

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ALMAN İDEALİZMİ'NDE DOĞA VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Neva TEZCAN TOPUZ

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Nejdett ERTUĞ

ARALIK – 2016

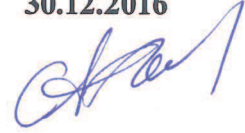
JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Rahmi Karakus	Kabul/Başarılı	
Prof. Dr. H. N. Ertuğ	Kabul/Başarılı	
Doç. Dr. Levent Bayraktar	Kabul/Başarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Neva TEZCAN TOPUZ

30.12.2016



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ.....	7
1.1. Özgürlük Kavramı.....	7
1.2. Felsefe Tarihinde Doğa ve Özgürlük İlişkisi.....	17
1.2.1 Felsefe Tarihinin Başlangıcından Immanuel Kant’a Kadar Doğa ve Özgürlük İlişkisi.....	17
1.2.2. Immanuel Kant’ta Doğa ve Özgürlük İlişkisi.....	39
BÖLÜM 2: ALMAN İDEALİZMİ’NDE DOĞA VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ.....	48
2.1. Alman İdealizmi.....	48
2.2. Alman İdealizmi Temsilcilerinde Doğa ve Özgürlük İlişkisi.....	59
2.2.1. Johann Gottlieb Fichte.....	59
2.2.2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.....	66
2.2.3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	76
SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA.....	90
ÖZGEÇMİŞ.....	97

Tezin Başlığı: Alman İdealizmi’nde Doğa ve Özgürlük İlişkisi**Tezin Yazarı:** Neva TEZCAN TOPUZ **Danışman:** Prof. Dr. Nejdert ERTUĞ**Kabul Tarihi:** 30 Aralık 2016**Sayfa Sayısı:** iii (ön kısım) + 97 (tez)**Anabilimdalı:** Felsefe**Bilimdalı:** Felsefe

Doğal determinizm ve fatalizm karşısında özgürlük problemi, felsefe tarihinin en önemli meselelerinden biridir. Doğanın kanunlarını belirleyen, doğal bir determinizm var gibi görünmektedir. İnsan da diğer bütün varlıklar gibi doğanın içinde var olmaktadır ve doğanın tamamen deterministik ilişkilerle bağlı olduğu düşünülmesi, insan özgürlüğünün varoluşu ile çelişki içerisindedir. Doğada nedensiz bir eylem yoksa, nedensiz bir insan eylemi de söz konusu değildir. İnsanın bütün eylemlerini nedenlere bağlamak, onu sorumluluklarından ayırmaktadır. İnsanı bütün sorumluluklarından arındırmaksa, olası bütün ahlâk teorileriyle çelişmektedir. Çünkü özgürlük, ahlâkın temel bileşenidir. İnsanın özgür olduğuna dair ön kabul olmaksızın, hiç bir eylemin iyiliğinden veya kötülüğünden söz etmek mümkün değildir. Özgürlüğün felsefe tarihinde bu kadar problematik bir alan olması da bundan ileri gelmektedir. Özgürlük problemi, kötülük probleminden eskidir ve muhtemelen bütün ontolojik problemlerin de çekirdeğinde yer almaktadır.

Alman idealistlerinin metafizik yaklaşımı, felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Tekâmül eden medeniyetle, özgürlük problemi gelişmiş ve tarih içerisinde geçen her dönemde biraz daha karmaşık bir hal almıştır. Aydınlanma’nın bilim paradigması, varlık ve doğa konusundaki fikri kökten değiştirmiştir. Descartes ve onu izleyen filozoflar, mekanizm ve özgürlük arasındaki çelişkiyi çözmeye dair farklı bir görevleri vardır. Aydınlanma sonrası değişim, özgürlük problemini daha da karmaşıktırmıştır. Alman idealistlerinin metafizik sistemi, sorunun etrafına daha somut bir çerçeve çizmiştir. Bu çalışmada, Alman idealistlerinin özgür irade ve doğa arasındaki ilişkiye metodik ve metafizik yaklaşımları açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alman İdealizmi, Determinizm, Özgürlük, Özgür İrade, Nedensellik.

Title of the Thesis: Relation of Nature and Freedom in German Idealism**Author:** Neva TEZCAN TOPUZ**Supervisor:** Professor Nejdet ERTUĞ**Date:** 30 December 2016**Nu. of pages:** iii (pre text) + 97 (main body)**Department:** Philosophy**Subfield:** Philosophy

The problem of free will against natural determinism and fatalism is one of the most important issues in the whole history of philosophy. It seems like there is a natural determinism, which determines the laws of nature. Human-being exists in the nature like all the other beings and assuming all the nature is bonded with deterministic laws causes a contradiction with existence of human freedom. If there is no action in the nature without a reason, there could be no human action without a reason. Reasoning all the actions of human being releases him from his responsibilities. Freeing human being from all of his responsibilities is contradictory with any possible moral theory. Because freedom is the essential concept of morality. No act may be considered evil or good, without assuming human being is free. That is the reason, why freedom is a problematical area in history of philosophy. Problem of freedom is older than problem of evil and it may be the core of all ontological problems.

The metaphysical approach of German idealists has an important place in the history of philosophy. With evaluating civilisation, problem of freedom developed and became more complex in each era passed through the history. The Enlightenment's paradigm of science altered the whole idea about the concept of being and nature. Descartes and the following philosophers had a different task to solve the issue about the contradiction between mechanism and freedom. This alteration made the problem of freedom more complicated. The metaphysical system of German idealists draw a more concrete frame around the issue. In this study, the methodical and metaphysical approach of German idealists on the free will and nature correlation will be explained.

Keywords: German Idealism, Determinism, Freedom, Free Will, Causality.

GİRİŞ

Sistemleşmiş ve sistemleşmeye çalışan bütün felsefî ve bilimsel hareketlerin bir şekilde ucundan kıyısından değinmek durumunda kaldığı veya teoriyi doğrudan kendisini merkeze alarak kurduğu doğal bir belirlenim söz konusudur. İnsan, yasalarla belirlenmiş görünen doğanın bir parçası olmanın yanı sıra, kabile yaşantısı, yerleşik hayat ve gelişen medeniyetler nispetinde tarih içerisinde ilişkiler ağı karmaşılaşmış, giderek daha sosyal bir hayata sahip olmuş; bu sayede, kendince, doğanın üstünde sosyal etkileşimlerden mürekkep farklı bir alan yaratmıştır. Bu sosyal hayatın idamesi için, zaman içerisinde, dönemsel paradigmaların getirileriyle evrilmiş belli başlı bazı kuralların yanı sıra, bireyin sosyal refahının temini adına ahlâkî sistemler gelişmiştir.

Ahlâkla ilgili söylenebilecek her şey, nihayetinde insanî sorumluluk ve bu sorumluluğa sahip olması için gereksinim duyulan özgürlükle ilişkili olmak durumundadır. Zira özgür olmayan birey eylemlerinden sorumlu tutulamamakta ve sorumlu olmayan bireyin eylemlerinin de ahlâkî değerinden söz etmenin manası bulunmamaktadır. Felsefe tarihine damgasını vuran özgürlük problemi, insanın ahlâkî sorumluluğunun bağlayıcılığını meşrulaştırma çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkarmıştır. Ahlâkın varlık alanı tamamen bireyin özgürlükler alanı ile sınırlı bulunmakta, buna karşın birey, var olanların bir parçası olarak, doğada önceden kestirilebilir ilişkiler ağının bağlayıcılığı içerisinde yaşamını idame ettirmektedir. Bu durumda bireyin özgürlüğünden söz etmenin doğruluğu su götürmekte ise de, kötü değer atfedilen eylemlerin bir sorumlusunun olması gerekliliği, özgürlük problemini, felsefenin icra edildiği her yer ve zamanda güncel bir tartışma haline getirmiştir.

Felsefe tarihi boyunca birbiri ile çelişen hareket ve varlık, ruh ve madde, varlık ve zaman gibi düalist yapıların tamamının köküne indiğimizde, varlığı ve doğadaki yasaları anlamaya çalışan ontolojik bakış açısının açıkladığı her yasayla insanın ahlâkî sorumluluğunu tehlikeye atışı ile karşılaşmaktayız. En sistemli ve tutarlı ontoloji kuramları dahi, en nihayetinde, dönüp dolaşıp ahlâkî yapının imkânının kalın duvarlarına çarpmış ve yoktan ahlâk yaratma çabasına girişmiştir. Yapılan tüm ontolojik açıklamalar (gerek doğa gerekse ilâhî yasalar bağlamında) bir takım belirlenimleri de beraberinde getirmiş, bu belirlenimlerin ahlâkî çelişkileri farklı kavramlarla ortaya konmuştur. Aslında sorun her defasında aynıdır: Varlığın doğasındaki yasalar ve öngörülebilir mantık, insanın özgür iradesi ile çatışmaktadır. Bu çatışma, felsefe

tarihi boyunca ahlâka doğanın içerisinde ve doğaya aşkın çeşitli varlık alanları açılmaya çalışılmasına neden olmuştur. Ahlâkın varlığı ve varlığın ahlâkı ilgisi, muhtelif biçimlerde engellenmeye ya da böylesi bir ilganın söz konusu olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Alman idealistleri, doğaya rağmen varlık alanına sahip olması gereken şeyin aslında insanın özgür iradesi olduğunun altını çizmiş ve sistemleştirdikleri metafiziği bu düşüncenin üzerine inşa etmişlerdir. Bu problem, felsefe tarihi boyunca kendini farklı formlarla dışa vurmuşsa da, konuyu en esaslı biçimde, özgürlüğü merkeze alarak açıklayan ve sistemleştiren ilk isimler konumuzu da teşkil eden üç filozoftur: Fichte, Schelling ve Hegel. Özgürlük probleminin artık felsefe tarafından önceki kadar derin bir şekilde ele alınmamasının ve ele alan felsefeciler tarafından Alman İdealizmi'ni temele alarak tartışılmasının sebebi de budur. Çalışmanın konusu, modern felsefenin temelini teşkil eden yapı taşlarından biri niteliği taşıyan bu dönemin en önemli problemini eksiksiz bir biçimde ortaya koymak gibi iddialı amaçlarla değilse de; en azından dönem felsefesinin niyeti ve felsefe tarihine kazandırdıkları perspektifinden faydalı olabileceği umularak seçilmiştir.

Bir düşünce hareketi olarak Alman İdealizmi, günümüzde tamamen bilimin alanı haline gelmiş ontoloji ile giderek daha da fazla teoloji ve sosyolojinin alanına çekilen etiğin, felsefece bir arada meşru kılınma çabasının en başarılı örneğini husule getirmiştir. Felsefe tarihinde kendilerinden sonra ortaya konan her türlü felsefî görüş ve çalışma, eğer bilimsel kabullerin ötesinde bir varlık ile dinî kabullerin ötesinde bir ahlâkı birbirleriyle uzlaştırmaya çalışıyorsa, ancak Alman İdealizmi'ni açıklamaya çalışan dipnotlar olarak tanımlanabilir. Bu da demektir ki, Alman İdealizmi, günümüzde felsefî anlamda özgürlüğü konu edinen hemen her türlü çalışmaya etkisi bakımında, felsefe tarihi içerisinde müstesna bir yere sahiptir.

Alman İdealizmi aslında romantik edebiyatı ve teolojiyi de kapsayan bir düşünce hareketidir. Ne var ki, bu çalışma, bu isim altında, özgürlüğü merkeze alan ve Alman İdealizmi'ni pekâlâ temsil ettikleri savunulabilecek üç filozofla sınırlandırıldı. Bunun yerinde bir karar olduğunu çalışmanın sonunda daha sıhhatli değerlendirmek mümkün olacaktır.

Fichte, Schelling ve Hegel'in kendi aralarında da adeta bir diyalektik söz konusudur. Bu bakış açısıyla Fichte bu diyalektiğin tezi, Schelling antitezi, Hegel ise sentezidir. Diyalektik yöntemin uygulanabilirliğindeki sınırsızlık, bu üç isme mercek tutulan, az da olsa detaylı herhangi bir çalışmada da kendini gösterir.

Çalışmanın Konusu

Doğada var görünen belirlenim ve doğa yasalarının kabulü, ahlâk ve dolayısıyla özgürlük hususunda problematik bir alan yaratmaktadır. Özgürlüğün kabulü ve reddi çerçevesinde muhtelif fikirlerin öne sürüldüğü ahlâk ve varlık tartışmaları, felsefe tarihi boyunca devam etmiştir.

Doğadaki kanunların tespiti ve doğa yasalarının ortaya konması, bilim tarihinin en eski çalışmalarındandır. Arke sorununu üzerine kafa yorulan bir dönemi müteakip, arke sorunundan da arkeik olması gereken (ve bu sorunun çözümünü de sağlaması beklenen) hareket problemi, Antik Yunan'da, bilginin imkânı sorununu da gündeme getirmiştir. Aristoteles, felsefesini doğa kanunlarının örüntüsünü teleolojiyle açıklama üzerine kurgulamıştır. Orta Çağ filozofları, insan özgürlüğü ile ilahî determinizm açmazını çözme çabasına girişmişler, Descartes ise düalist yepyeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Immanuel Kant'ı felsefe tarihinin bir dönüm noktası konumuna getiren şey, kendi içinde tutarlı, doğal deterministik süreç içerisinde insana ahlâk ve özgürlük alanı tanıyan bir sistem ortaya koymuş olmasıdır. Alman idealistleri, Kant'ın sisteminde eksik olduğu düşünülen temel felsefî dayanağın teşkili ile birlikte, determinizm ve fatalizm probleminin temel nedeni olarak gördükleri mekanizmi ve deneye sabit bilişsel süreci bir kenara bırakan metafizik bir sistem inşa etmekle özgürlüğe alan açma yolunu seçmektedirler. Bu saikle yola çıkmalarının nedeni, Fransız İhtilali'nin neticeleri ile değişen Avrupa siyasetinin Almanya'daki izdüşümleri ile açıklanabilmektedir. Almanya, Avrupa'yı kökten bir dönüşüme sürükleyen milliyetçi hareketten nasibini ihtilalle değil, feodaller ve kilisenin arasında kalmış kalabalık Alman burjuvazisinin buhranı ile almaktadır. Bu bakımdan Alman İdealizmi burjuvazinin idealizmidir. Burjuvazi, Almanya'da kendine bir yer edinmiş ve bu yeri sağlamlaştırmaya çalışırken, öncelikle materyalist felsefeden istifade etmiştir. Zira feodaller, kendi mevkilerinin zeminini kilise ve idealist düşünceyle beslemektedirler. Materyalist bir felsefenin, kalıcı manevî varlığın temini için yeterli olmamasına dair bilinç, burjuvaziye de temsil eden dönem filozoflarını feodallerinkine benzemeyen bir idealist sistem kurmaya itmiştir. Siyasî bir çıkış noktasına sahip olsa da, Alman İdealizmi, bireyin doğa içindeki sonlu varlığından bu varlığın başka sonlu varlıklarla ilişkisine ve oradan da sonsuz ve tek varlığın içinde tek tek sonlu varlıkların sonsuzluğun teşekkülü ve tekâmülü içerisindeki yerlerine varan tutarlı metafizik

bir sistem geliştirmiştir. Bu sistem, siyasî ve sosyal arka planından mülhem, insanın özgür iradesine bir varlık alanı yaratma ilkesi çerçevesinde kurgulanmıştır.

Çalışmanın Önemi

Aydınlanma ile birlikte, mekanist dünya görüşünün hakimiyeti, varlık anlayışının bilimsel temellere oturtulma çabası; ontolojiyle etiğı daha da büyük açmazlara sürüklemiştir. Descartes sonrası kıta rasyonalizmi ve İngiliz deneyciliğı, bu açmaza bir çözüm getirme niyeti taşımaktadır. Zira insanlık bir yandan bilimsel olarak doğaya hakim olmanın yolunu mekanizmde bulurken, bir yandan da sosyal hayatın problemlerinden arınma ve öznelarası ilişkilerin kaotik yapısını bir düzene koyma çabası içerisinde dir.

Immanuel Kant, deneyle metafiziğı tamamen birbirinden kopararak bir araya getirme yoluna gitmiştir. “Tamamen birbirinden kopararak bir araya getirme” fikri, Kant’tan çok daha farklı bir metafizik sistem ortaya koyan Alman idealistlerince farklı bir boyuta taşınmış ve özgürlük problemi Alman idealistleri olarak tabir ettiğimiz, Fichte, Schelling ve Hegel’in felsefi çalışmalarının neticesinde çözülememiş olsa da, günümüze kadar devam eden bir duraklama dönemine girmiştir. Bu duraklama döneminin sebebinin, Alman idealistlerinin doğal determinizme ve özgürlük çatışmasına getirdikleri açıklamaları ile tafsilatlı olarak incelenmesi elzemdir. Zira 200 yıl kadar sonra, bu dönemde özgür irade ile ilgili yapılan çalışmalarındaki görece tutarlı ve yine de yeterince tutarlı olmayan bu metafiziksel meşrulaştırma çabasının, aslında, o günden bu güne yapılmaya çalışılan bütün sosyoloji, siyaset ve felsefe teorilerine, dünya ve bilim tarihine etkide bulunduğı açıkça görölmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, doğada süregelen bir şekilde birbirlerini etkileyen varlıklar âleminde, bir varlık olarak insanın, bir varlık alanına sahip olduğı iddia edilen özgürlüğünün sorgulanmasıdır.

Doğada ne kadar karmaşık olursa olsun, her şeyin belirli bir örüntü içerisinde gerçekte olduğüne dair duyusal veri böylesine güçlüyken, insanın kendine doğal düzenin dışında bir yer açma iştiyakına bağlayarak basitleştirmek istemediğim “özgür irade problemi” ni felsefi bir

zeminde en güçlü şekilde savunan filozoflar olduklarına inandığım Alman idealistlerinin düşünceleri çerçevesinde incelemenin hem felsefe disiplini hem de kişisel merakım için gerekli olduğuna dair kanaatim böylesi bir çalışmanın ortaya çıkmasının temel nedenini teşkil etmektedir.

Bu çalışmanın içeriğinde de daha yakından görülebileceği üzere, bir felsefî akım olarak Alman İdealizmi'nde iki kavram özellikle öne çıkar: Özgürlük ve Tarih. Alman idealistlerine göre; özgürlük, tarihsel bir fenomen olduğu gibi, tarih de, bir bütün olarak ele alındığında, özgürlüğün tarihidir. Alman idealistleri, özgürlüğü; tarih içerisinde, bireyin, sosyal hayatın ve medeniyetin tekâmülünü sağlayan unsur olarak görmüşler ve kanımca, yapılabilecek en tutarlı özgürlük açıklaması da bu şekilde husule gelmiştir. Zira biçilen bu anahtar rol, özgürlüğe, insanın doğa yasaları tarafından belirlenmişliği karşısında imkanı tartışılırken, olumsal bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışma yapılırken, öncelikle özgürlük probleminin felsefe tarihindeki gelişiminin incelenmesi adına felsefe tarihi ağırlıklı ikincil kaynaklar tarandı. Daha sonra felsefe tarihinde, muhtelif felsefî düşünce akımlarının ve konuya yön veren görüşlere sahip filozofların doğa ve özgürlük ilişkisi üzerine fikirleri bir araya getirilmiştir. Bazı eserlerin Türkçe çevirilerinin bulunmaması, bazılarının ise Türkçe çevirilerinin yeterince açıklayıcı olmaması nedeniyle birincil kaynaklarda eserlerin orijinal dildeki metinleri baz alındı ve bu kaynaklardan yapılan alıntıların çevirileri tarafımdan yapıldı. Tezin konusunu teşkil eden üç dönem filozofunun konu hakkındaki düşünceleri de yine aynı şekilde öncelikle felsefe tarihlerinden konunun ana temasının belirlenmesi adına yardım alındıktan sonra, filozofların orijinal dildeki eserlerinden konuyla ilgili düşüncelerinin bir derlemesi yapılarak çalışma hazır hale getirilmeye çalışılmıştır.

İki ana bölüm halinde ele alınan bu çalışmanın birinci bölümünde; önce özgürlük problemi olarak adlandırılan “insanın, bir yandan varlık alanının bir parçası olarak doğa yasaları tarafından belirlenmiş kabul edilmesi, diğer yandan ise ahlâk alanının bir parçası olarak eylemlerini gerçekleştirirken özgür iradeye sahip olduğunun kabul edilmesi” ikileminin

kavramsal çerçevesi çizilmiş ve ardından bu problemin felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde ele alınışı özetlenmiştir.

Konunun özünü teşkil eden Alman İdealizmi'ne hasredilen ikinci bölümde ise; önce bir dönem felsefesi olarak Alman İdealizmi'nin ortaya çıkışı, onu ortaya çıkaran unsurlarıyla beraber açıklanmaya çalışılmış ve ardından bu akımın önde gelen üç temsilcisi Fichte, Schelling ve Hegel'in, felsefe sistemlerinde, insanın doğal, yani doğa yasalarınca belirlenmiş yanıyla, ahlâkî, yani özgür iradeye sahip yanının ilişkisine dair ortaya koydukları argümanlar irdelenmiştir.



BÖLÜM 1: ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. Özgürlük Kavramı

Felsefede özgürlük probleminin ele alınacağı bu kısımda işe özgürlük kavramını tanımlayarak başlamakta fayda vardır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, genel konumuzu teşkil eden özgürlük, sosyal ya da siyasal anlamda bağımsızlığa, kişi hak ve hürriyetlerine değil, esasen özgür iradeye¹ (irade-i cüz'iyeye) gönderme yapmaktadır. Ancak sosyal anlamda özgürlüğün tamamen konumuzun dışında olduğunu söylemek ve iki özgürlük telakkisini büsbütün birbirinden ayırmak da mümkün değildir.

Özgürlük kavramının tanımını yapmak, en az özgürlük problemini çözüme ulaştırmak kadar zordur. Etimolojik olarak incelersek, Türkçe'de *özgür* kelimesinin, *içten gelen gürlük* anlamında *öz* ve *gür* kelimelerinin birleşmiş hali ya da *güçlü kuvvetli kimseye atfen öz+ü gür* şeklinde kalıplaşması neticesinde ortaya çıkmış olabileceği söylenmektedir. (Ayverdi, 2005: özgür madd.) Kanımca *özgür* kelimesinin; Türkçe *kendi, nef, ruh, gönül* anlamlarına gelen *öz* kelimesi ile (Divan-ı Lûgati't Türk: *öz* madd.), Arapça *hurr* kökünden türeyen, uzun yıllar Osmanlı Türkçesi'nde kullanılmaya devam eden *hür* kelimesinin birleşmesi ile meydana gelmiş olması daha olasıdır. *Hurr* kelimesi, *esir olmayan, karışanı görüşeni olmayan, serbest* (Develilioğlu, 1970: *hür* madd.) anlamına gelmektedir. İngilizcesi olan *free*, kaynağını Almanca *freidan* almaktadır, *frei* da Eski Yüksek Almanca'da *Fridir* ve onun da kökeninde Sanskritçe sevgili anlamına gelen *priyah* vardır. Latince *özgürlük* anlamına gelen *libertasın* ise yine Hint kökenli, insanlar anlamına gelen *leudh*² kelimesinin dönüşmesi ile meydana geldiği düşünülmektedir, Grekçe *eleutheria*, (*ελευθερία*), özgürlüğün yanı sıra cömertlik ve eli açıklık anlamlarını da bünyesinde barındırmaktadır yani özgürlük anlamına gelen bu ifade aynı zamanda bir erdemin ismidir. (Zelyut, 2010: 242)

Özgürlüğe gönderme yapan kök kelime ifadelerinin her birinin özgürlükle alakası vardır. Zira insanla ilgili hiç bir şeyi özgürlükten tamamen soyutlamak mümkün değildir. Buna göre bir

¹ Latince: libera voluntas veya libera arbitrium, İngilizce: free will, Almanca: die Willensfreiheit, Fransızca: libre arbitre.

² Almanca: die Leute.

çok farklı tanımı vardır özgürlüğün. Bazen tikel özgürlükler bir başka tikel özgürlüğün yokluğu ile kaim olmaktadır. Bazen de karar verme zorunluluğu gibi; karara muktedir olmanın, bir başkasının kararına tabi olma özgürlüğünün elden alınması şeklinde zuhur ettiği, zorunlu özgürlükler söz konusu olmaktadır. Necati Öner: “*Cins tür ilişkisi içerisinde sokamadığımız her kavramın tam tanımı yapılamaz.*” (Öner, 2005: 16) demektedir ve özgürlüğü, özgürlük bilinci ile değerlendirmektedir. Özgürlüğün varlığı bilinci uyarmaz, ancak yokluğu ile ilgili bir farkındalık söz konusudur. Yani kapalı bir kapının ardında kalmak insanda tutsaklık hissi uyandırmakla birlikte, bir odada bulunmak ve bir kapıyı açıp oradan dışarı çıkmak, o kapıyı açabilme özgürlüğüne dair bir his uyandırmamaktadır. İnsan özgür olmayışını fark edebiliyorsa, bu onun özgür olmadığını fark etmediği durumlarda özgür olduğu anlamına gelmekte midir?

Özgür iradeyi tanımlarken “irade”³ kavramını da çözümlemek gerekmektedir. Sözlük anlamı ile irade “*Eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık, belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, her hangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti.*” (Cevizci, 2000: irade madd.) olarak ve benzer şekillerde tanımlanmaktadır. “Eylem, belirleme yetisi” ve “eyleme başlama gücü” olarak kısaltılabilir. Özgür irade, bir eylemin başlatılmasında özgür karar vermek, bir eylemi yapmak ya da yapmamakta karar kılmak, birden fazla olanların arasından birini seçmek ve bir diğerini seçmemek anlamlarına gelmektedir. Daha sonra ele alacağımız özgürlük problemi de yapılan bu seçimlerin mümkün mü yoksa zorunlu mu olduğu üzerinedir. İnsan, eğer özgür ise zorunluluğun yasaları insanın yaratımı, özgür değilse insan zorunluluğun esiri olacaktır. (Dedeoğlu, 2012: 12)

Özgürlüğü ontik olarak ele aldığımızda ilk soru, özgür varlığın hangi varlık olduğudur. Aslında özgürlük problemi de üstü kapalı olarak bu çerçevede devam etmektedir. Her ne kadar günümüzde fizik dünyasında kuantum indeterminizminden söz ediliyor olsa da, bizim konumuz bilincin özgürlüğü olduğu için, bu tür bir sorun alanının ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Özgür irade, çeşitli olasılıklar arasından bir seçim yapma olarak tanımlansa da, bu seçim spontane bir seçim değildir. Spontane gelişen olaylar, özgürlükle aynı değildir. Hatta şöyle

³ Latince: voluntas, İngilizce: will, Almanca: der Wille, Fransızca: volonté.

de denebilir ki: Özgürlük bilinçli kararı gerekli kıldığından spontane seçimlerde özgürlük söz konusu olamaz. Bitkilerin özgürlüklerinden söz etmek mümkün değildir, çünkü merkezî sinir sistemleri yoktur ve dolayısıyla özgür iradeyi tanımlarken kullandığımız gibi karar verme, tercih yapma şansları da yoktur. Hayvanlar bir ölçüye kadar hareketlerinde irade sahibi gibi görünmektedirler. Az önce de belirttiğimiz üzere, özgürlük problemi hayvan hareketlerinin bu tür bir tabiatının olmasından doğar. Çünkü hayvan hareketleri ile insan hareketleri arasında bir paralellik söz konusudur. Hayvan da, insan da karşısında iki çeşit yiyecek gördüğünde bunlardan birini seçmektedir. Hangisini seçeceğini belirleyen algoritma, bünyesinde bir zorunluluk barındırmakta mıdır? Bir yiyeceği diğerine tercih etmesini sağlayan motivasyon, örneğin birinin tadını daha çok seviyor olması; tercih edilen yiyeceğin bir zorunluluk olması ve dolayısı ile de özgür bir tercihin söz konusu olmaması anlamına gelir mi? Zira lezzetli olanla lezzetsiz olan arasında yapılacak böylesi bir tercih her zaman aynı şekilde sonuçlanacaktır. Peki ya aynı durumda kalan hayvan, insandan farklı mı hareket etmektedir ve hayvan yaptığı tercihin doğuracağı sonuçları ne derecede hesaplayabilmektedir? Hayvanla insan arasındaki ayırımı türlü şekillerde açıklayan pek çok görüş vardır.

İlk felsefe üzerine Aristoteles'ten edindiğimiz bilgiler, bu dönemde felsefenin merkezine doğa ve ontolojiyi koymaktadır. Pythagoras, mensubu olduğu Orfizim dinine felsefî bir boyut katarken, kaynağını Hindu geleneğinden alan Orfik inancın “Ruh” kavramını da felsefeye dahil eder. Bu ruh, tenasüh özelliği taşımaktadır, yani ölümsüzdür ve beden öldükten sonra başka bedenlerde dolaşarak tekâmülüne devam etmektedir. (Bolay, 1990: 207) Diogenes Laertios, Filozofların Yaşamları ve Öğretileri kitabında Pythagoras'ın ruhun üç kısımdan oluştuğunu düşündüğünden söz etmektedir: Akıl, mantık ve tutku. Akıl ve tutku diğer canlılarda da vardır, ancak mantık insana mahsustur. Buradan, kendisinin insan ruhunu ayırdığı fikri çıkarılabilir gibi görünse de, ruhun bu kısımlarından sadece diğer canlılarda da bulunan akıl ölümsüz diğerleri ise ölümlüdür. Yine Diogenes Laertios'un kitabında, iki farklı kaynağa gönderme yaparak, Pythagoras düşüncesinde ruhun farklı bedenlerde dolaşırken hayvanların bedenlerine de girebileceği fikrinin bulunduğu söz edilmektedir. (Diogenes Laertios, 2010: 383 – 398) Dolayısıyla Pythagoryen ruh, insanı hayvandan ayırma özelliğini haiz bir ruh değildir. Pythagoras'ın ruh düşüncesi bilindiği kadarı ile ele alındığında sistemli olmaktan uzaktır.

Tenasüh fikrini ve “Ruh” düşüncesini sistemleştiren Platon, ruhu bölümlere ayırmış ve bu bölümlerin özelliklerini, bir bedenden diğer bedene geçişin kurallarını ve hayvan - insan

bedenleri arasındaki geçişin şartlarını ortaya koymuştur. Platon'un sisteminde bir insan ruhu hayvan bedenine de girebilmektedir, ancak hayvan ruhu insan bedenine girememektedir. (Plato, 2010: 249b) Felsefede ruh bakımından insanla hayvan arasındaki ilk ayrımı Platon yapmıştır. Ancak Platon bu ayrımı net olarak ortaya koyamamıştır. Çünkü Platon'un bu ayrımı yapmasındaki amaç türler arasındaki farkı ortaya koymak değil, insan ruhunun tenasüh özelliğini açıklamaktır. İnsanla hayvan arasındaki tür farkını "Ruh" merkezli bir ayrım olarak sistemleştiren Aristoteles'tir.

Varlığı bütünüyle sınıflandıran Aristoteles, hayvanla insanın arasına da kesin bir çizgi çekmiştir. Ona göre ruhla beden, varlığın dört nedeninden form ve maddeye tekabül etmektedir ve Platon'un ya da öncüllerinin Orfik geleneğinin öngördüğünden farklı olarak ayrılmaz bir bütündür. Bütün canlıların ruhları vardır. Aristoteles "Ruh" ve "Can" kavramlarını *Peri Psūchēs* (*Περὶ Ψυχῆς*) kitabında ele almıştır. Bu kitap, Türkçe'ye "Ruh Üzerine" diye çevrilmiş olsa da, adında geçen *psykhe* (*ψυχή*) kelimesi aslında tam olarak ruha tekabül etmemektedir. Grekçe *psykhe*'nin kökü *psukhō*'dur ve *nefes almak* anlamına gelmektedir. *Psykhe*, hayat, hayatî nefes, zihin anlamlarıyla aslında *ruh* ve *canı* kapsamaktadır. (Plato, 2005: 146) Bütün olarak bakıldığında canlıyı cansızdan farklı kılmakla kalmayan, onu cansıza nazaran üstün kılan bir niteliğe gönderme yapmaktadır. *Peri Psūchēs*'te Aristoteles, canlı ile cansız arasındaki farkı tanımlamakta ve ardından da canlıları hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutmaktadır. Buna göre bitkilerin ruhları ancak büyüme, beslenme ve üreme yetilerine sahip, hayvanların ruhları ise bu yetilerin yanı sıra hareket ve algı özelliklerine sahiptirler. İnsan ruhunda, bitki ve hayvanlarda da bulunan bu özelliklere ilaveten düşünme de vardır. (Aristotle, 1931: Book 2, Part 3) Başta da belirttiğimiz üzere Aristoteles'in ruhlar hiyerarşisi, taksonomi amaçlıdır. Artık hayvanla insan birbirinden ayrılmıştır. Aristoteles'e göre bu ayrımı ortaya çıkaran faktör "akıl"dır. Peki ya özgür olmak için akıl şart mıdır veya insan gerçekten hayvandan farklı bir akla sahip midir?

Aristoteles'in ölümünden 2300 sene kadar sonra, özgür iradenin nörolojisi üzerinde çalışan Amerikalı bilim adamı Dr. Benjamin Libet, bilinç, özgür irade ve hareketin başlaması üzerine deneyler yapmış ve bu deneylerden, karar verilen eylemin bilinçli olarak gerçekleştirilmesinden çok önce beynin sinirsel aktivitesinin başladığını, yani henüz bilince ulaşmadan kararın verildiğini destekleyen sonuçlar çıkarmıştır. Bu, Libet'e göre bilincin büsbütün yokluğunu göstermemekte, ancak sinir sistemi aktivitesinin başlaması ile harekete geçme arasındaki zamansal fark içerisinde bilinç devreye girip bu hareketi veto

edebilmektedir.⁴ Yeteri kadar hızlı düşünemeyen insanlar hareketlerini kontrol edememekte ve çok hızlı düşünenlerse bütün hareketlerini bilinç süzgecinden geçirebilmektedir. Sonuç olarak aralarında ontolojik, metafiziksel ya da fiziksel bir fark olsa da olmasa da, bilincin insanı hayvandan ayıran unsur (ya da en azından unsurlardan biri) olduğu ön kabulüyle devam edeceğiz. Bu noktada özgürlüğün hayvanı es geçip sadece insanların omuzlarına yüklediği bir yük ile karşılaşmaktayız: Sorumluluk (mesuliyet).⁵

İnsanın özgürlüğü eğer var ise, yani insan zorunlu olanı değil, mümkün olanı tercih edebiliyorsa, bu tercihin sorumluluğu ile bağlanır. Özgürlüğün önemi de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü tercihlerini yapmakta her hangi bir özgürlüğe sahip olmayan bir insanı, bu tercihlerden sorumlu tutmak mümkün değildir. Eğer özgürlük söz konusu değilse, sorumluluk da söz konusu olamayacaktır. Sorumluluk söz konusu olmazsa, insan tarafından yapılan tercih ve eylemlerin her hangi bir ahlâkî değeri olmayacağından ahlâk da ortadan kalkacaktır. Böylesi bir ortamda niyet ve eylemlerin değerlerinin yerini sonuçların değerleri alacak, eğer iyi ve kötü diye bir değer hala söz konusu ise, bunlar sonuçların değerleri olacaktır.

Sözlük anlamıyla sorumluluk: “*Kişinin, ahlâkî öznenin, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilmesi durumu.*” (Cevizci, 2000: sorumluluk madd.) veya “*İş ve davranışlarından hesap verme durumunda bulunma, mesuliyet.*” (Ayverdi, 2005: sorumluluk madd.) şeklinde tanımlanmaktadır. Özgürlük ve bundan kaynaklanan sorumluluk, eylemlerin iyi ya da kötü birer değere sahip olmasına neden olur. Kısacası sorumluluk, normatif etiğin hammaddesidir; ahlâk felsefesi bu kavram çevresinde şekillenir. Sosyal bir kavram olarak sorumluluksa, kişinin içerisinde bulunduğu sosyal çevreye karşı sorumluluğudur.

Özgürlük ve ahlâk söz konusu olmasa da, bir durum iyiliği veya kötülüğünün söz konusu olacağından daha önce de söz etmiştik. Yani iyi ve kötü sadece ahlâkî değerler değil, durum değerlendirmesi için de kullanılabilen kavramlardır. Başa gelen bir şeyin, meydana gelen bir olayın farklı kişi, grup (sosyal grup) veya oluşumlara (devlet) göre iyi ve kötü değeri olabilir. İşte bu iyi veya kötü durumun meydana gelmesine sebebiyet veren ortam, özgürlüğün

⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Libet, Benjamin, Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, Behavioral and Brain Sciences, Cambridge University, Vol. 8, Issue 4, 1985. S. 536.

