eğme şeklinde anlar. Bu buyruğa göre hareket etmelidir ki, onun fiillerinin dayandığı ilke aynı zamanda evrensel bir yasa olsun. Bu şekilde hareket eden insan gerek kendi şahsında gerekse diğer insanlarla ilişkisinde insanlığı bir araç olarak değil bir amaç olarak görür ve herkes kendi özgürlük ve sorumluluğunun bilincine varır.

Pratik akıl bütün insanlar için geçerli kesin bir yasa buyurur. Bu yasa Kant tarafından Kategorik İmperatif olarak adlandırılır.⁴

O'na göre; “ ... istemenin elinden herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, isteme için ilke işini görebilecek genel olarak davranışın genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmıyor; yani maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım.”⁵ Burada eğer ödev büsbütün boş bir kuruntu, hayal ürünü bir kavram olmayacaksa, isteme için ilke işini görmesi gereken, sırf genel olarak yasaya uygunluktur.⁶

Örneğin, bir insan dara düştüğünde tutmama niyetiyle bir söz verebilir mi? Yani yalan yere söz vermek zekice midir, yoksa ödevde uygun mudur? Zorluk çekmeden görülür ki, o andaki güçlükten bu kaçamak

¹ Kant, a.g.e., s.22

² Aydın., a.g.e.s.36

³ Kant, A.M.T., s.24

⁴ Heller, a.g.e., s.261

⁵ Kant, a.g.e., s.17

⁶ Kant, a.g.e., s.17

aracılığıyla sıyrılmak yetmez. Daha sonra bu yalandan, daha büyük bir tatsızlık çıkıp çıkmayacağını düşünmek gerekir. Ödevden dolayı sözünün eri olmak, korkulan sonuçlardan dolayı sözünün eri olmaktan farklı bir şeydir. İlk durumda, eylem kavramının kendisi bile, kişi için bir yasa içeriyor; ikincisinde ise, bu eylemin hangi etkilerinin kişiyle ilgili olabileceğinin, bulunması gerekir. Çünkü ödev ilkesinden ayrılmak kötüdür.¹Yalan yere söz vermenin ödevde uygun olup olmadığı sorusunu en kısa biçimde aydınlatmanın bir yolu da şu soruyu sormaktır: Doğru olmayan bir sözle kendini güç durumdan kurtarma maksimi genel bir yasa olursa, memnuniyet yaratır mı? Kişi kendine '*başka türlü kurtulamayacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan bir söz verebilir*' der miydi? Kant bu soruyu şu şekilde yanıtlar: "*Yalanı isteyebilirim, ancak yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem.* Böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan ya da inansalar bile benim yaptığımın aynısını yapacak olan insanlara, gelecekteki eylemlerim bakımından böyle bir şeyi yasa olarak ileri sürmem yanlış olurdu; çünkü maksimim genel bir yasa yapılıp yapılmaz, kendini yok etmek zorunda kalırdı."²

O'na göre, insan, suç işlemeye yönelik içsel her dürtüyü, iyi niyetle yenebileceğinden emin olup olamayacağını kendi kendine sorduğunda, özgürlük kavramının, ahlaksal yasa bilinci yoluyla içimizde mutlak bir emir olarak saklı olduğundan emin olabilir. Herkes böyle bir olayla karşılaştığında, niyetinde bocalayıp bocalamayacağını bilmediğini itiraf edecektir. Aynı şekilde, ödev de kendisine, niyetine sadık kalmasını emreder ve bundan da haklı olarak bunu yapabilmesi gerektiği çıkar ve artık kişinin iradesi özgürdür.³

¹ Kant, a.g.e., s.18

² Kant, a.g.e. , s.19

³ Kant. Immanuel, Yaşamın Anlamı, Çev. Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı, Birey yay, İstanbul, 2004, s.56

II.2.2 Ahlak Yasası, Otonomi ve Amaçlar Krallığı

Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına (representation) göre davranışta bulunma ve isteme yetisi vardır. Yasalardan davranışları türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen davranışları, öznel olarak da zorunludur. İsteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi yeterince belirlemiyorsa isteme ayrıca öznel koşullara bağımlı olur. Bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz. Bir başka ifadeyle, isteme kendi başına akla tamamen uygun olmayınca, nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen davranışlar, öznel olarak rastlantısaldır. Dolayısıyla böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi zorlanmadır.¹

Kant, “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk” der.² Buyrukları da *Kategorik* (koşulsuz) ve *Hipotetik* (koşullu) buyruklar olarak ikiye ayırır. Hipotetik buyruklar, insanın ulaşmak istediği başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kategorik buyruk ise bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmada, nesnel zorunlu olarak sunan buyruktur.³ Kategorik buyruklar, ahlaki buyruklardır. Bu buyruklar yapılarında ‘eğer’ gizlemezler. Bütün insanlardan durum ne olursa olsun buyrulunu yapmasını isterler. Bunlar, saf pratik aklın sentetik a priori yargılarıdır.⁴

Her pratik yasa olanaklı bir eylemi iyi olarak, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunduğu için bütün buyruklar, herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. O halde eğer

¹ Kant, A. M.T. s.29

² Kant, a.g.e., s.29

³ Kant, a.g.e., s.30

⁴ Heimsoeth, a.g.e. s.125

eylem sadece başka bir şey için araç olarak iyi olacaksa buyruk koşullu (hipotetik); kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanır o zaman kesin (kategorik) buyruktur. Eylemin içeriği ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir. Bu eylemde sonuç ne olursa olsun, özce iyi olan niyettir. Bu yasaya Kant '*Ahlak Yasası*' adını verir.¹

Kant bu noktadan sonra bu buyrukların nasıl olanaklı olduğunu araştırır. Kant'a göre koşullu buyruklar arzulama yetisinin bir nesnesini, istemeyi belirleyen neden olarak varsaydığı için deneyseldirler ve pratik yasa sağlayamazlar.² Ahlak buyruğunun olanağına gelince; bu tür bir buyruğun deneysel olarak olanağını ortaya koymak mümkün değildir. Dolayısıyla, kategorik buyruğun olanağını Kant'a göre tamamen a priori olarak araştırmamız gerekir.³

Kategorik buyruk, doğrudan doğruya istemedeki maksimin genel bir yasaya uygun olmasını dile getirir. Öyleyse bu buyruk anlamını, doğrudan doğruya hiçbir şeye bağlanmadan kendisi verir. Buna göre koşulsuz buyruk tek bir buyruktur. Kant bu buyruğu şu şekilde ifade eder: "*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*"⁴ Kant'a göre; bütün ödev buyrukları bu buyruktan türetilirse, ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirsiz bıraksak da, hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz. O halde genel ödev buyruğu şu şekilde dile getirilebilir: "*Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.*"⁵ Kant bunun anlaşılması için bir dizi örnek verir. Bu örneklerden bir tanesi şöyledir: Biri borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini iyi biliyor, ancak bir süre sonra geri ödeyeceği hususunda sağlam bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini

¹ Kant, a.g.e., s.33

² Kant, a.g.e., s.30

³ Kant, a.g.e., s.36

⁴ Kant, a.g.e., s.38

⁵ Kant, a.g.e., s.38

de görüyor. Böyle bir söz vermeyi arzu ediyor, ancak kendine şunu soruyor; *'zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir?'* Her şeye rağmen bu kişinin böyle bir söz verdiğini kabul edelim. Bu durumda eyleminin maksimi şöyle olur: *'Paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm.'* Bu durumda Kant sorar: Ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün mutluluğumla bağdaşır. Ancak bu doğru mudur? Hemen ortaya çıkar ki, bu maksim¹ (ilke- ahlak ilkesi) hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle zorunlu olarak çelişir. *'Zor durumda olduğunu düşünen herkes tutmama niyetiyle kafasına eseni yapmaya söz verebilir'* gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi olanaksız kılar. Çünkü kimse kimsenin verdiği söze inanmaz, boş laf saydığı bütün bu söylenenlere de gülerdi.²

Kant'a göre, maksimlerin hangi biçimlerinin onları genel yasa olmaya uygun kıldığını anlamak kolaydır. Diyelim ki, servetimi artırmayı maksim edindim. Elimde bir miktar emanet para var. Sahibi ölmüş ve paranın bende olduğunu gösteren bir belge de bırakmamış olsun. Tam maksimime uygun bir durum. Bu durumda maksimim genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi söz konusu duruma uygular ve onun bir yasa biçimini alıp alamayacağını dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı; *'verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti inkar edebilir'* yarasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok eder. Çünkü emanet bırakma gibi bir şeyin ortadan kalkmasına neden olur. Pratik bir yasa olarak tanıdığım yasa genel bir yasa olmaya uygun olmalıdır.³ Dolayısıyla Kant'a göre, " ...eğer istemenin pratik bir yasaya bağımlı olduğunu söylersem eğilimimi genel bir pratik yasa olmaya uygun bir belirleme nedeni olarak öne süremem; çünkü bu genel bir yasa biçimine

¹ Kant, maxim kelimesini kullanır. Bu kelime istemedeki öznel niyet ve ilkeyi ifade eder. Fakat bu maxim, herkesi içine alacak kadar genişlerse bir yasa haline gelir.

² Kant, a.g.e., s.39

³ Kant, a.g.e. s.24

sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldıracaktır.”¹ Kant bu şekildeki örnekleri çoğaltır. Bu örneklerden sonuç olarak şu ilkenin açığa çıktığını söyler: “*Eylemlerin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmek gerekir; bu genel olarak ahlaksal yargılamamızın kuralıdır.*”²

Kant’ın bilgi teorisindeki form (zaman, mekan ve kategoriler) madde (duyu verileri) çiftini etik anlayışında da görmekteyiz. İnsanın davranışlarının maddesi insanın doğal varlığına bağlı duyulara, eğilimlere, istemelere amaç olarak verilen yarar değeri ve hedeflerdir. Ahlaki davranışlar ise iyi niyetten doğan davranışlardır. Bunların amacı isteme yeteneğinin a priori formlarında, istemenin saf formunda bulunur. Bu formlar, kategorik buyruğun ahlak yasalarıdır. Ahlak yasası, davranışın insanı nereye götüreceğini bir tarafa bırakıp, istemenin belli bir formu olarak, insana buyruklar verir.³

Kant kategorik buyruğun tanımını bu şekilde yaptıktan sonra, soruna yeni bir bakış açısı getirir: “Eylemlerini genel olarak yasalar olarak kullanılmasını isteyebilecek maksimlere göre hep yargılamak, bütün akıl sahibi varlıklar için zorunlu bir yasa mıdır?”⁴ Eğer öyleyse, o zaman yasa tamamen a priori olarak akıl sahibi varlığın kavramına bağlı olmalıdır. Her istemenin ise zorunlu olarak bir amaca göre istemesi gerekir. Eğer amaç öznenin rastlantısal özelliklerine yani eğilimlerine bağlı ise buradaki amaçların hepsi izafidir. Çünkü eğilimler doğrudan doğruya öznenin arzulama yetisiyle ilgilidir. Dolayısıyla da bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli pratik yasalar sağlamazlar. Böyle amaçlar ancak hipotetik buyrukların nedeni olabilirler. Yasa ise mutlak değeri olan bir şey olmalıdır. Böylece yasanın, tek tek öznelerin rastlantısal özelliklerine bağlı olmaksızın ‘*kendi başına bir amaç*’ olarak ortaya konması gerekir.⁵ Bu ise ancak yasa koşulsuz olduğunda söz konusudur. Kant’a göre: İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rasgele

¹ Kant, a.g.e., s.25

² Kant, a.g.e., s.41

³ Heimsoeth, Heinz, Immanuel Kant’ın Felsefesi, çev. Takıyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.130

⁴ Kant, A.M.T. s.44

⁵ Cassirer, a.g.e. s.262

kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisine amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir.¹ Bunlar dışındaki her şeyin izafi bir değeri vardır ve yalnızca bir araç olarak kullanılabilirler. Yalnız akıl sahibi varlıkların bir mutlak değeri vardır. Onlara ‘*kişiler*’ denir. Kişiler araç olarak kullanılamaz.²

Eğer pratik bir ilkenin ve insanın istemesi bakımından kesin bir buyruğun olması gerekiyorsa, böyle bir buyruk, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için geçerli olan, dolayısıyla genel pratik yasa olabilen bir ilke ya da buyruk olmalıdır. Kant’a göre bu ilkenin temeli şudur: “Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır.”³ İnsan kendi öz var oluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar. Öyleyse pratik yasa şu şekilde olmalıdır:

“Her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka her kesin kişisinde de, sırf araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”⁴

Paul Guyer, Kant’ın bir erek olarak kabul etmemiz ve asla, kendimizi ve tüm diğer insanları da bir araç olarak kullanmamamız gerektiğini söylediği şeyin, ‘daima kendi gayelerimizi koyma becerisi ve bu gayeleri gerçekleştirme veya başarılı bir şekilde izleme yetisi olduğunu’ kabul eder. Kendi ereklerini koyma becerisi açıkça seçme özgürlüğünün uygulanışının temel formudur. Seçilen erekleri gerçekleştirmeye yönelik özgür bir yeti aynı şekilde, eylem özgürlüğünün temel formudur. Bu nedenle Guyer, Kant’ın; ‘*insanlığı asla sadece bir araç değil, her zaman bir erek olarak kabul et*’ buyruğunu özgürlüğün koşulsuz değerinin tanınması olarak kabul eder.⁵

¹ Kant, a.g.e., s.45

² Cassirer, a.g.e. s.263

³ Kant, a.g.e., s.46

⁴ Kant, a.g.e., s.46

⁵ Guyer, Paul., “Kant’ın Ödevler Sistemi”, Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı.41-42, Kış 2005, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.288

Kant, ortaya koyduğu ve Kategorik İmperatif (Koşulsuz Buyruk) olarak adlandırdığı pratik ilkeyi ve bu ilkeden türettiği pratik buyruğu temele alarak bir ilke daha ortaya koyar. Ona göre istemenin genel yasa koymasıyla bağdaşmayan bütün maksimler reddedildiğinden isteme sadece yasaya bağımlı değil, kendisini yasayı koyan olarak da yasaya bağlı görmelidir. Çünkü yasaya bağlı olan bir isteme, bu yasaya bir ilgi aracılığı ile bağlı olabilir; ama en yüksek yasa koyucu olan bir isteme, böyle bir isteme olduğundan, herhangi bir ilgiye bağımlı olamaz. “Çünkü böyle bağımlı bir isteme, genel bir yasa olarak geçerli olması koşuluyla, ben sevgisinin duyduğu ilgiyi sınırlayan başka bir yasayı gerektirecektir.”¹ O halde, her insan istemesinin, bütün maksimleriyle genel yasa koyucu olan bir isteme olması, hiçbir ilgiye (duyusal eğilime) dayanmamasından ötürü diğer bütün olanaklı buyruklar arasında sadece o koşulsuz olabileceğinden, kategorik buyruk haline gelebilir. Yasalara boyun eğen birinde, bu yasa herhangi bir ilgi uyandırmış olabilir. O zaman ‘neden bu yasaya boyun eğeyim?’ sorusuna kolaylıkla yanıt verebilir. Ama o zaman hipotetik buyruklara ulaşır. Çünkü bunların yükümleyicilikleri koşul altındadır. Kişi kendi istemesinden değil bir başka zorlama ile yasaya uygun olarak eylemde bulunur. Bu da bir heteronomi (yaderklik) oluşturur. Başkasının yasa koyması yabancı bir yasa koymadır. Çünkü burada yasa öznenin dışında, ancak ilgi duydukça boyun eğeceği yabancı bir şeydir. Buna karşılık kendisi yasa koyan otonom (özerk) olan bir özne yasada yabancı bir şey görmeyecek, aksine kendi istediği bir şeyi görecekler.² Dolayısıyla bu kişi yasaya boyun eğecektir, ancak yasaya boyun eğmesi herhangi bir ilgiye bağlı olmayacaktır.³ İradenin otonomluğu ahlaki buyruğun kendi rasyonel aktivitemizin sonucu olması anlamına gelir. Eğer böyle olmasaydı ne özgürlük ne de ahlak söz konusu olurdu.

Kendini ve davranışlarını yargılayabilmek için her akıl sahibi varlık, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa

¹ Kant, a.g.e., s.49

² Scruton. Roger, Kant, Çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003, 1. Baskı, s.86

³ Kant, a.g.e., s.50

koyucu olarak gördüğünde, ona bağlı olan bir kavrama, bir ‘*Amaçlar Krallığı*’ kavramına ulaşır.¹ Kant krallık sözcüğünden, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığı ile kurulan sistematik birliğini anladığını ifade eder.² Yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları kapsayan bir bütün, yani yukarıdaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir. Akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır.³ Bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar. Ne var ki, bu yasa koyma her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Bu istemenin ilkesi de genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmamadır.

Öyleyse ahlakça iyi niyete veya erdeme bu kadar iddialı olma hakkını kazandıran şey Kant’a göre, onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma işine katması, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak onu böyle olmaya, böylece de amaçlar krallığında yasa koyucu olmaya kendi doğal yapısı belirlemiştir. Hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasanın kendisi ise değerlidir ve ancak ‘saygı’ sözü akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır hale getirir. Demek ki otonomi her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.⁴

Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse bunları ancak istemenin içeriği bakımından değil sırf biçimi

¹ Kant, a.g.e., s.50

² Kant, a.g.e., s.51

³ Cevizci. a.g.e., s.189

⁴ Kant, a.g.e., s.53

bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir.¹ Pratik bir ilkenin içeriği istemenin nesnesidir ya da değildir. Nesne istemeyi belirleyen neden ise, istemenin kuralı deneysel bir koşula yani belirleyen tasarımın haz ve acı duygusuyla olan ilgisine bağlıdır. Dolayısıyla pratik bir yasa olamaz. Bu nedenle bir yasayı bütün içeriğinden, yani belirleyen neden olarak her türlü isteme nesnesinden ayırırsak, geriye genel bir yasa koymanın sırf biçiminden başka bir şey kalmaz. Demek ki, akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini yani maksimlerini aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez ve maksimlerini pratik yasalar yapanın yalnız başına bu maksimlerin biçimleri olduğunu kabul etmek zorundadır.²

Kant, ahlak metafiziği terimini kullanmakla, yaşanılan dünyanın dışında, içinde sadece ahlak yasalarının her şeyi kendiliğinden düzenlediği, duyular üstü bir başka dünya vardır, demek istemiyor.³ Amaçlar Krallığı, ahlak dünyası, insanın iyiyi istemesinde, ahlaklı davranmasında gerçekleşir. Akıl sahibi bir varlık olarak, ahlak yasalarının gerçekleştirmek insanın ödevidir. İnsan akli, insandan, bu yasaları, gerçeklik dünyasında gerçekleştirmesini ister. Birbirine bağlanan, birbirine dayanan insanların gerçek insanca bağlılıklarında, bu yasalar bir ide olarak gerçekleştirilmelidir.⁴

Saf akıl alanında sadece hayal olarak (bilgisi elde edilemediğinden) kalan bu ideler, aklın pratik alanında kullanıldığında, insan hayatını düzenleyen ilkeler olarak gerçekleşirler. Başka bir ifadeyle, bu ideler, insan davranışları alanında bir gerçeklik kazanırlar.

Üçüncü antinomi olan özgürlük problemi, Kant felsefesinin en derin, en önemli problemidir. Onun özgürlükle ilgili düşünceleri felsefe sistemini tamamlayan en önemli unsur olmuştur.

¹ Kant. Immanuel, Critique of Practical Reason, Translated and Edited By, Mary Gregor, Cambridge University Pres, New York 1997, s.24

² Kant, C.Pr.R., s.24

³ Heimsoeth, a.g.e., s.140

⁴ Heimsoeth, a.g.e., s.140

II.2.3. Özgürlük

Kant'a göre, insan özgür olduğunu, kendi deneyimi ile bilemez. Duyular dünyası, insana, kendisinin fenomenal sahanın bir parçası olduğunu gösterir. Bu alanda ise yalnızca doğa yasalarının sonu gelmeyen nedensel bağılıkları vardır. Dolayısıyla deneyim dünyası insana özgürlüğünün olanağını gösteremez. Eğer insan özgür olduğunu biliyorsa, bu bilgi ona başka bir yerden geliyor demektir.

Bu bilgini kaynağı, insanın içinde duyduğu 'yapmalısın' buyruğudur. İnsanın, hiçbir koşula bağlı olmayan 'yapmalısın' buyruğunu, kendi içinde hissetmesi, aklın temel bir formundan yani ahlak yasasından kaynaklanır.

Yasanın formu yalnız akıl tarafından tasarılanabildiğine, duyuların bir nesnesi olmadığına ve fenomenler arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi, doğada nedensellik yasasına uygun olarak olayları belirleyen bütün nedenlerden farklıdır. Böyle bir isteme fenomenlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından büsbütün bağımsız düşünölmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı '*transandantal anlamda özgürlüktür*'.¹ Demek ki, maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.²

Kant analizinde, eylemde pratik açıdan kendi kendini belirleme yeteneği olarak iradeden hareket eder. Aynı zamanda kişinin özgürlük talebini ifade eden bu yeteneğin, yasaya tabi olmaktan başka hiçbir şeyle gerçekleştirilemeyeceğini açıklamak ister. Ona göre, eğer ben kendi kendimi belirlemek istiyorsam, yani başka bir şeyin beni belirleme yönündeki isteklerini reddetmek istiyorsam, o zaman ben, eylemimin yasasını, benim irademden bir ifadesi olarak, kendi kendime koymalıyım. Bu durumda özgürlük otonomiyle eş anlamlı hale gelir.³

¹ Förster, a.g.e. s.115

² Kant, a.g.e., s.26

³ Recki, a.g.m. s.206

Kant'a göre ahlak yasası ve özgürlük karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Onun asıl ilgilendiği sorun; ahlak yasası ile ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı?¹ Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz, ne de onu deneyden çıkarabiliriz. Çünkü deney yalnızca fenomenlerin yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğa mekanizmini verir. Demek ki, isteme maksimlerini ortaya koymaya başlarken kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.²

Ahlak yasası a priori olarak bilincinde olduğumuz zorunluluklu bir yasa olarak saf aklın bir olgusudur. Ahlak yasasına tam olarak uyulduğunu gösteren tek bir örnek deneyde yoktur. Dolayısıyla ahlak yasasının genel geçerliği hiçbir deneyle doğrulanamaz, a posteriori olarak kanıtlanamaz. Ancak Kant'a göre;

“Ahlak ilkesinin kendisi araştırılmaz olan bir yetinin türetilmesinde ilke görevi yapar. Bu yeti özgürlük yetisidir. Haklı çıkarılması için nedenler gerektirmeyen ahlak yasası bu özgürlüğün yalnızca olanağını değil aynı zamanda onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar. Ahlak yasası gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır. Dolayısıyla da duyular üstü bir doğanın olanağının yasasıdır.”³

Kant'a göre, ahlak yasası saf aklın bir nedenselliği olan özgürlüğü türetme ilkesi olarak ortaya konduğunda, teorik akıl özgürlüğün sadece olanağını kabul etmek zorunda kalır. Çünkü ahlak yasası sırf negatif olarak düşünülmüş nedenselliğe pozitif bir belirleme getirmekle yani istemeyi doğrudan doğruya belirleyen akıl kavramını getirmekle

¹ Förster, a.g.e. s.115

² Kant, a.g.e., s.27

³ Kant, a.g.e., s.42

gerçekliğini, yani saf aklın eleştirisi için olanağını kanıtlar. Böylece ahlak yasası teorik bir biçimde işlediği zaman ideleriyle birlikte hep ölçsüz olan akla, ilk kez yalnız pratik olmakla birlikte nesnel geçerlik vermiş ve onun transandantal kullanımını immanent bir kullanılışa dönüştürmüş olur, Yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkide bulunan bir neden olmasını sağlar.¹

Duyular dünyasındaki varlıkların nedenselliğinin belirlenmesi hiçbir zaman koşulsuz olamaz. Ama yine de her koşullar dizisi için koşulsuz olan bir şeyin bulunması, dolayısıyla bütünüyle kendi kendine belirleyen bir nedensellik bulunması gerekir.² Bu nedenle, bir mutlak kendiliğindenlik yetisinin idesi olarak özgürlük idesi, yalnız bir gereksinim değil olanağı söz konusu olduğunda saf teorik aklın analitik bir ilkesidir. Ancak, fenomen olarak şeylerin nedenleri arasında her açıdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlenmesine rastlanmadığından, herhangi bir deneyde özgürlük idesine uygun bir örnek vermek olanaksızdır. Bu nedenle Kant; "... özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin düşüncesini duyular dünyasındaki bir varlığa, diğer yandan da numen olarak bakmakla savunabildim. Ben bu ilkeyle aslında, bu tür nedenselliğin yüklendiği nesneyi öğrenmiş olmuyorum. Ancak bir yandan dünyada olup bitenlerin, dolayısıyla akıl sahibi varlıkların eylemlerinin açıklanmasında doğa zorunluluğunun mekanizmine yani koşullu olandan koşulsuza doğru geri gitme olanağını bırakmış olup, diğer yandan da teorik akıl için düşünülür olanı olanaklı kılıyorum"³ demektedir. Ancak Kant, özgürlüğü eylemde bulunan bir insanın bilgisine dönüştüremediğini de ifade eder. Dolayısıyla bu boş yeri artık saf pratik akıl, düşünülür dünyadaki belirli bir nedensellik yasasıyla yani özgürlük aracılığıyla nedensellik yasasıyla dolduruyor. Teorik aklın buradaki kazanımı, problematik olan özgürlük kavramının güvencesi bakımından oluyor.

¹ Kant, a.g.e., s.42

² Kant, a.g.e., s.42

³ Kant, a.g.e., s.43

Çünkü bu kavrama pratik akılda nesnel ve şüpheyeye yer bırakmayan gerçeklik sağlanıyor.¹

Kant, özgürlük kavramının doğadaki nedensellik kavramını genişletmediğini ifade eder. Çünkü eğer teorik akıl bu sınırların ötesine geçebilseydi, nedenle sonuç arasındaki mantıksal bağlantının, duyusal olmayan türden bir algıda sentetik olarak nasıl kullanılabileceğini göstermesi gerekecekti. Bunu ise akıl yapamaz ama pratik akıl olarak da böyle bir şeyi hiç hesaba katmaz. Çünkü o yalnızca duyusal bir varlık olarak insanın nedenselliğini belirleme nedenini saf akla yerleştirir.² Böylece teorik bilgiler elde etmek amacıyla nesnelere uygulanmasını burada bütünüyle soyutlayabileceği neden kavramının kendisini, nesnelere bilmek için değil bu nesnelere açısından nedenselliği genel olarak belirlemek için kullanır.³

Kant nedensellik kavramının sadece deneysel varlıklar için değil, kendinde şeyler için de olanaklı olduğunu deneysel kaynaklara başvurmadan saf anlama yetisinden yola çıkarak kanıtladığını savunur. Ancak burada Kant'ın sorduğu bir soru vardır: “Bu nedensellik kategorisi olası deneyin nesnelere olmayan onun sınırları ötesinde bulunan nesnelere uygulanınca ne olur?”⁴ Çünkü O, bu kavramların nesnel gerçekliğini ancak olabilecek deneyin nesnelere ilgili olarak türettiğini söyler ve şu şekilde devam eder;

“ ... bunlar aracılığıyla bazı nesnelere düşünülebileceğini göstermiş olmam sayesinde kategorilerle (duyusal olsun olmasın) nesnelere arasında ilgi kurulur. Eksik kalan şeyse, bu kategorilerin ve özellikle nedensellik kategorisinin nesnelere uygulanmasının koşuludur. Bu koşul algıdır ve onun olmadığı yerde nesnenin numen olarak teorik bilgisini edinme amacıyla uygulanması olanaksız hale gelir. Ancak yine de kavramın nesnel geçerliliği olduğu gibi kalır. Hatta teorik olarak en küçük bir biçimde numen

¹ Kant, a.g.e., s.43

² Kant, a.g.e., s.43

³ Kant, a.g.e., s.44

⁴ Kant, a.g.e., s.48

kavramını belirlememesine, dolayısıyla numen üzerine hiçbir bilgiyi sağlayamamasına karşılık numenlere ilişkin olarak kullanılabilir. Çünkü bu kavramın bir nesneyle ilişkisinde bile olanaksız hiçbir şey içermediği, onun duyu nesnelere uygulanışında saf anlama yetisindeki yerinin güvence altına alınması olgusuyla kanıtlandı. Eğer bu kavram, kendi başına şeylerle ilişki içine sokulursa, teorik bir bilgi elde etme amacıyla belirli bir nesnenin tasarımını belirleyemezse de yine de başka bir amaçla bu nesnenin uygulanışını belirleyebilir.”¹

O’na göre, şimdi düşünülen bu kavramı numenlere uygulamanın koşulunu ortaya çıkarmak için yalnızca geriye dönüp bu kavramı neden deney nesnelere uygulamakla yetinilmediğine ayrıca kendi başına şeylere de uygulamak istenmesine bakmak yeter. O zaman hemen bunu bir zorunluluk kılanın teorik değil pratik bir amaç olduğu görülür. Bu başarılsa bile, teori için doğa bilgisi ya da genel olarak herhangi bir biçimde verilmiş nesnelere bilgisi bakımından gerçek bir kazanç sağlanmış olamaz. Ancak hiç şüphesiz duylara bağlı alandan duylar üstü alana doğru bilginin temelleri konusunda tamamlamayı ve sınırlandırmayı sağlayan önemli bir adım atılmış olur. Ne var ki, her zaman bu sınır ile bilinen arasında doldurulmamış sonsuz bir uçurum kalır.²

Anlama yetisinin nesnelere olan ilişkisinden başka, ayrıca arzulama yetisiyle de bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı da arzulama yetisine isteme denir. Ya da saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda, ona saf isteme denir. Saf istemenin veya onunla aynı şey demek olan saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlak yasasında a priori olarak bir olguyla verilmiştir. Çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan belirlenmesine olgu denebilir. İsteme kavramı nedensellik kavramını da içerir. Dolayısıyla saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla

¹ Kant, a.g.e., s.48

² Kant, a.g.e., s.48

gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel algının gösterilemeyeceği bir nedensellik kavramını içerir. Yine de bu kavram saf pratik yasayla nesnel gerçekliğini aklın teorik değil sadece pratik kullanılışı için haklı çıkarır. O halde özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı bir *cause noumenon'un* kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: “ Neden kavramı, kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu aynı zamanda da genellikle nesnel bakımından nesnel gerçekliği türetilme sağlama bağlandığı için, kaynağında bütün duyusal koşullardan bağımsız olarak yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp saf anlama yetisi varlıkları olarak kendinde şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temeline yalnızca duyusal olabilen algılardan başka hiçbir şey konamayacağı için; *cause noumenon*, aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünülebilir bir kavram olmasına karşılık boş bir kavramdır.”¹ Ancak Kant saf bir istemeye sahip olan varlığın yapısını teorik olarak değil pratik olarak bilmeye çalışır. Bu kavram aracılığıyla, nedensellik kavramını özgürlük kavramına ve dolayısıyla ondan ayrılmaz olan, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına bağlamak yeterlidir. Kant’a göre, “... neden kavramının saf deneysel olmayan kaynağı sayesinde hiç şüphesiz böyle bir yetkiye sahip oluruz. Bu kavramı onun gerçekliğini belirleyen ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığımız yani yalnızca pratik olarak kullandığımız sürece bu yetkiyi kendimizde görürüz.”²

Kant’a göre, duyular üstü alana anlama yetisinin saf bir kavramının nesnel gerçekliği bir kez getirildikten sonra, bütün diğer kategoriler de nesnel ama yalnızca pratik olarak uygulanabilen bir gerçeklik kazanırlar.³ Bu gerçekliğin ise, bu nesnelere yapısına saf akılla kavrayarak onlarla ilgili teorik bilgiyi genişletmekte en küçük bir etkisi yoktur. Bu kategoriler yalnız düşünen varlıkların istemesiyle yani pratik

¹ Kant, a.g.e., s.48-49

² Kant, a.g.e., s.49

³ Kant, a.g.e., s.49

olanla ilgili bilgi verirler. Bunun ötesinde bu varlıklar üzerine hiçbir bilgi verme savları yoktur.¹

Kant'a göre, 'Pratik Aklın Bir Nesnesi' kavramı, özgürlükten gelen olanaklı bir etki olarak nesnenin tasarımını anlatır. Pratik bilgi veya pratik bilgi nesnesi olması demek, yalnızca istemenin bu nesneyi ya da karşısını gerçek kılan eylemle ilişkili olması demektir. Bir şeyin saf aklın bir nesnesi olup olmadığına karar vermek ise, belirli bir nesneyi gerçek kılacak eylemi istememizin olanaklı ya da olanaksız olduğunu ayırt edebilmekten ibarettir. Eğer nesne, arzulama yetimizin belirleyici nedeni olarak kabul edilecekse, güçlerimizi özgürce kullandığımız takdirde, bu nesnenin fiziksel olanağı, onun pratik aklın bir nesnesi olup olmadığı kararımızdan önce gelmelidir. Ancak, eğer a priori yasaya eylemin belirleyici nedeni olarak dolayısıyla eyleme saf pratik akıl tarafından belirlenmiş olarak bakılabilirse; o zaman bir şeyin saf pratik aklın bir nesnesi olup olmadığı konusundaki yargı, bizim fiziksel olanağımızla yapılacak karşılaştırmadan bütünüyle bağımsızdır. Sorulacak tek soru, bizim bir nesnenin var oluşuna yönelik bir eylemi -elimizde olsaydı- isteyip istemeyeceğimizdir. Dolayısıyla eylemin ahlaksal olanağı önce gelir, çünkü bu durumda eylemin belirleyici nedeni nesne değil, istemenin yasasıdır.² Bu durumda pratik aklın nesnelere 'iyi' ve 'kötü'dür. Kant bu kavramlardan kendi başına iyi ve kendi başına kötü kavramlarını kast eder. Bu kavramlar üzerine yargıda bulunabilmek için şu noktalar önemlidir. Ya arzulama yetisinin olabilecek nesnelere hesaba katılmaksızın, bir akıl ilkesi istemeyi belirleyen neden olarak zaten kendi başına düşünülmüştür ki, o zaman bu ilke a priori pratik bir yasadır ve saf aklın kendi başına pratik olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda yasa, istemeyi doğrudan doğruya belirler. Bu yasaya uygun eylem de kendi başına iyidir, maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur.³ Veya, arzulama yetisini belirleyen bir neden, istemenin maksiminden önce