⁵ Latince: responsabilitas, İngilizce: responsibility, Almanca: die Verantwortung, Fransızca: responsabilité.

bulunduğu durumlarda (eğer bir doğal afet değilse veya katı determinist bir topluluk içerisinde meydana gelmediyse) genelde birilerinin sorumluluğudur. Bu hali ile sorumluluk; bir şeyin sorumluluğu olmanın yanı sıra, birine veya bir şeye karşı sorumluluk anlamı kazanmaktadır. Sosyal sorumluluk olarak adlandırabileceğimiz, bu tür bir sorumluluğun, konumuzu teşkil eden ahlâkî sorumluluktan büsbütün kopuk olmadığı ortadadır. Murtaza Korlaelçi, “İnsan ve Sorumluluğu” adlı makalesinde, André Lalende’den alıntı yaparak, yukarıda saymış bulunduğumuz ahlâkî sorumluluk ve sosyal sorumluluğa bir üçüncüsünü eklemekte ve cezaî sorumluluktan söz etmektedir. (Korlaelçi, 2001: 17) Ancak ahlâkî sorumlulukla sosyal sorumluluk arasındaki bağ, cezaî sorumlulukta yoktur. Cezaî sorumluluk, bir yükümlülük (mükellefiyet)⁶ halidir ve kişinin kendisi ile değil, tamamen dış bileşenlerle alakalıdır. Bu bakımdan da konumuzun dışındadır. Nitekim sorumluluk (mesuliyet) ve yükümlülük (mükellefiyet) arasında, başka yerlerde de göze çarpan bir karıştırma sorunu söz konusudur. Sorumluluk, özne merkezli iken, yükümlülük nesne merkezlidir. Yine yukarıda sözünü ettiğimiz makalede, sorumluluğu gerekli kılan şartlar arasında, “bizleri mecbur eden bir yasanın varlığı” ibaresi kullanılmış. Sorumluluk ile yükümlülük işte tam da bu noktada ayrılmaktadırlar. Sorumluluk her hangi bir yasanın zorunluluğunu gerektirmemektedir. Özgürlüğün bulunması sorumluluk için yeterlidir, yükümlülüğün farklı olarak sorumluluk, yukarıda da belirttiğimiz üzere özne merkezli olduğundan, bünyesinde sosyal olma şartı barındıran bir kavram değildir. Sorumluluk bir şeyin sorumluluğudur, sosyal ortamda söz konusu olduğunda bir şeye karşı sorumluluğa dönüşür. Ancak bir yasa uyarınca bir şeyi eyleme veya eylememe, bir sorumluluk değil, yükümlülüktür. Yükümlülük de özgürlükle farklı bir şekilde ilişki içerisindedir. Zira gerçekten de “bizleri mecbur eden bir yasanın varlığı”, özgürlüğün varlığı ile birleştiğinde, yükümlülüğü gündeme getirmektedir. Daha ziyade aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız negatif ve pozitif özgürlüklerin konusuna giren yükümlülükse bizi, genel tez konumuzu teşkil eden irade özgürlüğünün dışında bir başka alana sürüklemektedir: Sosyal özgürlük ve haklar. İngilizce’de bu tip özgürlüğe *liberty* denmektedir. Özgürlük kelimesinin etimolojik kökeninden söz ettiğimizde Latince karşılığı *libertas* olan bu kelimenin insanlar anlamına gelen *leudh* kelimesinden türediğinden söz etmiştik. Tam da bu etimolojinin hakkını verecek şekilde bu kavram, birey perspektifinden bakıldığında, sosyal ortamda gerçekleşen bir özgürlüğe gönderme yapmaktadır.

⁶ Latince: obligatum, İngilizce: obligation, Almanca: die Pflicht, Fransızca: obligation.

İlk paragraflardan birinde belirttiğimiz üzere, sosyal anlamda her tikel özgürlük bir başka tikel özgürlük ile sınırlanmakta ve onu sınırlandırmaktadır. “*Turnabalığının özgürlüğü, küçük balık için ölümdür.*”⁷ (Tawney, 1931: 220) Eşitlik bu durumda özgürlüğün karşıtı değilse de, belirli bir özgürlük şeklinin karşıtıdır. Bu da siyasetin özgürlükler konusunda bir takım düzenlemeler yapmasını gerekli kılmıştır. Eşitliğin sağlanması için özgürlüklere sınır konması zorunludur. Çünkü sınırsız özgürlük, hiç kimsenin özgür olamadığı bir kaos ortamına yol açacaktır.

Bir kısım özgürlüğün sınırlandırılması ile bir kısım özgürlüğün eşit bir şekilde sağlanması fikri aydınlanma siyaset felsefesinin ana sorunlarından biridir. Onlar, özgürlüğü, genel hatlarıyla yukarıda sözünü ettiğimiz İngilizce karşılığı liberty olan hali ile ele almışlardır. Bu tür bir felsefenin özgürlük tanımına örnek olarak Hobbes, özgür adamı, “...*yapabileceklerine gücü yeten ve yapmak istedikleri engellenmeyen kişi*”⁸ (Hobbes, 1651: 129) olarak tanımlamaktadır. Özgürlüğü, kişinin yapmak istediklerini iradî olarak kendisinin seçip seçmediği açısından pek az değerlendiren bu tür bir özgürlük anlayışı, aslında konumuzla görüldüğünden çok daha alakalıdır. Çünkü özellikle kişinin ekonomik anlamda özgürlüğünün olmayışı, bir başkasının ekonomik anlamda özgürlüğünün sınırsızlığından kaynaklanmaktadır. Yani özgürlüklerin karşısındaki en büyük engel özgürlüklerdir. İnsana kendini tutsak hissettiren, özgürlüğünün, bir başkasının keyfi nedenlerince engellenmesi hissidir. Rousseau bununla ilgili olarak, Emile’de şöyle demektedir: “*İnsanın doğası, doğal zorunluluklara karşı sabırlıdır, ancak başkalarının art niyetlerine karşı değildir.*”⁹ (Rousseau, 1918: 56)

Aydınlanma dönemi düşünürleri, hangi özgürlüklerin sınırlandırılıp, yerlerine hangilerinin konması gerektiği üzerine pek çok fikir üretmişlerdir. Bu özgürlükleri sınırlandırarak varlıklarının idamesini sağlama düşüncesi, sosyal özgürlüğün farklı tanımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri negatif özgürlüktür. Negatif özgürlük, yani bir şeyden özgür olmak¹⁰, doğanın değil, doğal olmayanın engellemelerinin dışında kalan eylemlerdeki özgürlüktür. Özgürlük tanımını yaparken özgürlük hissinin, özgürlüğün

⁷ “...Freedom for the pike is the death for the minnows.”

⁸ “...A freeman is he that, in those things which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to.”

⁹ “...it is in the nature of man to endure patiently the necessity of things, but not the ill-will of others.” Çev. William H. Payne.

¹⁰ Freedom from...

yitirilmesi neticesinde özgürlüksüzlüğün hissedilmesi ile hissedilebildiğinden, özgürlüğün varlığında duyumlanabilir bir şey olmadığından söz etmiştik. Aydınlanma düşünürlerinden Helvétius, “Özgür bir adam, zincirlere vurulup hapsedilmiş ve bir köle gibi cezalandırılma korkusu içerisinde olmayan adamdır.”¹¹ (Helvétius, 1807: 30) sözüyle özgürlüğün insanın gücünün sınırları içerisindeki istemeleriyle alakalı olduğundan söz ediyor. İnsanın bir kartal gibi uçamaması, bir balina gibi suyun altında yaşayamaması, kral veya papa olamaması, onun özgür olmadığı anlamına gelmemektedir. Özgürlüğün yoksunluğu, gücünün sınırları dâhilinde bir eylemi gerçekleştirememeye halidir. Yani negatif özgürlük, başkalarının müdahalesine maruz kalmamaktır. Müdahalenin olmadığı alan ne kadar genişse, özgürlük de o kadar geniştir. (Berlin, 1999: 156) Sosyal ortamdaki bir özgürlükten söz ediyorsak, insanları bir araya getiren bir takım nedenlerin varlıklarını inkâr edemeyiz, insanların bir araya gelişlerinde karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi kurulması kaçınılmazdır ve böyle ortamlarda (hiç bir sosyal ortamda) hiç bir insan, başkalarının hayatlarını eylemleriyle hiçbir şekilde etkilememe özerkliğine sahip olmaz. “Bu ismi hak eden yegâne özgürlük, başkalarını kendi iyilerinden mahrum etmeden veya onu elde etmelerine engel olmadan, kendi yolumuzla kendi iyimizin peşinden gitmektir.”¹² (Mill, 2011: 23) derken J.S. Mill, olması gerekenden söz etmektedir. Bazılarının özgürlüğü, başkalarının kısıtlanmasına bağlı olmak zorundadır. Negatif tanımıyla, özgürlüğün temini, kısıtlanmasını öngören bu “negatif” amaca bağlıdır. Negatif özgürlüğün kapsamının kestirilmesi kolay değildir, en basit hali ile iki alternatif arasından bir tercih yapmaya bağlıdır. Sonuçta negatif özgürlük perspektifinden bakıldığında, bu iradî seçimin vicdanî boyutu, onu özgürlük olmaktan çıkarmamaktadır. İnsan isteklerini azalttıkça özgürlük alanı da genişlemektedir. Sunulan seçeneklerden biri pasta, diğeri ise fare ölüsü olsa, teorik olarak pastanın tercih edilmiş olması, her zaman fare ölüsünü seçme hakkı ile kaim bir özgürlüğe işaret edecektir. Bu ne kadar doğrudur? Fare ölüsü yememek bir özgürlük müdür? Bu türden bir özgürlüğe hayvanlar da sahip değil midirler? Fare ölüsü yememe özgürlüğünün yetersizliği, bizi özgürlüğün diğer tanımına, pozitif özgürlüğe, yani bir şeyi yapmanın özgürlüğüne¹³, götürmektedir.

¹¹ “A man at liberty is a person neither in chains, under confinement, nor intimidated like a slave by the fear of punishment.”
Çev. William Mudford.

¹² “The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it.”

¹³ Freedom to do...

Isaiah Berlin, pozitif özgürlüğü şu şekilde tanımlamaktadır: “Özgürlük kelimesi pozitif anlamını, bireyin kendisinin efendisi olmayı isteyen yanından almaktadır.”¹⁴ (Berlin, 1999: 160) İkisi arasında, “dilediği tercihi yaparken başkalarının müdahalesi ile karşılaşmamaktan doğan özgürlük (negatif özgürlük)” ve “kendinin efendisi olmaktan doğan özgürlük (pozitif özgürlük)” gibi bir ayırma gidilebilmekle birlikte, pekâlâ ikisini aynı kapıya da çıkarmak mümkün görünmektedir. Başkalarının müdahalesi olmaksızın tercih yapabilen bir özne, kendisinin efendisi de olamaz mı aynı zamanda? Kendinin efendisi olmak anlamında pozitif özgürlük, kendinin kölesi olma sorunsalını da gündeme getirmektedir. Kendinin efendisi olan özne, kendisi için en iyi olanları eylerken (seçerken) bir yasaya, sosyal ortama göre düzenlemektedir. Aksi teoride mümkün görünse de, başkalarının söz konusu olduğu bütün pratiklerde bu geçerlidir. Örneğin insan, bedeninin kendisine dayattıklarını, bedeni süflî olarak görme eğilimine sahip üst kimliği ile engelleyerek kendi özgürlüğünü kısıtlamakta ve özgürlüğün negatif anlamıyla düşünürsek, kendini köleleştirmektedir. Bir başkasının, öznenin özgürlüğünü öznenin iyiliği için kısıtlaması gibi; kendisi de, kendi istemediklerini, kendi iyiliğine olduğuna inandığı için kendisine dayatmakla kendi özgürlüğünü kısıtlayabilir mi? Evet kısıtlayabilir. Berlin’e göre pozitif özgürlüğün sınırları, bireyi özgürlük çizgisinin dışına çıkarıp köleşmeye dönüştürecek kadar geniştir. Pozitif özgürlüğün bu eleştirisine Charles Taylor, negatif ve pozitif özgürlük ayırımına özne ve fail olma açısından bakılması gerektiğini vurgulayarak karşı çıkmaktadır. Özgürlüğün kısıtlayıcısı sadece dış kaynaklı değil iç kaynaklı da olabilir. Bu yüzden özgürlüğe sahip olabilmek, biraz kendinin farkında olmayı, kendini anlama kapasitesini, ahlâkî ayırımı yapabilmeyi gerektirmektedir. Bunlar olmaksızın, kendi kendini kontrol etme, içerisinde özgürlüğü barındırmayabilir ve özne bunu fark edemez bile. Ona göre, kişi özgür olmadığının farkında olmaksızın istediklerini yapabilir. Bu haldeyken istediklerini yapabiliyor olması, onu özgür kılmamaktadır. (Taylor, 2001: 206-207) Taylor’a göre gerekli donanıma sahip özne, içsel nedenlerle kendi özgürlüğüne kast edememektedir. Özgürlüğü öznenin elinden alan gerekli donanıma sahip olamamaktır ve bu fiziksel bir yetersizliktir. Kör birinin ışığı yakarak görüş kazanamaması ve yine yakmayarak kendi görüşünü engelleyememesi gibi, bu tür noksanlıkları haiz bireyler de kendilerini özgürleştirememekte veya köleleştirememekte olduklarından özgürlüğün konusu dışında kabul edilmelidirler. Bir şeylerden korktuğu için bir şeyi değil de, bir başkasını seçen öznenin durumu, görüldüğü gibi içsel bir durum değil, dış değişkenlere bağlı bir durumdur. Yani

¹⁴ “The ‘positive’ sense of ‘liberty’ derives from the wish on the part of the individual to be his own master.”

mevzu bahis özne, pozitif anlamda özgür değildir. Pozitif anlamda özgür olmak için, kişinin gerçek anlamda kendi istediklerini yapması ve yaptıklarını istemesi gerekmektedir.

Hem negatif ve hem de pozitif özgürlük tanımları spekülatiftirler. Bu bakımdan belirli bir özgürlük çeşidine yahut özgürlüğün belirli durumlardaki varlığına gönderme yapmamakta, sosyal anlamda özgürlüğün (liberty) ne şekilde zuhur ettiğini açıklamaya çalışmaktadırlar. İki tanımın da kendi içerisinde handikapları vardır. Negatif özgürlük, özne sosyal isteklerini azalttıkça büyümekte ve öznenin sosyal ortamdan tamamen kopması durumunda sonsuzlaşmaktadır. Sartre'ın "Cehennem başkalarıdır."¹⁵ (Sartre, 1947: 93) sözü negatif özgürlüğün bu yanını çok güzel tarif etmektedir. Pozitif özgürlükse, öznenin iç disiplin, vicdan, nefis ve sağduyusu içerisinde, ne zaman tam olarak özgür olduğunun kestirilemediği bir iç özgürlüğe gönderme yapmaktadır. Bu da tanımlanabilir olmaktan ziyade, tanınabilir olmaktan uzak bir özgürlüktür. Öznenin kendisi bile gerekli donanımına ne ölçüde sahip olduğunu tartamamakta ve kendi özgürlüğünü teşhis edememektedir. Şu durumda reddedemeyeceğimiz tek özgürlük, öznenin sosyal ortamdan koptuğunda maruz kalacağı özgürlüktür. Sosyal hiçbir kaygı ve müdahaleye maruz kalamayacak kadar yalnız olan öznenin özgürlüğü inkâr edilemez. Bu durumda cehennem, belki de gerçekten başkalarıdır ve mümkün olan tek özgürlük, herhangi bir şey istenebilecek hiç kimsenin olmadığı bir yalnızlığın getirdiği özgürlüktür. Ya da belki, bu durumda bile doğanın zorlamalarına maruz kalacak insan için özgürlük imkân dahilinde değildir.

Özgürlüğün imkânı ile ilgili felsefe tarihi boyunca pek çok farklı fikir ortaya çıkmıştır. Felsefî anlamda özgürlüğün (irade özgürlüğünün) imkânı söz konusu olduğunda, insanın önündeki en temel iki engel; doğa ve kendisidir. Bizim amacımız; burada insanın doğası gereği özgür olup olmadığını, doğal nedensellik karşısında insanın kaderinin ve kader karşısındaki özgürlüğün, belirlenmiş olanlar içerisinde kendisine ait bir özgür seçimler alanının varlığını (var olup olmadığını), Alman İdealizmi'nin perspektifinden yeniden incelemektir. Doğanın insan özgürlüğü üzerindeki hükmüne felsefî bakış açısının gelişimini görmek için, öncelikle determinizm-fatalizm kısıncasında insanın özgürlüğü üzerine düşüncelerin tarihini kısaca ele almak gerekmektedir. Bu, bize, hem felsefî özgürlüğün tarihsel gelişimini hem de konumuzu teşkil eden Alman İdealizmi'nin, bu tarih içerisinde konumlandığı yeri görme konusunda fayda sağlayacaktır.

¹⁵ "L'enfer cest les autres."

1.2. Felsefe Tarihinde Doğa ve Özgürlük İlişkisi

1.2.1. Felsefe Tarihinin Başlangıcından Immanuel Kant’a Kadar Doğa ve Özgürlük İlişkisi

Özgürlük problemi; determinizm kanadıyla varlık ve doğa felsefesinin, sorumluluk kanadıyla ise ahlak felsefesinin alanına girmektedir. Ontik ve etik bir varlık olarak insana dair yapılmış bütün felsefelerde, özgürlük problematik bir konu olarak vardır. Bu nedenle esas konumuz olan Alman İdealizmi’nde özgürlük problemini irdelemeye başlamadan önce, 19. yüzyıla damgasını vuran bu dönemden önce, özgürlük probleminin ne gibi yollardan geçtiğine, felsefe tarihinde özgürlük probleminin ne şekillerde ele alındığına ve nasıl çözümlenmeye çalışıldığına değinmek gerekmektedir. Zira özgürlük problemi, felsefe tarihi boyunca konumuzu teşkil eden Alman İdealizmi’ne gelene dek, bu dönemde zirveye ulaşacak bir birikim ile tekâmülüne devam etmiştir.

Özgürlükten söz etmese de, iyi ve kötü arasında yapılan tercih konusunda felsefe tarihinde sistemli olarak ilk fikir beyan eden kişi, Sokrates’i Protagoras diyalogunda bu konuda konuşuran Platon’dur. Sokrates, kimsenin gerçekten bilerek yanlış yapmadığını düşünmektedir. (Platon, 2009b: 345e) Çünkü Sokrates’e göre erdem bilgiyle aynı şeydir ve erdemsizliğin nedeni de bilgisizliktir. Gorgias diyalogunda ise insanı her şeyin (konumuz üzere iyi ve kötünün de) ölçüsü olarak gören geleneğin temsilcilerinden Gorgias ve Khalikles ile konuşurken Sokrates, yine kötü edimlerin sahibinin, bu durumundan ötürü, iyi bir durumda olmasının mümkün olamayacağından söz etmektedir. “Kötülük görmekten bile daha kötü” olarak nitelendirilen kötü edimlerde bulunmak, insanın bildiği halde eyleyebileceği bir şey değildir. (Platon, 2009a: 475b, c, d) Platon’un varlığı bilgiyle temellendiren felsefesinde, ahlâkı da bilgiyle açıklama çabası, genel sistemi ile örtüşmektedir. Doğru olanın aynı zamanda iyi olduğunu ve bilmekle eylemek arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını öne süren bu düşünce; özgür iradenin, en azından erdem ile bilgi bir tutulduğu takdirde mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Zira insan, doğruyu bildiği takdirde yanlış, yanlış bildiği takdirde doğruyu tercih etme kabiliyetine sahip değildir. Doğruyu bilen, her zaman doğruyu

eylemekte ve bilmeyen de eylemlerinin neticelerinden kaynaklanan kötü durumlarla değil, ancak bilmiyor olmanın sorumluluğu ile bağlanmaktadır.

Platon, insanın seçimlerindeki özgürlüğü ile ilgili düşüncelerini, Devlet adlı eserinde, Pamphylia'lı Armenius'un oğlu Er'in öyküsü ile açıklar. Rivayete göre bir savaşta öldükten on iki gün sonra yeniden dirilen Er, öbür dünyada ruhların Lakheisis'in huzuruna çıktıklarını anlatır. Orada ruhları sıraya sokan ve Lakheisis'in kucağından hayat örnekleriyle kura numaralarını alan bir tanrı habercisi şöyle bir açıklama yapar:

“...siz fani ruhlar yeniden ölümlü soyun zorunlu döngüsüne ikinci kez gireceksiniz. Size bir Daimon verilmeyecek onu siz kendiniz seçeceksiniz. Kura sonucu kaderini seçme şansını ilk elde eden kimse, kaderini, bir daha değiştirilemeyecek şekilde belirleyecektir. Mükemmelliğin efendisi yoktur! Kim onu yüceltirse daha erdemli, kim küçümserse de daha erdemsiz olur. Herkes kendi yarattığı kaderinden kendi sorumludur. Seçtiğiniz kaderlerden tanrı sorumlu tutulamaz.” (Platon, 2003: 617 d, e)

Bu rivayete göre kahramanımız Er, bezm-i elest benzeri bir ortamda bulunmuş ve ruhların nasıl bir hayat yaşayacaklarının orada tayin edildiğine tanık olmuştur. Buna göre, insan kaderini belirleyecek fiziksel koşulları; zengin mi yoksa yoksul mu olacağını, güzel mi yoksa çirkin mi olacağını, henüz dünyaya gelmeden önce seçmektedir. Ancak özgür irade ve seçim şansı, insana tanrılar tarafından dünyaya gönderilmeden önce bir defalığına verilmiş bir hak olarak da görülmemelidir. Çünkü insan, seçtiği kaderin içerisinde iyi mi yoksa kötü bir hayat mı yaşayacağını, dünyaya geldikten sonra yapacağı tercihlerle (yine kendisi) belirleyecektir. Sokrates bu öyküyü aktardıktan sonra şu yorumu yapmaktadır:

“Aramızdaki herkes (...) soylu ve soylu olmayan kökenin, kişisel ve kamusal hayatın, güç ve zayıflığın, akıllılığın ve deliliğin, kısacası, ruhun bütün doğal (yaradılıştan) verilerin ve yetilerin yanı sıra sonradan kazanılmış davranış ve tutumların karşılıklı etkileşim içinde nasıl sonuçlara yol açtığını çok iyi kavramış olmalı, böylece bütün bu düşünceler içinden seçimler yapabilmelidir. (Böyle bir ruh) gözünü ruhun özüne çevirip kötü hayatı iyi hayattan ayırt eder; ruhu haksızlığa sürükleyene kötü, onu daha iyiye götürene ise iyi hayat, der; başka hiçbir şeyi önemsemez; çünkü adalet, –bunu görmüştük– gerek hayat gerekse ölüm için en iyi seçimdir.” (Platon, 2003: 618 c, d)

Platon, kaderin tercihinin bilgece yapılması gerektiğini savunurken, bir yandan da sonradan kazanılacak olanın küçümsenmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Zira adil bir şekilde, yoksul ve zengin hayatta, iyi adına yapılması gereken edimler aynı olmayacaktır. Bunu ölçülü bir şekilde belirleme bilgeliliğini kazanmak, ona göre, iyi bir hayat için en önemli şeydir. Fiziksel şartlar sadece teferruattır, her türlü şartta iyiyi eylemeyi bilen için her hayat mutlu geçecektir.

Aristoteles'in erdem ahlâkı, erdemi bilgiden ayırmaktadır. Özgürlük problemini tanımlamaya çalışırken, Aristoteles'in özgürlüğün öznesi olan insanın diğer varlıklarla arasındaki ayrımı ortaya koyduğundan, özgürlük probleminin kavramsal çerçevesini açıkladığımız bölümde söz etmiştik. Aristoteles insan ruhunu hayvan ruhundan ayıran şeyin düşünme olduğunu söylemektedir. Peki, bu nitelik, yani düşünme, insanı eylemlerinde tasarruf sahibi yapmakta mıdır? Düşünebilen varlık olarak insan, yaptığı seçimlerde, verdiği kararlarda özgür müdür? Özgürse ne derecede özgürdür?

Bilindiği gibi Aristoteles'in varlık anlayışı ereksellik üzerine kuruludur. Onun, felsefeyi de bir ilke arayışından başlatmasını buna bağlamak pekâlâ mümkündür. Her şey bir başka şeye evrilmekte ise, varlığın evrimini başlatan bir ilk varlığın (ilk neden) var olması gerekir. Aristoteles felsefeye ilkelerin bilgisinin tarihçesi ile giriş yapar ve nihayet kendisi bir şeyin ereksel sonucu olmayan ilk nedene, *ou kinoúmenon kineĩ* (οὐ κινούμενον κινεĩ¹⁶)'ye varır. Aristoteles'e göre her şey ilineksel olarak başka şeyleri kuvve halinde içinde bulundurma potansiyeline sahiptir ve bütün aktüel varlık durumları, potansiyellerinin sonucu olarak bu durumdadırlar ve (ilk neden hariç) bütün varlıklar ilineksel bir hareket içerisindedir. Bilgi ancak bu şekilde söz konusu olabilmektedir, çünkü neden-sonuç ilişkisi içerisindeki olaylar mükerrer örneklerle genelleştirilebilmektedirler. Bu genelleştirmelerden de tümellere gidilebilmektedir. Teleoloji, varlığı ve varlığın hareketini açıklamak için ideal bir yöntemdir ve bilgiyi de başarılı bir şekilde temellendirmektedir. Pamuğun yanmasının nedeni ateştir ve bu, her pamuk ve ateş için geçerli bir önermedir.

Aristoteles'in erekselliği, bir bilinç tarafından yönetilmemektedir. Çünkü sadece insanlar bilinçlidir, oysa ki canlı olmayan varlıkların hareketleri ontik bir ereksellik zincirine tabidir. Peki bu onu determinist yapmakta mıdır? Determinizmi “evrendeki her olayın belli bir

¹⁶ Kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici.

nedensel model veya yasanın örneği olduğu” şeklinde tanımlarsak –ki öyle tanımlamamız gerekir- o zaman Aristoteles’in teleolojik varlık görüşü, en az ileride kendisinden de söz edeceğimiz mekanik varlık görüşü kadar determinist bir görüştür. (Arslan, 2009: 185) Aristoteles’in ereksel neden dediği, doğal zorunlulukla aynı görünmekteyse de Aristoteles bu ikisi arasındaki kesin ayrımı Fizik adlı eserinde yapmaktadır: “*Zorunluluk maddededir, “hangi amaç için olduğu” (erek) ise tanımda (formda).*”¹⁷ (1930: 2/9) Tabii bu varlıkla ilgili olmaktan çok mantıksal bir ayrımdır. Maddenin zorunluluğu; yani Aristoteles’in terminolojisiyle dile getirecek olursak, *potansiyeli* (bilkuvve), onun ereğini sınırlandırıyor da, belirlememektedir. Nihâî belirlenim formu, tanımla, *aktüel* (bilfiil) olanla gelmektedir. Aktüel ile potansiyel arasında öncelik sonralık ilişkisi de Aristoteles’in varlık anlayışında “aktüelden potansiyele” şeklindedir. Bunu Aristoteles, şu örnekle açıklamaktadır:

“Gerçekten hayvanlar, görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisine sahiptirler, aynı şekilde bina yapma sanatına bina yapmak, temaşa etme yetisine temaşa etmek için sahibizdir; yoksa temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmeyiz; meğer ki insanlar alıştırma (exercise) amacıyla temaşa etmeyi öğrenme süreci içinde olmasınlar.” (1996: 1050a)

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles için determinizm, maddî zorunluluktan değil, formel ereksellikten kaynaklanmaktadır. Varlık açısından baktığımızda, Aristoteles’in teleolojisi, canlı-cansız ayrımı yapmaksızın var olan her şeyin bir ereği olduğunu öne sürmektedir. O halde Aristoteles’in düşüncesinde özgür irade sorgulanırken, öncelikle insanın ereğinin (*τέλος*) tanımlanması gerekmektedir. Nikomakhos’a Etik’te bundan şu şekilde bahsedilmektedir:

“Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı mutlu olmakla bir tutuyorlar.” (2009: 1095a)

Aristoteles’e göre insanın telosu mutluluktur (*εὐδαιμονία*). Ancak bu mutluluk nasıl tanımlanacaktır? İnsan, mutluluğa, ancak akla uygun eylemlerde bulunmakla ulaşabilir.

¹⁷ “Necessity is in the matter, while “that for the sake of which” is in the definition.”

Aristoteles, akla uygun eylemlerde bulunan insana, “erdemli insan” demektedir. Peki “erdemli insan”, “akla uygunluk” süzgecinden geçirdiği eylemlerinde ne kadar özgürdür? İrade özgürlüğün tanımını yaparken, “birden fazla olanların arasından birini seçmek ve bir diğerini seçmemek” ifadesini kullanmıştı. Aristoteles de, yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere, her bilgi ve tercihin bir iyiyi arzuladığını söylemektedir. Çokluğun arasından yapılan tercihte genel geçer bir kriter söz konusu ise özgürlükten söz etmek mümkün müdür? Pirinç ayıklarken pirincin arasından taşları seçmekle, yaşam içerisinde azimle çalışıp zengin olmak yerine çalışmanın yükünü çekmeyip fakir kalmayı seçmek arasında, özgürlük bağlamında ele alındığında bir fark var mıdır? Pirinç ayıklama eyleminin kendi içindeki algoritması, insanı her defasında taş ve çöp olanları seçip ayırmaya yönlendirmektedir. Zira pirinç ayıklama dediğimiz şey bütün bu seçip ayırmaların bir bütünüdür. Bir benzerini hayat için de düşünemez miyiz? Bir tercihler bütünü olarak gördüğümüz ömrü, tamamen iyiyi amaçlayan tercihlerle ördüğümüzde aslında özgürlük ortadan kalkmaz mı? Aristoteles’in “Her tercih bir iyiyi arzular” sözüne bu perspektiften baktığımızda, erdem ahlâkındaki özgürlük sorununu görebiliriz. Hayvanlarda ve çocuklarda da bulunduğunu söylediği isteyerek eylemde bulunmayla, sadece yetişkin insanlarda bulunan tercihi birbirlerinden ayıran Aristoteles, tercihi “kendi elimizde olmayan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu” olarak tanımlamaktadır. Nikomakhos’a Etik’in üçüncü kitabında, insanın tercihlerinde özgür olduğuna dair bir kanaate sahip olduğu anlamına yorulabilecek şu sözleri sarf etmektedir:

“İstenen amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek. Erdemlerin etkinlikleri de bunlarla ilgili. Demek ki erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmak da elimizde, iyi ve kötü olan şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse – iyi olmak ve kötü olmak da bu idiyse – demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir. Hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığını ne de istemeyerek kutlu olduğunu söylemek bir bakıma doğru, bir bakıma yanlıştır: Hiç kimse istemeden kutlu olmaz, ama kötülük isteyerek oluyor.” (2009: 1113b)

Aristoteles, özgür irade ile ilgili bu düşüncesini; yasa koyucuların kötü işleri yapanları cezalandırmaları, güzel şeyler yapanları ise ödüllendirmeleri ile temellendirmektedir.

Aristoteles'in teleolojik varlık anlayışı, evrensel bir sebep sonuç dizgesini bünyesinde barındırmaktadır, ancak bu tözsel bir determinizmdir. İlineklerin belirlenimi diye bir şey söz konusu değildir, ilinekler rastlantısaldır. Metafizik adlı eserinde bunu şu şekilde açıklar:

“...Bir oluş ve yok oluş süreci ile birlikte varlığa gelen ve ortadan kalkan her şeyin zorunlu olarak ilineksel-olmayan bir nedeni olması gerektiğinden, eğer birinci tür varlıklar olmamış olsaydı, her şeyin zorunlu olması gerekirdi. Gerçekten acaba filanca şey olacak mıdır? Eğer şu diğer şey olursa olacak, olmazsa olmayacaktır. Bu ikinci şey de bir üçüncü şey olursa olacaktır. Böylece ilerleyerek ve sınırlı bir zaman parçasını sürekli olarak küçülterek içinde bulunduğumuz ana erişeceğimiz açıktır. (...) ...geçmiş olay, her hangi bir varlıkta zaten mevcut bulunmaktadır. O halde gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelecektir. Örneğin canlı olan, zorunlu olarak ölecektir. Çünkü o şimdiden kendisinde ölümün koşulunu, yani aynı bedende karşıtların varlığını taşımaktadır. Ancak onun hastalıktan mı, yoksa cinayetten mi öleceği konusunda henüz bir şey bilmiyoruz. Çünkü o, bir başka şeyin ortaya çıkmasına bağlıdır. O halde böylece belli bir ilkeye kadar gittiğimiz, ancak bu ilkenin kendisinin hiçbir başka ilkeye indirgenmediği açıktır. İşte rastlantıdan ileri gelen her şeyin ilkesi bu olacaktır ve onun ortaya çıkışının da kendisinden başka bir nedeni olmayacaktır.” (1996: 1027a -1027b)

İlineksel olanlar önceden kestirilebilir değildir, rastlantısaldır, formel bir erekselliğin parçası değildirler. İlineklerin ortaya çıkışları, ilineklerarası bir neden-sonuç ilişkisine bağlı görünse de, bu tözsel/tümel bir zorunluluk değildir. İlineksel olarak meydana gelen her şey ancak mümkün olabilir, çünkü tümel değildir. Netice itibarı ile, Aristoteles'in teleolojik varlık görüşü, erekselliği ile her ne kadar determinist bir perspektif çiziyor gibi görünse de, aslında aktüelden potansiyele gidiş, töze içkin bir vasıftır. Her varlık tözünün gerektirdiği bir neticeye ulaşmaktadır. İnsanın, insan olmasından ileri gelen potansiyelini gerçekleştirmesinde, yaptığı edimleri bağlayan bir zorunluluk söz konusu değildir. İnsan doğası gereği bir takım edimlerde bulunur, fakat bu edimler tözsel değil, ilinekseldirler. Yukarıda da değindiğimiz üzere, bu, edimlerin zorunlu olamayacağı anlamına gelmektedir. Aristoteles'in düşüncesinde ahlâkî değer ve sorumluluklar, indeterminist varlık anlayışıyla çelişmeyen tutarlı bir dizge sergilemektedirler.