¹ Kant, a.g.e., s.49

² Kant, a.g.e., s.50

³ Kant, a.g.e., s.54

gelir ve bu neden bir haz ve acı nesnesini dolayısıyla zevk ya da acı veren bir şeyi var sayar. Bu durumda aklın maksimi eğilimlerimizle ilgileri bakımından yalnızca dolaylı olarak iyi olan eylemleri belirler. Böyle maksimlere hiçbir zaman yasa denemez, yalnızca akla uygun buyruklar denebilir.¹

Kant'a göre iyi ve kötü kavramının ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması gerekir. Bu kavramlar, istemenin a priori belirlenmesinin sonuçları olarak, aynı zamanda saf pratik bir ilkeyi, dolayısıyla da saf aklın bir nedenselliğini önceden var saydıkları için anlama yetisinin saf kavramları ya da teorik kullanılan aklın kategorileri gibi nesnelere bağımlı değildir. Daha çok bunları var sayarlar. Bu kavramların hepsi bir tek kategorinin, nedensellik kategorisinin kipleridir. Bu yasayı özgürlüğün yasası olarak akıl kendi kendine verir ve bununla da kendisinin pratik olduğunu a priori olarak kanıtlar.² Davranışlar bir yandan, doğa yasası değil özgürlük yasası olan bir yasa altında olduklarından, dolayısıyla da düşünülür varlıkların davranışları olduklarından, ancak diğer yandan ayrıca duyular dünyasındaki olaylar olarak görünüş olduklarından, pratik aklın belirlemeleri ancak fenomenlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşebilirler.³ Ama bu anlama yetisinin teorik bir kullanılışı için yani algının çeşitliliğini bir bilinçte toplamak için değil yalnızca arzuların çeşitliliğini ahlak yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf a priori bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak içindir.⁴ Kant özgürlüğün bu kategorilerinin, doğa kategorileriyle karşılaştırıldıklarında, gözle görülen bir üstünlükleri olduğunu ifade eder. Doğanın kategorileri yalnızca genel kavramlar aracılığıyla nesnelere belirsiz bir biçimde işaret eden düşünce biçimleridir. Buna karşılık özgürlük kategorileri özgür kişisel tercihle ilgili olduklarından, temel pratik kavramlar olarak, düşünme yetisinin kendisinde bulunan bir saf

¹ Kant, a.g.e., s.54

² Kant, a.g.e., s.56

³ Kant, a.g.e., s.56

⁴ Kant, a.g.e., s.56

istemenin belirlenmesi söz konusudur. Bu nedenle özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilgilerinde pratik kavramlar, bilgi olurlar ve anlam kazanmak için algılar beklemek zorunda değildirler. Bununla birlikte, bu kategoriler yalnızca genel olarak pratik akılla ilgilidirler ve düzenlerinde ahlakça daha belirlenmemiş ve duyulara bağımlı olanlardan duyulara bağımlı olmayıp, yalnızca ahlak yasasınca belirlenenlere doğru giderler.¹

İyi ve kötünün özü, davranışın niyetinde aranmalıdır. Kant'a gelinceye kadar bu anlamda bir niyet etiğinden söz etmek mümkün olmamıştır.

Kant iyi ve kötü kavramları bakımından özgürlük kategorilerinin çizelgesini şu şekilde belirler:

1. Nicelik Kategorileri

Öznel, maksimlere göre (Kişinin istemesinin niyetleri)

Nesnel, İkelere göre (Buyurtular)

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

2. Nitelik Kategorileri

Davranışın Pratik Kuralları (praeceptivae)

Yapmamanın Pratik Kuralları (prohibitivae)

İstisnaların pratik kuralları (exceptivae)

3. İlişki Kategorileri

Kişilikle

Kişinin Durumuyla

Karşılıklı Olarak Bir Kişinin Başkasının Durumuyla (İlişkisi)

4. Kiplik Kategorileri

İzin Verilen ve İzin Verilmeyen

Ödev ve Ödeve Aykırı Olan

Tam ve Tam Olmayan Ödev²

Kant bu çizelgede, özgürlüğü duyular dünyasındaki fenomenler olarak kendi aracılığıyla olabilecek eylemler konusunda bir tür nedensellik

¹ Kant, a.g.e., s.57

² Kant, a.g.e., s.57

olarak görür ve dolayısıyla da doğaları olanaklı kıldığı ölçüde kategorilerle ilgi içine sokar. İlgili olduğu kategori öylesine genel bir şekilde alınmıştır ki, o nedenselliği belirleyen neden, duyular dünyasının dışında da, düşünülür bir varlığın özelliği olarak özgürlükte kabul edilebilir. İlişki kategorileri, sorunlu bir şekilde de olsa, pratik ilkelere ahlaklılığın ilkelerine geçişi başlatsın.¹

Kant'a göre, etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa, kişi, istemelerinin nedenselliğine özgürlük yükleyen akıl sahibi varlıkların en üst pratik yasası olarak ahlak yasasının, yalnızca olabilirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğunu kavrayabilir. Çünkü bu iki kavram birbirlerine o kadar ayrılmazcasına bağlıdır ki, pratik özgürlük, istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olarak da tanımlanabilir.²

Kant bu noktada, ahlak yasasının bilincinin nasıl olanaklı olduğunu sorar. Ona göre, saf pratik yasaların bilincine tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelere saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar.³ Ona göre, kavramlarımızın birbirine bağımlı olmasının gerçek düzeni budur. Ve bu düzen bize özgürlük kavramına ahlaklılık kavramı ile ulaşıldığını gösterir. O'na göre: "Fenomenler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamadığına ve burada hep tek ipucunu doğa mekanizminin sağlaması gerektiğine göre; üstelik saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana kadar çıkmaya çalıştığı zaman, her iki yanında da kavrayamadığı şeylerin bulunduğu bir antinomiye düştüğü halde, doğa mekanizmi hiç olmazsa fenomenlerin açıklanmasında işe yaradığına göre, ahlak yasası pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize getirmeseydi kimse özgürlüğü bilime sokma cesaretini bulamazdı."⁴

¹ Kant, a.g.e., s.58

² Kant, C.Pr.R., s.112

³ Kant, a.g.e., s.27

⁴ Kant, a.g.e., s.27

Verdiği bir örnekte Kant, birisi arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman haz eğilimine karşı koyamadığını ileri sürsün. Acaba bu kişinin bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alır mıydı? Cevabının ne olacağını bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yoktur. Böyle bir durumda eğilimini baskı altına alabileceğini kabul etmek zorundadır. O halde, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olan kişi, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür.¹ Ahlak yasası ile özgürlük karşılıklı birbirlerini içerirler. Özgürlük yasanın *ratio esendi* sidir, yasa da özgürlüğün *ratio cognoscendi* sidir.²

Pratik kural koşulsuzdur bundan dolayı da kesin bir pratik önerme olarak a priori tasarımlanmıştır. Böylece isteme, mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız dolayısıyla saf isteme olarak yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir. Genel bir yasa koymanın sırf sorunlu olan a priori düşüncesi deneyden ve herhangi bir dış istemeden hiçbir şey almaksızın, bir yasa olarak koşulsuz bir biçimde buyrulmaktadır. Ancak bu, arzu edilen herhangi bir sonuç ortaya çıksın diye yapılması gereken bir eylemin buyurtusu da değildir. İstemeyi sırf maksimlerinin biçimi bakımından a priori belirleyen bir kuraldır.³ Böylece sadece ilkelerin öznel biçimiyle ilgili olan bir yasayı, genel olarak yasanın nesnel biçimi aracılığıyla belirleyen bir neden olarak hiç olmazsa düşünmek olanaksız değildir. Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir. Çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılamaz ve kendi kendisini ne saf ne de deneysel herhangi bir algıya dayanmayan sentetik a priori bir önerme

¹ Kant, a.g.e., s.28

² Bozkurt. Nejat, Kant, Say Yayınları, İstanbul, 1.Baskı, 2005, s.52

³ Kant, C.Pr.R., s.28

olarak bize kabul ettirir.¹ Akıl sahibi bir varlık her ne kadar kendini düşünülür bir dünyanın üyesi olarak görse de, zorunlu olarak duyular dünyasına bağlıdır. Bu iki dünya arasındaki kesin bağlılık ise, ahlak yasasının sentetik a priori bir önerme olduğunu kanıtlar.²

Kant'a göre aklın bu olgusu yadsınamaz.³ Bunu insanların eylemlerinin ahlaka uygun olup olmadığı üzerindeki yargılama biçimlerinde açıkça görebiliriz. İnsanlar gerçekte kendi istemelerini saf olan yani doğrudan doğruya akılla belirlenen bir isteme idesiyle karıştırırlar. Ancak bundan dolayı yasanın nesnel gerçekliğinin kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. Fakat ahlak yasası kanıtlanamazsa da özgürlüğün kanıtlanmasına yarar. Ahlak yasası teorik akılla çözülemez bir soru olan özgür olup olmadığımız sorusunu evetlemekle saf akla karşı da özgürlüğü haklı çıkarmış olur.

Nasıl ki, doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir, isteme de akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir. Ve özgürlük bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir.⁴ Kant, özgürlüğün bu şekildeki açıklamasının negatif bir anlam taşıdığını, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsiz olduğunu ancak bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramının çıktığını söyler.⁵ Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir. Özgürlük özel

¹ Kant, a.g.e., s.28

² Kant, a.g.e., s.28

³ Kant için ahlak yasası şu ya da bu somut duruma uygun bir içeriğe sahip değildir. Ahlak yasası içerikli değil formel bir yasadır. Bkz. Doğan Özlem, Ahlak Felsefesi, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004, s.74

⁴ Kant, A.M.T. s.64

⁵ Mengüşoğlu, a.g.e.,s.47

türden yasaları olan bir nedenselliklerdir.¹ Özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.²

Ona göre, istemenin özgürlüğü var sayılırsa, ahlaklılık ilkesiyle birlikte özgürlük kavramının sırf çözümlenmesinden sonuç olarak çıkar. Yine de '*kayıtsız şartsız iyi bir isteme, genel bir yasa olarak ona bakıldığında kendini her zaman içerebilen maksimi olan istemedir*' önermesi sentetik bir önermedir.³ Kant'ın yaptığı şey kategorik imperatif ile uyum içinde yükümlülük duyma ve sadece ödev uğruna davranma olanağının zorunlu koşulunu aramaktır ve bu zorunlu koşulu özgürlük düşüncesinde bulur.⁴

Kant'a göre, ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık bundan dolayı pratik açıdan gerçekten özgürdür. Yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar onun için de geçerlidir.⁵ Kant, istemesi olan her akıl sahibi varlığa zorunlu olarak özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre böyle bir varlıkta biz pratik olan, yani nesnelere bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünürüz. Yargılarında yöneltmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır. Çünkü bu durumda özne yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir. Dolayısıyla o pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir. Bundan dolayı da özgürlük pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.⁶

Akıl sahibi dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez. Çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma, özgürlüktür.⁷ Özgürlük idesine otonomi kavramı, buna da

¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s.49

² Kant, A.M.T. s.65

³ Kant. Immanuel, Seçilmiş Yazılar, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 1.Baskı, s.196

⁴ Copleston. A.g.e., s.185

⁵ Kant, a.g.e., s.66

⁶ Kant, A.M.T. s.67

⁷ Erişirgil. Mehmet Emin, Kant Ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.214

ahlaklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır. Bu ilke de, doğa yasasının bütün fenomenlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur.¹ Kısaca, Kant'a göre, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına onun üyeleri olarak taşımış oluruz ve istemenin özerkliğini sonucuyla birlikte, yani ahlaklılık ile birlikte kabul ederiz. Kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisinin dünyasına ait sayarız².

Ona göre, akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sadece buna ait bir etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine *isteme* der. Diğer yandan O, bu nedenselliğin sadece fenomenler olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak da kendisinin bilincindedir. O'na göre, "...sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak kişinin bütün eylemleri saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olur. Saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise eylemlerin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın heteronomisine tamamen uygun olması gerekecektir."³ Oysa anlama yetisi dünyası duyular dünyasının temelini ve yasalarını da içerdiğinden dolayı, isteme bakımından doğrudan yasa koyucudur. Bundan dolayı kişi bir yandan duyular dünyasına ait bir varlık olsa bile diğer yandan akıllı bir varlık olarak, özgürlük idesine ve o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin otonomluğuna bağlı bilecektir. Bunun sonucu olarak da, anlama yetisi dünyasının yasaları kişi için buyruklar, bu ilkeye uygun davranışlar ise ödevler olarak görülecektir.

Kant'a göre özgürlük idesi kişiyi düşünülür dünyanın üyesi yaptığından, kategorik buyruklar olanaklıdır. Kişi sadece akıl dünyasının bir üyesi olsaydı, bütün davranışları hep istemenin özerkliğine uygun

¹ Kant, Immanuel, Religion Within The Limits of Reason Alone, Translated By, Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960 Guyer. Paul (Edt.), Kant, Cambridge University Pres, New York, 1992, s.XXXIII

² Kant, A.M.T. s.72

³ Kant, A.M.T. s.72

olurdu. Ancak kişi kendini aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğünden, davranışlarının ona uyması gerekir. Bu kesin gereklilik ise duyusal eğilimler tarafından uyarılmamış olmak üzere, aynı istemenin, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle sentetik a priori bir önerme olarak ortaya çıkar.¹

Bütün insanlar istemelerinde özgür olduğunu düşünür. Bu nedenle, eylemlere ilişkin bütün yargılar, eylemlerin öyle olmamış olsalar bile nasıl olması gerektiğine bakılarak verilir. Bununla birlikte özgürlük bir deney kavramı değildir, olamaz da. Çünkü deney özgürlük var sayılarak zorunlu istemeler olarak tasarımılanan istemelerin tersini gösterir. Diğer yandan olup biten her şeyin doğa yasalarınca istisnasız belirlenmesi aynı şekilde zorunludur. Doğa zorunluluğu da bir deney kavramı değildir. Çünkü o da zorunluluk kavramını dolayısıyla a priori bir bilgi kavramını birlikte getirir. Ancak bu doğa kavramını deney doğrular. Ve deney yani duyu nesnelere genel yasalara göre bağlantılı olan bilgisi olanaklı olacaksa, bu kavramı kaçınılmazcasına var saymak gerekir. Bu nedenle özgürlük nesnel gerçekliği şüpheli olan bir akıl idesidir. Doğa zorunluluğu ise gerçekliği deney örnekleriyle kanıtlanan ve zorunlu olarak kanıtlanması gereken bir anlama yetisi kavramıdır.²

Özetle özgürlük, hiçbir biçimde doğa yasalarına göre ya da olası herhangi bir tecrübeyle kanıtlanabilir bir fikir değildir. Deneyim dünyasında ona karşılık gelebilecek herhangi bir örnek ortaya koyulamadığından dolayı da, hiçbir zaman ne kavranabilecek ne de anlaşılacaktır. Hür bir iradeye sahip olduğuna inanan bir varlıkta o, sadece aklın gerekli ön koşulu olarak geçerlidir.

Kant'a göre, burada istemeye yüklenen özgürlük, doğa zorunluluğu ile çelişir gibi görünmektedir. Ancak pratik bakımdan özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı

¹ Kant, a.g.e., s.73

² Kant, a.g.e., s.74

olanaklı kılan tek yoldur. Bu nedenle özgürlüğü kenara itmek olanaksızdır.¹ O'na göre;

“İnsan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında herhangi bir çelişki olamayacağı kabul edilmelidir. Çünkü ne doğa ne de özgürlük kavramından vazgeçilemez. Kendini özgür sanan özne, kendine özgür dediği zaman, aynı eylem bakımından kendini doğa yasalarına bağlı kabul ettiğinde, yani kendini aynı anlamda ya da tam aynı ilişkiler içinde düşündüğünde bu çelişkiden kaçınmak olanaksız olur.”²

İnsana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı anlamda ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz ve her ikisi de aynı öznedeki zorunlu olarak birleşmiş olarak düşünülebilir.

Doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramının özgürlükten gelen nedensellik kavramından farkı, özgürlükten gelen nedenselliğin, şeylerin kendi başına şeyler (numen) olarak nedenselliklerine karşılık, ilkinin ise zaman içinde belirlenebilir var oluşlarından ileri gelir. Zaman içinde olan hiçbir şey önceden meydana gelen nedenlerden bağımsız değildir. O halde zaman, bütün şeylerin ve kendisinin var oluşu için bir koşulsuzluk, bu durumda düşünülebilir şeylerin alanında özgürlük olamaz. Ancak Kant'a göre zaman, yalnızca fenomen olarak şeylerin var oluşu için bir koşuldur. O halde zaman ve böylece nedensellik ilkesi, kendinde şey olarak şeyleri hiçbir şekilde ilgilendirmez.³ Şeylerin zaman içinde var oluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri olarak alınırsa nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir biçimde bağdaştırılamaz. Tam tersine ikisi birbirlerine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olur. Çünkü doğa zorunluluğundan, belirli bir anda olup biten her olay dolayısıyla da her eylem kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olması koşuluyla zorunludur, sonucu çıkar. Kant'ın

¹ Kant, A.M.T., s.74

² Kant, a.g.e., s.75

³ Baum, Manfred., “ Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, sayı.41-42, Kış, 2005, s.52

ifadesiyle; “Geçmiş zaman artık benim gücümün dışında olduğuna göre, gerçekleştirdiğim her eylem gücümün dışında olan belirleyici nedenler yoluyla zorunlu olacaktır. Yani eylemde bulunduğumda hiçbir zaman özgür değilim. Hatta tüm var oluşlar herhangi bir yabancı etkenden tamamen bağımsız olsa bile, böyle bir doğa zorunluluğu hiçbir biçimde özgürlüğe dönüştürülemez. Çünkü her an eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altında bulunurum. Daha önce belirlenmiş, hiçbir zaman kendi kendime belirlemediğim sonsuz olaylar dizisi, kesintisiz bir doğa zinciri söz konusu olurdu ve dolayısıyla nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olamazdı.”¹

Öyleyse var oluşu zamanda belirlenmiş bir varlığa özgürlük yüklenmek istenirse, bu varlık var oluşundaki bütün olayların dolayısıyla eylemlerinin en azından doğal yasasının dışına çıkarılamaz. Çünkü bunu yapmak o varlığı belirsizlik içine bırakmak olur. Ancak bu yasa, var oluşları zaman içinde belirlenebilir olduğundan, şeylerin her türlü nedenselliği ile ilgilidir. Bundan dolayı şeylerin kendi başlarına var oluşlarını tasarımlama biçimi de böyle olsaydı özgürlüğün, olanaksız bir kavram olarak kenara atılması gerekirdi. “Bu nedenle özgürlük kavramının varlığı gösterilmek isteniyorsa yapılacak tek şey, bir şeyin zaman içinde belirlenebilir olan var oluşunu dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca fenomene, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey (numen) oluşuna bağlamaktır.”² Kant’a göre, bu birbirine karşıt iki kavram aynı zamanda var olarak kabul edildiklerinde ve aynı eylemde birleştirildiklerinde, bu birleştirmenin kendisini açıklamak istediğimizde yine bazı zorluklarla karşılaşırız. Örneğin, hırsızlık yapmış bir insan için bu eylemi, doğa yasalarına göre önceki zamanın belirlenme nedenlerinden çıkan nedenselliğin, zorunlu bir sonucudur. Bu nedenle de ortaya çıkmaması olanaksızdır. Ahlak yasasına göre yapılacak bir yargılama da, yasa bu eylemin yapılmaması gerektiğini söylediği için, onun gerçekten yapılamayabileceğini önceden kabul

¹ Kant, C.Pr.R., s.80

² Fischer. Kuno, Critique of Kant, Translated By, W. S. Hough, London, 1888, s.39

edebilir. Ancak bir eylem bakımından kaçınılmaz bir doğa zorunluluğu altında bulunan bir kişi, nasıl olurda bu aynı anda aynı bakımdan yine tamamıyla özgür sayılabilir? ¹ Bu güçlükten, kişinin doğa yasalarına göre nedenselliğini belirleme nedenlerinin sadece tarzını karşılaştırarak bir özgürlük kavramı uydurup, bir çıkış yolu bulmaya çalışmak boşunadır. Bu yolu takip edenlere ilişkin Kant'ın düşüncesi şudur: “Etkileyici doğal nedenden etkide bulunan varlığın kendi içinde taşıdığı etkiye serbest yani özgür denir. Söz gelişi nasıl fırlatılmış bir cisim serbest (özgür) hareket durumundayken olan biten için özgürlük sözcüğü kullanılırsa, ya da nasıl bir saatin hareketine serbest (özgür) hareket denirse aynı şekilde insanın eylemlerine de zamanda daha önce gelen belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu oldukları halde yine de özgür denir. Çünkü bunlar kendi güçlerimizle kurulmuş iç tasarımlar, dolayısıyla da kendi isteğimizle gerçekleştirilmiş eylemlerdir.² O'na göre, sorunu bu şekilde çözmeye çalışanlar boşuna bir çaba içerisindeyler. Oysa bütün ahlak yasalarının ve onlara göre hesap vermelerin temeline konması gereken özgürlük sorunu bir doğa yasasına göre belirlenmiş nedenselliğin, öznedede mi, yoksa öznenin dışında mı bulunan belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu olduğu sorusuyla hiç ilgili değildir.³ Bu görüşü ileri sürenler, bu belirleyici tasarımların var oluşlarının nedenini yine de gerçekten zamanda hatta bir öncekinde buluyorsa, bu belirlemeler ister hep iç belirlemeler olsun, isterse nedensellikleri mekanik değil psikolojik olsun, yine de bunlar bir varlığın nedenselliğinin belirleyici nedenleridir. Bu anlayışta olanlar her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken transandantal özgürlüğe hiç yer tanımazlar.⁴

Kant'a göre, yalnızca a priori olarak pratik olan bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası, ne de böyle bir yasaya göre bir hesap verme olabilir. Bu nedenle de, nedenselliğin doğa yasasına göre zaman

¹ Kant, C.Pr.R , s.80

² Kant, a.g.e., s.81

³ Kant, a.g.e., s.81

⁴ Kant, a.g.e., s.81

içinde olup biten olayların her türlü zorunluluğuna doğa mekanizmi denebilir. Burada göz önünde bulundurulan şey, yalnızca olup bitenlerin bir zaman sırası içinde doğa yasasına göre gelişmelerine uygun olarak birbirlerine bağlanmaları zorunluluğudur. Kendisinde böyle bir oluşun olup bittiği öznenin özgürlüğü, bir kere kurulduktan sonra kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi olamaz.¹

Kant özgürlük ve doğa mekanizmi arasındaki çelişmeyi ortadan kaldırmak için şunu önerir; “Öznenin özgürlüğüyle bir arada bulunamayacak doğa zorunluluğu, yalnızca zaman koşulları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla fenomen olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir.”² Bu bakımdan da öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde bulunur ve artık öznenin gücünün dışındadır. Diğer taraftan kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi var oluşuna da bakınca, kendisini yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür. Bu var oluşunda da istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur. Her eylemi ve genel olarak var oluşunun iç duyuya göre değişen her belirlenimi hatta var oluşunun duyusal varlık olarak bütün sıralanması, düşünülür var oluşunun bilincinde yalnızca sonuç olarak görünecek, ama yine de hiçbir zaman öznenin numen olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında, akıl sahibi varlık yaptığı her yasaya aykırı davranış için, haklı olarak ben bu davranışı yapmayabilirdim diyebilir. Çünkü bu davranış onu belirleyen bütün geçmişle birlikte akıl sahibi varlığın kendi kendisine sağladığı karakterinin bir tek fenomenine aittir. Bu fenomenlerin nedenselliğini de her türlü duyusallıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir.³ Kant, doğal nedensellik ilkesinin geçerliliğini zaman koşuluna bağlı fenomenlerle sınırlandırmış, kendinde şeyin bir özelliği olarak özgürlüğü kurtarmıştır. Dolayısıyla onunla birlikte, istenç

¹ Kant, a.g.e., s.81

² Guyer., a.g.e., s.118

³ Kant, C.Pr.R., s.82

özgürlüğünün olanaksız olmaması için ödemek zorunda kaldığımız bedel, zamandan bağımsız olarak var olan, bizzat kendisi de zamandan bağımsız olan istekler için belirlenmiş bir istencin çelişkisiz şekilde kabulüdür.¹

O'na göre, özgürlüğün duyular dünyasına ait bir varlıktaki doğa mekanizmiyle birleştirilmesi noktasında ise bir güçlük vardır. Bu güçlük özgürlüğün imkânını ortadan kaldırabileceği gibi varlığının kabulü için bir çıkış noktası da olabilir. Yapılmış bir davranış açısından duyular dünyasına ait bir varlık olması nedeniyle doğa yasalarına bağlı olan bir insanın aynı zamanda akıllı bir varlık olması nedeniyle özgür olduğu kabul edilse bile, bütün varlıkların ilki olan tanrının, insanın var oluş nedeni olduğu kabul edildiğinde, şu da kabul edilmelidir: “İnsanın davranışlarının belirleyici nedeni, büsbütün gücünün dışında olan bir şeyde yani kendisinden farklı olan en yüce bir varlığın nedenselliğinde bulunur. İnsanın var oluşu ve nedenselliğinin belirlenmesi, tamamen bu varlığa bağlıdır.”² Kant'a göre gerçekten de insanın zaman içindeki belirlenimlerine ilişkin biçimiyle davranışları fenomen olarak insanın saf belirlenimleri değil de, onun numen olarak da belirlenimleri olsaydı, özgürlük kurtarılamazdı. İnsan en yüce sanat ustasının belirlediği bir kukla olurdu. Bu insanın kendiliğindenliğinin bilinci, özgürlük sayılacak olursa bu ancak bir aldatmaca olurdu. Çünkü bu kendiliğindenlik, ancak karşılaştırma yoluyla böyle adlandırılabilir. Bu da, insanın eylemlerinin en yalın belirleyici nedenlerinin ve bu nedenlerin en son ve en yüce olanının bütünüyle yabancı bir elde olması anlamına gelir. Bundan dolayı Kant, mekan ve zamanı, numenin var oluşuna ilişkin belirlenimler olarak görenlerin, eylemlerde kaderciliği kabul etmekten nasıl kurtulacağını, içine düştükleri çelişkiden nasıl sakınacaklarını sorar.³ Kant bu güçlüğü kısa ve açık bir biçimde şöyle çözülebileceğini ifade eder. O'na göre; “... fenomenler olarak davranışların doğal mekanikliğine dokunmadan özgürlüğü kabul etmek nasıl olanaklı olabiliyorsa, davranışı yapan varlıkların yaratılmış olmaları burada en ufak bir değişikliğe yol açmaz.

¹ Baum, a.g.m., s.53

² Kant, a.g.e., s.84

³ Kant, C.Pr.R., s.85

Çünkü yaratılış bu varlıkların fiziksel var oluşları ve cisim yönüyle ile değil, akıl varlığı yönüyle ilgilidir. Bu nedenle görünüşlerin belirlenme nedeni olarak kabul edilemez. Bu durum ancak dünyadaki varlıkların kendi başına şeyler olarak zaman içinde var olmasıyla mümkündür.”¹ Bundan dolayı Tanrı fenomen olan insanın davranışlarının belirleyicisi değildir.

Kant, özgürlük ve doğadaki nedenselliğin bağdaşmasını Saf Aklın Kritiği'nin ikinci baskısının önsözünde şu şekilde özetler. “... ahlak açısından ihtiyaç duyduğum tek şey özgürlüğün kendisiyle çelişkili olmamasıdır, yine aynı şekilde özgürlüğü daha fazla araştırmaya gerek kalmadan en azından düşünülebilmesine izin vermesi olduğu için ve aynı eylemin (başka bir ilişki içinde alındığında) doğa mekanizmine karşı hiçbir engel çıkarmasın ve böylece de ahlak öğretisi kendi durumunu fizik öğretisi de kendi durumunu korumuş olsun.”²

Kant, saf teorik aklın bütün ideleri içinde yalnızca pratik bilgi açısından da olsa duyular üstü alanda büyük bir genişleme sağlayan kavramın özgürlük kavramı olduğunu, bu noktada da şöyle bir soru aklına geldiğini ifade eder:

“Bütün diğer ideler anlama yetisinin olabilir varlıkları için boş olan yeri göstermekle birlikte, bu varlıkların kavramını hiçbir şeyle belirleyemezken, yalnızca özgürlük idesine nereden böyle büyük bir pay düşmüştür?”³

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunlu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla saf aklın sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir. Sadece ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün diğer kavramlar (Tanrı ve Ölümsüzlük) da, özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur. Yani bu kavramların

¹ Kant, a.g.e., s.86

² Bozkurt, a.g.e., s.82

³ Kant, a.g.e., s.87

olanaklılığı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ide ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar.¹

Özgürlük aynı zamanda teorik aklın bütün ideleri içinde doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir. Çünkü ahlak yasasının koşuludur.² Dolayısıyla teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da bu idenin olanaklılığı kabul edilmelidir. Burada teorik akılla karşılaştırıldığında yalnızca öznel kalan, bununla birlikte teorik akıl gibi saf ama pratik olan akıl için nesnel geçerliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz. Böylece özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve Ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları kabul etme hakkı; hatta bunları kabul etmenin öznel zorunluluğu ortaya koyuluyor. Bununla akıl teorik bilgi açısından genişlemiyor, yalnızca daha önce olanaklı olan bu kavramın burada gerçekliği ortaya koyuluyor. Böylece de aklın pratik kullanılışı teorik kullanılışının öğelerine bağlanıyor. Bu ihtiyaç aklın kullanılışının kurgulamadaki tamlığına erişmek istenildiğinde bir şey kabul etmek gerektiğini düşünen kurgulamanın rasgele bir amacı değil bir şeyi yasa gereği kabul etme ihtiyacıdır.³

Teorik eleştiri, deney nesnelere deney nesnelere olarak yalnızca fenomenler olarak geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelere temeline numenin konmasını yani duyular üstü olan her şeyin uydurma, kavramının da içerik bakımından boş sayılmamasını sağlamaya çalışır. Pratik akıl da kendi adına, nedensellik kategorisinin duyular üstü bir nesnesine yani özgürlüğe gerçeklik sağlar. Yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğrular.⁴

Kant'ın akıl eleştirisinin olumlu getirisi insanı kendi ahlaki pratiğinin dinamiği içinde var eden söz konusu iki dünyanın vatandaşı olarak gerçekleştirmesidir.

¹ Kant, Immanuel, Lectures on Ethics, Translated By, Louis Infield, B. A., O. B. E., Methuen & Co. Ltd., London, 1930, s.40

² Kant, C.Pr.R., s.3

³ Kant, a.g.e., s.4

⁴ Kant, a.g.e., s.5

Özgürlük konusunda Saf Aklın Eleştirisiyle birleşen Pratik Aklın Eleştirisi, bir yandan özgürlüğü asla bilemeyeceğimizi vurgularken, diğer yandan ahlak yasası sayesinde özgürlüğün gerçekliğine inanma gereği olduğu vurgulanır.¹

Saf bilgiyi pratik olarak genişletmek için, bir amacın a priori verilmiş olması, yani istemeyi dolaysız olarak belirleyen bir buyrukla, bütün teorik ilkelerden bağımsız pratik-zorunlu olarak tasarımılanan bir nesne olarak verilmiş olması gerekir. Bu kavram en yüksek iyi (summum bonum) kavramıdır.² Bu kavram özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı kavramları varsayılmazsa olanaksız bir kavramdır.³ Demek ki, bir dünyada olabilecek en yüksek iyinin var oluşunu buyuran pratik yasa aracılığıyla, saf teorik aklın bu nesnelere olanaklılığı ve teorik aklın onlara sağlayamadığı genel geçerlikleri postula olarak konur.⁴ Bununla, saf aklın teorik bilgisi mutlaka artmış olur. Bu artış ise şundan ibarettir; “...daha önce saf akıl için problematik olan bu kavramların, şimdi assertorik bir biçimde, gerçekten nesnelere kavuştuğu gösterilir. Çünkü pratik akıl, kendi pratik bakımdan kayıtsız şartsız zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin olanaklılığı için, bu kavramların var oluşuna kaçınılmazcasına gereksinim duyar. Dolayısıyla teorik akıl bunları var saymada haklı çıkar. Ancak teorik aklın bu genişlemesi, teoride bir genişleme değildir, yani bu kavramların teorik amaçlı pozitif bir kullanılmasını sağlamaz. Nitekim burada pratik aklın aracılığıyla başarılan, bu kavramların gerçek olduğunu ve gerçekten nesnelere bulunduğunu göstermektir. Ancak bu şekilde, kavramların algıları konusunda hiçbir şey verilmiş olmaz. Bunların gerçekliğinin kabul edilmesi de teorik akıl açısından hiçbir sentetik önermeyi olanaklı kılmaz.⁵ Dolayısıyla bu açılış, teorik akıl açısından

¹ Çakmak, A.g.m. s.23

² Kant saf pratik aklın objesinin hiçbir koşula bağlı olmayan totalitesine en yüksek iyi adını verir. Heimsoeth, a.g.e., s.145

³ Dünyada “en yüksek iyi” nin var olması, ancak, doğada, “ahlaka uygun bir gücün”, en yüksek neden olarak, kabul edilmesi ile mümkündür. Tanrı “en yüksek iyi”nin gerekli önkoşulu olarak, doğadaki en yüksek nedendir. Kant a.g.e., s.120-121

⁴ Kant, a.g.e., s.112

⁵ Kant, a.g.e., s.113

hiçbir işe yaramaz. Ancak saf aklın pratik kullanılışı açısından bu alanda bilgimizin genişlemesine yarar.