Sokrates'in öğretilerinden etkilenen Kynikler'in felsefelerinin temelinde özgürlük vardır. Mutluluğa ulaşmanın yolu erdemdir, erdemse ancak özgürleşmekle mümkündür. Kynikler'in erdeme götüren özgürlükleri negatif bir özgürlüktür. Kynikler, toplumsal teamülleri doğal bulmazlar ve doğayla uyum içerisinde yaşamak isterler. Zenginlik, güzellik, ün gibi nitelikler boş birer gururdurlar ve insan kendini bunlardan kurtarmalıdır. (Akarsu, 1998: 50) Kynikler'e göre insanı özgür olmaktan alıkoyan en büyük etken de, pek çok insanın kölesi olduğu hazdır. Hazdan uzak durmak ve iyinin hazda aranmaması gerektiğini bilmek gerekir. En büyük erdem, kendi kendine yetmektir. Bunun sağlanması da ancak dış dünyaya kayıtsız olmayı başarmakla mümkündür. Dış dünyada hazza ulaşma peşindeki insanların zenginlik, ün, şan, utanma gibi duygularından tamamen arınmış Kynik, eylemlerini dış dünyanın bu dayatmalarından tamamen bağımsız olarak gerçekleştirebilir. Özgürlük Kynik felsefesinin ana kavramlarından biridir. Onlara göre tüm siyâsî kurumlaşmalar yanlıştır. Kynik, kendini, bu yüzden sadece kendinin, evrenin ve diğer Kynikler'in vatandaşı olarak görmektedir. Onlara göre tek yasa koyucu doğadır ve tüm evren onların evleri olduğundan bir bölgeyi vatan olarak da benimsememektedirler. Bu yüzden de yerleşik bir düzenleri yoktur ve konakladıkları yerlerin otoritelerince zaman zaman anarşist olmakla suçlanmışlardır. (Desmond, 2008: 208) İrade özgürlüğü konusunda da Kynikler'in farklı görüşleri vardır. Çoğu Kynik doğanın kendi düzeninin değiştirilemeyeceğini ve değiştirilmemesi gerektiği kanaatindeyken, Gadaralı Oenomaus gibi bazı Kynikler, önceden belirlenmiş ve kâhinlerce dile getirilen kaderin değiştirilemez olmadığını, insanın yaptığı eylemlerinin sonuçlarının bulunduğunu ve tanrıların kâhinlere bu sonuçları, olası ihtimalleri bildirdiklerini, ama insanların eyleyip eylememekte özgür karar verebileceklerini ileri sürmektedirler. (Dudley, 1937: 169) Tabii bu, o dönemde tepki toplamış, Diogenes gibi dönemin bilinen bir çok Kynik filozofunun fikirleriyle de çelişen bir görüştür. İmparator Julianus, Nutuk'unda, Oenomaus'u edepsizlikle ve insana ve kutsallığa dair her şeyi küçümseyerek reddetmekle suçlamıştır. (Julian, 1913: 53)

Bir indeterminizm olarak irade özgürlüğü, Yunan felsefesinde ilk defa Epikuros'ta tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. (Gökberk, 1985: 100) O zamana dek özgür iradeye Epikuros'un fizik anlayışı kadar uygun zemin sağlayacak bir varlık anlayışı yoktur. Temelde atomcu olmakla beraber, Epikuros'un varlık anlayışı, Demokritos ve Leukippos gibi öncüllerinden farklıdır. Demokritos, atomların sadece iki özelliğinden, şekillerinden ve büyüklüklerinden söz ederken, Epikuros buna bir de ağırlığı eklemiştir. (Marx & Engels, 1902: 93) Ayrıca Epikuros, Demokritos'un atomların farklı büyüklüklerde olduğuna dair düşüncesine, bunun onları bölünebilir kılacağı gerekçesi ile karşı çıkmaktadır. En önemlisi de Demokritos,

atomların bir zorunluluk içerisinde hareket ettiklerini savunurken, Epikuros onlarla ilgili olarak: “Yukarıdan aşağıya kütlesi ve ağırlığının etkisiyle dümdüz düşerken yolundan azıcık sapar.” (Cicero, 2006: 50) demektedir ve böylece rastlantının daha önce hiç aralanmamış kapısını açmaktadır. Önceden ne yeri ne de zamanı belirlenebilen bu duyularla tespit edilemez sapmalara daha sonra Lucretius “clinamen” adını vermiş ve clinamenler olmasa, atomlar yeryüzüne yağmur damlaları gibi hiçbir sapma olmaksızın dümdüz düşseler, doğada yeni hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini ileri sürmüştür. (Arslan, 2010: 81-82) Doğada neden sonuç ilişkileriyle örülü mekanik bir zorunluluğun olmaması, insanın kendi kaderini belirlemesine olanak sağlayacak zemini hazırlamaktadır. Epikuros’un evren tasarımı tanrılar var olmakla beraber, dünya üzerinde hiçbir hükümleri söz konusu değildir. Varlık anlayışındaki bu nedensizlik ve rastlantısal doğa tasarımı, insanı eylemlerinde özgür kılmaktadır. İnsanın irade ve eylemlerinin pek çok iç ve dış koşula bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, Epikuros, insanın bu etkilere mutlak şekilde bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini, nedensiz de seçebileceğini söyler. (Akarsu, 1998: 97)

Epikuros’un rastlantısal varlık anlayışının tamamen zıttı bir fizik tasarımına sahip olan Stoacılar’a göre her şeyin bir amacı vardır ve her şey evrensel aklın düzenine uygun bir sistem dâhilinde, olması gerektiği için gerçekleşmektedir. Doğada böylesi ilâhî ve üstün bir düzen bulunduğu için, insanın da bu kusursuz düzene uyması ve en yüksek iyiye ulaşabilmek için eylemlerini bu düzene uygun olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Logos nasıl evreni yönetiyorsa, insanın logosla bağlı olan akıl da insanı o şekilde yönetmelidir. Akla uygun edimlerde bulunmak ve erdemli olmak da aklın ön gördüğü gibi doğaya uymakla mümkündür. Peki ahlâkî edimlerin tamamen doğayla uyum içerisinde tasarlandığı bu sistemde özgür iradede söz edebilir miyiz? Böylesi mükemmel bir düzenden söz etmek, insanı bu düzenin mükemmeliyetiyle sınırlamaktadır. İnsanın doğaya aykırı, uyumsuz edimlerde bulunmaya çalışması beyhûde bir çabadır ve başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü insan doğanın kusursuz mekanizmasına karşı gelebilecek güce sahip değildir. Bu tür girişimler daima hüsrarla sonuçlanacaklarından, insanın bu tür bir girişimde bulunması kendini umutsuzluğa sürüklemekten başka bir işe yaramayacaktır. Bilgelik, insanın elinde olmayan ve doğal olarak meydana gelen, engellenemeyecek olanı kabullenmesi ve onaylamasıdır. Bu şekilde insan, gerçek üstü tutkulardan ve beklentilerden arınarak özgür olacaktır. Stoacılar’ın özgürlük anlayışları Kynikler’inkiyle hayli benzeşmektedir. Yine negatif bir özgürlükten söz etmektedirler. Stoacılar, özgürlüğü temin ettiğini söyledikleri bu kayıtsızlık durumuna apatheia (ἀπάθεια) adını vermektedirler. Apatheia, büsbütün bir boş vermişlik hali olarak

algılanmamalıdır. Son Stoacılar'dan Epiktetos, özgürlükle ilgili diğer Kynikler'den farklı düşüncelere sahip Oenomaus'un söylediklerine benzer bir yorumla, özgür iradenin sınırlı derecede mümkün olabileceğinden söz eder:

“Dünyada olup biten şeylerin bir bölümü elimizdedir. Bir bölümü de elimizde değildir. Elimizde olanlar düşüncelerimiz, yaşayışımız, isteklerimiz, eğilimlerimiz, iğrenmelerimiz; tek kelimeyle bütün davranışlarımızdır. Elimizde olmayanlar; mal, şöret, mevkî gibi şeylerdir. Elimizde olanlar doğaları dolayısıyla özgürdürler. Hiçbir şey onları durduramadığı gibi, onlara engel de olamaz. Elimizde olmayanlar ise güçsüz, boyunduruk altında, binlerce engel ve terslik içinde olup bütün bütün bize aykırıdır. Öyleyse anımsa ki doğaları dolayısıyla tutsak olanları, özgür ve başkasına bağlı olan şeyleri sana ayrılmış sanıyorsan her adımda engellerle karşılaşacak, kırılacak, üzülecek ve Tanrı'dan da insanlardan da yakınacaksın. Buna karşılık senin olanı benimser ve başkasının olanı da başkasının iradesinde sayarsan; o zaman kimse sana istemediğini yaptıramadığı gibi, istediğini de yapmana engel olamaz. Dolayısıyla kimseden sızlanmaz, kimseyi suçlamaz ve istemeden hiçbir işi yapmaya zorlanmazsın. Kimse sana bir kötülük edemez, düşmanın olamaz ve başına zararlı bir şey de gelmez.” (Epiktetos, 1999: Düşünceler, I-IV)

Kendi içinde özgür, dışında ise logosun mükemmelliğiyle bağlı insanın iradesinden ne kadar söz edilebilir? İnsanın kendi elinde olanları yapmak ve bununla ilgili eylemlerde bulunmak konusundaki özgürlüğü bu düzenin neresindedir? Bu düzene dahil olmaması, düzenin mükemmelliği ile çelişeceğinden, insanın kendi elinde olanlar konusundaki inisiyatifini de düzenin bir parçası olarak görmemiz gerekir. Stoacılar'ın insanı özgür kılma çabalarında ne kadar başarılı oldukları, özgürlüğü tanımlarken değindiğimiz ve ileride de sık sık karşılaşacağımız “İyiye seçmek özgürlük müdür?” sorusunu gündeme getiren, tartışmalı bir konudur.

Değerler, Orta Çağ'da Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla doğal düzen ve bu düzenle tezahür eden evrensel akıldan tanrıya ve tanrısal olana intikal etmiştir. Sorumluluk ve ahlâk artık tanrı katında denetlenmektedir. Hristiyanlığın varlık anlayışı doğanın ve evrenin tanrı tarafından yaratıldığı inancına dayanmaktadır. Yani doğada bir düzen varsa da bunu yaratan tanrıdan başkası değildir. İnsan da onun yarattıklarından biridir. Bu da özgürlüğü ilâhî bir problem haline getirmektedir. Hristiyan felsefesi perspektifinden bakıldığında özgürlük problemi, Hristiyan düşüncesinin temel problemlerinden bir başkasıyla “ilk günah”la da yakından

ilişkilidir. İnsan (Adem), bundan dolayı cezalandırıldığına, bundan sorumlu tutulduğuna göre; ilk günahı işleyerek özgürce bir tercihte bulunmuştur. Ancak bu eylem, aynı zamanda kendisinden sonra gelen bütün insanlığın özgür irade ve sorumluluklarını ortadan kaldırabilme gücüne sahiptir. Her şeyin kaynağı, sebebi ve yaratıcısı olan kâdir-i mutlak tanrının kader üzerinde egemen olamaması düşünülemez. Ancak bu (ilk günah), insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamakta mıdır? Özgürlüğün olmadığı ve her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir ortamda sorumluluktan ve günden söz etmek ne derecede mümkündür? Hristiyanlığın temel prensipleri ile özgürlük çelişmekte, “ilk günah” açısından değerlendirildiğinde özgürlük hem var, hem de yok sayılmaktadır. Orta Çağ felsefesi, bu açıdan, gerek özgürlük gerekse de teodise sorununun en çok tartışıldığı dönemlerden biridir. Bir yanda Hristiyanlığın dogmaları ve insanları karşı karşıya bıraktığı cehennem tasarımı, insanı, cehennemi en azından hak edecek derecede sorumluluk sahibi ve dolayısıyla da özgür olma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakırken, bir yandan da kâdir-i mutlak tek tanrının varlığı ve sınırsız egemenliğinden söz etmektedir.

Augustinus insanın iradesinin özgür olması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü özgür olmayan birinin sorumluluklarından söz etmek mümkün değildir. Bu, “günah” kavramını ortadan kaldırmaktadır. İlk günahın gazabı insanın kendi özgür iradesi ile kurtulabileceği bir şey olmasa da, özgür irade insanın iyiyi seçmesi için kendisine bahşedilmiş bir şanstır. Augustinus’a göre tanrı, her şeyi yaratmıştır ve her şeyi bilmektedir, ama tanrının yaratmasında bir tercih etme ya da ettirme niteliği bulunmamaktadır. Tanrı seçim yapmamakta ve yapılan seçimler üzerinde her hangi bir etkide bulunmamaktadır, ancak tüm tercihleri önceden bilmektedir. İlk günah dolayısıyla ölümlü bir hayata düşen insan, bu hayatta yaparsa cezalandırılacağını bildiği pek çok cezbedici şeyle karşılaşmaktadır. İnsan bununla iradesi sayesinde baş edebilmektedir. Augustinus’a göre tek zorunluluk, tanrının bilmesiyle ilgili zorunluluk halidir. İnsanın eylemleriyle ilgili bir zorunluluk söz konusu değildir. Augustinus’un özgür iradesi, tanrısal kudretin epistemik determinizmi üzerine kurulu bir özgürlük-sorumluluk tasarımıdır. Augustinus, insanın seçme özgürlüğünün, tanrının bilme zorunluluğuyla çelişik olmadığı düşüncesini, “Özgür İrade Üzerine” adlı eserinde şu sözlerle açıklamaktadır:

“Birinin günah işleyeceğini bilmeniz onu günah işlemeye zorlamanıza sebep olmaz. Onun şüphesiz günah işleyecek olması, sizin ön bilginizin onun günah işlemesine sebep olduğu anlamına gelmemektedir, zaten ön bilginiz buna sebep olacak olsaydı, bunu önceden bilmeniz mümkün olamazdı. Bu yüzden bu ikisi birbiriyle zıt

değildirler, sadece kendi özgür iradesiyle günah işleyecek olan birinin bunu yapacağını önceden biliyor olursunuz, tanrı için de aynısı geçerli. Kimseyi günah işlemeye zorlamıyorsa da, onların kendi iradeleriyle günah işleyeceklerini önceden biliyor.” (Augustine, 2010: 80-81)

Augustinus’un tanrısal zorunluluk üzerine açıklaması, sahip olduğu özgür irade nedeniyle sorumluluklarla bağlanan insanın özgürlüğüyle, Hristiyan Orta Çağ anlayışı içerisinde ele alındığında, çok tutarlıdır. Tanrının bilmesi, günahın gerçekleşmesine engel teşkil etmemekte; aksine günah tanrı tarafından insanı değerlendirmede bir araç olarak kullanılmaktadır. Zira o, insana iyiye seçme becerisini vermekle, onu var olan tüm caydırıcı unsurlara rağmen iyi edimlerde bulunma yetisi ile kutsamıştır. Tanrı buyruğu ve ona bahşedilmiş muhakeme kabiliyetine karşın kötü olanı tercih eden insan, tamamı ile özgürdür ve eylemlerinden ancak ve ancak kendisi sorumludur.

Petrus Abelardus, Orta Çağ’a damgasını vuran irade kavramına yeni bir bakış açısı getirir. Ona göre ahlâkın konusu sadece eylemler değil, aynı zamanda niyetler de olmalıdır. Çünkü iyi niyetle yapılmasına rağmen kötü sonuçlanan eylemler olduğu gibi, kötü niyet taşımaya rağmen iyi görünen eylemler vardır. Kötü niyet, insanın ölümlü hayatın kendisine sunduğu cezbedici günahlardan iradesi ile sıyrılıp kötü (günahlarla örülü) yola sapmayarak kurtulabileceği bir şey değildir. Bir sonuca ulaşmasa da iyi niyetlerle yola çıkmak, tanrının gazabından korkarak günah işlememektan daha değerlidir. Ahlâk tanrının koyduğu yasa ile sınırlı değildir. Abelardus’un öğretisini bu kadar farklı kılan, amacın da yargılanması gerektiğine dair inancıdır. Abelardus, İsa’yı çarmıha gerenlerin, ne yaptıklarını bilmedikleri için suçsuz oldukları kanaatindedir. (Çüçen, 2000: 176) Aslında bu oldukça Sokratik bir bakış açısıdır. İnsanlar eylemleri yargırlar, çünkü insan algısı niyetleri tespit edemeyecek kadar zayıftır. Ancak Abelardus’a göre tanrı, insanı yargılarken niyeti de göz önünde bulunduracaktır.

Thomas Aquinas, insanın özgürlüğünden söz ederken “irade”¹⁸ kelimesini kullanmaktan özenle sakınmakta, bunun yerine özgür “seçim”¹⁹ tabirini tercih etmektedir. Çünkü ona göre eylemlerinde özgür olmayan insanlar da özgür iradeye sahip olabilir. (Thomas Aquinas, 2003: 264) Aquinas, irade ve pratik aklın birbirleri yerine geçebilir oldukları ve birbirlerinden ayrı tasavvur edilemeyecekleri görüşündedir. Ona göre pratik aklın ortaya koyduğu her türlü

¹⁸ Arbitrio.

¹⁹ Electio.

eylem, aynı zamanda iradeden gelmekte ve iradenin ortaya koyduğu tüm eylemler ise pratik akılla gerçekleştirilmektedir. (Thomas Aquinas, 2001: 36) Aquinas, insanın özgür iradeye sahip olduğunu Ekklesiastikos (15:14)²⁰ ile temellendirmektedir. (Thomas Aquinas, 2000: [31917] I^a q. 83 a. 1 s. c.) Buradan yola çıkışla, özellikle seçilmiş “electio” kavramı çerçevesinde, insanın bu seçim özgürlüğünün zorunlu mu yoksa ihtiyari bir özgürlük mü olduğu sorusu irdelenmelidir. Aquinas’a göre insanın seçme özgürlüğüne sahip olması bir zorunluluktur. İnsanın sahip olduğu özgürlük fatalist kalıplarca varlığı belirlenmiş olan ve tam da bu fatalizm nedeniyle var olan, fatalizmle olumsuzlanmayan, bilakis varlığı kanıtlanan bir unsurdur. İnsanın seçme özgürlüğü, engellenemez, önlenemez; insanın varoluşu itibarı ile özgür olmaktan başka çaresi yoktur. Yani Aquinas’a göre insanın seçme özgürlüğü, seçmeme özgürlüğüne sahip olamayışından ileri gelmektedir. De Malo’da kötülük problemini inceleyen ve bununla ilgili sorulara yanıt arayan Aquinas, zorunlu seçim özgürlüğünü teodise probleminin çözümü olarak görmektedir. Bu kadar zorunluluğun var olduğu bir ortamda Aquinas fatalizm sorununu şu şekilde aşmaktadır. Ona göre tanrı insanı yaratmıştır ve onu özgür seçimler yapmak zorunda kalacağı durumlarla karşılaştırmaktadır. Ama tanrı insanın içinde değildir ve o seçimlere müdahale etmemektedir. Tanrı tarafından yaratılmış ortam bir nedensellik dizgesi içinde olsa da, Aquinas’a göre insanın seçim yapma zorunluluğu, onu bu determinist dünyanın dışına çıkarmaktadır. Çıkarmak zorundadır, çünkü aksi takdirde insan eylemlerinden sorumlu tutulamamakta ve kötülük (ve elbette günah) insan tekelinden çıkarak bir üst merci olarak tanrıya intikal etmektedir.

Roger Bacon, Ortaçağ felsefesinden Rönesans’a geçişte, bilimsel düşünüş anlamında önemli bir dönüm noktasını temsil etmekle beraber, (Gökberk, 1985: 177) etik açıdan kendisinden evvel ortaya konmuş olan bazı düşüncelerin sentezini yapmaktan ileriye gitmez. Ona göre ahlâkın en temel iki kavramından iyi, tanrıyı aramak ve onun kutsal iradesine uygun yaşamak, kötü ise tanrının iradesine aykırı düşmek ve onu unutup maddeye tapmaktır. (Cevizci, 2009: 360) Deneyime dayalı bilgi felsefesiyle de desteklenince bu sentezin, Bacon’ı, nihayetinde Stoacı bir özgürlük kuramına götürdüğü söylenebilir: Asıl olan tanrının iradesidir ve insan, bu iradeye uygun eylemlerde bulunduğu ölçüde ahlâklı olduğu kadar, aynı zamanda özgürdür de.

Skolastik dönemin son iki büyük temsilcisi sayılan Duns Scotus ve Guillelmus de Ockham da, insanın iradesini tanrıya mal etme, veya belki daha doğru bir ifadeyle insanın iradesini

²⁰ “Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui” (Başta tanrı insanı yaratmıştır, sonra da onu kendi iradesinin ellerine bırakmıştır).

tanrının iradesinden üretme noktasında Roger Bacon'la benzer bir görüşü paylaşırlar. Duns Scotus, insan için özgür iradenin, akıldan da önce gelen bir yeti olduğunu kanıtlayabilmek adına, tanrının, ilk yaratma eylemini özgürce gerçekleştirdiği fikrine başvurur. Buna göre tanrının özünü meydana getiren irade, akıl ve bilgidен önce gelir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak tanrı, evreni, zorunlulukla değil, özgürce yaratmıştır. Tanrı, evreni yarattığı gibi, yaratmayabilirdi de. Çünkü tanrı, yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çıkarmak istediklerini yaratır. (Cevizci, 2009: 366) Duns Scotus'a göre aynı temel prensip insan için de geçerlidir. İnsan, ilk planda, bilen değil, isteyen bir varlıktır. İnsanı bilgiye götüren, akıl değil, iradedir. Bu bağlamda mutluluğun kaynağı da akıl değil, iradedir. (Gökberk, 1985: 176) Tanrı ve insanın iradesine dair bu görüşlerinden kolaylıkla çıkarılabileceği üzere, Duns Scotus'un felsefesi indeterminist bir felsefedir; bunun doğal bir sonucu olarak da, ona göre insan özgürdür. Duns Scotus, Hristiyanlık tarihinde, hem iradeciliğin, yahut diğer adıyla voluntarizmin (Voluntas: Lat. İrade) hem de indeterminizmin en açık temsilcisi sayılabilir. Öyle ki kendisinden önce gelen ve yukarıda da bir kısmının irade özgürlüğüne dair fikirlerini değerlendirmeye çalıştığımız Hristiyan filozofların hemen hemen tümü, belki de tanrının mutlaklığına halel getireceği düşüncesiyle, tam anlamıyla bir indeterminizm fikri ortaya koyamamışlardır. Guillelmus de Ockham da, insan özgürlüğü konusunda selefi Duns Scotus ile pek çok temel noktada benzer görüştedir. Ona göre zorunluluk mantıkta söz konusudur, evrenin doğal düzeninde değil. Doğadaki her şey, hatta kesintisiz düzenlilikler bile, zorunlu değil, olumsaldır. (Magee, 2007: 61) Her iki düşünür de, tanrının mutlaklığı ön kabulünden hareket ettikleri için insanın özgür olup olmadığı problemini açıklamakta sorun yaşayan çoğu Ortaçağ filozofunun aksi bir istikamette konumlanır: Her ikisi de, insanın özgür olduğu ön kabulünden hareket eder ve bu kez tanrının mutlaklığı konusunda ek açıklamalar yapmak durumunda kalırlar.

Skolastik dönemin sona ermesiyle başlayan Rönesans, Avrupa düşünce dünyasında tam anlamıyla bir geçiş dönemidir. Rönesans, bir yandan, kelime anlamının “yeniden doğuş” olmasını karşılayacak şekilde, Antikçağ üzerine yapılan incelemelerin yenilenmesini temsil eder. Öbür yandan ise, Ortaçağ ile Yeniçağ arasında bir köprüdür. Her iki çağın da kendilerine özgü birer değer sistemi vardır ve Rönesans, tam anlamıyla, Ortaçağ'ı temsil eden değerler sisteminin çözülüp, Yeniçağ'ı temsil eden yeni bir değerler sisteminin inşasının başladığı dönemdir. (Gökberk, 1985: 181)

Aslında özgürlük düşüncesinin Rönesans ile beraber uğramaya başlayacağı değişikliklerin ilk adımını, Skolastik dönemin sonlarında, Duns Scotus ve Guillelmus de Ockham'da görmüştük.

Hemen her felsefî problemi, tanrının mutlaklığı ön kabulü ile ele alma geleneğinin, Ortaçağ düşüncesinin çözülmeye başlamasıyla artık iyiden iyiye terk edileceğini kestirmek güç değildir. Aydınlanma dönemiyle beraber, felsefenin kapsamında yer alan hemen her türlü meselenin merkezine yerleşecek olan birey, bunun ilk adımlarını Rönesans'ta atmaya başlar. Bireyin bu terfisiyle tanrı, bilhassa felsefî problemlerde, giderek konu dışı kalacaktır. (MacIntyre, 2001: 146) Artık insanın özgürlüğü, tanrının mutlaklığı karşısında değil, bilimsel gelişmelere paralel biçimde, daha çok doğanın kendisi karşısında ele alınır.

İnsanın ve dolayısıyla özgürlüğünün, tanrı karşısında değil, artık doğa karşısında tanımlanıyor oluşunun ilk örneklerinden birini Francis Bacon verir. Bacon, tarih boyunca gereken önem verilmeyen, ikinci planda tutulan doğa bilimlerinin, dünyayı anlamlandırmak için gerekli olan birincil araç olduğu görüşündedir. Bu uğurda tanrıyı, farklı bir şekilde ele almak üzere bir kenarda bırakır ve gelişmekte olan doğa bilimleri ışığında yeni bir bilgi felsefesi inşasına girişir. Bacon'ın felsefesinde insan, doğa karşısında bir egemenlik mücadelesi içerisinde. Bu mücadeleyi ona kazandıracak olan da doğanın bilgisidir. Onun felsefesi, bilgiyi, insanlığı doğaya egemen kılacak bir güç olarak tanımlar. (Gökberk, 1985: 242) Bu tanımlama, onun, temelde dengeli bir hazcılık sayılabilecek ahlâk düşüncesiyle bütünleşir: İnsanın amacı ve mutluluğu, doğaya egemen olmasıyla ilişkilidir. Çünkü doğaya egemen olmak onun yasalarını bilmek demektir. Bu ise insanı doğa karşısında özgür yapar. (Çüçen, 2005: 115) Burada kastedilen özgürlük, özgür irade değil, doğanın karşısında kazanılması amaçlanan bağımsızlıktır.

Thomas Hobbes, Francis Bacon'ın bilimsel yöntem anlayışını daha da ileri bir boyuta taşır. Hobbes, kavramın en saf haliyle bir materyalisttir. Ona göre her şey, ama aklımıza gelebilecek her şey doğal ve maddî niteliktedir. Her şey doğal nedenlere bağlıdır ve doğal nedenler tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir. (Gökberk, 1985: 281) Felsefe de, bu teori ışığında, nedenlerden çıkarım yaparak sonuçları, sonuçları gözlemleyerek nedenleri bulma uğraşıdır. (Hobbes'un De Corpore isimli eserinden bakılacak) Bacon'ın doğadan ayırarak ele aldığı tanrı da Hobbes'un sisteminde doğal bir kisveye bürünür; onun için tanrı da maddî nitelikte doğal bir nedendir. Bu bağlamda Hobbes, irade özgürlüğünü tümüyle reddeder. İrade özgürlüğü, tıpkı maddî olmayan bir ruh fikri gibi, doğada olup biten olayların karmaşıklığından ileri gelen bir yanılsamadır. (Gökberk, 1985: 282)

Rene Descartes, kendisine kadar ulaşan bir takım bilimsel gelişmelerin ışığında, bir yandan insan da dahil olmak üzere doğanın işleyiş sisteminin mekanik olarak açıklanabileceğini düşünüyordu:

“Çarklardan ve inip çıkan ağırlıklardan oluşan bir duvar saatinin, ayarı bozuk olup saatleri doğru göstermediği zaman, tüm doğa yasalarına ustasının amacını tam olarak yerine getirdiği zamankinden daha az tabi olmaması gibi, aynı şekilde kemikler, kaslar, sinirler, damarlar, kan ve deriden oluşturulmuş bir makine gibi düşünebileceğim insan vücudunun da, içinde hiçbir ruh mevcut olmasa bile, sadece organlarının düzen ve işleyişiyle, şimdi iradeyle yönetilmeksizin ve dolayısıyla ruhtan yardım görmeksizin yaptığı tüm davranışları gösterecektir.” (Descartes, 2007: 78)

Ama öbür yandan, Descartes için insan, taşıdığı akıl vesilesiyle salt mekanik bir varlıktan daha fazla bir şey anlamına geliyordu. Descartes’ı, artık kendi adıyla anılan bu türden bir düalizme götüren şey, yine artık kendi adıyla anılan meşhur şüphe yöntemi idi. Bilindiği gibi Descartes, bu yöntemle, önce kendi saf bilincinin, sonra bu bilinç vesilesiyle tanrının ve son olarak da tanrı vesilesiyle, onun tarafından yaratılmış fizikî evrenin varlığını ispatlamaya çalışmıştı.

Descartes, müstakil bir ahlâk felsefesi ortaya koymamış olmakla beraber, muhtelif eserlerinde, insanın ahlâkî bir varlık oluşunu temellendirecek, onun ontolojisi ve epistemolojisinin gölgesinde kalmış pek çok ayrıntı bulmak mümkündür. Ruhun İnfialleri (Les Passions de l’Âme) bu temellendirmenin en açık örneklerini içerir:

“Fiil ismini verdiklerim, tamamen bizim irademizdir, çünkü deneyimlerimiz neticesinde onların doğrudan ruhumuzdan geldiklerini ve ona bağlı göründüklerini biliyoruz. Buna karşın, bizde bulunan her türlü idrak ve bilgi türüne de genel olarak ruhun infialleri ismini verebiliriz, çünkü çoğunlukla onları oldukları hale getiren ruhumuz değildir ve o (ruhumuz) daima onların temsil ettikleri şeylerin (pasif) alıcısıdır.” (Descartes, 1649: 17)

Descartes’ın burada infial olarak ele aldıkları, daha açıkça, ruhun, bir takım dış etkiler vesilesiyle edindiği ve davranışlarını etkileyen algılardır. Bunların kaynağı, kendisinin de belirttiği üzere ruhun kendisi değildir. Buna karşılık, insanın davranışları üzerinde doğrudan etkili olan bir diğer unsur, yani irade, infiallerden tamamen bağımsız olarak, ruhun kendisinde var olan bir yetidir:

“Şüpheli şeylere inanmaktan sakınmamızı mümkün kılmak suretiyle, aldanmamıza engel olan hür bir irademiz vardır. Bizi yaratanın her şeye gücü yetse, bizi aldatmaktan zevk duysa bile, yine biz, kendimizde bir hürlüğün varlığını duymaktan geri kalmayız. Bu öyle bir hürlüktür ki, onunla biz, istediğimiz zaman, iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan sakınmak suretiyle, aldanmamızın önüne geçebiliriz.” (Descartes, 1963: 28)

“İrademizin hürlüğü, sadece kendinden edindiğimiz tecrübe ile, ispatsız olarak bellidir. Böylece, istediği zaman tasdik veya inkâr etmeye muktedir bir iradeye sahip olduğumuz o kadar apaçıktır ki, bu bizim en çok ortak genel kavramlarımızdan biri sayılabilir. Bundan önce bunun pek açık bir kanıtını gördük. Zira her şeyden şüphe ettiğimiz ve hatta bizi yaratanın iktidarını her suretle bizi aldatmak için kullandığını farz ettiğimiz zamanda bile, kendimizde henüz tam olarak bilmediğimiz bir şeye inanmaktan sakınacak kadar büyük bir hürlük görmüştük. Bu kadar seçik bir şekilde gördüğümüz ve hükmümüzü bu kadar genel bir şekilde talik ettiğimiz esnada kendinden şüphe edemediğimiz şey, bilebileceğimiz herhangi bir şey kadar kesindir.” (Descartes, 1963: 52-53)

Nihayet, Descartes için insanın irade özgürlüğüne sahip oluşu, kendisiyle özdeşleşen malum şüphe yoluyla kendini keşfetme sürecinden de önce gelen bir ön kabul haline gelir. Ona göre irade özgürlüğü, elimizdeki mevcut tüm verilerden şüphe edebilmeyi ve bu yolla yeni bir bilgi yöntemi inşa edebilmeyi seçmemizi de sağlayan bir birincil veridir.

Benedictus Spinoza, Descartes’ın ruh ve madde düalizmini, Stoacılar’ın tasarımıındaki gibi bir monizme dönüştürür. Onun düşüncesine göre ruh ve madde iki ayrı töz değil, tek bir tözün sonsuz sıfatlarından bizim bilebileceğimiz iki tanesiydi. Bu tek töz de tanrıydı. Tanrı, evrenin, aşkın değil, içkin sebebiydi. (Yılmaz, 1972: 54)

“Var olan her şey tanrıda vardır ve tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz. Tanrıdan başka bir töz, yani nedeni kendinde olan ve sadece kendisi aracılığıyla kavranabilen bir şey olamaz ya da kavranamaz.” (Spinoza, 2013: 41)

Spinoza’nın tanrısı, olmuş, olan ve olacak her şeyin dayanağıdır. Bu dayanak olma hali, Spinoza’nın tanrıya atfettiği mahiyetin zorunlu bir sonucudur; tıpkı üçgenin mahiyetinin, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını zorunlu kılması gibi. Bütün olası varlıklar ve aynı şekilde bütün olası olaylar, tanrının bu mahiyetinden zorunlu olarak meydana gelirler.

“Tanrı”, der Spinoza; “ezelden beri fiilen her şeye kadirdi ve ebediyen de aynı şekilde fiilen her şeye kadir olacaktır.” (Spinoza, 2013: 49, 50) Spinoza’nın tanrıya eşitlediği doğa, sonsuz, kesintisiz ve aralıksız bir bağlantılar zinciri haline gelir. Bu bağlantılar zinciri içerisinde bir boşluk, daha net bir ifadeyle rastlantı söz konusu değildir; rastlantı, gerçek nedeni tam olarak çözememenin bizde uyandırdığı bir yanılgıdır. (Gökberk, 1985: 300) Spinoza, bu durumun bir sonucu olarak, insanın her şart altında edilgin bir pozisyonda olduğu, ister istemez doğanın ortak düzenine uymaya mahkûm olacağı kanaatindedir. (Spinoza, 2013: 246) Ona göre, “insanın doğanın bir parçası olmaması ve sadece kendi doğasıyla açıklanabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması imkânsızdır.” (Spinoza, 2013: 245)

“Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider.” (Spinoza, 2013: 137, 138)

Spinoza’ya göre tanrı biricik özgür nedendir. Çünkü tanrı salt doğasının zorunluluğundan ötürü vardır ve salt doğasının zorunluluğundan ötürü etki eder. (Spinoza, 2013: 48) Zorunlu olan diğer varlıklarınsa nedenleri ve etkileri de kendileri gibi zorunludur. Varlıklar, böylesi bir zorunluluk içinde varoluşlarını sürdürmelerini sağlayan, Spinoza’nın *conatus* adını verdiği bir donanıma sahiptirler. Conatus, nedenini doğrudan tanrıdan alan bir yaşamını idame ettirme güdüsüdür, canlı ve cansız bütün varlıklarda vardır. Buna bağlı olarak insan, bir takım duygulanımlar neticesinde gerçek olanı görmekte yetersiz kalabilmektedir. Zira duygulanımlar insanın iyi ve kötüyü ayırt etmesini güçleştirmekte ve insanlıkça ortaya konmuş bir takım önyargılara göre hareket etmesine neden olabilmektedir.

“Edilgin olan bir duygu, bulanık bir fikirdir (duyguların tanımına göre). Söz konusu duygu hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturulduğunda, bu fikir o duygudan, tabii o duygu zihne ilişkinse, salt akıl aracılığıyla ayırt edilecektir, böylece söz konusu duygu da edilgin olmaktan çıkacaktır. O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak, ona o kadar hâkim oluruz. Dolayısı ile zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur.”²¹ (Spinoza, 2013: 329)

²¹ Spinoza’nın duygulanımları, Descartes’ın infiallerine benzer. Zaten orijinal metinden Türkçe’ye duygulanım olarak çevrilen kelime de “passio”dur. Spinoza, Descartes’la aynı şeye, yani hislerin ve duyguların edilgenliğine gönderme yapmaktadır.

Determinist ağ içerisinde insanın müteessir olduğu bütün duygulanımların, Spinoza'nın düşüncesine göre kendisinden bağımsız zorunlu bir nedeni vardır. İnsan, bu nedensellik ilişkisini çözümleyebilir ve anlamlandırabilirse, kendi edimlerini edilgen duygulanımların ötesine, gerçekten iyi olanın hizmetine sokabilir ve edilgenliğini bir etkinlik haline getirip kullanabilir. Spinoza'nın ahlâk anlayışı insana bu determinist örüntüyü çözümleyerek hedefe yönelik edimlerde bulunmayı salık vermektedir. Çünkü nedenler zorunludur, ama etkiler ve sonuçlar zorunlu değil ve fakat bilgelikle çözümlendiğinde kestirilebilirdir. Yani neden, sonuca göre bir zamansal önceliğe sahiptir. Zorunlu olarak meydana gelen her şey, zorunlu bir nedene ve etkiye sahiptir, ancak bir etkiye sahip olması, onun şu ya da bu etkiye zorunlu olarak sahip olması ve var oluşunun kendisinden sonra gelecek olan bir sonuca bağlı olması anlamına gelmemektedir. Nesnelerin bırakıldıklarında yere düşüyor olmaları ve her düşen nesnenin yere düşme nedeninin bırakılmışlık olması, bırakılan her nesnenin yere düşmesinin planlandığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla insanî duygulanımların, insanı beklendik şekilde etkilememesi, insanın bu infialler karşısında etkinliğini koruyarak ona göre edimlerde bulunması, insanın insan olması bakımından Spinoza'ya göre mümkün değil, zorunludur. Aslında Spinoza'nın katı determinizminin içinde özgürlüğe zorunlu bir kapı aralanmakta ve fakat Spinoza bunu özgürlük olarak tanımlamamaktadır.

Spinoza'nın maddî olarak tanrı ile birleşen evreninin mükemmel olması bir zorunluluktur. Leibniz ise evrenden, mükemmel olarak değil, “mümkün en iyi dünya”²² olarak söz eder. (Leibniz, 1747) Evren, Leibniz'in monadlar adını verdiği küçük partiküllerden oluşmaktadır. Monadlar, bölünemez, nüfuz edilemez, teleolojik bir yönetime sahip, maddî olmayan, yer kaplamayan, basit, ebedî ve ezelî tözlerdir. Yer kaplamadıkları için, monadların şekil ya da büyüklükleri de yoktur. (Cevizci, 2000: 658) Ayrıca Leibniz'e göre monadlar kendi kendilerine yetebilen, teleolojik oldukları için, değişimi (aktüel ve potansiyeli) bünyelerinde barındıran yalın cevherlerdir.

“Bütün cevherlere ya da yaratılmış monadlara *entelekheia*²³ adı verilebilecektir, zira onlarda belirli bir mükemmellik (ekhousi to enteles), onları kendi içsel faaliyetlerinin

²² Le meilleur des mondes possibles.

²³ ἐντελέχεια: Bu tabir aslen Aristoteles'in teleolojik varlık görüşünü tanımlarken *telos* kavramına atıfla kullanılmıştır. İngilizce'ye Ross tarafından *complete reality* olarak çevrilirken, farklı (daha yakın tarihli) kaynaklarda daha çok *actuality* veya *actualization* şeklinde çevrilmiştir. Almanca'da muhtelif felsefe tarihçilerinin *Vollendung* olarak çevirdiği kavramla ilgili Heidegger, “Wegmarken” adlı eserinde etimolojik bir inceleme yapar ve Grekçe orijinal kaynağını ἐν (içinde) τελεί (erek) ἐχει (sahip olmak) olarak ayırıp; kavramın tam karşılığının Almanca *Sich-im-Ende-Haben* olduğuna dair kanaatini; bunun bir şeylerin bitmesi anlamında bir son değil bir tamamlanmışlık olmasıyla açıklar. Türkçe'de Ahmet Cevizci

kaynağı ve âdetâ gayricismanî otomatlar kılan bir yeterlilik (autarkeia) vardır.”
(Leibniz, 2010: 102)

Monadlar, tamamen kendi başlarına, diğer monadlara ihtiyaç duymaksızın ve etkileşime girmeleri gerekmeksizin var olma ve potansiyellerini gerçekleştirme gücüne sahiptirler. Buna rağmen monadlar, evrende birbirleri ile bir uyum içerisinde dirler. Leibniz, bunu yeter-sebep ilkesi ile açıklamaktadır. Ona göre evrende iki tür bilgi vardır: Muhakemeden²⁴ gelen hakikatler ve olgu²⁵ hakikatleri. Muhakemeden gelen hakikat, totolojik veya işlem-kaplam münasebeti taşıyan bilgidir. Bu türden hakikatler, çelişmezlik ilkesi uyarınca zorunludur, aksi mümkün değildir. Olgu hakikatleri ise zorunlu değil, olumsaldır²⁶. Bu tür hakikatlerin aksinin vuku bulması mümkündür. Aksi mümkün olmayan ve muhakemeden gelen hakikatlerin nedensel sorgulaması, yeter-sebep ilkesi uyarınca ilk ilkelere inilecek şekilde yapılabilmektedir. Oysa zorunlu değil olumsal olanın, yapılmış olanın hakikati yeter-sebep mantığına göre bir takım zamansal nedenlere indirgenebilse de, Leibniz’e göre nedenlerin olumsallığı karmaşıklığa sebebiyet verecek ve bulanık bir mantık dizgesi meydana getirecektir. (Leibniz, 1881: 16) Muhakeme hakikatleri değiştirilemez ve aynı nedenler, aynı şartlar altında aynı sonuçları gerektirecektir. Bu da Leibniz’in mümkün dünyaların en iyisinin tanrısal mükemmellikten aldığı bir paydır. Monadlar tanrıdan aldıkları bu mükemmel ilişkiler dizgesi içerisinde etkileşimde bulunmaktadırlar. Leibniz’in evren tasarımı oldukça katı bir determinizm modeli gibi görünse de, olumsallık fikri insan özgürlüğüne imkân tanımaktadır. Velhasıl, Sokrates’in ölümlü olması ya da MÖ 469 yılında doğmuş bir insan olarak an itibarı ile ölü olması zorunludur. Bu hakikatler bir takım zorunlu nedenlerle açıklanabilmektedir, zorunlu nedenlerin vukua gelmiş olmalarının da tespit edilebilir başka zorunlu nedenlerinin bulunması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, Sokrates’in 70 yaşında iken ölmesi ya da baldıran zehri içmesi Leibniz’e göre zorunlu değildir. elbette bunları da husule getiren bir takım nedenler söz konusudur, ancak başka olumsal nedenlere bağlı olacağından çok karmaşık ve bulanık bir nedensel zincir söz konusu olacaktır. Çünkü bu olayın meydana gelmesini tetikleyen kendileri de başka bir çok etkene bağlı pek çok etken bulunmaktadır. İnsan

tarafından “potansiyaliteye karşıt olarak edimsellik” şeklinde tanımlanmış, kanımca bu tanım (Ahmet Cevizci bu şekilde yazmaktan imtina etmiş olsa da) *aktüaliteye* tekabül etmektedir. İslâm felsefesi metinlerinde *istikmal* şeklinde yer almaktadır.

²⁴ Fr. Raisonement.

²⁵ Fransızca orijinal metinde Leibniz, Türkçe’de tam olarak olgu kelimesi ile karşılanmayacak *fait* kelimesini kullanmıştır. *Fait*, Fransızca *yapmak* anlamına gelen *faire* fiilinden türemiş bir isimdir ve tam Türkçesi *yapılmış* olandır.

²⁶ Fr. contingente, İng. contingent.

olumsalı tercih ederken bu bakımdan özgür görünmektedir, ancak sayılması ve hesaplanması güç görünse de, kendisini bu tercihe götüren nedenlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan Leibniz'in determinist evren tasarımı içinde bulanık bir özgürlük söz konusudur.

Varlığı, deneyimden gelen izlenimlere indirgeyen David Hume, var olanlar arasındaki nedensel ilişkiler örüntüsünü de, deneyimlemeden bilgisine vakıf olamayacağımız doğada değil, insan izlenimlerinde aramak gerektiği kanaatindedir. Ona göre felsefe tarihi boyunca süregelen varlıksal nedensellik fikri, insanın varlığın bilgisine vakıf olabileceğine dair yanılsamadan ileri gelmektedir.

“İnsanların çoğu, mesela ağır cisimlerin düşmesi, bitkilerin yetişmesi, hayvanların üremesi, veya tenlerin gıdalarla beslenmesi gibi en alelade ve en alışkın olduğumuz işlevleri açıklamakta hiçbir zaman güçlük çekmezler; tersine, bu hallerin hepsinde, sebebin asıl neticeye bağlanmasına yarayan ve işlevinde de asla şaşmaz olan kuvvet veya enerjiyi sezdiklerini varsayarlar. Bu kimseler, uzun bir alışkanlık yardımıyla, kendilerine mahsus öyle bir düşünüş tarzı edinirler ki, artık sebebi gördüler mi, ardından hemen sebebin her zamanki koşasını (concomitant) güvenle beklerler.” (Hume, 1986: 104)

İnsanların nedensel bir bağlantı örüntüsünün var olduğunu zannetmeleri, deneyim ile elde ettikleri bilgiden ileri gelmektedir. Hume'a göre, bu bir yanılsamadır, insan aklının nesneye izafe ettiği nedenselliğin varlık temelli bir açıklamasını ya da kanıtlamasını yapmak mümkün değildir. İnsan, deneyimleme ve deneyimlerine bağlı çıkarımlar yapma temayülüne bağlı olarak, şartlı refleksler geliştirir ve koşullanır. Sonra özünde içkin bu koşullanmanın nesneden ileri geldiğine dair kanaatler geliştirir. Bu insanın hayatını idame ettirebilmek, bazı sabitler oluşturabilmek ve bu sabitler ışığında hareket edebilmek gibi amaçlarla fiziksel olarak sahip olduğu bir nevi savunma mekanizmasıdır. Bu alışkanlık, insanın tümel bilgisine asla vakıf olamayacağı, nesnenin sürprizlerle dolu doğasından korunmasını sağlar.

Hume'a göre bilginin tek kaynağı deneyim de değildir. Deneyimlenmeyen bilgesi de matematik ve geometrinin soyut bilgisidir. Aslında insanın doğada muhtaç olduğu sabitler bu bilgide içkindir. Hume'un düşüncesinde bilgi edinmenin kaynağı olarak, insan zihni için iki tür akıl yürütme biçimi söz konusudur: Fikir bağlantıları ve olgu hakikatleri. Fikir bağlantılarının kapsamı her türlü analitik önermeyi işaret eder. Matematik ve geometri gibi ilimlerin konusunu teşkil eden önermeler buna en açık örnektir. Bu kapsamdaki önermelerin

kaynağı öncelikli olarak zihindir. Olgu hakikatleri ise kaynağını deneyimden alan önermelerde kendini gösterir. Doğa bilimlerinin konusunu teşkil eden önermeler de bunlara örnektir. Bu iki önerme biçimi arasındaki en belirgin fark; fikir bağlantıları ile inşa edilen önermeler kesinlik arz eder ve karşıtları bizi çelişkiye düşürürken, olgu hakikatleri ile inşa edilen önermelerin sadece olumsuzluk arz etmesi ve mantıksal düzeyde karşıtlarının da en az kendileri kadar mümkün olmasıdır. (Hume, 1986: 35, 36)

Olgular nedensel bir örüntüye dayanmaksızın gerçekleşmektedirler ve bunlar ışığında nesnel yahut intersubjektif yasalar oluşturmak da mümkün değildir. Ancak bu, olguların tamamen etkisiz oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü olgular doğal bir kesinlik içerisinde başka olguların meydana gelmelerine mahal vermiyorlarsa da, insan zihni üzerinde etkiye sahiptirler. Nedensel bir ilişki içerisinde olmasa da, olgular iradeyi etkileyerek, insanın verdiği kararların ve edimlerinin belirleyicisi konumuna yükselmektedirler. Hume’un irade ile kastettiği şey, bedenimizin her hangi bir eylemini ya da zihnimizin yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz iç izlenimden başka bir şey değildir. (Hume, 2009: 268)

“Hume’a göre akıl, kavrama ve bilgi yetisidir, fakat bilgi farklı bir şeydir, bilgi tarafından güdülenip eyleme yönelmek başka bir şeydir. Hiçbir bilgi eğer beklenti, sonuç ve amaç ile ilişkili değilse bizi eyleme yönlentemez. Akıl bize yön gösterir, mutluluk ve üzüntüye yol açabilecek olası durumları ortaya koyabilir, ancak tutkular son tercihte etkili olur.” (Aiken, 1948: xxiv, xxiii)

İnsan, olgu hakikatlerine ilişkin bir bilgi edinirken izlenimlerinden yararlanmaktadır. Hume’a göre düşüncenin ve düşünceye göre eylemenin belirleyicisi işte bu izlenimlerdir. Duyum izlenimleri , doğrudan duyu algısından elde edilen canlı izlenimlerdir; refleksif izlenimler ise, duyum izlenimlerinin zihinde bıraktıkları izlere dayanan idelerdir. Hume’un Descartes’tan intikal eden infial kavramı ile de tanımladığı refleksif izlenimler, edimlere etkide bulunduklarından ahlâkın da konusunu teşkil etmektedir. Burada bu kavramı biraz daha önemli kılan, Hume’un, onu, aslında zihne içkin olmasına rağmen infial olarak adlandırarak içsel nedenlerden tamamen soyutluyor olmasıdır. Ona göre, insan edimlerini şekillendiren tamamen dış uyaranlardır ve insanın zihninde var olan, ahlâk da dahil olmak üzere her şey o dış uyaranlardan elde edilenlerin zihinde bıraktıkları izlerden öte bir şey değildir. Hume’un düşüncesindeki insan özgürlüğünün belirleyicisi olan irade, izlenimlerin izdüşümleri olan infiallerin bütünü zihinsel algoritması olarak tanımlanabilir. Yani refleksif izlenimler ya

da infialler izlenimlerin izlenimleri ise, irade de izlenimlerin izlenimlerinin izlenimleridir, demek mümkündür. İrade insanın dışarıdan topladığı verileri eyleme dönüştürme mekanizmasıdır, tıpkı infialler gibi iradenin de işleyişini açıklamak imkânsız ve gereksizdir.

“İradenin emriyle meydana gelen olaylar, her gün vaki olan diğer tabii olaylar gibi deneyile sabit olan hallerdir. Bu hareketleri meydana getiren kuvvet, diğer tabii olaylardaki gibi bilinmez ve kavranamazdır. Çünkü bunların şuuruna malik olamayız. Bunların işleyişi idrakimizi büsbütün aşar. Dolayısıyla bunlar, hiçbir şekilde bir iç duyumun veya şuurun kopyası değildirler.” (Hume, 1986: 139-140)

İradenin çalışma prensibi diğer izlenimlerden farklıdır. Dolayısıyla aslında tek başına ele alındığında irade tamamen zihinsel bir süreçtir, ancak izlenimler olmaksızın iradenin var olması mümkün değildir. Diğer bir deyişle, Hume, iradeyi, izlenimlerden ayrı ve onlarla birlikte her hangi bir bilgi içeriği değil, bilgisel içeriğe sahip izlenimlerden istifade ile hareket eden bir eyleme potansiyeli olarak görmektedir.

“Hume’a göre akıl, kavrama ve bilgi yetisidir, fakat bilgi farklı bir şeydir, bilgi tarafından güdülenip eyleme yönelmek başka bir şeydir. Hiçbir bilgi eğer beklenti, sonuç ve amaç ile ilişkili değilse bizi eyleme yöneltmez. Akıl bize yön gösterir, mutluluk ve üzüntüye yol açabilecek olası durumları ortaya koyabilir, ancak tutkular son tercihte etkili olur.” (Aiken, 1948: xxiv, xxiii)

Geleneksel tanımından farklı olarak, dış etkilere ziyadesiyle bağlı bir irade tanımı yapan Hume, özgürlük söz konusu olduğunda da geleneksel anlayışın dışına çıkmıştır. Hume, öncelikli olarak, “iradenin gerektirimlerine göre hareket etmek ya da etmemek” noktasında, insanın, iradesine etki eden bütün dış etkilere rağmen serbest olduğu kanaatindedir. (Hume, 1986: 143) Fakat Hume’un ahlâk felsefesini üzerine inşa edeceği özgürlüğün tanımı bu değildir. Ona göre özgürlük isteklerle davranışlar arasındaki uyumda kendini göstermektedir. Hatta buna örnek olarak deliliği verir Hume, aklî dengesi yerinde olmayan insanların eylemleri rasyonel hareket edenlere göre çok daha spontane ve önceden kestirilemezdir. Bu durum delilerin akıllılara oranla daha özgür oldukları anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde eyleyen öznenin hiçbir sebebe dayanmayan, hiçbir hedefe dolayısıyla da sebebe sahip olmayan eylemleri, özgürlük değildir. Hume’a göre özgürlük, bir eylemin niyet ile uyuması halidir.

1.2.2. Immanuel Kant'ta Doğa ve Özgürlük İlişkisi

Hume'un, nedensellik fikrini ontik nedensel ilişkiler örüntüsü olmaktan çıkararak insan algısının ve bilgisinin bir yanılgısı haline getirmesi, Kant'ın bilgi ve ahlâk anlayışına ilham olmuştur. Kant, Hume'un akıl eleştirisini bir adım daha öteye götürmüş, ancak akılda a priori olarak var olan kategorileri görmezden gelmesi nedeniyle Hume'u da eleştirmiştir. (Kant, 2000: 5-10)

Hume, insan anlayışının, geleneksel düşünme biçiminin etkisi ve alışkanlık nedeniyle nedensel bir bakış açısına sahip olduğunu söylerken, Kant bu nedensel algının sebebinin algıyı işleyen a priori zihin kategorileri olduğu kanaatindedir.

Hume gibi Kant da deneyimden edinilen bir bilginin var olduğuna inanmakla birlikte, bu düşünceye kategori nüansını eklemekle, aslında alışkanlık ve geleneksellik gibi Hume'un düşüncesinde içi doldurulamamış ve deneyden bağımsız görünen unsurları, zihnin mekanik bir işlevi olarak kabul etmektedir. Ona göre bütün deneyimden öncesine tekabül eden zaman ve mekân kategorilerinin yanı sıra; zihnin dört temel kategorisi vardır: Nicelik, nitelik, bağlantı ve kip. Bu ana kategorilerin de kendi içlerinde üçer tane alt kategorileri vardır. Nicel kategoriler; tümel, tekil ve tikel kategorilerdir. Nitel kategoriler; olumlayıcı, olumsuzlayıcı ve sınırlama kategorileridir. Bağlantı kategorileri; töz (kategorik), nedensellik (hipotetik) ve karşılıklıdır. Kip kategorileri ise olanak ve olanaksızlık, varlık ve olumsuzdur. (Kant, 1787: 406)

Kant'a göre, Hume'un hatası insan türünün bütün üyelerinin zihinlerinde aynı şekilde gerçekleşen bir süreci yanılsama olarak kabul etmesidir. Bireylerin bazılarının algılarında ya da duyumlarında fiziksel yetersizliğe bağlı gelişen varyasyonlara yanılsama denebilir, ancak bir zihin süreci her insan için aynı şekilde geliştiğinde bunu bir yanılsama olarak kabul etmenin meşruiyeti sorguya açıktır.

Kant'a göre deneyimle elde edilen bilgi çok önemlidir, bununla birlikte bilgiyi sadece deneyimle sınırlamak, o bilgiyi değersizleştirmektedir. Kant, görülmüş kavramların boş, kavramsız görümlerin kör olduğu fikrinden hareketle, büyük yankı uyandıran sentetik a priori kavramını geliştirmektedir. (Kant, 1787: 98) Deneyden bağımsız bir bilgi mümkün değildir,

bunun yanı sıra sadece deneye dayalı insan zihninin kategorilerinden bağımsız bir bilgi de söz konusu olamaz. Nitelikli bilgi; ancak zihnin a priori kategorilerinin senteziyle edinilen bilgidir. Kategorilerin önermeye dönüşmüş halleri olan bu hakikatler, aynı zamanda doğa bilimlerinin de temel ilkeleri olarak, insanın duyu organları vasıtası ile algıladıklarını bilgiye dönüştürmesinin de ön koşuludurlar. Kant'ın sentetik a priori tasarımı, süregelen deneyci ve rasyonalist bilgi anlayışı için devrim niteliğindedir. Bu nedenle kendisinden Kant'ın Kopernik devrimi olarak da söz edilmektedir.

Kant'ın kritik felsefesi, aslında doğa ve özgürlüğü bir arada kılma çabasından ibarettir. Kant, doğaya rağmen, doğadaki nedenselliğe ve varlığa rağmen insan özgürlüğüne bir kapı aralamaya çalışmaktadır. Zira doğada, Kant öncesi mekanist bilgi anlayışıyla, insanın bildiği her şey, son noktada insanın özgürlüğüne dair sorgunun nesnesi haline gelmektedir. Algıdaki nedensellik ve insanın bununla beraber var olan özgürlüğü, Kant'tan önce, ne varlığı metafizik kavramlarla açıklamaya çalışan kıta Avrupası geleneğinin rasyonalistleri ne de neticede pozitivizme ve metafiziğin tümünden reddine varacak İngiliz deneycileri tarafından layığıyla açıklanabilmiştir.

Varlığı da temellendirdiği bilgi anlayışını irdelerken, Kant'ın, nedenselliği a priori olarak insan zihninde var olan bağlantı kategorilerinden biri olarak kabul ettiğinden söz etmiştik. Bu kategorinin sentetik önermesi, yani temel ilkesi “Her şeyin bir nedeni vardır.” insan zihninin deneyden bağımsız olarak sahip olduğu bir bilgidir ve duyum ile algıladıklarını bilgiye dönüştürürken kullandığı ilkelerden biridir. Şöyle de denebilir ki, insan edindiği deneyimleri açıklarken kategorik ilkelerden yararlanmaktadır, bu ilkeler insanın zihninde deneyden önce bulunan hakiki bilgilerdir ve bu, deneyden edinilen bilginin doğru veya yanlışlığının da zeminini teşkil etmektedir. Her şeyin bir nedeni olduğuna dair bu ilk ilke, insanın deneyimlediği olayları nedensel bir şekilde açıklayabilmesini sağlamaktadır.

Kant için nedensellik aklın a priori yetilerinden biridir. Nedensellik, Kant felsefesi dahilinde düşünüldüğünde, nesnelerin kendilerinde var olmayan ama onlara uygulanan, tıpkı Hume'un düşüncesinde olduğu gibi akla ait, ancak akıl sahibi türün bütün bireylerince aynı şekilde paylaşılan bir kavram haline gelir.

Nedenselliğin varlık dünyasındaki tek tek varlık veya olguların içerisinde bulunan bir şey olmadığı hususunda Kant, Hume ile hemfikirdir. Kant, kendinden önce Hume tarafından öne

sürülen bu fikri tasdikini selefine atıfla Prolegomena'nın ön sözünde "Beni yıllardır süregelen dogmatik uykumdan uyandıran David Hume'un hatırasıdır."²⁷ açıklaması ile yapmıştır. Kant'ın düşüncesinde de Hume'un ortaya koyduğu gibi nedensellik, doğanın kendine ait bir nitelik değil, insan zihninin nesnelere atfettiği bir perspektiftir. (Kant, 2000: 8) Deneyimler dünyasının, algı nesnelerinin bilgilerinin kendilerine içkin değil, aşkın bir biçimde insan zihninde bulunması, Kant'ın felsefesindeki transandantal idealizm düşüncesinin de temelidir. Kant'ın nedensellik kavramını zihinsel bir süreç olarak tanımlaması, ister istemez doğanın ve doğanın bir parçası olan insanın hareketlerinin tamamen rastlantısal, özgün, başka olgu veya olaylardan tamamen bağımsız olduklarına dair bir izlenim uyandırmaktadır. Nedensellik akla ait olsa da, Kant saf aklın kategorileriyle her hangi bir yeni bilgi ediniminin mümkün olmadığını söyleyerek, pratik aklın gerekliliğine dikkat çekmektedir. (Kant, 1787: 98; Kant, 2009: 2-3) Çünkü ona göre saf aklın a priori kavramları, zihni analitik önermelerle sınırlandırmakta ve bilgi aktı söz konusu olmamaktadır. Yeni bir bilginin edinimi için, saf ve pratik akıl bir arada çalışmak durumundadır. "Her şeyin nedeni vardır.", salt a priorik kavramların sentezi ile meydana gelmiş bir önermedir. Bir varlığın yahut olayın nedeninin bulunmasından söz etmek için, böylesi bir bilgiye vâkıf olabilmek için, bir varlık ya da olayın algılanması gerekmektedir. Duyu bilgisi olmaksızın, saf aklın kategorileri insanın bilmesini sağlamamaktadır. Kant, bir varlık olarak insanın zihninde bulunan kategorilerin, aslında öz olarak bilinmesi mümkün olmayan nesneler dünyasına açılan bir kapı oldukları kanaatindedir. Gerçeğin sınırlı bilgisi, Kant'ın tabiri ile "fenomen"ın bilgisi, insanın dış dünyaya kendi zihinsel kategorilerinin penceresinden bakışıyla edindiği bilgidir. Varlığın gerçek doğası, "numen" alanı ise, insanın bilme sürecine kapalıdır. Yine de insanın varlığın doğasıyla ilgili edinebildiği yegâne bilgi olarak fenomen, değerlidir ve varlığın doğasını insanın kendi zihninde ona açmaktadır. Bu bakımdan kategoriler nesnel realiteye, Kant'ın asla tam olarak bilinemeyeceğini söylediği doğaya uyarlandığında; aslında varlığın da kategorileri haline gelmektedir. Yani varlığın doğası, insanın onu bildiği kadarıyla, zihnin kategorileri ile örtüşmekte ve onlarla açıklanabilmektedir. Bu da bizi, Kant'ın özgürlük problemine bakışını anlamak üzere, kategorik bir önerme olan "Her şeyin nedeni vardır."a götürmektedir. Çünkü bu determinist bir söylemdir.

²⁷ "Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab."

Kant'ın varlığı algılayış biçimine monizm demek yanlış olur, bununla birlikte yine de varlığın doğasında bir birlik söz konusudur. Bu birlik, varlığın birliği değil, varlıklar arasındaki bağlardan kaynaklanan bir birliktir. Varlığın, insan zihnine yansıdığı kadarıyla bilgisine sahip olduğumuz doğasına göre, varlıklar aleminde insan, üst düzey bir memelidir. Hayvanlar, önceden kestirilebilir, determinist bir davranış potansiyeline sahiptir. İnsan ise, bir yanıylay hayvanlar gibi doğanın determinist yasaları tarafından belirlenmiş hipotetik güdülere sahip olmasının yanında, vicdanının, doğanın yasaları ile zaman zaman çıkışabilen metafizik yasalarına bağlıdır. Doğanın fizik yasalarının ötesindeki bu metafizik yanı, insanı, doğa yasalarından özgürleştirmektedir. Ahlâkı metafizikleştiren de bu özgürlüktür zaten. Çünkü fiziksel yasalarla açıklanamayan, determinist bağlarla bağlı olmayan bir alandır ahlâk. İnsan adeta, fiziksel dünya ile metafiziksel dünya arasında bir köprü konumundadır. Kant bu düşüncesini “Pratik Aklın Eleştirisi”nde, bir felsefî görüşün daha önce hiç olamadığı kadar şairane bir şekilde açıklamıştır.

“İki şey, üzerlerinde sıklıkla ve ısrarla düşünöldükçe, insanın ruhunu her defasında yeniden ve giderek artan bir hayranlık ve derin bir saygıyla doldurmaktadır: Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası. İkisini de, karanlıklarda gizlenmişler ya da görüş alanımdan çok uzak bir yerde imişler gibi, aramama ve öylece tahmin etmeme gerek yok. Onları hemen önümde görüyorum ve onları doğrudan doğruya varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dışarıdaki duyular dünyasında var olduğum yerden başlıyor ve içinde bulunduğum bağı, dünyalar üstünde dünyalar ve sistemler üstünde sistemlerin, bu sistemlerin de periyodik hareketlerinin, başlangıç ve bekâlarının daha da sınırsız zamanlarının bulunduğu uçsuz bucaksız bir büyüklüğe kadar genişliyor. İkincisi, benim görünmez benliğimden, kişiliğimden başlıyor ve beni gerçek sonsuzluğa sahip, ancak sadece anlayışla kavranabilir olan ve kendisiyle (ve aynı zamanda onun vasıtasıyla görölebilir hale gelen bütün dünyalarla) kendimi, ilkinde olduğuy gibi sadece olumsal bir bağlantı içerisinde değil, tümel ve zorunlu bir bağlantı içerisinde tanıdığım bir dünyada tasvir ediyor. Sayısız çokluktaki dünyalara ilk bakış, kısa bir süreliğine (nasıl olduğuy bilinmez) yaşama gücüyle donandıktan sonra, kendisinin yapılmış olduğuy maddeyi gezegene (evrende belli belirsiz bir nokta) iade etmek zorunda olan hayvanî bir yaratık olarak önemimi adeta yok eder. İkinci bakış, bunun aksine, anlama yetisine sahip bir varlık olarak değerimi, içinde ahlâk yasasının bana hayvanlıktan ve hatta bütün duyular dünyasından bağımsız yaşamı; en azından bu ahlâk yasası vasıtasıyla

varoluşumun, bu yaşamın koşulları ve hudutlarıyla sınırlanmamış, sonsuzluğa uzanan amaca yönelik belirlenişinden çıkabileceği kadarını açığa çıkaran kişiliğim aracılığıyla sonsuza dek yüceltir.”²⁸ (Kant, 1869: 194-195)

Varlığın doğasını açıklayan ilkeler, ahlâkın doğasıyla çelişmektedir. Çünkü duyular dünyası, Kant’a göre sebep sonuç ilişkisi içerisinde bir örüntüler dizisidir. Buna rağmen insan hem duyular dünyasını algılayan ve bilen özne, hem de bir başka perspektifte duyular dünyasının bir parçası olması bakımından, bu nesneler dünyasının yasalarına bağımlı olmanın yanı sıra, içinde nesneler dünyasının belirlenmişliğine aykırı bir buyruk taşımaktadır. Kategorik buyruk, insanı duyular dünyasındaki diğer varlıklardan ayırmaktadır. Kant özgürlüğü bu ayırımda, yani kategorik buyrukta yakalamaktadır. Çünkü insanın duyular dünyasının ötesinde bir iç dünyası vardır. Bu Platonik bir dünya değil, zihinsel süreç örüntüleri ile kaim bir dünyadır. Deneyimlenebilen varlık olan insanın, deneyimlenemez zihin dünyasında, nesneler dünyasının kategorik yasaları geçerli değildir. Kant’ın ahlâk anlayışı tam da bu yüzden metafizik bir ahlâktır. Çünkü fiziksel dünyayı aşkın, farklı kuralların bulunduğu bir eyleme alanıdır. Kant’a göre insanın eylemleri, hayvanın ya da doğada deneyimlenen diğer varlığın eyleminden farklıdır. Çünkü insanın zihninde varlığı tanımlamasını ve varlığın doğasına dair bilgi edinebilmesini sağlayan kategoriler gibi kategorik buyruklar da vardır. Bu buyruklar da yine zihnin kategorileri gibi, doğuştandır, deneyimden bağımsızdırlar ve insan türünün bütün mensuplarında bulunmaktadır.

Özgür iradenin Kant tarafından nasıl açıklandığının daha iyi anlaşılabilmesi için, Kant’ın ahlâk anlayışından da kısaca bahsetmekte fayda vardır. Kant’ın ahlâk anlayışı bir ödev

²⁸ “Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Unbeschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen, ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehblich Grosse mit Welten über Welten und Systemen über Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Das zweite erhebt dagegen mein Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, weingstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.”

ahlâkıdır. Yani yapılması gerekenlerden söz eden normatif bir ahlâktır. Ancak ahlâk anlayışının temelini teşkil eden kategorik buyruk, tek tek insanlara değil, doğrudan insanlığa hitap eden formülasyonlara sahiptir. Kant’a göre, kendisinin zihninde var olan ve herkesin içinde bulunduğu inandığı bu buyruğa uymak iyi, uymamaksa kötüdür. Kategorik buyruğa uygun eylemlerde bulunmaksa tamamen öznel aslında. Yani Kant’ın ahlâkı, nesnelle öznel olanın bir araya geldiği bir ahlâk anlayışıdır. Yasalaşmış iyiler ya da yasaklanmış kötüler yoktur, özne kendi eylemini tayin etme salâhiyetine sahip yegâne mercidir. Bununla birlikte türe özgü bir özellik olarak kategorik buyruk, aklın maksimleriyle türün bireylerince öznel hale gelmektedir.

“Nesnenin niteliğinden değil de, bu nesneye ilişkin bilginin belli muhtemel bir mükemmellik derecesine ulaşmış aklı ilgilendiren tüm öznel kurallara aklın maksimleri adını veriyorum.”²⁹ (Kant, 1787: 580)

Kant’ın maksimleri tanımlarken kullandığı öznellik, maksimlerin kategorik buyruğun bir parçası olarak insan zihninin içinde bulunması ve eylemlerin öznel ve özgün kararlarla uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Yani Kant’a göre iyi eylemlerde bulunma, kategorik buyruk formunda, her insanın içinde bulunan bir haslettir. Dolayısıyla, hayvanî bedenin ihtiras ya da arzularına boyun eğmeden içinden geleni yapan, kategorik buyruğun buyurduklarının dışına çıkmayan insan özgürdür. Keza bunu tam tersi şekilde açıklamak da mümkündür. Kategorik buyruğun varlığına rağmen buna uymayan insanların var olması da, insanın özgürlüğünün negatif anlamda bir başka göstergesidir.

“Maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir. İlki, aklın öznel koşullarına (sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur.” (Kant, 2009: 37-38)

Maksim, özne tarafından, kategorik buyruğun nesnel yasasına³⁰ dayanılarak oluşturulan moral kararları içerir. Maksimler, özne tarafından oluşturulduklarından öznelirler ve

²⁹ “Ich nenne alle subjektive Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts, hergenommen sind, Maximen der Vernunft.”

nesnelleştirilmezler. Öznenin oluşturduğu maksimler, belli bir ölçüde (ya da büyük oranda) varlığın kategorik doğasıyla uyumsuz olabilirler. Varlığın doğası gibi, kategorik buyruk da insanın içinde maksimlerden mürekkep, yeni ve tamamen öznel bir doğa yaratmaktadır. İnsanın maksimleri, onun bu doğasının yasalarını teşkil eder. Bu yasalar bütünü, nesnel kategorik buyruktan her ne kadar besleniyorsa da, doğanın determinist bağları tarafından belirlenemeyecek kadar metafiziktir. Öznenin zihinsel kategorileri sayesinde nesnelleşen dış dünya algısı gibi, asla nesnelleşmese de aslında sağlıklı akıllarca belli bir intersubjektiviteye sahip bir ahlâkî eylem alanı vardır.

Kant kategorik buyruğun doğal determinizimden nasıl ayrıldığını “Ahlâk Metafiziğinin Değerlendirilmesi”nde şu şekilde açıklamaktadır:

“Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsaa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, 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 (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz; tek kelimeyle, isteme (insanlarda olduğu gibi) kendi başına akla tamamen uygun olmayınca: nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi zorlanmadır; yani nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin gerçii akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu istemenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır.

İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.” (Kant, 2009: 29)

³⁰ Buradaki “yasa”dan kasıt, genel yapılması gerekenler bütününe karşılayan bir moral kurallar dizgesi gibi görünüp yanlış anlaşılmaya mahal verebildiğinden; “yasa” ile Kant’ın formülize ettiğı kategorik buyruktan başka bir şey kastedilmediğini vurgulamak gerekmektedir.

İnsan rasyonel bir varlık olarak özgür olmak durumundadır. Çünkü akli onu varlığın geri kalanından ayırmakta ve ayrı bir eylem alanı yaratmaktadır. Bu eylem alanında insan, kategorik buyruğun formülasyonu ile bağlıdır. Kategorik buyruk, yine insan zihni tarafından neden sonuç ilişkileriyle örülü belirlenmiş yasalarla bağlı doğa karşısında, bu yasalardan bağımsız öznel bir deneyim alanına kapı aralamaktadır. Maksimlerin bu öznel karakteristiği, özneyi kararlarından sorumlu kılmaktadır. Kant, kategorik buyruğun insan zihninde hali hazırda var olan yasağını üç formülle açıklamaktadır.

1. “Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasağı olacakmış gibi eylemde bulun.” (Kant, 2009: 38)

2. “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.” (Kant, 2009: 46)

3. “Öyle hareket et ki, istencin ilkesi genel bir yasa koyucu istencin ilkesi olarak tanınabilsin.”³¹ (Kant, 2009: 54)

Kant’ın bu formülleri, ona göre akıllı varlık olarak özgür eylemde bulunma şansı tanır. Özellikle üçüncü formül, insan aklını özerk olduğu kadar özgür de kılmaktadır. Çünkü eylemlerinin belirleyicisi yine insanın kendisidir. Çünkü insanın zihnindeki tek buyruk kategorik buyruk değildir, bir de hipotetik buyruk vardır. Hipotetik buyruk, insanın hayvan niteliklerine hitap etmektedir ve kategorik buyrukla zaman zaman aynı istemelere sahip olsa da zaman zaman çatışabilmektedir. İnsan kategorik mi yoksa hipotetik mi davranacağına kendisi karar vermektedir. Kant’a göre, varlığın doğal yasağının bedenlen insanı dayattığı determinist bağların uzantısı olan hipotetik buyruğa değil, kategorik buyruğa uygun eylemlerde bulunmak; maksimleri kategorik bir şekilde uygulamak ve eyleme geçirmek bir ödevdir. Yani olması gerektir. Yani insanın özgürlüğü gerekli ve hatta zorunludur.

Doğanın determinist örüntüsü içerisinde kendine varlık alanı bulan insanı, Kant ahlâk alanında özgürleştirerek onu eylemlerden sorumlu kılmaktadır. Çünkü kategorik buyruğa

³¹ Bu formülü temel formülden ayıran, akıllı varlığın yasa koyucu olduğu düşüncesidir. Öyleyse bu üçüncü formüle yeni olan “kendi kendine yasa koyucu olma”, yani “özerklik” (autonomi) kavramıdır. (Akarsu, 1994: 45)

uymak, akıllı insanın sorumluluğudur. Bu sorumluluğu yerine getirmemek ve buna aykırı eylemlerde bulunmak ya da kategorik buyruğa uygun akılcı maksimlerle eylemek, insanın tercihidir. Eylemleri hususunda verdikleri kararlar insanlar için bağlayıcıdır. Kısacası insan ona göre özgürdür. Ancak bu özgürlük anlayışı da, özgür iradenin doğadaki determinizmle arasındaki çelişkiyi açıklamakta yeterli olmamaktadır. Çünkü kategorik buyruğa uymanın bir özgürlük olup olmaması bir yana, Kant hiçbir eylemin koşullardan bağımsız kategorik buyruğun emrettiği şekilde gerçekleşmediği hususunda eleştirilmiştir. Kant'ın ahlâkının uygulanabilirliği su götürmez değildir. Gerçekten de her şart altında kategorik buyruğa göre hareket eden birilerinden söz edebilir miyiz? Böyle olduğundan (yani sözünü ettiklerimizin sadece kategorik buyruğa göre hareket ettiklerinden) emin olabilir miyiz? Bu şartlar altında özgür irade gerçekten var kabul edilebilir mi? Dahası; Kant'ın formüllerine göre ortaya konan maksimler sağduyuya uygun mudur? Bütün bu sorular; özgürlük probleminin idamesine ve Kant'ın mükemmelliğe çok yakın kabul edilen felsefesinden yola çıkarak hatalarını düzeltip sistemleştirmeye çalışan ve bu esnada özgürlük problemini tekrar tekrar ele alan Alman İdealizmi'nin temelini teşkil etmektedir.

BÖLÜM 2: ALMAN İDEALİZMİ'NDE DOĞA VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

2.1. Alman İdealizmi

Tarihte, dünya görüşleri, bilim anlayışlarının tekâmülü ile paralel bir ilerleme kaydetmektedirler. Antik Yunan'ın Aritoteles merkezli, sabit teleolojik bilimsel konjunktürü, ilerleyen dönemde hakim olan mekanist görüş tarafından esnetilmiş ve sebep sonuç ilişkileri örüntüsü olarak ele alınmıştır. Kant'tan sonra bu mekanist görüş, dinamik bir değişim geçirmiş ve daha sonra da organik bir hal almıştır. Organik görüş, varlığı bir organizma olarak görür, buna göre her şey zamansal bir tekâmül halinde ve birbirlerine teleolojik veya mekanik değil, organik bağlarla bağlıdır. Kant sonrasında varlık ve bilgi tarihsel bir anlam kazanır.