Teorik aklın üç idesi kendileri bilgi olmamakla birlikte, olanaksız hiçbir şey taşımayan transandantal düşüncelerdir. Bunlar zorunlu bir pratik yasa aracılığıyla, bu yasanın nesne edinilmesini buyurduğu şeyin olanağının zorunlu koşulları olarak, genel geçerlik kazanırlar. Bu şekilde bunların nesnelere olduğuna dikkat çekilir. Ancak bunların kavramının bir nesneye nasıl bağlandığı gösterilemez. Çünkü bu yolla onlar hakkında ne sentetik yargılarda bulunabilir, ne de uygulanmaları teorik olarak belirlenebilir. Bundan dolayı bunlar konusunda aklın teorik bir kullanılışı olamaz. Yani teorik akıl açısından özgürlük bilinemez. Ancak varlığına inanılır. Bu inancı sağlayan şey ise ahlaki deneyimdir.¹ Kant'ın ifadesiyle, "... bu, verilmiş duyular üstü nesnelere bilgisinde bir genişleme değildir, ama yine de teorik aklın ve genel olarak duyular üstü olanla ilgili bilginin genişlemesidir. Çünkü teorik akıl bu nesnelere, daha yakından belirleyememekle ve dolayısıyla bu nesnelere konusundaki bilgisinin kendisini genişletememekle birlikte, böyle nesnelere var olduğunu kabul etmek zorunda kaldı."² O halde, saf teorik akıl bu kazancı pratik yetisine borçludur. Burada bu ideler saf pratik aklın olanağının temelleri olduğundan içkin ve kurucu hale gelirler. Pratik akıl olmaksızın bu nesnelere, transandantaldırlar ve deneyin ötesinde yeni bir nesne kabul etmeyi akıl için gerektirmeyen, onu yalnızca, deneydeki kullanılışında yetkinliğe yaklaşmaya iten, teorik aklın sırf düzenleyici ilkeleridirler.³

Özetle aklın nesneyle ilgili her kullanılışı için, anlama yetisinin saf kavramları, yani kategoriler gereklidir. Onlarsız hiçbir nesne düşünülemez. Bunlar, aklın teorik kullanılışına, yani bu tür bir bilgiye ancak temeline her zaman duyusal olan bir algı koyulunca, dolayısıyla yalnızca olabilecek bir deney nesnesinin onlarla tasarımı için kullanılabilirler. Burada ise, bilinmek için kategorilerle düşünülmesi

¹ Çakmak, E. Efe. "Filozof Kral", Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı.41-42, 2005 Kış, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.23

² Kant, a.g.e., s.112

³ Kant, a.g.e., s.113

gereken, herhangi bir deneyde verilmeyen aklın ideleridir. Ancak burada söz konusu olan, bu idelerin nesnelere teorik bilgisi değil, onların nesnelere olup olmadığıdır. Bu gerçekliği saf pratik akıl sağlar. Bu idelerle ilgili saf teorik akla düşen, yalnızca, nesnelere kategoriler aracılığıyla düşünmektir.

Sonuç olarak Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının önsözünde “inanmaya yer hazırlamak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım” ifadesi aklın idelerinin bilinemeyeceğini ancak onların varlığına inanmak gerektiğini vurgulayan özgül bir sözdür. Bu inanma Saf Pratik Aklın Eleştirisi'nde de belirtildiği gibi pratik aklın bir inanmasıdır. Bu inanç buyrulmuş bir inanç değildir. Ahlaki açıdan amaca götüren aynı zamanda aklın teorik ihtiyacıyla uyuşan bir inanç olarak ahlaki iyi niyetten çıkan bir inançtır.¹ Bu inanma, teorik akla kapalı olan bir alanda, pratik aklın alanında olup biten *bir gerçek saymadır*. Bunu sağlayanda ahlak yasasıdır.

¹ Kant, a.g.e. s.121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. Hume ve Kant'ın Özgürlük Anlayışlarının Karşılaştırılması

Empirizmin büyük temsilcilerinden biri olan Hume, bilginin kaynağına deney ve gözlemi koyar. Çünkü O'na göre, deney ve gözleme dayalı olgulardan hareket eden bir felsefe varsayımlardan uzak, genel geçer bilgiye ulaşır.¹ İnsan aklının sorduğu iki alan ve bu alanlara uygun olarak da iki bilme tarzı belirler. İlk soruşturma alanı fikir bağlantıları alanıdır. Bu alana, cebir, aritmetik ve geometri önermeleri girer. Bu önermeler kesinliğini ve doğruluğunu kendi içinde barındıran önermeler olup bilme tarzı da tanıtlayıcı (demonstrative) bilmedir. Aklın ikinci soruşturma alanı olguya ait ilişkilerdir. Bu alan Hume'un neden sonuç ilişkisinin gözlemine yaptığı alanıdır. Bilme tarzı da moral bilmedir. Bu çeşit bilmede eldeki kanıt ne kadar güçlü olursa olsun bilgi kesinlik taşımaz. Dolayısıyla fikir bağlantıları alanının önermelerinin aksine önermenin tersini düşünmek kişiyi çelişkiye düşürmez.²

Kant ise bilginin kaynağını sadece deney ile sınırlandırmaz. Kant'a göre bilginin iki unsuru vardır. Bunlar algı ve anlama yetisidir. Bilgi, algının a priori formları (zaman ve mekân) vasıtasıyla alınan duyu verilerinin anlama yetisinin kategorileri tarafından bir kavram altına alınmasıyla oluşur. Kant'ın ifadesiyle bu önermeler sentetik a priori önermelerdir. Kant önermeleri kaynağına göre a priori veya a posteriori olarak ikiye ayırır. A priori önermelerin doğruluğunu kanıtlamak için deneye gerek yoktur. A posteriori önermelerin doğruluğu ise ancak deney tarafından kanıtlanabilir. Kaplam ve içlemine göre önermeleri analitik ve sentetik olarak ikiye ayıran Kant, önermeler arasında çarpazlama yaparak dört türlü önerme elde eder. Bunlar; analitik a priori, analitik a posteriori, sentetik a priori ve sentetik a posteriori önermelerdir. Ona göre bu

¹ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.14

² Hume, a.g.e, s.23-24

önermelerden sadece sentetik a priori önermeler bilimsel bilgiyi verir. Bilginin sentetik yönü, algı formları vasıtasıyla gelen duyu verileri tarafından sağlanırken; a priori yönü ise, anlama yetisi kategorilerinin duyu verilerini bir kavram altında birleştirmesi vasıtasıyla sağlanır. Bilgideki bu unsurların herhangi birinin eksik olması durumunu Kant; ‘Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür’ biçiminde dile getirir.¹

Bu duruma göre Kant, Hume’un bilme tarzlarını ve bu bilme tarzlarına ait bilgiyi değerli bulmaz. Çünkü demonstrative bilmede sentetik yön, moral bilmede de a priori yön eksik kalmıştır.

Hume, olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerin tamamının neden- sonuç ilişkisine dayandığını kabul eder. Bu nedenle neden sonuç ilişkisinin yapısının ortaya konulması gerekir. O’na göre neden sonuç ilişkisi, neden olan olayın (a olayı), sonuç olan olayla (b olayı) ard arda gelmesi ve bu birlikteliğin defalarca gözlenmesi sonucu oluşur ve bu da zihinde a olayı olduktan sonra b olayının olacağı inancını oluşturur. Deney sadece a ve b olaylarının birçok defa ard arda geldiğini gösterir. Böylece zihin alışkanlığa dayalı olarak, b olayının a olayından sonra zorunlu olarak gelmesini bekler. Dolayısıyla zorunluluğun doğası Hume’ a göre zihnin alışkanlığı sonucu oluşan bir içsel izlenimden başka bir şey değildir.²

Ancak Hume, zorunlu bağın bilgisinin deneyden elde edilemeyeceğini söylemekle nedensellik fikrini reddetmez. Aksine doğada katı bir nedensellik olduğuna inanır. O’nun ifade etmek istediği şey neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağın bilgisinin deneyden elde edilemeyeceğidir. O, bu bağı psikolojinin çağrışım ilkelerine bağlı olarak, alışkanlık prensibiyle açıklamaya çalışır.

Neden ve sonuç arasındaki bağın deneyden elde edilemeyeceği hususunda, Hume’u ‘kendisini doğmatik uykusundan uyandıran zeki filozof’ olarak adlandıran Kant ise, neden sonuç ilişkisini ve zorunlu

¹ Kant, C.P.R., s.45

² Hume, A Treatise of Human Nature, s.460

bağlantıyı, anlama yetisinin a priori kategorileri içerisinde ele alır. O'na göre de doğadaki her şey nedensellik ilkesine göre ilerler.¹

Hume'a göre, doğada hüküm süren neden sonuç ilişkisi tek nedensellik ilişkisidir. Nedenlerin doğadaki işleyişi, insan hayatında da aynı şekilde işlediğinden, insanların davranışlarını yargılarken de doğadaki nesnelere yargılarken kullandığımız aynı akıl yürütmeler kullanılmalıdır.²

Hume, insanların karakter ve davranışları arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Bu nedenle insanların davranışlarından yola çıkılarak karakterleri hakkında fikir edinilebilir. Böylece insan davranışlarıyla ilgili genel kanaatlere ulaşılabilir.³

Hume, nedenselliğin doğadaki işleyişinin aynı şekilde insan hayatında da işlediğini kabul eder. Ona göre insanlığı ister eşeylerin, isterse çağların hükümetlerin, koşulların veya eğitim yöntemlerinin ayrımına göre irdeleyelim, bu alanda da tıpkı doğanın öge ve güçlerinin karşılıklı eylemlerinde olduğu gibi, benzer nedenler yine benzer sonuçlar üretirler.⁴

Doğanın insan davranışlarında tıpkı güneşin ve iklimin işleyişinde olduğu gibi, genel bir işleyişi vardır. Bu işleyişe uygun olarak insanlığa ortak karakterler olduğu gibi, değişik ulus ve tek tek kişilere özgü karakterler de vardır. Bu karakterlerin bilgisi onlardan kaynaklanan eylemlerde bir benzerliğinin gözlemi üzerine dayanır ve bu benzerlik zorunluluğun asıl özünü oluşturur.⁵ Şöyle ki; rüzgârlar, yağmurlar, bulutlar ve buna benzer hava değişiklikleri, nasıl sağlam fakat insan kavrayış ve araştırması için keşfi zor olan prensipler tarafından yönetiliyorsa, bunun gibi iç prensip ve güdüler de bu görünürdeki düzensizliklere rağmen aynı biçimde işleyebilirler.⁶

¹ Kant, C.P.R., s.77

² Hume, A Treatise of Human Nature, s.183-184

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.68-69

⁴ Hume, A Treatise of Human Nature, s.183

⁵ Hume, a.g.e., s.184

⁶ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.72

Hume'a göre, insanların eylemlerini yargılarken, dışsal nesnelere üzerinde kullandığımız aynı akli yürütmeleri kullanmak gerekir. Görünüşler sürekli olarak ve değişmeksizin bir araya gelirken, hayal gücünde öyle bir bağlantı kazanırlar ki, hayal gücü herhangi bir şüphe ya da duraksama olmaksızın birinden diğerine geçer. Bu süreçte neden sonuç ilişkisini yanlışlayan birkaç örneğe rastlamak mümkün olmasına rağmen, sayıları az olduğundan bunların genel kuralı değiştirmeye gücü yetmez. Hatta aykırı deneylerin sayısı çok olsa bile, nedenlerin ve zorunluluğun kavramı kaldırılamaz. Çünkü aykırılığın, gizli nedenlerin işleminden ileri geldiği varsayılır. Hiçbir birliktelik bazı davranışların bazı güdü ve karakterler ile birlikteliklerinden daha değişmez ve kesin olamaz. Eğer başka durumlarda birliktelik belirsizse, bu, maddenin işlemlerinde olandan daha belirsiz değildir.¹ Güdüler ve eylemler arasındaki birlik tüm doğal işlevlerindekiyle aynı değişmezliği gösterdiği için, birinin var oluşunu diğerinden çıkarma işlemi burada da aynı şekilde geçerlidir.² İnsanların davranışlarından hareketle eğilim ve güdülerinin bilgisine kadar ulaşılır. Bu sayede insan doğası hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olur. Hume, insan davranışlarındaki benzerliği şu örnekle dile getirir: “Yunanlılarla Romalıların duygularını iç eğilimlerini hatta yaşayış biçimlerini bilmek istiyorsanız, Fransız ve İngilizlerin davranışlarını inceleyiniz. Elde edeceğiniz sonucu Yunanlılar ve Romalıların yaşamlarına nakletmek pek yanlış bir şey olmaz.”³

Ona göre, eğer insanların davranışlarında bir örneklik olmasaydı veya deneylerimiz arasında tutarsızlık olsaydı, insanlıkla ilgili herhangi bir genel yargıya ulaşmak veya genel gözlemler toplamak imkânsız olurdu. Ancak insan davranışlarının bu bir örnekliğini bütün insanların aynı hal ve şartlar içinde hep aynı şekilde hareket etmelerini gerektirecek dereceye vardığını düşünmek de yanlış olur. Zaten doğa olaylarında da böyle ince bir benzerliğe denk gelinmez.⁴ Hume, eylemlerin eylemde

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.185

² Hume, a.g.e., s.185

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.68

⁴ Hume, a.g.e., s.69

bulunanın durum ve huyu ile değişmez bir birlik ve bağlantıları olduğu sũrece, sũzlerle zorunluluğu ne kadar gũrmezden gelirsek gelelim, gerçekte bu olguyu kabul ettiğimizi ifade eder. O'na gũre, insan sadece davranışlarıyla değil, iradesiyle de nedenselliğe tabidir.¹

O halde zorunluluk doktrinini kabul etmeden, yani gũdũlerden iradeli davranışlara, karakterden davranışa yapılan çıkarımı kabul etmeden herhangi bir insan bilimini ortaya koymak mũmkũn değildir.²

İnsan irade ve eylemleri zorunlulukla nedensellik ilkelerine gũre işlediğine gũre ۆzgũrlũk nasıl temellendirilecektir?

Hume, ۆzgũrlũk probleminin, ruhun yetileri, zihin etkisi ve iradenin işlevlerinin incelenmesi yoluyla ele alınırsa hiçbir sonuca ulaşılamayacağını ifade eder.³ Sonuç almak için izlenmesi gereken yol şudur: ۆnce nesnelere maddenin işleyişi gibi basit bir sorun tartışılsın. Bu tartışmadan, iki objenin sũrekli birlikteliği ile zihnin nesnenin birinin fikrinden diğerine geçmesiyle ulaştığı çıkarımın dışında olmak koşuluyla, nedensellikle zorunluluk ۆzerine bir fikir elde edilmeye çalışılsın. Eğer bu durum ve şartlar gerçekte, nesnede kavradığımız zorunluluğu bũtũnũnũ meydana getiriyor ve herkese gũre de, aynı zamanda, zihnin işlevlerinde de bulunuyorlarsa o zaman tartışma bitmiş veya bundan sonra sadece laftan ibaret kalmış demektir. Hatadan kaçınmanın tek yolu, bilimin maddi nedenleri sũz konusu edildiğinde kapladığı alanı incelemek ve bu konuda bildiğimiz her şeyi insanın irade ve davranışlarına aktarmaktır. Aynı doktrini iradenin etkilerine uygulamaya gelince, bu etkilerin gũdũ, durum ve şartların karakterle dũzenli bir beraberlik gũsterdiđini gũrũr ve biz de bunlardan diğerlerine çıkarımlarda bulunduğumuzdan dolayđı zorunluluğu kabul etmek zorunda kalırız.⁴ Buna rağmen ۆzgũrlũk doktrininin, zorunluluk doktrininden daha fazla kabul gũrmesini, Hume, davranışların birçoğuunda hissedilen ۆzgũrlũk ve tarafsızlık gibi aldaticı bir his veya

¹ Hume, a.g.e., s.72

² Hume, a.g.e., s.74

³ Hume, a.g.e., s.76

⁴ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.76-77

sözde bir deney ile açıklanabileceğini ifade eder.¹ İster nesneye isterse zihne ait olsun, herhangi bir aksiyonun zorunluluğu, nesneye değil insan zihnine aittir. Yani bu zorunluluk, zihnin nesnelere sürekli birlikteliğini gözlemesi sonucunda ortaya çıkar. Ona göre zorunluluk yerine özgürlük düşüncesi kabul edilirse, bu durumda özgürlük, bir nesnenin düşüncesinden bu nesnenin arkasından gelen bir başka nesnenin fikrine geçme veya geçmeme yolunda duyduğumuz belirli bir gevşeme veya tarafsızlıktan başka bir şey olmaz.² Üzerinde durulacak tek nokta, belki de, insan davranışlarının bu özelliğine zorunluluk adını vermekten geri durma isteği olabilir.³

Hume'a göre biz birçok durumda, davranışlarımızın irademize tabi olduğunu ve iradenin kendisinin ise hiçbir şeye tabi olmadığını hissettiğimizi hayal ederiz. Çünkü bunun aksini denemeye kalktığımız zaman, iradenin kolayca her tarafa kaydığını görürüz. Burada davranışlarımızın güdüsünün, özgürlük gösterisi yapmak gibi bir isteği olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Ona göre kendimizi özgür hissedebiliriz ama dışardan izleyen biri genellikle davranışlarımızı güdülerimiz ve karakterimizden çıkarabilir.⁴ Hume'a göre özgürlükten, güdüler ile eğilimlerin davranışın sonucu ile bağlantısı olmadığını anlamamız gerekir. Özgürlük ifadesinden iradenin gereklerine göre hareket etmek veya etmemek gücünü anlamak gerekir. Buna göre, eğer biz hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak bunu yapabiliriz veya hareket etmeyi tercih ediyorsak bunu da yapabiliriz.⁵

Hume'un nedensellik kavramına sensüalist açıdan yaptığı eleştiriye Kant'ın itirazı şuradadır: Hume, nedenselliği, izlenimlerin ard arda gelmesinin çağrıştırdığı psişik kaynaklı bir kurala indirgemıştır ve bu durum, kavramın objektif ve zorunlu geçerliğini tartışmalı hale getirmiştir. Hume'a göre bizdeki nedensellik düşüncesi psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımız inandığımız fenomenler arası