Kant, felsefeye büyük yenilikler getirmiş, kritik felsefe, o zamana kadar yapılan bütün felsefeleri bambaşka bir boyuta taşımıştır. Bu, bir yandan Rönesans'tan beri gelişen yeni Avrupa felsefesinin ana çizgilerini kendisinde toplayan bir özet; bir yandan da kendisinden sonra felsefeyi besleyen verimli bir kaynak haline gelmiştir. (Gökberk, 1985: 415) Kant öncesi Avrupa felsefesi; Descartes, Spinoza ve Leibniz'in temsilcisi bulundukları kıta rasyonalizmi ve Locke, Berkeley ve Hume'un temsil ettiği İngiliz deneyciliği olmak üzere iki koldan ilerlemiştir. Kant bu iki düşünce ekolünü, bir yanıla aynı zamanda hem rasyonalist hem de empirist varlık, bilgi ve ahlâk düşüncesinde bir araya getirmiştir. Kant'tan sonra bu birbirine görece zıt iki görüş, yine farklı kollara ayrılmış ve kendi yollarına dağılmışlardır. Deneycilikten beslenen ekol, pozitivist materyalist felsefeye, rasyonalizmden beslenen ekol ise Alman İdealizmi'ne zemin teşkil etmiştir. Felsefe tarihinde Alman ekolünün dört filozofu (Kant, Fichte, Schelling ve Hegel) felsefeye farklı bir boyut getirmişlerdir. Ne var ki Kant ve Hegel üzerine bir çok çalışma yapılmış, oysa Fichte ve Schelling de en az onlar kadar önemli olmalarına rağmen gölgede kalmışlardır. Fichte Kant'ın felsefesini geliştirme fikri ile ilk sistematik metafizik hareketini başlatması, Schelling'se Hegel'in felsefî sisteminin zeminini hazırlaması bakımından tarihsel önemi haizdir. (Copleston, 2010: 15)

Alman İdealizmi'nin temsilcileri, birbirlerinden çok farklı görüşlere sahip olsalar da, ortak bir kaynak ve amaçta birleşmektedirler. Bu ortak kaynak, Kant'ın kritik felsefesi, ortak amaçları

ise Kant'ın sadece başlangıcını sağladığı gelecekteki metafiziğin, sıkı ve sarsılmaz bir düşünce sistemi olarak inşasıdır. (Gökberk, 1985: 415)

Alman İdealizmi, felsefenin Kant'ın Kopernik devrimi ve “Kendinde Şey”³² kavramı üzerine söyleyecek şeylerinin bulunmasıyla ortaya çıkmıştır. Çünkü Kant'a göre objenin kendi doğasının, veya diğer bir ifadeyle numenin süje tarafından bilinmesi mümkün değildir. Kant deneyimi yadsımamakta, onun bir bilgi edinme enstrümanı olarak kullanımını inkâr etmemektedir. Ancak deneyimden edinilen bilgi sentetik bilgidir ve asla objektif olarak bilinmeyecek olan numenal deneyimin sentetik bilgisi güvenilir, kesin bir bilgi sayılamayacaktır. Bununla birlikte Kant, Hume'un bir yanılsama olarak kabul ettiği nedenselliği, insanın zihnindeki bir kusur olmaktan çıkarıp, insanın kesin bilgilere ulaşmasındaki bir araç olarak düşünce dünyasına kazandırmıştır. Fakat objenin bu bilinmezliğe rağmen varoluşu, zihinsel kategorilerin metafizik yanı, idealizme kapı aralamaktadır.

Hume ve Kant sonrası Batı dünyası, Auguste Comte'la beraber bir pozitivist konjonktür kazanmış, Alman felsefesi de bu pozitivist düşünceden nasibini almıştır. Lakin Kant sonrası Almanya'nın düşünce dünyası, Kant'ın felsefesini idame çabası içerisine girmiştir. Bu ise kıta rasyonalizmi geleneğinin bir uzantısı olan Alman İdealizmi olarak kendisine yer bulmuştur. Kant sonrası Alman felsefesinin ilk temsilcisi Fichte için, Kant'ın düşüncelerini Kant öncesi kıta geleneğiyle açıklamak mekanizm eleştirisine ve ilerlemeci Alman zihniyetine aykırı bir tutum olacaktır. Kant'ın çalışmalarının tamamlanması ise “Kendinde Şey “in ortadan kaldırılması ile mümkün olabilirdi. Çünkü gizemli, bilinmez varlık, modern felsefenin ilerlemeci yapısıyla çelişmektedir. Kant'ın kritik felsefesi, ancak ilerlemeci zihniyete uygun ve tutarlı bir idealizmle, “Kendinde Şey”i zihnin bir ürünü olarak görmekle mümkün olabilecektir. (Ateşoğlu, 2006: 15-17)

Kant'ın, 18. Yüzyıl'ın sonlarında Alman felsefesinde açtığı çığır, Alman İdealizmi'nin filizlenmesinden hemen önce, Karl Leonhard Reinhold ve Friedrich Heinrich Jacobi gibi düşünürler üzerinde ilk etkisini gösterir. Bilhassa bu iki düşünürün önemi, Kant felsefesine getirdikleri eleştiriler ve bu eleştirilerin, başta Fichte olmak üzere, Alman İdealizmi üzerinde yaptığı biçimlendirici etkiden ileri gelmektedir.

³² Ding an sich.

Reinhold'un Kant eleştirisi³³, transendental felsefenin, her şeyin kendisinden türetilebileceği yalın, kendinden kanıtlı ve mutlak bir ilk ilke üzerinden, çıkarsamacı bir sistem formunda yeniden inşa edilmesinin gerektiği yönündedir. (Ateşoğlu, 2006: 15-16) Reinhold, bu düşüncesini bir eleştiri olmakla sınırlı tutmamış, bu eleştiri üzerinden “Temel felsefe” adını verdiği kendi felsefî sistemini inşa etmeye çalışmıştır. Bu çalışmaları, onun, Jena Üniversitesi'nde kurulan ve tezimizin konusunu teşkil eden Alman İdealizmi temsilcilerinin tamamının yolunun kesiştiği Eleştirel Felsefe Kürsüsü'nün başına getirilen ilk isim olmasını sağlamıştır. Fakat felsefe tarihi perspektifinden bakıldığında, Reinhold'un, kendi felsefî sisteminden ziyade, Fichte ile başlayarak Alman İdealizmi üzerinde yarattığı etki ön plana çıkmaktadır.

Jacobi'nin Kant eleştirisi³⁴, bütünüyle Kant'ın Kendinde Şey kavramı üzerinden biçimlenir. Ona göre, bir yandan Kendinde Şey gibi bir kavramı benimseyip, diğer yandan onun bilgisini yadsımak tutarlı değildir. (Kılıçaslan, 2006: 224) Jacobi, Kendinde Şey kavramına getirdiği eleştiriyle Alman İdealizmi'nin gelişimini etkilemekle beraber, aslında felsefenin sistemleşmesine ve çıkarsamacı felsefeye karşıdır. Bu bakımdan Reinhold'un Kant eleştirisinin ve dolayısıyla Alman İdealizmi'nin Reinhold'dan aldığı etkinin tam karşısında yer alır. Jacobi, bu yöndeki eleştirilerini Kant'la da sınırlı tutmaz; Reinhold'un Kant eleştirisinden aldıkları ilhamla çıkarsamacı bir felsefe inşa etmeye çalışan Fichte ve Schelling'i de eleştirir.³⁵

Denilebilir ki, Alman İdealizmi temsilcileri, Reinhold'dan “Kant'ın felsefesini bir sistem haline getirme” fikrini, Jacobi'den ise böyle bir sistem oluşturabilmenin yöntemi olarak “kendinde şey kavramını ortadan kaldırma” fikrini almışlardır.

Sistematik bir metafizik düşünce ortaya koyma ülküsünde birleşen Alman idealistleri, Kant öncesi felsefe tarihinde, metafiziğin içinde bulunduğu problematik alanın sorumlusunun

³³ Reinhold'un eleştirisi, en açık haliyle, 1790'da yayınladığı “Briefe über die Kantische Philosophie” (Kant'ın Felsefesi Üzerine Mektuplar) adlı eserinde kendini gösterir.

³⁴ Jacobi'nin eleştirisinin en sistemli hali, 1787'de yayınladığı “David Hume über der Glauben, oder Idealismus und Realismus” (İnanç Üzerine David Hume ya da İdealizm ve Realizm) adlı eserinde yer alır.

³⁵ Jacobi, Fichte ve Schelling özelinde transendental felsefeyi sistemleştirme çalışmalarını “tersine çevrilmiş bir Spinozacılık” olmakla itham eder. Spinozacılık, Jacobi için, tanrıtanımazlığa eşdeğer bir panteizmdir. Kant eleştirisinde olduğu gibi, Fichte ve Schelling için de, 1811'de yayınlanan “Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung” (Tanrısal Şeyler ve Vahyoluşları) isimli müstakil bir eser kaleme almıştır.

mekanist bilgi görüşü olduğu kanaatinde birleşmektedirler. Onlara göre insanın özgürlük alanını ihlâl eden unsur, varlık ve bilginin mekanist dünya görüşüdür. (Schelling 1997: 4 ve Hegel, 1841: 175) Kant'ın, bu mekanizmin kritiğini yaparak onu dinamik bir çerçeveye oturtma çabası, güzel bir başlangıç olmakla beraber, sistematik bir metafiziğin ortaya konması için asla yeterli değildir. Newton geleneğinin bir uzantısı olan mekanist varlık anlayışı, onlara göre gerçekliğin doğasının anlaşılmasını sağlamamaktadır. Kritiğin kritiği olarak Alman İdealizmi, Kant'ın metafiziği sistematikleştirmekteki yetersizliğini Newton'un fiziğinden tamamen kopamamış olmasına bağlamaktadır. Çünkü böyle bir varlık anlayışı, sadece görüntülerden yola çıkmaktadır. Gerçekliği yansıtmaması mümkün değildir. Görüntünün altında yatan gerçeklikte, mekanizmin asla değişmeyen statik düzeninin aksine, Alman idealistlerine göre ilerlemeci ve organik bir örüntü söz konusudur.

Descartes'ın, mekanizmin açmazlarına getirdiği açıklama zihnin özgür iradeye sahip olması nedeniyle mekanik düzenin bir istisnası olduğuydu. Hatta bu görüş daha sonra İngiliz deneycilerinden John Locke tarafından da benimsenmiştir. Keza Descartes'tan sonra Leibniz'in monadolojisi de mekanizme bir başkaldırı niteliği taşımaktadır. Leibniz'in katı determinizmi mekanik değil teleolojiktir. Yani ilerlemeci bir determinizmdir. Mekanizmden farklı olarak teleoloji söz konusu olduğunda değişimden söz etmek mümkündür. Leibniz'e göre determinizm tarihsel bir amaca hizmet etmektedir. Berkeley ve Kant da 19. yüzyıl Alman idealistlerine benzer şekilde mekanik anlayışın nesnenin gerçekliği ile ilgili hiçbir bilgi vermediği kanaatindedirler. Alman İdealizmi'ni, bu fenomenalist bakış açısına dönen bir başka felsefî akım olmaktan kurtaran unsur; sadece mekanizme değil, 17. yüzyılı dogmatik rasyonalist metafiziğine de bir tepki olarak ortaya çıkmış olmasıdır.

Alman idealistlerine göre, Descartes'ın bilimsel yöntemi, ancak matematiksel kanunlarla statik olarak belirlenmiş, değişimin bulunmadığı bir evrende geçerlidir. Organik örüntülerle bağlanmış ilerlemeci bir evrende, matematiksel metodolojinin, varlık alanında hiçbir değeri bulunmamaktadır. Kant'ın transandantal yöntemi, burada büyük önemi haizdir. Zira sistematik metafiziğin, bir metodolojiye ihtiyacı vardır. Kant'ın Kopernik devrimi de, yine Alman idealistlerinin inşası üzerine çalıştıkları sistematik metafiziğin yapıtaşlarından biridir. Çünkü bu devrimin, Kant'ın seleflerinin hiç yapmadığı bir şekilde, objektif realitenin anlamlandırılması işlevinin merkezine süjeyi yerleştirmesi, yine Alman romantizminin de kapısını aralamaktadır. Yaratıcı özne, sübjektif görüş ve dinamik gerçeklikle algısal bir

münasebete girmektedir. Özne, nesneye insan ruhunun sağladığı öz bilinç³⁶ penceresinden bakmaktadır. Transandantal yöntem, insan deneyimlerinin tamamının ötesinde bir bilgi sağlamaktadır. Özne transandantal yöntemle, gerçekliği öz bilincin ekranına yansıdığı şekilde, öz bilincin özüyle görebilmektedir. Öz bilincin bu transandantal ekranında, bütün gerçeklik öznenin kendi suretinde yeniden şekillenmektedir. Kant'ın transandantal yönteminde, gerçekliğe açılan pencere öznenin kendi bilincinden başkası değildir. Kant'ın transandantal idealizminde, zihnin kategorileri aynı zamanda gerçekliğin kategorileridir. Bu bakımdan özne, fenomenle numenin hem kesişim hem de ayrım noktasıdır. Transandantal yöntemle özne, gerçekliğin imgesinde kendini şekillendirerek kendini anlar ve bu anlayış aşkın bir şekilde gerçekliğe, yani nesneye karşı da bir anlayışı beraberinde getirir. Kısacası transandantal yöntem, öznenin kendisini anlamasının, öz bilincini anlamasının yöntemidir. Kendini anlamak, öz bilincini anlamak sayesinde özne mutlak bilinci de anlayabilmektedir, çünkü öz bilinç mutlak bilincin, mutlak varlığın, öz olmayanın, Kant'ın tabiri ile “Kendinde Şey”in bir mikro kozmosudur. (Schelling, 1797: 135-136 ve Hegel, 1998: 613)

“Ben neyim?” sorusu cevaplanmaya çalışılırken açılan parantezlerin bütünü olarak felsefeyi, bizim incelediğimiz dönem özelinde değerlendirdiğimizde, Hume'un kendilerini birleştirecek bir şeye sahip olmayan bir dizi algıdan başka bir şey sunmadığını görürüz. Kant,öznenin algısının sentetik birliğinden söz etmektedir; varlık ya da “Kendinde Şey”den bizim bilip bileceğimiz her şey deneyim ve düşüncenin bir sentezidir ancak. Bu sentezi yapan ise kendinden mülhem öz bilinçten başkası değildir. Alman İdealizmi bu bakımdan Kant'la çıktığı bu yolda, yönünü değiştirmekte ve ondan ayrılmaktadır. Alman idealistlerinin ortaya koymayı hedefledikleri sistematik metafizik, onları sonsuz çeşitlilikteki deneyimi birleştiren öz bilinci aramaya itmektedir. Çünkü eğer hakikate, varlığın realitesine açılan kapı bu öz bilinçse ve geri kalan her şey sadece ayrıntıysa, o halde bu öz bilincin en temel karakteristiği nedir? Bu soruya Alman idealistleri tarafından verilmiş dört farklı cevapla karşılaşmaktayız. Fichte, bu soruya Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nden ilhamla ahlâkî bilinç cevabını verir. Schelling cevabı yine Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisinde arar ve estetik bilinçten söz eder. Schleiermacher'e göre bu dinî bilinçtir. Hegel ise bütün bu cevapları reddetmekte ve anlama kapasitesi, varlığın kendisini anlama çabası ve yetisinden söz etmekte, öz bilinci özünde var olan bu anlama kapasitesiyle açıklamaktadır. (Özlem, 2001: 100, 109, 131, 116) Özne, öz bilinci sayesinde kendi hakkında ne kadar biliyorsa, o raddede varlığı bilmeye başlamaktadır.

³⁶ Selbstbewusstsein.

Bu noktada sonlu ben ve mutlak ben ayrımı ortaya çıkmaktadır. Sonlu varlık ve mutlak varlık, tek bir “ben” ortak paydasında birleşmektedir. Bu bakımdan da Alman idealistlerinin monist bir idealizm, monist bir metafizik ortaya koydukları söylenebilir.

Sistematik metafizikte Alman idealistleri tarafından, başta Kant’ın transandantal yöntemi kullanılırken, sonradan bu yöntemden daha işlevsel bulunan diyalektik yöntem kullanılmıştır. Bu yöntem açıklayıcı bir yöntemdir. Yöntemin değişmesi, mantığı da değiştirir. Zira bu zamana kadar üzerine bir takım eklemeler yapılsa da, mantık olarak hala tasım mantığı kullanılmaktadır. Oysa yeni ilerlemeci yöntemin mantığı ancak diyalektik olabilirdi. Tasım mantığı, değişmeyen evrenin mantığıdır. Çünkü tasımın önermelerini birbiriyle ilişkilendiren ve sonucu şekillendiren bir orta terime ihtiyacı vardır ve bu orta terim tümel olmalıdır, yani değişmeyen evrensel bir kavram. Eğer böyle bir evrensel tümel söz konusu değilse veya terim sabit değilse, değişebilir esnek bir terimse, o zaman tasım geçerli olmayacaktır. Özellikle Hegel’le beraber bilgi ilerlemeci ve tarihsel bir hal aldığından, statik evrenin tümelleriyle mantıksal sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Bu uğurda tümeller sorunu bir kez daha felsefe tarihinde kendini gösterecektir. Hegel tümelleri yok saymaz ya da yok oldukları iddiasını öne sürmez. Tümelleri, kalıcılık perspektifinde değil, süreç perspektifinde yeniden inşa eder. (Cevizci, 2009: 829-830)

Kant sonrası Alman felsefesinde yeni bir epistemoloji de kurulur. Önceden bilgi, düşüncelerin bir temsili olarak görülürken, Alman İdealizmi artık bilgiyi düşüncelerin bir temsili olmaktan çıkarır. Artık bilgi, bilen öznenin, içinde bulunduğu o monist evrenle, nesneyle etkileşimi haline gelmiştir.

Fichte, Alman İdealizmi’ne damgasını vuracak o ilk soruyu sorar. Bütün deneyimlerimizin temelinde yatan şey nedir? (Akarsu, 1994: 56) İnsan deneyiminin ön koşulu, öz bilincimizi olduğu hale getirmiş olan şey nedir? Kant gibi Fichte de dogmatik metafiziği reddetmekte ve transandantal yöntemi kullanmaktadır. Öz deneyimi açıklamaya çalışırken, öznenin doğasının onun belirgin biçimde ahlâklı bir varlık olmasıyla açıklanabildiğini keşfeder. Kant’ın pratik akla verdiği öncelik, Fichte için güçlü bir kaynaktır. Fichte’nin öznesi, doğayı ahlâkî etkinlik için bir araç olarak kullanır. (Copleston, 2010: 15-16) Sorduğu bir diğer soru, Descartes’tan bu yana spekülâtif bir problem alanı teşkil eden, “Fiziksel varlığın var olduğunu nereden bilebilirim?” sorusudur. (Akarsu, 1994: 58) Bunun var olup olmadığı bilinemez, ancak Fichte, ödevleri yerine getirmek ve nefsinin sesini dinlemek arasındaki iç ahlâkî mücadelesinin ve

ahlâkî hayatının iradesi dahilinde gelişecek bütün olaylar üzerindeki hakimiyetinin, kendi olmayan şeylerin varlığını olumladığını keşfeder. Ahlâkî iradenin tersi, irade olmaksızın var olamaz. Özne dışındaki varlığın var olduğuna dair pozitif bir kanıt yoktur, ancak öznenin dışında her ne varsa öznenin diyalektik anlamda zıttı olmalıdır. Ahlâkî hayata dair farkındalığı, Fichte’ye göre, özne haricindeki varlığı, yani “Kendinde Şey”i olumlamaktadır. Nesnenin doğası da öznenin algılayacağı biçimde öz bilincinin perdesine yansiyorsa, burada bir özne olmayandan söz etmek mümkün değildir. Yani deneyimlenen aslında öznenen ayrı bir şey değildir, yine öznedir, bendir. Hatta “Mutlak Ben”dir. Varlık bütün bir şeydir Fichte’ye göre, bu yüzden düşünsel karakteristikleri vardır. İnsanlarda bilinçli irade, ahlâkî irade varken, hayvanlarda içgüdüler vardır. Bitkilerde ve asla hareket edemeyen cansız varlıklar için bile bir takım güçlerden söz etmek mümkündür. Gerek irade, gerekse insan olmayan varlıklardaki bu irade türleri; her zaman kendi olmayana karşı, onun zıttı bir iradedir. Taş, bozulmaya direnç göstermektedir, bitki kendini tohum halde bulunduğu toprağın içinden iterek yüzeye çıkar, hepsinin içlerinde hayatta kalmaya dair bir irade vardır. İnsanın iradesi, kendini hayatının akışına bırakmak yerine ödeve göre hareket etme temayülündedir. Fichte’nin Mutlak Ben’i, Sonlu Ben ve Sonlu Ben Olmayan’ın diyalektik bir sentezidir. Bu Fichte’nin fenomenal gerçekliğidir ve Ben ile Ben Olmayan’ın çatışmasıyla ortaya çıkmaktadır. (Özlem, 2001: 101) Baskın fiziksel iradenin gerçekliğini biliyoruz, ancak Ben Olmayan’ın fiziksel gerçekliğini bilmiyoruz. Tek bildiğimiz birinin varlığının diğerini olumluyor olmasıdır. Bu ikisinin etkileşiminden ortaya çıkan, işte öznenin algısının öz bilincine yansıyan “Mutlak Ben”, varlığın, bildiğimiz şekliyle gerçekliğin doğası dediğimiz şeydir.

Schelling, Fichte’den, kaynak olarak Pratik Aklın Eleştirisi’ni değil, Yargı Gücünün Eleştirisi’ni temel almasıyla ayrılır. Bunun dışında Schelling de, Fichte gibi, ilerlemeci idealizm perspektifiyle doğa felsefesi üzerine yazmıştır. Ona göre fiziksel dünya, yaşayan bilincin dereceli evriminin içerisinde erken safhalardadır. Doğa ona göre yaşayan bir organizmadır. (Özlem, 2001: 108) Zihinsel süreçleri ele aldığında Schelling, benzer bir konseptin insan kültüründe de bulunduğunu fark eder. Teorik düşüncede gelişmekte olan bir yaratıcılık ve yeni yeni filizlenen bir edebiyat vardır. Pratik yaşamda, ahlâk ve siyaset alanında da, Fichte’nin dediği gibi yaratıcı bir motivasyon söz konusudur, ama Schelling’e göre çiçeklerin açmasına benzer bir ivme kazanan bu ilerlemenin en bütüncül göstergesi estetik alanındadır. İlk seviye olan algının düşünselliği, ikinci seviye olan ahlâkın aktif boyutuyla birleşmektedir. Eyleme ve düşünme yaratıcı sanatta bir araya gelmektedir. (Özlem,

2001: 109) Bu yaratıcılık öznenin yeni bir deneyim dünyası yaratmasını sağlar. Gerçeklik dediğimiz şey, yani deneyimlenen dünya, işte bu yaratıcılığın motivasyonu ile meydana gelmektedir. Mutlak olan, yaratıcı, tarihsel bir boyuta sahiptir.

Schelling romantik çevrenin, Jena Üniversitesi ekolünün bir üyesidir. Aynı zamanda rahip de olan Schleiermacher de Jena’da Schelling’e eşlik eder. Onun varlığın gerçekliğine ve öz bilinçle kavradığımız evrenin var oluşunun anahtar unsuru olarak kabul ettiği kavram, dinî bilinçtir. Kant’ı, dini ahlâkın biraz daha kompleks bir versiyonu olarak gördüğü gerekçesi ile eleştirmektedir. Ona göre dinî deneyim, ahlâkî iradeyle açıklanamayacak kadar derin bir deneyimler alanıdır. Dinî deneyim, tanrıya mutlak bir teslimiyet anlamına gelmektedir. Bu teslimiyette, tanrı biz varlıkların yanı sıra bulunan ayrı bir varlık değildir. (Gökberk, 1985: 445) Schleiermacher, tanrıyı aşkın bir tanrı olarak görmemektedir. Tanrı, varlığın kendisi, bütün varlıkların zeminini teşkil eden bir varlıktır. Fakat bunu Spinozacı bir panteizm olarak görmek yanlış olur. Çünkü Schleiermacher’ın tanrı ve varlık anlayışında, tanrı bütün varlıkların toplamından fazladır. (Schleiermacher, 1908: 227) Yani tanrı varlığın tamamıdır, ama varlığın tamamı tanrı değildir. Schleiermacher’ın tanrı tasarımı panteist değil, panenteisttir. Çünkü Schleiermacher’ın bu tasarımı, Spinoza’nın görece mekanist varlık anlayışından farklı olarak sadece var olanlardan ibaret değildir, aynı zamanda varlıklar arası organik bağlar da bu varlığın bir parçasıdır. Özneye indirgendiğinde, Schleiermacher’ın bu dinî deneyimi, öznenin öz bilinç penceresinden etkileşime girdiği her şeydir. Çünkü varlıklar arasında pek çok farklı türden etkileşim vardır, bu yüzden bu ilişkiyi, etkileşimi organik kabul etmek gerekir. Özne, deneyim içerisinde genetik, sosyal, duygusal ve sayısız farklı türden bağlar ve ilişkiler kurmak durumundadır. Tüm bu ilişkiler ve bağların merkezinde, hepsini birleştiren varlığın kendisine, mutlak bir bağımlılık vardır. Schleiermacher, Hristiyan teolojisini, bu tasarımının kavramlarıyla yeniden açıklamaya çalışmıştır.

Alman idealistlerinin tamamı öz bilincin bu fonksiyonel birliğini fenomenolojik yöntemi kullanarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Çünkü özne, özne olmayanı, öz bilincinin penceresine yansıyanlarda kendini keşfettiği, dış dünyanın bu mikrokozmosunu anlamlandırabildiği nispette bilebilir.

Hegel de, her ne kadar daha çok rasyonalist sıfatıyla yad edilse de, temelde diğer Alman idealistleri gibi romantik bir filozoftur. Bunun nedeni; “Rasyonel olan gerçektir, gerçek olan

rasyoneldir.”³⁷ Şeklindeki meşhur sözüdür. (Hegel, 1911: 14) Hegel, rasyonel olarak gerekli olduğunu düşündüğümüz şeyin, aslında gerçekte var olan olduğunu savunur. Bu, aslında, Aristoteles’in bilgi temelli varlık anlayışına benzer bir düşünceye gönderme yapıyor gibi görünmektedir. Kant’ın zihinsel kategorileri, gerçeklikler dünyasında bir anlam ifade etmemektedir. Oysa bu söz, zihinsel kategorilerin aynı zamanda varlığın da kategorileri olduğunu öne sürmektedir. Çünkü öznenin öz bilinci, tanrının öz bilincinin anlık bir versiyonudur. Tekil tüm olay ve varlıklar, hepsi bir arada ilâhî sürecin birer parçasıdır. Hegel’e göre, bu ilâhî bilinç Geist’tır. Geist, Antik Yunan felsefesinin logosuna benzer bir düzendir, ama aynı zamanda kültürel ve pratik bir karşılığı da vardır. Bu mekanist bir sebep-sonuç ilişkisi modeli değildir, bu ilâhî düzen, yani Hegel’in tabiri ise Geist, her şeyi içinde barındıran her şeyin birbirleri arasında organik bir etkileşimin bulunduğu ilerlemeci bir modeldir.

Hegel özneyi, bütün varlığın bir mikrokozmosu olarak görmektedir. Buna göre, insan mutlak tinin, yani Tanrı’nın bir mikrokozmosudur. Devletse, evrenin öznenen biraz daha büyük bir mikrokozmosudur. Her ikisi de tarih içerisinde evrilen yaratıcı tinin birer dışavurumudur. Hegel’e göre bu evrenler iç içe geçmiş durumdadırlar. Kültür, tarihin bütününe yayılan bir evrendir, toplum onun mikrokozmosudur, onun da mikrokozmosu öznenin kendisidir. Bütün bu mikrokozmos ve makrokozmoslar, rasyonel bir düzen içerisindeyler. Çünkü, yukarıda da değindiğimiz üzere; rasyonel olan gerçektir ve bütün tarihî süreçler Hegel’in anladığı anlamda rasyoneldirler. Peki Hegel’in anladığı anlamda akıl nedir? Bu soru bizi Hegel’in yeni metafiziğinden onun yeni metodolojisine götürecektir. Onun akıl anlayışı, dedüktif kanıtlardan ibaret değildir. Hegel’e göre akıl, düşünme ve anlama çabası olarak tanımlanabilir. (Gökberk, 1985: 436) Descartes geleneğinde yargılar, önermelere indirgenmiştir. Kant bunun altında yatan kategorilerden söz etmiş, ancak yargıyı önermelerden ayırmamıştı. Hegel bu noktada Kant’tan ayrılır ve önermelerin düşüncenin merkezindeki yerini kavramlar alır. (Gökberk, 1985: 437) Önermelerle düşünmede, önermenin mantıksal anlamı ön plandadır; kavramlarla düşünmede ise içeriği açıklama ön plandadır. Kavramlarla düşünen özne, kavramsal ilişkilerin derinliklerine inmektedir, zihin bir kavramdan bir başka kavrama doğru bir gezintiye çıkar, bu gezinti çizgisel bir gezinti değildir. Bir labirent gibi kavramlar arasında dolaşır. Bu bir çeşit refleksif düşünmeyi gerektirmektedir, yaratıcı bir düşünmedir ve kendini öznenin eylemlerinde de

³⁷ “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.”

dışavurmaktadır. (Akarsu, 1994: 71) Bu nedenle de insanın yaşamı, zihnin yaşamı ve bir mikrokozmos olarak tinin yaşamıdır, öznenin iç yaşamını bu şekilde dışavurumu, Hegel'e göre kültürün ta kendisidir. Tinin yaşamı, kültürdür. Kültür de Hegel'e göre sırasıyla sanat, din ve felsefenin birliğidir. Sanat, kavramlarla oynayarak düşüncenin algısal bir dışavurumunu sunarken; din, kavramları sembolize etmektedir. Felsefe ise bütün kültürün kalbini oluşturur ve kavramlaştırma işini yapar. (Akarsu, 1994: 85-86) Bu yeni metodun adı fenomenolojidir. Fenomenolojiyi Hegel, logosun yapısal açıklamasını yapmakta kullanmaktadır, yukarıda da değindiğimiz üzere fenomenoloji açıklayıcı bir yöntemdir. Mantık olarak Hegel, diyalektiği kullanmaktadır. Diyalektik tamamen; tez, antitez ve sentezlerin iç içe geçmesiyle oluştuğundan, Hegel'in varlık anlayışı mantıksal olarak tamamen üçlemelere dayanmaktadır. Mantık ve doğanın sentezi, tindir. Mantığın içinde mantıksal yapı ve kavramsallaştırma formları vardır. Doğanın içinde bilinç öncesi bir seviyede tinin dışavurduğu nesnel materyaller, yani doğa bilimleri vardır. (Akarsu, 1994: 74-77) Tin kendini çeşitli seviyelerde dışavurmaktadır. Hegel'in üçlemelerinde birinci sıradaki kavram her zaman tez, ikinci sıradaki kavramsa antitez, üçüncü sıradaki kavramsa sentezdir. İlk kavram açıklanmaya ihtiyaç duyulan ve akla gelen kavramdır, ikinci bu kavramın çağrıştırdığı seçik bir anlamının gerçekleşmesini sağlayacak olan kavramdır. Sentez ise tez ile antitezin birleşimidir. İlk kavram, yani tez, genelde soyuttur ve diyalektik mantık giderek somutlaşan, soyuttan somuta doğru uzanan bir mantıktır. Düşüncenin en somut göstergesi ise kültürdür. Geleneksel mantık, özdeşlikle başlar. Oysa sürekli ilerlemeyi ve değişimi öngören bir metafizikte, özdeşlik geçerli olamaz. Çünkü özdeşlik ilkesi sabit bir evren için geçerlidir ancak. Diyalektik mantık, evrimsel bir mantıktır ve bu mantıksal tasarımda, A, A değildir. A, A olmayan değil, değildir. A ile A olmayanın bir birleşme noktası, var olma ve var olmamanın bir sentezi vardır, bu "oluş"tur. Bir zamanlar A olanın bir zaman sonra A olmayan olduğunu söylemek de her A'nın her zaman A olarak kalacağını söylemek kadar yanlış olacaktır. Çünkü A bir oluş içerisinde, şimdi A olan bir zaman sonra aynı A olmayabilir, ama A Olmayan'a da dönüşmemiştir. Hegel'e göre zamanın içinde değişime uğramayan, oluş içinde bulunmayan tek varlık tanrıdır. Sadece tanrı kendisi ile özdeştir, onun dışında mutlak bir özdeşliğe sahip bir varlık yoktur. Varlığın somut kimliği, değişen bir kimliktir, bu yüzden de değişmeyen somut özdeşliğinden münezzehtir. Hegel, yine soyut anlayışın bir ilkesi olan "Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi" yerine, her şeyin zıttı ile kaim olduğu düşüncesini savunmaktadır. Somut bir varlığa sahip olan her şey kendi içinde zıttının da varlığını taşımaktadır. Varlıkların sonluluğu, mevcut hallerinde ve özlerinde içkindir. Hegel, tasım mantığını en çok "Çelişmezlik ilkesi" açısından eleştirmiştir. Çünkü ona göre varlık, var

olması bakımından mevcut olduğu şeyden bir başka şeye dönüşmektedir. Varlığın varlığı bu değişimin varlığını gerekli kılmaktadır. Çelişkinin³⁸ insan anlamasının ya da aklın ilkeleri çerçevesinde yapılacak bir düşünme eyleminde yerinin bulunmaması anlamsızdır. Eş zamanlı olmadığı sürece ben ve Ben Olmayan aynı varlıkta bir araya gelebilmektedir. Hegel'e göre değişmeyen bir varlıktan söz edilemeyeceğinden, çelişmezlik ilkesinin kendisi ile çelişki içerisinde olduğu aşikârdır. Tezi tamamlayıp, onun sentezini ortaya çıkaran, onu tanımlayan şey, aslında Hegel'e göre klasik mantığın absürd olarak bir kenara ayırdığı o çelişki, yani A olma ve olmama halinin biraradalığıdır. Aristoteles'un kurduğu mantık, sadece bir an için bir halde olan varlık için geçerlidir. Oysa gerçeklik böyle değildir. Aristoteles'in mantığının objesi olan varlık, aslında ancak zihin tarafından kurgulanabilen soyut bir varlıktır. Gerçekte var olandan yola çıkan zihinsel bir soyutlama olarak kabul edilebilir ancak ve bu soyutlamanın gerçekliğe bir geri dönüşü ya da oradan soyutlandığından dolayı reel bir takım bağlantıları da yoktur. Aristoteles'in mantığı Hegel'e göre, teorik bir mantıktır ve pratik bir karşılığa sahip değildir. Hegel'in tarihsel varlık anlayışının temelinde böylesi bir zıtlık³⁹ vardır, ona göre ilerleme ancak bu şekilde sağlanabilmektedir. İnsanlık tarihi bu şekilde Hegel'in zamanındaki halini almıştır ve bünyesinde geleceğe dair potansiyelleri de taşımaktadır.

Kavramları merkeze alan mantık anlayışında Hegel; klasik mantıkla aynı yoldan gitmekte ve tümel, tekil kavramlardan söz etmektedir. (Hegel, 2008: 1444) Ancak Hegel, tümel kavramlara dikkat çeker, çünkü bunlar tamamen soyut kavramlardır, hiçbir reel karşılıkları bulunmamaktadır. Zaten gerçek dünyanın dışında, Platonik bir diyarda gerçeklik bağlarından tamamen kopuk bir tasarım dışında bir varoluş evrenine sahip olamayacaklardır. Buna karşın tekiler kavramsal bağlantılar tarafından meydana gelirler ve tümeller kadar soyut olmasalar da tikeller kadar somut olmayan bir ara durumdadırlar. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Hegel'in düşüncesinde hep bir üçleme ve soyuttan somuta doğru bir gidiş vardır. Tikeller, tümellerle tekiler arasında soyuttan somuta bir köprü teşkil etmektedirler. Gerçeklik tekiler

³⁸ Çelişme Türkçe'de negatif bir tek anlamlılık içerdiğinden bu pasajın daha anlaşılır olması için, ilkenin batı dillerindeki isimlerini gözden geçirmekte fayda vardır. İngilizce, Law of noncontradiction; Almanca, Satz vom Widerspruch; Fransızca, Principe de non-contradiction. İngilizce ve Fransızca contradiction kelimesi, Latince "karşı, ters" anlamına gelen "contra" ve "söylemek anlamına gelen dicere kelimelerinden türemiştir. Almanca "Widerspruch" ise, yine zıtlık anlamına gelmektedir. Kültürün dile etkisi kaçınılmaz olduğundan, Türkçe'de "çelişki" kavramı, "yanlış" kavramı çerçevesi içerisinde kullanılmaktadır. Oysa zıt olmak, zıt olmayanın tersi konumunda bulunmak, doğru olmamak ya da gerçek olmamak anlamına gelmez. Nitekim gerçek de gerçek olmayanın zıttıdır, ama bu zıt olma hali onun gerçek olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Kısaca bu ilkede sözü edilen "çelişki"; hata, yanlışlık anlamına gelmemekte, zıtlık anlamına gelmektedir.

³⁹ Widerspruch.

arasında kurulan bağlardır. (Hegel, 2008: 996) Tekil, daha sosyal bir söylemle birey, kendinden önceki her şeyle bağlantılı ve bu bağlantıların uçları kendisinde toplanan ve kendisinden sonra meydana gelecek olanların bağları da kendisinden sâdır olan varlık olarak gerçektir. Bütün bu tarihsel bağlar mutlak tinin içindeki bireyin kimliğini teşkil ederler. Birey tümel olanakları somutlaştırmaktadır. Tümel, tek başına somut bir varlığa ve bir gerçekliğe sahip değildir, ancak tekil, tümel olanakların somutlaştığı noktadır. Çünkü tümelin antitezi olarak tekil, tümelle etkileşim içerisinde ve bu etkileşim tekile bir kimlik kazandırır. Tekil, tümel potansiyelleri tikel yollarla aktüel hale getirmektedir.

2.2. Alman İdealizmi Temsilcilerinde Doğa ve Özgürlük İlişkisi

2.2.1. Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814), tezimizin ana konusunu teşkil eden ve kendilerinden kısaca Alman idealistleri olarak söz ettiğimiz filozofların tarihsel olarak ilkidir. Alman İdealizmi, Kant'ı geliştirme, Kant'ın hatalarını düzelterek onun felsefesini idealizmin en mutlak ve mükemmel formu olarak sistematikleştirme hareketidir. Bunun için de en derine, Kant'ın felsefesini üzerine inşa ettiği bilginin kaynağına ve varlık problemine kadar inmek durumundadır.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere, Kant varlığın bilinen ve bilinmeyen yanlarından söz etmektedir. Buna göre biz varlığın aslını, “kendinde şey”i asla bilemeyiz, algımız ancak fenomenlerle sınırlıdır. Varlıkların gerçek dünyası asla bilinemez. Fichte, bu düşüncenin çelişik olduğu kanaatindedir. Zira, bir şeyin var olduğundan söz edebilmek için, o şeyin biliniyor olması gerekmektedir. Kant bu sorunun üzerini, kendinde şeyin varlığının duyumların varlığı ile kanıtlanabileceğine dair ince ve kırılmalı bir açıklama ile örtmektedir. Oysa Fichte'ye göre, var olanlar bilinebilirler, bilinemez olanlarınsa varlıklarından söz etmek anlamsızdır. (Zöller, 1998: 112)

Fichte'ye göre felsefe, Kant öncesinde iki tutarlı sistem geliştirebilmiştir. Birincisi, varlığı düşünceyle açıklayan kritisizm; ikincisiyse temsilleri varlıktan çıkaran realizmdir. (Fichte, 1802: 42) Fichte, “Wissenschaftslehre”nin ilk girişinde aynı ayrımı dogmatizm ve idealizm adları altında yapmaktadır:

“İlkinden soyutlama yaparak (filozof) kendinde akla ulaşır; bu, onun, deneyim üzerindeki etkisinin soyutlanması anlamına gelmektedir. Diğerinden soyutlama yaparak, kendinde şeye ulaşır; bu, onun, deneyimin içinde, deneyimin açıklama zeminin bir kalıntısı gibi, var oluşundan soyutlanması anlamına gelmektedir. İlk yöntemin adı ‘idealizm’, ikincisinin adı ise ‘dogmatizm’dir.”⁴⁰ (Fichte, 1845: 425–426)

Fichte’nin yaptığı bu sistematik ayrımı, Kant öncesi dönemde, idealist kanadı temsil eden Descartes, Spinoza, Leibniz gibi Kıta Avrupası rasyonalistleri ve Hume, Berkeley gibi İngiliz deneycilerinin felsefelerinde görmek mümkündür. Fichte, Kant’ta birleşen bu iki kolun yollarına nasıl devam edeceğini belirleme arzusundadır. Realizm en tutarlı formunda bile materyalizme ve determinizme dönüşen bir varlık tasavvuru sunmaktadır. Buysa insanın özgür eylem alanını kısıtlamaktadır. (Özlem, 2001: 100)

Bilincin kendisi bilinçli bir varlık olarak kabul edildiğinden, varlık ancak bilinçten çıkarılabilir. (Fichte, 2006b: 213) Bu düşünce Fichte’yi mutlak bilince ve mutlak benin mutlak idealizmine götürecektir. Dış dünya, insanların atfettiği anlamlar bütününden başka bir şey değildir. Realite bu nedenle insanlar tarafından yaratılan, kendisine ihtiyaç duydukça yaratılış süreci devam eden bir şeydir. Fichte’ye göre ahlâk yasası da, ancak ona itaat etme kararı alan öznelerin varlığı nispetinde bağlayıcı niteliği haizdir. Bilinç dışında varlığı söz konusu olmayan bilinebilir realitenin nesnel dünyasında, ilk ve en büyük gerçeklik yine bilincin kendisidir. Düşüncelerin tamamının türediği yer, bireysel benliğin talepleri tarafından yönlendirilen bilinçtir.

Fichte’ye göre öznel olan bilinç, transandantal bir şekilde nesnelleşir. Öznel ben, kendi dünyasını yaratmakta, ancak bu dünya kendini aşır başka öznelerin öznel dünyaları ile ilişki içerisine girerek, öznelerarası bir transandantal beni de inşa etmektedir. (Fichte, 2006b: 214) Transandantal ben’in nesnelliği, tek tek öznel benlerin birbirleri ile organik bağlantılarından ileri gelmektedir; bu nedenle de bütün öznelerde vardır. Çünkü ilk benlikten doğan ilk bilinç

⁴⁰ “Abstrahiert er von dem ersten, so behält er eine Intelligenz *an sich*, das heisst, abstrahiert von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding *an sich*, das heisst, abstrahiert davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, - als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.”

ya da Fichte'nin tabiri ile mutlak bilinç, bölünmek suretiyle öznelere bilinçlerinde kendine varlık alanı tesis etmiştir. Mutlak Ben'i mutlak kılan alan, eylem alanıdır. Yani mutlak ben, öznelere eylemleri ile var olmaktadır

Fichte, ilk bilincin var olma, bilme ve eylemesini Aristoteles'in klasik mantık ilkeleriyle refleksif bir şekilde açıklamaktadır. Bilinç vardır ve kendisidir. Bilincin, yani benin temel eylemi kendisi üzerine düşünmesidir. Bu bilinci var kılar, çünkü daha önce de değindiğimiz üzere var olmak eylemde bulunmaktır ve bilinç bu ilk eylemi ile varlığa kavuşmaktadır. Fichte bu refleksiyonu, bilincin kendine dair düşünmesi ve bilme yoluyla ilk edimini gerçekleştirmesini bir eylem olarak görmektedir. Bilincin kendine dair seçik bilgisi, kendi olmayandan ileri gelmektedir. Yani Ben, ancak Ben Olmayan bir şeylerin tasarımıyla kendi varlığını bilebilmektedir. Ben'in açıklığı kendini Ben Olmayan'dan⁴¹ seçik olmakla inşa etmektedir, Ben'in inşası Ben Olmayan'ın inşasını da mümkün kılmaktadır. (1) Fichte'ye göre, Ben olmadan, Ben Olmayan var olamaz ancak, Ben Olmayan var olmaksızın Ben, refleksif eylem içerisinde var olmaya devam edebilir. (Fichte, 2006b: 217) Ne var ki, Ben Olmayan, Ben üzerinde etkisi hiç olmayan ve hali hazırda bir realiteye de sahip olmayan içi boş bir kavram değil, bilakis Ben'in inşasına etki eden bir unsurdur. Dolayısıyla, Ben ve Ben Olmayan, özne ve nesne, birbirlerinden ayrı tutulamazlar. (Fichte, 2006a: 279) Ne bilgi ne de varlık olarak özne ile nesne birbirlerinden ayrı değildirler. Çünkü ancak birbirlerinden yola çıkılarak bilinebilirler ve başta da değindiğimiz üzere, bilinebilir olmayanın varlığından söz etmek Fichte'ye göre anlamsızdır.

Kant'ın transandantal yöntemini fenomenolojik yönteme ve diyalektiğe dönüştüren kişi de yine Fichte'dir. Varlığı bilen öznenin benliğinde açıklayan Fichte, bilmenin yöntemi olarak diyalektiğe başvurmaktadır. Çünkü, ona göre her şey, o şeyin o şey olmayanla girdiği ilişki ve son tahlilde Ben'le girdiği ilişkiyle Mutlak Ben'de vardır ve Mutlak Ben'deki bu varlığı ile bilinebilirdir. Bu da tez, antitez ve sentezlerden oluşan diyalektik örüntüyü meydana getirmektedir. Fichte'nin yöntemi, seçikten yola çıkarak açık olana varmayı hedefler. Yani, nesnenin gerçekliğini diğer nesnelerle ilişkisi ile açıklamaya girişir. Bu ise ancak metafizik bir epistemoloji ile mümkündür. Bu, nesneyi açıklayan özneyi determinist bağlardan kurtarmaktadır.

⁴¹ Nicht ich.

Fichte mutlak idealizminin benlik kavramını da kendi içinde diyalektik bir biçimde ele almaktadır. Buna göre, teorik benlik bilme eylemini gerçekleştirirken, pratik benlikse ahlâkî eylemlerde bulunmaktadır. (Fichte, 2006a: 276) Düşünme ve bilme de Fichte'ye göre eylemdir ve benlik, eylemlerle vardır. Bilişsel olarak Ben, hem aktif hem de pasiftir. Zira bilen özne olmanın yanı sıra bilinen nesnenin de kendisidir. Aktif ve pasif bilme eyleminin içerisinde Ben, bir yandan Ben Olmayan'a doğru sınırsız bir hareket içerisinde bir yandan da sürekli bir kendine dönüşün zorunluluğu içerisinde yer almaktadır. Benliğin bu birbirine zıt eylemleri, duyum ve sezgi diyalektiğini meydana getirmektedir. Duyum ve sezginin sentezi ise imgedir. Benlik, Ben Olmayan alanında duyumun bilgisine, Ben Olmayan'dan Ben'e döndüğündeki refleksiyonunda ise sezgiye erişmektedir. İmge, Ben Olmayan'dan soyutlanan, Benle ilişkiye girmiş Ben Olmayan'ın bilgisidir. Fichte'nin penceresinden baktığımızda, Ben Olmayan'ın varlığı su götürür bir soyutlukta olduğundan, duyum ve sezgi, onu Ben'e katmakta, yani tersine bir soyutlama yapmakta, Ben Olmayan'ı imgeleştirerek somutlaştırmaktadır. İmgeler, benliğin anlama yetisi ile işlenmekte ve yargılara dönüştürülmektedir. Yargı ise teoriden pratiğe, düşünmeden uygulamaya bir geçiş niteliği taşımaktadır.

Fichte'nin pratik alanla ilgili düşüncesi de yine bilinçten ve bilinci oluşturan bireyden yola çıkmaktadır. Çünkü eylemler öznel tarafından ortaya konmaktadırlar. Özne, yani tekil "ben" olmadığı sürece, bilinç, eylem ve ahlâktan söz etmek mümkün değildir. Fichte'ye göre benlik kendi faaliyetini sınırlamasaydı, ne temsil ne de temsil edilen şey, yani nesnel dünya var olabilirdi. (Cevizci, 2009: 810) Fichte'nin düşüncesinde eylem, bir karşı koymadır. Ben'in üzerinde ödevini gerçekleştireceği, ona karşı eylemde bulunacağı zihinsel boyutta da olsa bir Ben Olmayan'a ihtiyacı vardır. Ben Olmayanlar'ın yok ülkesinde eylem, benliğin Ben Olmayanlar'ın doğrudan yahut dolaylı etkisine gereksinim duymaksızın var olabildiği biricik/sonsuz alandır. Ben, eyleyerek kendi var oluşunu ve özgürlükler alanını yaratır; bu nedenle de eylem özgür eylemle sınırlıdır. Özgür olmayan bir eylem söz konusu değildir, eylemsizlik halindeki benlik bir varlığa sahip değildir, çünkü özgür değildir. Benlik, sadece eyleyen özgür benliktir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Fichte düşünmeyi de eylem olarak görmektedir, eylemeyen o veya bu şekilde hiçbir şeyle irtibat halinde olmayandır bu bakımdan. Varlığın organik bağının tesisi için, ilişki kurmak ve ilişki kurmak için de eylemek elzemdir. Fenomenlerin dünyasında varlığından kesin olarak söz edebileceğimiz yegâne şey, ödevdir. Ahlâk alanı söz konusu olduğunda bireysellik bir sorunken, üzerine ahlâkın inşa edileceği mutlak benliğin var olması için de tek tek bireylerin var olması gerekmektedir. Ahlâk anlayışının metafiziğini ortaya koyarken Fichte, özgürce gerçekleştirilmiş her eylemin

pratik bir ahlâkî karşılığı bulunduğunu ve bu türden her eylemin aslında ödevde uygun olduğunu öne sürmektedir. (Fichte, 1796: 685) Ahlâka aykırı ya da kötü olarak nitelendirilebilecek olan şey ise, eylememe; pervasız bir iradesizlik içinde sahip olduğu özgürlüğü kullanmamadır. Kant'ın kategorik buyruğuna karşı, Fichte özgürlük merkezli ödev ahlâkında “Vicdanına göre eyle!” buyruğu benimsemiştir⁴². (Fichte, 1796: 550) Kategorik ve hipotetik zıt anlamlı görüldüğünden, bu buyruklar arasında bir karşı oluş var gibi görünse de, Fichte'nin hipotetik buyruğu da kategorik buyruk gibi özneye, kendine ait intersubjektif zihinsel faaliyeti mucibince eylemde bulunmasını salık vermekle, aslında Kant'ın kategorik buyruğunu özetler mahiyettedir. Fichte'nin sistematik idealizm ülküsü, pratik ve teori arasında Kant'tan sonra hala var olduğunu düşündüğü boşluğu doldurmaktır, varlığın varlık tasarımını Kant gibi bilgi üzerinden yapmasının nedeni de budur.

Fichte'ye göre benlikte içkin olarak bulunan özgürlüğün kanıtı vicdandır. Zira vicdan, benliğin ortaya koyduğu bütün eylemlerin değerlendirme mekanizması işlevi görmektedir. (Fichte, 1796: 686) Eylemlerin özgür olmadığı bir ortamda, vicdandan söz etmek anlamlı değildir. Fichte, vicdanın varlığının yadsınamayacağı ve bu zorunlu varlığın sebebinin özgürlük olduğu kanaatindedir. Önerdiği ahlâkî buyruk çerçevesindeki maksimleri de yine bu özgürlük ödevine uygun olarak; özgürlüğü, özerkliği ve kendini gerçekleştirmeyi salık vermektedir. Vicdan, Ben'in özgürlüğüne dair bilincidir. (Fichte, 1796: 541)

“Herkes özgür olmak zorundadır ve hiç kimse bir başkasının özgürlüğüne zarar vermemelidir.”⁴³ (Fichte, 1834: 501)

Fichte'ye göre Ben, sürekli Ben Olmayan'la kendi arasında bir git gel halindedir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere, pasif ve aktif hareketi bunu gerekli kılmaktadır. Böylece Ben Olmayanlar'a, benlik yüklemekte ve Ben Olmayanlar'ı benliğine dahil etmektedir. Ben'in Mutlak Ben'i inşası, bu mekik dokumayla mümkündür. Ben, Ben Olmayan'la girdiği her seviyedeki etkileşimde, ben sınırını yeniden çizmektedir. Fichte'ye göre, beni Ben ve tek tek benlerin mutlak benliğini de Mutlak Ben yapan şey, bu sınırlardır. Çünkü sınırlar Ben'in formunu meydana getirmektedir. Sürekli eylem halindeki, zorunlu bir özgürlüğe sahip olan

⁴² “Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen.” Fichte bu iki önermeyi birbirlerinin yerine kullanılabilir buyruklar olarak önermiştir.

⁴³ “Alle sollen frei sein, und keiner die Freiheit des Andern stören.”

Ben; eylem alanında bu sınırları, vicdanı sayesinde, Ben Olmayanlar'ın özgürlükler alanına dek genişletebilmektedir. Böylece vicdan, Ben'in eyleminin şeklinin yegâne belirleyicisi haline gelmektedir. Eylemlerini vicdan sınırları çerçevesinde gerçekleştirebilmek için, benlikten mutlak benliğe ve hakikî özgürlüğe ulaşabilmek için, öznenin bir takım aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Bu aşamalardan ilki, özgürlüğün hiçbir şekilde bulunmadığı, Ben'in tamamen fiziksel ihtiyaçlarına yöneldiği, Fichte'nin kastettiği anlamda bir eylemin de bulunmadığı iştihâ aşamasıdır. Bu aşamada Ben, ödevden bihaberdir ve bu nedenle amacı haz ve mutluluktur. (Fichte, 1796: 589) İkinci aşamada, özgürlüğe dair ilk adımlar da atılmakla birlikte; erdemli bir ödev anlayışı söz konusu değildir. Bu aşamada gerçekleştirilen eylemler, Ben'in Ben Olmayan'a dair bilgisinden ve Ben Olmayan'ın farkındalığında husule gelmektedir. Ödevde uygun eylemlerin var olduğu ikinci evrede özgürlüğün var gibi görüldüğü muhakkaktır. Ancak bu, Fichte'nin kastettiği anlamıyla, tam bir özgürlük değildir. Aslında bu evre bir yanıla Kant'ın hipotetik eylemlerini anımsatmaktadır. Eylemler, ödevde uygun olsalar da, ödevde uygun oldukları için değil, yine Ben'in iştahını besleme motivasyonu ile şekillenmektedirler. Hâlbuki özgürlük, Fichte'ye göre, bir olgu değil, bir ödev ve bir değerdir. (Cevizci, 2009: 812) Üçüncü aşamada Ben, bu eylemlerine değer katabilme becerisini kazanır. Ödevini, ödev olduğu için yapmaktadır. Özgürlüğünü, başkalarının özgürlüğüne yer açacak şekilde sınırlayabilecek bir vicdana sahiptir ve tam da bu yüzden özgürdür artık. (Fichte, 1835: 72-73) Anlaşılabileceği üzere, Fichte'ye göre üçüncü aşamada Ben, artık Mutlak Ben'in varlığına katkıda bulunmanın sorumluluğu ile bağlı, kendini gerçekleştirmekte olan Ben'dir.

Fichte Ben'in kendini gerçekleştirmek için yapması gereken ödevleri de sınıflandırmaktadır. Yaptığı ilk sınıflandırmaya göre ödevler kategorik⁴⁴ ve hipotetik⁴⁵ olarak ikiye ayrılmaktadır. Kategorik ödev, Ben'in bütüne, Ben'e ve Ben'le kaim Ben Olmayan'a karşı her zaman yerine getirmesi gereken ödevdir. Hipotetik ödevse, Ben'in kendisine karşı eylediklerine karşılık gelmektedir. (Fichte, 1798: 651-652) Ödevleri derecelerine⁴⁶ göre bir defa daha sınıflandırır Fichte. Buna göre yapılması zorunlu olan, hiç bir şekilde ertelenemez olan tümel ödevler⁴⁷ ve

⁴⁴ Unbedingt / unmittelbar.

⁴⁵ Bedingt / mittelbar.

⁴⁶ Einteilungsgrunde.

⁴⁷ Allgemeine Pflicht.

belirli bir seviyede ertelenebilir olan tikel ödevler⁴⁸ vardır. Tümel ödevler, bütün insanlığı ilgilendiren ödevlerken; tikel ödevler türün tamamını ilgilendirmeyen, belli bir zümreyi ya da bireye ilişkin yapılması gerekenleri kapsayan ödevlerdir. Fichte ara mertebelerden söz etmese de, tikel ve tümel arasında da tümele ve tikele yakınlık bakımından bir öncelik sonralık atanabileceğinden söz etmektedir. (Fichte, 1798: 652-653)

Fichte'nin düşüncesinde Aristoteles'in "telos" fikrine yaklaşan bir ilerlemecilik hâkimdir. Fichte'ye göre sonlu benlikler, kendilerini gerçekleştirme ülküsündedirler. Bununla birlikte tekil Benler'in, Ben Olmayan'la ve tabii onların Ben'i olmayan diğer Benler'le girdikleri ilişkiden mürekkep Mutlak Ben'in de kendini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu kendini gerçekleştirme nesnel gerçekliğin inşasını da temin etmektedir. Mutlak benlik, sonlu benliklerin realitesidir ve sonsuzdur. Tekil Ben'in kendini gerçekleştirmesini sağlar ve bir yandan, ondan beslenerek kendini gerçekleştirir. Bireylerin kendilerini gerçekleştirmeleri, Ben Olmayan'a çıkış ve Ben'e dönüş döngüsüyle gerçekleştirir ve Ben Olmayan'a ihtiyaç duyar. Nesnel dünya anlamında Ben Olmayan, Ben'in kendini gerçekleştirebilmesi için elzemdir. Fichte'ye göre doğa, ahlâkî iradenin ifadesinin, özgürlüğün gerçekleşmesinin koşuludur. (Cevizci, 2009: 813) Yine de metafiziksel olarak mutlak irade veya Sonlu Ben'in realitesi gibi bir gerçeklikten söz etmek mümkün değildir. Nesnel dünya, ancak sonlu varlığın ve onun inşa ettiği mutlak varlığın varoluşunun gerektirdiği nispettedir. Çünkü var olmak, eylemektir ve eylemek özgürlüktür.

Sonlu benlik vicdanı sayesinde eylemde bulunur ve bu eylem doğası gereği özgürdür. Vicdan, Fichte'nin özgür irade anlayışında merkeze oturan bir kavramdır. Özgürlük temelli bir pratik alan yaratan Fichte, aslında ödev anlayışıyla Kant'tan çok da ayrılmamaktadır. Kant'tan, görüşünü ifade ediş biçiminde ayrılan Fichte, Kant'ın ödev ahlakına vicdan ve bu vicdanın husule gelme aşamaları gibi kavramları eklemektedir. Fichte, Kant için içinden çıkılmaz bir bilmece olan "içimdeki ahlâk yasası"nı "vicdan" ile karşılamaktadır. Gerek Kant'ın gerekse Fichte'nin düşüncesinde özgürlük, nesnenin doğasına aykırı olabilme iradesidir veya bir başka perspektiften baktığımızda, özgürlüğü her nasılsa insanda hâsıl olmuş nesnenin doğasına karşı duruşa verilen ad olarak da görebiliriz. Fichte'ye göre insanın doğaya bu karşı oluşun içerisinde bulunması onu insan, Ben yapan şeydir. Özgürlük, bilincinin bilincinde olan Ben'in bilinçli eylemine tekabül etmektedir. Çünkü doğaya karşı mukavemet, bir iradeyi gerekli

⁴⁸ Besondere Pflicht.

kılmaktadır. Yine doğanın determinist örüntüsü içerisinde var olan bir iradede söz etmek mümkün olmayacağına göre, bu iradenin determinist bir temele dayandırılması mümkün değildir. Çünkü nesnel anlamda Ben, aynı zamanda bir Kendinde Ben'i⁴⁹ de bünyesinde barındırmaktadır. Bu Kendinde Ben, nesneler dünyasının bir parçası olarak nesneler dünyasının determinist kurallarına karşı koyamaz. Oysa Ben, kendinde Ben'den ibaret değildir, o öz bilinç ve vicdan sahibi bir varlıktır. Fichte'nin ilerlemeci felsefe anlayışında özne, Kendinde Ben'den, Sonlu Ben'e ve oradan da Mutlak Ben'e bir hareket halindedir. Öz bilinci sayesinde özgürleşen Ben, Kendinde Ben olmaktan kurtulma ve kendinde şeyliğin belirlenmiş olan kaderine karşı koyma şansına sahiptir. Ben'in determinist kurallar çerçevesinde gerçekleşen halleri, Fichte'ye göre eylem değildirler. Eylem ancak, bu determinist ağı dışında özgürlük alanında vardır.

2.2.2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854), 1798 yılında Jena Üniversitesi'ne kabul edildikten bir yıl sonra Fichte, Friedrich Karl Forberg'in "Din Kavramının Gelişimi"⁵⁰ yazısı üzerine kaleme aldığı "Tanrısal Bir Dünya Yönetiminde İncamızın Temelleri Üzerine"⁵¹ adlı makalesi nedeniyle; hakkında açılan ateizm soruşturması neticesinde Jena'dan ayrılmak zorunda kalır. Yine de, Kant etkisi altında gelişen yeni felsefî paradigmanın bir temsilcisi olarak Schelling, Jena'ya gelmeden takip etmeye başladığı Fichte'nin çalışmalarından hayli etkilenmiştir.

Schelling'in felsefesi, bir çok felsefe tarihçisi tarafından dönemler halinde ele alınmaktadır. Windelband onun felsefesini beş döneme ayırmaktadır: (1) 1797-1799 Doğa Felsefesi, (2) 1800-1801 Estetik İdealizm, (3) 1801-1804 Mutlak İdealizm, (4) 1804-1813 Özgürlük Öğretisi, (5) 1813 ve sonrası Pozitif Felsefe. (Windelband, 1903: 468) Kuno Fischer benzer bir ayrımı dört dönem halinde yapmıştır: (1) 1794-1797 Bilim Öğretisinden Doğa Felsefesine, (2) 1797-1807 Doğa Felsefesi, (3) 1800-1804 Özdeşlik Felsefesi, (4) 1809 ve sonrası Din Felsefesi. (Fischer, 1923: XVIII-XXVIII) Buna karşın Eduardo von Hartmann, Schelling'in gelişimini iki evreyle sınırlandırmaktadır: Panteizm ve teizm. İkincisini, en bariz şekilde

⁴⁹ Ich an sich.

⁵⁰ Entwicklung des Begriffs der Religion.

⁵¹ Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Schelling'in Freiheitsschrift⁵²,inde görmekteyiz. (Hartmann, 1900: 127)⁵³ Biz, çalışmanın konusu gereği, Schelling'in gelişimini dönemsel bir algoritma içerisinde değil, özgürlük anlayışını ve özgür irade problemine getirdiği açıklamayı merkeze almak üzere bu düşüncesini besleyen felsefi görüşleri çerçevesinde ele alacağız. Yine de, tarihsel bir dizge içerisinde gelişim göstermiş olması yadsınamaz bir gerçeklik olduğundan, ister istemez her taksonomide başı çeken doğa felsefesinden başlamak en doğrusu olacaktır.

Schelling, doğa felsefesini, Fichte'nin de yaptığı gibi, bilinç merkezinde şekillendirmektedir. Alman idealistlerince benimsenen monist bakış açısı, bilinç ve doğanın bir olmalarını şart koşar. Buna göre ikisinin birliği aynı zamanda sonsuzdur da. Ne var ki, öz bilince sahip bireyin sonluluğu, kendini doğadan ayırmasına neden olmakta, doğanın içinde doğadan ayrı bir var olma türü geliştirmektedir. Bu sonlu varoluşu sağlayan şey, Ben'in özünde bulunan ruhtur.⁵⁴ Schelling'e göre varlığın özünü teşkil eden madde ile Ben'in özünde bulunan ruhu birleştiren şey kuvvettir. Bu kuvvetin pozitif ve negatif kutupları, iki zıt hareket meydana getirmektedir. Bu hareketlerden biri doğa ve maddede tezahür ederken, diğer hareket Ben ve ruhu meydana getirir. (Schelling, 1798: 195) Schelling; mekanist, deneyci, Alman idealistlerinin tabiri ile dogmatik felsefeyi, birlik içerisinde hareket eden bu iki unsur, madde ve ruhu, ayrı ve hatta birini diğerinden üstün, birini diğerine tâbi şekilde tasavvur ettikleri için eleştirmektedir. Ona göre bu iki unsur birdir ve ayrılabilir parçalardan oluşan bir bütünlük söz konusu değildir. Biri diğerinden meydana gelmemektedir veya biri diğerini inşa etmemektedir. İkisi de birbirlerini inşa etmekte ve birbirlerinden ayrı var olamamaktadırlar. Çünkü aynı şeydirler, tektirler. Var olan her şey bu birlik içerisinde vardır. Fichte'nin "Her şey Ben'dir ve her şey Ben'dedir."⁵⁵ monizmi, Schelling tarafından, "Her şey Ben ve aynı zamanda doğadır." şeklinde değiştirilmiştir. Çünkü o, Reinhold'un başlattığı temel ilke arayışı içerisinde; her şeyin diyalektik birlik, yani ayrılık ve birliğin diyalektiği olduğu sonucuna varmıştır. Ben ve Ben Olmayan'ın sentezi varlıktır. (Schelling, 2016: 69) Bu varlık, aynı zamanda, Fichte'nin terminolojisinde geçen Mutlak Ben'e tekabül etmektedir. İlk eserlerinde

⁵² Özgürlük Yazısı.

⁵³ Schelling'in felsefesinin dönemsel sınıflandırması ile ilgili derleme Gang Xian'in Tübingen Eberhard Karls Üniversitesi'nde Felsefe ve Tarih alanında yaptığı "Schellings Idee Der Weltalterphilosophie und Seine Lehre von der Zeit" isimli doktora çalışmasının 11 ve 12. sayfalarında geniş bir biçimde yer almaktadır.

⁵⁴ Geist.

⁵⁵ Alles ist Ich und alles ist im Ich.

varlıktan söz ederken Fichte'den devraldığı “Mutlak Ben” tabirini kullanan Schelling, kısa bir süre sonra Ben kavramından vazgeçip varlığı sadece mutlak ile karşılamaya başlamıştır.

Schelling'e göre varlık, canlı bir organizmadır, bu yüzden bu organizmanın içerisinde var olan hiçbir şeyin cansızlığından söz etmek mümkün değildir. Cansız olduğu düşünülen şeyleri bile canlı olarak tasavvur eden Schelling'e göre, tek ve canlı olan varlık tekâmül içerisinde. Bu tekâmül içerisinde de, her şey değişmekte ve nihâi telosuna ulaşma yolunda gelişmektedir. Schelling de yöntem olarak diyalektiği benimser. Ona göre varlık, madde ve formun sentezidir. Çünkü varlık olarak deneyimlenen veya akledilen hiçbir şey maddesiz ve formsuz değildir. Varlığın kurduğu o karmaşık ilişkiler ağı, varlık organizması; her şeyi kapsamaktadır. (Asmuth, Denker ve Vater, 2000: 68)

Schelling doğayı ruh ve maddenin birliğiyle tanımladıktan sonra, ruhu açıklamaya girişir. Fichte'den esinlenen bakış açısıyla, ruhun eylemlerini açıklar. Ona göre ruhun epistemolojik, etik ve estetik eylemleri vardır. Fichte'nin düşüncesinde olduğu gibi, Schelling de Ben'in bilincine varma eylemini, refleksiyon, algı ve iradeyle açıklar. Ben kendi üzerine refleksif düşünme eylemi gerçekleştiren (epistemolojik), Ben Olmayan'ın algısını yine kendi refleksif dünyasında değerlendiren (etik) ve buna göre Ben Olmayan'a etki edecek, iradî eylemde bulunmaktadır (estetik). (Özlem, 2001: 109) Ben, öz bilincini, seçik olarak meydana getirir. Yani Ben'i, Ben Olmayan'dan mütevellit bilir. Ben Olmayan'la arasındaki sınır, Ben'in alanını oluşturur. Algı, refleksiyona, refleksiyonsa iradeye dönüşür. Schelling, Kant'ın kategorilerini, nesneyi bilme konusunda tutarlı bulmakla birlikte, bilinen nesnenin bilinmeyen gizemli yanlarının bulunduğu hususunda Kant'tan ayrılmaktadır. Ona göre nesne, hiç de Kant'ın düşündüğü gibi, kısmen özneye kapalı bir muamma değildir, bilâkis nesne bilindiği kadardır. Nesneye dair bilginin algıdan fazlası olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte Kant'ın nesnenin algının ötesindeki varlığını, insanın zihninin dışında bir yere konuşturması gereksizdir. Schelling'e göre, nesnenin algının ötesindeki bilinebilirlik alanı Ben'e içkindir. (Schelling, 1804a: 439) Algıdan soyutlanan bilgi, algıdan fazlasını vermektedir, çünkü bilme sürecinde algının üzerine refleksif düşünce de eklenmekte ve bilme refleksif bir eyleme dönüşmektedir. Ben her algıladığını kendi iç dünyasına dahil etmekte, Ben'leştirmekte ve Ben Olmayanlar'a soyut bir varlık kazandırmaktadır. Schelling bu noktada “hayal gücü” kavramını kullanmaktadır. Nesneleri tanımlayan ideler, yani nesneye dair algıdan kaynaklanan tanımlar, sonlu ve sınırlıdır; çünkü idealler, yani nesnelleştirilmiş ideler tarafından kuşatılmaktadırlar. Oysa, Ben'in sahip olduğu hayal gücü nesneden gelen algıyı sonsuz şekilde

soyutlayabilmektedir. (Shelling, 1804: 385) Bu refleksif ideleri idealize eden mekanizma irade ve iradî eylemdir. Çünkü ideler, duyumun Sonlu Ben’de refleksiyonu ile değil; ancak Sonlu Ben’in kendi gibi başka Sonlu Benler’le organik ilişkisi çerçevesinde öznelarası hale gelebilmektedirler. Duyumlanabilir nesne, refleksif halde Sonlu Ben’in öz bilinci içerisinde son derece sınırlı bir varoluşa sahipken, iradî eylemle, yani Sonlu Ben’in refleksif süzgecinden geçtikten sonra ondan ayrılıp Ben Olmayanlar’ın dünyasına dönmesiyle idealize olmaktadır.

İradeyle eyleyen Benler’in eylemlerinin toplamı tarihi meydana getirmektedir. Teleolojik bakış açısıyla tarihin nihaî amacı, Schelling için de, mesut ve adil bir devletin teminidir. Bu amaç yolunda devam eden tarih, zorunlu özgürlükler tarafından inşa edilmektedir. Bu bölümün devamında tafsilatlı olarak kendisinden bahsedeceğimiz zorunluluk ve özgürlük özdeşliği, Schelling’in tarih anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.