¹ Hume, a.g.e., s.77

² Hume, a.g.e., s.79

³ Hume, a.g.e., s.79

⁴ Hume, A Treatise of Human Nature, s.190

⁵ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.77-78

bağlantı, gerçekte algıya dayanır ve fenomenlerin birbirlerini sık sık izlemelerinin hayal gücümüzde izafi olarak sağlam psikolojik bir tasarım (bağıntı tasarımı) doğurmalarının ürünüdür. Kant'a göre şurası açıkça görülmelidir ki, nedensellik kavramını doğuran, duyuların ve tasarımların birbirlerini izlemesindeki kurallılık değildir. Bizim algılar üstünde başvurduğumuz bir kuraldır ve biz ancak genel geçer bir nedensellikten hareketle, yani objektif-zorunlu bir bağlantı fikriyle bir obje kavramı oluşturabiliriz. O'na göre, tasarımlara obje hakkında yeni bir özellik veren bağın ne olduğu, bu bağın hangi özel mantıksal geçerliğe sahip olduğu araştırılırsa şu bulunur: Bu bağ, tasarımları birbirine bağlamayı belli bir tarzda zorunlu kılmaktan ve onları bir kural altına yerleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz. O, bunu ancak öbür yandan tasarımlarımızın zamansal sıralanışında bir kesin düzenin zorunlu olması, bunlara objektif bir anlam verilebilmesi halinde yapabilir. Nedensellik kavramının sağladığı şey de budur. Çünkü ben, a ve b gibi iki olay neden ve sonuç bağıntısına sokulduğunda bu, birinden diğerine geçişin keyfi olamayacağını iddia etmekten başka bir şey ifade etmez. Oysa bir a olayından bir b olayına geçiş hep kesin bir yasayı izler ve buna göre b olayı daima ve zorunlu olarak a olayını izlemek durumundadır. Öyleyse verili bir deneysel ilişkiyi nedensellik kavramı altına yerleştirmekle, bu ilişkideki elemanların ard ardalığındaki zaman düzenini gerçekten de sabitleştirmiş ve tek anlamlı olarak belirlemiş oluruz. Bir verinin önünde, bu verinin bir kurala göre izlemek zorunda olduğu hiçbir şey bulunmasaydı, algı süreci tümüyle saf duysal izlenimler halinde, sübjektif (şüpheli) bir şey olurdu. Ama bu durumda artık objektif olarak algıda neyin önce neyin sonra geldiği belli olmazdı. ¹ Kant'a göre; "Saf sübjektif olan ve hiçbir obje belirtmeyen bir şeyle herhangi bir obje bilgisi geçerli kılınamaz. Saf algının içinde kalarak ardışıklık denen şeyi objeye katamayız ve objeyi kendi saf algılarımızın sübjektifliğinden ayıramayız. Bizim algıların bu düzenini bir başka düzen olarak gözlemlememizi zorunlu kılan bir temel

¹ Bayne. Steven M., "Kant's Answer to Hume: How Kant Should Have Tried To Stand Hume's Copy Thesis On Its Head", British Journal For The History of Philosophy; June 2000, Vol.8, Issue 2 s.220-222

kural vardır ki, zaten bu zorunluluğun kendisi, objede bir ardışıklık tasarımını her halde mümkün kılan şeydir.”¹

İlk kez Hume'un problemi çözülmüş oluyordu. Hume kendi psikolojik temelli analizinde, ne var ki, hiç akla gelmeyen bir şey tasarlamıştı. Aslında genel olarak izlenimler objektif ve kurallı bir ardışıklık içinde verilmiş olmalıydı. Çünkü durum böyle değilse, A, B'nin önünde olabileceği gibi, onunla değil de başka bir şeyle başka bir süreç içinde bağıntı içinde olabilirdi. Böylece A ve B arasında alışkanlıklara dayalı bir çağrışımın meydana gelmesi imkânsızlaşırdı. Öyleyse çağrışım ancak aynı deney içeriklerinin aynı bağlantı içinde tekrar ortaya çıkmasının bir koşuludur. Ama böyle bir çağrışım kavramının içinde deney elemanlarının bir objektif ardışıklık içinde oldukları tasarım zaten vardır ki, Kant'ın esas itirazı buradan kaynaklanır, böylece nedensellik kavramının halis anlamı meydana çıkmaktadır. Öyle ki, nedensellik kavramına daha sonra yöneltilen tüm septik eleştiri, bu noktada geçersizdir. Biz ancak ve ancak neden-sonuç bağıntısını kullanarak, ancak ve ancak fenomenleri tek bir sübjektif gözlemcinin bilincinden bağımsız olarak altına sokabileceğimiz bir kural düşüncesinden hareketle doğadaki veya nesnelardaki ardışıklıktan yola çıkarak, duyusal izlenimlerin saf mozaik üstüne konuşabiliriz ki, neden-sonuç bağıntısını ve ardışıklığı içimizde buluruz.²

Dogmatik metafizik için nedensellik objektif bir güç, bizzat nesnelarin içinde bulunan ve nesnelarin son sebebinde kökünü bulan bir kader türü olarak kabullenilmiştir. Septik-psikolojik eleştiri (Hume'un eleştirisi) bu kavrayışı ortadan kaldırdı. Ama O, nesnelardaki zorunluluğun yerine, bu kez tasarımların ve tasarım bağlantılarının mekanizminde yatan bir zorunluluğu koydu. Eleştirel yöntem, buna karşılık neden-sonuç bağıntısını düşünmemizdeki zorunluluğu temellendirir. Bu zorunluluk, zihnin bir zorunlu sentezinden başka bir şey değildir ve düzensiz kopuk izlenimleri deneye dönüştürme yolu bize ancak bu yolla açıktır. Bu zihin sentezindeki objektifliği nesnelarin özelliği

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.190

² Bayne, a.g.m., s.220

olarak nesnelere yükleyemeyiz ve zaten böyle bir objektifliğin buna ihtiyacı da yoktur. Çünkü bizim için en üstte yer alan ana ilke, objelerin ancak ve daima deney aracılığıyla ve bizzat deney yapmayı mümkün kılan zihin koşulları altında verili olduğudur. Neden kavramı, hiç de çok sayıdaki verilerin ard arda gelmesiyle deneyden ve duyusal izlenimlerden elde edilmemiştir. Tersine, nedensellik ilkesi belirli bir deney kavramı elde etmenin nasıl mümkün olduğunu gösterir.¹

Kant'a göre Hume, deney nesnelere kendi başına şeyler olarak kabul ettiğinden, neden kavramının aldatıcı ve bir kuruntu olduğunu söylemekte bütünüyle haklıydı. Çünkü kendi başına şeyler ve bunların belirlenmeleri konusunda, eğer bir A verilmişse, niçin başka bir şeyin, bir B'nin de, aynı zamanda zorunlu olarak verilmiş olması gerektiği kavranamaz. Dolayısıyla Hume, kendi başına şeylerin böyle bir a priori bilgisine hak tanıyamazdı. Bu keskin görüşlü insan, bu kavram için deneysel bir kaynak da kabul edemezdi, çünkü böyle bir kaynak, nedensellik kavramının özünü oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla doğrudan doğruya çelişirdi. Dolayısıyla bu kavram gözden uzak tutuldu ve yerine, algılar dizisinin gözlenmesindeki alışkanlık geçti. Kant:

“Benim araştırmalarımın ise, deneyde karşımıza çıkan nesnelere, hiçbir biçimde numenler olmayıp, yalnızca fenomenler olduğu sonucu çıktı. Her ne kadar numenler söz konusu olduğunda, A verilince, A'dan büsbütün farklı olan B'nin verilmemesinin nasıl olup da çelişkili olacağı kavranamazsa da (neden olan A'nın sonuç olarak B ile bağlantısının zorunluluğunu kabul etmenin) bir deneydeki fenomenler olarak A ve B'nin belirli bir biçimde (örneğin zaman ilişkileri bakımından) zorunlu olarak bağlantılı olmaları gerektiği ve deneyi olanaklı kılan bu bağlantıyla çelişmeden ayıramayacakları düşünülebilir. Gerçekten de durum budur. Ben, neden kavramının yalnızca deney nesnelere bakımından nesnel gerçekliğini kanıtlayabilmekle kalmadım, aynı zamanda bu kavramı

¹ Cassirer, a.g.e., s.198-200

*bağlantıyla ilgili içerdği zorunluluktan ötürü, a priori bir kavram olarak türetebildim, yani onun olanağın, deneysel kaynaklara başvurmada, saf anlama yetisinden yola çıkarak ortaya koyabildim”.*¹
demektedir.

Hume’un felsefesine egemen olan ve merkezi bir öge olan nedensellik düşüncesi onun özgürlük probleminde bakışını da belirlemektedir. Hume doğadaki bütün olguların zorunluluk ilkesine göre işlediğini kabul eder. Eğer doğadaki bütün olgular aralarında herhangi bir benzerlik gösteren iki olayın bile var olmasına olanak vermeyecek biçimde durmadan değişseydi ve nesnelere hiçbir andırışı veya benzerliği olmaksızın bütünüyle yeni olsaydı, biz bu duruma göre bu objeler arasında herhangi bir zorunluluk veya bağlantı fikrine asla ulaşamazdık.² Zorunlulukla nedensellik düşüncemiz bir yandan birbirlerine benzer objelerin kendi aralarında daima birlikte olup, diğer yandan zihinde alışkanlık dolayısıyla objenin birinin görünmesinden diğerini çıkarsamaya yöneltilmiş olan doğanın işlevlerindeki gözlemeye elverişli bir örneklikten ileri gelmektedir.³

Hume, zorunluluğu onun özsel parçasını oluşturan nedenin iki tanımına göre; ya benzer nesnelere değişmez birlik ve birlikteliklerine ya da zihnin birinden diğerini çıkarsaması olarak iki şekilde tanımladığını ifade eder. O, bu tanımların okullarda, kiliselerde ve günlük yaşamda insanın istencine ait olduğunun kabul edildiğini ve herkesin, insan davranışları ile ilgili çıkarımlar da bulunulabileceğini ve bu çıkarımların benzer davranışların benzer güdü ve koşullarla birlikteliği gözlemine dayandıklarını yadsımadıklarını ifade eder. Ona göre, zorunluluk adı verilsin ya da verilmesin, bu nitelik insan eylemlerini belirler.⁴

Buna karşılık Kant, doğadaki nedensellik ilişkisini tek nedensellik türü olarak kabul etmez. Çünkü böyle bir durumda insanın özgürlüğü ortadan kalkar. Kant’a göre, insanın özgürlüğü saf aklın sınırları içerisinde

¹ Kant, C.P.R., s.46

² Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.66

³ Hume, a.g.e., s.66-67

⁴ Hume, A Treatise of Human Nature, s.183

ortaya konamaz. Bu nedenle O, akıllı işleyişi açısından saf ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırır. Saf akıl fizik, matematik alanındaki problemlerle uğraşırken, pratik akıl da ahlak alanındaki problemlerle uğraşır.

Anlama yetisi, saf aklın alanında bilimsel bilgiye kaynaklık eder. Ancak özgürlükten gelen nedensellik saf aklın sahasında bilinemez. Çünkü böyle bir nedenselliğe denk gelen tek bir deney objesi yoktur. Dolayısıyla böyle bir kavramın bilgisi, saf aklın sınırları içerisinde gösterilmeye çalışıldığında, akıl çelişkiye düşer. Bu nedenle Kant, görünüşler olarak belli nesnelere fenomenler olarak adlandırır. Duyu nesnesi olmayan ve nesnelere olarak yalnızca anlama yetisi yoluyla düşünülen, olanaklı şeyleri de bir bakıma fenomenlere karşılık koyar ve onları akıl varlıkları veya numenler olarak adlandırır. Saf aklı fenomen olan şeylerin, pratik aklıda numen olan kendinde şeylerin sahası olarak kabul eder. Özgürlükten gelen nedensellik veya özgürlük aklın bir idesi olarak pratik akıl sahasında bulunur.

Kant için asıl problem, özgürlüğün doğadaki nedenselliğin hüküm sürdüğü sahadaki insana nasıl yükleneceği, yani doğadaki zorunluluğun genel yasası ile özgürlüğün nedenselliğinin yasasının birleşmesinin olanağı problemidir.

O'na göre: İnsanda bir yeti vardır ki, o, kendisi de fenomenlere ait bir varlığın yetisi olarak, yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenlerle bağlantılı değil, ayrıca sadece ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nedenlerle de bağlantılıdır. Bu bağlantılılık da 'gereken' ifadesi ile dile gelir. Bu yetinin adı akıldır. Bir insana yalnızca akıl açısından bakarsak, o, bir duyular varlığı olarak görülmez. Çünkü düşünebilme özelliği kendi başına bir varlığın yani insanın bir özelliğidir. Daha hiç gerçekleşmemiş olan *gerekenin* insanın etkinliğini nasıl belirleyebileceğini ve sonucunun duyular dünyasında fenomen olan davranışların nedeni nasıl olabileceğini hiç kavrayamayız. Ancak yine de aklın nedenselliği, duyular dünyasındaki sonuçları bakımından özgürlüktür. Nitekim onun davranışı öznel koşullara dolayısıyla zaman koşullarına böylece de bu davranışı belirlemeye yarayan doğa yasasına

bağlı olmayacaktır; çünkü aklın nedenleri zaman ya da mekanın öznel koşullarından etkilenmeden yani ilkelere dayanarak davranışlara kuralı verirler.¹

Dolayısıyla özgürlüğü kurtarmanın tek yolu doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca insanın görünüşüne, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu iki kavram aynı zamanda var olacaksa bu uzlaşma kaçınılmazdır. Yalnız, uygulamada bu iki kavram, tek ve aynı davranışta birleştirildiğinde, dolayısıyla da bu birleştirmenin kendisi açıklanmak istendiğinde, böyle bir birleştirmeyi yapılamaz kılar görünen büyük zorluklar yine de ortaya çıkar.²

Demek ki akıl sahibi varlıkların tüm davranışları fenomenler olmaları bakımından doğanın zorunluluğu altındadırlar. Ancak aynı davranışlar akıl sahibi özneye ve bu öznenin sadece akla göre davranışta bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.

Hume'a göre ise, zorunluluk nedenselliğin özsel bir parçasını oluşturduğuna göre, özgürlük zorunluluğu kaldırmakla, nedenleri de ortadan kaldırır. Öyleyse bu anlayışa göre insan en korkunç cinayeti işledikten sonra tıpkı ilk doğduğu andaki kadar saf ve temizdir. Herhangi bir biçimde karakteri eylemlerini ilgilendirmez. Çünkü ondan türememişlerdir ve birinin kötülüğü hiçbir zaman diğerkinin kötülüğünün kanıtı olarak kullanılamaz. Ancak zorunluluk söz konusu olduğunda bir kişi eylemlerine iyi veya kötü gibi bir değer kazandırabilir.³

Nedenleri ortadan kaldıran prensibe göre genellikle deli insanların hiçbir özgürlükleri yoktur. Ancak davranışlarından hareketle yargıda bulunursak, bu davranışların bilge insanların davranışlarından daha az kurallılık ve değişmezlikleri vardır ve dolayısıyla zorunluluktan daha uzaktırlar. Öyleyse bu sık kullandığımız karışık düşüncelerin ve tanımlanmış terimlerin doğal bir sonucudur.⁴ Düşünüp taşınarak yapılan davranışların, ani yapılan davranışlardan daha çok kusurlu kabul

¹ Kant, Prolegomena., s.93

² Kant, C.Pr.R., s.80

³ Hume, A Treatise of Human Nature, s.191

⁴ Hume, a.g.e., s.188

edilmesini de Hume zorunluluk doktrinine bağlar. Davranışların zihindeki prensiplerle bağı olmadığı kabul edildiğinde, davranışlar ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilebilir. O halde davranışların temelinde zorunluluk doktrininin var olduğu kabul edilmelidir.¹

Kant'a göre, davranışın, nesnel akıl nedenleriyle bağıntısı zaman bağıntısı değildir. Burada nedenselliği belirleyen neden zamanca davranıştan önce gelmez. Çünkü bu tür belirleyici nedenler nesnelere duyularla dolayısıyla görünüşte bulunan nedenlerle bağıntısının değil kendi başına şeyler olarak zaman koşulları altında olmayan belirleyici nedenleri temsil ederler. Böylece davranış aklın nedenselliği bakımından ilk başlangıç, fenomenler dizisi bakımından ise sadece bir alt başlangıç olarak görülebilir ve çelişkisiz bir şekilde insan bir açıdan özgür diğer açıdan ise doğa zorunluluğuna bağımlı olarak görülebilir.²

O'na göre anlama yetisinin teorik bilgideki nesnelere olan ilişkisinden başka, arzulama yetisiyle de bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı da arzulama yetisine isteme denir. Saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ise ona saf isteme denir. *Saf istemenin* ya da onunla aynı şey demek olan *saf pratik aklın nesnel gerçekliği*, ahlâk yasasında a priori olarak âdeta bir olguyla verilmiştir. Çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlemesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içerir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, *özgürlüklü bir nedensellik kavramını*, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel algının gösterilemeyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir. Yine de bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini aklın teorik değil, yalnızca pratik kullanılışı için haklı çıkarır. Özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir 'causa noumenon'un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: "Neden kavramı, kaynağını saf anlama yetisinde bulur. Aynı zamanda nesnelere bakımından nesnel gerçekliği sağlama

¹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s.80

² Kant, *Prolegomena*, s.95

bağlandığı için, kaynağında bütün duyusal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temeline yalnızca duyusal olabilen algılardan başka hiçbir şey koyulamayacağından *causa noumenon*, aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünebilir bir kavram olmasına karşın, boş bir kavramdır.”¹

Kant bununla saf bir istemeye sahip olan bir varlığın yapısını teorik olarak bilmeye çalışmadığını ancak bu kavram aracılığıyla, nedensellik kavramını özgürlük kavramına ve onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına bağlamak istediğini ifade eder. O, “Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlâk yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum.” demektedir.²

Kant:

“Eğer ben de, Hume’la birlikte yalnız kendi başına şeyler konusunda değil, duyu nesnelere konusunda da nedensellik kavramının teorik kullanılıştaki nesnel gerçekliğini yadsımış olsaydım; bu kavram bütün anlamını yitirecek ve teorik bakımdan olanaksız olarak büsbütün işe yaramaz olarak tanıtılacaktı. Böyle bir kavramın pratik kullanılışı da saçma olacaktı. Bununla birlikte, deneysel olarak koşullandırılmamış bir nedensellik kavramı, teorik olarak gerçekten de boştur (ona götüren bir algı yoktur), ama yine de olanaklıdır ve belirlenmemiş nesneye ilişkindir. Bunun yerine ise, bu kavrama ahlâk yasasıyla, dolayısıyla pratik açıdan anlam verilir. Böylece onun nesnel teorik gerçekliğini belirleyen bir algıya sahip olmasam da, bu kavramın niyetlerde ya da maksimlerde somut olarak ortaya çıkan gerçek bir uygulandığı, yani onun gösterilebilecek pratik gerçekliği vardır. Bu da, bu kavramın, noumenon’lar

¹ Kant, C.Pr.R., s.48

² Kant, a.g.e., s.49

bakımından haklı çıkarılması için yeterlidir.”¹
demektedir.