Schelling’in tarihsel diyalektiği, varlığın iç içe geçmiş organik canlılığı gibi (bitki, hayvan ve insan), üç aşamalıdır. Birinci aşama, Eskiçağ’dır. Bu çağda Ben, Kendinde Ben gibi, Ben Olmayan’ın kendisine çizdiği kaderin, kendisi için belirlenmiş varoluşu içerisinde. Kaderci görüşün hakim olduğu bu çağın diyalektik anlamda antitezi, Romalılar’ın meydana getirdiği, kadere karşı koyan, Ben’in kendinden ayrıldığı ve Ben Olmayan’a karşı iradî eylem içerisinde bulunduğu Yeniçağ’dır. Schelling’e göre insanlık bu ikinci dönemdedir. Tarihin hedefi ise Gelecek’tir. Bu çağda, zorunluluk ile özgürlüğün özdeşliği nihayet kendini gösterebilecek; zihinsel olan ile gerçeğin birliği mutlak olanın kendini göstermesine zemin hazırlayacaktır. (Cevizci, 2009: 823)

Schelling’e göre, gelecekte mutlak bir birliğin sağlanması kaçınılmaz değildir. Yani onun tarih felsefesi, geleceğe dair tahminler yürütme ve öngörülerde bulunma hareketi değildir. Zaten böylesi bir hareket, özgürlüğün varlığını ve nesnenin doğasındaki belirlemelere rağmen zihinsel bir indeterminizmin, insana dair zorunlu olarak özgür, belirlenmemiş bir alanda kaderin ve kaderciliğin reddine dair görüşlere sahip Schelling gibi bir filozofun bütün düşüncelerine aykırı olurdu. Onun tarih felsefesinde insanlık için tasavvur ettiği gelecek, kaçınılmaz olan ve öngörülen bir gelecek değil, ancak olması umulan gelecektir. Geleceğe yönelik yapılabilecek tahminlerde bunun gerçekleştiği ve gerçekleşmediği senaryolar çizilebilir. Özne ve nesne, ruh ve madde, düşünce ile eylem gibi ikilikler; Schelling’e göre bu ideal dönemin gerçekleşmesini geciktirir. Zaman sonsuz olduğundan, bu sonsuzluk içerisinde

mutlaklığa asla ulaşılmadan da tarih sona erebilir. Bununla birlikte, Ben'in bu ikiliklerden sıyrılması olası ve hatta gereklidir. Ben, bu ikiliklerle mücadele edebilecek, birliği görmesini kısmen sağlayacak donanıma sahiptir. Schelling bu donanıma, sezgi adını vermektedir. Kendi benliğinde Ben ile Ben Olmayan'ın birliğinin idrakine varabilmek için Ben'in, sezgiyi kullanması gerekmektedir. Ancak sezgi de, Ben'in ikilik sorununu çözmesini, tez ile antitezden bir sentez ortaya çıkarmasını ve Ben ile Ben Olmayan'ın bir sentezi haline gelmesini sağlaması için yeterli değildir. Sezginin, doğanın estetiği ve sanatla beslenmesi gerekmektedir. (Cevizci, 2009: 823-824)

Sanat felsefesi bakımından görüşleri Kant'a çok yakın olan Schelling'e göre, sanat tek tek sanat eserlerinin nihaî amacıdır ve bu amaç da yine tek tek bu sanat eserlerinden ayrı olamaz. Aslında bu tekil Benler'in Mutlak Ben'den bir ayrılıklarının bulunmayışının bir prototipi, sonluda var olan sonsuzun tasavvurudur. Estetik, bu bakımdan aslında varlık, bilgi ve etiğin, tarihsel olarak Ben'in, Mutlak Ben'in bilincine varmasını sağlayacak, tarihi nihaî amacına ulaştıracak olan birliğin, Ben'in zihnine en kolay yansıyan refleksiyonudur. Bu yüzden de çok önemlidir. Keza, Ben'in zihnindeki ilk sonsuzluk tecrübesini yaşadığı hayal gücü sanatta kendini göstermektedir. Reinhold tarafından kapısı aralanan hakikî felsefe, temel felsefe; Schelling'e göre sanattadır. Buradan hakikî filozofun da sanatçı olduğu fikri çıkmamalıdır. Zira Schelling'e göre, sanatçı ortaya koyduğu şeyin sonsuzluğu ve büyüklüğünün bilincine sahip olmadığından filozof değildir; ancak sanatta zuhur eden estetik eylem, algıları reflekte eden, nesneden özneye, Ben Olmayan'dan Ben'e doğru hareketin olduğu teorik eylemle, refleksiyonu iradeye dönüştüren, öznenen nesneye, Ben'den Ben Olmayan'a doğru hareketin hasıl olduğu pratik eylemin sentezi ve mutlak eylem ve mutlak akıldır. Bu açıdan bakıldığında, teorik zekânın dünyayı sadece temaşa ettiği, pratik zekânın ona yalnızca düzen verdiği yerde, estetik zekânın dünyayı yarattığı söylenebilir. (Cevizci, 2009: 824)

Alman İdealizmine Giriş bölümünde Hegel'in, özdeşlik ile ilgili fikirlerine yer vermiştik. Özdeşlik gerçekten de bu dönem felsefesi için problematik bir alandır. Özdeşlikle ilgili açıklama ve gerekçelendirme, hiçbir şeyin kendisi ile dahi özdeş olmadığını öne sürmek ya da her şeyin ancak kendisi ile özdeş olduğu fikrini benimsemek mümkün olsa bile, kendi içinde tutarsız bir yanının kalmaması için çok fazla açıklamaya ihtiyaç duyar. İlk Çağ'ın sistematik felsefe okulları özdeşliğe bu yüzden sınıksız sarılmakta ve onu müdafaa etmektedirler. Özdeşliğin bulunmaması ya da ortadan kalkması, bilgi başta olmak üzere bir çok şeyin

imkânına hâlel getirmekte ve İlk Çağ'ın henüz ilerlemeci olmayan paradigmasında ortaya çıkabilecek her türlü sistematik felsefeye karşı bir tehlike arz etmektedir.

Özellikle Alman İdealizmi söz konusu olduğunda, metafiziği sistemleştirme ve bilimselleştirme hedefleri doğrultusunda özdeşliğin nereye konuşlanması gerektiğinin tespiti hayli karmaşıktır. Varlık, bilgi ve eylemin tekliğini savunan Schelling için her şey birdir ve bir olan şey, kendisi ile özdeştir. Bu görüş, indeterminist olması bakımından onun pek sık andığı Spinoza'nın varlık anlayışından ayrılmaktadır. Schelling, varlıkları tekâmül bakımından aşamalara ayırmakta ve fakat onların bir organizma olduklarını, aslında bir bütün olup organize bir var oluş sergilediklerini inkâr etmemektedir. Bu nedenle Schelling'in varlık anlayışı fatalist, durağan, mekanist bir panteizm değil, indeterminist, dinamik ve tekâmülî bir panteizmdir. Tanrıyı, varlık olarak, tekâmül eden bu devasa organizmadan ayrı tutmak yersizdir; çünkü Schelling'in varlık tasavvuru, sürekli eylem halindedir. Bu eylem, iradesi sayesinde tanrının kavranmasını da mümkün kılmaktadır. Çünkü tanrı, ancak iradeyle idrak edilebilir. (Janke, 2009: 89)

Fichte'nin metafiziğinde doğa, özdeşlik içerisinde araç pozisyonundadır. Ben'in özdeşliğinin temini için var olan, başka hiçbir işe yaramayan, gerektiğinde kendisine dönülen bir Ben Olmayan tasarımı olarak doğa; dominant Benler'in birliği içerisinde kendisinden vazgeçilemeyen ama asla birincil önemi haiz olmayan bir varlık alanıdır. Schelling'de ise özdeşliğin kutuplarından biridir doğa; Ben ile özdeştir. Doğa canlıdır ve kendi alanı içerisinde özneye benzer bir yaratma faaliyeti içerisinde, öznenin bir parçasıdır ve özne de onun bir parçasıdır. Fichte'nin düşüncesinde, Ben'in Mutlak Ben'i inşası için kendine benzeyen öteki Benler'le etkileşimi elzemdir. Schelling bunu, bütün Benler'in kendisine dahil olduğu ve Benler'e benzeyen doğa tasarımı, bu doğanın güzelliğinden mülhem estetik ve sanatla ilişkilendirmektedir. Çünkü her ne kadar monist bir karakteristiğe sahip de olsa, Fichte'nin düşüncesinde doğa ile Ben, madde ile ruh arasında bir düalizm söz konusudur. Schelling'e göre bu sorunu aşmanın biricik yolu, madde ve ruhun sentezi ile maddeye ruh katmaktır. Doğaya can verme fikri, maddeyi sadece madde olmanın ötesine geçirir ve ona bir ruh kazandırır. Bu sayede artık doğa da Ben ve Ben'in iradesi gibi bir iradeye, bir ruha, maddenin ötesinde bir varlığa sahip olur. (Schelling, 1997: 19) Fichte ve Kant'ta maddenin ruhsuzluğu, ister istemez özgürlüğü sınırlandırmaktadır. Schelling'in bu sınırı kaldırmasının en temel nedeni özgürlüğün sonsuzluğunu temin etme ereğidir.

Windelband tarafından Pozitif Felsefe, Kuno Fischer tarafından ise Din Felsefesi olarak adlandırılan son döneminde Schelling; daha çok teozofi ile ilgilenmektedir. Bu dönemde özgürlüğün tanrı tarafından nasıl yaratıldığını anlatmaktadır. Ona göre insan, cennetten kovuluşunun ardından kendisinde bir nebze tanrısallık barındırmaktadır ve tanrıdan sonlu varlık olan insana kalan bu son iz, onu özgürleştiren şeydir aynı zamanda. (Schelling, 1927: 534) Özgürlüğün temeli olması veçhiyle, insanın cennetten ayrılırken yanında getirdiği öz, mutlak birliğin var oluşunu sağlayacak, hal-i hazırda var olan (ama henüz mutlaklaşmamış) birliğin irade ile idrakine kapı aralayacak yegâne unsurdur. Schelling, bu dönemde, insanın hayal gücünden, ki aslında bunu insanın tanrısallığından mütevellit sahip olduğu bir nitelik olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır, ve bu hayal gücüyle ortaya konmuş efsanelerden söz eder. (Schelling, 2007: 89) Dinî efsaneler, tarihi mutlak telosuna ulaştırmada felsefeyle aynı role sahiptirler. Din daha bilinçsiz ve sezgisel bir yolla Ben'i, Mutlak Ben'le bir olmaya yaklaştırırken; felsefe aynı şeyi bilinçli bir kavrayışla yapmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan, din de felsefe de insanın Schelling'in kendini gerçekleştirmek olarak gördüğü geleceğe ulaşması için aynı derecede önemlidirler. (Schelling, 1804b: 2)

Schelling, özgürlük konusuna girdikten sonra, özgürlük tüm felsefesinin özü haline gelmiş veya Schelling tüm felsefesinin özünü, doğa felsefesi ve sanat felsefesine ayırdığı zamanların nihayetinde açıklamaya karar vermiştir. Onun düşüncesinde özgürlük, Fichte'nin özgürlüğü konumlandığı yerden çok da uzakta değildir. Yukarıda da değindiğimiz üzere, zaten bilgi ve varlık anlamında da birbirinden epey ayrılan Schelling ve Fichte'nin felsefelerinin birbirlerinin aynısı olması düşünülemez. Bununla birlikte aynı dönemde, hatta karşılıklı fikir alışverişleri içerisinde gelişen felsefî faaliyetlerinin bir paralellik arz etmemesi mümkün değildir. Bu paralellik kendini en açık bir biçimde, gerçekliği, canlılığın ve yaşamın yanı sıra özgürlük ve eylemle açıklamalarında göstermektedir. Schelling'in özgürlüğü, Kant ve Fichte'nin düşüncesinden farklı olarak bilince içkin, zihinsel varoluşundan kurtulmuştur. Artık özgürlük, kendi başına var olabilen metafizik bir varlıktır.

Schelling, Freiheitsschrift'te, Fichte'nin basitçe dogmatizm üst başlığı altında değerlendirdiği determinist ve mekanist anlayışa sahip felsefelerden mülhem fatalizm sorununa değinir. Kant bile dinamik varlık anlayışıyla mekanist çerçevenin dışına gereğince çıkamamıştır. (Schelling, 1997: 4) Schelling'e göre mekanizmin kaçınılmaz bir sonucu olan fatalizm, özgürlüğe her hangi bir varoluş alanı tanınamamaktadır. Schelling (aslında bir önceki bölümde ve bir sonraki

bölümde yazılmış ve yazılacak olanlar bağlamında Fichte ve Hegel de), özgürlüğün mekanizmin dayattığı fatalist ortama rağmen var oluşunun mekanizmin açmazlarından biri olduğu kanaatindedir. Mekanizme göre, varlık dâhilinde gerçekleşen her türlü hareket mekanik kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Mekanik kurallar sebep sonuç ilişkisi ile belirlenmektedirler, bu bakımdan her türlü mekanist düşünce, özgür irade söz konusu olduğunda determinizm yahut fatalizmin kalın duvarı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu bakımdan mekanist varlık anlayışı çerçevesinde kurulabilecek her türlü sistem içerisinde, gerçeklikler evreninde özgürlüğün ya hiç var olmaması yahut var ise (var olduğu iddia ediliyorsa) nasıl var olduğunun açıklanması gerekmektedir. Determinizm yahut fatalizm ile özgürlüğün eş zamanlı varoluşları bir çelişki yaratmaktadır. Bu çelişkinin aşılması gerekmektedir. Özgürlüğün ve özgürlükler alanının varlığı yadsınamayacağına göre, bu çelişki ancak mekanist dünya görüşünün bir kenara bırakılması ve idealizm temelli mutlak bir özdeşlik ve birlik ile aşılabılır. Bu özdeşlik, Spinozacı panteizmden uzaktır. Çünkü panteizm, tüm varlığın ve bu varlığın tamamı olarak tanrının da uyduğu mekanik kurallarla bağlı bir varlık perspektifi sunmaktadır ve özgürlüğe alan bırakmamaktadır. (Schelling, 1997: 11)

Özgürlük, Schelling'in ve Kant sonrası diğer Alman filozoflarının paylaştığı, idealizm merkezli sistematik bir felsefe oluşturma hedefi çerçevesinde, kaybedilmemesi gereken bir unsurdur. Özgürlük kavramını bünyesinde barındırmayan bir sistem, Schelling'e göre tamamlanmamış, yarım kalmış bir sistem olacaktır. (Schelling,1997: 12) Doğanın bir bütün halinde anlaşılması için, özgürlüğün anlaşılması ve tanımlanması, varlığının ve husule geliş şeklinin açıklanması elzemdir.

Her şeyin tanrı olduğunu varsayan bir düşünce olarak Spinozacı panteizm, sistematik bir idealizm olarak çok kabul edilebilir görünse de, önceden belirlenmişlik ve fatalizmin açmazlarını da bünyesinde barındırmaktadır. Determinizm ve fatalizm de özgürlüğü olumsuzlamaktadırlar. Buna alternatif olarak tek tek bireylerin tanrı oldukları farklı bir panteizm de sorunu halletmek yerine üstesinden gelinecek daha fazla probleme kapı aralamaktadır. Panteizmin en büyük açmazı, kendi kendine var olabilen ve bu varlığını sürdürebilen tek varlık olarak tanrıyı öngörmesidir. Bu, aslında, birlik fikrinin içinde kaçınılmaz bir çokluk yaratmaktadır. Sonsuz tek varlığın içinde, ona bağımlı olarak var olan bütün sonlu varlıklar, aslında kendilerini gerçekleştirme şansına sahip olamayacak kadar bağımlı ve acizdirler. Panteizmin önerdiği sistemde, sonlu varlık kendi başına hiçbir eylemde bulunamayacak, sonsuz varlık olan tanrının iradesinin dışında bir iradeye sahip olamayacak

şekilde aslında sonsuz varlıktan ayrılmaktadır. Panteizm, her şeyi tanrılaştırırken, tanrının parçası olan şeyleri de nitelikleri bakımından tanrıdan ayırmakta, ötekileştirmektedir. Bu da özgürlükle bağdaşmayan bir sistem anlamına gelmektedir.

Schelling Freiheitsschrift'te, özgürlüğün doğasının özdeşlik ilkesiyle çatışmadığı bir ontoloji kurma çabasına girişir. Bu ontolojinin temelinde de kendinden önceki filozoflar tarafından yanlış anlaşıldığını düşündüğü özdeşlik ilkesi bulunmaktadır. Kopula, aslında konu ve yüklem arasında bir işlem kaplam değil, bir özdeşlik ilişkisidir. Yani "Yastık yumuşaktır." önermesinde, yastıklık ve yumuşaklık arasında ona göre bir işlem kaplam ilişkisi değil, bir özdeşlik söz konusudur. Tanrı ile sonlu varlık arasındaki ilişkiyi de bir işlem kaplam ilişkisi olarak kabul eden panteist düşüncenin mekanist görüşten ayrılma çabasının başarısızlığı, özdeşlik ilişkisini bu şekilde göremeyişlerinden ileri gelmektedir. Bütün kopulalar, aslında özdeşlerdir. "Mükemmel, mükemmel olmayandır." ya da "İyi, kötüdür." gibi önermelerde zaten kavramın zıttı gibi görünen kavramlar diğerinin bulunmayışını sembolize ederler. Mükemmel olmayan tek başına, mükemmelden ayrı olarak tasavvur edilemediği gibi, kötü de iyinin bulunmayışı olarak aslında iyiden ayrı bir şey değildir. "Kötü, kötüdür." önermesi bu durumda, tek başına kötü zaten bir varlığa sahip olmadığından her şart altında yanlış olacaktır. Çünkü kötü, kötü değildir. Kendisi ile değil, asıl kendi olmayanla özdeşdir. (Schelling, 1997: 14-15)

Heidegger, Schelling'in Freiheitsschrift'te özdeşlik kavramını ele alış dizgesini şu şekilde özetlemektedir.

1. (Yüklemin sonuna gelen) '-dir' konu ve yüklem özdeşliği olarak anlaşılır.
 2. Ancak özdeşliğin daha yüksek bir sağduyuyla anlaşılması gerekmektedir.
 3. Özdeşliğe dair bu yetersiz kavrayış, aynılığı sadece bir aradalıktan ibaret anlar.⁵⁶
 4. Özdeşliğin doğru kavranışı, farklı olanların, aynı zamanda farklı olanın imkânının sebebi de olan birin içinde orijinal birbirlerine ait olma durumları anlamındadır.⁵⁷
- (Heidegger, 1988: 136)

⁵⁶ Bu cümledeki kavramların çevirisi hayli zorlayıcı olduğundan 'Varlık ve Zaman'ı da İngiliz diline kazandırmış olan saygın İngiliz felsefe profesörü Joan Stambaugh'ın İngilizce çevirisinden yararlanılmak istendi. Bu dipnot, felsefi yazının çevirisinin ne kadar ehil kişiler tarafından ve ihtimamlı yapılsa yapılsın, manâyı ne kadar değiştirdiğine ve köreltebildiğine dikkat çekmek içindir. Cümlelerin Almanca orijinali alttaki dipnotta bulunmaktadır. İngilizce çevirisi ise şudur: "The inadequate concept of identity understands identity as mere identicalness." (Heidegger, 1985: 78)

⁵⁷ "1. Das »ist« wird als Identität von S und P gefaßt. 2. Die Identität muß aber in höherem Sinn verstanden werden. 3. Der unzureichende Begriff der Identität versteht die Selbigeit als bloße Einerleiheit. 4. Der rechte Begriff der Identität meint die

Schelling'in özdeşlikle ilgili bu uzun açıklamaları, aslında özdeş olduğuna inandığı özgürlük ve zorunluluğun ilişkisini ortaya koyma amacına hizmet etmektedir. Çünkü özdeşliğin temelinde ikilik vardır. Onun özgürlük ve zorunluluğun birliğine dair düşünceleri, özgürlüğün doğanın determinist kurallarıyla bağlı bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir. Bu daha ziyade ahlâk alanının temel prensibinin, aynı zamanda doğa alanının da temel prensibi olduğunu göstermektedir. Yani doğaya dair algılarımız ve doğa yasaları, özgürlükle uyum içerisinde. Doğanın yasalarındaki belirlenmişlik, özgürlüğü yok etmemektedir. Çünkü özgürlük, aslında zorunluluktur zaten.

Schelling'in sisteminde özgürlüğün değeri, doğa yasalarının bulunduğu bir ontolojide ahlâka yer açma kaygısından ileri gelir. Doğanın bir parçası da olsa insan, medeniyet inşa etmektedir ve bir tarihe sahiptir. İnsanın, kendisine özgü bu alanın bir anlama sahip olması için, eylemeye ve özgür olmaya ihtiyacı vardır. Özgürlüğün bulunmadığı bir ortamda etik, estetik, siyaset ve tarih gibi insana özgü sosyal kavramların tamamının içi boşalacak ve bunlara dair yazılacak, söylenecek her şey değersizleşecek; bu kavramlar algıya açık neden sonuç ilişkilerine yapılan yorumlara dayalı bir öngöründen öteye gidemeyecektir.

Schelling'in özgür irade ile ilgili düşünceleri, yine doğa felsefesinin içinde ve özdeşlik kuralı çerçevesinde husule gelmiştir. Schelling, varlığın bir olduğu hususunda panteist görüşe katılmaktadır. Ancak, her şeyin tek bir tanrı olması ve o tanrının içinde sonlu varlıkların bulunması, ona göre, hem özgürlükle çelişmekte hem de sonlu varlığı, sonluluğu nedeni ile sonsuz varlıktan ayırarak panteizmin sistematikleştirmeye çalıştığı ontik tekliği çoklaştırmaktadır. Bu durum ise, panteizmi, adeta kendini sabote eden bir sistem haline getirmektedir. Schelling, bu sorunun özdeşlik kavramının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı fikrinden yola çıkarak, özgürlüğün ontolojisini zıtların özdeşliği ile temellendirmiştir. Zorunlulukla özgürlük aslında aynı şeydir. Schelling'in özdeşlikle ilgili görüşleri çerçevesinde zorunluluğun varlığı özgürlükle çelişmemektedir, bilakis zorunluluk özgürlüğün varlığına delil teşkil etmektedir. Zira zorunluluk var olmaksızın özgürlükten söz etmek mümkün değildir.

ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Verschiedenem in dem Einen, welches Eine dabei zugleich der Grund der Möglichkeit des Verschiedenen ist."

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), diyalektik bir düşünce hareketi olarak Alman İdealizmi’nde Fichte ve Schelling’in sentezi konumundadır. Alman İdealizmi çerçevesinde metafiziğin sistemleştirilmesine dair çalışmaların, yıllar sonra hala en çok dikkat çeken fikirleri, onun tarafından ortaya konmuştur. Ayrıca fenomenolojik yöntemi sistemleştiren düşünür de kendisidir.

Aydınlanma’dan yansıyan doğrusal algılama biçimi, Kant’ta da kendisini göstermektedir. Doğrusal zaman algısı uyarınca, varlığın bilgisi zamanın öncelik sonralık ilişkisi içerisinde mekanik bir belirlenime sahiptir. Bu bilme ve varlığı anlama biçimi, sistematik bir idealizme uygun değildir, çünkü mekaniktir. Konumuzu teşkil eden Alman idealistleri tarafından mekanizmden sakınılması gerekmektedir. Mekanist varlık anlayışı özgürlükle çelişmektedir. Bu nedenle Kant’tın düşüncelerinden yola çıkarak bir metafizik ortaya koymaya çalışan her filozofun yazılarında öncelikli olarak yöntemle ilgili bir Kant eleştirisi ve diyalektiğin (fenomenolojik yöntem) varlığı açıklamadaki başarısına dair güzellemlerle karşılaşmaktayız. Aristoteles’ten beri süregelen klasik mantık ve doğrusal, sebep sonuç ilişkilerine dayalı düşünme yöntemi karşısında diyalektik yöntem, bilginin karanlık sularına dalma ve etrafımızda var olanlar arasında ilişkiler kurarak bütünü anlama çabasıdır. Çünkü doğrusal değildir. Diyalektik yöntem birbiriyle çelişen her şeyin sentezlenmesidir. Evrende sürekli devam eden bir diyalektik vardır ve evrende var olan her şey, kavramsal olarak bu diyalektiğin bir parçasıdır. Bir takım ilkelere varmak için en yakından başlamak gerekir ve bu en yakın, klasik mantığın yönteminde olduğu gibi bir ardışıklığa sahip değildir. Diyalektik yöntem, daha bütüncüldür. Kant, dedüktif mantığı kullanmış, önermeler arasında klasik mantığın ilişkilerinden yararlanarak bağ kurmuştur. Hegel, önermelerle ilgilenmemektedir, onun mantıksal hammadde kavramlarıdır. O kavramları çözümlemeye girişir ve bunu da başka kavramları (zıtlık teşkil eden kavramları) kullanarak yapar. Hegel’in düşünce sistemini meydana getiren tez ve antitezler kavramsal tezler ve antitezler, kavramsal sentezlerdir. Hegel kavramlardan, başka kavramları sentezleyerek mantık kurmaktadır. Daha önce de sözünü ettiğimiz üzere; bu sentezleme, soyuttan somuta doğru bir sentezlemedir. Diyalektik yöntemle Hegel, kavramları somutlaştırmakta, onları öznelerarası bilince dahil etmektedir. Bütün bu soyuttan somuta doğru gidişte, en tepede bulunan en soyut kavram, “Varlık”⁵⁸ tır. Diğer bütün

⁵⁸ Sein.

kavramlar varlığı açıklamaya ve onun bu kapsamı sonsuz ve kapsamı arttığı nispette anlamlandırılmaz hale gelen soyutluğunu özne tarafından bilinebilir hale getirmek için sentezlenmektedir. Varlık; var olana gönderme yapar şekilde tek başına bir gerçekliğe tekabül ediyorsa da belirli bir anlama sahip görünmemektedir. Buna karşın, o aslında bütün anlamları içinde barındıran kavramdır. Varlık üzerine refleksiyon yapılırken aklı gelen tek kavram vardır: “Yokluk”⁵⁹. “Varlık” ve “Yokluk”un sentezi “Oluş”⁶⁰ tur. Çünkü değişimlerin dünyasında sabit bir var olan ya da olmayan söz konusu değildir. Her şey, bir başka şey olmak üzere daha önce olduğu şey olmaktan çıkmaktadır. Hiçbir şey olduğu şey değildir. O şey olduğu anda, o olmaktan çıkmakta ve o olmayan bir başka şeye doğru oluş sürecine girmektedir. Henüz o olmadığı için de olmadığı şey olduğunu söylemek doğru olmaz. Oluş halindeki varlık, ne olduğu ne de olacağı varlıktır. O sadece oluş halindedir. Bu; değişim, hareket ve Schelling’in kattığı bir değer olarak canlılıkla dolu evrende her varlık için geçerlidir. Oluş, varlıkla yokluk arasındaki süreç içerisinde var olan her şeye gönderme yapan somut gerçekliğin kavramıdır. Statik mantıkta bir şeyin kendisi ile onun neliği, ayrı şeylerdir. Biri konu biri yüklemidir çünkü. Bütün nicelemelerin ötesinde varoluş ve öz ayrı iki şeydir. Oysa Hegel, varoluşla özü birleştirmektedir. Çünkü birbirinden ayrı, birbirlerine zıt görünen bu kavramlar aslında ona göre aynı şeydirler. Soyut manada bu iki kavram, birbirlerinden ne kadar farklı duruyor da olsalar; somut gerçeklikler alanında özdeşirler.

Hegel’in özdeşlikle ilgili düşüncelerinden daha önceki bölümlerde de söz etmiştik. Keza Schelling’in özdeşlik felsefesi de çok farklı bir öneride bulunmuyordu. Hegel’in diyalektik düşüncesini kendisinin üzerine inşa ettiği özdeşlik anlayışı, Schelling’in birbirine zıt olan kavramların birliğini savunan özdeşlik fikrinin biraz daha geliştirilmiş hali olduğu söylenebilir. Çelişki ilkesinden söz ederken, polarite kavramını kullanan Hegel’e göre; varlık ve yokluk devam eden sürecin iki kutbu konumundadırlar. Kavramlarda negatif karşıtlık, aslında o kavram konseptine dahil olmayan bütün pozitif kavramları bünyesinde barındıran, son derece soyut bir kavramdır. Klasik mantıkla düşündüğümüzde, her kavram ve (yokluğu anlamında onun) çelişki, düşünüldüğünde her varlığın yüklemi olabilirler. Birinin olmadığı halde, diğeri mutlaka o kavramı tanımlar. Buna Aristoteles geleneğinde “Üçüncü Halin Olmazlığı İlkesi” denmektedir. Her şey iki çelişk kavramdan biridir mutlaka. Polarite çelişiklik için değişik bir tanımdır ve Hegel’e göre sonlu ve sonsuz, birlik ve çokluk, tümel ve

⁵⁹ Nichts.

⁶⁰ Werden.

tikel gibi bir çok farklı kutup söz konusudur. Klasik mantıkta her şey ya tez ya da antitez halindedir. Oysa gerçek dünyada her şey bütün bu polaritelerin içerisinde. Yani hem tez hem de antitezdirlere.

Bütün bu tezlerin ve antitezlerin, tüm kutupların bir araya geldiği şeye Hegel “Geist”⁶¹ der. Geist, metafizik bir kavram, bir ruh olarak maddenin ruhu ya da maddî bir şey değildir. Ancak maddeyi de kapsayan varlık alanını temsil etmektedir. O bir sürecin, varlık ve yokluk arasındaki sürecin, oluşun ruhudur. Süreç düşüncesi ise, Hegel’in Herakleitos’tan devraldığı bir fikirdir. Herakleitos’un “herşeyin değişmekte olduğu düşüncesi. Felsefe tarihi boyunca süregelen, Descartes tarafından aydınlanma boyunca kabul görecektir maddî temelli mekanist görüş hakim olana dek devam eden hareket ve madde çelişkisini başlatan fikirdir bu aynı zamanda. Descartes’ın değişmeyen, hareket etmeyen tözü madde; kolaylıkla zihin veya ruhla ilişkilendirilmek suretiyle harekete geçirilebilmektedir. Böylece değişen madde ve onu değiştirme iradesi ile donanımlı ama kendisi değişmeyen ruh fikri ortaya çıkmaktadır. Hegel’in Geist kavramına ruh demek güçtür, yine de karşılaştırmak gerekirse, Descartes’ın anladığı manada bir ruhla kıyaslandığında çok farklı bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Geist, yaratıcı bir canlılık içerisinde, bilinç ve öz bilincin kaynaşmasını sağlamaktadır. Her şeye etki eden yaratıcı bir ruhtur Geist.

Hegel’in sisteminde, varlığın düzeni mekanizme değil bilakis, Geist’in yaratıcılığına ve özgürlüğüne bağlanır. Her yerden adeta fışkıran yaratıcı bir özgürlük söz konusudur. Bu bakımdan Hegel’in metafiziğini romantik bir idealizm olarak yorumlamak mümkündür. Öte yandan, yaratıcı potansiyelinin tamamen ortaya çıkması için gelişen ve tekâmül eden bir Geist söz konusu olduğundan, evrimci bir idealizmdir. İçerisinde kültürel evrimi, tarihsel gelişimi, sanat tarihini, dinin tarihini barındırmaktadır. Geist’in özgürlüğünün kendini ortaya koymasıyla, süreç içerisinde Geist’in dinî inanç ya da sanat üzerindeki yansıması da artmaktadır çünkü. Hegel’in mantık olarak diyalektiği tercih etmesinin en önemli nedenlerinden bir bu tarihselliğin, öncülleri tarafından defaatle neden sonuç ilişkilerinden

⁶¹ Türkçe’ye sıklıkla “tin” olarak çevrilen bu kavramın tam bir Türkçe karşılığı bulunmadığından, Schelling ve Fichte’nin felsefelerinden söz ederken kendisinden “ruh” olarak söz etmekte beis görmesem de, Hegel söz konusu olduğunda; kavram Türkçe’de bulamadığı karşılıktan mütevellit burada yapılacak bir tanımla bundan sonra yazının içerisinde doğrudan Almanca “Geist” olarak kullanılacaktır. Geist, etimolojik kökeni pre-germanik Gaistaz kelimesine dayandırılmaktadır. Bu kelime korku, sinir gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hegel’in, aslında Kant sonrası bütün Alman filozofların kullandığı anlamda Geist, ne ruhsal ne de maddî bir varlığa değil, süreç içerisindeki varlığa gönderme yapan bir tabir haline gelmiştir. Geist, hem zihnin (ki İngilizce’ye “mind” olarak çevrildiği de vâkîdir) hem de ruh anlamlarının bütününi içinde taşımaktadır. Süreç anlamında Geist bir ruhtur, ama bilince sahip bir ruhtur. Zamanın ve mekânın bilinçli ruhudur o.

örölü düz bir uzam olarak görölmesidir. Oysa realite düz değil, karmaşıktır ve gelişimini de bu karmaşıklığına borçludur. Diyalektik, realitenin bu evrimini açıklayan yegane mantık sistemidir. Alman İdealizmi'nin gelişimi bölümünde bahsi geçen, aklî olanın gerçek, gerçek olanın aklî olması fikri de zaten ancak diyalektikle doğrulanabilmektedir.

Hegel; diyalektik yöntemini yukarıda bahsettiğimiz şekilde açıklayıp düşüncenin soyut dışavurumunun mantığını ortaya koyarak, düşüncenin bilinçsiz dışavurumu olan doğaya yönelmektedir. Soyut form ve bilinçsiz dışavurum bir araya geldiğinde bir bilinç meydana gelmektedir. Bundan tekil öz bilinç⁶², sosyal bilinç⁶³ ve son olarak tarihsel olarak tekâmülünü tamamlamış mutlak özgürlük ve bilinç⁶⁴ alanına varılmaktadır. Mutlak Geist; sanat, din ve felsefenin husule geldiği kültür tarihine tekabül etmektedir. Bu diyalektiğin (sanat ve din) sentezi felsefedir. Hegel'e göre Geist'in tekâmülü üç aşamada gerçekleşmektedir.

Subjektif Geist, özgürlüğün ilk kez açığa çıkmasıdır. Bu aşamada aklın duyulardan kademeli olarak özgürleşmesi söz konusudur. (Kervegan, 2011: 109) Aklın duyulardan kurtulması, Hegel'in deneyciliğe karşı duruşunu simgelemektedir, çünkü deneycilik değişen dünyanın paradigmasıdır ve Hegel dünyanın değişmesinin yadsınamayacağı (Hegel, 1995: 37), bu gerçeğin kabul edilerek yola çıkılması gerektiğini düşünmekle birlikte, değişimle beraber var olabilen, değişimi sağlayan ve fakat değişmeyen sentezin peşindedir. (Hegel, 1995: 148) Değişimin yöneticisi duyular ve deney değildir, çünkü bunlar sadece değişenin bilgisini vermektedirler. Değişimi ortaya koyan şeyin kendisinin değişmiyor olması gerekmektedir, değişimi sağlayan ve kendisi değişmeyen fark edilebilmesi için, aklın duyu bağlarından kurtarılmasıdır. Bu da kendini öncelikle sanatta, daha sonra ise din ve felsefede göstermektedir. Felsefe bu düşüncüyü en somut hali ile sunmaktadır. Çünkü Hegel'e göre, düşüncüyü oluşturan şey kavramlardır, duyu nesneleri değil. Hegel, diyalektik yöntemle soyuttan somuta doğru ilerleyip en somut formlara ulaşmayı hedeflemektedir. Alman İdealizmi'nin genel atmosferini teşkil eden gerçekliği öz bilincin penceresinde görme fikriyle bakıldığında, fenomenolojik anlamda duyum empatik bir eylemdir. Bunu Hegel'den yıllar sonra Heidegger'de "dünyada olmak"⁶⁵ olarak okuyacağız. (Heidegger, 1967: 54) Yani

⁶² Subjektif Geist.

⁶³ Objektif Geist.

⁶⁴ Mutlak Geist.

⁶⁵ In-der-Welt Sein/ In-Sein.

fenomenolojik yöntem, açıklamaya dayalı bir yöntem olsa da, bu açıklama duyu nesnesinin dışından yapılan bir açıklama değil, o nesneyle özdeş etkileşim halinde gerçekleşmektedir. Bu yöntemle özne, özne olmayanla özdeşliğinin, nesnede var olan bilinci keşfinin neticesinde fikir sahibi olur. Geist'in Fenomenolojisi'nde Hegel, insanın dünyadaki bilinçli varlığının yapısını açıklamakta, yöntem olarak fenomenolojiyi kullanmamış öncüllerinin yapmış oldukları gibi bilinci dünyadan soyutlamaya çalışmamaktadır, ona göre Descartes ve Kartezyen mekanizmin düştüğü büyük bir hatadır bu.

Hegel'e göre Subjektif Geist, bir duyu bilincine sahiptir. (Hegel, 1998: 304) Kendisinden duyu bilinci olarak söz edilen şey, öz bilinçten farklı olarak hayvanlarda da bulunan bir bilinçtir. Subjektif Geist aslında, hala somutlaşmamış doğa antiteziyle karşı karşıyadır ve doğadaki varlığın organizması ile –varlık organik ilişkiler yumağından ibarettir- ilgilidir. Hayvanlarda da kısmen var olan bir bilincin açığa çıkmasını sağlar. Beynin; algısal farkındalık gibi biyolojik süreçleri duyu bilincinin kapsamındadır. Duyu bilinci, basitçe “ötekinin bilinci”dir ve bu “öz bilinç”in antitezidir aynı zamanda. Öz bilinç, yukarıda da değindiğimiz üzere, “ötekinin bilinci” ile karşılaşarak özgürlüğüne kavuşmakta, bunu da kendini “ötekinin bilinci”nden izole ederek değil, bilakis refleksif, yaratıcı ve özgürce “öteki bilinci”ne dahil olarak yapmaktadır. Bu eylemiyle, duyu bilincini bir yandan şekillendirmektedir de. Bu şekillendirmelerin bütünü, toplumsal kanun ve düzenin ortaya çıktığı Objektif Geist'a götürecektir. Hegel Subjektif Geist'ı, Geist'in Fenomenolojisi'nde Köle-Efendi diyalektiği ve Stoacı-Septik-Mutsuz Bilinç'le örneklendirmektedir. Köle efendi diyalektiği, Hegel'in felsefesiyle beraber anılan ve kendisinden sonra da Marx ve varoluşçular tarafından da, ötekileştirmeyi açıklamakta sıklıkla başvurulmuş bir hikâyedir. Hikâyenin verdiği mesaj, basitçe öznenin öz bilince ancak ötekilerle etkileşim neticesinde erişebildiğidir. Bu, öz bilincin ortaya çıkışının fenomenolojisiidir. Köle ve efendinin yaşadıkları, kendi aralarındaki etkileşimleri neticesinde beraberce değişimleri, fenomenolojinin sağladığı empatik bir açıklamadır aslında. Çünkü kavramsal olarak bakıldığında (ki başından beri fenomenolojik yöntemin diyalektiğini kavramların meydana getirdiğinden söz ettik), efendi efendi değil, köle de köle değildir. Çünkü efendisi olmayan bir köle, artık köle değildir. İkisinin de kimliği aslında bu ilişkiye bağlıdır. Yüklem yoksa, konu da olmayacaktır, bunun tam tersi de geçerlidir. Yani konu yoksa, yüklem de varlığını sürdürememektedir. Hegel, yukarıda da ayrıntılı bir şekilde bahsedildiği üzere, konu ile yüklem özdeşliğini savunmakta ve bunu köle efendi diyalektiği ile de örneklendirmektedir. Köle ve efendide olduğu gibi, tüm konu ve yüklem arasında bir polarite vardır. Hegel'in diyalektiği bu polaritenin

kutuplarının diyalektiğidir. Efendi kendini ortaya koymak için köleyi ilga ettiğinde⁶⁶, aslında kendi kimliğini ilga etmektedir. Bu ilga, ortaya öteki ile berikinin karşılıklı birbirlerine bağımlı olmalarının getirdiği bir yeni efendi-kölelik, köle-efendilik formu oluşturmaktadır. Tez ve antitez daima birbirini ilga edeceklerdir, çünkü birbirlerinden bağımsız değildir, bu da karşılıklı bağımlılıklarının bir sentezi ile sonuçlanacaktır.

Hegel'in bir diğer hikâyesi de yine Geist'in Fenomenolojisi'nde geçen Stoacı-Septik-Mutsuz Bilinç örneğidir. Bu örnekte, bir stoacı vardır ve tabii stoacı bir bakış açısıyla kendini dış etkilerden kurtararak bağımsızlığını tesis ve temin etme çabasındadır. Stoacı düşünce, zihnin özgürlüğünü temin adına bedenin başına gelenlere karşı bir kayıtsızlık geliştirme gereğini savunmaktadır. Septik düşünce ise özgürlük söz konusu olduğunda, Stoacı'dan da ileri gitmekte ve ötekini zihinsel olarak ilga etmektedir. Sotacı düşünce ve Septik düşünce birbirlerini ilga etmektedirler. Bu diyalektik, ortaya mutsuz bilinci çıkarmaktadır, çünkü bu polarite, kendinin bireysel ötekileştirmesini meydana getirmektedir. Çünkü ötekinin reddi, öteki ile etkileşim içerisinde bulunan kendi kimliğinin reddidir. Septik, kendi ile etkileşim içerisindeki ötekileri hiç bilmeyecek, bu ise mutsuz bilinç olarak kendini gösterecektir. Ortaya çıkan kendi, bölünmüştür ve mutsuz bir bilinçtir. Subjektif Geist'in bünyesinde bulunan sentez, tamamen rasyoneldir. Akıl, gözlemin ve duyular dünyasının, ötekinin, kendi kimliğini tasarlamamanın ötesine geçmekte ve ilişki içerisinde olunan dünyanın düzenine müdahale eden, refleksif rasyonel bir varlık haline gelmektedir.

Objektif Geist'in diyalektiğinde soyut bir kavram olarak hukuk, tez statüsü ile bireysel bilinç ve ahlâkla diyalektik ilişkiye dahil olmakta ve ortaya sosyal ahlâk ve düzen çıkmaktadır. Son derece genel ve soyut olan hukuk kavramının somutlaşabilmesi için (diyalektiğin temel nedeni de budur zaten), bu çok objektif ve genel, bundan mülhem soyut kavramın; kendisine kutup oluşturacak derecede somut ve subjektif olan öz bilinçle etkileşime girmesi gerekmektedir. Kant'ın ödev ahlâkı ile ortaya koymaya çalıştığı şey de bu olmakla birlikte, yöntem farkından dolayı ahlâkı sosyalleştirmek mümkün olmamış ve haklar soyut bir şekilde bireye indirgendiğiyle kalmıştır. Hegel'e göre birey dış dünyadan izole bir varlık alanına sahip değildir, bireyin varlığı ötekiyle kurduğu ilişkilerle sağlanmaktadır. (Hegel, 1998: 154)

⁶⁶ Hegel, bu tabiri Almanca "aufheben/Aufhebung" kelimesi ile karşılamaktadır. Sözlük anlamıyla, Türkçe'de kaldırmak, sona erdirmek, iptal etmek gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Ancak dillerarası sözlük anlamının ötesinde Hegel'in bu kavrama yakıştırdığı farklı bir mana vardır. Hegel terminolojisinde Aufhebung, polaritede iki kutbun birbirini ilgası ve bu ilga neticesinde iki kavramdan ortaya bir sentez çıkmasıdır.

Sosyal ilişkileri düzenleyen sosyal yapı, bireyin izole eylemlerinden çok daha önemlidir. Sosyal yapıdan kasıt, bireyler arasındaki ilişkilerin hukuksal çerçevedeki düzenidir. Bireylerin ahlâkı yaşadıkları, rasyonel eylemlerde bulundukları alan, sosyal yapıdır. Sosyal yapının merkezine Hegel aileyi yerleştirmektedir ve sosyal yapının tekâmülü olarak devleti ele alarak bu sosyal ilişkiler açısından siyaset felsefesine varmakta ve bireyin özgürlüğünü maksimize eden kuvvetin devletin hâkimiyeti olduğu görüşünü savunmaktadır. Bireyin özgürlükler alanı sosyal yapı ve onun kurumlaşmasının içerisinde. (Hegel, 1991b: 208) Evlilik, bekârlıktan daha özgürdür. Aynı şekilde düzensiz bir toplumda yaşamaktansa, devlet vatandaşı olmak bireyin özgürlük alanını daha da genişletmektedir. Devletin ideali de anayasal idaredir. Devletin temsili bireylere ve onların nüfus yoğunluğuna göre yapılan bir hesaplara değil, farklı sosyal grupların temsili ile mümkün olabilmektedir. Çünkü özgürlük kendini, bireyde olduğu kadar sosyal kurumlarda da gösterebilmektedir.

Hegel'e göre Mutlak Geist'in tam tecessümü ancak devlette mümkündür, çünkü özgürlük tam anlamıyla devlet hakimiyeti altında ortaya çıkmaktadır. Buradan Hegel'in tarih felsefesine varırız. Çünkü eğer ulus devlet, mutlak Geist'in özgürlüğünü en iyi ifade etme şekliyse, o halde milliyetçi hareketler de Hegel'in tarih anlayışına göre takdir-i ilâhî olarak anlaşılmalıdır. Ulusal devlet aynı zamanda bireylerin en sadık olduğu idare biçimi olmalıdır. Bu da 19. yüzyıl milliyetçi hareketinin felsefî kökenini teşkil etmektedir. Hegel savaşın da bir ulusun ruhunu geliştirdiği kanaatinde. (Hegel, 1991b: 258-259)

Hegel'e göre varlığın bilinci, bireysel bilinç seviyesinde; tek tek bireylerin varlık bilincidir. Sosyal seviyede bu, devletin varlık bilinci haline gelmektedir. Mutlak seviyede ise bilinç, her şeyin kendisine dâhil olduğu mutlak varlık bilincidir artık. Bireyin bilinci, ilk bakışta önemsiz görünse de, Hegel'in bakış açısıyla bakıldığında, aslında sadece öz bilinç, bireysel varlık bilinci olmanın ötesinde bir açılım potansiyeline sahiptir. Bu açılımın neticesinde bireyin ötekilerle girdiği ilişkilerde kendini göstermekte ve tekâmülünü sürdürmektedir. Objektif Geist seviyesinde hukuk kavramı çerçevesinde kendini gösteren bir ulusal öz bilinç söz konusudur. Bu seviyede ulusal kimlik de ortaya çıkmaktadır. Geist'in üçüncü ve son aşaması olan mutlak Geist, daha çok teolojinin kavramlarıyla açıklanabilir. Mutlak Geist, Tanrı'nın bilmesidir. (Hegel, 1998: 551) Tanrı'nın bilmesi, insanın bilmesi gibi değildir. Tanrı, her şeyi bilir ve Tanrı kendisini de bilir. Tanrının kendini bilmesi, onun tarafından yaratılmış varlık üzerinde nesnelleşmekte ve kendini evrenin tarihinde göstermektedir. Tanrı'nın bilinci, ilk olarak sübjektif Geist'ta yani bireyin kendini bilmesinde bir varlık kazanmaktadır.

Dolayısıyla bireyin öz bilinci de, özünde Tanrı'nın öz bilincinden başka bir şey değildir. Tanrı kendi öz bilincine, tek tek bireylerin öz bilinçleri vasıtasıyla ulaşabilmektedir. Bireyin bilinci, aslında sonsuz olan tanrının bilincindeki sonlu bir andır. Tanrıyla birey arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Tanrının kendi varlığına ilişkin bilinci, düşüncenin formu yani mantıkla bir araya geldiğinde; ortaya sentetik olarak doğa ve doğayı meydana getiren unsurlar çıkmaktadır. Geist'in yaratıcı gücü; farklı kültürlerin sanatlarını, onların dinlerini ve farklı ulusların felsefelerini bir araya getiren ulusal ruhun bilinci haline gelmektedir.

Hegel'in tarihsel diyalektiğinin tez, antitez ve sentezi; sanat, din ve felsefedir. Hegel'in sistemleştirmeye çalıştığı metafizikte sanat, tasvir⁶⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır. (Pöltner, 2008: 149) Bu aynı zamanda Schelling'in felsefesinin özünü oluşturan hayal gücüne gönderme yapan bir kavramdır. Hayal gücünün ve imgenin sanatsal evrimini göz önüne sermek adına Hegel, sanat tarihinin imgelerini irdelemiş; Eski Mısır'ın daha dinsel ve sembolik sanatından rasyonel uyum ve düzeni temsil eden klasik sanata, oradan da bu düzeni imgesel bir dışavurumla yeniden düzenleyen romantizme varmıştır. Bu noktada artık sanat kendine bir anlam yaratmış, kendinin bilincine varmış ve bir varlık alanına sahip olmuştur. Hegel, bunun ardından sembolik bir temsil olduğuna inandığı dini mercek altına almıştır. En geriye giderek , doğunun büyük oranda panteist kabul edilebilecek dinini temele almış; buna antitez olarak da Antik Yunan'ın çok tanrılı dinini kabul etmiştir. Bu ikisinin sentezini Hristiyanlık'ın üçlemesinde bulmuştur. (Hegel, 1936: 9) Çünkü teslis düşüncesi, doğunun panteizmiyle Antik Yunan'ın politeizminin sentezidir. Hristiyanlık, panteizminin ezeli ve ebedî birliğinin, politeizmin sonlu çokluğu ile birleşiminin bir neticesidir. Geist'in felsefi dışavurumu, saf kavramsallık olarak kendini göstermektedir. Filozof, metaforlarla ilgilenmemeli, sadece kavramların analizini üstlenmelidir. Duyusal olmayan dünyada kavramsallaştırma, sanatçı ve din adamının yaptıklarının bir sentezidir bu açıdan.

Hegel'in din anlayışı içkindir. Yani ona göre tanrı her varlığa içkindir. Buna göre, doğaüstü olan her şey, dini semboldür. Vahiy söz konusu değildir, çünkü sonlu bilincin ruhunun eylemlerinin tamamı zaten tanrının bir dışavurumudur. Daha sonra da edebiyat ve felsefeye mal olmuş “Tanrı'nın ölümü” fikri de buradan ileri gelmektedir. Aslında aşkın tanrısallığın ölümü manasında kullanılmıştır. Dinî düşüncenin tarihini teşkil eden tanrının ölümü kastedilmektedir.

⁶⁷ Darstellung.

Hegel'in irade anlayışı, Fichte ve Schelling'den biraz daha farklıdır, çünkü o bir kavram olarak iradeyi de diyalektik biçimde ele almaktadır: Genel irade, özel irade ve kendinin belirleyicisi olan özgür irade. (Hegel, 1991b) Özgürlüğün diyalektik açıklamasına göre, genel irade her türlü içeriğin soyutlaştırılmasını mümkün kılmaktadır, özel irade soyut kavramların eyleme dönüşmesini sağlamaktadır. Şu halde özgür irade, eylemlerin arzuların tatmin aracı olmaktan çıkıp bir prensipler dizgesi haline gelme gücüdür. Hegel'in "süflî iştihâ melekesi" ve "ulvî iştihâ melekesi" ayrımı, özgür iradenin özgür olmayandan ne anlamda farklı olduğunu açıklayıcı niteliktedir. Süflî iştihâ ile gerçekleştirilen eylemler normatif bir değere sahip değildirler. İradenin kendi karakterine uygun ve tatmin edici sonuçları hedefleyen eylemlerse ulvî iştihâla ifa edilmektedirler. Özgür iradeye sahip olmanın yolu da özgür iradenin kabulünden geçmektedir. (Hegel, 1991b: 40) Hegel'e göre, antik doğu medeniyetlerinin ataerkil düzeninde özgürlüğün olmama nedeni, insanların özgür olabileceklerine dair bir inanca sahip olmamalarıdır. Bunun temini ancak içinde yaşadıkları ortamın onları özgür olduklarına inandırması ve özgür hissetmelerini sağlaması ile mümkündür. Bunun için de özgürlüğün somutlaşmış kurumlarının bulunması gerekmektedir. Özel mülkiyet, ekonomik özgürlük ve hukuk devleti; bireyin özgür iradeye sahip olmasını sağlayan ve özgürlüğünü meşrulaştıran kurumlardır.

Hegel eserlerini, Fransız İhtilâli sonrası Almanya'sında kaleme almıştır. İhtilâl, Almanya'da Fransa'dakinden farklı bir etki bırakmıştır. Bunun nedeni Almanya'nın reform hareketinde merkezî bir konumda bulunması ve kilise egemenliğine başkaldırıda kilit bir rol üstlenmiş olmasıdır. Bu gelişmeler neticesinde Hegel'in yaşadığı dönemde Almanya, Avrupa'nın diğer merkezlerinden farklı olarak feodalitenin yerini burjuvazinin yavaş yavaş aldığı, ancak yine de gücünün bekası için düşünsel temellere ihtiyaç duyduğu bir ortamdır. Mevcut fiziksel koşullar ve ihtilâl sonrası beklentiler, Hegel'in felsefesini özgürlük merkezinde şekillendirmesinde büyük rol oynamışlardır. Hegel, bu gelişmeleri tarihin tekâmülü olarak benimsemiş ve varlığı yadsınamayacak bu tekâmülü açıklayan yegâne unsur olarak özgürlüğü önermiştir. Zira Aydınlanma düşüncesinin mekanik temelli felsefelerinin hiç biri, statik olmaktan kurtulamamıştır. Hegel, tarihin dönüm noktalarından birine şahit olurken, doğanın, dünyanın ve tarihin ne denli statik dışında olduğunu hayretle karşılamış, benimsemiş ve açıklamaya girişmiştir. Hegel'in rasyonel kabul ettiği özgürlük, kendini dünya tarihi içerisinde nesnelleştirerek yeniden inşa etmektedir. Geist'in temel amacı özgürlüğün teşkilidir. Hegel bu süreci tarihsel olarak kadim doğu medeniyetlerinden kendi içerisinde

yaşadığı dönemin Almanya'sına kadar birey, toplum ve siyaset perspektifinden hikâyeleştirmiştir.



SONUÇ

Aydınlanma sonrasında, hâkim olan bilimsel paradigmanın neticesinde Avrupa'nın düşünce dünyası, rasyonalistler ve deneyciler olmak üzere ikiye ayrılmış ve bu yeni paradigmanın mekanist dünya algısı, bu iki farklı çevre tarafından iki farklı şekilde tasavvur edilmiştir. Bir yanda mekanizme rağmen insanın dünyayı değiştiren varlığını, rasyonalizmin zihinsel kaynaklarından beslenerek açıklamaya çalışan kıta rasyonalistleri; diğer yanda da insanın algısındaki mekanizmin insanın algısından başka bir yere konumlandırılmayacağı kanaatindeki İngiliz deneycileri vardır. Bu iki farklı düşünce akımı, Kant'ın felsefesinde, tek bir noktada birleşmektedir.

Kant'ı felsefe tarihi içerisinde müstesna bir yere konumlandıran şey; bir yandan hem deneycilik hem de rasyonalizmi içeren bir felsefî sistem kurarken, diğer yandan da bu felsefî sistemin içerisinde, bu iki fikrin, birbirleriyle asla temas etmemesine özen göstermiş olmasıdır. Böylelikle Kant, bu iki düşünceyi, bir yandan bir araya getirmekte, diğer yandan da birbirlerinden ayırmaktadır. Alman İdealizmi ve bu düşüncenin çerçevesinde ortaya çıkan fenomenolojik yöntemin, diyalektiğin dayandığı temel nokta budur. Diyalektiğin (özellikle Hegel tarafından sistemleştirilen diyalektiğin) polaritesi, aslında Kant'ın yaptığı bu ayırımdan beslenmiş olsa gerektir.

Alman İdealizmi, Aydınlanma sonrası Descartes, Spinoza ve Leibniz'in başını çektikleri kıta rasyonalizmi ve Hume ve Berkeley'nin temsil ettiği İngiliz deneycilerinin bir kesişim noktası konumunda bulunan Kant'ın felsefesinin yanı sıra, Fransız İhtilali'nden de siyasî ve felsefî anlamda etkilenmiştir. İhtilal ve ihtilalin beraberinde getirdiği milliyetçi düşünce, Avrupa'nın düşünce dünyasını tamamen değiştirmiştir. Alman burjuvazisi de ihtilalin etkisiyle feodaliteye bir karşı duruş sergilemeye başlamıştır. Bu, Fransa'daki gibi ihtilal boyutunda değildir belki, ama düşünce dünyasında bir hareketlenme başlamıştır. Kant, her ne kadar ihtilalle aynı dönemde yaşamışsa da, ihtilal sonrası gelişen düşünsel cereyanlara Alman idealistleri kadar siyasî bir katılım gerçekleştirmemiştir. Bunun sebebi olarak, Kant'ın yaşadığı ve aktif olarak felsefe yaptığı dönemde burjuvazinin, bir fikir cereyanı olarak yükseliş göstermesine rağmen, siyasî olarak henüz kayda değer bir atılım yapamamış olması düşünülebilir. Alman idealistleri, Avrupa'yı kasıp kavuran yeni dünya düzeninin düşünsel arka planını yaratma görevini üstlenmişlerdir; zira Fichte'den başlayarak Hegel'e uzanan Alman İdealizmi'nin ana

izgilerinde, eř zamanlı olarak, Fransız İhtilali'nin dūřūnsel arka planını ve siyasī gelişimini gōrmek mōmkündür.

Alman idealistlerinin özgōrlōk konusunda ortaya koydukları bakış açısı, kendilerinden ōnce özgōrlōk problemine getirilmeye çalışılmış bōtōn ōzōm çalışmalarının ōtesinde bir tutarlılıēa ve sisteme sahiptir. Doēadaki determinizm ve ahlākın bir arada bulunabilirliēine, belki de felsefe tarihi boyunca verilebilmiş en iyi cevaptır. Alman İdealizminin ortaya koyduēu metafizik sistem, felsefe tarihi boyunca karşımıza farklı farklı isimlerle çıkan, “hareket eden madde ve dūřūnen ruh”, “varlık ve zaman” gibi ikilemlerin tōmōnōn temelinde yatan ama felsefece merkeze alınmamış, alınamamış olan özgōr irade problemini; özgōrlōēu merkeze alarak ōzōme kavuşturmaya çalışan ilk dūřūnce hareketidir. Bu bakımdan Alman İdealizmi, felsefe tarihinde ve özgōrlōk probleminin inişli çıkışlı geçmişinde tarihī bir ōnemi haizdir. Özgōrlōk problemi, tarih boyunca ortaya konmuş olan bōtōn metafizik sistemlerde, ōyle ya da bōyle sisteme dahil olmaktan geri kalmamış olsa da, bu problemi ele alış biçiminin kavramsal olarak da tamamen özgōrlōk çerçevesinde gelişmiş olması, Alman İdealizmi'nin, özgōrlōēun gerekliliēine duyulan sosyal ihtiyacın giderilmesi adına da gōnōmōzde yankılarını sōrdüren bir dūřūnce sistemi olmasını saēlamıřtır. Tarihsel olarak kendilerinden çok sonra da, Almanya başta olmak ūzere Avrupa'nın tamamını etkileyen siyasī perspektif; bu çabanın bir ūrōnōdōr.

Fichte, Schelling ve Hegel, kronolojik olarak kendilerinden hemen ōnce felsefe tarihinin geliřimine çok ciddi bir ivme kazandırmıř olan Kant'tan ne kadar etkilenmiř olurlarsa olsunlar, onun metodolojisini kōkten deēiřtirerek yeni bir felsefī sistem inřa etme çabası içerisine girmiřlerdir. Kant'ın felsefesine, henōz Almanya'da uyandırdıēı yankı tazeyken, Reinhold ve Jacobi gibi bazı dūřūnūrler tarafından getirilen “bu felsefenin bir sisteme dōnōřtūrōlmesi gerekliliēi” ve “ierdiēi kendinde řey kavramının fazla belirsiz bir alanı iřaret ettiēi” řeklindeki eleřtiriler, Alman İdealizmi'nin fikri erevesi ūzerinde, en az Kant'ın felsefesi kadar etkili olmuřtur.

Her ū filozofun da ortaya koymak istediēi dūřūnce, Kant'ın kendinde řey kavramından arındırılmıř bir felsefī sistemdir. Fichte, Schelling ve Hegel, bir yandan birbirlerinden mōstakil birer felsefī sistem ortaya koyarken, diēer yandan, Alman İdealizmi adı altında bir bōtōn olarak bakıldıēında, birbirlerinin sistemini tamamlıyor gōrōnūrler. Bu gōrōntō, bōyōk oranda, ū filozofun da sisteminin merkezine özgōrlōk dūřūncesini yerleřtirmiř olmasından ileri gelir. Her ū filozofun da, felsefelerinde ziyadesiyle ōnem atfettikleri bir diēer kavram

tarihtir ve tarih, onlar için, gözle görünür anlamda doğanın, bireyin ve medeniyetin tarihiyken, esas anlamda özgürlüğün tarihidir. Bu bağlamda Alman İdealizmi'ne, genel kabul gördüğü haliyle Tarih Felsefesi demek mümkün olduğu kadar, Özgürlük Felsefesi demek de mümkündür.

Fichte, özgürlüğü Ben'in eylemlerinde aramaktadır. Ona göre eylemeyen bir Ben, özgür olamaz; bu nedenle eylem ancak özgür eylemdir. Sonlu Ben'in eylemleri, özgür eylemlerle sınırlıdır. Eylemeyen Ben'in eylemi olmayacağından, bir özgürlüğe sahip olduğu söylenememektedir. Fichte'nin felsefesinde özgürlük, doğanın zorunluluğu karşısında, bu zorunluluğun bilinciyle eylemde bulunmaktır. Bu özgürlük tanımıyla Fichte, aslında Alman İdealizmi akımının bütünüyle nasibini aldığı "Spinozacılık" ithamına en açık hedef haline gelir. Fakat Fichte'nin özgürlük üzerine söyleyecekleri bu tanımla sınırlı değildir. Fichte, felsefesinin temeline yerleştirdiği Ben'e, Ben olabilmesi için eyleme zorunluluğunu şart koşar. Eylemde bulunmak ise özgür olmak demektir. Bu dizgenin tabii sonucu olarak, Ben olmak özgür olmayı zorunlu kılar ve özgürlük, insan için zorunlu bir ödev haline gelir.

Schelling, özgürlüğü yaratıcılıkla ilişkilendirmektedir. Ona göre özgürlük, ancak hayal gücüyle beslenen yaratıcılıkta vücut bulmaktadır. Alman İdealizmi tekâmülü savunan bir düşünce hareketidir ve bu tekâmülün sınırlarını da filozoflar farklı şekillerde çizmişlerdir. Fichte'ye göre bu Sonlu Ben'in, diğer Sonlu Benler ile arasına koyduğu sınırlarla belirlediği refleksif Sonlu Ben ve onun gibi geçmişte, gelecekte ve şimdide bulunmuş, bulunacak ve bulunmakta olan bütün Sonlu Benler'in karşılıklı etkileşimlerinden ve refleksif kendi Benler'iyle etkileşimlerinden mülhem sonsuz ve mutlak Ben, Sonlu Ben'in özgür eylemlerinin ortaya koyduğu bir şeydir zaten. Buna karşın Schelling, mutlağın ortaya çıkışını bireylerin bünyelerinde var olan hayal gücü ve yaratıcılığa bağlamaktadır. Bu yaratıcılık estetikle beslenirken hem mutlakla etkileşime girmekte, hem de mutlağa katkıda bulunmakla onun tekâmülünü sağlamaktadır. Schelling, Hegel tarafından sentezi, sübjektif, objektif ve mutlak Geist diyalektiği ile yeniden tasarlanacak bir tarih felsefesi de ortaya koymuş ve insanın gerçek özgürlüğe, tarihin üçüncü ve son aşamasında ulaşabileceğini öngörmüştür.

Hegel'in felsefesi yukarıda da zikredildiği üzere, Fichte ile Schelling'in felsefi görüşlerinin bir sentezi mahiyetindedir. Hegel'i gerek Alman İdealizmi'nin göz bebeği, gerekse felsefe tarihinin bu denli önemli bir filozofu haline getiren şey; felsefi sisteminin tamamlanmışlığıdır. Fenomenolojik yöntemi kullanarak sonlu ve sonsuz varlığı kelimenin tam anlamıyla

tanımlamayı başaran Hegel için özgürlük, sosyal alanın bir getirisi ve gereksinimidir. Zira ancak bu şekilde Mutlak Geist'in kendini göstermesi sağlanabilmektedir. Geist'in kendini gösterdiği alan, devlettir ve devlet sınırsız özgürlükler alanıdır. Bireyin tercihleri kendine aittir, ancak Geist'in de bir özgürlükler alanı vardır; hatta daha iddialı bir söylemle, Geist, tam da bu özgürlükler alanında ya da alanın kendisidir. Mekanizmin açmazlarının çözümü, ancak onu bağrına basmakla mümkündür Hegel'e göre. Bu nedenle de Hegel, nedenselliği asla yadsımaz. Polarite bağlamında nedensellik, özgürlükle aynı şeydir, dolayısıyla da özgürlüğün kanıtıdır. Nedensellik, spontanenin varlığıyla mülhemdir, onsuz tasavvur edilebilir değildir. Nedenselliği (özellikle dönemin mekanist paradigması nazarı-ı dikkate alındığında) yadsımak mümkün değildir, o halde özgürlük de yadsınamazdır.

İnsan eyleminin özgür olduğuna dair kanı ve bu kanı çerçevesinde yapılan her türlü felsefe, nihayetinde determinizmin ya da fatalizmin karanlık uçurumuna sürüklenmekle lanetlidir. Buna karşın Alman İdealizmi'nin sunmuş olduğu doğa tasarımı, özgürlüğe imkân sağlayabilecek yeni bir bakış açısına varlık alanı tanımaktadır. Sorgulanması gereken, bunun nasıl (olumlu veya olumsuz) bir özgürlük olduğudur.

Alman İdealizmi'nin doğa ile özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi, felsefe tarihindeki benzer ilişki örneklerinden (özellikle de Stoacılar'ın ve Spinoza'nın ortaya koyduğu oldukça benzer görünen örneklerden) farklı kılan ilk unsur; özgürlüğü, doğadaki zorunlu ilişkiler ağının karşısında ve ona rağmen var olan bir varlık alanı olarak değil, bilakis, bu zorunlu ilişkiler ağıyla aynı kupta ele almasıdır. Doğadaki zorunluluğu kabulle işe başlayan her felsefe, daha bu ilk safhada, ister istemez insanın özgürlüğünü öylesine sistemin dışına itmek durumunda kalır ki, özgürlüğün yeniden sisteme dahil edilebilmesi ciddi bir problem haline gelir. İşte, Alman İdealizmi'ni, yukarıda zikrettiğimiz benzer örneklerden farklı kılan ikinci unsur da, sistemin inşasına, doğadaki zorunluluğu değil, özgürlüğü merkeze alarak başlamış olmasıdır. Bu iki unsurun bir arada varlığı, kanaatimce, özgürlüğün varlığına dair felsefe tarihindeki en tutarlı açıklamanın, Alman İdealizmi formunda ortaya çıkmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

AKARSU, Bedia (1994), *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yayınevi, İstanbul.

AKARSU, Bedia (1998), *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

ARİSTOTELES (1996), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

ARİSTOTELES (2009), *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

ARISTOTLE (1930), *Physics*, Çev. R. G. Hardie ve R. K. Gaye, The Internet Classics Archive, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts.

ARISTOTLE (1931), *On The Soul*, Çev. J. A. Smith, The Internet Classics Archive, Institute of Technology, Massachusetts.

ARSLAN, Ahmet (2009), *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, Ahmet (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi, Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ASMUTH, C., DENKER, A., VATER, M. (2000), *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

ATEŞOĞLU, Güçlü (2006), "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte içinde*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

AUGUSTINE (2010), *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Çev. Peter King, Cambridge University Press, New York.

AYVERDİ, İlhan (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul.

BERLIN, Isaiah (1999), *Two Concepts of Liberty in Arguments for Freedom*, Ed. Nigel Warburton, The Open University, Milton Keynes.

BOLAY, S. Hayri (1990), *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

CEVİZCİ, Ahmet (2000), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

CEVİZCİ, Ahmet (2009), *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.

- COPPLESTON, Frederick (2010), *Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- ÇOTÜKSÖKEN, Betül, BABÜR, Saffet (2000), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- ÇÜÇEN, Kadir (2000), *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- ÇÜÇEN, Kadir (2005), “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Avrupa’da Aydınlanma, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* içinde, Gazi Kitabevi, Ankara.
- CICERO, Marcus Tullius (2006), *Tanrıların Doğası*, Çev. F. Gül Özaktürk, Fafo Telatar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- DEDEOĞLU, Mehmet Münir (2012), *Yaşam Felsefesi: Nietzsche ve Bergson’un Etiği Üzerine Bir Kritik*, Altınpost Yayınları, Ankara.
- DESCARTES, Rene (1649), *Les Passions de l’Âme*, Henry LeGras, Paris.
- DESCARTES, Rene (1963), *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- DESCARTES, Rene (2007), *İlk Felsefe hakkında Meditasyonlar*, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- DESMOND, William (2008), *Cynics*, Acuman Publishing Limited, Northumberland.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1970), *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Doğu Ltd, 2. Ofset, Ankara.
- DIOGENES LAERTIOS (2010), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- DUDLEY, Donald R. (1937), *A History of Cynicism From Diogenes to 6th Century A.D.*, Methuen & Co. Ltd., Great Britain.
- DURALI, Teoman (1987), *Canlılar Sorununa Giriş: Biyoloji Felsefesiyle ilgili Araştırma*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- EPIKTETOS (1999), *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1798), *Werke – Zweiter Band*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1796), *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Christian Ernst Gabler, Jena und Leipzig.

- FICHTE, Johann Gottlieb (1802), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1834), *Nachgelassene Werke - Zweiter Band*, Bei Adolph Markus, Bonn.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1835), *Nachgelassene Werke – Dritter Band*, Bei Adolph Marcus, Bonn.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1845), *Sämmtliche Werke*, Verlag von Veit und Comp., Berlin.
- FICHTE, Johann Gottlieb (2006a), “Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlâk Öğretisi Sistemi”, Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte içinde*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- FICHTE, Johann Gottlieb (2006b), “Transandantal Felsefenin Temelleri”, Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte içinde*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- FISCHER, Kuno (1923), *Geschichte der neueren Philosophie, Siebter Band: Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg.
- GÖKBERK, Macit (1985), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HARTMANN, Eduard von (1900), *Geschichte der Metaphysik. Band 1*, Leipzig.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1841), *Die Wissenschaft der Logik - Zweyte Buch*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin.
- HEGEL, D. Georg Wilhelm Friedrich (1911), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse)*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1936), *Estetik*, Çev. Suud Kemal Yetkin, Vakıf Gazete-Matbaa-Kütüphane, İstanbul.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1991a), *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze), Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1991b), *Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1995), *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1998), *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2008), *Wissenschaft Der Logik – Erster Band*, Meiner Verlag.

- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen.
- HEIDEGGER, Martin (1985), *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press, Çev. Joan Stambaugh, Atina-Ohio-Londra.
- HEIDEGGER, Martin (1988), *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- HELVETIUS, Claude Adrien (1807), *De L'Esprit; or Essays on the Mind*, Çev. William Mudford, Paternoster-Row, London.
- HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan*, London: Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard.
- HUME, David (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Ed. Jonathan Bennett, Cambridge University Press, New York.
- JANKE, Wolfgang (2009), *Die Dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam.
- JULIAN (1913), *The Works of the Emperor Julian*, Ed: T. E. Page ve H. D. Rouse, Çev. Wilmer Cave Wright, William Heinemann, London.
- KANT, Immanuel (1787), *Critik der Reinen Vernunft*, Im Insel Verlag, Riga.
- KANT, Immanuel (1869), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Verlag von L. Heimann, Berlin.
- KANT, Immanuel (2000), *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- KANT, Immanuel (2009), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- KAŞGARLI MAHMUT (1970), *Divan ü Lügat-it Türk*, Ed. Ali Çiçekli, May Yayınları, İstanbul.
- KERVEGAN, Jean-François (2011), *Hegel ve Hegelcilik*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1747), *Essais de Theodicée: Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine de Mal*, Chez F. Changuion, Amsterdam.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1881), *La Monadologie*, C. Delagrave, Paris.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2010), *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Doğubatu Yayınları, Ankara

- MACINTYRE, Alasdair (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- MAGEE, Bryan (2007), *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich (1902), *Gesammelte Schriften – 1841 bis 1850*, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf.
- MILL, J. Stuart (2011), *On Liberty*, The Walter Scott Publishing Co., London.
- ÖNER, Necati (2005), *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara.
- ÖZLEM, Doğan (2001), *Tarih Felsefesi*, İnkılap yayınevi, İstanbul.
- PAKSÜT, Fatma (1982), *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- PLATO (2005), *Meno and Other Dialogues*, Çev. Robin Waterfield, Oxford University Press, New York.
- PLATO (2010), *Phaedrus*, Çev. Benjamin Jowett, The University of Adelaide Library, Adelaide.
- PLATON (2003), *Devlet*, Çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2009a), “Gorgias”, *Diyaloglar İçinde*, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (2009b), “Protagoras”, *Diyaloglar İçinde*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PÖLTNER, Günther (2008), *Philosophische Ästhetik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1918), *Emile*, D. Appleton and Company, New York.
- SARTRE, Jean-Paul (1947), *Huis Clos*, Éditions Gallimard, Paris.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1908), *Dialektik*, Mayer & Müller.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1797), *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, von Breitkopf und Härtel.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1798), *Von der Weltseele*, von Friedrich Verthes, Hamburg.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1804a), *Schellings Werke - Herausgegeben von Manfred Schröter - Zweiter Ergänzungsband – Zur Identitätsphilosophie*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1804b) , *Philosophie und Religion*, I.G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1927), *Schellings Werke - Herausgegeben von Manfred Schröter – Vierter Hauptband – Schriften zur Philosophie der Freiheit*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1997), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Meiner Verlag, Hamburg.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2007), *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Translated by Mason Richey and Markus Zisselsberger, State University of New York Press, New York.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2016), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Verlag der Contumax, Berlin.

SPINOZA, Benedictus (2011), *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 4. Basım, İstanbul.

SPINOZA, Benedictus (2013), *Ethica – Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlâk*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

TAWNEY, Richard Henry (1931), *Equality*, New York: G. Allen & Unwin.

TAYLOR, Charles (2001), “What's Wrong With Negative Liberty?” *Freedom: An Introduction With Readings*, Ed: Nigel Warburton, The Open University, New York.

THOMAS AQUINAS (1992), *No Evil Comes From God, Problem of Evil*, Ed. Michael L. Peterson, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.

THOMAS AQUINAS (2000), *Summa Theologiae*, Fundación Tomás de Aquino, Navarra

THOMAS AQUINAS (2001), *De Malo*, Çev. Richard Regan, Oxford University Press.

THOMAS AQUINAS (2003), *On Evil*, Çev.. Richard Regan, Oxford University Press, New York.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2001), *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul.

WINDELBAND, Wilhelm (1903), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen und Leipzig.

XIAN, Gang (2004), *Schellings Idee Der Weltalterphilosophie und Seine Lehre von der Zeit*, Yazılmış Doktora Tezi, Tübingen.

YILMAZ, Tahsin (1972), *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara.

ZELYUT, Solmaz (2010), “Özgürlük Neyin Adıdır?”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi: Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik Bildirileri*, Ed. İsmail Serin, Asa Yayınları, Bursa.

ZÖLLER, Günter (1998), *Fichte’s Transcendental Philosophy*, Cambridge University Press.

Süreli Yayınlar:

KORLAELÇİ, Murtaza (2002), “İnsan ve Sorumluluğu”, *Felsefe Dünyası*, No (34).

LIBET, Benjamin (1985), “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action”, *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Issue 4.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İstanbul’da doğdu. İlkokulu Sakarya’da, ortaokul ve liseyi İstanbul’da tamamladı. 2008 yılında Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe bölümünden mezun oldu. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim dalında lisans üstü eğitimine başladı. Evli ve bir çocuk annesidir.