Kant’a göre koşulsuz pratik yasa ve özgürlük karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Onun asıl ilgilendiği sorun; koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimizin nereden başladığıdır. Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz, ne de onu deneyden çıkarabiliriz. Çünkü deney yalnızca fenomenlerin yarasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşısı olan doğa mekanizmini verir. Demek ki isteme maksimlerini ortaya koymaya başlarken kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yarasıdır ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yarası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.²

Kant bu noktada, ahlak yarasının bilincinin nasıl olanaklı olduğunu sorar. Ona göre, saf pratik yasaların bilincine tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelere saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar. Ona göre, kavramlarımızın birbirine bağımlı olmasının gerçek düzeni budur. Ve bu düzen bize özgürlük kavramına ahlaklılık kavramı ile ulaşıldığını gösterir.³

Fenomenler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamadığına ve burada hep tek ipucunu doğa mekanizminin sağlaması gerektiğine göre; üstelik saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana kadar çıkmaya çalıştığı zaman her iki yanında da kavrayamadığı şeylerin bulunduğu bir antinomiye düştüğü halde doğa mekanizmi hiç olmazsa fenomenlerin açıklanmasında işe yaradığına göre, ahlak yarası

¹ Kant, a.g.e., s.49

² Kant, a.g.e., s.27

³ Kant, a.g.e., s.27

pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize getirmeseydi kimse özgürlüğü bilime sokma cesaretini bulamazdı.¹

Nasıl ki, doğa zorunluluğu akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliği ise isteme de akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir. Özgürlük de bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir.² Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden, özgürlük doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, yasadışı değildir. Özgürlük özel türden yasaları olan bir nedenselliklerdir. Aksi takdirde özgür bir isteme saçma bir şey olur.³ Doğa zorunluluğu etkide bulunan nedenlerin heteronomisiydi. Çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasadışıdır. O halde, 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. Kant'a göre, bu tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür. Demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.⁴

Kant'a göre, ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık tam bundan dolayı pratik açıdan gerçekten özgürdür. Yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar onun için de geçerlidir.⁵ Kant, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak yalnızca onun altında davranışta bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre böyle bir varlıkta biz pratik olan, yani nesnelere bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünürüz.

¹ Kant, a.g.e., s.27

² Kant, A.M.T., s.64

³ Kant, a.g.e., s.65

⁴ Kant, a.g.e., s.65

⁵ Kant, a.g.e., s.66

Yargılarında herhangi bir şeyle yöneltmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır. Akıl ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir, dolayısıyla o pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir. Bundan dolayı da özgürlük pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.¹

Kant sonunda ahlaklılığın belirlenmiş kavramını özgürlük idesine indirger. Ona göre, sadece bir varlığı akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından nedenselliğin bilincinde olan, yani istemeyle donatılmış bir varlık olarak düşünürsek, özgürlük idesini var saymamız gerekir. Aynı nedenden dolayı akıl ve istemeyle donatılmış her varlığa, kendini özgürlüğün idesi altında davranışını belirleme özelliğini yüklemek gerekir.

Hume'a göre, insan davranışlarını iyi ve kötü olarak nitelendirebilmek için, davranış ve karakter arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Bütün ahlak yasaları ödül ve ceza üzerine kurulu olduğundan bu güdülerin zihin üzerinde düzenli ve benzer bir etkiye sahip oldukları ve her ikisinin de iyi davranışları meydana getirip, kötü davranışlara engel oldukları temel bir prensip olarak varsayılmıştır. Bu etkiyi zorunluluğun bir örneği olarak görmek gerekir. Davranışlar doğaları gereği gelip geçicidirler. Eğer kendilerini yapmış olan kişinin karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir nedenden ileri gelmedikleri düşünülürse, bu davranışlar eğer iyi iseler bu kişinin yüzünü ağartmayacağı gibi, kötü iseler de utanmasını gerektirmezler. Davranışlar kötü olabilir hatta din ve ahlak kurallarına göre bütünüyle zıt ve aykırı da bulunabilirler, fakat kişi bu davranışlardan sorumlu değildir ve bu davranışlarından dolayı ceza da söz konusu olamaz.²

Davranışlar ancak karakterle iç tutku ve duygulanımların işaretleri olarak kabul edildikleri ölçüde manevi duygularımızın konuları olabilirler. Bu prensipten ileri gelmedikleri zaman ne iyi ne de kötü olmaları olanaksızdır. Dolayısıyla zorunluluk ahlak ve din için gerekli bir

¹ Kant, a.g.e., s.67

² Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding., s.79-80

koşuldur.¹ Neden ve sonuç arasındaki zorunluluk yadsındığı ve bu özgürlüğün doğrulanması anlamına geldiği zaman bundan, özgür davranışın nedensiz davranış olduğu sonucu çıkacaktır.

Kant'a göre ise pratik aklın nesnelere olarak iyi ve kötünün özü, eylemin niyetinde, yani yönelmesinde aranmalıdır. Bu kavramlar kendi başına iyi veya kendi başına kötüdür. Bu kavramlar ahlak yasasından önce değil ancak bu yasadaki sonra ve onun aracılığıyla tanımlanmalıdır.²

Hume, insan davranışlarının ve iradesinin doğadaki nedenselliğe tabi olduğunu ve aynı değişmez ilkelerin geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda özgürlük ne anlama gelmektedir? O'na göre, özgürlük, iradenin kararlarını uygulayabilme gücüdür. Bu şu anlama gelir. Eğer biz hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak, bunu gerçekleştirebiliriz. Hareket etmek istiyorsak bunu da yapmaya gücümüz yeter. Bu anlamda da mahkum olmayan herkes özgürdür.³

Eğer özgürlük, zorunluluk fikrinin karşısına konulursa bu nedenleri inkar etmek anlamına gelir. Bu prensibe göre, özgürlük şans veya tesadüf ile aynı şey olur. Tesadüf ise herhangi bir olayın gerçek nedeni hakkında bilgimiz olmadığı anlamını taşır.⁴

Hume, kendi zorunluluk anlayışının ahlak ve dinin olanağının teminatı olduğuna inanır. Çünkü ödül ve ceza üzerine kurulu bir anlayışta, davranış ve davranışın sonucu arasında zorunlu bir bağ olduğu kabul edilmezse, yani zorunluluk fikri reddedilecek olursa insanlar yaptıkları en kötü davranışlardan bile sorumlu tutulamazlar.⁵ Kabul ettiği özgürlük tanımına göre de, Tanrının kabul veya ona itaat edilmesiyle, insanın özgürlüğü arasında bir çelişki olmayacağını düşünen Hume, insanın yapıp ettiklerinden dolayı sorumlu tutularak ödüllendirilmesi veya cezalandırılmasının mümkün olmayacağını, böyle bir şeyin insanın akıllı bir varlık olması özelliği ile de bağdaşmayacağını ifade eder.⁶

¹ Hume, A Treatise of Human Nature, s.190

² Kant, C.P.r.R., s.56

³ Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, s.78

⁴ Hume. a.g.e., s.47

⁵ Hume. a.g.e., s.80

⁶ Hume, A Treatise of Human Nature, s.191

Kant'a göre ise, insanın davranışları zaman içinde belirlenen fenomenler değil de numen olarak belirlenimler olsaydı, Tanrı insanın davranışlarının belirleyicisi olurdu. Böyle bir durumda insan Tanrının kuklası haline gelir ve onun özgürlüğünden söz edilmezdi. Ancak zaman fenomen olan varlıkların bir belirlenimi olduğundan, Tanrı insan davranışlarının belirleyicisi değildir.¹

Sonuç olarak Hume, kendi nedensellik açıklamasına bağlı olarak, yaptığı özgürlük tanımıyla, kendisinin de ifade ettiği gibi özgürlük problemini kökten çözememiştir. Hem zorunluluğun hem de özgürlüğün aynı anda, aynı ilişkiler içinde, aynı varlığa yüklenmesi sorun oluşturur. Kaldı ki Hume, zorunluluk bağlantısını da, zihnin içsel bir izlenimi olarak psikolojik bir ilkeyle açıklamaya çalışmış, böylece tamamen deney ve gözleme dayalı bir felsefe bilimi kurma çabası gerçekleşmemiştir.

Kant ise zorunlu bağ fikrinin deneyden elde edilemeyeceği konusunda Hume ile aynı fikirde olmasına karşılık, bu bağı anlama yetisinin a priori bir kategorisi olarak kabul etmiştir. Anlama yetisi kategorileri ancak algının formları ile elde edilen algılara uygulanabildiğinden, bu bağın bilinebilmesi için deneyi gerekli görmüştür. Bu anlamda özgürlüğün deney dünyasında herhangi bir algısı olmadığından, saf aklın sahasında bu kavram bilinemez kalmıştır. Bu nedenle Kant, pratik akıl sahasında özgürlüğü ahlak yasasıyla kanıtlanan bir akıl idesi olarak tanımlamıştır. O'na göre özgürlük akıl sahibi bütün varlıklara yüklenmesi gereken bir özelliktir. Böylece insan yapıp etmeleriyle fenomen sahasına, akıllı bir varlık olması dolayısıyla da numen sahasına ait bir varlık olarak özgür bir varlık olma sıfatını kazanmıştır. Böylece pratik akıl sahasında varlığı kabul edilen özgürlük teorik akıl sahasında bilinemez olarak kalmıştır. Saf aklın eleştirisinin 1787 yılındaki ikinci baskısının önsözünde, 'inanca yer açmak için deneyi aşan şeyler hakkındaki bilgi olanağını ortadan kaldırdım'² ifadesine göre, bu durum Kant için bir sürpriz değildir. Ancak Kant'ın geleneksel

¹ Kant. C.P.r.R. s.86

² Kant. Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay. İstanbul. 1993. s.29

metafizik anlayışından farklı bir metafiziksel anlayışla, iyi niyete dayalı yeni bir ahlak anlayışı ve söz konusu ahlak anlayışından hareketle yeni bir özgürlük anlayışı ortaya koyması felsefe dünyası için büyük bir kazanç olmuştur.

SONUÇ

Felsefeyi diğer bilimler gibi nesnel geçerli bir zemine oturtmak için, bütün metafizik kitaplarını yakmayı öneren Hume ve bir zamanlar bilimlerin kraliçesi olarak anılan ve her zaman var olan ve var olmaya devam edecek olan metafiziğin diğer bilimler yanında hak ettiği yeri alamadığını ve bunun gerçekleşebilmesi için onun geleneksel bakış açısından farklı yeni bir yöntemle ele alınması durumunda, hak ettiği yeri alacağını söyleyen Kant geldikleri nokta bakımından, kendilerini pek de başarılı bulmazlar.

Ancak Hume, felsefe tarihinde neden ve sonuç arasındaki bağın zorunluluğunun deneyden elde edilemeyeceği düşüncesi ile kendinden sonraki dönem için oldukça önemli bir filozof olarak kabul edilir.

O, neden ve sonuç olan olaylar arasındaki zorunlu bağla ilgili olarak deneyin kesin bilgi vermediğini ifade eder. Hume'a göre deney bize A ve B olayının sürekli tekrarından başka bir şey sunmaz. Yani ard arda gelip neden ve sonuç olan olayların ayrımı deneysel olarak yapılamaz. Zorunlu bağlantı, Hume'a göre A ve B olaylarının sürekli birlikteliğinin defalarca gözlenmesi sonucu, zihnin alışkanlığa dayalı olarak oluşturduğu içsel bir izlenimdir. Hume yaşadığı dönemde kabul gören, nedenle sonuç arasındaki zorunlu bağın nesnel olduğu düşüncesi yerine, zorunlu bağlantıya öznel bir geçerlik tanıyarak nesnel anlamda sadece, neden ve sonucun sürekli birlikte bulunmalarının belirlenebileceğini kabul eder. Bu düşünce nedenselliğin imkanını bilimsel bilgi açısından zedelese ve hatta ortadan kaldırsa da, zorunlu ilişki kavramının deneyden elde edilemeyeceğini göstermesi bakımından bir ilktir. Hume'un önemli ve zeki bir filozof olarak anılmasının nedeni de zaten onun nedensellik eleştirisidir.

Bruhl'un, İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme'ye yazdığı önsözde de belirttiği gibi Hume'un amacı doğadaki nedenselliği reddetmek değildir. Aksine O, bu anlamda nedenselliğin en koyu savunucularından biridir.

Nedensellik onun felsefesinin temel dayanak noktasıdır. Tezimizin konusu olan özgürlük problemine de bu açıdan yaklaşır.

Hume, zorunluluğu, nedenin tanımlardan hareketle, ya benzer nesnelerin değişmez birliktelikleri, ya da zihnin birini diğerinden çıkarması olarak tanımlar.

Hume, doğadaki nesneler arasındaki ilişkinin neden ve sonuç ilişkisine göre işlediğini ve aynı doğada bulunan insan için de aynı prensiplerin geçerli olduğunu ifade eder.

O'na göre insanların eylemleri yargılanırken nesneler üzerinde yürüttüğümüz aynı akıl yürütmeler kullanılmalıdır. Çünkü güdüler, irade ve davranış arasında aynı zorunlu ilişki vardır. Hatta bu zorunlu ilişki bütün insanlığa özgüdür. Eğer öyle olmasaydı, insanlıkla ilgili herhangi bir genel yargıya ulaşmak imkansız olurdu.

Zorunluluk insan davranışlarını belirleyen bir ilke olarak belirlenirse, insan davranışlarındaki özgürlük nasıl tanımlanacaktır?

Hume'a göre, eğer özgürlük nedenlerin ortadan kaldırılması olarak, zorunluluğa karşı konulursa, yani güdü, irade ve davranışlar arasında zorunlu bir bağ olduğu inkar edilirse, davranışlar iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyeceği için insanlar yapıp ettiklerinden sorumlu tutulamazlar.

O halde özgürlükten başka bir şey anlamak gerekir. Özgürlük zorunluluğa değil de dıştan zorlamanın karşısına konulmalıdır. Bu durumda Hume özgürlüğü, iradenin gereklerine göre hareket etme veya etmeme gücü yani hareketsiz kalma tercih ediliyorsa bunu yapabilme veya hareket etme tercih ediliyorsa da bunu yapabilme gücü olarak tanımlar.

Kısaca, zorunluluk bağının deneyden elde edilmeyeceği fikri, kendi çağı için ve kendisinden sonra gelecek filozoflar için son derece önemli bir buluş olmasına rağmen Hume, bütün bilginin kaynağını deneye indirgediğinden neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunun deneyden elde edilemeyeceğini kabul etmekle, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Hume bu bağı psikolojik temelli bir kabul

ile zihnin içsel bir izlenimi olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda neden ve sonuç arasındaki bağın nesnelliğini kaldırmış ve bilimsel bilginin kesinliği ve genel geçerliğine zarar vermiştir. Böylece kesin ve evrensel olarak geçerli bir insan bilimi kurma düşüncesini gerçekleştirememiştir.

Neden sonuç ilişkisiyle bağlantılı olarak tanımladığı özgürlük fikri de psikolojik tabanlı bir tanım olmuştur. Neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağ nesnel olmayan, içsel bir izlenim olduğuna göre ve Hume insan davranışlarının da aynı ilkelere tabi olduğunu kabul ettiğine göre, insanın iradesi ve güdeleri ile davranışları arasındaki zorunlu bağ da aynı niteliktedir. Dolayısıyla insan, davranışlarının sonucundan alışkanlık eseri sorumlu tutulabilir.

Özgürlüğü, zorunluluğun değil, dıştan zorlamanın karşısına konulması gerektiğini kabul eden Hume, dıştan zorlamanın kimden geleceği konusunu belirsiz bırakmıştır. Bu zorlama Tanrıdan gelemez. Çünkü böyle bir zorlama Tanrıdan kaynaklanırsa iki durum söz konusu olur. Ya Tanrı bütün kötülüklerin nedenidir. O halde bu kötülüklerin hesabını O vermelidir. Ya da insan davranışlarının nedeni Tanrı olduğu için, en ufak bir kötülüğü içermezler. Bu önermelerin her ikisi de Hume'a göre saçma ve dine aykırıdır.

O halde dıştan zorlama diğer insanlar tarafından uygulanacaktır. Bu noktada O'nun ahlak anlayışını dayandırdığı duygudaşlık fikri devreye girer. Zorlama diğer insanlardan gelemez. Çünkü duygudaşlık duygusu gereği insanlar birbirlerine karşı sempati duyarlar. Bu duygudaşlık kişide, insan davranışlarında rahatsızlık oluşturan şeyi kabul etmeme duygusunu oluşturur.

Hume, (kendisinin de kabul ettiği gibi) özgürlük problemini de çözememiştir. Hume'un özgürlüğü, Kant'ın ifadesiyle, bir kere kurulduktan sonra, kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi değildir.

Kant açısından Hume'un şüpheci empirizmi hem ahlakın hem de doğal bilimlerin temelini kazacak niteliktedir. Kant, hem bilim hem de

ahlak alanında akıl vasıtasıyla kesin ve evrensel olarak geçerli olan bilgiye ulaşmak ister.

O'na göre deney ve gözlem verilerinden hareketle genel geçer ve kesin doğrulara ulaşmak mümkün değildir. Genel geçerlik ve zorunluluk a priori özelliğindedir. Bu durumda bilginin, hem a priori hem de deneysel bir niteliğinin olması gerekir. Kant bu sorunu, algı formları ve anlama yetisi kavramlarını kabul etmek suretiyle aşmaya çalışır. Ona göre bilgi deneyle başlar ama bilginin tamamı deneyden çıkmaz. Deneyimin ve bilginin söz konusu olabilmesi için, algıların, algının a priori mekan ve zaman formları sayesinde algılanması ve algılanan verilerin zihnin a priori anlama yetisi kavramları tarafından birleştirilmesi gerekir. Ne mekan ne zaman formları ne de anlama yetisi kavramları deneyden elde edilebilir. Zaman ve mekan duyu algıları kendileri vasıtasıyla algıladığımız formlardır. Anlama yetisi kategorileri ise algının zaman ve mekan formlarıyla alınan verilerini sentezleyen bir yetisidir. Deneysel bilgilerin doğruluklarını olanaklı kılan şey anlama yetisinin sentezidir.

Kant hem empirizmin hem de rasyonalizmin bakış açılarını bir araya getirmeye çalışır. Rasyonalistlerle bizim a priori olarak bilebileceğimiz doğrular olduğu konusunda anlaşırken, empiristlerle de, bilginin büyük bölümünün deneye dayandığı konusunda anlaşır. Ona göre empiristler, zihnin duyumdan aldığı içeriğe verdiği formel katkıyı göz ardı ettiği için, rasyonalistler de bilimsel bilgi için önemli olan tecrübeyi göz ardı ettikleri için düşüncelerini tek yanlı bulur. Kant'a göre bilgi algı formları ve anlama yetisinin işbirliğinin bir ürünüdür. Dolayısıyla duyu verileri olmadan, anlama yetisi kavramları boş, anlama yetisi kavramları olmadan, duyu verileri genel geçer, kesin ve doğru değildir. Kendi ifadesiyle 'Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.'

Kant, neden-sonuç ilişkisinin deneyden elde edilemeyeceği konusunda Hume ile aynı fikirde olmasına karşın, bu ilişkinin kaynağı konusunda onunla anlaşamaz. Hume psikolojik bir çağrışım ilkesine göre, neden ve sonuç ilişkisini, zihnin bir alışkanlığı olarak kabul etmiştir.

Oysa Kant'a göre bu ilişki anlama yetisinin bağıntı kategorilerinden biri, zihnin zorunlu bir sentezidir.

Rasyonalist görüşe göre nedensellik düşüncenin bir zorunluluğu, a priori bir düzenleyici ilkesi ve dolayısıyla da bilimin bir sonucu değil de, ön kabulüdür. Kant'a göre, nedensel bağ ya da nedensellik, deneyimde doğrulanabilir olma, fakat deneyimden türetilememe, analiz edilememe anlamında sentetik bir ilkedir. Mümkün bir deneyim tarafından çürütülemeyen nedensellik, bir şeyi anlamanın, dış dünyaya ilişkin bilginin zorunlu bir ön koşuludur.

Kant izlediği bu yolla bilgide genel geçerlik ve kesinliği en azından fizik ve matematikte sağladığını düşünür. Ancak metafiziksel bir problem olan özgürlüğün bilgisinin bu anlayış içerisinde nasıl sağlanacağı hala belirsizdir. Çünkü özgürlük fizik sahasında davranışlarda kendini gösteren, ancak hakkında deneyden bilgi elde edemeyeceğimiz bir kavramdır. Ona göre algı formları ve anlama yetisi kategorileriyle saf akıl sahasında bu problemi çözmeye çalışmak antinomi doğurur.

Kant'a göre özgürlük deneysel bir kavram değildir. O aklın zorunlu bir idesidir. Dolayısıyla saf aklın sınırları içerisinde kalarak bu idenin bilgisini elde etmek mümkün değildir. Saf aklın sınırları içerisinde bu idenin bilgisi elde edilmek istendiğinde zihin birbirine aykırı sonuçlara ulaşır.

Saf aklın üçüncü antinomisi olarak özgürlük, pratik akıl sahasında ele alınır. Kant'a göre özgür olmadığımız taktirde, davranışlarımızdan sorumlu tutulamayacağımız ve davranışlarımıza ahlaki yargılar uygulanamayacağı için, ahlakın temel postülası olarak özgürlük kabul edilmelidir. Bununla birlikte, özgürlük Kant'ın fiziki dünyanın temel bir özelliği olduğunu gösterdiği, nedensel zorunlulukla uzlaştırılmalıdır. O, bu uzlaştırmayı gerçekleştirmek için fenomen ve numen ayırımından yararlanır. İnsan fiziki dünyada yapıp ettikleriyle fenomenal alanda bir var oluş olmasına karşın diğer görünüşlerden farklı olarak akıl yetisine sahip olması özelliği ile de düşünebilir olanın alanı olan, numen sahasına aittir.

Akıl sahibi varlıkların bütün davranışları fenomenler olmaları bakımından doğanın zorunluluğu altındadır. Ancak aynı davranışlar akıl sahibi özneyle ve bu öznenin sadece akla göre davranma yetisiyle ilgilerinde özgürdür.

Kant'a göre duyular dünyasının nesnelere kendi başına şeyler, doğa yasaları da kendi başına şeylerin yasaları sayılırsa, çelişme kaçınılmaz olur. Aynı şekilde özgürlüğün öznesi diğer nesnelere gibi yalnızca fenomen olarak tasarlanırsa, ki Hume'un yaptığı hata budur, çelişme önlenemez. Ancak doğa zorunluluğu yalnızca fenomenlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse, (özgürlüğün kavranması ne kadar güç olsa da) ve her iki tür nedensellik de kabul edilirse, hiçbir çelişki ortaya çıkmaz. Kant'a göre bu durumda pratik özgürlük yani aklın nesnel belirleyici nedenlere göre nedenselliği olan özgürlük kurtulur ve fenomenler olarak insanın doğa zorunluluğundan ise hiçbir şey eksilmez.

Kant'a göre, nasıl ki, doğa zorunluluğu akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin özelliğidir, isteme de akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir. Özgürlük de bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir. Özgürlük özel türden yasaları olan bir nedenselliktir.

Kant, insan iradesinin özgür olduğunu kanıtlamaktan çok, ahlaki ödev ve yükümlülüğe ilişkin tecrübelerimizden dolayı, özgürlüğün var sayılması gereken bir ide olduğunu kabul etmiştir. Ona göre ödevin ifade ettiği 'gereklik'ten dolayı, insan iradesinin özgür olduğu var sayılmalıdır. 'Yapmam gerektiğine göre yapabilirim.' Başka bir ifadeyle, özgür olduğumuzu kanıtlayamasak bile, iradenin özgür olduğunu kabul etme zorunluluğumuz vardır. Çünkü Kant özgürlük idesini ahlak yasasına indirgemıştır. Özgürlük, iradenin ahlak yasası dışındaki her şeyden bağımsız olmasıdır.

Kant, özgürlüğün deneyden elde edilen bir kavram olamayacağını çünkü deneyin ancak doğada hüküm süren nedensellik hakkında bilgi vereceğini kabul eder. Diğer taraftan pratik akıl sahasında da özgürlüğün doğrudan doğruya kavranmasının mümkün olmadığını, ahlak yasası

vasıtasıyla özgürlük kavramına ulaşabileceğimizi kabul eder. Saf akıl için olanaklı bir kavram olan özgürlük, pratik akıl için ise gerçek bir kavramdır. Ancak özgürlük bilinemez bir kavram olarak kalmıştır. Kant için bu bir sürpriz olmamıştır. Çünkü O inanca yer açmak için metafiziksel nesnelere ilgili bilginin olanağını ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.

Kant'ın evrensel ahlak yasasının temelini aklı yerleştirdiği, aklın mutluluk amacı için verilmiş olamayacağını, yasa koyucu olma özelliği ile onun irademiz üzerinde zorunlu ve evrensel olarak geçerli sonuçları olduğunu savunduğu için, etik anlayışında rasyonalist bir filozoftur.

Sonuç olarak Hume özgürlüğü nedensellik anlayışına bağlı kalarak açıklamaya çalışmıştır. İnsan davranışlarında zorunluluğu yani doğadaki aynı nedenselliğinin belirleyici olduğunu kabul etmiştir. Kant ise özgürlüğü doğada hüküm süren nedensellik ilişkisinden ayırarak, pratik aklın sahasında bir akıl idesi olarak kabul etmiştir. Özgürlükten gelen nedenselliği, kendine özgü yasaları olan ve ahlak yasası sayesinde varlığı bilinen bir kavram olarak belirlemiştir. İnsan fenomen olarak doğadaki nedenselliğe, numen olarak yani akıllı bir varlık olarak ise özgürlükten gelen nedenselliğe bağlı olduğunu kabul etmiştir.

KAYNAKLAR

- ADORNO, Theodor W. “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı; 41-42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış 2005
- ALLISON, Henry E. The Kant-Eberhard Controversy, The Johns Hopkins University Pres, London, 1973
- ATAYMAN, Veysel. Etik, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2005
- AYDIN, Mehmet S. Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991
- AYER, A.J. Hume, Çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, 1. Baskı
- BAUM, Manfred. “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Edt E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı; 41-42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış 2005
- BAYNE, Steven M. “Kant’s Answer to Hume: How Kant Should Have Tried To Stand Hume’s Copy Thesis On Its Head”, British Journal For The History of Philosophy; June 2000, Vol. 8, Issue 2
- BENNETT, Jonathan. Kant’s Dialectic, Cambridge University Press, New York, 1974
- BOZKURT, Nejat. Kant, Say Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı
- CASSIRER, Ernst. Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, 2.Baskı
- CEVİZCİ, Ahmet. Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Ezgi Kitabevi, Bursa 2002
- CEVİZCİ, Ahmet. Etiğe Giriş, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı
- CEVİZCİ, Ahmet (Edt.). Metafiziğe Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 1. Baskı

- COPLESTON, Frederic. Berkeley Hume, Çağdaş Felsefe, Cilt 5, Bölüm b, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998, 2. Baskı
- COPLESTON, Frederic. Kant, Çağdaş Felsefe, Cilt 6, Bölüm 2, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2004, 3. Baskı
- COTTINGHAM, John. Akılcılık, Çev. Bülent Gözkan, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003
- ÇAKMAK, Efe. E. “Filozof Kral”, Cogito, Sayı; 41-42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış 2005
- ÇÜÇEN, A.Kadir. Bilgi Felsefesi, Asa Kitabevi, Bursa 2001
- DELEUZE, Gilles. Kant’s Critical Philosophy, Translated By, Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University Of Minnesota Pres, Minneapolis, 1984
- DELEUZE, Gilles. Kant Üzerine Dört Ders, Çev. ulus_baker, Öteki Matbaası, Ankara, 2000
- DENKEL, Arda. “Gerçek Neden”, Felsefe Tartışmaları 7.Kitap, Panorama Yayıncılık, İstanbul, Ocak 1990
- DURSUN, Yücel. Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayırımı, Elips Yayınları, Ankara 2004, 1.Baskı
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin. Kant Ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- FISCHER, Kuno. Critique of Kant, Translated By, W. S. Hough, London, 1888
- FÖRSTER, Eckart (Edt.). Kant’s Trnscendental Deductions, Stanford University Pres, California, 1989
- GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990
- GUYER, Paul. Kant On Freedom, Law And Happiness, Cambridge University Pres, New York, 2000

- GUYER, Paul. "Kant'ın Ödevler Sistemi", Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı; 41-42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış 2005
- HEIDEGGER, Martin. Kant And The Problem of Metaphysics, Translated By, Richard Taft, Indiana University Pres, Indianapolis, 1990
- HEIMSOETH, Heinz. Immanuel Kant'ın Felsefesi Kant'ı Anlamak İçin Anahtar Kitap, Çev. Takıyyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986
- HELLER, Agnes. Bir Ahlak Kuramı, Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006
- HUME, David. A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.I and II
- HUME, David. An Enquiry Concerning Human Understanding, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.IV
- HUME, David. Dialogues Concerning Natural Religion, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol. II
- HUME, David. The Natural History of Religion, The Philosophical Works, Ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.IV
- HUME, David. İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, 2. Baskı

- HUME, David. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, 1. Baskı
- HÜNLER, Solmaz Zelyut. Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, 1. Baskı
- IRZİK, Gürol. “Nedensellik Kuramları I”, Felsefe Tartışmaları 5.Kitap, Panorama Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 1989
- KANT, Immanuel. Critique of Judgement, Translated By, J.H. Bernard, Hafner Pres, New York, 1951
- KANT, Immanuel. Critique of Pure Reason, Translated By, J. M. D. Meiklejohn, The Colonial Pres, New York, 1900
- KANT, Immanuel. Critique of Practical Reason, Translated and Edited By, Mary Gregor, Cambridge University Pres, New York, 1997
- KANT, Immanuel. Etik Üzerine Dersler 1, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994
- KANT, Immanuel. Fragmanlar, Çev. Oruç Aruoba, Altıkırkşes Yayın, İstanbul, 1.Baskı
- KANT, Immanuel. Lectures on Ethics, Translated By, Louis Infield, B. A., O. B. E., Methuen & Co. Ltd., London, 1930
- KANT, Immanuel. Lectures on Metaphysics, Translated and Edited By, Carl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Pres, New York, 1997
- KANT, Immanuel. The Philosophy of Law An Exposition of The Fundamental Principles of Jurispudence As The Science of Right, Translated By, W. Hastie, B. D., Edinburgh, 1887

- KANT, Immanuel. Prolegomena of Any Future Metaphysics, Translated By, Lewis W. Beck, The Liberal Arts Pres, New York, 1951
- KANT, Immanuel. Religion Within The Limits of Reason Alone, Translated By, Theodore M. Grene and Hoyt H. Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960
GUYER, Paul (Edt.). Kant, Cambridge University Pres, New York, 1992
- KANT, Immanuel. Seçilmiş Yazılar, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 1. Baskı
- KANT, Immanuel. Yaşamın Anlamı, Çev. Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı, Birey Yayınları, İstanbul, 2004
- KANT, Immanuel. Arı Usun Çevirisi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993
- KEMP, John. The Philosophy of Kant, Thoemmes Pres, Bristol, 1993
- MACINTYRE, Alasdair. Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 1. Baskı
- MENGÜŞOĞLU, Takıyyettin Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949
- ÖZLEM, Doğan. Etik-Ahlak Felsefesi, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004
- RECKİ, Birgit. "Kant ve Aydınlanma", Edt. E.Efe Çakmak, Cogito, Sayı; 41-42, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış 2005
- REICHENBACH, Hans. Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, 3.Baskı
- SCRUTON, Roger. Kant, Çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003, 1. Baskı

- SMITH, Norman Kemp. The Philosophy of David Hume, Macmillan And Co., Limited, London, 1941
- SOLOMON, Robert C.
And HIGGINS, Kathleen M.(Edt.). The Age of German Idealism, Vo. VI, New York, 1993
- TEPE, Harun. Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, İmge Kitabevi, Ankara 2003, 2. Baskı
- THOMSON, Garrett. On Kant, Wadsworth Philosophers Series, Belmont, 2000
- WEST, David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, 1. Baskı

ÖZGEÇMİŞ

1973 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve yüksek öğrenimini Erzurum'da tamamladı. 1992 yılında girdiği, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1996 yılında bitirdi. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 1999 yılında "Necati Öner ve Günümüz Türk Felsefesine Katkıları" konulu teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı.