



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

## **KANT'TA VE ADORNO'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU**

Berdan Kaya

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024



KANT'TA VE ADORNO'DA ÖZGÜRLÜK SORUNU

Berdan KAYA

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

## KABUL VE ONAY

Berdan Kaya tarafından hazırlanan "Kant'ta ve Adorno'da Özgürlük Sorunu" başlıklı bu çalışma, 15.01.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL (Başkan-Danışman)

---

Doç. Dr. Elif Çırakman (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ÜNLÜ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN  
Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

...../...../.....

**Berdan KAYA**

### 1“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

*[İmza]*

**Berdan KAYA**

## TEŞEKKÜR

Eleştiri ve yorumlarıyla her zaman daha iyisini yapmam için teşvik eden, bu çalışmanın oluşması ve ilerlemesinde emek veren danışmanım Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a; çalışmanın biçiminin ve içeriğinin geliştirilmesine katkı sağlayan eleştiri ve düzeltmeleri için Doç. Dr. Elif Çırakman ve Dr. Hikmet Ünlü'ye; Kant kavramlarıyla ilgili sorularıma ilgi ve sabırla cevap veren Stephen R. Palmquist'e; özgür bir yaşam sürmemi destekleyen anneme ve babama; beni destekleyen arkadaşlarıma yanımda oldukları için teşekkür ederim.

## ÖZET

KAYA, Berdan. *Kant'ta ve Adorno'da Özgürlük Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2024.

Bu çalışmanın amacı Kant'ın muğlak bıraktığı özgürlük türleri ile isteme ve seçim arasındaki ilişkiyi özgür seçim merkezinde tartışmaktır. İsteme ve özgür seçim arasındaki ayrım Kant'ta ahlak dışı eylemlerin faille isnat edilebilirliği ile ilgili tartışmaya çözüm olarak sunulur. Kant'ın özgürlük düşüncesini özgür seçimi merkeze alma önerimiz isteme ve özgür seçim ayrımıyla birleştirilerek ele alınacaktır. Özgür seçim maksimlerin kaynağı olduğundan Adorno'nun Kant'a yönelik mizaç etiği eleştirisinin nedenleri karakter, kişilik, mizaç, maksim ve orijinal maksim (*Gesinnung*) ayrımları üzerinde durularak araştırılacaktır. "Kant etiği mizaç etiği olarak görülebilir mi?" ve "özgür seçimi merkeze alan bakış açısı Adorno'nun mizaç etiği eleştirisine cevap verebilir mi?" sorularına cevap aranacaktır. Son olarak Kant'ın seçimi ön plana çıkaran bakış açısına karşı birlikte acı çekme duygusunu temel alan Adorno'nun özgürlük görüşü direniş ve duygudaşlık üzerinden ele alınarak Adorno'nun hem bireysel hem de toplumsal özgürlüğün olanağı hakkında yeni bir düşünme biçimi sunup sunmadığı üzerine tartışılacaktır. Bu bağlamda bu çalışma Kant ve Adorno'da özgürlüğün olanağını seçim, mizaç ve birlikte acı çekme odağında göstermeye odaklanmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Özgürlük, İsteme, Özgür Seçim, Mizaç Etiği, Direniş Etiği.



## ABSTRACT

KAYA, Berdan. *The Question of Freedom in Kant and Adorno*, Master's Thesis, Ankara, 2024.

The aim of this study is to discuss the types of freedom left ambiguous by Kant and the relation between volition and choice in the center of free choice. The distinction between volition and free choice is presented in Kant as a solution to the debate about the attributability of immoral acts to the agent. Our proposal to center Kant's idea of freedom on free choice will be discussed in conjunction with the distinction between volition and free choice. Since free choice is the source of maxims, the reasons for Adorno's criticism of Kant's ethics of temperament will be investigated by focusing on the distinctions between character, personality, temperament, maxim and original maxim (*Gesinnung*). Answers will be sought to the questions "Is Kant's ethics can be seen as temperament ethics?" and "Is the perspective centering on free choice respond to Adorno's criticism of disposition ethics?". Finally, Adorno's view of freedom, which is based on the feeling of compassion against Kant's perspective that emphasizes choice, will be discussed through resistance and empathy, and whether Adorno offers a new way of thinking about the possibility of both individual and social freedom will be discussed. In this context, this study focuses on showing the possibility of freedom in Kant and Adorno through the focus on choice, disposition and compassion.

### Keywords

Freedom, Will, Free Choice, Ethics of Disposition, Ethics of Resistance.

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	i
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	ii
<b>ETİK BEYAN</b> .....	iii
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	iv
<b>ÖZET</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	vi
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1.BÖLÜM: KANT'TA PRATİK AKLIN İKİ İŞLEVİ: İSTEME VE ÖZGÜR SEÇİM</b> .....	14
<b>1.1. KENDİLİĞİNDENLİK VE OTONOMİ OLARAK İSTEME</b> .....	17
1.1.1. Otonomi, Yükümlülük ve Ahlaksal İlgisi.....	23
1.1.2. Model ve Otonomi.....	30
<b>1.2. ÖZGÜRLÜK ARAYIŞINDA İKİNCİL SORUNLAR</b> .....	33
1.2.1. Bir Çözüm Olarak Duyulur ve Düşünülür Dünya Ayrımı.....	33
1.2.2. Özgürlüğün Son Adımı: Ruhun Ölümsüzlüğü.....	38
1.2.3. Ahlaklılıkta Tanrının Yeri.....	42
<b>1.3. ÖZGÜR SEÇİMİN SINIRLARI</b> .....	45
1.3.1. Kötülüğü Seçme Özgürlüğü.....	47
1.3.2. Haklar ve Ödevler Bağlamında Özgür Seçim.....	53
1.3.3. Mülkiyet Hakkı.....	57
1.3.4. Negatif ve Pozitif Özgürlük Olarak Özgür Seçim.....	61

<b>2.BÖLÜM:ADORNO'DA YANLIŞ YAŞAMDA ÖZGÜRLÜK UMUDU.....</b>	<b>70</b>
<b>2.1.SORUMLULUK VE MİZAÇ.....</b>	<b>73</b>
2.1.1. Niyet ve Maksim.....	78
2.1.2. Kendiliğindenlik Eleştirisi.....	90
<b>2.2. NEGATİF ETİK.....</b>	<b>97</b>
2.2.1. Özgürlük Deneyimi Olarak Direniş.....	101
2.2.2. Kötülüğe Direnmek: Doğru Yaşamın Olanığı.....	105
<b>2.3.ÜTOPYA OLARAK ÖZGÜRLÜK.....</b>	<b>109</b>
2.3.1. Tahakküm ve Özgürlük .....	110
2.3.2. Acı ve Birlikte Acı Çekme.....	116
<b>SONUÇ.....</b>	<b>123</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>133</b>
<b>EK 1: (ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU).....</b>	<b>141</b>
<b>EK 2: (ORJİNALLİK FORMU).....</b>	<b>142</b>

## GİRİŞ

Seçimlerimizle ya da seçimlerimizden bağımsız olarak içinde bulunduğumuz toplumsal durumlarda özgür olabilmenin olanaklı olup olmadığı bir düğümdür. Bu düğümü çözebilmek mümkün görünmese de Kant'ta ve Adorno'da özgürlüğün neliğine dair yürüttüğümüz tartışmaların özgürlük sorununa dair farklı bakış açıları geliştirmeye katkı sağlayacağını umuyoruz.

Antik Yunanca *‘ἐλευθερία’* kelimesinin farklı kullanımları özgürlük kavramının antik dönemlerde de çok yönlü ele alındığını gösterir. Hansen'in ele aldığı dokuz kullanım şekli erken dönemlerden itibaren kelimenin felsefi, toplumsal ve politik bağlamlar taşıdığını gösterir: Özgürlüğün en temel anlamı olan köleliğin (*δοῦλος*) karşıtı olarak kullanımı kişinin kendi efendisi (*ἐλευθερος*) olmasına gönderme yapar. Bu bağlamda aynı zamanda doğuştan özgür olan yurttaşlara (*ἐλεύθεροι*) yönelik kullanımı demokrasinin ve eşitliğin vurgulandığı anlamıdır. Bu anlama boş zaman (*σχολή*) anlamındaki özgürlük de eklenebilir. Çünkü köleleri özgür insanlardan ayıran özgür insanların boş zamana sahip olmalarıdır. Demokrasilerde yurttaşların demokratik kurumların işleyişine katılması nedeniyle yönetme ve yönetilme hakkının olduğu demokrasilerde görülen bir özgürlüktür. Bu hakka sahip olunmayan tiranlıklarda despotizmden bağımsız olma anlamında da kullanılır. Bu bağlamda kurtuluş (*ἐλευθερωθέντων*), konuşma özgürlüğü ve yönetim şekliyle ilgili bir özgürlük anlayışıdır. Demokrasi yoksul yurttaşlara özgürlük imkânı verdiğinden oligarşinin getirdiği kölelik ve zenginliğinin karşıtı olarak yoksulluk özgürlükle bağdaştırılır. Özgürlük genel anlamda baskıdan bağımsız yaşama hakkıdır. Bu yurttaşların başkasının ya da otoritenin baskısı olmadan yaşama ve kendi düşüncesini dile getirme özgürlüğüdür. Hansen'in listelediği bir diğer kullanım yine bağımsızlık bağlamındadır. Bu özgürlük *polis*'in bağımsızlığıdır. Devletlerin kendilerini yönetmesi ve dış bağımsızlıklarına yönelik bir kullanımdır. Bahsedeceğimiz son kullanım öz denetimdir. Platon'un diyaloglarında görülen bu kullanım insanın arzuları ve rasyonellikleri arasındaki çatışmada rasyonelliklerini seçmelerinin özgürlük olduğunu ifade eder (Hansen, 2010, s. 2-8).

Özgürlüğün tüm bu anlamlarının Kant'ta ve Adorno'da, hatta günümüzde bile kullanımında olması ilgi çekicidir. Yönetim biçimlerinin adı değişse, sosyal ilişkiler ve üretim ilişkileri şekil değiştirse de özgürlüğün temel anlamları geçerliliğini korumaktadır. Özgürlüğün karmaşık yapısı nedeniyle özgürlük sorunu bu anlamlardan herhangi birini kapsayacak şekilde ele alınabilir mi? sorusu doğar. Özgürlük sorunu Kant'ta ve Adorno'da iradenin özgür olup olmadığına yönelik soru üzerinden ele alınmıştır. Özgür irade sorusu hem bağımsız olma hem de kendini belirleme anlamında negatif ve pozitif özgürlüğün birleştiği bir sorudur. İçsel ve dışsal özgürlük bu soru üzerinden bir araya gelir ya da ayrılır. Kant transendental özgürlük ve pratik özgürlükten; negatif ve pozitif özgürlükten bahsetse de bu özgürlük türlerinin isteme ve özgür seçimle nasıl ilişkilendiğini bize göre muğlak bırakmıştır. Bu belirsizlik Kant'ta özgürlüğü bir bütün olarak ele almada zorluk yaratmaktadır. Özgürlük türleri ile isteme ve özgür seçim arasındaki ilişkinin kurulmasının Kant'ta özgürlüğü bir bütün olarak anlamının yolunu açacağını düşünüyoruz. Bu nedenle bu iki işlev (*isteme* ve *özgür seçim*) arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken aynı zamanda bu işlevlerin hangi özgürlük türüyle ele alınması gerektiği üzerine düşüneceğiz. Bu şekilde Kant'ta özgürlük sorununu yalnızca özgürlük türleri arasındaki ilişkide değil aynı zamanda bu türlerin isteme ve özgür seçimle bağlantısında aramış olacağız.

Kant'ta özgür seçim kişinin ampirik yönüyle ilgili olduğundan onun öneminin ve yapısının ortaya çıkarılmasıyla saf bir istemenin ahlakiliğin tek koşulu olmadığına gösterilebileceğini düşünüyoruz. Adorno'nun özgür ve ahlaki eylem için gerekli gördüğü ampirik unsur Kant'ta özgür seçimde bulunabilir mi? Bu soruyla Adorno'nun Kant'ta ampirik unsurun eksik olmasına ve ahlakiliğin katı bir ahlak yasasına bağlı olmasına dayandırdığı mizaç etiği eleştirisinin de sorgulanabileceğini düşünüyoruz. Özgür seçimi istemeden ayırmanın en önemli katkısı özgür seçimin otonomiden ayrı ele alındığında kendiliğindenliğini sürdürebildiğinin görülmesidir. Bu şekilde ahlak yasasından dolayı davranmasa da her insanın özgürlük olanağına sahip olduğunun gösterilebilir. Bunun gösterilmesi bizce Adorno'nun mizaç etiği eleştirisi bağlamında önemlidir. Çünkü Adorno'nun bu eleştirisi Kant'ta kalıcı ve katı bir karakterin olmasına ve bu karakter oturduktan sonra özgürlüğe bir alan kalmayacağına yöneliktir. Bunun nedeni karakterin Kant tarafından değişmeyen maksimlerle açıklanmasıdır. Kant seçimlerimizi bu

değişmez maksimlere dayanarak yapabileceğimizi savunur. Adorno'ya göre Kant'ta seçimlerin belirleyicisi mizaçtır. Bu nedenle Kant'ta isteme ve özgür seçim arasında yaptığımız ayırımın Adorno'nun eleştirisini anlamada yardımcı olacağını umuyoruz.

Özgür iradenin varlığına dair tartışmalar iradenin getirilerinin dışsal ya da içsel bir zorunluluk tarafından belirlenip belirlenmediğiyle ilgili soruları da beraberinde getirir. Bu bağlamda geleneksel özgür irade sorunu özgürlük ve determinizmin bağdaşmazlığı üzerinden tartışılır. Bunların birbiriyle uyumluluğu geleneksel özgür irade sorununu ortadan kaldırır. Ancak bunun sonucu olarak karşımıza çıkacak özgür iradenin var olmadığına dair çıkarımda bile geleneksel sorulardan kaçınmak mümkün görünmemektedir. Bir insanın seçim yapabilme kapasitesi geleneksel özgür irade sorusunun yerine geçmiş olsa da seçim kapasitesiyle ilgili tartışmalar kaçınılmaz şekilde geleneksel özgür irade sorununa göndermedir. Bu bağlamda seçim yapma kapasitesine sahip olduğumuzu varsaydığımız her durumda özgür iradenin varlığı da kabul edilir. Bu açıdan özgür irade bir bütün olarak insanın yapabildiklerini ve eylemde bulunabilme gücünü ifade eden bir yetidir.

Özgür iradeye sahip olmak aynı zamanda ahlaki sorumluluğa sahip olmamız anlamına da gelir. Ahlaki sorumluluk başka türlü davranabilme olanağını gerektirir. Determinizmin varlığında ahlaki sorumluluk fikri zorluk yaratır. Çünkü katı bir determinizmle belirlenen eylemle ahlaki sorumluluk fikri bağdaşmaz. Bu nedenle ahlaki sorumluluğa sahip olduğumuzu düşünerek özgür iradeye sahip olduğumuzu varsayabiliriz. Özgür iradenin ve determinizmin uyumlu olduğunun savunulduğu durumlarda determinizm ve ahlaki sorumluluğun aynı anda var olabildiği düşüncesi ortaya çıkar. Determinizm geçerli olsa da kişiler başka türlü eyleme olanağına sahip olabilirler. Bu anlamda zorunluluk doğa zorunluluğu ya da toplumsal zorunluluk olarak ele alınabilir. Özgür irade kavramı özellikle Kant'tan itibaren otonom öznenin eylem olanakları arasından seçim yapma gücünü ifade eder. Ancak bu otonomi doğadan ya da başka kişilerden etkilenmediğimiz anlamına gelmez. Heteronomiye rağmen bunlardan bağımsız olabileceğimiz anlamına gelir.

Bu türden bir seçme gücünün getirdiği sorumluluk meselesi Antik Yunan'a kadar uzanır. Özgür irade üzerinden ele alınan özgürlük sorununun temel sorularından biri sorumluluktur. İnsanların iyi, kötü ve doğru, yanlış arasında ayırım yapabildiğine dair ön kabulün tarihin çok erken dönemlerine dayandığını söyleyebiliriz. Sokrates'le ön plana çıkan iyi, erdemli, adil olma gibi tanımlamalar Platon ve Aristoteles ile devam eder. Bu filozoflar “iyi” olanın “toplumsal iyi” ile özdeşleşmesi ve erdemlerin iyiye ulaşmadaki rollerini araştırmaya ve tanımlamaya odaklanırlar. Ancak Platon ve Aristoteles'in ahlaki ilkelerin insan ilişkilerindeki rolüne dair anlayışları farklıdır. Bu farklılaşma “materyalizm” ve “idealizm” ayrışmasının temelini atmıştır. Platon'a göre ahlaki form olan “iyi” ahlaki yargıların ölçüsüdür. İyi olanı bilmenin tek yolu ise iyinin formuna dair doğuştan gelen, aşkın olan bir bilgiye sahip olmamızdır. Bu formlar bizim ruhumuzdadır. Ruh ölümsüz olduğundan ahlaki formlar da zamansız ve evrenseldir. Aristoteles ise materyalist olarak adlandırdığımız tutuma sahiptir. Bu nedenle Platon'un savunduğu formların bağımsız varlıklarına dair teoriye karşıt bir görüşe sahiptir. Ona göre “iyi” gibi formlar maddeye içkindir. İdeal iyi formu olan en yüksek iyi arzuları dengeli şekilde tatmin etmek olan mutluluktur (*eudaimonia*). Ahlaki sorumluluk ile ilgili sorulara cevap verebilmek için doğa zorunluluğu altındaki insan bedeni ile otonomi sahibi özgür iradenin kaynağı olan zihnin farklılıkları tartışılmıştır. Bu nedenle özgür irade sorunu Antik Yunan'da beden-zihin sorunuyla birlikte ele alınır. Özgür irade yalnızca bedensel bir işlev olarak görüldüğünde, ki bu “monizm”dir, determinizm tarafından belirlenen bir özgür irade karşımıza çıkar ve ahlaki sorumluluk sorusu çözülemez. Bedensel ve zihinsel işlevlerin ayrı olarak ele alınmasıyla, ki bu “dualizm”dir, özgür iradenin determinizm tarafından belirlenmeme olanağı doğar. İrade ve seçim özgürlüğü bu şekilde mümkün olabilir. Platon dualizmin Aristoteles monizmin temsilcisidir.

Ahlaki sorumluluk bir kişi ve onun eyleminin ödev ve yükümlülükleri ile ilgilidir ve eylemleri yargılamanın temelini inşa eder. Bu sorumluluk geriye dönük olabilmekle birlikte ileriye dönük de olabilir. İleriye dönük sorumluluk bir şeyin meydana gelmesini önlemek ya da meydana gelmesini sağlamak olarak görülebilir. Geriye dönük sorumluluk ise eylemlerimizin ahlaki ve hukuki olarak yargılanmasının üzerine kurulduğu temeldir. Özgür irade olmasaydı ahlaki sorumluluk da olamayacağından bu bağlamda özgür irade kişisel bir deneyim olarak görülmelidir.

Geriyeye dönük sorumluluk fikrinin Kant'ta, ileriye dönük sorumluluk fikrinin ise Adorno'da ön plana çıktığını görebiliriz. Ahlaki sorumluluk dini temelde düşünülduğünde özellikle Hıristiyanlık tarafından duygular ve arzular için de geçerlidir. Bu bağlamda ahlak içsel bir niteliktir. Bu nedenle eylemlerin sonuçları önemli değildir. Önemli olan eyleme geçmeye iten güdüler, duygular ve arzulardır. O halde ahlaki sorumluluğun birkaç unsuru olduğunu söyleyebiliriz. Eylemi gerçekleştirmeyi seçmek, ahlaki yükümlülüğe sahip olmak ve eylemlerin nedensel olarak sorumluluğunu sahiplenmek. Bu sebeple ahlaki sorumluluğun kişilere ait olması eylem özgürlüğünden çok irade özgürlüğü ile ilgilidir. Bu bir seçime dayandığından irade özgürlüğü seçimlerin otonom olarak yapılmasına bağlıdır. Yine de eylem özgürlüğü ile irade özgürlüğü birbirlerinden tamamen bağımsız değildir. İrade özgürlüğü eylemin ahlaki sorumluluğunu üstlenmeye, eylem özgürlüğü eylemin fiilen üstlenilebilmesiyle ilgilidir.

İrade özgürlüğüne dayanan yaklaşımlar eylemi kısıtlayan toplumsal koşulları ya da otoriteleri göz önünde bulundurmadıklarından Adorno tarafından eleştirel şekilde ele alınmıştır. Alternatifler arasında seçim yapmak da irade özgürlüğünün bu konumu nedeniyle kısıtlamalardan bağımsız olarak görülür. Oysa dışsal kısıtlamalar seçimlerimizde özgür olmadığımızın göstergesidir. Bu kısıtlamalar altında yalnızca bize sunulan seçenekler arasında bir tercih yapabiliriz. Alternatifler arttıkça seçme özgürlüğü de artar. Bu alternatifler toplumsal-ekonomik koşulların sunduğu ölçüde genişler. Bu nedenle herkesin özgürlüğe sahip olduğunu söylemek bu koşulları yadsımak olarak değerlendirilebilir.

Adorno özgürlük tartışmasının modeli olarak kullanacağını söylediği özgür irade sorununu insanların kendi kararlarını vermekte özgür olup olmadıkları üzerinden ele alır. Bu temelde insanların içsel ya da dışsal özgürlüğe sahip olup olmadıklarına dair bir sorundur (Adorno T. W., 2006, s. 185). Bu özgürlük modelinde özgürlük bireyin kararına indirgenir oysa Adorno'ya göre "Özgürlük akla kara arasında seçim yapmak değil, reçetesi önceden verilmiş böyle peşin seçimlerin en baştan reddedilmesi olacaktır" (Adorno T. W., 2017, s. 138). Bu reçetelerin reddedilmesi için gereken ahlaki unsur bedensel itki ve direniştir.



Toplumsal kořullara direnmek ve Adorno'nun Kant felsefesinde eksik olduđunu dűřündűđű ampirik unsur hem Kant eleřtirisi hem de kendi felsefesi için odak noktasındadır. Adorno Kant izerinden eleřtirdiđi uezgűr iradeye dayanan uezgűrlűk modelinin yerine kendi uezgűrlűk modelini ounterir (Adorno T. W., 2014, s. 242). Ona gűre Kantçı otonomi bir kurmacadır. uezgűr eylem için pozitif otonomi yerine bađımsızlık gereklidir. Adorno'nun negatif etiđi, bedensel itki ve acıya dayalı duygudařlık izerinden daha az yanlıř yařamanın rehberidir.

Adorno model aldıđını sűylediđi uezgűr irade sorununu monadolojik yapı problemi olarak ele alır. Ona gűre Locke'tan itibaren geleneksel gűrűř içsel karar verme yeteneđinin dıřsal baskılardan bađımsız olması gerektiđi izerinedir. İradenin uezgűr olup olmadıđına dair soru ona gűre her zaman monadolojik, ueznellik teorisi olarak bařlar (Adorno T. W., 2006, s. 185). ueznenin monad olarak gűrűlmesi onun dıřsal kořullardan etkilenmediđini sűylemektir. " ...monadın içerisinde ...uyandırılacak, yűnlendirilecek, arttırılacak ... bir içsel hareketin var olduđu da dűřűnűlemez...Monadların bir řeyin içeri girmesine ya da dıřarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur" (G.W.Leibniz, 2011, s. 11). Bu penceresizlik Adorno'ya gűre toplumların yarattıđı uezgűrlűksűzlűk bađlamına katkıda bulunur (Adorno T. W., 2014, s. 202). űnkű dıř dűnyayı içselleřtirmiř olan uezne dıřsal olana itaat etmeye devam eder. Bu yadsınan dıřsallık aslında iradeyi kontrol eder. Adorno monadolojik uezgűrlűđűn bizi kűltűrel ve tarihsel bađlardan soyutladıđını ve toplumsallıktan uzak penceresiz bir konuma yerleřtirdiđini dűřűnűr. Kendimizi uezűr iradeye sahip olarak gűrűmemiz bile ona gűre tarihseldir. "Nice ađlar, nice toplumlar ne bir uezgűrlűk kavramına sahip olmuřtur ne de uezgűrlűđűn kendisine" (Adorno T. W., 2014, s. 201). Kant'ın uezgűr irade anlayıřı bu tűrden penceresiz bir içselliđe dayanır diyebilir miyiz?

Orta ađ'dan sonra içsellik ve dıřsallıđa yűnelik bakıř aımız deđiřmiřtir. Bu dűnemde insanlar kendilerini dođa dűzeninin ayrılmaz bir parçası olarak gűrdűklerin içsellik ve dıřsallıđa dair bűlűnműř bir algıya sahip deđillerdur. Descartes 'la birlikte kendi dođasına karřı duran, hayvani yűnűnű bastırmaya çalıřan bir uezne karřımıza çıkar. Kant'tan űnce

on yedinci yüzyılda Hobbes’la beraber özgürlük yasallık üzerinden ele alınmaya başlanır. Hobbes yasa koyma yetkisinin sözleşmeyle otoriteye teslim edilmesini savunarak yönetime katılma hakkını ortadan kaldırır. Sahip olduğumuz doğal özgürlük yerini yasanın bize bıraktığı özgürlüğe bırakır. Özgürlüğün kullanım hakkı egemene devredilmiştir (Skinner, 2008, s. 54). Bu iki anlayışın da Kant üzerindeki etkileri görülebilir. Descartes’ta iç ve dış dünya arasında yapılan bu ayırım on sekizinci yüzyılda kendini Kant’ta göstermeye devam eder, ikili dünya ve insanın ikili yapısı üzerinden karşımıza çıkar.

Adorno’nun Locke’tan başladığını ve geleneksel görüşte devam ettiğini söylediği içsel karar alma özgürlüğünün dışsal baskıdan bağımsız olması gerektiği düşüncesi özgürlüğün monadolojik yapısına geri dönüldüğü anlamına gelir. “Locke’a göre insanlar doğa durumunda özgürdürler; ama bu başıboşluk anlamına gelmez. Özgürlük durumunda, “insanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanmada denetlenemez bir özgürlüğü olmakla birlikte...özgürlüğün sınırları, doğal yasadan türetilen yükümlülüklerle belirlenir” (Ağaoğulları, 2020, s. 486). Locke’un ele aldığı özgürlüğün doğal hak olması ve korunması gerektiği fikri dışsal özgürlüğün temeli olarak kullanılmıştır. Bu bizi Hansen’in ele aldığı özgürlüğün ilk kullanımına, köle olmanın karşıtı olarak özgür insan olmaya götürür. Her dönemde özgürlük içsel ve dışsal belirlenimler arasındaki çatışmada aranmıştır. Bunun yanında bir de kişinin kendi içinde aklı ve arzuları arasında verdiği mücadele vardır. Çoğu zaman içsel dünyamızda yaşadığımız bu mücadele dışsal yaşamımızın modeli olarak kullanılmıştır. On yedinci yüzyıldan Fransız Devrimi’ne kadar olan dönemi kapsayan Aydınlanma Dönemi’nde burjuvazi iktidarda yer almaya başlar. Burjuvazinin özgürleşme hareketi olarak ifade edilebilecek bu dönemde düşünürler arasında çeşitli tartışmalar olsa da özgürlük ve bağımsızlık ana temadır. Bu dönemde özgürlük kendini aklını kullanmaya cesaret etmekle özdeşleşmiştir.

Antik Yunan’da otoriteden gelen baskının özgürlüğün karşıtı olarak konumlandırıldığını hatırlarsak on altıncı yüzyıldan sonra bunun özgürlüğün tanımı haline geldiğini görebiliriz. Doğuştan özgür olan yurttaşların bu özgürlükleri toplumsal sözleşme fikriyle kendi rızalarıyla otoriteye teslim edilmiştir. Yasa ve özgürlüğün bir araya gelmesi ve özgürlüğün dışsallıkla tanımlanması Orta Çağ’dan sonra gerçekleşmiştir. Adorno’nun

işaret ettiği gibi özgürlüğü içsel ve dışsal olarak ele almak, insan yaşamını da içsel ve dışsal olarak ele almaktır.

Oysa insan yaşamı bir bütün olarak bedensel, psikolojik ve toplumsal unsurları birlikte barındırır. Özgürlüğe, özgür iradeye yönelik tartışmalar günümüzde devam etmektedir. Son yıllarda bu sorunun en popüler ele alınışı biyoloji bağlamındadır. “Özgür irade evrim sürecinin bir parçası mıdır?” “Özgür iradenin biyolojik temelleri var mıdır?” gibi sorular soran çalışmalar toplumsal özgürlüğe dair çalışmalardan daha ön plandadır.<sup>1</sup>

Kant'ta özgürlük sorunu yerel ve yabancı literatürde sıklıkla ele alınan bir konu olsa da bu çalışmalar konuyu iyi isteme merkezinde ele almıştır. Özellikle transendental ve pratik özgürlük; negatif ve pozitif özgürlük kavramları üzerinden ele alınan çalışmalar olsa da bu konu başlıklarının isteme ve özgür seçim ile bağdaştırıldıkları çalışmaların bu bağlama yaptıkları vurgu sınırlıdır. Bu çalışmada özgürlük türlerinin isteme ve özgür seçimle ilişkisini kurmayı hedefledik. Bu nedenle hem özgür seçimin merkeze alındığı çalışmaların azlığı hem de özgürlük türlerinin ve bunların isteme ve özgür seçimle ilişkisinin net bir şekilde ortaya konulmamış olması nedeniyle çalışmamızın Kant'ta özgürlük sorununa dair çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz. Kant'ta özgürlük sorununun temeli olan üçüncü antinomi çeşitli şekillerde birçok kez ele alınmıştır. Özgürlük sorunu bu bağlamda ele alındığında transendental ve pratik özgürlük arasındaki ilişkisi üzerinden araştırılır. Türkçe literatürde özgürlük ve doğa nedenselliği arasındaki çatışmayı ampirik ve düşünülür karakterin birleştirilmesi üzerinden ele alan üçüncü antinomi ve transendental özgürlük hakkında detaylı bir çalışma olduğundan (Başaran, 2015), bu çalışmada üçüncü antinomiden bahsetsek de çalışmamızın ana odağı olarak kullanmadık.

Adorno'da eklenti kavramını tezinin odağı yapan Michael Walschots'a göre: “Kant da insanların fiziksel varlıklar olduğunu kabul etmiştir, ancak özgürce hareket edebilmek ve ahlaki değere sahip eylemler üretebilmek için bireyin ampirik varlığından bağımsız olarak ve yalnızca akla dayanarak hareket etmesi gerekir” (Walschots, 2011, s. 92). Buna benzer olarak Adorno'da özgürlüğü ele alan bir tezde Adorno'nun Kant'ın heteronomi

---

<sup>1</sup> Bknz. Robert Sapolsky ve Daniel Dennett.

olarak gördüğü fiziksel faktörü özgürlük deneyimi için gerekli hale getirdiği sonucuna varılır (Feely, 2014, s. 80). Bu çalışmalardan farkı olarak Adorno'nun eleştirisinin eksik noktalarına odaklanmaya çalıştık.

Özgür seçimi istemeden ayırmanın en önemli katkısı özgür seçimin, kendiliğindenlik olarak ele aldığımız için, otonomiden ayrıldığında kendiliğindenliği sürdürebilmesine imkân sağlamasıdır. Bu şekilde ahlak yasasından dolayı davranmasa da her insanın özgürlük olanağına sahip olduğu gösterilmiş olur. Böylece Adorno'nun Kant'ta eksik olduğunu düşündüğü ampirik unsurun varlığı gösterilebilir. Özellikle Adorno'nun Kant eleştirisini ele alan tezlerde Adorno'nun ampirik unsurun eksikliğine yönelik eleştirisi ele alınsa da Kant'ta bu ampirik unsurun özgür seçimde bulunabileceğine dair öneride bulunulmamıştır. Bunun yanında Adorno'nun mizaç etiği eleştirisine yönelik tartışmalar sınırlıdır ve Adorno'ya yönelik çalışmalar çoğunlukla sanat felsefesine yönelmiştir.

Dünyadaki güncel ekonomik ve siyasi koşullar özgürlük tartışmasının hiçbir zaman modasının geçmeyeceğini göstermiştir. Kant çok bilinen ve çalışılan bir filozof olsa da onun felsefesi üç yüzyıl sonra bile hala yeni şeyler söyleyebilecek zenginliktedir. Adorno Kant'taki bu zenginliği Auschwitz'in etkisi altında karanlığa gömülmüş olan özgürlük umudunu yeşertmek için kullanmıştır. Bu nedenle biz de özgürlüğün yeniden düşünülmesini sağlayacak yolların açılabilirliğini düşündüğümüz için Kant'ı farklı bir bakış açısıyla yeniden okuyacağız. Adorno'nun Kant eleştirisinin nedenlerini anlamaya çalışmanın bu yolda yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Adorno'nun özgür eylem hakkındaki görüşleri Kant'ın ahlaki ve özgür eylem hakkındaki görüşlerine tepki olarak geliştirilmiştir. Adorno Kant'ı özgürlüğü neredeyse ortadan kaldıracak şekilde yok saydığı gerekçesiyle eleştirmesine rağmen neden *Negatif Diyalektik* ve *Tarih ve Özgürlük* 'ün büyük kısmını Kant eleştirisine ayırmıştır? Bize göre Adorno Kant'ın özgürlük görüşünden bazı unsurları Auschwitz 'den sonra yeniden kurulması için gerekli görür. Mizaç bunlardan biridir. Adorno her ne kadar Kant'ı belirli bir karakteri ahlakın koşulu yaptığı için suçlasa da aslında Kant'ın karakter anlayışı kendi felsefesinde yeniden ürettiği bir mizaç anlayışına evrilir. "Özgürlüksüzlük koşulları altında birey olarak ne yapabiliriz?" Sorusuna cevap verebilmek için toplumsal

koşullardan bağımsız olarak düşünebilecek ya da eylemde bulunabilecek bir bireyin nasıl bir mizaça sahip olması gerektiği üzerinde duracağız. Bu sorunun mizaç etiği eleştirisi hakkındaki çalışmalar kısıtlı olduğundan literatüre katkı sağlamasının yanında gündelik yaşamımızda bize yol gösterebileceğini umuyoruz. Bu nedenle Kant'ın mizaç ve karakter hakkındaki görüşlerine yer verirken Adorno'nun üzerinde durmadığı siyaset yazılarını çalışmamıza dahil etmedik. Adorno'nun kapitalist sistemin minimal alanlarda baskısını gösterdiği ve bu nedenle sistemin baskılarına direnişin minimal alanda olması gerektiği görüşünden yola çıkarak gündelik yaşamın minimal sınırlarında, bireysellik alanında kalmaya odaklandık. Adorno'nun Kant eleştirisi çok ayrıntılı ancak dağınıktır bu nedenle bir bütün olarak Adorno'nun Kant eleştirisi çalışmamızın sınırlarını aştığından özgür irade sorununa bireysel düzeyde cevap olabilecek mizaç etiği eleştirisini ele aldık.

Kant'ın ahlak felsefesinde bireyin eylemlerinin evrensel prensiplere dayanması gerektiğine vurgu yapılır ancak *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden sonra bireyin karakter özelliklerinin ahlaki ve özgür eylemlerini etkileyebileceği düşüncesi ön plana çıkar. Adorno'nun özgürlük anlayışı bireyin karakter özelliklerini ve toplumsal bağlamdaki etkileri vurgulayarak Kant'ın evrensel prensiplerine karşı bir eleştiri sunar. Mizaç etiği eleştirisi Adorno'nun Kant eleştirisini ve bireyin özgürlüğüne dair görüşlerini anlamamanın daha kişisel düzeydeki yolunu sağlar. Kant'tan farklı olarak Adorno bireyin mizaç özelliklerini ve özgürlüğünü anlamamanın sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel etkilerle de bağlantılı olduğunu savunur. Bu bireyin özgürlüğünün sadece içsel değil aynı zamanda dışsal faktörlere de bağlı olduğunu gösterir. Kant'ın evrensel prensiplere odaklanması toplumsal etkileri göz ardı etme riski taşır. Peki “bireylerin iç dünyaları dışsal faktörlerden bağımsız mı gelişir?” Bu soru genellikle üçüncü antinomi üzerinden tartışılıp mizaç etiği eleştirisi üzerinde durulmadığı için biz buna odaklanacağız.

Kant üçüncü antinomiye getirdiği transendental idealizmin çözümünün yanında onu çağdaşlarından ayıran birçok unsur barındırır. Bireyin kararlarını evrensel ahlaki bir ilkeye dayandırma ve kendi iradesiyle yasaya tabii olma düşüncesi bunlardan biridir. Bu bağlamda insan doğası ve kültür arasındaki ilişkiyi anlama konusunda özgün bir yaklaşımı vardır. İnsanların biyolojik özelliklerini kültürel ilişkilerini açıklamanın temeli

yapmış olsa da bu ilişkinin karmaşık yapısından kaynaklı zorlukları insan doğası ve kültürel ilişkileri dengeli şekilde birleştirerek ele almaya çalışır. Eğitimi insan doğasını doğru şekillendirmek için bir araç olarak gören Kant insanların yetilerinin gelişmesinde kültürel etkilerin önemini fark etmiştir. Dönemin getirdiği bazı ön yargıları taşısa da temelde insanların eşit olduğunu evrensel ilkenin varlığını kabul ederek ortak bir insanlık temelini varlığını göstermeye çalışmıştır. Günümüzdeki haliyle insan haklarının oluşması ve gelişmesinde bu düşüncelerinin önemli bir yeri vardır. Kişilerin doğuştan gelen mizaçlarına rağmen ahlaki eylemlerde bulunabileceklerini düşünmesi kaderci ve dogmatik din anlayışının bir eleştirisidir. İnsanlar mizaçları ne olursa olsun kendilerini ahlaki anlamda geliştirebilirler. Bize göre Kant'ı özgürlük sorunu bağlamında önemli ve özgün kılan bir diğer unsur ise kötülüğün özgürlükten geldiğini söylemesidir. Böylece ahlaki ve özgür eylemi birbirinden ayırmış olur. Eylemlerimiz özgür seçimlere dayanabilir ve kötü olabilirler. Bu Kant'ın katı ve yalnızca istemeye dayalı görünen ahlakının özgür seçim perspektifinden ele aldığımızda ilgi çekici ve şaşırtıcı pencereler açığının göstergesidir.

Adorno ise bireysel deneyime verdiği önemle ve ahlakı minimal düzeyde ele almasıyla diğer ahlak felsefelerinden özgün bir yere yerleşir. Nazi Almanyası'nın yaşadığı savaş etkileri ve ulusal düzeydeki dehşet üzerinden geliştirdiği ahlak felsefesi çarpıcı tespitler barındırır. Bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi gündelik yaşam üzerinden açıklayan Adorno kültürün ve toplumun baskıcı yapısının bireyleri minimal alanlarda itaate zorladığını düşünür. Buna karşı direnebilmek için duygudaşlık ve dayanışmaya ihtiyaç vardır. Ancak bireyin tam anlamıyla özgür olabilmesi için kapitalist modern toplumun koşulların değişmesi gerekir. Bu değişim olmadan sadece negatif anlamda özgür olabiliriz yani direnebiliriz. Özgürlük kendini bu bireysel alanlarda gösterdiğinden evrensel ilkelere dayanan bir özgürlük anlayışı toplumsal koşulların yadsınması anlamına gelir. Bireylerin dışsal koşullar ne olursa olsun kendi iradelerine göre özgürce eylemde bulunabilecekleri fikri ona göre gerçekçi değildir. Çünkü toplumsal koşullar irademizi şekillendirir. Bu nedenle toplumsal koşullardan etkilenerek yaratacağımız yeni ahlaki normlar yerine elimizde bulunan ahlaki normların eleştirisi üzerinde duran Adorno ahlakın tek kıstasını başkasının acısına karşı verilen tepki olarak görür. Toplumsal yapının karmaşıklığı

içerisinde güvenebileceğimiz tek duygu birlikte acı çekme<sup>2</sup> yani duygudaşıktır. Diğer her düşünce ve her duygu toplum tarafından şekillendirilmiştir. Bireyin içsel özelliklerine, karakterine vurgu yapan mizaç etiği bu dışsal koşulları dışlaması nedeniyle Adorno tarafından eleştirilir. İçsel dünyamızın dışsal koşullardan etkilenmeden kalabileceği düşüncesi Nazi Almanyası'nda acıya neden olan ve acıyı yaşayan insanların durumlarına şahit olan Adorno için soyut bir düşüncedir. Toplumsal durumun sıradan insanları işkencecilere çevirebileceğini gören Adorno bu koşullar değişmeden iradenin özgür olabileceğine inanmaz. Yine de bu radikal kötülüğe katılmamak için direnen insanların varlığı duygudaşlığın ne kadar güçlü bir etken olduğunun göstergesi olarak görülebilir.

Bu tezde ilk olarak istemeyi kendiliğindenlik olarak ele almanın mümkün olup olmadığını tartışarak başlayacağız. Çalışmanın genelinde Kant'ta özgürlük sorununu; doğa nedenselliği ve özgürlük arasındaki çatışma üzerinden ele almaktan ziyade, özgür seçimde üzerinden ele alacağız. Ancak üçüncü antinomi Kant'ta özgürlük sorununun temelinde olduğundan; istemenin otonomi ve kendiliğindenlikle ilişkisinden bahsettikten sonra, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı konularıyla beraber, Kant'ın üçüncü antinominin çözümü olarak gösterdiği duyulur ve düşünülür dünya konusunu, üçüncü antinomiye dair çözümleme yapmadan, çalışmamız açısından ikincil sorun olarak ele alacağız.<sup>3</sup> Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı konularına isteme, otonomi ve kendiliğindenlik konularından sonra yer vermemizin nedeni ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı kavramları için istemenin temelde olduğunu düşünmemizdir. Ruhun ölümsüzlüğüyle bağlantılı olan en yüksek iyi Kant'ta acının kabullenilmesiyle ilgili olduğundan Adorno'nun Kant'a yönelik kayıtsızlık eleştirisi için de önemli bir yere sahiptir. Çalışmanın genelinde kronolojik sırayı takip etmek yerine probleme odaklanmaya çalışacağız.

Daha sonra özgür seçimin neden Kant'ta özgürlüğün temel taşı olarak görülüp görülemeyeceğini tartışacağız. Bu bağlamda temel soru olan "kötülük özgürlükten mi

---

<sup>2</sup> Türkçeye merhamet olarak çevrilen "*Mitleid*" kavramı bu çalışmada "*birlikte acı çekmek*" olarak kullanılmıştır. Duygudaşığa, sempatiye dayanan bir acıma duygusu olarak ifade edilebilecek olan *Mitleid*'i birlikte acı çekmek olarak ifade ederek hem acı çekmenin somatik yönüne hem de üstenci ya da hiyerarşik olmayan yönüne, beraber hissetmeye vurgu yapılmak istenmiştir (T.G.Esgün Birdal, kişisel görüşme).

<sup>3</sup> Kant'ta özgürlük sorununu üçüncü antinomi üzerinden Allison'un yorumu bağlamında ele alan çalışma için bkzn. (Başaran, 2015)

gelir?” sorusunu ele alacağız. Kant’ta özgür seçim başkasıyla ilişkimizle dolayısıyla toplumsal yaşam ve hukuk ile doğrudan bağlantılı olduğundan haklar ve ödevler, mülkiyet konularına özgür seçim bölümünde değineceğiz. Bu bölümün sonunda özgür seçimin negatif özgürlük mü yoksa pozitif özgürlük mü olduğuna dair tartışmaları ve çalışmamız açısından bu tartışmaların nasıl yorumlanabileceğini ele alacağız. Negatif ve pozitif özgürlüğe dair bu bölümü Kant kısmında sona koymamızın nedeni Adorno bölümüne geçmeden önce bir bütün olarak isteme ve özgür seçimin tanımını vermek istememizdir.

İkinci olarak Adorno’nun Kant’a yönelik eleştirilerine değineceğiz. Mizaç etiği eleştirisinin nedenleri anlamak için Kant’ta *Gesinnung* kavramını tartışacak, Kant’ta önemli bir yere sahip olan kendiliğindenliğin Adorno tarafından nasıl eleştirildiğini ele alacağız. Daha sonra Adorno’nun etik anlayışını negatif etik başlığı altında direniş bağlamında araştıracağız. “Direniş doğru yaşamın olanağını sağlar mı?” sorusuna yanıt ararken Adorno’da muğlak şekilde ele alınan otonomiye nasıl anlamamız gerektiği üzerine düşüneceğiz. “Radikal kötü olan modern toplumda kötülüğe direnmek mümkün müdür?” sorusunu direniş üzerinden düşüneceğiz. Son olarak “radikal kötülüğün kaynağı olan soğukluğun bizi ele geçirmesini nasıl önleyebiliriz?”, “acı ve birlikte acı çekme bizi nasıl daha az yanlış yaşamaya yönlendirir?” sorularını tartışacağız. Adorno’nun bireyselliğe dayanan direniş etiğinin toplumsallık bağlamında değerlendirilebilmesinin imkanının bu birlikte acı çekme fikrinde görülebileceğini düşünüyoruz.



## 1.BÖLÜM: PRATİK AKLIN İKİ İŞLEVİ:İSTEME VE ÖZGÜR SEÇİM

Kant'ta özgürlük sorununu doğa nedenselliği ve özgürlük arasındaki çatışmanın ötesinde eylem alanında ele alabilmek için, özgür seçim vurgusuyla sorunun kapsamını genişleterek, Adorno'nun Kant yorumuna giden yolları aydınlatmanın yanında başka yollar keşfedeceğimize inanıyoruz. Özgür seçimi merkeze aldığımızda, ahlak yasasının eylemlerimizdeki etkisinin ve özgürlüğün kötülükle ilişkisinin nasıl mümkün olabildiği konusunun daha açık hale geldiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla Kant'ta özgürlüğün arkasındaki belirlenimin seçme özgürlüğü (*Willkür*)<sup>4</sup> olup olmadığının tartışılmasının Kant'taki ampirik unsuru ortaya çıkaracağını düşünüyoruz. İsteme ve özgür seçim arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı konusundaki tartışmalardan yararlanarak bu ayrımların bahsedeceğimiz özgürlük sorularına katkı sağlayıp sağlamadığını araştıracağız. Özgürlük sorunu üçüncü antinomi ile sınırlandığında, transsendental özgürlük ve pratik özgürlük (*Willkür*)<sup>5</sup> arasındaki ilişkinin yarattığı bir sorun olarak ele alınır. Bu çalışmada amacımız özgürlük sorununu isteme ve özgür seçim arasındaki ayrım üzerinden ele almaktır.

Kant isteme ve özgür seçim arasında ayrım yapsa da Adorno Kant'ın ahlak felsefesine yönelik eleştirilerinde bu ayrımı yadsıyor görünmektedir. Adorno bu iki kavramı isteme

---

<sup>4</sup> *Willkür* kavramını karşılayan ifade keyfilik (*Willkürlich*) olsa da isteme ve seçim arasındaki ayrıma vurgu yapmak istediğimizden bu çalışmada özgür seçim olarak çevrilmiştir. Bunun yanında bazı yerlerde metne biçimsel olarak uygun olması için seçme gücü ya da seçme özgürlüğü olarak ifade edilmiştir. Türkiye Felsefe Kurumu çevirilerinde *Willkür* kişisel tercih olarak çevrilmiştir. (Kant, 2014) Aziz Yardımlı ise *Willkür*'ü özenç olarak çevirmiştir. (Kant, 2020b)

<sup>5</sup> Kant pratik özgürlüğü *Willkür* olarak tanımlamaktadır. "Seçme gücünün özgürlüğü indepentia a stimulus'tür ve pratik özgürlük olarak adlandırılır" (Kant, 2005, s. 144).

(*irade*) çatısı altında ele alırken biz özgür seçim çatısı altında ele alma eğilimindeyiz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve diğer kritiklerde bu kavramlar arasındaki ayrım bizim pozisyonumuz açısından açık değilken; *Ahlak Metafiziği* ve *Aklın Sınırları Dahilinde Din'de* ayrımın belirginleştiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızı Adorno'nun ağırlıklı üzerinde durduğu; *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi* ile sınırlı kalmadan ele alacağız.

Bu pozisyonu almamızın nedeni; Kant'tın özgürlük sorununa yaklaşımını istemeye indirgemenin Adorno'daki gibi onun etiğinin mizaç etiğinden ibaret olduğu sonucuna varılması üzerindeki etkilerini görmek, isteme ve özgür seçim arasında ayrım yapmanın bizi farklı bir noktaya götürüp götürmeyeceğini araştırmak ve merkeze istemeyi değil özgür seçimi aldığımızda Adorno'nun vardığı sonuçtan farklı bir sonuca varıp varmayacağımızı görmektir. Seçme özgürlüğünü temele almak yükümlülüğü (*Verbindlichkeit*) ön plana çıkardığından, bu yaklaşımın bize Kant etiğine yönelik mizaç etiği eleştirisinden farklı bir bakış açısı sağlamasını umuyoruz.

Birinci bölümde ilk olarak istemeyle ilgisinde hem doğa hem ahlak yasasının insan için nasıl geçerli olabileceği; ikinci olarak özgür seçimle ilgisinde ahlak ile hukuk yasası ve "kötülük özgürlükten mi gelir?" konularından bahsedeceğiz. Adorno'nun Kant'a yönelik mizaç etiği eleştirisine alternatif yorum aramanın yanında, "özgür fakat ahlak dışı (*kötü*) eylemden söz edebilir miyiz?" sorusuna da cevap arayacağız. İsteme ve özgür seçim arasındaki ayrımın mizaç etiği ve kötü özgür eylem sorularına yanıt verip veremeyeceğini araştırırken yan sorular olarak önemli gördüğümüz duyulur-düşünülür dünya ayrımı, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı konularına da özgürlük bağlamında değineceğiz.

Kant, felsefesinin en bilindik ve en merkezdeki kavramı olan irade iki yönüyle ele alınır. Bunlardan biri isteme (*Wille*) diğeri ise kişisel tercih (*Willkür*) olarak çevrilen özgür seçimdir. Kant'ın bu kavramlar arasında yaptığı ayrım ve kimi yerlerde bu kavramları pratik akılla özdeş olarak kullanması bu kavramların anlaşılmasında karışıklıklar yaratır. Özellikle Eleştiri Dönemi'nde istemeyi kimi yerlerde pratik akıl olarak kullanması bunların birbirine özdeş olmadığının savunulmasını zorlaştırır. İlk bakışta anlaşılır görülen isteme ve özgür seçim kavramları *Ahlak Metafiziği*'ne ve *Saf Aklın Sınırları*

*Dahilinde Din'e geçildiğinde bazı soru işaretlerinin oluşmasına neden olur. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* 'nde olumsuz bir anlam yüklenen ve heteronominin kaynağı gösterilen özgür seçim özgürlüğün içsel ve dışsal koşulu haline gelir.

Bu sorulardan belki de en temel ve bilindik olanı ahlak dışı eylemlere nasıl sorumluluk yüklenebileceğidir. Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde isteme ve otonomiye ahlakla özdeş tutması ahlak dışı özgür eylemin olanağının açıklanmasında zorluk yaratır. Lewis White Beck gibi kimi Kant yorumcuları bu sorunun isteme ve özgür seçim arasındaki ayrım ile çözülebileceğini düşünür.

Wille ve Willkür arasındaki ayrım söz konusu olduğunda, özellikle de bu ayrımı ahlaki kötülük sorunu bağlamında ele alırsak, bu ayrımın getirileri kolayca görülebilir. Çünkü Kant, nihai olarak tek ve birleşik bir iradenin yönleri arasında bu şekilde ayrım yaparak, ahlaksızca davrandığımızda bile nasıl rasyonel (ve dolayısıyla özgür, sorumlu ve hesap verebilir) kaldığımızı daha iyi açıklayabilmektedir (Michalson, 1990, s. 36).

Beck'in çözümü isteme ve özgür seçimi birbirinden ayrı ele almaya yöneliktir. Ona göre kendiliğindenlik özgür seçime, otonomi istemeye ait olarak ele alınırsa ahlak dışı eylemin sorumluluğu açıklanabilir. (Beck, 1960, s. 205) Beck'in bu çözümü bizi, otonomi olmadan da eylemlerin, özgür seçimden geldikleri için, özgür olabileceği noktasına götürür. Potter'a göre Beck'in bu çözümü bizi özgürlük türlerine odaklanmak yerine isteme ve özgür seçimin açıklanmasına yönelik bir ihtiyaca götürür. Beck iki özgürlük türü arasında ilişki olduğunu düşünse de Potter'a göre bu ilişkinin ne olduğunu bilmediğimiz için iradenin iki yönü arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda zorluğa düşeriz (Potter, 1978, s. 593). Bu nedenle özgürlük türleri arasındaki ilişkiyi isteme ve özgür seçim arasındaki ilişki üzerinden ele alarak Kant'ın açıklığa kavuşturmadığı bu iki ilişkiyi onları birlikte ele alarak bütünlüklü olarak anlamaya çalışacağız.

### 1.1. KENDİLİĞİNDENLİK VE OTONOMİ OLARAK İSTEME <sup>6</sup>

Kant'a göre transsendental özgürlük bir yetidir (*Vermögen*). Kant bu yetiyi açıklamak için bir eylem örneği verir.

Örneğin, şu anda, doğal nedenlerin etkisiyle zorunlu olarak belirlenmeden, tam bir özgürlükle sandalyemden kalktığımda, tüm doğal sonuçlarıyla sonsuza kadar yeni bir dizinin mutlak başlangıcı bu olayda olur...(Kant, 2007, s. 488-A451/B479)

Bu örnekte eylemlerin yalnızca doğadaki nedenlerin sonuçları olmadığını, sandalyeden kalkmanın yeni bir dizi fenomenin kendiliğinden başlatıcısı olarak özgür bir eylem olduğunu söyler. Bu özgür eylemin sonucunda ortaya çıkan dizi doğa yasalarına göre işlese de başlatıcısı doğa yasaları değildir. Peki doğa yasalarına göre işleyen bu dizide bize kendiliğindenlik anlamında özgürlüğü veren isteme (*Wille*) midir, özgür seçim (*Willkür*) midir?

Transsendental özgürlük kendimize ait bir yasa olabileceğini düşünmemizi sağlayan koşuldur. Bu nedenle Kant'a göre transsendental özgürlük pratik özgürlüğün yani seçme gücünün temelinde yatar (Kant, 2007, s. A534/B562). Çünkü özgürlükten gelen nedensellik bize zorunluluktan bağımsız olarak eyleme imkanını, keyfiliği verir. Kendimizi düşünülür dünyanın üyesi saymakla özgürlükten gelen nedenselliği ve onun

---

<sup>6</sup> Türkiye Felsefe Kurumu çevirilerinde istemenin özerkliği (*Autonomie des Willens*) kullanılmıştır. (Kant, 2015, s. 94) Ancak cümle yapısının gerektirdiği yerlerde ya da farklı çevirilere göre yapılan yorumlarda çoğu zaman özerklik yerine, ahlak yasası ile ilişkisini daha iyi ifade ettiğini düşündüğümüz otonomiye tercih ettik.

yasasını varsaymış ve kabul etmiş oluruz. Kant'a göre antitezin<sup>7</sup> duyulur, tezin<sup>8</sup> de düşünülür dünyada geçerli olduğunu tasarlayarak özgürlük çatışkısından kurtulabiliriz. Üçüncü antinomide doğa nedenselliğinin sadece duyulur dünya için geçerli bir ilke olarak ele alınmasıyla istemenin nedenselliğine alan açılır. Bu yolla en azından özgürlüğün olanağını varsaymak, bunu düşünmek mümkün hale gelir.

Bunun yanında transsendental özgürlük doğa nedenselliğine göre eylememenin imkanını düşünmek olduğundan negatif anlamda özgürlüktür. Bu bağlamda insanı özgür neden olarak ele aldığımızda doğa nedenselliği ve özgürlüğün aynı anda nasıl geçerli olduğu sorusu önemi yitirir. Çünkü insanı neden olarak görmek bize özgür olduğumuzu varsayarak eyleyebilme fikrini verir. Özgür olup olmadığımızın kanıtlanmasını beklemeden özgür olduğumuzu varsayıp buna göre eyleyerek; doğa yasası kadar kesin bir yasayla hem kendi özgürlüğümüzü hem de başkalarının özgürlüğünü kabul ederiz. İnsanın neden olarak; kendiliğinden bir dizi başlatacak eylemi yapmayı seçmesi doğa nedenselliği ile özgürlükten gelen nedenselliğin çatışkısında uyumu sağlayan bir açıklama olarak görülebilir. Beck 'e göre antinominin nasıl çözüldüğüne ve doğa nedenselliği ile özgürlüğün uyumlu olup olmadığına bakmadan özgürlük kavramını kullanmaya hakkımız vardır (Beck, 1960, s. 194).

Kant özgürlüğü "...bir mutlak kendiliğindenlik yetisinin idesi olarak..." (Kant, 2014, s. 55) ifade eder. Kendiliğindenlik dışsal bir nedenden etkilenmemektir bu nedenle aklın pratik olması onun kendiliğindenliğini ifade eder. Pratik aklın özelliği olan kendiliğindenlik eylemlerin de kendiliğinden olması demektir. İlk bakışta kendiliğindenliğin istemeye ait bir özellik olduğu düşünülse de bunun nedeninin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde henüz isteme ve özgür seçim arasında ayrım yapılmaması, istemenin kimi yerlerde pratik akıl ile özdeş kullanılması olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrımların henüz yapılmamış olması kendiliğindenliği anlamayı zorlaştırır. Yine de Kant'ın isteme

<sup>7</sup> Antitez: "Özgürlük yoktur; dünyadaki her şey yalnızca doğa yasalarına göre gerçekleşir." (Kant, 2007, s. 485, A445/B473)

<sup>8</sup> Tez: "Doğa yasalarına uygun nedensellik dünyadaki görüşlerin tamamının çıkabileceği tek nedensellik değildir. Bu görüşleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlükten gelen nedenselliği de varsaymak gerekir" (Kant, 2007, s. 484 A444/B472).

ve pratik akıl kimi yerlerde eşanlı kullanmasına rağmen pratik akıl istemeyi belirleyen bir yeti olarak tanımlaması onların birbir aynı yeti olmadığını gösterir.

Bize göre kişisel tercihin (*Willkür*) kendi kendini istemeyi belirleyen neden yapabilmesi onun kendiliğindenliğini gösterir. Bu kendiliğinden belirleme ben sevgisi üzerinden yapılmadığında ise ahlaki bir seçim olur. Kant'a göre ahlak yasasının; ben sevgisini temel alan seçme özgürlüğünün yasa koymasını engellemesi, negatif, saf pratik aklın istemeyi belirlemesi, pozitif bir etkidir. Saf pratik aklın ahlak yasasıyla seçme özgürlüğünü sınırlaması nedeniyle, pratik aklın istemeyi bir işlevi olarak kullandığını ve bu işlevin (istemenin) yaptığı şeyin ahlak yasası olduğu yorumunu yapabiliriz. Ahlak yasasıyla özgür seçimi sınırlayan isteme bu nedenle pozitif özgürlüğe sahiptir. İstemenin pratik akılla eşdeğer olup olmamasıyla ilgili karışıklığın nedeni Kant'ın hem istemeyi pratik akıl olarak adlandırması hem de aklın istemeyi belirlemesinden bahsetmesidir. Aklın istemeyi belirlemesi ne demektir ve bu bakımdan Kant istemeyi bir dürtü olarak görüyor olabilir mi?

Beck bununla ilgili şunları söyler:

(a) İsteme akıl tarafından yönlendirilen dürtüdür ve (b) İsteme pratik akıldır. A'dan başka bir cümleye geçmek kolaydır, (c) Akıl istemeyi caydırabilir, bu da b ile bağdaşmaz gibi görünür, çünkü b onları özdeşleştirir. Ancak, doğru anlaşıldığında, b ve c bağdaşmaz değildir. Son cümle basitçe şu anlama gelir: (cf) Akıl, dürtünün yerine getireceği eylemi belirler; bunu yaptığında "pratik akıl" olarak adlandırılır ve seçilen eylem "isteme eylemi" olarak adlandırılır (Beck, 1960, s. 39).

Akıl istemeye buyurarak özgür seçimin yerine getireceği eylemi belirleyerek pratik olur denilebilir. Böylece teşvik ile harekete geçmiş oluruz. İstemenin hem yönlendiren hem akıl tarafından yönlendirilen bir şey olması onun saf bir akıl dürtüsü olabileceği anlamına gelebilir. Pratik akıl isteme ile eşdeğer midir? Sorusunu bir de Korsgaard'ın yorumları üzerinden düşünelim. Korsgaard'a göre nedenler ilkelerden türetilir bu nedenle istemenin de bir ilkesi olmalıdır ama bu ilke, yasa dışarıdan gelemez. Peki bu yasa nereden gelir? Korsgaard bunun cevabının kategorik imperatifin seçimimizi yasaya göre yapma kısıtlaması getirmesinde ve yasanın da istemenin yasası olmasında olduğunu söyler (Korsgaard, 2008, s. 98). Bu bakış açısının isteme ve pratik akıl ayrımı yapmadığını

söyleyebiliriz. Korsgaard kısıtlamanın yasadan geldiğini söyleyerek burada bu ayrımı yapmamıştır.

Ahlak yasası istemeden geldiği için onun eğilimler tarafından belirlenmediğini denetleyecek olan pratik akıl olmalıdır. İsteme tek başına sadece eğilimlere göre hareket eder, her zaman nesnesi vardır, dolayısıyla isteme kendi kendisini denetleyemez ve sadece pratik aklın buyruğuna uygun olarak biçimsel bir yasa tasarlar. Pratik aklın istemeyi zorlaması sonucu eylem istemeye istemeye de olsa belirlenir. Eğilimler ancak aklın buyruğu, ödevi doğrultusunda istemeyi etkilemez (Kant, 2014, s. 88-89). Dolayısıyla buyruk ahlak yasasının yani istemenin değil pratik aklın buyruğudur.

Spontane olarak sandalyeden kalktığımda yeni bir olay dizisinin başlatıcısı olurum. Ancak sandalyeden kalktığım an nedenselliğin başlatıcısı olarak ampirik olay dizisinin zamansal olarak dışındayım. Kendiliğindenlik Beck tarafından neden istemeye değil özgür seçime ait bir özellik olarak ele alınır? Beck'e göre "Kant'ı olduğundan daha zor ve anlaşılmaz hale getirmek istemiyorsak, hem aşırı basit bir işlev tanımlamasına hem de "iki yeti teorisine" karşı tetikte olmalıyız" (Beck, 1960, s. 180). *Ahlak Metafiziği*'nde bu iki işlevin ayrımı netleştiğinde isteme ve özgür seçim arasındaki farklar daha iyi anlaşılabilir ve kendiliğindenliğin iyi istemenin sahip olduğu bir özellik olup olmadığı daha iyi yorumlanabilir.

Kant *Ahlak Metafiziği*'nde transsendental özgürlüğün eylem alanında nasıl geçerli olabileceği sorusuna özgür seçimi temele koyarak cevap verir. Eleştiri Dönemi'nde isteme üzerinden açıklamaya çalıştığı özgürlüğün eylem alanında geçerli olabilmesini özgür seçimle açıklayarak üçüncü antinomideki çatışmayı başka bir yolla çözmüş olur. İsteme pratik aklın buyruğu olmadan kendi kendisine kaldığında yasa üretecek kapasiteye sahip değildir. Özel ilkesinin özgür seçimden gelmesiyle yasa oluşturabilir. Bu nedenle kendiliğinden harekete geçemez.

Yasalar istençten çıkar; maksimler seçimden çıkar. Sonucusu insanda özgür seçimidir; sadece yasalara yönelen, onların dışında hiçbir şeye yönelmeyen istenç ne özgür ne de özgür olmayan istenç olarak adlandırılabilir, çünkü istenç eylemlere değil, doğrudan doğruya eylemlerin (yani pratik aklın kendisi) maksimi için yasakoyucuya yönelir, bu nedenle mutlak olarak zorunludur ve ama kendisini zorlayabilecek yeteneğe sahip değildir. Sadece seçim bu nedenle özgür olarak adlandırılabilir (Kant, 2022a, s. 55).

Bu bakımdan istemenin otonom, seçimin ise özgür olarak ifade edilmesi daha doğru görünmektedir. Peki hem kendiliğindenliğe hem otonomiye sahip bir kişi olarak ne yapmalıyım? Negatif özgürlük bizi belirleyen dış nedenlerden bağımsız olmamızın imkanına dair bir şeyler söylese de şu soruya cevap veremez: “...eylemlerimi hiçbir şey belirlemiyorsa ne yapmalıyım?” (Korsgaard, 2008, s. 322). Buna cevap verebilecek olan eylemlerin maksimini belirleyen pratik özgürlüktür (*Willkür*).

Beck’e göre isteme (*Wille*) ve özgür seçim (*Willkür*) pratik aklın işlevleri bakımından farklılaşan iki ayrı yönüdür. Bunlar yasama ve yürütme işlevleridir. (Beck, 1960, s. 199) Allison Beck’ten farklı olarak bu iki işlevi istemede ve onun otonomisinde birleştirir. “Elbette *Wille* otonomiye eş değerdir. Çünkü iradenin gücü olarak, bir bütün olarak, kendine yasa koyma kapasitesinden oluşur. Böylece kişi hem yasa koyucu (*legislator*) hem de yasama organı (*legislatee*) olur” (Allison, 2019, s. 455). Bize göre bunun nedeni Allison’un istemeyi pratik akıl ile özdeş görmesidir. Oysa Beck istemeyi aklın iki işlevinden biri olarak ele alarak kişinin nasıl kendi yasasının hem koyucusu hem boyun eğicisi olarak görülebileceği sorusuna açıklık getirmiş olur.

Allison özgür seçimi istemenin bir özelliği olarak ele aldığından Beck’in yorumundan farklı olan yorumları da bu tartışmaya dahil etmek istediğimizden Allison’ın yorumlarından da faydalanacağız. Allison’a göre iradenin aynı anda hem duyulur hem düşünülür dünyada faaliyet göstermesinden dolayı istemenin özgür seçime emrettiğini düşündüğümüzde ikisinin aynı iradenin (*Wille*) yönleri olarak ele alınmasıyla Kant’ın konumunu netleştirebileceğimizi öne sürer (Allison, 2019, s. 453-454). Burada Beck ve Allison’un yorumlarını birbirinden ayıran nokta Beck bu iki yönü ya da işlevi pratik aklın işlevi olarak ele alırken; Allison’un bunları istemenin (*Wille*) iki yönü olarak ele almasıdır. Böylece Allison’ın bakış açısına göre hem yasama hem yürütme görevine sahip bir isteme kavramı ortaya çıkmış olur. Her iki şekilde de bu iki işlevin birbirinden ayrı olması istemenin otonomisine alan açar.



Yasaya uygunluk eğilimler tarafından belirlenen bir isteme ile de mümkün olabilirken ahlaklılık yasadan dolayı eylemektir (Kant, 2014, s. 89-90). Bu da yükümlülüğü doğurur. Eylemleri ister yasaya uygun ister yasadan dolayı olsun her akıl sahibi varlık ahlaki yükümlülüğe sahiptir. Yükümlülük bu nedenle dış etkilerle belirlenmemeye olanağı olarak kendiliğindenliğin göstergesidir. Seçme gücü maksimlerini ödevden dolayı belirler. Bu şekilde ahlaki bağlamda kendiliğindenlik eylemlerimize etki eder. Yükümlülük yani ödev, ahlak yasası tarafından bir eyleme zorlanmak olduğundan ve istemenin otonomisi de dışsal bir etki olmadan ahlak yasasını veren şey olduğundan yükümlülük ve kendiliğindenlik özgür seçimde bu şekilde birleşir. Korsgaard'ın söyledikleri doğrultusunda şöyle de düşünülebilir; bizi teşvik<sup>9</sup> eden şey yasaya saygıysa isteme sadece özgür seçimi değil bu seçime uygun hareket etme güdüsünü de bize verir (Korsgaard, 2008, s. 187).

Özgürlük ve zorunluluk aynı anda, kişide, otonomi imkanıyla, bir arada bulunabilir. Bunun Kant'ta yolunu açan şey istemenin otonomisinin düşünülebilmesidir. Kategorik buyruk her ne kadar katı görünse de Kant'ın keyfiliğe alan tanıdığını görüyoruz. Kant'ta hem ahlak hem hukuk felsefesinde bu alanı açan özgür seçimdir Kant'ta bireysel özgürlük ahlaki bağlamda otonominin katkısıyla ile mümkün olabilir. Otonomi aklın pratik olması olarak da ifade edilebilir. Teorik ve pratik akıl günümüzde kullanılmayan ifadeler olsa da bizi eylemeye iten dürtüler, bilinç hakkındaki tartışmalar geçerliliğini korur. Eylemlerimizin ardındaki belirlenim nedir, kendimizi özgür saymakta haklı mıyız? Soruları hala güncelliğini korumaktadır.

Sandalye örneğine dayanarak transsendental özgürlüğü ve kendiliğindenliği negatif özgürlük olarak tanımladık. Sandalyeden kalkma örneği karar vermeye ilgilidir. Doğa yasalarının, doğa nedenselliğinin akışında kalıp bir doğa varlığı olarak hareket etmek ya da akıl sahibi varlık olarak transsendental özgürlüğün nedenselliğinin başlatıcısı olmak ve bu yolla kendimizi ve özgürlük yasalarımızı ampirik olayların başlatıcısı yapmak. Bu kararı vermeye neden olan nedir? Eylemlerin sadece doğa nedenselliğinin sonucu olmadığını ve dışarıdan gelen bir etki ya da herhangi bir neden olmadan sadece

---

<sup>9</sup> 'Triebfeder' motivasyon ya da itici güç olarak da ifade edilebilir. Ahlaki bir duygu olarak yasayı zorunlulukla buyuran pratik aklın teşvikini ifade eder. Bizi teşvik ettiği şey ödevden dolayı eylemektir ancak kimi durumlarda ödevde uygun davranmaya da yasanın izin verdiği ölçüde, teşvik edebilir.

yapabildiğimiz için sandalyeden kalkma kararı verebilmeyi otonomiyle ilişkilendirmek zordur. Çünkü kendiliğindenlik negatif özgürlükken otonomi pozitif özgürlüktür.

Ancak Kant'ın özgürlük türleri, isteme ve özgür seçim arasındaki ayrımları net bir şekilde yapmamasının yarattığı kendiliğindenlik ve otonominin problematik ilişkisi nedeniyle kendiliğindenlik ve otonomi arasındaki ilişki farklı şekillerde de yorumlanabilir. Bu nedenle kendi pozisyonumuzu daha iyi açıklayabilmek için Beck'in pozisyonu ve bizim pozisyonumuzdan farklı bir değerlendirme yapan Guyer ve Korsgaard'ın yorumlarına başvuracağız.

### 1.1.1.Otonomi, Yükümlülük ve Ahlaksal İlgi

Beck kendiliğindenliği negatif özgürlük olarak ele alırken Guyer'in kendiliğindenliği pozitif özgürlük olarak aldığını görüyoruz. Tartışmayı tek bir perspektifle sınırlamamak için Beck'in yaptığı ayrımları gözetmeyen Guyer'in otonomiye nasıl ele aldığından bahsedeceğiz. Guyer'e göre kendi eğilimlerimizden bağımsız olma anlamında özgürlük ile başkalarının tahakkümünden bağımsız olma anlamında özgürlüğün arasındaki ilişki kişinin kendi eğilimlerinden bağımsız olması anlamında özgürlük ile otonomi arasındaki ilişki ele alındığında kolayca ortaya çıkar. Negatif özgürlük istememizin ve seçimimizin dıştan gelen etkilerden bağımsız olmasıdır. Bunun yanında Guyer pozitif özgürlüğü kendiliğindenlikten ya da doğadan gelen tetikleyiciye ihtiyaç duymadan akıl ile belirleme yetisi olarak ifade eder (Guyer, 2005, s. 118).

...özgür bir irade ancak saf pratik aklın temel ilkesine uygun olarak seçim yapabilir ve bu nedenle irade özgürlüğü, pratik özgürlük ya da kişinin kendi duyusal dürtülerinin tahakkümünden kurtulması ve dolayısıyla başkalarının tahakkümünden de kurtulması olarak anlaşılan otonominin elde edilmesi için yalnızca gerekli değil aynı zamanda yeterli bir koşuldur (Guyer, 2005, s. 123).

Guyer otonominin elde edilmesi için hem gerekli hem yeterli bir koşul olarak ifade ettiği transsendental özgürlüğü irade özgürlüğü olarak ele almıştır. Burada bu kavramı irade (*Will*) olarak çevirdik çünkü görünen o ki Guyer isteme ve özgür seçim arasında bir ayrım yapmadan istemeyi de özgür olarak nitelendirmektedir. İstemenin iki yönü olduğunu söyleyip bir ayrıma gitse de iki kavramı isteme çatısı altında ele alır. Bunun yanında

Guyer pratik özgürlüğü kişinin hem kendi eğilimlerinden hem başkalarının tahakkümlerinden kurtulması olarak ifade ederek ve bunu otonomi olarak tanımlayarak Kant'ın pratik özgürlüğü özgür seçim olarak tanımlamasını göz ardı etmektedir. Aynı zamanda negatif ve pozitif özgürlüğü birleştirerek otonomi olarak tanımlamıştır. Guyer'in bu tanımı bizim pozisyonumuzla uyuşmamaktadır.

Çünkü Guyer'in tanımı üzerinden alındığında negatif ve pozitif özgürlükle ilgili yeni bir soru meydana gelir. Kendi eğilimlerimizden kurtulmak negatif, başkalarının tahakkümlerinden kurtulmak pozitif anlamda özgürlük müdür? Otonominin pozitif anlamda özgürlük olduğunu biliyoruz ancak Guyer'in otonomiye bağımsızlık ve belirlenmeme anlamındaki negatif özgürlük ile açıklaması Kant'ta özgürlük türlerinin açıklanmasındaki bazı zorlukları daha karmaşık hale getirir.

Guyer transsendental özgürlüğü istemenin özgürlüğü olarak görür ve bunun da otonomi için gerekli bir koşul olduğunu söyler. Çünkü ona göre bu türden özgürlük otonomiye gerçekleştirmenin olanağı hakkında düşünmemizi sağlayan şeydir. Ancak bizce bu otonominin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Eğilimlerimizden bağımsız olmayı, onları kontrol etmeyi de özgürce seçebiliriz. Dolayısıyla Guyer pratik özgürlüğü istemenin özgürlüğü ve otonomi olarak açıklar. Otonomi ona göre kendi eylem seçimlerimizde eğilimlerimiz üzerinde egemenlik kurmamızın koşuludur, bu bakımdan başkalarıyla bir arada olmanın da koşuludur böyle bir koşulu sürdürüp sürdürmemeyi özgürce seçebiliriz. Doğanın her zaman eğilimlere tahakkümü olacağı varsayımı reddederek doğa alanında doğa yasalarına uygun olarak akıl ile özyönetimin mümkün olduğunu kabul etmemizin istemenin özgür olduğunu söylemek için yeterli olduğunu düşünür. Bunun sonucunda da otonominin erginleşme süreci ile geliştirdiği bir şey olduğuna varacağımızı söyler (Guyer, 2005, s. 126). Guyer'in bu yorumu aklımıza şu soruyu getirir, otonomi herkesin sahip olduğu bir özellik midir?

Pozitif özgürlüğün yani otonominin aklın koyutu olarak ele alınması (Kant, 2014, s. 143-147) üzerinden ahlaksal fail olarak yükümlülüğümüzün temeli olduğunu görebiliriz. Kant'a göre insan düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine<sup>10</sup>, yani özgürlüğüne bağımlıdır. İnsan otonom olması nedeniyle ahlak yasasının öznesidir. Bu

---

<sup>10</sup> *Persönlichkeit*

nedenle isteme akıl sahibi varlık olarak insanın, otonomisi nedeniyle, onu yalnızca araç olarak kullanmamak aynı zamanda amaç olarak görmek gerekir. Kant bu bakımdan kişiliği doğa mekanizmasından bağımsız olarak tanımlar (Kant, 2014, s. 95-96). Akıl sahibi varlıkları kendi başlarına amaç yapan, onların kişilikleridir. O halde ahlak yasası kişiliğimizin ön koşuludur. Bizi akıl sahibi varlık yapan, insan yapan şeydir. Bu insanın değişmez bir özelliğidir, her akıl sahibi varlık için geçerli bir özelliktir.

Burada karakterden de bahsetmek gerekebilir. Çünkü kişiliğin herkes için geçerli bir özellik olduğunu söyledik. Karakter, mizaç arasındaki ayrımlar için neler söylenebilir buna bakalım sonra da kişiliğin ve mizacın istemenin otonomisindeki rolünden bahsedelim. Kant'ta "...değişmez maksimlere göre pratik olarak düşünme tarzına..." (Kant, 2014, s. 164) karakter diyoruz. Kant'a göre karakter eylemlerimiz ile oluşturduğumuz ahlaki değeri olan özelliktir (Kant, 2014, s. 165). İsteme doğanın bize doğuştan verdiği; anlama yetisi, zekâ, yargı gücü gibi düşünce yetilerini kullanacak olan şeydir. Eğer isteme ve karakter iyi değilse düşünme yetileri zararlı olabilirler. Akıl bu nedenle istemeyi belirlemesi gereken pratik bir yetidir (Kant, 2015, s. 8-11). Bundan yola çıkarak şu söylenebilir, pratik aklın ahlaki bir amaca yönelmesi ödevden dolayı eylemek için sadece istemenin iyi olması yeterli değildir, karakterin de iyi olması gerekir. Ancak Kant iyilik yapma gibi eğilimleri olmayan, başkalarının acılarına duyarsız insanların da iyi istemeye ve ödev bilincine sahip olabileceğini ve bu insanların da özgürlük olanağına sahip olması, ödevde uygun davranabilmesi nedeniyle değerli olduğunu vurgulamış olur. Bir kişi doğanın onu yaratışından kaynaklanan şekilde iyiliğe eğilimi olmasa da eğer eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı eyliyorsa karakterin ahlaksal değeri orada ortaya çıkar diyebilir miyiz?

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde karakterin eylemler ile oluşturduğumuz bir şey olduğunu söylerken *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde karakterin ahlaksal değerinin ödevden dolayı iyilik yapmakta kendini gösterdiğini söyler (Kant, 2015, s. 14). Kant'a göre doğuştan gelen bir mizacımız, iyiliğe veya kötülüğe eğilimimiz, vardır. Ancak mizacımızı eylemlerimiz ile şekillendirip kendimize ahlaksal değeri olan bir karakter yaratabiliriz. Ödevden dolayı eylemeye çalışarak, yapamıyorsak ödevde uygun davranarak, başkalarına kötülük yapmaktan uzak durabiliriz. Bizim yorumumuza göre Kant bunları yapabileceğimizi söylese de bu kadar katı bir ödevde uymanın her zaman,

herkes için mümkün olmadığının da farkındadır. Bu nedenle bizi iyi olamıyorsak kimseye kötülük yapmayacak şekilde eylemeye de teşvik eder. Kant'ta iyi ve kötüye dair verdiğimiz yargılar kendi maksimlerimiz için vicdana bırakılmıştır. Maksime ahlaksal değerini veren ödevden dolayı eyleme buyruğu bizim ancak kendimiz için emin olabileceğimiz bir tutumdur O halde şu soruyu soralım: Otonomiye sahip olmak için ödevden dolayı eylemek gerekli midir, yoksa ödevde uygun davranan birisinin de otonomiye sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Birisinin ödevde uygun davranabilmesi için yasanın bilincinde olması gerekir, yasanın bilincinde olan ama ondan dolayı değil ona uygun eyleyen kişi de otonomi sahibi midir?

Eğer iyiliğe eğilimli olduğumuz için iyi eylemi seçiyorsak burada bir ahlaklılık olmayacaktır, o halde mizacımız bizi ahlaklılığa götüren şey olamaz. Ancak ödevde uygun eyleyen kişi için başka yorumlar da yapabiliriz. Kant'a göre kusurlu kişinin suçlarından dolayı vicdan azabı çekebilmesi onun iyi biri olduğu anlamına gelir. Ödevde uygun eylemden keyiflenen kişi de erdemli kişidir. Yasaya uymak bizde bir hoşnutluk duygusu ortaya çıkarır bu hoşnutluk duygusu ahlak duygusudur. Yani ahlak duygusu yasaya uygunluktan, ödevden dolayı davrandıktan sonra ortaya çıkar. Eğer ödevden önce gelseydi o zaman ödev kavramı olmazdı (Kant, 2014, s. 44-45). Ödevde uygun eylemin de ahlaki eylem sayılabileceğini söyleyebiliriz. O halde otonomi yani kişinin kendine koyduğu yasa bizim kişiliğimizde otonomi herkeste bulunan bir özelliktir. Guyer otonomiye erginleşme sürecinde geliştirdiğimiz bir özellik olarak tanımlarken onun karakter ile bağlantısından söz ediyor gibi görünmektedir. Kişiliğimiz olarak otonomi olanağına sahip olsak da bu olanağı ne ölçüde kullanacağımız ya da kullanıp kullanmayacağımız ödevden dolayı eylemeyi karakterimiz haline getirip getirmememizle ilgilidir. Özyönetim tek bir eylemle elde edilmez, otonomi ideali ile kapasitenin geliştirilmesiyle sürdürülmelidir (Guyer, 2005, s. 137).

Korsgaard ise otonominin yükümlülüğün kaynağı olduğunu düşünür çünkü kategorik buyruk bize özerk olmamızı, yasa biçimine sahip bir maksim seçmemizi söyler (Korsgaard, 2008, s. 220). Korsgaard'a göre motive olmanın otonom ve heteronomi olmak üzere iki yolu vardır. Buna örnek olarak vergi ödemeyi gösterir. Vergilerimizi ödememizin nedeni cezalandırılmaktan korkmaksa bunun heteronomi ile motive olmaktır. Herkesin kendine düşeni ödemesi gerektiğini düşündüğümüz için ödememiz ise

otonomi ile motive olmaktır. Ona göre Kant'tan önceki etik teorilerindeki temel sorun ahlaki motivasyonun heteronom olamayacağını görmemeleridir.

Yükümlülük için koşulsuz bir buyruğa ihtiyaç vardır. Amaçlar krallığı, ahlaki yasaların otonomi yasaları olduğunu ortaya koymanın yolunu gösterir. Gerçekten bir amaçlar krallığı kurulsa ve yasalar seçilecek olsa herkes kendi özgürlüğünü koruyan yasalar isteyeceğinden herkesin özgürlüğünü koruyan yasalar seçilirdi. Böyle bir dünya için başkalarının yardımını ve yeteneklerini araç olarak kullanmak ve bunları ahlaki amaçlar için yapmak için bir katkı olurdu. (Korsgaard, 2000, s. 22-24) Bu nedenle Korsgaard'a göre yükümlülüğün temeli otonomide yani istemededir. Korsgaard'a göre bu yükümlülük bize pratik buyrukta gösterilmiştir. Kant pratik buyrukta” ... her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2015, s. 46) derken insanı sadece araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak görmekle neyi kasteder?

Kant'a göre bir eylem başka bir şey için iyiye araçtır ve buyruğu koşulludur. Kendi başına iyi ise kesin buyruktur. İnsanı amaçlarına götüren araçları seçmek zekanın işidir ve zekanın bizi amaca götüreceği olan eylemleri buyurması, onun eylemleri araç olarak buyurmasıdır (Kant, 2015, s. 31-32). Bize göre görünen o ki Kant'a göre insanları mutluluğumuz için değil ahlaklılık için araç olarak görürsek bu koşullu bir durum değildir. Ahlaklılıkta amaç öznel değil nesnelidir. Bu nesnel amacın aracı olarak insan, bu nedenle sadece duyulur dünyanın üyesi olmasıyla, eğilimleri, güdüleriyle değil aynı zamanda düşünülür dünyanın üyesi olmasıyla değerlendirilmelidir. Özgürlükten gelen eğilimle kendimize koyduğumuz yasanın genel bir yasa olmasını isteyerek, yani diğer insanlar için de geçerli olmasını isteyerek onları ahlaksal amacımıza araç olarak görmüş oluruz. İnsanın sadece araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak görülmesi bu anlama gelir.

Akıl sahibi varlıkların yasası olan, akıl sahibi varlıklara sadece araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranmak gerekir yasası ile “... bir krallık ortaya çıkar ki bu yasalar ve amaç ve araç olarak bu varlıkların birbiriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak ) amaçlar krallığı adı

verilebilir” (Kant, 2015, s. 51). Bu amaçlar krallığı ideali Guyer’in bahsettiği otonomi ideali ile örtüşür. Amaçlar krallığı bir idealdir çünkü o düşünülür dünyadır. Amaçlar krallığı ideali ahlak yasasına duyduğumuz ilginin de nedenidir (Kant, 2015, s. 82). Bu ilgi bize özgürlüğün olanağını gösteren şeydir. Kant’a göre ilgi, aklın istemeyi belirleyen neden olmasını sağlar ve insan ahlak yasalarına ahlak duygusu nedeniyle ilgi <sup>11</sup> duyar (Kant, 2015, s. 79). Aklın bir neden olması ve kendi nedenselliğinin yasasını düşünülür dünyanın üyesi olarak koyabilmeyi düşünmesi bu ilgi sayesinde olur. İnsan amaçlar krallığı idealini bu ilgi sayesinde kurabilir.

Ahlaksal çıkar (*das moralische Interesse*) duyulara bağlı olmayan çıkardır ve maksimin temeli bu ahlaksal çıkardadır (Kant, 2014, s. 88). O halde maksim eğer ahlaksal çıkara dayanıyorsa ahlaksaldır diyebiliriz. Bu nedenle şunu söyleyebiliriz: çıkar, güdü ahlaksal istemede de söz konusudur ancak burada çıkar ahlaksal çıkar; güdü ise özgürlük tutkusundan gelen güdüdür. Çıkarı, ahlaksal olmayan eğilimlerimizde görürsek hem kendimizi hem de başkalarını araç olarak görmüş oluruz. Çıkar ahlaksalsa insanlığı amaç olarak görmüş oluruz. Ahlak duygusu da böyle bir durumda kendimizden memnun olduğumuzda ortaya çıkar. Bu nedenle ahlaksal çıkar ve ahlak duygusu duyulur dünya tarafımıza değil düşünülür dünya tarafımıza ait duygulardır. Bu aklın en yüksek iyi amacına ulaşma yolunda elde edeceği bir çıkardır.

Dolayısıyla Kant’ın kendini hiçbir çıkar elde etmeden eylemeye adayan bir kişi tasarımı yapmadığını söyleyebiliriz. İnsanların ahlak yasasından dolayı eyleyerek edineceği çıkar ve onları buna yönelten bir güdülerini yine de vardır. Ancak bunlar ahlak yasası modelini özgür seçime dayattıktan sonra ortaya çıktığı için saf duygulardır. Maksimin içeriği böylece saf içeriklerden oluşur. Çünkü bu çıkarı elde etmek için değil ödevden dolayı eyleyebiliriz. Biz her eylemimizde ödevden dolayı eyleyerek bu duyguyu hissederek bir çıkar elde ederiz, kendimizden memnun oluruz. Yapa yapa, ahlaksal alışkanlıkla bu duyguları yaşayabileceğimizi bilmek bizi motive eder. Kendimizi düşünülür dünyanın üyesi saymakla kendi mutluluğumuzun başkalarının mutluluğuna bağlı olduğunu bunun temelinin de özgür bir yaşamda mümkün olduğunu görerek amaçlar krallığı idealine ulaşmak için çaba gösterebiliriz. “İnsan neden aldığı hazlardan vazgeçerek ahlaksal

---

<sup>11</sup> *Interesse* kelimesi Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde ilgi, Pratik Aklın Eleştirisi’nde çıkar olarak çevrilmiştir. (Kant, 2014, s. 68,88)

davranmayı kabul etsin ve arzulasın?” Sorusunun cevabı buradadır. Ahlaka ilgi duyarız çünkü bundan bir çıkarımız olduğunu biliriz. Kendinde duyusal bir şey barındırmayan bir idea (*özgürlük*) a priori olmasına rağmen bir memnun olma duygusunu (*zufrieden sein*) bu şekilde üreterek düşünülür ve duyulur dünyayı birbirine bağlar. Tüm bilginin deneyim ile başlasa da deneyimden doğmaması (Kant, 2007, s. 40-42) özgürlük ile bağlantılı olarak bu şekilde de anlaşılabilir. Özgürlüğe dair bilgimiz deneyimden doğmaz çünkü deneyime konu olmayan bir ahlak yasası ideası ile doğar, ancak doğa yasasının modeli olmasaydı kesin bir yasa olarak tasarlanamazdı.

Kant’a göre bizim yaşam amacımız, doğal kuruluşumuza ilişkin ilke iyi istemektir ve bu nedenle iyi isteme her şeyin koşuludur ve amacıdır. Akıl bu amaca uygun geliştirilmiştir ki kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarabilsin, başka bir amaca ihtiyaç duymaz. Akıl iyi isteme amacını kendisi belirler ve bu kendi belirlediği amaca ulaşmaktan memnun olur (Kant, 2015, s. 10-11). Aklın amaca uygun geliştirilmesi onun bir araç olduğunu gösterir. Bu bakımdan insanın araç olarak görülmesi onun aklının ve bu aklın getirisi olan yeteneklerin amaç için araç olarak kullanılması şeklinde de yorumlanabilir. Ancak aklın araç olarak kullanılması onun başkalarının amaçları için kullanılması değil tüm insanlık için, nesnel bir ahlaksal amaç için kullanılmasıdır, böylece insanların bireysel çıkarları da korunmuş olacaktır.

Korsgaard Beck’in aksine isteme ve seçim arasındaki ayrımın sözde bir ayrım olduğunu düşünür. Ancak kendiliğindenlik ve yükümlülükle ilgili araştırmalarıyla farklı perspektifler geliştirmek için verimli bir kaynaktır. İsteme onun yorumunda ön plana çıkarıldığından kendi pozisyonumuzu neden isteme üzerinden ele almadığımızı Korsgaard’ın yorumları bağlamında açıklamaya çalışacağız. Kendiliğindenlik Korsgaard tarafından otonominin bir özelliği olarak görülür. Bunun nedeni onun isteme ve özgür seçim ayrımı yapmaması ve seçimi istemenin bir özelliği olarak görmesidir. Korsgaard’a göre istemenin kategorik imperativi (evrensel yasa formülünü) ilkesi yapması ile kendiliğini de korur. Bu aslında istemenin evrensel yasa formülünü ilkesi yapması için bir şey yapmasına gerek olmadığını, bunun zaten onun kendiliğinden ilkesi olduğu anlamına gelir. Evrensel yasa formülü özerk istemenin işlevini tanımlar. Ahlak yasası istemeyi kısıtlamaz, ona özerk olabilmek için ne yapması gerektiğini, hangi yasayı seçmesi gerektiğini söyler (Korsgaard, 2000, s. 166). Korsgaard’a göre istemenin bunu



yapmak için bir teşvike ihtiyaç duymaması ve onu teşvik eden hiçbir şeyin olmaması önemlidir. İsteme kendiliğindenliğe sahip olduğu için onu teşvik eden bir şeye gerek olmadan kendisi bulunduğu konumu terk etmek için harekete geçmiştir, eğilimlerin istemeyi teşvik etmesi için, onun eğilimler tarafından hareket ettirilmeye karar vermesi gerekir (Korsgaard, 2000, s. 166). Kendi kendini belirleyen ve karar veren isteme tanımıyla Korsgaard isteme ve özgür seçim arasındaki ayrımı kabul etmez.

Kendini belirleme (*Selbstbestimmung*), kendi kaderini tayin etme olarak ifade edilebilir. Otonomi yasa koymanın yanında kendini belirleme ve kaderini tayin etmedir. Kişi kendi koyduğu yasayla kendine bir yükümlülük verir, bu yükümlülük yoluyla ahlaksal anlamda kendini belirler. Bu nedenle Korsgaard için otonomi kendine yasa koymanın yanında kendine ve başkalarına etki etmek bakımından yükümlülük kavramına temel hazırlar. “Dolayısıyla Kant’ın ahlaksallığa (*Moralität*) ait gördüğü otonomi kavramı da her zaman böyle bir *Sittlichkeit*’ı hedefleyen bir ödevle (*Pflicht*) ve bir yapılması gerekenle (*sollen*) karşı karşıya gelmesi bakımından toplumsal bir vurguya sahiptir” (Esgün, 2016, s. 42). Bize göre ödevin getirdiği zorunluluğun karşısında özgür seçimin keyfiliği kötülük sorununu da kapsamaması nedeniyle istemedense özgür seçim bizi daha kapsayıcı bir özgürlük anlayışına götürecektir.

Özgürlük kategorileri (*Kategorien der Freiheit*) bir eylemin otonom olup olmadığı, bir kişinin eylemlerinden hareketle kötü olarak yargılanıp yargılanamayacağına bir izleğidir. Bu kategoriler bize ahlaksal deneyimin sadece içsel bir deneyimdense dışsal bir deneyim olarak da ele alınması gerektiğini gösterir. Özgür eylem yalnızca istemenin iyi niyetli olmasından ziyade dışsal koşullarla da sıkı sıkıya bağlıdır (Kant, 2014, s. 74). Bu nedenle iyilik ve kötülük bir yargı vermekle ilgilidir. Bu yargıyı da sadece kişinin eylemlerine bakarak verebiliriz, çünkü onun istemesinin ilkelerini ya da niyetini bilmemiz mümkün değildir. O yüzden Kant’ta özgürlüğün iyi istemeye indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz.

### 1.1.2. Model ve Otonomi<sup>12</sup>

Kendiliğindenlik ve otonominin bağlantısından söz ettik, bunun sonucunda şimdilik vardığımız noktada; kendiliğindenliğin otonominin temelinde olduğunu göstermeye çalıştık. İsteme kimi yerlerde pratik akıl ile özdeş kullanılsa da bunların tamamen aynı olmadığını, istemenin pratik aklın bir işlevi olarak ele alınması gerektiğinden bahsettik. İsteme otonom olsa da bunun Kant'ın istemeyi özgür olarak nitelendirmesine yetmediğini gördük. Bunlara ek olarak istemeden özgür değil otonom olarak bahsedilmesinin nedenine daha yakından bakmak için *Typik* kavramından bahsedeceğiz.

Model (*Typik*) kavramı istemenin otonomisiyle ilgisinde önemlidir. Çünkü biz ahlaka dair yargılarımızı bu ahlak yasasının modeline göre veririz. “İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelere her türlü özelliğinden bağımsız olarak ) bir yasa olma özelliğidir” (Kant, 2015, s. 58). İyi isteme yasa olduğunda doğa yasası kadar kesin bir yasa olur. Bir eylem iyi ya da kötü derken bir yargıda bulunuruz, bu yargının kuralı ahlak yasasının modelidir. Ahlaksal eylemde istememizi doğa yasalarına göre belirlemeyiz ancak ahlaksal yargıda bulunabilmek için doğa yasasının modelini maksimlere uygularız. Ahlak yasası kesinliğini modeli olan doğa yasasının kesinliği ve zorunluluğundan alır. “Eylemin maksimi sınanıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, ahlakça olanaksız bir maksimdir” (Kant, 2014, s. 77). Eylemin maksimini sınavan saf pratik akıldır. “Peki maksimin sınanması ve eylemin ahlaki olup olmadığına dair yargı eylem gerçekleşikten sonra mı verilir?”

“Saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargıgücünün kuralı şudur; tasarladığım eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor” (Kant, 2014, s. 77). Yargı gücü aracılığıyla doğa yasası ahlak yasasına göre yargıda bulunmanın modeli olur. Bu model alma olmadan deneydeki bir duruma uygulanacak bir yasa tasarlanamaz. Ahlak kavramlarının kullanılışı için sadece yargıgücünün akılcılığının

---

<sup>12</sup> Bu bölümde *Typik* kavramı üzerinden kurulan özgür oyun bağlantısı benim öngörüm ve yorumumdur. Bu konu çalışmamızın kapsamını aştığından temellendirilmesi bu çalışmada yapılamamıştır. *Typik* kavramı ve özgür oyun arasında bir köprü kurulabilir mi? Sorusu üzerine başka çalışmalarda düşünülebilir.

uygun olmasının nedeni budur (Kant, 2014, s. 78-79). Yargıgücü bir eylemin özgür eylem olup olmadığının yargısını vermeye yarar ve isteme ile eylemi bu yönüyle birbirine bağlayan yetidir. Bir maksim doğa yasasının biçimini alamıyorsa o maksimde ahlaksallıktan söz edilemez. Bunu mümkün kılan yetiler arasındaki özgür oyundur. Ancak istemenin yasası doğa yasasından farklı olarak bir durumun şemasıyla ilgili değildir, burada bir durumun değil yasanın şeması vardır. Ahlak yasası koşulsuz olmalıdır, bu görüden gelen herhangi bir şey onda bulunamayacağı anlamına gelir. Görüden gelen herhangi bir şey onda bulunamayacaksa bir şema da bulunamaz. “...bu öyle bir yasadır ki, duyu nesnelere somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır; ama yalnız biçimi bakımından, yargıgücü için bir yasa olarak temele konabilir. Bundan dolayı biz bunu ahlak yasasının modeli diye adlandırabiliriz” (Kant, 2014, s. 77). Bu şekilde duyulur dünyanın yapısı düşünülür dünyanın modeli olarak kullanılabilir.

Özgür oyun hayal gücünün izlenimleri ve imgeleri alma ve yeniden üretmesidir. Anlama yetisi ve hayalgücü arasındaki özgür oyun güzelden alınan hazın sebebidir. Her insandaki yeti aynı kapasiteye ve özelliklere sahip olduğundan özgür oyun herkeste aynı şekilde gelişir ve zevklerimiz, güzelliğe dair verdiğimiz yargı evrensel olur. Güzele dair yargımız aldığımız koşulsuz hazdan gelir ancak bundan bir çıkarımız yoktur. Ahlak yasası koşulsuz olmasına rağmen onda yine de ahlaksal bir çıkar vardır. Oysa güzelden aldığımız haz bunun evrenselliğini düşünmek, istemek için yeterlidir. Yargıgücü özgürlükten gelen nedenselliğin ve onun yasasının nasıl düşünülebildiğini gösterir. Ahlak yasasını doğa yasasıymışçasına düşünebilmemizi yargıgücü sağlar. Hayalgücü de dünyanın gördüklerimizden ibaret olmadığını düşünebilmemizin yoludur. Sonuç olarak istemenin otonomisi, yetilerin özgür oyunuyla sağlanır. Hayalgücü doğa yasasına bakarak model çıkarır, pratik akıl bu modele uygun maksime göre yasa koyar ve yargı gücü de bu yasanın doğa yasasının modeline uygun olup olmadığına göre eylemin ahlaksallığıyla ilgili, iyi ya da kötü olduğuyla ilgili, yargıda bulunur. Verdiğimiz yargılar a priori olmak bakımından etik, dolayısıyla pratik akılla ilişkilidir. Özgürlük aklın idesi, koyutu olarak bize otonomi fikrini verir. Böylece istemenin otonomisi bütün yetilerin özgür oyunuyla söz konusu olur.

Kant’a göre özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedeni olduğundan (Kant, 2014, s. 4) ahlak yasası istemeye nesnel gerçekliğini verir.

Böylece akıl pratik olduğunda ideler aracılığıyla deney alanına etkide bulunur (Kant, 2014, s. 54). Pratik aklın yani istemenin ideler aracılığıyla deney alanına etkide bulunabilmesi maksimin genel bir yasa biçimini alması ile mümkün olur. Model böylece isteme ve özgür seçim arasındaki ilişkiyi anlamakta bize yardımcı olacaktır. Model istemenin otonom olmasının nedenidir çünkü istemenin doğa yasasına bakarak kendi yasasını koymasını sağlar.

## 1.2.ÖZGÜRLÜK ARAYIŞINDA İKİNCİL SORUNLAR

### 1.2.1.Bir Çözüm Olarak Duyulur ve Düşünülür Dünya Ayrımı

Kant'ın üçüncü antinomisi özgürlüğün olanağı hakkındadır. Bu antinomi nedenselliğin hem doğada hem insan istemesine nasıl etki edebileceği konusundaki çelişkiyi ele alır. Nedenselliğin sadece fenomenal dünya için geçerli bir ilke olması otonom istemenin varlığına dair alan açar. Kant'a göre "özgürlük vardır" derken numen alanından bahsediyorsak bu doğrudur, "yoktur" derken fenomenler alanından bahsediyorsak bu da doğrudur (Kant, 2000, s. 99). Zaman düşünülür dünyada değil duyulur dünyada geçerlidir. Yani düşünülür dünya zaman dışı bir alandır dolayısıyla burada öncelik ve sonralık da yoktur. Bu alandaki nedensellik duyulur alanındaki gibi neden-sonuç ilişkisiyle düşünülemez. Ancak bir tarafıyla yani ruhla; düşünülür dünyaya ait olan insan, özgür eylem ile doğa alanında neden olabilir, olaylar zinciri başlatabilir. Akıl sahibi varlık olarak insan, özgürlük aracılığıyla, duyular dünyasındaki nedendir. Aklın duyusallık tarafından belirlenmemesi onun özgür olduğunun ifadesidir. O halde pratik alanda "özgürlük vardır" demek doğa nedenselliğiyle çelişmez.

Fenomenler ve kendinde şeyler arasındaki ayırım iki dünya tartışmasını ortaya çıkarır. Kant'ın fenomenlerin aklımızın ürünü olduğunu söylemesi nedeniyle ikili dünya

tasarımıyla ilgili tartışmalarda onun fenomenlerin gerçeklikte olduğuna dair fikirleri görmezden gelinerek dünyayı sadece kendinde şeylerle açıkladığına yönelik eleştiriler yapılmıştır. Birbirinden farklı iki dünya olduğu düşüncesi kendinde şeylerin ve fenomenlerin arasında nedensellik ilişkisi olduğunu ve kendinde şeylerin fenomenlerin varlık nedeni olduğu düşüncesine dayanır. Bu düşünce Wood ve Allison'a göre, transsendental idealizmin Berkeley'in düşünceleri üzerinde şekillendiği bir yorumu ön plana çıkarır: Bunun temeli Feder'in transsendental idealizmi Berkeley'in idealizminin bir çeşidi, uzantısı gibi görmesinden gelir (Wood, 2020, s. 38).

Garve'nin 1782 yılında yazdığı Göttingen incelemesi iki ayrı dünya düşüncesinin temelidir. Beiser'e göre bu yazı Feder tarafından düzenlenmiş ve daha sonra Garve bu düzenleme nedeniyle incelemeyi reddetmiştir. Bu sebeple bu incelemenin ağırlıklı olarak Feder'in düşüncelerini taşıdığı düşünülür. Kant bu yazıda Berkeley ile karşılaştırılmaktan rahatsız olmuş ve transsendental idealizmi bu yorumdan kurtarabilmek için özellikle ikinci kritikte ayırma daha fazla vurgu yapmıştır (Beiser, 2002, s. 90). Kant'ın görüşler ve kendinde şey ayrımıyla ilgili yorumlar için Beiser şunları söylemiştir: "Bu eleştiriye göre Kant'ın idealizmi Berkeley'ninkiyle aynı güçlüğü sahiptir: Deneyimi bir rüyaya veya yanılsamaya indirger" (Beiser, 2022, s. 257). Kant bu ayrımı ikinci kritikte açıkça ifade ettiği için bize göre Kant'ın iki dünyadan bahsettiğine dair yorumlar Kant'ın eleştiri dönemi için geçerli değildir. Kant buna *Prolegomena*'da cevap verir ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde daha silik olan bir ayrımı burada yapar:

İdealizm, düşünen varlıktan başka hiçbir varlık olmadığı; görüde algıladığımızı inandığımız diğer şeylerin, sadece düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savıdır. Buna karşılık ben diyorum ki; şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görüşlerini, yani duyularımızı uyarak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz. Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır... (Kant, 2000, s. 38)

Fenomenler ve kendinde şey arasındaki ayrım transsendental idealizmin temelidir. Ancak bu ayrım onların birbirinden ayrı, başka şeyler olduğu anlamına gelmez. Şeylerin, görünüm belirsiz nesneleri ama gerçek olan bir şeyin görünüşü olduğu anlaşılmaktadır. *Opus Postumum* 'da kendinde şeyin bir varlık değil, bir düşünce nesnesi ve ilke olduğu

açıkça belirtilir “kendinde şey varolan bir varlık değil, yalnızca bir ilkedir” (Kant, 1993, s. 175/ 22:34). 1770 tezinde (Kant, 1992) iki farklı dünya fikri açıkça ifade edilir ve esasen transsendental özgürlükle ilgili problemler, onun eylem alanına nasıl etki edebileceği sorunu bu dönemi temel alınırsa haklı bir eleştiridir. Ancak Kant’ın eleştiri dönemiyle birlikte bu iki dünyanın birbirinden tamamen ayrı olmadığını, insanın bu iki dünyanın birbiriyle bağlantısı olarak konumlandırılmasıyla, açık hale geldiğini düşünüyoruz.

Duyulur dünya duyusallığın konusudur ve uzam ve zaman formlarıyla, düşünülür dünya ise duyusallıktan bağımsız olarak düşünce kavramları ile kavranır. Duyusallık a priori ve a posteriori yanı olan bir yetidir. A priori yanı duyusallığın formları olan uzam ve zamandır. A posteriori yanı ise çeşitli duyuları, maddeyi içerir. Tanrı, kendi başına şeylerin varoluş nedenidir ancak uzam ve zamanın nedeni değildir (Kant, 2014, s. 111). Uzam ve zaman duyusallığın formlarıdır. Duyulur dünyanın yasası doğa yasası, düşünülür dünyanın yasası ahlak yasasıdır. Kant’a göre düşünülür dünya saf akılla bildiğimiz asıl dünya, duyulur dünya ise kopya olan dünyadır. Yani duyulur dünya düşünülür dünyanın kopyasıdır. Ahlak yasası ile belirlenen isteme, kopya dünyaya (*natura ectypa*) asıl dünyanın (*natura archetypa*) biçimini verecek şekilde belirlenir (Kant, 2014, s. 50). Ancak model kavramını hatırlayacak olursak duyulur dünyanın modeli düşünülür dünyaya uygulanarak özgürlük yasası ortaya çıkar. Deneyden bağımsız içeriği düşünülür dünyadan gelen ve doğa yasası kadar kesin olan bir yasanın modeli ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Van Cleve iki ayrı dünya olmadığı, tek dünya olduğu görüşüyle ilgili şunu söyler “Tek dünya görüşü şuna benzer, ancak daha radikaldir: masa bizim duyarlılık biçimimizle ilişkili olarak ele alındığında bir şekle sahiptir, ancak bu ilişkiden ayrı olarak düşünüldüğünde hiçbir şekle sahip değildir (Çünkü uzamsal nitelikler yoktur)” (Cleve, 1999, s. 148). Kant’a göre biz nesnelere ilineklere aracılığıyla biliriz. “...cisimleri bilmemizi sağlayan bütün gerçek özellikler yalnızca ilineklere...” (Kant, 2000, s. 87). Masa örneği üzerinden tekrar düşünersek masayı ilineklerinden ayrı düşünmeye çalıştığımızda, uzamsal niteliklerinden ayırdığımızda ona dair bilgi sahibi olamamızın nedeni de budur. Kendinde şeyler hakkında bilgi sahibi olamayız çünkü bizim bilgimiz

nesnelerin ilineklerine bağlıdır. Kant'ın numenal dünyayı asıl dünya, fenomenal dünyayı kopya dünya olarak adlandırdığından bahsetmiştik. Bu bağlamda Van Cleve yalnızca kendinde şeyler dünyasının olduğunu, fenomenlerin bir varlık sınıfı olmadığını ve onların numenal varlıklardan ve onların hallerinden meydana gelmiş yapılar olduğunu söyler (Cleve, 1999, s. 150). Ancak bu görüş bu iki dünyayı transsendental idealizmden ziyade idealizm ile açıklamaktadır. Bu nedenle Cleve'nin Kant'ın tek bir dünya olduğu ve bunun da kendinde şeyler dünyası olduğu düşüncesine katılmıyoruz.

Bize göre bu konuyu, tek bir dünya vardır ancak bu tek dünyanın iki yönü vardır, şeklinde ele almak daha doğru görünmektedir. İnsan duyulur dünyaya ait bir varlık olarak salt akıl sahibi varlık değildir ve aslında bu yönüyle başka türlü eyleme imkanına sahiptir. Özgürlük insanın düşünülür dünyaya ait tarafına dair olduğundan bir olanaktır. Bu yönüyle de bir olanak olarak vardır. İnsan salt akıl sahibi varlık olsaydı özgürlüğünden söz etmek de mümkün olmazdı çünkü o zaman zaten ahlaksal olarak olması gerektiği gibi davranacaktı. Eğilimler olmasaydı insanın bu eğilimlerden bağımsız olmayı ve kendine yasa koymayı düşünebilmesi de mümkün olmazdı. Bu nedenle insanı özgür yapan düşünülür ve duyulur dünyaya aynı anda ait olmasıdır. Özgürlük insanın doğasına ait bir özellik olsaydı onu gerçekleştirme olanağından söz edilmezdi, doğası gereği özgür olurdu. İnsan yalnızca düşünülür dünyaya ait olmaması nedeniyle zorunlulukla ahlak yasasına tabi değildir. Ancak ahlak yasası a priori olması bakımından tüm akıl sahibi varlıklar için geçerlidir ve bu bakımdan zorunludur. Bu nedenle insanın ikili yönüne paralel olarak dünyanın da ikili bir yönü olduğu söylenebilir.

Kant'a göre deneyimden bağımsız yani a priori bilgilerimiz de vardır. Nesnelere duyusal özellikleri çıkardığımızda bile onun kapladığı a priori form olan uzam kalır (Kant, 2007, s. 40-42). Dolayısıyla uzam ve zamandaki şeylerin insan aklına bağlı olması ve a priori bilginin olanağına dair bir düşünce ortaya çıkar. "Bu bilgi tarzına; nesnelere kendisiyle ilgili değil, a priori olanaklı olması ölçüsünde, nesnelere ilişkin bilme biçimimizle ilgili olan transsendental bilgi adını verdim" (Kant, 2007, s. A12). Bu bakımdan transsendental idealizm, görünüşler ve kendinde şeyler arasındaki ayırım ve bir yönüyle de bunların birliğidir. Uzam ve zamanı soyutladığımızda elimizde kalan kendinde şeydir. Hume deney nesnelere kendi başına şeyler olduğundan bu nedenle de

neden kavramının kuruntu olduğu savunur. Kant’a göre ise deney nesneleri kendi başına Şeyler değillerdir, yalnızca görünüşlerdir. Kant neden kavramını a priori bir kavram olarak ortaya koyduğu için onun kaynağındaki deneyciliği ortadan kaldırdığını söyler (Kant, 2014, s. 59-60). Bunun eylemlerimizle bağlantısını Şu Şekilde kurabiliriz: Doğa yasaları tekrar eden olgulardır. Oysa eylemler her zaman farklı olaylar ve kişiler etrafında Şekillendiği için tekrar eden olgular toplamı değildir. İnsan eylemleri her zaman farklı olduğundan yani birbirinin aynısı iki eylem olmadığından insan eylemlerini düzenleyen farklı bir yasa varsaymak gerekir. Bu varsayımdan da iki ayrı nedensellik ortaya çıkar. Doğa nedenselliğine bağlı olduğumuzu biliyoruz ancak istememizi doğa nedenselliğinden bağımsız olarak belirleyebilme olanağımız üzerine de düşünebiliyoruz. İde olarak ahlak yasası en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi düşünebilmek için duyular dünyasını akıl sahibi varlıklardan oluşuyormuş gibi düşünerek, istememizin belirlenme olanağının modelini oluşturur. Eğer isteme doğa nedenselliği tarafından belirlenerek, eğilimler güdüler ile ynlendirilebiliyorsa ahlak yasası aracılığıyla olanağını bildiğimiz özgürlük nedenselliği de istemeyi belirleyebilir. Ahlak yasası modelini doğa yasasından alırken duyulur dünya da modelini özgürlüğün olanağını, en yüksek iyiye ulaşabilmeyi dşnebilenin olanağını veren özgürlük nedenselliği olan istemenin dünyasından yani düşünülür dünyadan alır. Özgürlüğün duyulur dünyada olanağının düşünebilmesi düşünülür dünyanın modelini duyulur dünyaya uygulamaktır. İstememizi, duyular dünyasını düşünülür dünyaya benzetmeye göre belirleriz. İsteriz ki ve umarız ki duyulur dünya, akıl sahibi varlıkların bütünü olan düşünülür dünya gibi olsun, duyulur dünyayı buna göre yasalılıkla tasarlarız. Eylemler hem özgürlük yasası altındadır, bu bakımdan düşünülür varlıkların davranışlarıdır, hem de duyular dünyasındaki olaylardır, bu bakımdan da grnşlerdirler (Kant, 2014, s. 72). Çünkü duyulur dünya bizim için eylem alanıdır ve sonuçları bakımından bilinmezdir. Oysa iyi veya kötüye dair yargı verebilmek için bir tür değerlendirme yapmamız gerekir. Duyulur dünyadaki olaylar olarak eylemleri düşünülür dünyanın yasası ile yargılarız.

Tzsel olanı düşünen znede buluruz. Düşünen zne, Ben yani ruh i duyular nesnesinin adıdır. (Kant, 2000, s. 86-87)“...doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına Şeylere yüklenirse; eğer her iki tür nedensellik —ikincisinin kavranılır kılınması ne kadar zor veya olanaksız olursa olsun— kabul edilip tanınırsa, hiçbir çelişme ortaya çıkmaz” (Kant, 2000, s. 97). zgrlk insanın bu iki dünyaya ait ikili yapısında



ortaya çıkar çünkü o hem olanağa hem de bu olanağı gerçekleştirme imkanına sahiptir. Duyulur ve düşünülür dünya ayrımı kendimizi özgür saymamızı haklı çıkarır mı? Şimdi bu soruyu bir de ruhun ölümsüzlüğü ile düşünelim.

### 1.2.2.Özgürlüğün Son Adımı: Ruhun Ölümsüzlüğü

Ruhun ölümsüzlüğünü özgürlüğün son adımı olarak görmemizin nedeni, erdem, en yüksek iyi ve isteme ilişkisinin, ruhun ölümsüzlüğü ele alınmadan eksik kaldığını ve en yüksek iyiye yaklaşmanın ancak ruhun ölümsüzlüğüyle mümkün olmadığını düşünmemizdir. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı kavramları özgürlük söz konusu olduğunda metafizik kavramlar olmaktan çıkıp ahlak kavramları olurlar. Çünkü bunlar ahlak yasasının gerçekleşmesi ile ilgilidirler. "...bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine a priori verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır" (Kant, 2014, s. 4).

En yüksek iyi iki anlam taşır. İlki en üstün olan (*supremum*), ikincisi yetkin olan (*consummatum*). En üstün olan hiçbir koşula bağlı olmayan koşulsuz koşuldur. Yetkin olan ise başka bir bütünün parçası olmayan bütündür (*perfectissimum*). Erdem; en üstün iyidir çünkü mutluluğa ulaşma çabamızın en üst koşuludur. Ancak erdem arzulama yetisinin nesnesi olarak en yetkin iyi değil, mutluluğa layık olmaktır. Erdem ve mutluluk insanın sahip olabileceği en yüksek iyiyi meydana getirirler çünkü bu ikisi insanın değeri ve mutluluğa layık olması ile ilgilidir. İnsanın ulaşabileceği ahlaksal yetkinlik sadece erdemdir ve erdem yasaya saygıdan dolayı yasaya uygun niyettir (Kant, 2014, s. 120-139). O halde erdem istemeye uygulanabilmesi için ruhun ölümsüzlüğü idesi gereklidir. Erdem yani daha önce ele aldığımız şekliyle ahlaklılık ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı olmadan mümkün olamadığından bu bağlamın özgürlük açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Burada gördüğümüz şey Kant'a göre ahlak yasası ile belirlenmiş istemenin bir nesnesi olduğudur. Ancak bu nesne koşullu bir nesne değildir. Şunu söyleyebiliriz, ahlak yasası biçimselliğini nesnesizlikten değil koşulsuz nesnesi olan en yüksek iyiden

alır. Çünkü yüksek iyinin üst koşulu niyetlerin ahlak yasasına uygun olmasıdır. En yüksek iyinin koşulsuz koşulu olan ahlaklılık en üstün iyidir, çünkü iyi istemeye dayanır. Mutluluk da en yüksek iyinin ikinci koşuludur ama önce ahlaksal koşul yerine getirilmelidir ki mutluluktan söz edilebilsin. En yüksek iyi bu nedenle erdem ve mutluluğun birliğidir.

En yüksek iyi pratik aklın buyruğunun bizi yönlendirdiği amaçların bütünüdür. Bu nedenle bizi bu amaca götürecek olan erdem ve aklın pratik kullanımının koşulu olan ruhun ölümsüzlüğü ahlak açısından önemlidir. Kant erdemin doğal olarak edinilen bir yetenek olduğunu söyler. Erdemin edinilen bir yetenek olması onun tamlığa ulaşamayacağı anlamına gelir (Kant, 2014, s. 38). Erdemin bu hayatta tamlığa ulaşamayacak olması en yüksek iyiye ulaşmanın da mümkün olmadığı anlamına gelir. Çünkü erdem ve mutluluğun bir arada bulunması bu dünyada, mutluluk koşullu bir duygu olduğundan, mümkün görünmemektedir. Ayrıca Kant'ın ahlaklılığı duyusallıktan ayırması nedeniyle erdemin bizde bir mutluluk yaratmayacağını söyleyebiliriz.

Korsgaard'a göre en yüksek iyiye nasıl ulaşacağımız sorununun çözülmesi için duyulur ve düşünülür dünya ayırımına başvurmak gerekir. Ona göre duyulur dünyada erdemli bir eğilim ve mutluluk arasında nedensel bağlantı yoktur ama numenal eğilim ve mutluluk arasında bir bağlantı olduğu söylenebilir. Bunun için hem doğa yasalarının hem de kişilerin yaratıcısı olan, her şeyi ve kişilerin ahlaki niyetlerini bilen bir mükemmel iyi olması gerekir. Bu atfedilen nitelikler Tanrıdadır. Ona göre Tanrının varlığı en yüksek iyiyi mümkün kılan şeydir. Çünkü ahlak yasasına itaat etmek için en yüksek iyiyi amacımız olarak belirlemek zorundayız dolayısıyla en yüksek iyiyi mümkün kılan şeye de inanmalıyız (Korsgaard, 2000, s. 29). Guyer'e göre Kant bu konuda şu şekilde akıl yürütür: Ahlak yasası en yüksek iyinin gerçekleştirilmesini emreder ve bu yükümlülüğün gerçekleştirilebilmesi için gerçekleşme olanağı olması gerekir. Bu nedenle ahlak yasasının yükümlülük verebilmesi için en yüksek iyinin gerçekleştirilebilmesi mümkün olmalıdır. Bunun mümkün olabilmesi için de ölümsüzlüğün ve Tanrının varlığını varsaymamız gerekir. Bunu sağlayan da ahlaki düşüncelerimizdir. Ölümsüzlük ve Tanrının varlığına inanmadan en yüksek iyiyi gerçekleştirme emrini yerine getirmek tutarsızlık olurdu (Guyer, 2005, s. 214). Dolayısıyla ölümsüzlüğün ve Tanrının varlığı

ahlaklılığı mümkün kılarken, ahlaki düşünceler de ölümsüzlüğün ve Tanrının varlığını düşünmeyi sağlar. Bu nedenle ruhun ölümsüzlüğüne inanmadan en yüksek iyiyi gerçekleştirebileceğimize de inanamayız. O halde iyi eylemde bulunmak için ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrıya inanmak şart mıdır? Sorusunu sorabiliriz. Korsgaard'a göre özgürlüğün duyulur dünyadaki görünümü erdemdir çünkü erdem kişinin kendini ve başkalarını sevmek ve saygı duymak için verilen devamlı mücadeledir. Aristoteles etiğinde olduğu gibi erdeme alışkanlık yoluyla ulaşılır ve erdem alışkanlığının uygulanması bir memnuniyet yaratır (Korsgaard, 2000, s. 182).

Buraya kadar ele aldıklarımız üzerinden Kant'ın ahlak felsefesi için mizaçtansa erdemlin ön planda olduğunu söyleyebiliriz. İyi eylem tek seferlik bir durumken erdemli olmak alışkanlıkla elde edilebilecek bir birikimdir. Bu nedenle bu açıdan bakıldığında şu veya bu nedenle iyi eylemde bulunmak için ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrıya inanmak gerekli değildir. Ancak erdemli olmak için koşul en yüksek iyiyi mümkün görmek olduğundan "erdemli kişinin ruhun ölümsüzlüğüne inanıp inanmamasının özgürlük sorununda yeri nedir?" sorusunu sormak gerekir.

Kendimizi, dışsal etkilerle ilişkimizde düşündüğümüzde bedenimiz hakkında; içsel etkilenmeler, belirlenmeler ile ilişkimizde düşündüğümüzde ruhumuz hakkında bir şeyler söylemiş oluruz. Beden-zihin ikiliği her ne kadar on yedinci yüzyıl problemi olsa da Kant'ta ruhun ölümsüzlüğü bağlamında ele alınır. Kant'ın ölümsüzlüğü özgürlüğe ait bir nitelik olarak ele alması (Kant, 1993, s. 239) nedeniyle bedeninin ona göre özgür olmadığını düşünmek kaçınılmaz olacaktır. Beden kendimizi ahlaksal olarak eğitmek için bir araç olarak görülebilir. Bunun yanında Kant'a göre kişinin yalnızca dışarıdan gelen etkilerle duygular oluşturmasının yanında içsel bir ekilenimle saygı, sevgi, coşku gibi duygular da oluşturulabileceğini hatırlayalım. Bu duyguların Kant'ta neredeyse akıl duyguları denebilecek şekilde ele alınmıştır. O halde bedene ait duygular ve ruha ait duygular arasında ayırım yapmak doğru olur mu? Bunun üzerine düşünelim.

Duygu ve tutkulara tabi olmak aklın egemenliğine karşı olmaktır. Ancak bu duygular ahlak, saygı vs. gibi duygular değildir. Hatta Kant'a göre özgürlük doğuştan gelen bir eğilimdir ve en güçlü eğilimimizdir. Doğuştan gelmeyen tutkular olan hırs, açgözlülük ve

iktidar ihtirası ise sonradan edinilmiş eğilimlerdir (Kant, 2022b, s. 231). Özgürlük doğuştan gelen bir eğilimse, özgürlüğe direnmek insanın doğasına karşı gelmesi, doğasında olmayan bir şekilde hareket etmesidir. İnsan kendine ilkeler koyabilen, koyulan ilkelere uyabilen diğer taraftan olması gerekene direnen ve ilkesiz olabilen bir canlıdır. İnsanın bu ikili yapısını duyulur ve düşünülür dünya bakımından düşündüğümüzde insanın kendine ilkeler koyan yanı düşünülür, ilkesiz yanı ise duyulur dünyaya aittir.

Bu nedenle özgürlüğün Kant'ın ahlak yasasının mümkün olabilmesi için bağımsız olmamız gerektiğini söylediği eğilimler ile özgürlük eğilimi insanın iki farklı yanına aittir. Beden dışarıdan gelen etkilere açık, etkilenen, olduğundan yükümlülük akıldadır. Ancak yine de beden bizi ahlaklıktan uzak tuttuğunu söylemek doğru olmayacaktır, çünkü kendini belirlemek aklın işidir. Bizi ahlak dışı eylemlere sürükleyen beden değil, kendi kendine olması gerekene göre yasa koymayan ve ahlaksal ilgiden uzak olan ya da bu ilgiyi takip etmeyi reddeden akıldadır. Kant'ta beden ve ruh konusunda kesin bir ayırım yapılmasa da insanın hem duyulur hem düşünülür dünyanın üyesi olması ve bu dünyaların birbirinden perspektif bakımından ayrılması beden ve ruh konusuna da bu şekilde yaklaşmamız gerektiğini gösteriyor olabilir. Kişinin sonlu yönü beden, ölümsüz yönü ruh olarak kabul edilebilir.

Bu nedenle Kant'ta beden ahlaksallıktan uzak bir tarafı olsa da beden alışkanlıkla hareket ederek ahlaklılığa ulaşmanın bir aracıdır. Bedenin işi zaten eğilimlerden etkilenmek olduğundan bu eğilimlerin belirlenmesinin sorumluluğu akıldadır. Bu nedenle hem beden hem de aklın ahlaklıktan uzak yönleri vardır. Burada ruhun ölümsüzlüğünü özgürlüğün son adımı olarak ele almamızın nedenini daha net bir şekilde ortaya koymak istiyoruz. Ahlak yasasından dolayı eylememiz mutluluğa ulaşmak anlamına gelmediğinden ve en yüksek iyi erdem ve mutluluğun birliği olduğundan mutluluğu ne zaman ve ne şekilde yaşayacağımıza dair bir soru ortaya çıkar. Eğer erdemli davranmanın sonucunda mutluluğa ulaşamıyorsak erdem ve mutluluk nasıl bir araya gelebilir? Kant'a göre kutsallık istemenin ahlak yasasına uygunluğudur ancak bu kutsallık sonlu akıl sahibi varlıkların ulaşamadığı yetkinliktir. İstemenin ahlak yasasına uygunluğunda en yüksek iyi istemenin zorunlu nesnesi olduğundan bu uygunluğa ancak sonsuza giden bir ilerlemede rastlanabilir. Bu sonsuza dek giden ilerleme ise ruhun ölümsüzlüğünü

varsaymakta olanaklıdır (Kant, 2014, s. 132-133). O halde ahlak yasasına uygun bir istemenin ancak ruhun ölümsüzlüğünde mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Kant'a göre erdem mutluluğa layık olmaktır. Bu nedenle mutluluk en yüksek iyinin ikinci koşuludur. Birinci koşul olan erdem yerine getirilmeden mutluluktan söz edemeyiz. Ancak Kant'ın mutluluğu akıl sahibi varlığın her şeyin kendi istemesine uygun olduğu bir dünya durumu olarak tanımlaması ve onun sadece ulaşılamayan ve umut konusu olan bir duygu olarak tanımlaması (Kant, 2014, s. 129,135,140) zorluk doğurur.

Mutluluğun layık olmamız gereken, ulaşılmayacak ancak umut edilecek bir duygu olması bu duyguya ulaşmak için ruhun ölümsüzlüğüne inanmamız demektir. Bu dünyada mutlu olamayacaksa erdemli olmaya çalışarak ruhumuzun ölümsüzlüğünde mutlu olacağımızı varsaymak anlamına gelir. Mutluluğa ruhun ölümsüzlüğünde ulaşabiliyorsak ve erdeme de yalnızca yaklaşabiliyorsak ve o bu dünyada tamlığa erişemiyorsa, ahlak yasasının nesnesi olan en yüksek iyiye dolayısıyla özgürlüğü de ruhun ölümsüzlüğünde ulaşabiliriz. Ancak özgürlüğe ulaşabilmek için bu dünyada eylemlerimizi ahlak yasasına göre belirleyerek ve bunu huy edinerek ruhun ölümsüzlüğünde ulaşacağımız mutluluğun yollarını erdeme yaklaştırmaya çalışarak yürürüz. Yükümlülüklerimizi yerine getirerek ruhumuzun ölümsüzlüğünde mutluluğunu hedeflemiş oluruz. Bu nedenle özgür bir yaşam için çabalasak da özgürlüğün son adımını ancak ruhun ölümsüzlüğünde atabiliriz.

### **1.2.3.Ahlaklılıkta Tanrının Yeri**

Kant'a göre Tanrı sevgisi pratik bir sevgidir ve bu sevgi tüm yasaların çekirdeğidir. "Bu anlamda Tanrıyı sevmek, onun buyruklarını seve seve yerine getirmek demektir. Ama bunu bir kural haline getiren buyruk, ödeve uygun eylemlerde bu niyeti taşımayı da buyuramaz, ancak buna çabalamayı buyurabilir" (Kant, 2014, s. 92).Tanrının buyrukları seve seve yerine getirilen buyruklarken aklın buyrukları istemeye istemeye de olsa yerine getirilen buyruklardır. Ödev kavramı ona göre "...kavramı içinde zorlayıcılık, yani eylemleri- ne kadar istemeye istemeye yapılırsa yapılsın- belirlemeyi taşır" (Kant, 2014, s. 89).Bunun nedeni bize göre Tanrıya inanmanın içsel bir yanı olması ve bu inancın zorlama ile mümkün olmamasıdır. Oysa akıl ahlak yasasına göre eylemek istemesek de

ahlaki açıdan bizi buna zorlar. Ancak ödevden dolayı eylemek tek yol değildir. Bu yasaya dair içsel bir inanç taşımasak da ona uygun davranmak mümkündür. Burada dikkat çeken nokta ödeve uygun eylemlerde niyeti taşımanın buyrulmamasıdır. O halde ödeve uygun eylemler için Tanrı sevgisinden dolayı eylemek zorlanamazken, ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemlerde Tanrı buyruklarına uyma niyetinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kant'a göre ahlak yasasına seve seve uyma niyetine insan hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü insan arzularından ve eğilimlerinden hiçbir zaman tamamen kurtulamaz (Kant, 2014, s. 92).

İnsan bu ödevden dolayı eyleme yetkinliğine hiçbir zaman ulaşamadığı için Tanrı sevgisine sahip değilse o ancak ödeve uygun eylemde bulunabilir. Ahlaksal ödev bize Tanrıya inanmayı, onu sevmeyi buyurmasa da buna çabalamayı buyurduğundan ahlaklılık ile Tanrı sevgisinin sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde en yüksek iyiyi Tanrının krallığı olarak tanımlamıştır. Tanrının krallığı olarak en yüksek iyi kavramını veren de Hristiyanlık öğretisidir. Tanrının krallığı akıl sahibi varlıkların ruhlarını ahlak yasasına adadıkları dünyadır. En yüksek iyiyi olanaklı kılan yaratıcı aracılığıyla doğa ve ahlak bu krallıkta uyum içindedir. Bu nedenle ahlak yasası en yüksek iyi aracılığıyla bizi dine götürür. Tanrının dünyayı yaratmasının amacı en yüksek iyidir (Kant, 2014, s. 139-141). Bu nedenle şunu söyleyebiliriz ki; aklın en yüksek iyiye ulaşma amacı Tanrının bize verdiği amaçtır.

Kant'a göre "...Tanrının varlığını kabul etmek; ahlaksal bakımdan zorunludur" (Kant, 2014, s. 136). Ancak bu öznel bir zorunluluktur yani ödev değildir (Kant, 2014, s. 136). Buna göre Kant, en yüksek iyi kavramının koşulu olarak Tanrının varlığının varsayılmasının gerektiğini düşünmesi sebebiyle onun ahlaksal bir zorunluluk olduğunu söylemektedir. Ancak ahlaklılığa sahip olmak için ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrıya inanmak koşulsa inanmayanlar ahlaklılığa sahip olmak için çabalama gereksinimi duymazlar denilebilir. Oysa burada Kant'ın açık bir kapı bıraktığını görmek mümkündür çünkü ödeve uygun eylemler ahlaklılığa giden yolda yaptığımız alıştırmalar olarak görüldüğünde ahlaklılığa yaklaşmasak da ona yaklaşmak için attığımız adımlar 'iyi' olarak değerlendirilebilir. Yine de Kant'ın yaptığı tanımlara göre ahlak yasasının mümkün olabileceğini düşünmek ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrının varlığına inanmakla söz konusu olabilir.

Beck'e göre Kant'ta teolojik ahlak yani Tanrının varlığına dair bilgiden türetilmiş ahlaki kurallar sistemi yoktur. Çünkü Tanrının bilgisine sahip değiliz, böyle bir bilgiye sahip olsaydık bile bunu ahlaki öncül yapmak ahlakın otonomisini ortadan kaldırırdı. Ona göre Kant'ın yaptığı şey kendi ahlak sisteminde dinin temel öğelerinin bulunduğunu iddia etmektir. Çünkü Kant'a göre din ahlakın kutsallığının tanınmasından ibarettir ve Beck'e göre Kant etik çalışmalarını başından beri bunu savunmaya adanmıştır (Beck, 1960, s. 279-280). Kant'ın ahlakın temeline Tanrıyı koyup koymadığı yönündeki tartışmalar bu çalışmanın konusu olmadığından bu tartışmalara değinmedik. Kant'ın özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrıyı bilginin değil inancın konusu yaparak istemeye ve özgür seçime nasıl alan tanıdığını göstermek istediğimizden ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varlığı konularına değindik.

Sonuç olarak Beck'in görüşlerine dayanarak, Kant'ın ahlaklılık için Tanrının varlığının kabul edilmesini şart koşmadığı, ahlaklılığa giden yolun din ile aynı temel değerlere sahip olduğundan paralel olduğu, bu nedenle de sadece iyiyi istemenin nesnesi yapmanın ruhun ölümsüzlüğünde mutluluğa ve özgürlüğe kavuşmak için yeterli olduğunu söyleyebiliriz. En yüksek iyi ahlakın, Tanrının krallığı dinin kavramı olsa da bu iki kavram Kant'a göre aynı değerleri içerir. En yüksek iyi, duyulur ve düşünülür dünyanın birleştirilmesini sağladığından insanın özgürlük olanağının tamamlanabilmesinin önünü açar. Bize göre Kant'ın duyulur dünyayı ve düşünülür dünyayı birbirinden ayrı iki dünya olarak ele almayı aynı dünyanın iki perspektifi olarak ele alması beden ve ruhun da iki perspektif olduğunu düşünmemizi kolaylaştırır. İki farklı perspektiften iki ayrı şekilde özgürlük anlayışı ortaya çıkar: İçsel özgürlük ve dışsal özgürlük. Kabaca içsel özgürlük ahlakla, dışsal özgürlük hukukla ilgilidir.

### 1.3.ÖZGÜR SEÇİMİN SINIRLARI

Kant etiği hakkındaki en önemli sorunlardan biri ahlak dışı özgür eylemden söz edilip edilemeyeceğidir. Kant özgürlüğü yükümlülük ile bağdaştırdığından özgür olmayan ahlak dışı eylemler için ahlaki sorumluluktan söz edilip edilemeyeceği sorusu ortaya çıkar. Çalışmamızda özgürlük sorununu isteme ve özgür seçim ayrımı temelinde ele aldığımızdan ahlak dışı özgür eylem sorununu da bu ayrım üzerinden ele alacağız.

Beck'e göre isteme ve özgür seçimin birbirinden ayrılması kötülük sorununa güvenli bir yer sağlamaktadır (Beck, 1960, s. 205). Bu nedenle öncelikle özgür seçimin hangi türden özgürlük olduğunu araştıracağız. Sonrasında isteme ve özgür seçim arasında yaptığımız ayrımın çalışmamızın pozisyonu açısından geldiği son noktayı bunların birbirleriyle ilişkisi üzerinden ele alacak ve sonra bu ayrımın kötülük sorununa ne gibi bir katkı yaptığını tartışacağız. İstemenin kendiliğindenlik anlamında özgürlük olup olmadığını tartışırken sonuç olarak vardığımız noktada; kendiliğindenlik anlamında özgürlüğün istemeye ait bir özellik olmadığını ancak pratik akla ait bir özellik olduğundan istemenin pratik akılla özdeş kullanıldığı yerlerde bu özelliğe sahip olduğunun söylenebileceğinden bahsetmiştik. Beck'e göre kendiliğindenlik özgür seçime ait bir özelliktir ve özgür seçim maksimi ahlak yasasıyla bağdaşmayan şekilde belirlerse ahlaki anlamda kötülük ortaya çıkar (Beck, 1960, s. 205). Beck'in bu tanımlamasının istemenin kendi kendisine nasıl yasa koyabildiğinin de açıklaması olabileceğini düşünüyoruz.

Beck bunları söyleyerek maksimi koyan özgür seçimin istemeyi de belirleyebileceğini söylemiş olur. İlkesiz, içeriksiz bir yasa olamayacağına göre ahlak yasasının sadece sahip olduğu modelle akla kendi yasasını sağlaması mümkün değildir. İlkesini özgür seçimden alan isteme bu maksim doğrultusunda belirleniyor diyebiliriz. Biz isteme ve özgür seçimi Beck'in görüşlerini temel alarak aklın iki işlevi olarak ele aldığımızdan burada aklın iyiyi ve kötüyü seçebilen iki yanı olduğu çıkarımına varıyoruz. İyiyi özgürlükle, kötüyü yasaya



dayanmayan heteronomi ile bağdaştırdığımızda aklın özgür olan ve olmayan iki yönü olup olmadığı sorusunun doğduğunu görebiliriz. Özellikle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi* incelendiğinde özgür seçimin yaderklikle bağdaştırıldığı görülür (Kant, 2014, s. 38). Ancak eleştiri döneminden sonra Kant'ın sadece seçimi özgür olarak adlandırdığına dikkat çekmek istiyoruz.

Beck kendiliğindenliği özgür seçime ait bir özellik olarak ele alırken amacı özgür seçimin yasama görevinde olmasına vurgu yapmaktır. “*Willkür*, yalnızca eylemi saf pratik akıl tarafından verilen bir ilke tarafından yönetildiğinde tamamen kendiliğindedir, ki bu onun yasama görevidir” (Beck, 1960, s. 180). Şimdiye kadar ele aldığımız şekliyle özgür seçimin negatif, istemenin pozitif türden özgürlük olduğunu söyledik. Hud Hudson hem istemenin hem özgür seçimin negatif ve pozitif yönü olduğunu söyleyerek bu iki özgürlük türünün iki işlevle olan ilişkini daha detaylı olarak ele alır. Ona göre özgür seçimin pozitif özgürlüğü onun kendiliğindenliğidir çünkü bu hem maksimi seçme hem de eylemi gerçekleştirme yetisidir. Özgür seçimin negatif özgürlüğü ise empirik zorunluluktan bağımsız olmaktır. İstemenin yasa koyma yetisi onun pozitif özgürlüğü, istemenin empirik pratik akıl olması ise onun negatif özgürlüğünü ifade eder (Hudson, 1991, s. 189-191).

Kant'ın kendiliğindenlikle ilgili verdiği sandalye örneğini yeniden hatırlarsak o örnekte kendiliğindenliğin eylem ile açıklanması nedeniyle özgür seçimin pozitif türden özgürlüğe sahip olması üzerine düşünülebilir. Çünkü kendiliğindenlikle hareket etmek için kişinin doğa nedenselliği ile değil özgürlükten gelen nedensellik ile eylemek gerekir bu da kişinin kendine koyduğu yasa ile gerçekleşebilir. Bunu önemli görmemizin nedeni bu şekilde ele alındığında hem istemenin hem de özgür seçimin pratik açıdan ele alınmasının mümkün hale gelmesidir. İstemenin yasayı koyması ve özgür olarak bunu seçmemizle ahlaki yasalılık alanında olmamızın bağlantısını bu iki işlev arasında ayırım yaparak anlamanın daha açık bir yol olduğunu düşünüyoruz. Buraya kadar bu iki işlev arasındaki ayırımın ‘iyi’ ile ilgili olan yönünden bahsettik. Şimdi isteme ve özgür seçim arasında yapılan ayırımın en önemli nedeni olan ‘kötü ’nün, özgürlükle ilişkisini tartışacağız.

### 1.3.1. Kötülüğü Seçme Gücü

Bu bölümde Kant'ın aklı isteme ile özdeşleştirmesinden doğan özgürlüğün otonomiye indirgenmesi sorununu Eleştiri Dönemi'nden sonra nasıl çözüme kavuşturduğunu ele alacağız. “Otonomiye sahip olan akıl sahibi varlık olarak insan nasıl kötü eylemde bulunabilir?” sorusunun yanıtını kötülüğe eğilim ve kötüyü seçme üzerinden düşüneceğiz.

Kötülük sorunu, özgürlük sorununun bir uzantısı olarak karşımıza çıkar. “İnsan doğası gereği kötü müdür? Kötülük toplumsal koşullardan mı kaynaklanır?, Neyin kötü olduğuna dair kararı nasıl ve neye dayanarak verebiliriz?” Kötülük de özgürlüğe benzer olarak varlığını kabul ettiğimiz ancak açıklamakta güçlük çektiğimiz bir kavramdır. Dini ya da felsefi açıklamalar yapılmaya çalışılsa da özgürlük sorunu gibi çözülmez bir düğümdür. On dokuzuncu yüzyıla kadar kötülük sorunu Tanrı ve din bağlamında ele alınmıştır. Yirminci yüzyılda ve sonrasında bu eğilim devam etse de bu dönemde özgürlüğün toplumsal yönü de dini yönü kadar öne çıkmıştır. “Kötülüğün kaynağı bizim doğamızsa bundan sorumlu olan Tanrı mıdır? Tanrı neden kötülükleri engellemez?” gibi sorular günümüzde de sorulmaya devam etmektedir. Kant bu sorunu kötülüğü hem ahlaki hem de insanın doğasına ait ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Ancak ahlaki kötülük ve insanın doğasından gelen kötülük birbirinden tamamen ayıramadığından, özgürlükte olduğu gibi zorluklarla karşılaşılır. İnsan eğilimlerini baskılayarak ahlaki eylemde bulunabilir ancak kötülük eğilimi doğuştan gelen bir eğilim olarak kişinin mizacını oluşturur ve onun üzerinde bir etkimiz yoktur.

Kant Eleştiri Dönemi boyunca kişilerin her türlü içsel ve dışsal zorlamaya rağmen iyi olabileceğine vurgu yaparken *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de “insanın doğası gereği

kötü” (Kant, 2009, s. 35) olduğunu söyleyerek insanların kötülüklerinden dolayı sorumlu tutulamayacağına gidebilecek bir düşüncenin kapısını açar. Ancak insanın doğası gereği kötü olduğunu söyledikten sonra şunları söyler:

Şimdi, doğası gereği kötü olan bir insanın kendisini iyi bir insana dönüştürmesi nasıl mümkün olabilir, bu bizim tüm kavramlarımızı aşar; çünkü kötü bir ağaç nasıl iyi meyve verebilir? Bununla birlikte daha önce yapılan açıklamayla, başlangıçta iyi olan bir ağaç (yatkınlığı açısından) kötü meyve verdiği için (kötülüğün özgürlükten kaynaklandığı dikkatle düşünülürse) iyilikten kötülüğe düşüş, kötülükten iyiliğe dönüşten daha anlaşılır olmadığı için, ikincinin olasılığı tartışılmaz” (Kant, 2009, s. 50-51).

İnsanın iyiyi ve kötüyü seçme özgürlüğü ve bu özgürlüğü seçebileceklerine dair bir bilinçleri olduğundan doğası gereği kötü olsa da yine de iyiyi seçebilme özgürlüğü olması Kant için sorumluluğun cevabıdır. Burada karşımıza bizce daha önemli bir soru çıkar “insan hem doğuştan kötü hem de kötülüğü seçmiş olabilir?” Bu soru mizaç etiğiyle bağlantılı olduğundan yanıtını Adorno bölümünde arayacağız. Kant’ın kötülüğün doğuştan olduğunu söylemesi onun Aydınlanma düşüncesini terk ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Kant, kötülük kavramını ilk günah fikrine dayandırması nedeniyle eleştirilmiştir. Bu yaklaşımı Hıristiyan ortodoksluğuna geri dönüş olarak ele alınmıştır. Goethe Kant’ı bu nedenlerle çok sert şekilde eleştirir. Bernstein’in Goethe’den aktardığı eleştiri Kant’ın Aydınlanma Dönemi’nde uzaklaşmak için çaba gösterdiği Hıristiyanlık değerlerine yeniden tutunduğuna işaret eder.

Kant’ın felsefi gömleğini pek çok kirlilik ve ön yargıdan arındırmak için bir ömür harcaması gerekmiştir. Ve şimdi, Hıristiyanlar onun eteğini öpmek için cezbedilsin diye, onu utanç verici bir radikal kötülük lekesiyle utanmazca lekelemiştir (Bernstein R. J., 2002, s. 25).

Kant’ın doğuştan kötülük fikri ilk günahı çağırırsa da bunun değiştirilebilir olduğunu söylemesi kötülük kavramını anlamayı zorlaştırır. Bu nedenle en azından isteme ve özgür seçim arasında ayırım yapmanın ve kötülüğün özgür seçime ait bir seçim olduğunu

göstermenin bu konuyu anlamayı kolaylaştıracağını umuyoruz. Kant'a göre iyi ve kötü her zaman maksimlerle ilgilidir.<sup>13</sup> Dolayısıyla aynı zamanda özgür seçimle ilgilidir.

Kant'a göre istemenin nesnelere değil kişilerin kendileri iyi ya da kötüdür (Kant, 2014, s. 67). Bu nedenle insan hiçbir zaman kötü olanı istemez ancak kötü olan maksimi seçebilir. Çünkü isteme Kant'ta her zaman iyi ile ilişkili ele alınmıştır. "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 2015, s. 8). Adorno'ya göre "Burada Kant'ın imalarını doğru okursak bu demektir ki irade, salt akıl tarafından yönlendirilen arzulama yetisi olduğu sürece iyidir; kötü de hiçbir iradesi /istenci olmayandır..." (Adorno T. W., 2015, s. 130).

Kant'a göre kötülüğe eğilim doğuştandır ve bu bakımdan insan doğası gereği kötüdür. İyiye doğru eğitilmesi gerekir. (Kant, 2022b, s. 302) Bir eylemin eğilimden değil ahlak yasasından dolayı gerçekleştirilmesi onu gerçekleştiren kişinin iyi, eylemin de ahlaki ve özgür bir eylem olduğunu gösterir. Peki seçimimizi ahlak yasasından dolayı yapmadığımızda bu eylem özgür değildir diyebilir miyiz? Kant insanın doğası gereği ne ahlaki olarak kötü ne de ahlaki olarak iyi olduğunu söyler. Ancak insan doğasında iyiye yatkınlık (*Anlage*), kötüye eğilim (*Hang*) vardır (Kant, 2009, s. 22-31). Bunların yanında bir de ilk seçim olan niyet (*Gesinnung*) vardır. Bu kavramdan daha sonra detaylı olarak bahsedeceğimiz için şimdilik kısaca değineceğiz.

Niyet maksimlerin iç ilkesi, failin kalıcı karakteridir ve zaman içinde edinilmez. Zaman içerisinde edinilmemiş olsa da kişinin kendisi tarafından doğuştan denilebilecek şekilde edinilmiş, seçilmiştir. Dolayısıyla zamansallıktan bağımsızdır ve bu bakımdan tamamen kişinin özgürlüğünden kaynaklanır (Kant, 2009, s. 14,25,50,62,). İyiye yatkınlık ise seçilmemiştir, kişiliğe yatkınlıktır (Kant, 2009, s. 27-30). Yani ahlak yasasından dolayı eylemeye yatkındır. "Peki kötülüğe eğilim nedir?" Kant ahlakı özgürlükle sıkı sıkıya bağlasa da özgürlüğün de bir eğilim olduğunu söyler. Bu eğilimi ya da tutkuyu bağımsız olma bakımından ele alır (Kant, 2022b, s. 231). Bu özgürlük eğilimi (*Freiheitsneigung*) ahlak yasasıyla birleştiğinde dışsal özgürlük ortaya çıkar. Çünkü bağımsızlık hissi veren

---

<sup>13</sup>"Ve bir şey, kayıtsız şartsız (her bakımdan ve başka bir koşul gerektirmeden) iyi ya da kötü olursa ya da öyle sayılacaksa, bu, bir eylem tarzından, istemenin maksiminden başka bir şey olamaz; dolayısıyla iyi ya da kötü diye adlandırılabilir olan, bir nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir: ona iyi ya da kötü insan denir" (Kant, 2014, s. 67).

özgürlük tutkusu başkalarıyla karşılaşmamızda dışsal hale gelir. Özgürlüğün yarattığı coşku onu herkes için geçerli bir hale getirme eğilimine temel olur.

Olenni-Tungusi gibi avcı halklar, kendilerini akraba olan diğer ailelerden ayırarak, bu özgürlük duygusuyla kendilerini gerçekten yüceltmişlerdir.-Böylece, ahlak yasaları altında, özgürlük kavramı yalnızca coşku denilen duyguyu uyandırmakla kalmaz, aynı zamanda salt dışsal özgürlük duygusal-yansıtımı, onda ısrar etme ya da onu, adalet kavramına benzeterek güçlü bir tutkuya genişletme eğilimini uyandırır (Kant, 2022b, s. 233).

Kant *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* 'de kişinin kendine has özelliklerini ahlaki karakteri olarak tanımlamıştır, bu onun özgürlüğe sahip olduğunu gösteren özelliğidir. Kişinin bu türden karakteristik özelliklerini şu şekilde sınıflandırır: bir; doğası veya doğal yeteneği, iki; mizacı veya eğilimi, üç; genel karakteri veya düşünce tarzı. Kant insanın ahlaki olan özelliğinin üçüncüsü olduğunu ve bunun onun kendisinden ne yapmaya hazır olması anlamına geldiğini söyler (Kant, 2022b, s. 251). İlk iki özellik insanın malzemesini ifade ederken üçüncü özellik insanın kendi malzemesini nasıl kullanacağını ifade eder diyebiliriz.<sup>14</sup>

Kant karakteri akılla geliştirilebilen bir şey olarak, mizacı da insanın doğasına ait bir özellik olarak ele alır. Mizaç doğanın insanı şekillendirmesiyle, karakter insanın kendini şekillendirmesidir. Kant'a göre mizaç insanın değeri ile değil fiyatı ile ilgidir. Oysa karakterin iç değeri vardır. Ancak mizacı kötü huylu olmak, karakter sahibi olmadan iyi huylu mizaca sahip olmaktan daha az kötüdür. İyi bir karaktere sahip olmak ise kötü doğamıza üstünlük sağlamanın yoludur. Bu nedenle kötülük kişinin karakterinin bir özelliği değildir. Kötülük ilkelerden gelmez, ilkelerin terk edilmesinden gelir (Kant,

<sup>14</sup> İnsanın doğası *Naturell* ya da doğal yeteneği *Naturanlage*; mizacı *Temperemant* ya da eğilimi *Sinnesart*, genel karakteri *Charakter* ya da düşünce tarzı *Denkungsart*'tir. (Kant, 2022b, s. 251) *Temperament*, duygular ve arzular ile ilgili bir ruh yapısıdır. *Gemüt* ise zihin yapısı olarak görülebilir. *Gemüt Naturell* bkz. (Eisler, 1984) Ruh ve düşünce yapısının birleşmesini ise karakter olarak ele alabileceğimizi düşünüyoruz. *Denkungsart* Aziz Yardımlı tarafından düşünme yolu; *Gemüt* anlık(zihin); *Temperament* huy olarak çevrilmiştir. (Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisi, 2020b) Türkiye Felsefe Kurumu çevirilerinde *Temperament* mizaç; *Gemüt* ruhsal dünya, *Denkungsart* düşünme tarzı olarak çevrilmiştir. (Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, 2014)

2022b, s. 259-261). O halde ilkeleri terk etmek kötü huylu mizaca, ilkelerle yaşamak ise karakter inşasına aittir. Bu nedenle şunu söyleyebiliriz ki Kant etiği kendi çerçevesi içinde ele alındığında mizacın ötesine geçerek kişinin kendi inşa ettiği karakterine dayanır. Eğilimlerimizden dolayı kötü olmanın yanında kendimiz seçtiğimiz için de kötü olabiliriz. Bize bu seçme gücünü veren *Willkür*'dür. Bernstein'a göre:

Birincil mesele bir maksimin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirlemede ahlak yasasını ya da doğal eğilimlerimizi takip etme teşvikini içerip içermediği değildir. Daha ziyade, mesele bu farklı teşvik türlerinin nasıl sıralandığı ya da birbirlerine nasıl tabi kılındığıdır (Bernstein, 2002, s. 23).

Buna göre belirleyici olan sadece istek değil ahlaki teşviki seçmektir. İlkesizlik anlamında kötülük doğuştan gelen kötülüktür. “İnsan asla kendi içindeki kötülüğü onaylamaz ve bu nedenle aslında ilkelerden gelen bir kötülük yoktur, kötülük sadece onları terk etmekten kaynaklanır” (Kant, 2022b, s. 261). Bernstein'ın belirttiği üzere önemli olan teşvik türlerinin hangi sırayla işlediğidir. Kant'a göre: “Doğal eğilimler kendi içlerinde değerlendirildiklerinde iyidir, yani ayıplanacak şeyler değildir ve onları yok etmeye çalışmak sadece boşuna değil, aynı zamanda zararlı ve ayıplanacak bir şeydir” (Kant, 1960, s. 51). Bu nedenle istemimizi eğilimlerden bağımsız olarak belirlemek özgürlüğün bütüncül tanımını için yeterli değildir.

Eleştiri Dönemi'nde eğilimlerden bağımsız olmayı ve onların ahlak yasası ile bastırılmasını ön plana çıkaran Kant'ın hem eğilimlerle hem de kötülükle ilgili fikirlerinin *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de değiştiğini görebiliriz. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ahlaki eylemi özgür eylemle özdeş ele alan Kant, daha sonra kötülük eğiliminin özgürlüğün kullanımından kaynaklandığını söyler (Kant, 1960, s. 24). Bu yaklaşım özgürlüğü her insanın sahip olduğu özgürlük olarak tanımlamayı kolaylaştırır. Bu nedenle kötülük de özgürlükten gelir diyebiliriz. Hem kötülüğün hem iyiliğin özgürlük sayesinde mümkün olabilmesi ve bunların kaynağının kişinin kendisinde bulunması ahlaki teşvikin ve yükümlülüğün de tamamen kişinin kendisinde olması anlamına gelir.

Kısaca insan kötülüğü seçebilir, bu seçiminde özgürdür ama bu seçim herhangi bir ilkeye dayanamaz. İlkesizlik ahlaki karaktere sahip olmamak ve doğal eğilimlere teslim olmak

anlamına geldiğinden kötülükle bağdaştırılmıştır diyebiliriz. Ancak yine de karmaşık bir biçimde, Kant kötülük eğilimini de seçim ile bağdaştırdığından bir eğilim olarak tanımladığı mizaç ahlaksallık için belirleyici konumda değildir. O halde insanların niyetleri, eğilimleri hatta öznel ilkeleri kötü olabilir ancak karakterleri kötü olamaz. Böyle insanlar için yalnızca ahlaki karaktere sahip olmadıkları söylenebilir. İnsanın doğasında sahip olduğu şeyler kötü olabilir, edindikleri ise her zaman bir gelişim gösterir denebilir.

Bu kötü eylemleri değerlendirmek ve bir insana eyleminden dolayı kötü demek için onun yasadan dolayı olmayan eylemlerde bulunması yeterli değildir. Eylemlerin niteliğinden maksimin kötülüğünü çıkarabilmek gerekir (Kant, 1960, s. 16). Ancak bunu bilmek nasıl mümkün olabilir? Bir eylemin kötü olup olmadığı hakkında özgürlük kategorilerini (*Kategorien der Freiheit*) kullanarak bir yargıda bulunabiliriz. Ancak maksimlerin kötü olup olmadığından emin olamayız çünkü maksimler deneyimde verilmezler. Kant kötülüğe eğilimin bütün insanlarda olduğunu söylediğinden kötülüğe eğilimi tek tek kişilerin sahip olduğu bir özellik olarak ele almamak gerekir. Doğuştan gelen bir kötülük eğilimi tüm insanlar için geçerli olduğunda kötülüğe eğilim ve iyiliğe yatkınlık daha anlaşılır hale gelir diyebilir miyiz?

Bu kötülük edinilmiş değilse ve doğuştansa o halde bunu terk etmek de mümkün değildir. Doğal bir eğilim olduğundan ortadan kaldırılamaz, kötülüğü ortadan kaldırabilecek tek şey iyi maksimlerdir. Ancak kötülüğe eğilim maksimleri de etkiler. Yatkınlığı eğilimden ayıran şey de budur. Biri insan doğasına aittir diğeri edinilmiş, seçilmiştir (Kant, 2009, s. 41). Ancak iyiyi de kötüyü de seçmek mümkündür. Bu anlamda Kant iyi gibi kötülüğün de evrensel olduğuna işaret eder. İnsan tam anlamıyla ne iyidir ne de kötüdür, belirleyici olan tek şey neyi seçtiğimizdir diyebiliriz. Bernstein'ın söylediği gibi burada fark teşviklerle yani maksimin içeriğiyle ilgi değildir.

Dolayısıyla, iyi bir insan ile kötü bir insan arasındaki ayrım, maksimlerinde benimsedikleri teşvikler arasındaki farkta yatamaz (maksimin içeriğinde değil); daha ziyade itaate (maksimin biçimine), yani iki teşvikten hangisini diğersinin koşulu haline getirdiğine bağlı olmalıdır (Kant, 2009, s. 40).

Eğilimlerden gelen teşvikleri, akıl teşviklerinin koşulu yapabiliriz. Bunun tersi de mümkündür. İnsanı iyi yapan akıl teşviklerini koşul yapmasıdır. Eğilimden gelen teşvikler akıl teşviklerinin koşulu olursa yani maksimi olursa bu ilişkiyi tersine çevirdiği

için kötüdür. Yine de bu da özgürlükten gelir. Bu nedenle Kant'ta ahlak dışı özgür eylemlerden de söz edebiliriz. Bu yolla Kant güdülerin, duyusal doğanın kendi başına kötü olmadığını ifade etmiş olur. Çünkü güdüler ve insanın duyusal yönü kötüyse insan kötü eylemlerden sorumlu tutulamaz. Kötülüğün temeli özgür seçim olduğundan iyi ve kötü eylemlerimizdeki sorumluluğumuz açık hale gelir. Ancak bu kötülük özgür seçimin güdüler, arzular gibi içeriklerinden kaynaklanmaz. Bir olanak olarak bizde kötülüğü seçme gücü bulunur, ancak bu kötülüğü seçme gücümüzü ya da kötülüğe eğilimimizi kullanacağımız anlamına gelmez. Bu nedenle kötülüğün belirleyicisi özgür seçimdir. İyiyi ya da kötüyü seçme gücü özgür seçimde olduğu için özgürlüğün belirleyicisi özgür seçimdir diyebiliriz. Özgür seçim, eğilimlere göre yaşama ya da yaşamama olanağına ve düşünülür dünyadan gelen özgürlüğe sahiptir. İsteme ise ahlak yasasına göre yaşama olanağına yani otonomiden gelen özgürlüğe sahiptir. Bu otonominin temelinde ise özgür seçimin kendiliğindenliği vardır.

Özgür seçim içsel ve dışsal özgürlüğün birleştiği bir yeti olarak Kant'ta sadece içsel bir özgürlükten bahsedilmediğini göstermek için önemlidir. Bu nedenle yalnızca ahlakla ilgisinde değil, hukukla ve başkalarıyla ilgisinde özgür seçimin yerini anlamak için özgür seçimi haklar bağlamında ele alarak erdem ve hukuk ödevlerindeki rolünü araştıracağız. Böylece ahlak alanında isteme ön plana çıksa da etik alanında özgür seçimin temelde olduğunu göstermeyi umuyoruz.

### **1.3.2. Haklar ve Ödevler Bağlamında Özgür Seçim**

Çalışmamızın bu bölümünde maksimin ve onun kaynağı olan özgür seçimin neden ödev bağlamında dolayısıyla etik bağlamında önemli olduğundan bahsedeceğiz. Bunun bize ahlak ve hukuk ilişkisini anlamada yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle önce ödevlerden ve maksimin ne olduğundan bahsedeceğiz. Daha sonra bunların hukuk ile ilgisini göstermeye çalışacağız. Bu yaklaşımın Kant etiğinin mizaç etiğinden öte bir maksim etiği olarak ele alınabileceğini göstermede önemli olduğunu düşünüyoruz. Maksim ve etik konularına bu bölümde değinmemizin nedeni ahlaki ve hukuki ödevler açısından maksimin temelde olmasıdır. Bunun yanında bir diğer önemli neden hukukun içsel ve dışsal özgürlüğü birleştirici bir noktada durduğunu düşünmemizdir. Bu bölümde



Eleştiri Dönemi'nde ele alınmayan bazı ayrımların *Ahlak Metafiziği*'nde ele alındığını ve içsel ve dışsal özgürlüğün özgür seçimde birleştiğini gösterebilmeyi umuyoruz.

Kant'a göre iki tür ödev vardır: Hukuki ödevler ve erdem ödevleri. Bütün bu ödevler, haklar ve ahlak yasası özgürlüğümüzden temel alır. Böyle bir özgürlüğe sahip olduğumuzu ise ahlaki imperativ ile biliyoruz. Kategorik imperativden hem kendimize hem başkalarına yükümlülük getirme fikrini yani hukuk kavramını çıkarırız. Şunu söyleyebiliriz ki, özgürlük eğilimimiz başkalarının da özgür olduğunu, kategorik imperativ de başkalarının da yükümlülük sahibi olduğunu düşünmemizin temellerini oluşturur. Erdem ödevleri içsel iken hukuk ödevleri dışsaldır. Kant'a göre kendimize karşı ödevlerimiz: Kendimizde insanlığın hakkı ve kendimizde insanlığın amacıdır. Başkalarına karşı ödevlerimiz: İnsanların hakkı ve insanların amacıdır. Amaca yönelik ödev, erdem yükümlülüğü; haklara yönelik ödev, hukuki yükümlülüktür. Sadece erdem yükümlülüğünü yerine getirmek eksik ödev, hukuki yükümlülüğü yerine getirmek tam ödevdir. Bizim akıl sahibi varlıklarla olan ilişkimiz hakkı ve ödevi olan varlıkla ilişkimizdir. Hukuk ödevleri ve erdem ödevlerini birleştiren şey kategorik imperativdir. Kant'a göre bu ödevlerin getirdiği yükümlülük özgür eylemin kategorik imperativ altındaki zorunluluğudur. Kategorik imperativ ise seçim özgürlüğü ile ilgilidir (Kant, 2022a, s. 52-63). Çünkü kategorik buyruğun maksimi özgür seçimden gelir. Kişi farklı eylem olanakları arasında nasıl eylese eyleminin maksiminin evrensel bir yasa olarak geçerli olacaktıysa evrenselleşebileceğini seçer.

Maksimler ahlak yasasının kategorik zorunluluğuyla belirlendiğinde yasa olabilirler. İstemenin ahlak yasasını oluşturması kişinin bu yasaya uygun eyleyeceği anlamına gelmez. İsteme bu bakımdan ahlak yasasının kaynağı olsa da yasanın uygulayıcısı olamaz. Yasanın eylemlere uygulanması kişinin eylemlerini düzenleyen maksimleri seçmesi ile gerçekleşebilir. Bu nedenle yasa etik açıdan doğru olsa da eylem için yetersiz kalır, biçimsel yasanın ilkesi olarak bir maksim belirlenmelidir. Micheal Albrecht'e göre "...bir maksim, bir öznenin kendisiyle ilgili bir yükümlülüğünü temsil eder. Maksim, genel olarak kişinin ne yapması gerektiğini değil, belirli bir bireyin gerçekte ne yapmak niyetinde olduğunu ifade eder" (Albrecht, 2009, s. 138). Bu nedenle etik açıdan doğru eylem ancak maksimin genel yasa olabilecek şekilde seçilmesiyle mümkündür diyebiliriz. Kategorik buyruğu istemeyi temele koyarak ele aldığımızda bu bize neyi

istememiz gerektiğini emreden bir yasa olur. Oysa özgür seçim kendimizi nasıl belirlediğimizi ve bunu nasıl özgürce yaptığımızı daha iyi gösterir. İsteme ödevden dolayı olan eyleme vurgu yaptığımızdan daha katı bir özgürlük anlayışı sunarken, özgür seçim keyfilik ve belirlenme dengesini bizce daha iyi açıklar.

Kant'a göre özgür seçim olmadan kendinde şeyler hakkında düşünemeyiz (Kant, 2015, s. 69). Bu özgür seçim işlevinin bir diğer özelliğidir. Bunun önemli olmasının nedeni bize yükümlülüğü verenin iki dünyanın üyesi olmamız olmasıdır. Yükümlülüğün kendiliğindenliğin göstergesi olduğunu söylemiştik. Kendiliğindenliği özgür seçimin bir özelliği olarak ele aldığımız için yükümlülük kendiliğindenlikle ilgisinde özgür seçimle ilişkilidir. Kant'a göre hukuk ise bir kişinin seçimiyle başkasının seçiminin özgürlük yasaları altında birleştirildiği koşullar sistemidir. Hukuk kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen heteronom bir norm sistemi olarak etik ile uyumlu olmalıdır. Ancak hukuk normları dışsal otoritelerin belirlenimiyle ortaya çıktığından bu heteronominin otonom bireylerle uyumlu olması için etik ilkelere dayanması gerekir. Kategorik imperativ üzerinden kişilerin eylemlerinin evrensel ilkelere göre belirlenmesi kişilerin kendi seçimleri ve başkalarının seçimlerini birleştirir. Kişiler ahlaki ilkelere uygun eylemde bulunarak ve bu ilkeleri evrensel olarak kabul edilebilir kılarak etiği hukuk normlarıyla bağdaştırmalıdır.

Hukukun genel ilkesi, kişinin özgürlüğünün genel yasalarla uyumlu olması veya bir kişinin seçiminin özgürlüğü ile başkasının özgürlüğünün genel yasalara göre uyumlu olmasıdır. Doğru eylemeyi maksim olarak belirlemek etiğin bizden talebidir (Kant, 2022a, s. 70-72). Hukuk kişilerin istemelerinin iyi olduğuna dair bir yargı veremeyeceğinden eylemlerin doğruluğuna göre değerlendirme yapar. Kant genel hukuk yasasını şöyle ifade eder: “ ...öyle dışsal hareket et ki, senin seçiminin özgür kullanımı birinin özgürlüğüyle genel yasalara göre birlikte varolabilsinler” (Kant, 2022a, s. 72). Ancak bu yükümlülük özgürlüğümüzü sınırlayacağımız anlamına gelmez. Burada zorlama gereklidir. Ama bu zorlama içsel değil dışsaldır. Özgürlük hakkını dışsal yükümlülük olarak açıklayabiliriz çünkü Kant'a göre doğuştan gelen tek hak özgürlük hakkıdır. Bu türden özgürlük başkasının seçiminin kısıtlamasından bağımsızlık anlamında özgürlüktür (Kant, 2022a, s. 79). Bunu dışsal özgürlük (*Äußere Freiheit*) olarak ele alabileceğimizi düşünüyoruz.

Korsgaard'a göre:

Kant tüm ödevlerimizi özgürlük terimleriyle açıklar. Adalet ödevleri dışsal özgürlük fikrinden doğar: herkesin haklarına saygı duyulan bir dünya, tam bir dışsal özgürlüğün elde edildiği bir dünyadır. Erdem, içsel özgürlüğün kazanılmasıdır; çünkü erdemli kişi, eğilimler ve arzular tarafından yönetilmek yerine özgürce seçilmiş amaçlar doğrultusunda hareket eder. Bu tür ödevlerin her ikisi de evrensel olarak uygulansaydı, insanlar her anlamda özgür olurdu (Korsgaard, 2000, s. 21-22).

İki tür ödevden erdem ödevlerini gerçekleştirmek, kişinin kendi yasasını kendi koyması; adalet ödevlerini gerçekleştirmek, kendimize koyduğumuz yasaların özgürlük yasaları olmasıdır. İçsel özgürlüğün etik yasaları ile dışsal özgürlüğün hukuk yasaları birbiriyle uyduğunda hem içsel hem dışsal anlamda özgür olabiliriz. Bu bakımdan ahlak yasası ve hukuk yasası kişinin kendi özgürlüğünü güvene alması açısından kişinin yararınadır. Ahlak yasası konusunda ahlaksal çıkarımız, hukuk yasası konusunda haklar bağında çıkarımız söz konusudur. Ödev ya da yükümlülük Kant'ın ahlak felsefesi için önemli bir konumda olsa da hem ahlaksal hem de hukuksal anlamda özgürlük için özgür seçimin yani maksimlerin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Otfried Höffe'ye göre Kant etiği maksimler etiğidir. Maksimler kişinin yaşamını sürdürme tarzını ifade eder<sup>15</sup> ve insanın karakterini yansıtır. Çünkü ona göre maksimler değişen bireysel ve sosyal koşulları göz ardı ederler. Kişinin ahlakının değerlendirilebilmesi için kişinin kendisi tarafından belirlenen ilkelerin incelenmesi gerekir (Höffe, 1994, s. 149-150). Höffe Kant etiğini maksimler etiği olarak ele alırken bunu özgür seçim ile ilişkilendirmemiştir. Ancak biz maksimlerin kaynağının özgür seçim olması üzerinden Höffe'nin pozisyonunu kendi pozisyonumuz açısından önemli görüyoruz. Çünkü Höffe Kant etiğinin neden maksimler etiği olarak ele alınmaya daha elverişli olduğunu açıklarken Kant etiğinin hem yaşam tarzı hem de karakterle ilgisini vurgular.

Guyer'e göre "Kendi ereklerini koyma becerisi, açıkça seçme özgürlüğünün uygulanışının temel formudur; seçtiğimiz erekleri gerçekleştirmeye ya da izlemeye yönelik özgür bir yeti, aynı şekilde, açıkça eylem özgürlüğünün temel formudur" (Guyer, 2005, s. 288) O halde, Guyer'in söylediklerine dayanarak, özgür seçim içsel ve dışsal özgürlüğü birleştirir diyebiliriz. Yükümlülüğümüz içsel anlamda seçimimizi özgürce

<sup>15</sup> Bknz. "Almanca sözcük Sitten, aynı şekilde Latince sözcük mores sadece davranış ve yaşam tarzı anlamına gelmektedir" (Kant, 2022a, s. 44).

yapmak, dışsal anlamda eylem özgürlüğümüzü korumak ve başkalarının eylem özgürlüğünü kısıtlamamak olacaktır. Böylece erdem ödevi, özgürlük hakkı yani hukuki ödev özgür seçim işleviyle gerçekleşmiş olur.

Kant'a göre eylemlerimizin hukuki yasalara uygunluğuna yasallık, etik yasalara uygunluğuna ahlaklılık denir. Hukuk yasaları eylemlerin belirlenme nedeni olma talebinde olduklarında bu yasalar etik yasalardır. Etik istemeden ziyade özgür seçimle ilgilidir çünkü eylemlerin belirlenme nedeni isteme değildir. Eylemin belirleyicisi seçimdir. İsteme, seçimin bu eylemi belirlemeye yönelik belirleyici sebebidir (Kant, 2022a, s. 49-50). Eylemin belirleyicisi olan seçim, maksimi belirlemesi bakımından içsel, eylemi belirlemesi bakımından dışsal özgürlüğün belirleyicisidir.

### 1.3.3.Mülkiyet Hakkı

Mülkiyet hakkı kazanılan bir hak olarak doğuştan gelen özgürlük hakkımıza uyumlu olarak edinilebilir. Böylece kazanılan mülkiyet hakkı ahlaki olabilir. Çünkü ancak bu şekilde, başkalarının özgürlük hakkını gasp etmeden, mülkiyet<sup>16</sup> edinilirse kazanılmış bu hak ahlakidir denilebilir. Mülkiyet hakkı özgürlük hakkına dayandığı için mülkiyet edinme hakkında da seçimin önemli bir yeri vardır. Kant'a göre "Seçimim olarak her bir dışsal nesnenin benim olması olasıdır, bu demektir ki, seçimin nesnesinin esasında (objektif) sahipsiz (res nullius) olması gerektiği yolundaki bir maksimin yasa yapılması hukuka aykırıdır" (Kant, 2022a, s. 88). Seçimin nesnesine sahip olabilmeyi düşünmek ona sahip olabilmek için yeterlidir denilebilir. Aynı zamanda bu, seçimin nesnesi olarak gördüğümüz her şeyin ya bize ya da başkasına ait olabileceğini düşünmek anlamına gelir. Seçimin nesnesi olan bir şeyi sahipsiz saymak ve bunu maksim haline getirmek hukuka aykırıdır. O halde seçimin her nesnesine (eşyaya) mülk gözüyle bakılabilir.

---

<sup>16</sup> *Eigentum* (mülkiyet) hukuken benim olan şeydir.

Bir şeyin bize ait olduğunu iddia ederek onun üzerinde bir hak sahibi olduğumuza dair bir bildiriye bulunmuş oluruz. Kant'a göre seçimimizin nesnelere izin yasası sayesinde kendi zilliyetimize<sup>17</sup> almış oluruz. Seçimin dışsal nesnelere ise üç tanedir: Birincisi; eşya, ikincisi; başkasının bir eylemde bulunmasına dair seçim, üçüncüsü; başkasının bizimle olan ilişki durumu. İzin verici yasa seçim nesnelere dair yükümlülüğü beraberinde getirir (Kant, 2022a, s. 89-90). Bu bizim kendi zilyetliğimize aldığımız mülkün yükümlülüğüdür. Bunun yanında kendi seçtiğim nesneyi başkalarının kullanmaması üzerine bir yükümlülük vardır. Bunu karşılıklı bir yükümlülük olarak düşünmek de mümkündür. Kendimize bir mülk edinerek başkalarının da mülk edinme hakkını tanımış oluruz. Seçimin dışsal nesnelere ilki başkalarının bedeni, ikincisi başkasının iradesidir. Başkasının iradesinin nesne edinilmesi ile mülkiyet edinme hakkı ortaya çıkar. Üçüncü nesne de başkasıyla ilişkidir. Bu şekilde doğa durumunda sadece ahlak yasasına sahip olan yani sadece doğal hakkı olan özgürlüğe sahip olan kişi mülk edinir, aile kurar ve başkalarıyla sözleşme yapar (Esgün, 2017, s. 148).

Bu nedenle dışsal nesnelere üzerinde etkili olan seçme gücümüz, eğer başkası bizim mülk edinme hakkımızı teslim etmeyecek şekilde eylemde bulunursa, etkili olamaz. Seçme gücü ya da özgür seçim olarak ifade ettiğimiz yeti hem doğuştan gelen tek hakkımız olan özgürlük için hem de edinilmiş hakkımız olan mülkiyet için önemli bir konumdadır.

Willkür, her nesneyi kendinin kılabilme olanağına sahiptir fakat bu olanak başka iradeler tarafından *noumenal* bir şekilde kabul edilmediği sürece gerçekleşmiş bir sahiplik söz konusu değildir...O halde dışsal özel hak, ancak akıl sahibi öznenin diğer öznelerle yasa koymasına sayesinde *a priori* bir ilke haline gelir (Esgün, 2017, s. 146).

Dolayısıyla kişi kendine yasa koyabildiği gibi başkasına da yasa koyabilir. Başkasının hakkını gasp etmeden, onun özgürlük hakkını engellemeden elde ettiğimiz mülkler hukuksal kazanımlardır. Kant'a göre dışsal kazanımın ilkesi, dışsal özgürlük yasalarına göre kendi egemenliğimize aldığımız, kendi seçimimiz ile kullanabildiğimiz ve sahip olmayı istediğimiz şey bizimdir (Kant, 2022a, s. 104). Doğa durumunda dışsal olan hiçbir

---

<sup>17</sup> *Besitz* kavramı Altan Heper tarafından zilyetlik olarak çevrildiğinden (Kant, 2022a, s. 87) biz de bu karşılığı kullandık. Zilyetlik mülkiyetin" ...kullanım imkanının öznel koşuludur" (Eisler, 1984, s. 103).

şey benimdir diyemeyiz çünkü henüz kimse sahiplenmemiş olsa da aynı nesne üzerinde birçok kişi hak iddia edebilir. Bu nedenle mülk edinmek doğal değil hukuksal kazanımdır. Hem özgürlük hakkını hem mülkiyet hakkını korumak yüzeysel olarak bakıldığında kişilerin niyetlerine ve inisiyatiflerine bırakılmış görünmektedir. O halde şu soruyu sorabiliriz: Mülkiyetle ilgili edinimlerin nasıl adil ya olacağı hakkındaki yükümlülük kişilerde midir?

Başkasına yasa koyma yoluyla mülkiyet edinmeyi kategorik imperativ ile bağdaştırmak mümkündür. Her akıl sahibi varlık başkalarının özgürlüğünü de gözeterek eyleme olanağına sahiptir. Mülkiyet hakkı kişilerin özgür seçimlerini kullanabilme haklarını da ifade eder. Mülkiyet bu nedenle bizim nesnelere araç olarak görebilmemizi ve edinebilmemizi sağlar diyebiliriz. Nesnelere kullanabilmek, onlardan yararlanabilmek için onları mülk edinmemiz gereklidir. Korsgaard'a göre insanın kullanabileceği araçları ellerinden almak Kant için onların özgürlüklerini sınırlamaktır ve bu özgürlükle bağdaşmaz (Korsgaard, 2000, s. 19). Mülkiyet hakkının izin verici yasa sayesinde mümkün olabileceğini söylemiştik. Kant mülkiyet edinmeye ahlaksal bir temel arayışında olsa da en büyük ayırım ahlak yasaları her akıl sahibi varlık için geçerli olmasına karşın mülk edinme hakkı her akıl sahibi varlığa verilmemiştir. Kant'ın ödevleri olan ama hakları olmayan varlıklar olarak tanımladığı köleler ve toprak sahipleri için çalışan köylüler (*serfler*) (Kant, 2022a, s. 64) mülkiyet hakkına sahip değildir. Biraz önce sorduğumuz soruyu bunun üzerinden ilerleyerek cevaplandırmaya çalışalım.

Kant'a göre başkalarının mülkiyetini güvensiz hale getiren yani çalan kişi kendisinin mülkiyet hakkını kaybeder. Mülkiyeti olmayan birisi yaşamını sürdüremeyeceği için başkalarına muhtaç hale gelir. Bu nedenle devlet o kişiyi köle haline getirir. (Kant, 2022a, s. 195-196) O halde mülkiyet hakkının korunmasına dair yükümlülük devlettedir. Bu durumda adaleti sağlayacak olan da devlettir. Kişinin özgürlük hakkını elinden alma ya da kısıtlama hakkı başkalarının elinde olmasa da devletin elindedir. Kişilerin hem doğuştan hakları olan özgürlük hem de edinilmiş hakları devlet tarafından sınırlanabilir, ellerinden alınabilir. Başkalarının mülkiyet haklarının korunmasının teşvik edilmesi için zor (*Gewalt*) kullanmak Kant için gereklidir. Ona göre özgürlük ve hukukla beraber uygulanan zor cumhuriyettir (Kant, 2022a, s. 309). Yurttaş olmak hukukla ve onun koruma sağladığı haklarla birlikte uygulanacak zoru da kabul etmek anlamına gelir.

Kant mülkiyet hakkını özgürlük hakkına dayandırma niyetindedir. Ancak her akıl sahibi varlığın kendi rızalarıyla başkalarının mülkiyet haklarını tanımaları, karşılıklı yükümlülükleri gönüllü olarak kabul etmeleri onların ahlaki davranacakları varsayımına dayanır. Yine de Kant insanların özgür seçimlerine dayanan eylemlerinin kötü olabileceğini de kabul ettiğinden kişilerin hakları başkalarının niyetlerine ya da seçimlerine teslim edilemeyeceğini de kabul eder. Tam da bu yüzden dışsal zorlamayı şart koşar. Özgür seçim hukukta artık ceza korkusuyla belirlenir.

Guyer'e göre Kant, insanların gerçek hayatta sadece ahlak yasasına saygı duyma teşviyle hareket etmediklerini bu nedenle yükümlülüklerin zorla uygulanması gerektiğini düşünür. Bu nedenle adil bir mülkiyet hakkı uygulaması için toplumsal sözleşme geleneğine katılır ve böylece devletin zorunlu olduğunu kabul eder. Devlet kurmak ve hakları bu yolla korumak ise ahlaki bir yükümlülüktür (Guyer, 2022, s. 457). Bu sebeple sadece, her akıl sahibi varlığın kendileriyle aynı haklara sahip olduğunu düşünenler mülk edinebilirler ve bu sözleşmeye katılabilirler. Dolayısıyla dışsal özgürlüğe ve bu özgürlüğün getirdiği haklara sahip olabilecek kişiler toplumsal sözleşmeye katılan kişiler yani yurttaşlar olabilir. Yurttaş olmak ise bu nedenlerle ahlaki bir yükümlülüktür. Hakların özgürlükten gelmesi, başkalarının özgürlüklerine ve haklarına zorlama olmadan saygı göstermek aydınlanma için gereklidir. Kant aydınlanma olarak tanımladığı ergin olmama durumundan kurtulmak için insanın kendi aklının kılavuzluğuna başvurması gerektiğini vurgular. Ergin olmama durumunda kalmak ve aklını kullanma cesaretini gösterememek bizim yerimize düşünen ve karar veren insanları takip ettiğimiz için bir rahatlıktır. Bu durumdan kurtulabilmek içinse tek gereken aklımızı kitlelerin önünde kullanma özgürlüğüdür (Kant, 2015, s. 311-314).

Birgit Recki'e göre Kant'ın kendi adına düşünme ve konuşma özgürlüğüne yaptığı vurgu onun çağı için yenilikçi bir söylem olmasa da ergin olmamanın insanın kendi suçu olarak tasarlanması ilgi çekicidir. Ona göre Kant ergin olmamanın kişinin kendi suçu ile düştüğü bir durum olduğunu söyleyerek insanda bu olanağın olması nedeniyle insanların yetersizlik bahanesine sığınarak yükümlülüklerden kaçmasının engellenmesini ister. Recki kendi adına düşünme ve konuşma maksimini aydınlanma olarak tanımlar. Bu nedenle ona göre Kant için aklın bağımsız etkinliği öz belirlenimdir (Recki, 2020, s. 197-

198).Aklın kendini belirlemesi bu nedenle yalnızca içsel özgürlükle değil aynı zamanda toplumsal özgürlükle ilgilidir.

#### **1.3.4.Negatif ve Pozitif Özgürlük Bağlamında Seçme Gücü**

Şimdiye kadar; otonomi olarak istemeden, özgürlük sorununda yan konular olarak ele aldığımız duyulur ve düşünülür dünya ayırımından, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının ahlaklılıktaki yerinden, özgür seçimin dışsal özgürlükle ilgisi bakımından ödevler ve haklardan bahsettik. Şimdi tüm bu ele aldıklarımız üzerinden, pozisyonumuzu netleştirmek için, bir bütün olarak özgür seçimin negatif ve pozitif özgürlük bakımından nasıl ele alınabileceğinden bahsedeceğiz.

Otonominin istemeye kendiliğindenliğin özgür seçime ait bir özgürlük türü olduğundan bahsetmiştik. Aynı zamanda Beck'in kendiliğindenliği özgür seçime atfetmesi üzerinden istemenin kendiliğindenlik anlamında özgürlük olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği üzerine düşünmüş ve bunun istemeye atfedilemeyeceği noktasına varmıştık. Bunun nedeni olarak Kant'ın kendiliğindenlik ile ilgili verdiği sandalye örneğinde eylemi temel almasını göstermiştik. Şimdi bu ayrımları netleştirmeye çalışacağız. Bu yolu izlememizin nedeni Kant'ın transendental özgürlüğü pratik özgürlüğün temelini koyarak, negatif özgürlüğün pozitif özgürlüğün temelinde olduğunu da söylemiş olması ve doğa nedenselliğinden bağımsız olmanın pozitif özgürlük olan otonomi ile bağlantısını gerekçelendirmemesidir. Bu ilişkilendirmeler isteme ve özgür seçim üzerinden ele alındığında anlaşılması zor, karmaşık bir hal alır. Bu nedenle negatif ve pozitif özgürlük arasındaki ilişkiyi Beck ve Baum'un özgürlük türleri hakkındaki yorumlarına başvurarak ve bu yorumları özgür seçim ile bağdaştırarak tartışma yolunu izleyeceğiz.



Transendental özgürlük kişilerin kendiliğindenliğini ifade eder. Bu türden özgürlük aynı zamanda kişinin kendiliğindenliğinin ya da otonomisinin olanağının koşulu olarak da ifade edilebilir. Çünkü transendental özgürlüğü varsaymadan kişilerin kendilerini ilk neden olarak görmeleri ve eylemlerinden sorumlu olduklarını düşünmeleri mümkün değildir. Bu nedenle kişilerin böyle bir kendiliğindenliğe sahip olduklarını düşünmeden pratik özgürlük fikrine varamayız ve eğer transsendental özgürlüğü reddedersek pratik özgürlüğü de reddetmiş oluruz. Transsendental özgürlüğü negatif, kendiliğindenliği pozitif özgürlük olarak açıklayabilir miyiz? Ve Transsendental özgürlüğün negatif özgürlük olarak, kendiliğindenliğin olanağının koşulunu sağlayan nedensellik olarak ele alınması mümkün müdür?

Kendiliğindenlik bir belirleyiciliğe ve eyleme dairdir. Oysa “...transendental özgürlük negatif bir özgürlük kavramıdır çünkü yalnızca doğa yasasından bağımsızlığı ifade eder...” (Başaran, 2015, s. 90) Bu nedenle transendental özgürlük bir eyleme dair belirleyiciliğe sahip değildir. Kendimizi ilk neden olarak görebilmemizin koşulu transendental özgürlük olsa da transendental özgürlük belirlenmemeyi ifade eder. Kendiliğindenlik ise özgür seçim ile eylemin belirlenmesidir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde isteme ve seçim arasında keskin bir ayrım yapmaması nedeniyle negatif ve pozitif özgürlük kavramları hakkında yapılan ayrımlar karmaşık bir hal almaktadır. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*’nde söz edilen transendental özgürlük ve kendiliğindenliği özgür seçime atfederek bu karmaşık yapının anlaşılır hale geldiği kanaatindeyiz.

Bizim pozisyonumuza göre özgür seçimin kendiliğindenliği *Pratik Aklın Eleştirisi*’nden sonra da vurgulanmıştır. Ancak Manfred Baum’a göre negatif özgürlük *Pratik Aklın Eleştirisi*’ne kadar keyfilik (*Willkür*) meselesiyken artık iyiyi temel alan ve duyusallığa bağlı olan bir otonomi yasası olamayacağına dairdir. Bu pratik yasanın duyusallığa bağlı olamayacağı anlamına gelir. Bu nedenle ona göre pratik yasa istemenin arzu nesnelere bağımsızlığı ya da keyfilik anlamında negatif özgürlüğü varsayar. Bu yasa tarafından belirlenen isteme pozitif anlamda özgürdür (Baum, 2008, s. 52). Keyfiliğin negatif özgürlük, yasayla belirlenmenin pozitif özgürlük olarak görülmesi gerektiğini söylerken Baum’a katılıyoruz. Ancak biz keyfilik anlamında negatif özgürlüğü özgür seçime ait görürken Baum istemeye ait bir özellik olarak ele alır. Baum’un *Pratik Aklın Eleştirisi*’nden sonra özgür seçiminin kendiliğindenlik anlamında özgürlüğünün istemeye

atfedildiği düşüncesine katılmıyoruz. Çünkü Baum'un bu iki yorumu özgür seçimin Kant tarafından pratik özgürlük olarak tanımlanmasını açıklamaz.

Pratik özgürlüğün bir de pozitif yönünden söz edelim ve neden özgür seçimin istemeyi belirlediğini söylediğimiz üzerine düşünelim. “Pozitif yönüyle pratik özgürlük, fail olarak insanların a priori ilkeler, yani ahlak yasası temelinde özgür seçim yapma gücüne dayanır” (Başaran, 2015, s. 92). Bu nedenle otonomi olarak pozitif özgürlük, ahlak yasasına uygun maksimlere göre seçim yapmaktır diyebiliriz. Pratik özgürlüğün negatif yönü transendental özgürlük, pozitif yönü kendiliğindenlikle ortaya çıkan otonomi olarak ifade edilebilir. Çalışmamızın amacı bu olmasa da isteme ve özgür seçim arasındaki ayrım üzerinden ele alınan özgürlük kavramının aynı zamanda transendental ve pratik özgürlük arasındaki ilişkiye dair bir açıklamayı da beraberinde getirdiğini görüyoruz. Pratik özgürlük ve transendental özgürlüğü birbirinden tamamen ayrı iki özgürlük türü olarak ele almaktansa pratik özgürlük çatısı altında ikili bir yapı olarak ele almayı daha açıklayıcı buluyoruz. Bu nedenle transendental özgürlüğü pratik özgürlüğün negatif yönü olarak ele aldığımızda konunun daha anlaşılır hale geldiği kanaatindeyiz. Pratik özgürlüğün (*Willkür*) negatif yönü olan transendental özgürlük, duyuşsal etkilerden bağımsızlık olarak kendi kendimize yasa koymanın koşuludur. Bu bakımdan pratik özgürlüğün pozitif yönünün temelindedir. Özetle transendental özgürlüğün pratik özgürlüğün temelinde olması, onun nedenselliğinin otonominin olanağının koşulu olması anlamına gelir. Bu nedensellik olmadan kendimizi kendiliğindenlikle hareket eden bir fail olarak göremediğimizden negatif anlamda özgürlük olan transendental özgürlük olmadan pozitif anlamda kendiliğindenliğe sahip olamaz dolayısıyla otonom olamayız. Bu bakımından transendental özgürlük pratik özgürlüğün temelinde bulunur.

Baum seçme özgürlüğünü; kişinin istediği şeyleri yapması ya da yapmamasına dair bir kapasite ya da amaçları ve niyetleri seçmek için içsel olarak hareket etme kapasitesi (*Vermögen*) ve bir insanın diğer eyleyen kişilerle ilişkisi bakımından dışsal özgürlüğü olarak tanımlar (Baum, 2005, s. 43). Bu bakımdan içsel özgürlük ve dışsal özgürlüğü birbirine bağlayan şey özgür seçimdir diyebiliriz. Beck'e göre ise özgür seçimin kendiliğindenliği negatif anlamda özgürlük olabileceği gibi pratik akıl da kendisini dıştan gelen bir yasaya tabi kılmak yerine kendine yasa koyma anlamında kendiliğindenliğe

sahiptir. Aklın kendisine ya da bu şekilde *Willkür*'e yasa vermesi pozitif anlamda özgürlük yani otonomidir. Aklın kendisine yasa koyması saf pratik aklın istemeyle eş anlamlı kullanılması anlamına gelir (Beck, 1960, s. 197). Bu bakımdan özgür seçimin kendiliğindenliği negatif anlamda özgürlüğüdür, akıl tarafından buyrulan isteme yasası ile özgür seçimin kendiliğindenliği pozitif anlamda özgürlük haline gelir.

*Typik* kavramından bahsederken ahlak yasasının kaynağı olan istemenin bu yasasının sadece biçimsel bir yasa olduğundan yasanın içeriğinin özgür seçimden geldiğinden bahsetmiştik. Kant istemenin otonomiye sahip olduğunun söylediğinde istemeyi pratik akıl olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Otonomiye sahip olan pratik akıldır. Bu otonomi de Beck'in söylediği gibi aklın kendiliğindenlikle özgür seçime yasa vermesidir. Baum, Kant için otonomi ile kendiliğindenliğin, yani nedenselliğin başlatıcısı olmanın, bir ve aynı şey olduğunu söyler.

Pozitif anlamda özgür bir isteme ve otonomi ilkesinin istemenin nedenselliğinin belirleyicisi olabildiği bir isteme, yani *principium executionis*, yani öz yasama fikrinin kendiliğinden nedenselliğe sahip olabildiği bir isteme - bunlar bir ve aynıdır (Baum, 2020, s. 208).

Baum'un otonomiye dair bu yorumunu kendi pozisyonumuz açısından şu şekilde yorumlayabiliriz: Biz Kant'ın sandalye örneğini ve Beck'i temel alarak kendiliğindenliğin özgür seçime ait bir özgürlük türü olduğunu söylemiştik. Bizim pozitif anlamda kendiliğindenlik olarak ele aldığımız ve otonominin temelini oluşturduğunu söylediğimiz; kendimize yasa koyabilmeyi mümkün kılan özgür seçimin kendiliği, Baum'a göre Kant tarafından otonomi ile aynı türden özgürlük olarak ele alınmıştır. Baum bunun çekince yaratan bir tanımlama olduğunu söyler ve bu sorunun Kant tarafından insanın kendisini hem duyulur hem düşünülür dünyanın üyesi saymasıyla çözüldüğünü söyler. Çünkü Baum istemenin nedenselliğinin kendiliğinden başlamasını kişinin kendisi ve diğer tüm akıl sahibi varlıklar için yasa koyması ile belirlenmesi olarak tanımlar (Baum, 2020, s. 208).

Oysa Kant'ın sandalye örneğinde kendiliğindenlik yasa koymayla değil duyusal etkilerden bağımsız olmakla başlar. İnsan bu şekilde negatif olarak özgür olduğunu düşünerek hareket ettiğinden nedenselliğin başlatıcısı olur. Sadece kendimizi düşünülür dünyanın üyesi saymakla, istemenin otonomisi ile, doğada bir nedensellik, olay dizisi başlatamayız. Bu nedenle Kant pozitif özgürlüğün temelinde negatif özgürlüğün olduğunu söyleyerek ve başlatıcı neden olarak insanın hem düşünülür hem duyulur dünyanın üyesi olarak görmekle kendiliğindenlik sorununa çözüm getirir. Baum'un ele aldığı şekliyle kendiliğindenlik ahlaki temeli olan kendine yasa koyma edimidir. Ancak kendiliğindenlik sadece ahlaki edim ile açıklanamaz. Bu nedenle özgürlük sorununu isteme üzerinden ele aldığımızda ve kendiliğindenliği istemeye ait bir özellik olarak gördüğümüzde Baum'un ve diğer Kant yorumcularının sıklıkla bahsettiği bu sorun çözüme ulaşmaz. İsteme ve özgür seçim ayrımı yapmadan özgür seçimi istemenin bir yönü olarak ele aldığımızda bu sorun kaçınılmaz olarak çözümsüz kalacaktır.

Oysa isteme ve özgür seçimi pratik aklın iki işlevi olarak gördüğümüzde insanın hem yasa koyucu hem de kendiliğindenliğin başlatıcısı olarak görülmesi anlaşılır hale gelir. Kendiliğindenlik ile olay dizisi başlatmayı özgür seçime, otonomiye istemeye attığımızda eylem alanında olay dizisi başlatan insan aşkın bir neden olarak değil eylem alanında olay dizisi başlatan neden olarak görülebilir.

Baum aynı zamanda özgür seçimin de otonomi ilkesine sahip olduğunu ve otonomi ilkesinin onun kendiliğindenliğinin temelinde olduğunu söyler.

Deneyim koşulları altında olanaksız olan keyfiliğimin pozitif özgürlüğü, ancak keyfiliğimin eyleme özerkliği ilkesi aracılığıyla kendisini causa noumenon olarak belirleyebilmesi koşuluyla düşünülebilir, dolayısıyla, haklar yasası tarafından kısıtlanan ve özerklik ilkesi tarafından belirlenemeyen dışsal özgürlük, akıllı bir nedenin transendental özgürlüğü değildir (Baum, 2020, s. 216).

Ancak bize göre otonomi kendiliğindenliğin temelinde olamaz çünkü Kant'a göre transendental özgürlük yani negatif özgürlük, pratik özgürlüğün yani pozitif özgürlüğün temelindedir. Baum, istemenin maksimlerinin, genel yasa yapma niteliğine sahip olması nedeniyle dışsal özgürlük için belirleyici olanın isteme olduğunu düşünür. Ancak maksimler özgür seçimden çıkar. Dolayısıyla isteme ve özgür seçim ayrımını

gözetmediğimizde otonomi transendental özgürlüğün temelinde yer almış olur. Ayrıca Baum otonomi ilkesiyle belirlenmeyen özgür seçimin transendental özgürlük olarak tanımlanamayacağını söyleyerek otonomiye transendental özgürlüğün koşulu olarak konumlandırmış olur. Bunun sonucu olarak ampirik unsur tamamen ortadan kalkar ve insan sadece düşünülür dünyanın üyesi olan yönüyle ele alınmış olur. Bunun yanında Baum istemeyi pratik aklıla aynı şey olarak ele aldığından mutlak pratik kendiliğindenliği istemeye ait bir özellik olarak değerlendirir. Bunu da istemenin yasaya tabi olmaması ancak özgür seçimin yasaya tabi olması ile açıklar (Baum, 2020, s. 219). Biz ise istemeyle pratik aklı özdeş olarak ele almayı pratik aklın bir işlevi olarak ele alma pozisyonunu takip ediyoruz.

Pratik aklı her zaman isteme ile aynı yeti olarak ele almadığımızda, ahlak yasasının istemeden maksimin ise özgür seçimden geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda istemenin mutlak kendiliğindenliğe sahip olmadığını ve maksimler tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Baum'un bu düşüncelerine temel olarak kullandığı, Kant'tan aktardığı alıntıya bakarsak burada istemenin değil saf pratik aklın kastedildiğini görebiliriz. "Çünkü isteme yasanın altında değildir, ama kendisi keyfiliğin yasa koyucusudur ve keyfiliğin belirlenmesinde mutlak pratik kendiliğindenliktir" (Baum, 2020, s. 219). Oysa isteme yasanın biçimini özgür seçime verir, özgür seçim aklın buyruğundan yani ödevden dolayı, maksimi buna göre belirler ve böylece pratik bir yasa ortaya çıkar. Baum'un Kant'tan aktardığı alıntıya bakarsak istemenin yasa altında olmadığına dair ifadeye dayandırılan mutlak kendiliğindenliğin aslında pratik akla ait olduğunu görürüz. Çünkü isteme hem aklın buyruğuna tabidir hem maksimini seçimden alır. Dolayısıyla kendi kendine harekete geçme gücü istemede bulunmaz. Oysa seçme gücü aklın buyruğuna uymama olanağına sahiptir. Aksi halde ahlaki olmayan eylemi açıklamak mümkün olmazdı.

Beck'in söylediklerini temel alarak otonomiye; aklın, özgür seçime yasa vermesi olarak tanımlamayı daha doğru buluyoruz. Beck'e göre istemenin özerk olması pratik aklın özerk olmasını; Baum'a göre saf aklın pratik olma kapasitesi özgür seçimi ifade eder. Dolayısıyla Beck'in özgür seçime ithaf ettiklerini Baum akla ithaf eder kimi zaman da aynı şey isteme üzerinden gerçekleşir. Bundan yola çıkarak Kant'ın aklın işlevlerini kimi

zaman pratik akılla özdeş kullandığını düşünüyoruz. Ancak akıl bu işlevlerin her özelliğine sahipken bu işlevler aklın her özelliğine sahip değildir.

Özgür seçim kendiliğindenliğe sahip olmak bakımından özgür olsa da kötülük ile ilgili bölümde bahsettiğimiz gibi her zaman iyiye yönelik seçimler yapmaz. Onda bir olanak olarak özgür olabilme gücü olsa da bu olanağı kullanmadığı durumlar olabilir. Yine de buyruk akıldan geldiği için yükümlülüklerin farkında oluruz. Ahlaki olmayan seçimlerde de bu nedenle yükümlülük söz konusudur. O halde kötülüğü aklın buyruğuna uymamak olarak ifade edebiliriz. Bu nedenle özgürlüğü istemenin iyi isteme olmasıyla sınırlı kalarak açıklamak eksik kalır. Aklın kendisine yasa koyması ahlaki olarak iyiye yönelik seçimler yapacağımız anlamına gelmediğinden yasa koyucu olan isteme kendiliğindenliğe sahip değildir. Beck ve Baum'un yorumlarını çalışmamızın pozisyonu bağlamında ele almaya çalıştık. Şimdi yine çalışmamız için önemli olduğunu düşündüğümüz Korsgaard'ın yorumlarını, özgür seçim bağlamında, Beck'in yorumlarıyla birlikte ele almaya çalışalım. Korsgaard isteme ve özgür seçim arasındaki ayrımı geçerli bir yol olarak görmediğinden iradeyi bir bütün olarak isteme çatısı altında ele alır. Neden Beck'in yorumunu temel aldığımızı anlatmak için Korsgaard'ın yorumlarını da sıklıkla değerlendireceğiz ve karşılaştırma yapmak için kullanacağız.

Korsgaard motive olmanın bir otonom bir de heteronomi olmak üzere iki yolu olduğunu söyler. Otonomi ile motive olmak kendimize verdiğimiz yasa ile hareket etme, heteronomi ile motive olmak yasanın yaptırım ile dayatılmasıdır (Korsgaard, 2000, s. 22). Beck'in özgür seçimin yasaya içeriğinden dolayı itaat etmesi olarak ifade ettiği pratik özgürlüğün, Korsgaard'ın pozisyonuna göre otonomiye eş değer olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Korsgaard ve Baum aynı pozisyonu paylaşırlar.

Korsgaard'a göre:

Eğer gerçekten tamamen yasanın belirlediği amaçlar tarafından hareket ettirildiğimiz noktaya ulaşırsak, gerçekten özgür oluruz yani pratikte özgür oluruz...Kant'ın ihtiyacı olan tek şey, ahlak yasasının gerçekten de pozitif özgürlük anlayışını temsil ettiği sonucuna varmaktır. Özgürlük bizi erdemleri geliştirmemiz için motive eder ve sonuç olarak erdem bizi özgür kılar (Korsgaard, 2000, s. 183).

Guyer erdemi ahlaki olarak motive olan irade gücü olarak, erdem ödevlerini de "...zorla uygulanmayan ahlaki yükümlülükler..." (Guyer, 2022, s. 617) olarak tanımlamıştır. O halde yasadan dolayı belirlenmek olan ahlaklılık erdemi pozitif anlamda özgürlüktür. Yasanın belirlediği amaçlarla hareket etmek otonomiye kendimize yasa koyarak pratik anlamda özgür oluruz yani seçimimizi özgürce yapabilme olanağına sahip oluruz. Korsgaard ödevden dolayı eylemeyi pratik özgürlük olarak tanımlayarak özgür seçimin pozitif anlamda özgürlük olduğunu söylemiş olur. Korsgaard'ın yaklaşımı ile Beck'in yaklaşımını karşılaştırdığımızda Beck özgür seçimin kendiliğindenliğine ve istemeden bağımsız olarak hareket edebilmesine vurgu yaparken Korsgaard özgür seçimin istemeye bağımlı olmasına vurgu yapar. Ayrıca Beck aklın özgür seçim üzerindeki etkisiyle, yasanın biçimiyle, belirlenmesini de özgürlük ile ilişkili olarak ele alır. Çünkü aklın özgür seçimi zorlayarak onun duyuşsal etkilerden bağımsız olmasını sağlaması, aklın kendiliğindenliği ile, istemenin maddi nedenlerinden bağımsız olarak belirlenmesi anlamına gelir.

Kant maksimi eylem tarzı olarak tanımladığına göre (Kant, 2014, s. 67) şunu sorabiliriz: "Maksimi seçmeden, eylem tarzını belirlemeden, neye dayanarak eylemin ahlaki olup olmadığına karar verebiliriz?" Bunu gözeterek yorumda bulunduğumuzda istemenin belirleyici olmadığını söyleyebiliriz. Başkalarıyla ilişkilerimiz açısından belirleyici olan özgür seçimdir. Bu nedenle Korsgaard'ın dışsal özgürlüğü otonomi ile açıklayan düşüncelerine katılmıyoruz. Yasaların eylemlerin belirlenme nedeni olmasını hukuki yasalar talep ediyorsa bunlar etik yasalar olurlar. Eylemler hukuki yasalara uygunsaydı, etik yasalara uygunsaydı ahlaklılık olarak ifade edilir. Hukuki yasalar özgür seçimin dışsal kullanımı, etik yasalar da özgür seçimin içsel kullanımı ile ilgilidir (Kant, 2022a, s. 50). Buradan yola çıkarak ahlak yasasını istemeye, etik yasaları ise özgür seçime atfetmek gerekir. Kant'ta etik hakkında düşünürken özgür seçim merkezinde düşünmemiz içsel ve dışsal özgürlüğün nasıl bir arada ele alındığını anlamada kolaylık yaratır. Sonuç olarak isteme otonomiye, özgür seçim kendiliğindenliğe sahiptir. Negatif özgürlük ampirik unsurlardan bağımsız olma anlamında hem istemenin hem de özgür seçimin sahip bir özgürlük türüdür. Ancak kendiliğindenlik olarak negatif özgürlük yani transsendental özgürlük yalnızca özgür seçime aittir. Otonomi olarak pozitif özgürlük ise istemeye ilişkilendirilmelidir ancak Kant'ın istemenin özgürlüğe sahip olmadığını söylemesi bu bağlantıyı anlamada zorluk yaratır.

Kant hukuku kategorik imperative dayandırarak evrensel bir ahlak sistemine dayanmayan Toplumsal karar alma mekanizmalarını, ya da geniş anlamıyla siyaseti, dışlar. Ahlakın siyaseti örnelemesi nedeniyle tüm siyasi tartışmalar kategorik imperative uygun olan olanaklarla sınırlı kalır. Ahlakın siyaseti örnelemesi Kant için insanlığın ilerlemesinin göstergesidir. Kant'ın bu varsayımı Adorno'nun eleştirdiği şeydir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde aydınlanmanın on sekizinci yüzyılda yükselmiş rasyonelleşme fikri üzerinden ele alındığını görürüz. Adorno bu rasyonelleşme sürecinin kaynağının doğanın totaliter şekilde akla uygun hale getirilmesine dayanan rasyonel düzen varsayımı olduğunu düşünür. Kant'a göre kategorik imperativ bizi Adorno'nun kaçınmamız gerektiğini söylediği totaliter durumdan koruyacak olan şeydir. Peki Kantçı siyaset anlayışı statükocu rasyonel düzenden kaçmanın olanağını sağlar mı?



## 2.BÖLÜM: ADORNO'DA YANLIŞ YAŞAMDA ÖZGÜRLÜK UMUDU

Adorno, modern toplumun çelişkilerini eleştirel bakış açısıyla araştırarak, toplumsal yapıların insan davranışları üzerindeki etkilerini incelemiş ve bireylerin bu çelişkiler arasında özgür olma umudunu ele almıştır. Adorno bireylerin özgür olabilmesi için toplumsal yapıların eleştirel bir şekilde sorgulanması gerektiğini vurgular. Eleştirel sorgulama bireylerin kendilerini geliştirebilmesi için engel teşkil eden toplumsal kalıplardan kurtulmak için gereklidir.

Adorno için geleneksel özgür irade sorunu üzerinden ele alınan özgürlük fikri arkaik dönemlerden kalma gibidir. Determinizm ve özgürlüğün uyumsuzluğu ya da uyumu üzerinden ele alınan bu sorun ona göre burjuvazinin ilk zamanlarından kalmaz. Bu özgürlük fikrinin modası geçmiştir. Ancak özgürlüğün bu kaderini kabul etmemek ve direniş ile açıklığa kavuşturmak gerekir (Adorno T. W., 2014, s. 199). Adorno burjuvazinin hayalini kurduğu özgürlük fikrinin henüz gerçekleşmemiş olduğunu düşünür. Ancak özgürlüğün modasının geçtiğini söyleyerek bu sorunu bir kenara bırakmamız gerektiğini de ima etmez. Direniş fikriyle özgürlüğün neden modasının geçtiğini açıklamak gerektiğini savunur. Modern toplumda özgürlük fikrinin modası geçmiş gibi görünse de hala önemini koruduğuna işaret eder ve güncel koşullar üzerinden yeniden düşünülmesine teşvik eder. Adorno'nun neden özgürlüğün modasının geçtiğini düşündüğünü anlamak için "özgürlüğün gerçekleşmemesi ne demektir?" sorusu üzerine düşünmek gerekir.

Adorno Auschwitz 'de kendini somut olarak gösteren toplumsal yozlaşmayı bu çarpıcı örneği sıkça kullanarak ifade eder. Yozlaşmış olan toplum etik bir yaşam sürmenin koşullarını barındırmaz. Bu nedenle “Yanlış yaşam doğru yaşanmaz” (Adorno T. W., 2017, s. 43) tezini savunur. Hegel'in “hakikat bütündür” (Hegel, 2015, s. 15) tezini tersine çeviren Adorno “Bütün, yanlıştır” (Adorno T. W., 2017, s. 54) iddiasında bulunur. Hegel'e göre bütünün doğru olmasının nedeni şeylerin nasıl olması gerektiğini bütünlükle kavrayabilmemizdir. Adorno içinse modern toplum radikal kötü ve irrasyoneldir. Topluma uyumlu yaşayanlar için bu radikal kötü ve irrasyonel sistemlere dahil olmaları nedeniyle şeylerin nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri zayıftır. İdeoloji toplumun işlevini gizler (Adorno T. W., 2014, s. 70). Bu nedenle gerçek işlevi gizlenmiş olan bütünlük olarak toplum yanlıştır.

Toplumun mevcut durumunda özgürlüksüzlük yaşamın her anına sızmışken Adorno özgürlüğün hala tartışmaya değer bir sorun olduğunu nasıl öne sürebilir? sorusunu sormak kaçınılmazdır. Adorno bireyleri üretim ilişkilerinin kölesi olarak görür ve onların toplumsal baskılar altında suç ortakları haline geldiğini düşünür. Buna rağmen özgürlük ona göre gerçekleşebilecek bir olanaktır. Çünkü “bireysellik hem baskının ürünü hem de ona karşı direnişin odak noktasıdır” (Adorno T. W., 2006, s. 265). Bu nedenle yanlış yaşam içinde yaşasak da neyin doğru ve yanlış olduğuna dair sorular sormaya devam etmek gerekir. Bu karamsar tablo içerisinde yanlış sorgulamak ahlaki bir tutumdur. Bu nedenle özgür olmadıklarının farkında olmayan bireylerin sahip olduklarını sandıkları otonomi fikri kurmacadır (Adorno T. W., 2014, s. 205). Bu kurmacaya kapılmadan gerçek koşulların farkına varmak ve deneyimlerimiz üzerine düşünmek yanlış bilinci kırabilmemizin yoludur.

Bu nedenle, bu çalışmada Adorno bölümünde, özgürlüksüzlüğe yaptığı yoğun vurguya rağmen Adorno'nun direnişe dayanan modası geçmiş özgürlüğü yeniden geçerli hale getiren bir özgürlük olanağı sunduğunu gösterme amacındayız. Ancak ilk olarak mizaç etiği eleştirisinin nedenlerini anlamak için sorumluluk, mizaç ve niyet konularına değineceğiz. Daha sonra “direniş doğru yaşamın olanağını nasıl sağlar?” sorusuna yanıt arayacak, Adorno'nun otonomiye neden iki farklı anlamda ele aldığı üzerine düşüneceğiz. Direniş bağlamında “özgürlük deneyimi için direniş yeterli midir?”, “radikal kötü olan

toplumlarda kötülüğe bulaşmamak, ona direnmek mümkün müdür?”, “nasıl daha az kötü olabiliriz?” soruları üzerinde duracağız. Son olarak “tahakkümün kaynağı olan soğukluğun bizi ele geçirmesini nasıl engelleyebiliriz?, Acı ve birlikte acı çekme bizi nasıl daha az yanlış yaşamaya yönlendirir?” sorularına odaklanacağız. Adorno sistem karşıtı bir filozof olarak bir özgürlük teorisi sunmasa da bize içinde bulunduğumuz özgürlüksüzden ve karamsar tablodan çıkabileceğimizi, özgürlük olanaklarını gösterir.

Adorno özgürlüğün toplumsal bağlamda ele alınması gerektiğini savunsa da birey odak noktaadır. Toplumsal bağlamların yokluğunda özgürlüğün anlamı yoktur. “Özgürlük ancak bu bağlamlar içinde ya da koşullara bağlı olarak bu bağlamlardan bağımsız olarak tanımlanabilir. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: türün özgürlüğü olmadan, genel olarak toplumsal tür olmadan, bireysel özgürlük diye bir şey yoktur” (Adorno T. W., 2006, s. 178). Özgürlükten sadece bireysel düzeyde bahsetmeden öznelin özgürlüğünü engelleyen koşulları da ele alarak, bu koşulların yokluğunu hayal edebilmek gerekir.

Bowie’ye göre Adorno’nun düşüncelerinin kaynağı “Kantçı ve Hegelci özgürlük ve kendi kaderini tayin etme anlayışı arasındaki gerilimlerdir” (Bowie, 2013, s. 98). Çünkü Hegel Kant’ın kategorik buyruğunu biçimsel olduğu için eleştirir. Bu biçimsel yaklaşım ona göre toplumsal ve tarihsel somut koşulların geliştirdiği etik yaşamın eylemleri şekillendirdiği gerçeğini görmezden gelir. Hegel özgürlüğü *Sittlichkeit*’a katılmakla, yükümlülüklerle açıklar. Bu yaşamdaki rollerimizi yerine getirerek toplumsal yapıya dahil olmamız gerekir. Adorno Hegel’in Kant’a yönelik eleştirisinin toplumsal-tarihsel bağlamdan kopuk olduğu bağlamına katılsa da özgürlüğün halihazırda toplumsal yaşamda mevcut olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü toplumsal normlara bağlı kalındığında Auschwitz gibi bir insanlık suçuyla karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Kant’ın formel imperativi bu insanlık dışı durumların yaşanmasının önüne geçilebilmesini sağlayabilir. Adorno’nun Kant’a yönelik mizaç etiği eleştirisi, Adorno’nun kategorik imperativin biçimselliğine rağmen karakterin etik bir norm haline gelmesinin eleştirisidir. Bu nedenle önce bu eleştirinin nedenlerini ve temellerini anlamaya çalışacağız.

## 2.1. SORUMLULUK VE MİZAÇ

Bu bölümde Adorno'nun Kant'a yönelik mizaç etiği eleştirisini, çalışmamızda daha önce ele aldığımız, Kant'ta mizaç, karakter ve özgür seçim üzerinden ele alacağız. Bunu yaparken özgür seçimin temeli olan maksimler üzerinden ilerleyeceğiz. “Niyet ve maksim özdeş midir?, mizaç ve karakter ayrımı nedir?” sorularına cevap arayacağız. Bu tartışmayı çalışmamızın Adorno bölümünde ele almamızın nedeni Adorno'nun eleştirilerinde özdeş olarak ele aldığı kavramların (niyet, maksim; mizaç, karakter; isteme, özgür seçim) farklılıklarının ortaya konmasının Adorno'nun eleştirisi dolayımında tartışmaktır.

Adorno'nun Kant'a yönelik en temel eleştirilerinden birisi onun felsefesinin Hristiyanlık ve burjuva ahlakı üzerinden şekillenmesidir. Adorno bu yorumunu Kant'ın etiği toplumsal ve tarihsel bağlamından koparıp belirli mizaç ya da karakter özelliklerine indirgemesi üzerinden yapılandırır. Adorno'ya göre mizaç etiği saf iradeye sığınır ve tek otorite öznenin içselligidir. İçsellik ise psikolojik değil evrensel bir benin ifadesidir. İyi etiği ve sorumluluk etiği ise varolan gerçekliği temel alırlar. Kant özgürlüğü sadece dışsal değil içsel zorlamalardan bağımsızlık olarak ele aldığından onun etiğini mizaç etiği olarak adlandırır. Ona göre bunun temel nedeni özgür eylemin herhangi bir nedene indirgenemeyecek olması sebebiyle dış etkilerin neden olduğu eylemleri dışarıda bırakmasıdır: Dış etkilerin neden olduğu tüm eylemlerin yaderk olduğunu söyleyen ve özgürlüğe nedensellik unsurunu sokan eylemler özgür olamayacaktır. Böylece ona göre Kant sorumluluk fikrini temelden reddetmiş olur. Kant'ın ahlaki olanı öznenin içine yerleştirmesiyle bir mizaç etiği doğar. Öznenin kendine yasa koyması ve onun mizacının dünyanın yasası olması fikri burjuvanın ahlak felsefesidir (Adorno T. W., 2015, s. 144-148).

Adorno mizacı *ethos* olarak ele alır.<sup>18</sup> Bu nedenle Kant'ın yaptığı karakter ve mizaç ayrımını gözetmez. Daha önce bahsettiğimiz gibi Kant mizacı doğuştan gelen iyi ya da kötü eğilimlerimizi tanımlamak için kullanırken karakteri seçimlerimizle inşa ettiğimiz bir şey olarak görür. Höffe'nin bu nedenle Kant etiğini maksimler etiği olarak adlandırdığını ve bunun da kişinin yaşam tarzı ve karakteriyle ilgisini kurduğundan bahsetmiştik (Höffe, 1994, s. 149-150). Höffe'nin bu yorumuna katılmanın yanında bu tanımlamanın, amacı bu olmasa da Adorno'nun yorumunu desteklediğini görebiliriz. Adorno'nun ifade ettiği üzere dışsal etkileri yasadımanın yanında etiği mizaca ya da karaktere dayalı ele almanın başka bir yönü de duyguları baskılamaya dayanan bir karakter inşasının söz konusu olmasıdır. Ahlaki seçimler yaparak oluşturulan karakter aynı zamanda eğilimlerin dolayısıyla baskılanması anlamına gelir. Kant eğilimleri baskılamanın yolunu, bizim Beck'in yorumunu temel alarak kabul ettiğimiz gibi, aklın bir işlevi olan istemede görmesi istemeyi aynı zamanda bedenden uzaklaştırmak anlamına da gelir. Kant istemeyi bedenden uzaklaştırırken, O'Connor'a göre Adorno istemeyi beden içinde konumlandırmaya çalışır (O'Connor, 2022, s. 159).

Kişinin dış etkenleri ve toplumsallığı yadsıyıp duygularını baskılayabilmesi ile oluşan karakter ideali bizce Adorno tarafından otoriteye uyum sağlayan bir insan temsiline yönelik olduğu için eleştirilmiştir. Şimdi daha önce kısaca bahsettiğimiz otoriteye uyumun anahtarı olan rollerin ve Kant etiğine yönelik mizaç etiği eleştirisinin bağlantısını kuralım. Adorno'nun toplum eleştirisinin temelini Marx'tan aldığı açıktır. Adorno için etik alanında da ekonomik baskıların birey üzerinde tahakküm kurma mekanizmalarının merkezde olduğu görülebilir. Kapitalist toplumun insanları şeyleştirmesini, karakterlerin şeyleşmesi dolayısıyla aynılaşması olarak da yorumlayabiliriz. Bu yorumumuzu temellendirmek için Adorno'nun Marx'tan aldığı 'karakter maskeleri' ifadesini nasıl tanımladığına bakalım: "Karakter maskeleri derken, kendimiz olarak hareket ettiğimizi hayal ederken, gerçekte büyük ölçüde kendi işlevlerimizin failleri olarak hareket ettiğimizi kastediyorum" (Adorno T. W., 2006, s. 69).

---

<sup>18</sup>"*Ethos anthrōpos daimōn* (Yun. Bir insanın karakteri onun kaderidir) cümlesi, bizatihi genel üzerinden şekillendirilmiş mizacın ya da karakterin insanın kaderi olduğu kabulü..." (Adorno T. W., 2014, s. 286).

Adorno'ya göre bireyin belirlenimi sosyal ilişkilerindedir. Bu anlamda bireyler yaşamın anlamını toplumsal koşullar altında bulduğundan bireylerde karakter maskesi oluşur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 55). Marx bunu kişilerin toplumsal maskelerinden ayrı ele alınmasının yanlış olması ile açıklar: "...tıpkı bir köle sahibinin işçinin kendisini köle karakterinden ayrı olarak düşünmesi gibi" (Marx, 2010, s. 423). Oysa kişi toplumdaki işlevi ile bireyselliğini kurar. Bu düşünceyi devam ettiren Adorno içinse bireyler tamamen bu karakter maskelerinden ibaret olmasalar da<sup>19</sup> uyum sağladıkça, baskıya direnmedikçe maskeleriyle özdeşleşirler. O halde bireyleri uyum sağlamaya, özgürlüklerini törpülemeye iten her türlü öğretiy onların karakterlerini baskılamaya yönelik bir öğretilerdir. Bu bakımdan Adorno'nun Kant etiğini mizaç etiği olarak adlandırmasının nedeninin Kant'ın bireyleri uyum sağlamaya ve aynılaşmaya iten bir etik anlayışı olduğunu düşünmesi olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de Kant kişilerin ne durumda olursa olsunlar ahlaki seçimler yapabileceklerini söyleyerek bu yoruma giden yolları açmıştır.

Adorno Kant ahlakını burjuva ahlakı olarak görür ve mizaç etiği eleştirilerini de bu temelde ele alır. Adorno'ya göre Kant ahlakı burjuva ahlakıdır çünkü: "Yoksul köylü kadını kendisine ait olmayan tek bir patatesi bile almaması konusunda uyarın, zira bunu yaparsa cehenneme gideceğini söyleyen dinin yaderkliğinden çok da uzak sayılmaz" (Adorno, 2015, s. 89). Bir patatese muhtaç olmayı, açlığı, çaresizliği bilmeyip o insanın bir patatese neden muhtaç olduğunu sorgulamadan; sadece hırsızlığa odaklanan, tamamen bireylerin davranışlarının kontrolüne odaklı bir anlayış ayakları yere basmayan bir anlayıştır. Bu bakımdan da kişilerin ıstıraplarını görmezden gelen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın Adorno'nun etiğinin temeline koyduğu en önemli unsurlardan olan duygudaşıktan uzak bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>19</sup> Bknz. "Bireyler ekonomiye bahsedilen sözde özel alan içindeki karakter maskelerinden, değerlerin faillerinden ibaret değildir...psikolojilerinin en derinlerinde bile, genelin baskısı altında tepki vermekteler; genelle özdeşleştikçe, ona hiç karşı koymadan itaat eden bireyler olarak onunla özdeşliklerini kaybederler" (Adorno T. W., 2014, s. 283).

Dolayısıyla Adorno Kant etiğini mizaç etiği olarak ele alırken, onun kişilerin toplumdaki ekonomik koşullarını ve bu koşullar nedeniyle üstlendikleri rolleri görmezden gelmesine vurgu yapar. Çoğu zaman seçim yapma şansı bulamayan insanlara özgür seçim atfeden Kant'ın aklında ekonomik olarak otonom, mülkiyete sahip burjuva öznenin olduğunu görebiliriz. Adorno'nun eleştirisinin bu nedenle ekonomik koşullar temelinde geliştiğini söyleyebiliriz. Toplumsal roller ya da işlevler üzerinden gelişen karakter maskelerini, Önder Kulak *Sisyphus mitosuna* benzetmiştir:

Bireyler her gün kendilerine düşen işlevleri yerine getirirler, ancak yaşamlarında değişen pek bir şey yoktur. Tıpkı Sisyphus gibi aynı işlevleri sürekli baştan yerine getirmek, onlar için de adeta bir ceza haline gelmiştir. Bunun bedeli, totalitenin bir parçası olan bireyin kendi otonomisini yitirmesi, bir özne olarak edilgenleşmesi ve belirli bir benzerlik formuna hapsolmesidir. Bu kendini en açık kapitalist toplum biçiminde gösterir (Kulak, 2016, s. 50-51).

İnsanın değeri çalıştığı kadardır. İnsanın kaderini tayin etmesi işini kendisi seçmesinin olanağına bağlı olduğundan bu bağlamda özgürlük işten azade olmak olarak anlaşılmalıdır. İşini kendisi seçmeyen birisi kendisini belirleyemez. Bu nedenle kendini belirlemek seçtiğimiz işi yapamadığımız için özgürlükle ilgili değil kendine itaatle ilgilidir (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 21-22). Adorno'nun Kant'ta otonominin kendine itaat etmek olduğu düşüncesine katılmakla birlikte Kant'ta özgürlüğün, istemeye ya da akla atfedilen otonomiden ziyade seçme özgürlüğüyle ilgili olduğu iddiamızı burada tekrarlamak istiyoruz. Bu iddiamıza dayanarak Adorno'nun özgürlüğü otonomiye indirgediğini düşünüyoruz. Kant'ta çalışmamız açısından en dikkat çeken nokta onun istemeyi değil seçimi özgür olarak nitelendirmesidir. Adorno'nun otonomiyle bir tuttuğu kendini belirleme bu nedenle aslında özgür seçimle ilgilidir. Özgür seçimin kötülükle olan ilişkisini hatırlarsak, özgür seçim otonom olmak zorunda değildir: Özgür olmak seçimleri ahlaki yapmama olanağını da kapsar. Bu nedenle Adorno'nun otonomi ve özgürlüğü bir ve aynı ele almasını eksik bir yorum olarak görüyoruz. Bu yorumun vardığı sonucun isteme ve seçim arasında ayırım yapıldığında farklı bir noktaya varıp varmayacağını ise çalışmanın sonucunda tartışacağız.

İsteme Kant için eylem alanında gerçekleşmediğinden özgür eylemin ve bu eylemler sonucunda oluşan karakterimizin eylem alanına taşıyan şeyin özgür seçim olduğundan bahsetmiştik. Kendini belirlemek maksimlerle başladığından Kant'ta özgür seçim belirleyicidir. Bu da sorumluluğu beraberinde getirir. Çünkü seçimler dış dünyayla, eylemlerle ilgilidir. Kant'a istemeyi temel alan bakış açısıyla yaklaştığımızda sadece koşulsuz iyi istemeye sahip kişilerin ahlaksal, özgür eylemde bulunabileceği söylenebilir. Özgür seçimi temele aldığımızda ise iyi ve kötü eylem arasında yaptığımız seçimlerin karakterimizi oluşturması ön plana çıkar. Adorno'nun mizaç etiği<sup>20</sup> eleştirisi ahlakın kişinin tutumuna bağlı olması üzerinden gelişir. Buna niyet etiği de diyebiliriz.<sup>21</sup>

Adorno'nun mizaç etiği eleştirisinin temelini Weber'de bulabiliriz. Mizaç etiğine göre ödevler hiyerarşik olarak sıralanmıştır ve çatışmazlar. Eylemin iyi olup olmaması ise, fail eylemin sonuçlarından sorumlu olmadığından, eylemin sonuçlarıyla ölçülmez. Fail yalnızca ahlaki değerleri talep etmekten ve onlara itaat etmekten sorumludur. Bu nedenle ahlaki değerlere itaat etmek ahlaksal değerliliğin temel göstergesidir (Starr, 1999, s. 415). Weber bu türden etiği İncil etiği olarak görür (Weber, 2004, s. 82). *Meslek Dersleri*'nin Sunuş bölümünde Owen ve Strong'un belirttiği üzere, Weber kendisini Kantçı etiğin karşısına koyar (Weber, 2004, s. xli). Sorumluluk etiğini<sup>22</sup> savunan Weber'e göre Kantçı etik mizaç etiği olarak eylemin sonuçları için hesap verme fikrinin karşısındadır. Adorno Kantçı ahlak felsefesinin mizaç etiği olduğunu kabul eder ancak sorumluluk etiğinin bizi doğru yaşama götüreceğini söylemez. Adorno'ya göre iki ahlaki bakış açısından hangisini benimsersek benimseyelim yanlış yaşarız (Freyenhagen, 2013, s. 56). Adorno'nun vurgulamak istediği şey bir ya da durumunda kalmamız halinde verdiğimiz kararların yanlış yaşam içerisinde bir öneminin olmadığıdır. Mizaç etiği bizi sonuçlardan uzaklaştırırken sorumluluk etiği bizi sonuçlara bağımlı kılar bu nedenle ikisi de doğru yaşamın anahtarı değildir. Mizaç etiğinde eksik olan şey toplumsal örgütlenme açısından yetersiz olmasıdır (Adorno T. W., 2015, s. 152). Sorumluluk etiği ise sonuçlarla

---

<sup>20</sup> *Gesinnungsethik*

<sup>21</sup> Bknz. (Kant, 2014) *Gesinnung*, niyet olarak çevrilmiştir.

<sup>22</sup> *Verantwortungsethik*



ilgilendiğinden kötü eylemleri önlemede etkisizdir. Adorno'nun yeni kategorik imperativine baktığımızda niyetin ve sonucun bir arada bulunduğunu görürüz. Bunların birleştirilmesinin yanında Adorno'nun etiğine eklediği şey duygudaşlık ve direniştir.

### 2.1.1.Niyet ve Maksim

Adorno'nun Kant etiğini mizaç ya da niyet etiği olarak görmesinden yola çıkarak bu bölümde Kant'ta niyet, maksim ve mizaç, karakter kavramlarının farklılıklarına değinmek istiyoruz. Buna değinmek istememizin nedeni niyet ve karakterin ayrı şeyler olup olmadığını düşünmek ve Adorno'nun Kant'ın kullandığı ayrımları gözetmemesinin nedenini anlamaktır.

Ahlaki eylem açısından Kant'ta maksimler başat rol oynar. Çünkü eylemler tamamen maksimlere dayanır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ödevden dolayı eyleme niyetinin eyleme ahlaki değerini verdiğinden bahsedilir ancak niyet maksimler kadar öne çıkan bir kavram değildir (Kant, 2015, s. 25).<sup>23</sup>Kant'a göre özgür ve ahlaki olan seçim teşvik ile belirlenemez. Ancak niyet (*Gesinnung*) için bunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kant niyeti doğduğumuzdan beri olan seçilmiş bir şey olarak ifade eder. Niyet değişebilir yani iyi niyete sahip birisi kötü niyeti de seçebilir ya da tam tersi olabilir (Kant, 1998, s. 6:24,6:44,6:52). Kant'ın burada niyetle ilgili söyledikleri bize eğilim ve mizaçla ilgili söylediklerini hatırlatır. Ona göre doğuştan iyiliğe eğilimli, mizacı iyi olan kimse kötülüğü seçebilir ya da tersi bir seçim söz konusu olabilir. Bu benzerlik nedeniyle niyeti maksimden çok Kantçı anlamda mizaçla bağdaştırma eğilimindeyiz.

Hills'e göre maksimler ve niyetler eylemlerde benzer rol oynuyor görünseler ve bu nedenle özdeşleştirilseler de aralarında önemli farklar vardır. Niyetler spesifik ya da genel olabilirken maksimler spesifik olarak düşünülüyor gibi görünmektedir. Bunun yanında aynı anda birçok niyetle eylemek mümkünken ahlaki eylemin tek bir maksime dayandığı açıkça belirtilmese de ima edilir (Hills, 2004, s. 81).Daha önce Kant için seçimlerimizi iyi ya da kötüye göre yapma alışkanlığının karakterimizi oluşturduğundan bahsetmiştik.

<sup>23</sup> *Pratik Aklın Eleştirisi* 'nde ahlaksal niyetten birçok yerde bahsedilir. Bknz (Kant, 2014, s. 63,83, 94)

Hills'e göre "Gesinnung, bireysel maksimlerin seçimini oluşturan ahlaka ya da öz-sevgiye derin bir bağlılık olduğundan, Kant'a göre karakteriniz Gesinnung 'unuzdur'" (Hills, 2004, s. 92). O halde Hills'in yorumu<sup>24</sup> üzerinden düşünüldüğünde niyet ve maksim arasında ayırım yapmanın Adorno'nun yorumu açısından bizi aynı yere getirdiğini söyleyebiliriz. Maksimler seçimlerimiz olduğundan ve onlar aracılığıyla karakter oluşturduğumuzdan Adorno'nun Kant'a yönelik mizaç etiği eleştirisi haklı görünmektedir. Niyetleri seçtiğimiz şeyler olarak ele aldığımızda ya da Hills'e göre maksimlere yönelik seçimlerimizi oluşturduklarından mizaç etiği eleştirisi bu açıdan da haklı görünmektedir.

Kant; mizaç, karakter ve kişilik arasında ayırım yapsa da Adorno'nun eleştirisi, Hills'in yorumları üzerinden düşünüldüğünde, bu ayrımların sonucunda aynı yere varıldığını gösterir. Ancak çalışmamızın pozisyonuna göre Kant'ın niyeti eğilime benzer olarak tanımlaması, niyeti Kant etiği için maksimlerden daha az önemli bir konuma getirir. Niyetin kötüyken iyi olabilmesi onun ahlaki teşvik ile değişebileceğinin göstergesidir. Bilindiği üzere Kant için ödevden dolayı eylemek ahlaklılıktır. Bu bizce maksimlerin niyetten daha önemli olduğunun göstergesidir. Çünkü kişiler mizaçları, niyetleri ya da eğilimleri kötü olsa da aklın buyruğuna uyarak ödevden dolayı eyleyebilirler ve ahlaklılık ile bir karaktere sahip olabilirler. Şimdi Adorno bu ayrımı gözetmese de daha önce ele aldığımız mizaç ve karakter kavramlarının Kant'ta nasıl ele alındığını hatırlayalım.

Kant'ın mizacı (*Temperament*) eğilim (*Sinnesart*) yerine kullandığını<sup>25</sup> hatırlarsak niyeti neden maksimden çok eğilimle bağdaştırdığımızın açık hale geleceğini düşünüyoruz. Kant'a göre kişinin doğası ve mizacı onun eğilimleridir. Bu nedenle "...bir insandan ne yapılabileceğini gösterir..." (Kant, 2022b, s. 251). Kişinin karakteri ise "...insanın kendisinden ne yapmaya hazır olduğunu gösterir" (Kant, 2022b, s. 251). Kişinin eğilimleri, niyeti, mizacı<sup>26</sup> Kant tarafından detaylı şekilde bölümlendirilmiştir.<sup>27</sup> Kant'ta

---

<sup>24</sup> Maksimler hakkında detaylı çalışmalar için bkz. Jens Timmermann, "Kant's Puzzling Ethics of Maxims," *Harvard Review of Philosophy* 8 (2000), 39–52 ve Rob Gressis, "Recent Work on Kantian Maxims," *Philosophy Compass* 5.3 (2010), 216–17.

<sup>25</sup> (Kant, 2022b, s. 251)

<sup>26</sup> *Gemüt* ya da *Temperament*

<sup>27</sup> Sıcakkanlı mizaç, karamsar mizaç, öfkeli mizaç ve sakin mizaç. (Kant, 2022b, s. 252-253)

mizaçla ilgili en önemli şey kişilerin fizyolojik özelliklerinin temel alınmasıdır,<sup>28</sup> ona göre mizaç kişilerin doğuştan sahip olduğu, ten rengi gibi, özelliklerin belirlediği özelliklerdir. Bu nedenle mizaç bir insandan ne yapılabileceğini yani kabaca onun malzemesini gösterir. Fizyolojik bir temele sahip olduğundan mizaç herkeste bulunurken karakter için aynı şey söylenemez. Çünkü Kant'a göre: "Bir insan hakkında karaktere sahip diyebiliyorsak... aynı zamanda onu övüyoruz, çünkü o hem saygı hem de hayranlık gerektiren bir nadirliktir"(Kant, 2022b, s. 259). Bunun nedeni insanın karaktere doğasıyla değil kendi seçimiyle sahip olmasıdır. Bu nedenle karakter niyetle bir ve aynı şey olarak ele alınamaz. Çünkü niyet mizaç gibi herkesin sahip olduğu bir şeydir. Karakter ve mizacın farklılıkları açık olsa da niyetle ilgili yorumlarımız, Kant'ın bu konunun üzerinde durmaması nedeniyle, yukarıda söylediklerimizle sınırlıdır.

Mizaç ve karakter arasında yapılan ayırım, çalışmanın başında niyetimiz bu olmasa da Adorno'nun Kant'a yönelik mizaç etiği eleştirisini bizce haklı çıkarmaktadır. Karakter sahibi olmayı ahlaklılık olarak tanımlayabiliriz ancak herkesin karaktere sahip olmamasının nedeni açık değildir. Karakter sahibi olmanın ilkelerine baktığımızda, ki bunlar genel ilkeler haline gelmiş maksimlerdir, bunların niyetin ötesinde kesin ilkeler olarak görüldüğü söylenebilir. Bu ilkeler: Kasten yalan söylememek, ikiyüzlü davranmamak, verilen sözden caymamak, art niyetli kişilerle ilişki kurmamak, kötü niyetli yargılarla yapılan iftiraları dikkate almamaktır. Ona göre bu ilkeler eğitimle sağlanamaz, içgüdülerin tutarsızlığından iğrenmenin sonucundaki bir patlama ile gerçekleşir. Bu ilkelere sahip, iyi bir insan olma isteği ise davranışın içsel ilkesi ile birleştiğinde karakter oluşturulur (Kant, 2022b, s. 261).

İçgüdülerin tutarsızlığından iğrenmenin sonucundaki bir patlama ile gerçekleşen ilkeler bize Adorno'nun özgür eylem hakkında söylediklerini hatırlatır. Adorno'ya göre direnmeyi sağlayacak olan şey "... bireylerin maruz kaldığı dayanılmaz fiziksel ıstırapın pratik düzeyde tiksintiyle karşılanmasından ibaret..." (Adorno T. W., 2014, s. 331). Ahlaksal eklenti, özgür eylemi sağlayan bedensel dürtü acıya duyulan tiksintiyle ortaya

---

<sup>28</sup> Adorno'nun yorumu üzerinden ilerlediğimiz için mizaçla ilgili detaylı açıklamalara yer vermedik. Detaylı açıklamalar için bkz. (Kant, 2022b)

çıkar. Kant'ın kategorik buyruğu dürtülere duyulan tiksintiden, Adorno'nun yeni kategorik buyruğu ise insanların yaşadığı acıya duyulan tiksintiden ortaya çıkar.

Ortak olan ise hem Kant hem de Adorno için özgürlük eğiliminin belirleyici olması ve belki Kant için dürtüsel tepki ifadesinin kullanılması doğru olmasa da anlık bir tepkiyle ortaya çıkmasıdır. Sonuç olarak kavramlar arasında yaptığımız ayrımlar, bizce önemli olmakla birlikte, Adorno'nun yorumu açısından bizi farklı bir noktaya taşımadığı görülebilir. Vardığımız noktada niyet ve maksim arasındaki farklılıkları yadsımamakla birlikte karakter oluşumunda ikisinin de etkisi olması ve Kant'ın niyet hakkındaki düşüncelerinin detaylandırılmamış olması sebebiyle niyet ve maksimin bir tutulması konusunda Adorno'nun tutumuna katılıyoruz. Ancak niyet ve maksimi özdeş olarak ele almak bizi eyleme geçiren nedenlerin ne olduğu ve maksimlerin eylemlere nasıl uygulandığı konusunda karanlıkta bırakır. Bunun yanı sıra kendi niyetimizi nasıl başkasının niyeti haline getireceğimiz ve bunun nasıl otonom bir eylemin temeli olacağı konuları karmaşıklaşır. Çalışmamızın bu bölümünde bu sorular üzerinde düşünmeye devam edeceğiz. Şimdi karakter ve mizaç arasındaki ayrıma bakalım ve Adorno'nun eleştirilerini Kant'ın ayrımlarını göz önünde bulundurarak yorumlayalım.

Adorno karakteri nasıl biri olduğumuzla açıklar. Karakterimizle uyumlu yaşamının mizaç etiğinde doğru yaşamı yaratmak olarak görülmesi nedeniyle mizaç etiğini, etiği ahlaka indirgemek üzerinden eleştirir. Etik ve ahlak kavramının değiştirildiğini ve etik kavramının ahlakın vicdan azabı olduğunu iddia eder. Ona göre Etik kavramı karakter kavramıyla olan bağı nedeniyle genelle bireyin ilişkisindeki ahlaki sorunu bulanıklaştırır. Ahlak kavramının kökeni töreler olduğundan kamusal töreyle bireyin ahlaki yaşamı arasında bir uyum olduğunu varsayar. Bu nedenle kamusal töreye uygun olan ahlaki davranış etik bakımdan doğru sayılır. Ancak ona göre iyinin normlarının toplumda olduğu varsayılmaz çünkü bu normlar toplumun bireyle ilişkisinde bizi uyuma zorlayan baskın bir güce sahiptir. Bu yüzden bireysel kaderimiz ve nesnel koşulların dayatmaları uyum içerisinde ilerleyemez. Ahlak yerine etik teriminin kullanılması bu ahlaki sorunun panzehri olarak görülse de insanların mizaçlarıyla uyumlu yaşamaları fikri, dışarıdan bize zorlamayla dayatılan ahlak fikrinin yerine geçirilmeye çalışıldığında başka sorunlar ortaya çıkar. Davranışın ölçütü kişinin mizacına indirgenir ve bu fikir ona temelini Kant'ta bulur. Ona göre Kant'ta karakter kişiyi oluşturan tüm unsurların birliği anlamına

gelir. Bu bakımdan karakter eyleyen insanın doğal varlık olmasına değil Kantçı teoriyi izleyen yönüne işaret eder. Bu karakter etik normların yerine geçer (Adorno T. W., 2015, s. 19-23).

Bunu bir önceki bölümde bahsettiğimiz karakterin ilkeleri üzerinden düşündüğümüzde; Kant'ın karakterli kişinin sahip olması gereken ilkeleri sıralaması nedeniyle, Kant'ın belirli bir karakteri etiğinin temeline koyması eleştirisinde Adorno'ya katılıyoruz. Kant Adorno'nun ifade ettiği üzere etiğin temel sorunu olan genel ve tikel çıkarların ilişkisini karakter üzerinden ele alır. (Adorno T. W., 2015, s. 27) Peki Kant için kişinin mizacına uygun yaşaması fikrinden söz edebilir miyiz? Bu soruya cevap ararken Kant'ta sorumluluk fikrini Adorno'nun eleştirileri dolayımında yeniden ele almak ve Adorno'nun sorumluluk hakkındaki fikirlerinden bahsetme amacındayız.

Kant her ne kadar eğilimlerin değiştirilebileceği üzerinde dursa da karakteri de mizaç ve insan doğası gibi bir eğilim olarak ele alır. Bu üç eğilim insanın eylemleri üzerinden iç yapısının nasıl değerlendirileceğinin de ölçüsüdür. Karakter de düşünce yapısı olarak eylemlere nasıl yaklaştığımızın belirleyicisidir. Mizacın ve insanın yeteneklerinin yanında karakter düşünce tarzındaki özgünlüktür. (Kant, 2022b, s. 251-260) Bu nedenle mizaç ve insan doğası insanlardaki aynılıklarken karakter, ilkelere sahip insanları diğerlerinden ayıran özgünlüktür ve erdem sahibi olmak ile karakter sahibi olmak Kant'ta özdeştir. Eylemlerimizi davranışlarımızdan ayıran şey olan maksimler bizim tarafımızdan seçildiğinden eylemlerimizin sorumluluğunu üstlenmiş oluruz. Ancak bu seçtiğimiz maksimlerin ne olduğunu bildiğimizi hatta maksimleri seçip seçmediğimizin bilincinde olup olmadığımızı söyleyemeyiz.

Maksimler basitçe bir failin niyetlerini ya da eğilimlerini (Gesinnung), yani bir kişinin benimsediği ve üzerinde hareket ettiği kuralları ifade eder... Kant rasyonel bir failin eylemde bulunurken her zaman bilinçli olarak açık bir maksime sahip olduğunu ya da olması gerektiğini iddia etmez. Ancak bir failin maksimi normalde, kendisinden eylemde bulunma nedenini açıklaması istendiğinde fail tarafından ifade edilebilir (Sullivan, 1989, s. 28).

Sullivan'ın maksimleri niyetler olarak ele alması daha önce tartıştığımız üzere birçok noktayı açıklamak için yeterli görünmemektedir. Bu alıntıyı kullanmamızın nedeni Adorno'nun özgür eylem için dürtü ve bilinç gerektiğini söylemesidir. Adorno'ya göre

Kantçı anlamda özgür eylemde dürtü unsuru yer almaz. Ancak bilinç konusunda, maksimler üzerinden düşünüldüğünde, Kant'ta ilkelere körü körüne itaatten çok bilinçle hareket etmenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Adorno'ya göre özgür eylemin tetikleyicisi olan dürtü Kant'ta önemi bakımından karşılaştırıldığında maksimdir. Adorno özgürlüğün Kant'ta maksimlere, yasalara itaate indirgenmesi olduğunu söylerken ona katılıyoruz (Adorno T. W., 2006, s. 247). Çünkü maksimler içsel otoritedir ahlaki eylem söz konusu olduğunda hem güdülerini baskılamak hem de rehberlik etmek için başvurduğumuz ve itaat ettiğimiz ilkelere.

Talbot Brewer'ın *Maxims and Virtues* makalesinde ele aldığı üzere maksimler Kant etiğinde üç farklı rol oynar. İlki arzulanan eylemin ahlaki olarak değerlendirilmesi; ikincisi eylem teorisi, üçüncüsü failin ve ahlaki eylemlerinin değerlendirilmesi. Bunların ilki maksimin genel bir yasa olup olmadığı sorularak değerlendirilir. İkincisi maksimin eylemin koşulu olmasıdır, bir maksimi olmayan davranış eylem olamaz. Üçüncüsü ise ahlaki değerlendirmelerin maksimlere göre yapılmasıdır. Ona göre arzuların ve duyguların baskılanması insanların övgüye değer maksimlere sahip olmasının yoludur. Bu nedenle Kantçı erdem anlayışı sürekli olarak arzuları ve duyguları değerlendirmek üzerine bir çabadır. (Brewer, 2002) Brewer'in maksimler ile ilgili sınıflamasına ve yorumlarına katılıyoruz ancak maksimleri erdem örnekleri olarak gören yorumuna katılmıyoruz. Çünkü Kant etiğinde eylemlerin ahlakiliği sonuçlara dayanmaz. Kant'ın bize göre ön plana çıkardığı şey, içerisinde yaşadığımız dünyada<sup>29</sup>, erdemler değil özgünlüktür. Kant'ta özgür eylemde bulunabilen karakterin özgünlüğü kişinin kendi aklını kullanma cesaretine işaret eder. Bu kişi erdemleri parça parça taşıyan kişi değil bir bütün olarak barındıran kişidir. Bir bütün olarak erdemi ise erginlik olarak ele alabiliriz. Bu açıdan erginlik Kant ve Adorno'nun buluştuğu noktadır.<sup>30</sup> Ancak Adorno'ya göre Kant için mizaç ya da karakter değişmezdir.

<sup>29</sup> Ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili konuşulduğunda erdem daha önemli bir yere sahip olsa da eylem alanında özgün karakter daha önemlidir.

<sup>30</sup> Adorno'nun erdem etiği ya da ahlaki değerler üzerine bir teori geliştirmedini belirtmek önemlidir. Onun erginliği ele alış toplumsal özgürlük ve bireyleri özgün kimliklerini geliştirmelerine yöneliktir. Erginliği bir erdem olarak ele almak bizim yorumumuzdur.

Bu bakımdan ele alındığında insanların içsel yasalarına uygun hareket etmeleri ve bunun onların mizaçları olması örneğin bir insan dürüstse ondan her zaman dürüst olması anlamına gelir. Bu türden bir yaklaşım ahlaki kararların karmaşık yapısını görmezden gelir. Ahlaki eylemleri mizaçlara bağlamak içsel çatışmaları ve bireylerin toplumla çatışmalarını yadsır. Adorno'nun yaklaşımına göre bireylerin iradeleri sadece içsel olarak belirlenmediğinden, toplumsal koşullara bağlı geliştiğinden dışsal etkiler bu kararları etkiler. Bu koşullar altında kişilerin eylemleri onların mizaçlarını yansıtmayabilir. Adorno'ya göre özgürlük ile özgürlüksüz iradenin biçimlenmesinde rol oynayan şeylerdir ve karakter bunda belirleyicidir.

Ama insanların ...karakterleri ya da iradeleri, yani insanların potansiyel özgürlük organı da özgürlüğü baltalar. Çünkü bu organ insanların giderek artan oranda tabi olduğu tahakküm ilkesinin cisimleşmiş halidir...İradenin varolmasının koşulu insanın kendini bir karakter olarak nesneleştirmiş olmasıdır (Adorno T. W., 2015, s. 200).

Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirileri, Kant'ın etik teorisinin temel unsurlarını sert bir şekilde ele alır. Adorno'nun bu eleştirileri, Kant'ın mizaç etiği, ahlaki eylemlerde sorumluluk, duygudaşlık eksikliği ve şeyleşme eleştirisi gibi önemli konulara odaklanır. Kant'ın mizaç etiği, insanların içsel karakterleri ve ahlaki eğilimleri tarafından belirlenen bir ahlaki yasayı takip etmeleri gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşım, ahlaki eylemlerin evrensel ahlaki ilkelere dayandırılması gerektiğini vurgular. Adorno bu noktayı eleştirir; toplumsal-tarihsel bağlamın ve duygusal faktörlerin ahlaki eylemleri şekillendirdiğini savunur. Ona göre Kant'ın yaklaşımı, ahlaki değerleri soyut bir biçimde ele alırken, toplumsal koşulları ve tarihsel bağlamı göz ardı eder. Kant etiği, ahlaki eylemleri rasyonel iradeye dayandırırken, içgüdüler ve dürtüler gibi duygusal tepkileri yadsır. Adorno ise ahlaki kararlarımızın duygudaşlık tarafından şekillenmesi gerektiğini savunur. Bu, toplumsal sorumluluk ve insanlar arası ilişkilere daha fazla duyarlılık gerektirir.

Kant'ta mizaç ve karakter ayırımından bahsetmiştik. Şimdi mizaç, karakter ve zihin yapısının (*Gemüt*) birleştiği *Gesinnung*'a bakalım. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ele alındığı şekliyle *Gesinnung* Adorno'nun eleştirilerinin kaynağı olarak görülebilir. Kant'ın burada kurduğu bağlantılar ruhun ölümsüzlüğündeki ideal ahlaki yaşamın seçimlerimizle ve dolayısıyla mizacımızla (*Gesinnung*) ilişkisini ortaya koyar. Burada

*Gesinnung* niyet anlamını taşımakla beraber kapsamı genişlemiştir.<sup>31</sup> Adorno'ya göre “ne yapmalıyız?” sorusu Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük ile sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü özellikle ruhun ölümsüzlüğü ancak bizim ne yapmamız gerektiğiyle bağlantılı olarak anlaşılabilir. Eylemlerimizden sonra en önemli soru ölümlerle birlikte her şeyin sonlanıp sonlanmayacağına dair sorudur. Adorno'ya göre Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü özgür eylemin olanağı için temel olarak kullanılmıştır. Ruhumuz ölümsüz olduğu için özgürce hareket etmeyiz özgür hareket edebilmek için bunların varlığını varsayarız (Adorno T. W., 2015, s. 71).

Bu bölümde cevaplamaya çalıştığımız soru niyetin, maksimin, mizacın, karakterin tek seferlik bir seçim olup olmadığıdır. Maksimlerin ve niyetin aynı şey olmadığını göstermeye çalışmamızın nedeni de budur. Yukarıda bahsettiğimiz üzere “Asla yalan söyleme” gibi sıradan maksimler tek seferlik seçimler değildir. Şimdi *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* ‘de ele alındığı şekliyle” niyet (*Gesinnung*) tek seferlik bir belirlenim midir?” bunun üzerine düşünelim. Şimdiye kadar ele aldığımız şekliyle Kant'ta özgür seçim rasyonel temellere dayanıyor gibi görünse de özgür seçimi zamandan ve mekândan bağımsız olarak belirleyen noumenal bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. İstemenin yasası olan ahlak yasasını maksim haline getiren özgür seçimin bunu neye dayanarak yaptığını açıklamaya çalışırken çeşitli zorluklarla karşılaştık. Daha önce ahlak yasasının belirleyicisinin, maksimleri seçme bakımından, özgür seçim olduğunu söylemiştik. Özgür seçimin arkasındaki belirleyicinin ne olduğu sorusunu ise sonraya bırakmıştık. Bu sorunun cevabının *Gesinnung* olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın eğilimi (*Gesinnung*) maksimlerin iç ilkesi olarak tanımlaması nedeniyle; eğilimin (ya da niyetin), içsel olduğu, maksimin belirleyicisi olduğu öznel bir ilke olduğu ya iyi ya da kötü olduğu ve eylemin ahlaki değerine dair yargıda bulunmanın temeli olduğu söylenebilir.

*Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* 'deki ayrımları göstererek mizaç ve karakterin aynı şey olmadığını, karakterin ilkelere dayandığını söylemiştik. Kant mizaç (*Temperament* ya da *Gemüt*) ve eğilimi (*Sinnesart*) bir ve aynı görür. Kişinin genel

---

<sup>31</sup> *Gesinnung* başka dillere çevrilmesi zor bir kavramdır. Bu çalışmada niyet, tutum, eğilim gibi kelimeler ile karşılamaya çalıştık. Kavramın İngilizceye çevrilmesinde de Türkçede olduğu gibi zorluklar vardır. İngilizcede bu kavramı karşılayan kelimeler conviction, disposition ve attitude'dur. *Gesinnung* kavramına değinen ve İngilizce karşılığını tartışan çalışma için bkz. (Palmquist, 2016, s. 54)



karakteri ( *Charakter* ) ise düşünce tarzıyla ( *Denkungsart* ) bir ve aynıdır. Mizaç duygular ve arzular ile ilgili ruh yapısıdır. (Kant, 2022b, s. 251) Düşünce tarzı özgür seçimin düşünülür yönüne, eğilimi ya da duyu tarzı ( *Sinnesart* ) duyulur yönüne ilişkindir denilebilir. Özgür seçimle ilgili yaptığımız ayrımları Kant'ta kişilerin doğuştan gelen özelliklerine rağmen farklı şekillerde davranabileceklerinin olanağını göstermek için kullanma amacıyla olsak da *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* 'de ele alınan şekliyle eğilim, mizaç ya da karakter tanımları bizi bu amacımızdan uzak bir noktaya getirmiştir. Kant'a göre maksimlerin seçiminin ilk zemini özgür seçimde yatar, ancak bu zemin deneyimde verilen bir olguda olamaz. Doğum bunun nedeni değildir ancak maksimlerin ilk seçimi doğuştandır (Kant, 2017, s. 25). Özgür seçimin yapısı iyi karakterdir ve edinilebilecek bir şeydir ancak bunun olanağı için doğamızda bir eğilim de olmalıdır. Ahlak yasası ise kişiliktir ( *Persönlichkeit* ) (Kant, 2017, s. 33). Peki ilk seçimden ne anlamalıyız? Temeli deneyimde verilmeyen ancak ilk gençliğe dayanan noumenal seçim nedir?

Kant'a göre maksimlerin ilk öznel nedeni bizim için anlaşılmalıdır. Bu ilk öznel neden hem doğuştandır hem edinilmiştir ancak zaman içinde edinilmemiştir. Kişi gençliğinden itibaren ya iyidir ya kötü eğilime sahiptir. Maksimlerin öznel zemini bir tanedir ve özgürlüğün tüm kullanımlarında ortaktır (Kant, 2017, s. 29, 67). Maksimlerin öznel ilkesinin doğuştan gelmesi ve bir tane olması onun değişmezliğini de gösterir. Kant'ın karakteri “değişmez maksimlere göre pratik olarak düşünme tarzı” (Kant, 2014, s. 164) olarak tanımlamasının nedenin bu olduğunu söyleyebiliriz. O halde bu değişmez maksimler ‘iyi’ olmalıdır. Çünkü kötülük ilkelere dayanamaz, ilkesizliktir. İyi karaktere sahip olmayı Tanrı'yı memnun eden bir yaşam tarzına sahip olmak olarak açıkladığımızda niyetin ( *Gesinnung* ) inançla ilgisini kurmuş oluruz. *Gesinnung* niyet, eğilim gibi anlamları içermekle birlikte bunların bir bütün olarak ifadesidir. Bu nedenle tutum ( *Gesinnung* ) olarak da ifade edilebilir. Stephen R. Palmquist'e göre *Gesinnung Überzeugung* (inanç) ile doğrudan ilişkilidir.

Kantçı *Gesinnung*, belirli bir ahlaki ilkeye göre yaşamaya ikna olmanın özel bir halidir. Bu özel, ahlaki anlamda ‘kanaat’ terimi, kişinin yaşam tarzının temelini oluşturacak belirli bir inanca (ya da inançlar dizisine) yürekte bağlılık anlamına gelir. Başka bir deyişle, p inancına hayatımı adayacak kadar ikna olmuşsam, p inancı benim *Gesinnung* 'umu oluşturur (Palmquist, 2015, s. 236).

Kant'ta *Gesinnung* kavramına yüklenen tüm bu anlamlar Adorno'nun eleştirisinin yöneldiği kavramsal birliktir.

Nitekim kişilik, kişinin ampirik-üstü olan ve aynı zamanda her kişi, ya da Kant'ın kendisinin dediği gibi, her rasyonel varlık üzerinde bağlayıcı olması gereken evrenselliği ifade eden bütün yönleri demektir... Bu kişilik kavramının sorunlu olan yanı, bu gerilimlerin bir kenara atılıp... doğru hayatı yaşamak için tek yapılması gerekenin kendin olmak ve kendinle özdeş olmak olduğu gibi bir görüntü yaratmalarıdır (Adorno T. W., 2015, s. 22-23).

Bunu söylerken Adorno'ya katılıyoruz çünkü Kant'ın kişiliği ahlak yasası olarak tanımlaması kişiliği kişinin evrensel yönlerini taşıyan bir konuma getirmesi anlamına gelir. Adorno'ya göre Kant'ın ahlaki olan ve ahlaki olmayan davranışı kişiliğe bağlaması ahlakın toplumsal bağlamından koparılmasıdır. “Etik davranış veya ahlaki ve ahlaksızca davranış daima toplumsal bir fenomendir—başka bir deyişle, insanların birbirleriyle ilişkilerinden ayrı olarak etik ve ahlaki davranıştan bahsetmenin kesinlikle hiçbir anlamı yoktur...” (Adorno T. W., 2015, s. 27). Bunun yanında Adorno'ya göre “Sözümona özgür nedensellik erken çocukluk dönemine aktarılır ki bu, süperego'nun oluşumuna oldukça uygundur. Ama daha akılları tam olarak oluşmamış bebeklere, gelişimini tamamlamamış aklın özelliği olan özerkliği atfetmesine akıl ermez” (Adorno T. W., 2014, s. 264). Kant'ın bahsettiği noumenal seçim teorisi bu seçimin doğuştan gelmesi nedeniyle oldukça kafa karıştırıcıdır. Stephen R. Palmquist'e göre *Gesinnung* noumenal bir seçim olarak yorumlanmalıdır. Ona göre bu seçim ampirik olamayacağı için, çünkü bu seçim doğum esnasındadır, bu seçim önceden varsayılmadan bir kişiye iyi ya da kötü diyemeyiz (Palmquist, kişisel görüşme, 2023). Bu seçimin karmaşık yapısı nedeniyle Adorno'nun bu seçimi süperego oluşumuyla açıklaması bunu daha anlaşılır kılmaktadır. Ancak Adorno'nun bu açıklaması ilk seçimden ne anlamamız gerektiği konusunu eksik bırakır. Bu nedenle Kant'ta maksimlerin ilk içsel ilkesinden ne anlamak gerektiği sorusunu, çalışmamız açısından fayda sağlamayacağını düşündüğümüz için, bu çalışmada detaylı olarak ele almadık. Bu soru başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Adorno'ya göre Kant için:

Ahlak sadece ve sadece özgür irade meselesidir —başka bir deyişle, mutlak özerklikle, ya da Kant'ın kendi tabiriyle “kendi mizacımla (*Gesinnung*)” ilgili bir meseledir. Bu da Kant'ın etiğinin neden önemli bir anlamda bir mizaç etiği olduğunu ve ampirik koşulların hesaba katıldığı bir sorumluluk etiği olmadığını anlamınızı sağlayacaktır...Tek bir derdi vardır, o da ahlak yasasının kendisine itaat edilmesidir; bunun sonucu niteliğindeki eylemlerin etkilerini dikkate almaz (Adorno T. W., 2015, s. 86).

Adorno Kant'ta kişinin otonomisini onun mizacı (*Gesinnung*) olarak yorumladığından pozitif özgürlüğü mizaç etiğiyle bağdaştırır. Pozitif özgürlüğe yönelik eleştirisinin temelinde de bu nedenle mizacın odak haline gelmesi vardır. Burada Adorno'nun aklın ahlak konusunda otorite olması nedeniyle akıldan kaynaklanmayan eylemlerin ahlaksız eylemler olduğu sonucu çıkmasını eleştirmesini de hatırlayalım (Adorno T. W., 2014, s. 88). Adorno'da; Kant'ın kimi yerlerde irade ve akli bir ve aynı kullanması nedeniyle iradenin otorite olarak görülmesi, iradenin otorite olarak ahlak yasasını buyurması ve bu buyrulan ahlak yasasının kişinin kişiliği olması, bu belirli türden kişiliğin ahlakiliğin tek olanağı olması, kişiliğin ahlak yasasından temel alması nedeniyle de pozitif özgürlüğün eleştirilmesi karşımıza çıkar. Adorno'nun bu eleştirisinden yola çıkarak ahlak yasasının bize verili olması dolayısıyla bu bakımdan kişiliğin de bize verili olması doğuştan gelen tutumun (*Gesinnung*) anlaşılmasına yardımcı olabilir. Eğer ahlak yasasını maksimin temelindeki ilk seçim olarak değerlendirirsek bu kişiliğin herkes için geçerli olduğunu, sadece belirli bir ruh ve zihin yapısına göndermede bulunmadığı sonucuna varabiliriz. Ahlak yasası tüm akıl sahibi varlıklar için verili olduğundan, kişiliği her akıl sahibi varlıkta bulunan bir şey olarak görebiliriz. Bunun duyulur alanda kullanılması ise kendisini karakterlerle gösterir diyebiliriz. Çünkü ahlak yasası isteme ile yani noumenal alanla, karakter ise seçimle yani fenomenal alanla ilişkilidir. Çalışmamızın pozisyonu açısından bu yorum bize Kantçı anlamda mizacı (*Gesinnung*) anlamak için bir yol açsa da Adorno'nun mizaç etiği eleştirisinden başka bir noktaya ulaştırmaz. Yine de çalışmamızın ilk amacı olan özgür seçimi merkeze alma önerimize katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Adorno'nun eleştirisinde odak noktası sadece niyeti temele alan ahlaki değer anlayışının bizi eylemin yaratabileceği acıları görmezden gelen bir noktaya taşınmasıdır. Yalnızca ahlaki değerleri hedef alan bir yaklaşım başkalarına karşı sorumluluk fikrini zayıflatabilir. “İyi niyetliler, ahlaki sofuluk adına hareket ederken yok edicilere dönüşürler” (Adorno T. W., 2017, s. 186). Adorno'nun bu bağlamda örnek verdiği Gregers Werle, Henrik Ibsen'in *Yaban Ördeği (Vildanden)* oyununun baş kahramanıdır. Gregers Werle Kantçı ahlaki eylemin örneklerini taşıyan bir öznedir. İyi olanı yapmak için uğraş içerisinde olan Werle'nin bu tutumu başka insanlara zarar veren bir noktaya varır. Bu nedenle katı bir ahlak anlayışının zarar verici unsurlarından uzaklaşmak için eylemlerin yaratabileceği sonuçlara karşı duyarlı olmak gerekir. Aynı zamanda ona göre Kant'ın iyi niyet anlayışının gerçeklikle bağdaşmadığını ve iyi niyetin suçlulukla bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre Ibsen ve yarattığı karakter Gregers Werle saf iradenin yanlıgı olduğunun göstergesidir. Zengin bir babanın oğlu olan Werle bundan kaynaklanan suçlulukla mutlak iyiliğe nevroitik şekilde saplantılı hale gelir. Ancak bu iyilik düşüncesinin altında bencillik saklıdır (Adorno T. W., 2015, s. 157-159).

Çalışmamızın Kant bölümünde ahlak yasasının ve onun getirdiği yükümlülüğün Kant'ta sorumluluk fikrini gösterdiğini göstermeye çalıştık. Ancak Adorno'ya göre ahlak yasasının biçimsel yapısı ödevler üretmez. Çünkü maksimler bize ne yapmamız gerektiğini söylemezler. Eğer bazı yükümlülükler ya da ilkelere varırsak bunları edindiğimiz toplumsal normlardan almak zorundayızdır (Adorno T. W., 2015, s. 81-86). Dolayısıyla Kant'ın iyi niyeti ampirik unsurlardan arındırma çabası Adorno için anlamsızdır. Çünkü her ne kadar Kant ampirik unsurlardan uzaklaşmaya çalışsa da biçimsel ahlak yasası bile Adorno'ya göre içinde ampirik unsurlar barındırır. Ancak sonuçlara bağlı olan ve biçimsel ilkelere uzak olan bir etik bunun alternatifi değildir. Çünkü bu türden bir etik, sorumluluk etiği, ne yapmamızı söylemek konusunda mizaç etiği kadar eksik kalacaktır. Hem mizaç etiği hem de sorumluluk etiği kötü bir toplumun değerlerini taşıdıklarından doğru yaşamın olanağı bunlarda değildir. Adorno'ya göre akla uygun davranmak kendini koruma haline geldiğinden kötülüğe dönüşür. Bu nedenle yanlış hayat doğru yaşanmaz. “çünkü ne biçimsel bir etik ona dayanak olabilir ne de başkılığa teslim olan sorumluluk etiği” (Adorno T. W., 2015, s. 162).

Adorno bu etik teorilerinin kapitalizmin ezici ve yıkıcı toplumlarında yetersiz kaldığını düşündüğünden kendi ahlak felsefesini bu toplumdaki mücadele üzerinden şekillendirir. Kişiliğin ve ahlakın şeyleşmediği bir ahlak teorisi yanlış hayatta yani kapitalist toplumlarda mümkün değildir çünkü radikal kötülükle bezenmiştir. Sonuç olarak kişilik, karakter ya da mizaç toplumsal bir role dönüşür ve Kant'ın ahlak felsefesi de bilinçli ya da bilinçsiz olarak bunu destekler.

### 2.1.2. Kendiliğindenlik Eleştirisi

Adorno'ya göre Kant ve Kant sonrası felsefe için özgürlüğün anahtarı kendiliğindenlik kavramıdır. Ona göre Kant için kendiliğindenlik istem dışıdır ve bilincin düşünme etkinliği yetisidir. Bu yeti duyarlılığın (Sinnlichkeit) aksine etkilenen değil etkileyendir. Onun bu aktifliği yani düşünme etkinliği ile ego özdeşdir. Dolayısıyla kendiliğindenlik hem istem dışıdır hem de bir etkinliktir. Buna verdiği örnekte bir kişinin eylemde bulunmasını spontane olması anlamına geldiğini ama aynı zamanda eylemi önceki düşüncelerinden kaynaklanmıyorsa ani veya spontane olması anlamına da geldiğini söyler. Buna dayanarak ego ve dürtü arasındaki ikiliğin Kant'ın bilgi teorisine uzandığını söyler<sup>32</sup> (Adorno T. W., 2006, s. 214). Bu nedenle Adorno'nun kendiliğindenliği özgürlüğün anahtar kavramı olarak görmesinin nedeni kendiliğindenliği özgürlük bilinci olarak ele almasıdır diyebiliriz.

Adorno bu türden özgürlüğü dürtü ile temellendirir. Bu dürtü egodan önce gelir ve bedenseldir. Ancak bilincin otoritesine henüz tabi olmamış bu dürtünün izlediği yol egonun gücünde son bulur. Adorno'ya göre burada bir çatışma vardır (Adorno T. W., 2006, s. 213). Özgürlük hem egodan, yani ben bilincinden, önce gelir ve bedenseldir hem de bilincin düşünme etkinliğidir. O halde özgürlük, bilinçle birlikte düşünme etkinliğini

---

<sup>32</sup> Kant'a göre alırlık ve kendiliğindenlik birleştiğinde bilgi ortaya çıkar.(Güçlü & Uzun, 2008, s. 807) Alırlık (*Rezeptivität*) Duyarlık yetisi yerine kullanılan terim (Güçlü & Uzun, 2008, s. 53)t.

ifade ederken dışsal olana da istem dışı bir tepkiyi ifade eder denilebilir. Adorno negatif özgürlüğü, ardışık koşullar içinde doğa yasalarından bağımsızlık olarak tanımlandığını ve kendiliğindenlik ile negatif özgürlükten pozitif özgürlük kavramına geçildiğini söyler. Adorno'nun burada bahsettiği üçüncü antinomide söz edilen transendental özgürlükle bağlantısında kendiliğindenliktir. Transendental özgürlüğün ortaya çıkardığı nedensellik Adorno'ya göre Kant felsefesini ve etik sorunları anlamının anahtarıdır (Adorno T. W., 2015, s. 41-42). Buna dayanarak Adorno'nun kendiliğindenlik ve transendental özgürlüğü bir ve aynı şey olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

Adorno'ya göre özgürlük bilginin ve fenomenal dünyanın düzenleyicisi olan temel bir kategoridir. Çünkü Kant'a göre kategoriler deneyime düzen getirmek için gerekli koşullardır, onlar olmadan dünyayı yasaların hükmü altındaymış gibi deneyimleyebiliriz. Transendental özgürlük nedenselliğin kendi kendini başlatmasına yol açan düşüncedir (Adorno T. W., 2015, s. 47-48). Adorno Kant'ının kendiliğindenlik kavramını yorumlayarak özgürlüğü bilinç ile başlatılmayan istem dışı bir itki olarak ele alır. Kendi kendini başlatan bir itki, özgürlüktür. Bu da kendiliğindenliğin bir ifadesidir. Adorno'nun transendental özgürlük fikrine dolayısıyla üçüncü antinomiye dair eleştirisi, kendimizi iradeye sahip olarak varsaymanın ve içsel olarak belirlenebileceğini düşünmenin dışsal faktörleri dışarıda bırakan bir yaklaşım olmasına yöneliktir. Bu nedenle daha önce belirttiğimiz gibi üçüncü antinominin detaylı analizine başvurmadan çalışmamızın Adorno'ya ayırdığımız bölümünde de özgür irade üzerinden ilerleyeceğiz.

Kant'ın istemenin kendi kendini belirlemesine yönelik yaptığı vurgu nedeniyle ilk bakışta dışsal etkilerin dışarıda bırakıldığı düşünülebilir. Darağacı örneğini hatırlarsak, hazza yönelik eğilimini bastıramadığını söyleyen birinin evinin önüne kurulan darağacında bu haz nedeniyle asılma tehdidiyle karşı karşıya kaldığında hazdan vazgeçebileceğinden söz edilir (Kant, 2014, s. 34-35). Kant burada dışsal etkilerce kolayca belirlenen istemenin, kendisini en az dışsal etkiler kadar belirleyebileceğine vurgu yapsa da verdiği örneğin yine dışsal etkiler üzerinden olması dikkat çekicidir. Bundan yola çıkarak Kant'ın dışsal etkilerin önemini yadsımadığı, aksine onların isteme üzerindeki etkilerine önem verdiğini söyleyebiliriz. Kant dışsal etkiler kadar güçlü bir iç etki idealine dair tasarımında darağacına dair verdiği örneğin bu şekilde de yorumlanabileceğini düşünüyoruz.

Ancak Kant ve Adorno'nun temel farklılıklarını anlamak adına Adorno için iradenin belirlenmesinden ziyade toplumsal koşullar tarafından belirlenme üzerine düşünmenin özgürlük açısından daha önemli olduğunu hatırlamak gerekir. Çünkü toplumsal sınırlamalar irademiz üzerinde doğrudan etki sahibidir. Doğa zorunluluğu karşısındaki özgürlük yerine toplumsal zorunluluklar karşısındaki özgürlük Adorno için daha gerçekçidir. Adorno, özgürlüğün tarihselliği nedeniyle toplumsal süreçlerin ve onlar tarafından belirlenmemizin daha önemli olduğunu düşünür. Toplumsal süreçlerin üzerimizde yarattığı etki bireysel kararlarımızı engelleyecek güçtedir. Adorno için içsel açıdan özgürlüğü dürtü ile, dışsal açıdan özgürlüğü ise toplumsal etkiler ile ele almak vurgulanır diyebiliriz. Bu nedenle Adorno açısından verdiğimiz kararlar akıl yasasıyla değil toplum tarafından belirlenir. Bu aldığımız kararların toplumsallıktan ayrı düşünülmemeyeceği ya da toplumun kararlarımız üzerindeki etkisinin bizi yönlendirecek kadar güçlü olduğu anlamına gelebilir. Bunu iradeden ziyade toplum ve birey arasındaki çatışma üzerinden değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Çünkü özgürlük kavramının oluşması için gereken çatışma toplum ve birey arasındaki çatışmadır. Bunu toplumsallık bağlamında ele almanın yanında bir de öteki bağlamında ele alabiliriz. Birey ve toplumun çatışması ve birey ve ötekinin ilişkisi üzerinden şekillenen özgürlük kavramında varoluşçu ve Hegelci izler görmek mümkündür. Hegel'in köle efendi diyalektiği birey ve ötekinin birbirini hem sınırlayan hem var eden ilişkisi üzerinden gelişen özgürlüğe dair bir düşünce oluşturur. Köle efendi diyalektiğini varoluşçuluğun bireye karşı toplum anlayışıyla birleştirdiğimizde Adorno'nun özgürlük düşüncesini anlamak kolaylaşır. Adorno'nun felsefesinin temelinde bunlar olduğu bilirse de biz Adorno'yu Kant'ın özgürlük düşüncesini anlama temel amacıyla ele aldığımızdan, onu Kant ile bağdaştırma eğilimindeyiz. Kısaca, temel amacımız Kant'ta özgürlüğü anlamak ve bunu yaparken Adorno'nun Kant yorumunun bize göre eksik bırakılan kısımları kendi pozisyonumuz açısından tamamlandığında ortaya farklı bir yorum çıkıp çıkmayacağını araştırmaktır.

Adorno'ya göre Kant iradeyi akılla bir tutar ve akılı yasalara uyma becerisi olarak görür (Adorno T. W., 2015, s. 130). Özgürlük böylece yasalara uyma yoluyla hiç de özgür olmayan bir şeye dönüşür. Ona göre özgürlüğün yasanın bilinci olması, nesnel faktörlerin gerekli kıldığı şeylere göre hareket etmesi anlamına gelir. Böylece akıl kendisine bir gerçeklik yaratır. Özgürlük ise yasalara itaate indirgenir. (Adorno T. W., 2006, s. 247) Adorno'nun bu yorumunu kendi pozisyonumuz açısından yorumladığımızda Beck'in ayırımına dayanarak yaptığımız yorumların yerini bulduğunu düşünüyoruz. Bizim Beck'i temel alarak yaptığımız ayırma göre isteme ve seçim aklın iki işlevi olarak ele alındığında Adorno'nun bu eleştirisini farklı açıdan yorumlama imkânı bulabiliriz. Öncelikle, daha önce bahsettiğimiz gibi, Kant kimi zaman akıl ile istemeyi (ya da iradeyi) bir tutsa da isteme aklın bütün işlevlerine sahip olmadığından onu akıldan ayırmak daha uygun görünmektedir. Akılı yasalara uyma becerisi olarak değerlendirmek yerine akılı, isteme üzerinden kendi yasalarını koyabilen bir konuma yerleştirmek bizim pozisyonumuz açısından daha anlaşılır görünmektedir.

İkinci olarak özgürlüğün yasalara itaat etmeye indirgenmesi olarak görülmesinin nedeninin isteme ve özgür seçim arasındaki ayırımın göz önünde bulundurulmaması olduğunu düşünüyoruz. İsteme temele alındığında Adorno'nun görüşüne katılmakla birlikte, isteme ve özgür seçim arasındaki ayırım dikkate alındığında özgür seçimin yasalara itaat ile ilgili olmadığı açık olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kötülüğü seçmek de özgür seçime ait bir özellik olduğundan özgürlük yasaya itaatten ibaret görülemez. Ahlaki olmayan seçimler de özgür seçimlerdir ve bunların ilkesizlikten yani yasasızlıktan kaynaklandığını kötülükten bahsettiğimiz bölümde ele almıştık.

Bunların yanında isteme ve akılı bir ve aynı şey olarak ele alsak da Adorno'nun bu yorumunu haklı bulamayacağımızı düşünüyoruz. Bunun nedeni olarak daha önce kullandığımız şu anda da hatırlatma için yeniden kullanmak istediğimiz Baum'un Kant'tan aktardığı alıntıya tekrar bakalım. "Çünkü isteme yasanın altında değildir, ama kendisi keyfiliğin yasa koyucusudur ve keyfiliğin belirlenmesinde mutlak pratik kendiliğindenliktir" (Baum, 2020, s. 219). Burada istemeden kastedilen saf pratik akıldır ve bunları bir ve aynı olarak ele aldığımızda Kant'a göre aklın yasanın altında olmadığı fikrine kolayca ulaşabileceğimizi düşünüyoruz. Çünkü yasanın kaynağı istemedir. Yasayı yapan isteme (akıl) yasanın kaynağı olarak otonomdur, yani yasa koyucudur. Yasaya tabi



olan ise özgür seçimdir. Özgür seçimin ise maksimini bu yasadan dolayı belirleme ya da belirlememe özgürlüğü vardır.

Adorno'da kendiliğindenliği daha iyi anlamak için 'eklenti'<sup>33</sup> kavramı üzerinden ilerlemek yararlı olacaktır. Eklenti kavramının ifade ettiği en önemli şey eylemin gerçekleşmesi için itkilerin (ya da dürtülerin) en temel unsur olduğudur. Michael Walschots'un tezinde ifade ettiği üzere, "Adorno'ya göre tamamen zihinsel bir nedenin maddi bir sonuca yol açması, imkânsızdır. Eylemek, ani; fiziksel, somatik bir dürtüdür, eklentidir" (Walschots, 2011, s. 52). Kant'ın kendiliğindenlik için verdiği sandalye örneğine karşılık olarak Buridan'ın eşeği örneğini verir (Adorno T. W., 2014, s. 206). Düşünce deneylerinin dışsal koşullarda gerçekleşemeyecek saflıkta kurgulanabilmesi nedeniyle Adorno'ya göre bir eşeğin birbirinin tamamen aynısı olan iki saman balyasına eşit uzaklıkta bulunması mümkün değildir. Bu nedenle düşünce deneylerinin iradenin özgür olup olmamasına dair bir karar vermeye yardımcı olabileceği fikri Adorno tarafından reddedilir. Ona göre Buridan'ın eşeği düşünce deneyi bizi eklentiye götürür. Çünkü öznenin kararlarını neden sonuç ilişkisi üzerinden anlamak mümkün değildir. Bu nedenle aptal bir eşek söz konusu olduğunda bile düşünce süreçlerinin ötesine geçen bir fiziksel dürtü fikrine ihtiyaç duyarız (Adorno T. W., 2006, s. 228). Adorno düşünce süreçlerinin etkisini yadsımasa da eylem için temele koyduğu şey itkidir. Adorno'nun bu konuda verdiği diğer örnek olan Hamlet ise Hamlet'in babasını öldüren Cladius'u öldürememesi üzerinedir. Hamlet Cladius'u öldürmek istese de eyleme geçemez. Bu örneğin istemenin eyleme geçmek için geçerli olmayışına vurgu yaptığını düşünüyoruz. Bu nedendir ki Adorno bu örneği verdikten sonra sözünü ettiği dürtünün iradeye eş değer olduğunu söyler (Adorno T. W., 2006, s. 231).

Kant'ın sandalye örneğinde bizi harekete geçiren şey Adorno tarafından isteme olarak ele alınır. Bu nedenle ona göre kendiliğindenlikte isteğimizin bizi harekete geçireceği düşüncesi vardır. Oysa Hamlet örneğinde istemesine rağmen harekete geçemeyen birinin örneği vardır. Hamlet Hayalet'in ona babasının cinayete kurban gittiğini söylemesinden

---

<sup>33</sup> 'Das Hinzutretende' bknz. Şeyda Öztürk tarafından 'Eklenti' olarak çevrilmiştir. (Adorno T. W., 2014, s. 209) Bu kavramı ek faktör ya da ek etki olarak çevirmek de mümkündür.

sonra içsel bir çatışma yaşamaya başlar. Hayalet babasının öcünü alması gerektiğini söylese de Hamlet bir türlü bunu başaramaz. Kendisini intikam alamayacak kadar korkak olduğu için suçlar. “Ne yapmalıyım?” Sorusu Hamlet ’teki bu iç çatışmayla ortaya çıkar. Adorno’ya göre burjuvanın otonom bireyinin ortaya çıktığı ilk oyun Hamlet’tir. “Hamlet...bilgi ile eylem arasındaki —kendisine dayatılan görevin, yasaların, döneminin ahlak yasalarının ondan yapmasını istediği şeyin bilinci ile bu görevi yerine getirmenin olabilirliği arasındaki— çatışma tarafından imha edilen figürdür” (Adorno T. W., 2015, s. 113). Hamlet’in babasının katilinden öç alması gerektiğini bilmesi onu bunu nasıl yapacağına götürmez. Bilgi bizi pratiğe götürmediği için üçüncü bir şeye ihtiyaca duyarız. “Ne yapmalıyım?” sorusunun cevabı aslında dışarıdan, ahlaksak normlardan geldiğinden doğru eylemin ne olduğuna dair karar vermemiz zordur. Doğru eylemin ne olduğunu bilsek de eylemi gerçekleştirmek ve doğru eylemin bilinci arasında özdeşlik unsuru vardır (Adorno T. W., 2015, s. 114). Adorno’nun bahsettiği üçüncü unsur bedensel itkidir.

Adorno’nun itkiyi irade olarak ele alması nedeniyle eklentinin ahlakla olan ilgisi ortaya çıkar. *Negatif Diyalektik* ’teki en ünlü ifadelerden biri olan yeni kategorik buyruk bu ahlaksal eklenti ile ilgilidir. Bu buyruğun bize getirdiği zorunluluk bedenseldir. Çünkü insanların maruz kaldıkları acıya dair tiksintimizle ilgilidir. “Hitler, özgürlüksüzlük içinde yaşayan insanlara yeni bir kategorik buyruk dayatmıştır: düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu” (Adorno T. W., 2014, s. 331). Bu bize Kant’ın duygudaşlığa dair söylediklerini hatırlatır. Kant’a göre duygudaşlıktan doğan iyilik yapma eğilimi ödevden dolayı olmadığından ahlaksal değer taşımaz. Duygudaşlık olmadan, iyiliğe eğilim olmadan, ödevden dolayı iyilik yapmak ise ahlaksal değer taşır. Hatta duygudaşlık taşımayan ya da çok az duygudaşlık taşıyan insanlar başkalarının acılarına ilgisiz olsalar da duygudaşlıktan dolayı eyleyen insanlardan daha değerli bir karaktere sahip olmaları ödevden dolayı iyilik yapmalarıyla mümkün olur (Kant, 2015, s. 13-14). Adorno’ya göre başkasının acısına ilgisiz olmak ahlaksallıkla bağdaşmayacak olsa da Kant’ın önem verdiği şey ödevden dolayı eylemektir.

Adorno’nun Kant’a yönelik eleştirisini anlamanın temel noktasını bu ayırmda bulabileceğimize inanıyoruz. Kant’a göre aklın yasası olan ahlak yasası duygulardan ve

eğilimlerden etkilenmemelidir. Dolayısıyla iyi eylemler bize akıl tarafından buyrulan eylemlerdir. Bu nedenle dış etkilerden etkilenen bir eylem için iyi demek mümkün olmayacaktır. Adorno'ya göre ise bedensel etkilenmeler ve etkilemeler eylemlerden dışlanamaz. Eylemlerden dışlanamayacağı için ahlaksal eylem ve bedensel etkilenmeleri ayrı düşünemeyiz. Ona göre “Belki de Kantçı ahlak teorisine yönelik en ciddi eleştiri, bu tür güdülere yer vermemesidir” (Adorno T. W., 2006, s. 239). Adorno'nun bu tür güdüler derken kastettiği özgürlüğün ortadan kalktığı durumlara karşı duyulan öfke, tiksinti gibi duygulardır. Çünkü bu türden duygular bizi eyleme geçiren itkililerdir. Ancak bundan özgür bir eylem için yalnızca dürtüye ihtiyaç olduğu sonucuna varamayız. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere özgür eylem için bilinç de şarttır. Bir eylemin kendiliğinden gerçekleşmesi için önce dürtü daha sonra bilinç ve bunların birliği gerekir.

Ahlak yasasını özgürlüğün bilinme nedeni yani ahlaki bilinç olarak ifade edersek Adorno açısından bu ahlaki bilinç ahlaksal eylemin koşulu değildir. Bu bakımdan düşünüldüğünde “itkiyle başlayan ve bilinçle birleşen ahlaksal eylemler özgürlüğün deneyimidir diyebilir miyiz?” “Özgürlüğün ve özgürlüksüzlüğün öz deneyimi nedir?” ve “direnişin özgürlük deneyimindeki yeri nedir?” Şimdi bu sorulara yanıt arayalım.

## 2.2.NEGATİF ETİK

Adorno Kant'ın ödeve dayanan ahlaki eylem reçetesi yerine negatif etiği önerir. Herkes ve her durum için geçerli olan bir etik yerine gündelik yaşamdaki etik anlam Adorno için yanlış yaşamda nasıl daha az yanlış yaşanabileceğinin göstergesidir. Adorno'ya göre özgür irade bir yanılsamadır. İnsanların kendi kararlarını vermekte özgür olup olmadıklarına dayanan özgürlük modeli özgürlüğü seçim yapmaya indirger. Oysa ona göre “Özgürlük akla kara arasında seçim yapmak değil, reçetesi önceden verilmiş böyle peşin seçimlerin en baştan reddedilmesi olacaktır” (Adorno T. W., 2017, s. 138). Çünkü insanların seçimleri her zaman toplumsal koşullar altında gerçekleşir.

Seçimler dışsal koşulların baskılarının yanında aynı zamanda içsel zorlamalardan da etkilenir. Adorno Kant ve Sartre'ı alternatifler arasında seçim yaparken yaşanan zorlamaya yeterince vurgu yapmadıkları için eleştirir. Ona göre Sartre umudunu Kierkegaard'un Hıristiyanlıktan aldığı karar kavramına bağlamıştır. Heidegger 'de varoluşsal olanın seçilmesindeki keyfilik Sartre'da buna benzer bir şeyi açıklar. Ancak Sartre'da toplumsal koşullar belirsizdir ve eylem için bir gerekçeye indirgenmiştir (Adorno T. W., 2008, s. 170). Sartre karar verme durumunu insanlık durumu olarak ele almak yerine faşizm üzerinden verdiği örneklerle kınar. Adorno ise özgürlüğün alternatifleri reddetmek olduğunu zorlayıcı anlarda karar vermek ve o durumu onaylamak olmadığını savunur. Durumları değiştirebilmek için alternatiflere boyun eğmemek gerekir (Adorno T. W., 2014, s. 208). Bu nedenle Adorno hem Kant hem de varoluşçuluğun alternatifler arasından seçim yapmaya yönelik düşünce deneyleri sunarak

iyi iradeyi karar verme üzerinden ele almasını eleştirir. Adorno Aydınlanmacı olarak nitelendirdiği Sartre'ın çizdiği tablo kişilerin en zayıf karar verme koşulları altında bile güçsüz kalacağı şeklindedir. Kararsızlıkla sarsılan özneler tahakküme boyun eğler ve bu durumlardan çıkmayı hayal bile edemezler.

Aydınlanma kendi kaderini tayin etme idealinde başarısız olmuş ve bu başarısızlık Auschwitz'i mümkün kılan koşullara zemin hazırlamıştır. Dünyayı insanlık onuruyla uyumlu koşulların olduğu bir yer haline getirmekte başarısız olunması özgürlüğün gerçekleşmesini engellemiştir. Aydınlanmanın özgürlüğü savunurken özgürlüksüzlüğün gerçekleşmesinin koşullarını hazırlayan bir konuma gelmesi Adorno'nun bir düşünme biçiminin kendisine karşıt hale gelebileceği varsayımına varmasına neden olur.<sup>34</sup> Bu nedenle Adorno belirli verili tarihsel koşulları aşmanın yollarının arandığı bir felsefeye ihtiyaç vardır. Adorno Nazi Almanya'sından sonra verdiği derslerde savaş ve Holokost sonrası karamsar ve travmatik ortamda felsefe derslerinde bu karamsarlıktan çıkış yolu olarak koşulların eleştirisi ve farklı bakış açılarıyla umudun varlığını göstermektedir. Bu koşullar altında irademizin istediği şekilde seçim yapabileceğimiz fikri Adorno'ya gerçekçi görünmez. Özgürlüğünü kaybetmiş insanların deneyimlerini göz ardı eden bir özgürlük tartışması özgürlük kavramının anlamını yitirmesine neden olur.

İnsanların özgür olabilmesi için onları özgürlüksüzlüğe mahkûm eden koşulların değişmesi gerekir. Adorno'nun toplumsal değişimle ilgili bu düşüncelerinin temeli Marx'tadır. Marx'a göre insanlar koşullar ve eğitimin ürünleridir bu nedenle koşullar değişirse insanların eylemleri de değişir. Bu nedenle filozofların dünyayı değişik biçimlerde yorumlamaları değil onu değiştirmeyi sorun edinmeleri gerekir (Engels, 1992, s. 64). Marx Minevra'nın baykuşuna gönderme yaparak felsefenin değişime hep geç kaldığını ima eder. Adorno "Felsefenin dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadığı, gerçekliğe teslim olduğu için kendi içinde sakatlandığı yönündeki yüzeysel yargı, dünyayı değiştirme çabasının boşa çıktığı bir dönemde, aklın yenilgisinin kabulüyle aynı kapıya çıkar" (Adorno T. W., 2014, s. 15). Çünkü tarihin belirli bir anında gerçekleşmesi beklenen Marksist devrim de gerçekleşmemiştir. Yine de Adorno Hegel ve Marx gibi

---

<sup>34</sup> Bknz. (Adorno T. W., 2014, s. 86)

özgürlüğün ancak tarihin belirli bir anında belirli koşullarda öz bilince sahip bireyle ortaya çıktığını düşünür. Ancak Adorno tarihin daha yüksek formlara bir ilerlemede olmadığını ve irrasyonel olduğunu savunur (Adorno T. W., 2006, s. 8). Tarihsel gelişmeler özgürlüğün gerçekleşmesini sağlamaz. Negatif olarak özgür olabilmemizin olanağı olan direniş etiği heteronomi koşullarıyla birlikte değişebilmelidir.

Bu bölümde Adorno'nun direniş etiğini otonomiyle bağlantılı olarak ele alacağız. Adorno'nun otonomi kavramını kullanımında bazı belirsizlikler vardır. Kimi zaman kişilerin otonomiye sahip olmadıklarını söylerken kimi zaman kişilerin otonomilerini kullanma olanakları olduğuna işaret eder. Otonomi kavramının Adorno tarafından nasıl kullanıldığını anlamaya çalışacağız. Bu, Adorno'nun direniş kavramının tamamen bireysel olup olmadığına dair soruya cevap vermemize yardımcı olacaktır. Adorno'nun negatif etiğinin karamsar bir tablo çizip çizmediğini, bireylere odaklanan bir etik anlayışının nasıl toplumsal düzeyde geçerli olacağı üzerine düşünecek, “direniş doğru yaşamın olanağını sağlar mı?” ve “hangi koşullar altında daha az yanlış yaşayabiliriz?” sorularına cevap arayacağız.

Adorno *Minima Moralia*'da modern yaşamda insanların kendi yaşamlarını belirlemelerinin mümkün olmadığından bahseder bu da bize bireylerin otonomisini yitirdiklerini anlatır (Adorno T. W., 2017, s. 41). Bireylerin kendi yaşamlarını belirleyebilmeleri için toplumsal koşulların değiştirilmesi gerekir. Bu nedenle negatif etik toplumsal koşullarla iş birliği yapmadan koşulları değiştirmelidir. Bireylerin direnişi ve iş birliği yapmaması daha az yanlış yaşamın olanağını oluşturabilir. Gündelik yaşama dayanan bu etik yani *Minima Moralia*, *Magna Moralia*'ya karşıt bir etik görüş olarak karşımıza çıkar. Adorno *Minima Moralia*'da burjuva toplumunun ahlaki normlarının terk edilmesi için bu normlarla yüzleşilmesi gerektiğine vurgu yapar. Toplumsal koşullar nedeniyle doğru yaşama dair kesin bir rehberlik yapılamaz. Ancak bu kitabın sınırlı da olsa doğru yaşam için rehber görevinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu negatif bir rehberliktir. Adorno'nun sunduğu rehberlik yanlış yaşam içinde minimal bir direniş etiğidir. “Suç ortağı olmadan nasıl daha az yanlış yaşarsınız?” ve “ne yapmamalıyım?” gibi sorulara gündelik hayattan çıkarılacak etik anlamlar rehberlik eder.

Fabian Freyenhagen'a göre Adorno'da negatif bir Aristotelesçi normatiflik anlayışı vardır (Freyenhagen, 2013, s. 232). Bunu Adorno'nun insanlık anlayışı üzerinden temellendirir. Adorno'ya göre insanlık bir potansiyeldir, şu anda, doğmakla gerçekleştirdiğimiz şey doğal varlıklar olmaktır. İnsanlar kendilerini özgürleştirmeye çalışırken maddi, hayvani ihtiyaçlarını göz ardı eden toplumsal sistemler geliştirerek insan dışılığına yol açmıştır. Özellikle modern kapitalist toplumlarda mevcut durum kötüdür çünkü insan dışılık söz konusudur ve bizi potansiyelimizi gerçekleştirdiğimizi hayal etmekten geri tutan bir yanılsamadır. Bu gerçekleşmiş potansiyelin ne olduğunu bilemediğimizden iyinin ne olduğunu da bilemeyiz. Adorno'nun Aristotelesçilikle olan çatışması insanlığın gerçekleşip gerçekleşmediğine ve insanlığın iyiliğinin neyi içerdiğini söyleyemeyişimizle ilgilidir. Ona göre toplumsal dünya insanlığın gerçekleşmesini engellediğinden iyi bizim için erişilmez ve bilinmezdir. Bu bizim iyiyi bilmeden kötüyü bilebileceğimiz anlamına gelir. Aristotelesçi normatiflik anlayışının temeli insan eylemlerinin ve eğilimlerinin değerlendirilmesi iyi ve kötü hakkındaki değerlendirmelere benzer yapıda olmasıdır. Neyin iyi ve kötü olduğuna dair değerlendirme onun ergonuna yani işlevi veya amacına bağlıdır. İyi kesen bir bıçak iyi, kötü kesen bir bıçak kötüdür. İyilik ve kötülük bu bakımdan temel işlevlerle ilgilidir. Bir şeyi o şey yapan şey onun iyi veya kötü olup olmadığının ölçütüdür. İnsan için de aynı değerlendirme söz konusudur. İnsan olarak amacımız, temel işlevimiz kendi başına bizim için normatiftir çünkü bunlar bizim kurucu unsurlarımızdır (Freyenhagen, 2013, s. 237-252).

Aristoteles'e göre insanın ergon'u, işi belirli bir yaşamdır. Bu yaşam ruhun akla uygun etkinliğinin eylemleridir. Bu erdemli birisi olmak anlamına gelir (Aristoteles, 2015, s. 18). Erdemli olmak ve bu yönde eylemlerde bulunmak insanın potansiyelini gerçekleştirmesidir. Ancak Freyenhagen'a göre Adorno için insan potansiyelini gerçekleştirememiştir. Bu bakımdan Adorno için etik insanın gerçekleştiremediği potansiyeline aitken, Aristotelesçi gelenek için etik insanın potansiyelini gerçekleştirmesiyle ilgilidir. Aristoteles için belirli bir yaşama işaret eden "doğru yaşam" Adorno için "yanlış yaşam" içerisinde bulunamaz. Doğru yaşamın yerine yanlış yaşamamak Adorno etiğinin temelidir. Bu nedenle Adorno etik anlamı bireylerin yaptıklarında değil yapmadıklarında arar. Çünkü kapitalist, burjuva toplumlarda insanlık potansiyeli yani "iyi" hayal bile edilemez. Yapabileceğimiz şey "sakatlanmış yaşam" içerisinde "kötü" ile iş birliği yapmaya direnmektir. Bunu insanlık potansiyelini

gerçekleştirdiğimiz iddiasıyla değil gündelik yaşamda, bireysel sorumluluğumuz olan suç ortağı olmama ile yapabiliriz. “Suç ortağı olmamak için ne yapmamalıyım?”

### 2.2.1.Özgürlük Deneyimi Olarak Direniş

Direniş fikri Adorno'nun ahlak felsefesinin dolayısıyla özgürlük anlayışının temelinde yer alır. Adorno özgür olmayan bir toplumda yaşamının yolunu direniş fikriyle çizmiştir. Kant'ta gördüğümüz; ne yapmalıyım? sorusuna verilen biçimsel yanıt, Adorno'da direnmemiz gerektiğini söyleyen bir direniş etiğidir. Özgürlük deneyimi için tepkisel bir eylemde bulunmak gerekir mi yoksa sadece baskıya dair bir bilinç geliştirmek de direniş olarak değerlendirilebilir mi?

Adorno'ya göre “Auschwitz ilkesine karşı duran tek gerçek güç... özerkliktir: düşünme, kendi kaderini tayin etme, iş birliği yapmama gücü” (Adorno T. W., 2005, s. 510-511). Adorno Kant'ın aksine negatif bir otonomi anlayışına sahiptir. Bu negatif otonomi direniştir. O'Connor'a göre de “ Özerklik, Adorno'nun onu sunduğu haliyle olumsuz bir davranıştır: Müşterek siyasi ve kültürel normlara bir direnme kapasitesi” (O'connor, 2022, s. 168). Adorno *Erginlik ve Sorumluluk için Eğitim*'de otonomi ve erginliği (*Mündigkeit*) bir olarak gördüğünü belirtir ve erginliğe yönelik eğitimi protesto ve direniş eğitimi olarak ifade eder (Theodor W. Adorno, 1999, s. 24-31). O'Connor Adorno'nun ahlaki eylem anlayışının negatif otonomi kavrayışıyla uyumlu ve direnişle ilgili olduğunu söyler. “O, bireyin kurallara-ki bireyin bunlar tarafından yönlendirilmesi beklenir- karşı eleştirel bir gözle bakabilme gücüdür...” (O'connor, 2022, s. 170). Ergin olan birey bu şekilde toplumsal baskılar ve yanılsamaların etkisinde kalmayan bir birey olarak özgürlük deneyimine ulaşır.



Adorno pozitif anlamıyla otonominin ideolojik amaçlar için kullanılan bir fikir olduğunu düşünür. Direnişten uzak olan otonomi düşüncesi otoriteye hizmet ettiği için eleştirir. İnsanlara otonomi atfetmek onların kendilerini sorumluluk sahibi görmelerine neden olur. Adorno'ya göre toplumsal sorumluluk ve birey arasında bir çatışma vardır. Çünkü özgürlük ve sorumluluk birbirine karıştırılmıştır. İrade ya özgürdür ya değildir arasında seçim yapmak zorunda kalan öznelerin aklı karışır. Ona göre özgür insanlar iradeden bağımsız olabilirler ancak bunun için özgür bir toplum gereklidir (Adorno T. W., 2014, s. 241). Özgür olmayan bir toplumda yalnızca negatif bir otonomi olabilir. Adorno için otonomi toplumsallığa bağlı olduğundan, ekonomik ilişkilerle doğrudan ilgilidir diyebiliriz. Adorno'nun boş zaman kavramıyla ilgili düşüncelerinin buna temel sağlayabileceğini düşünüyoruz. Ona göre üretim ilişkilerindeki gelişmeler sayesinde boş zaman artmıştır ve "...özgürlüksüzlük boş zaman içinde genişliyor ve özgür olmayan insanların çoğu kendi özgürlüksüzlüklerinin bilincinde olmadıkları gibi sürecin de bilincinde değildirler" (Adorno T. W., 2005, s. 454-455). Çünkü insanlar iradeleriyle hareket edecekleri zaman olan boş zamanlarında bile toplumsal koşulların altındadır. İnsanlar bu üretim ilişkileri koşullarına yani özgürlüksüzlük koşullarına doğduklarından boş zamanlarında bile verimli olmaları için baskı altındadırlar. Bu nedenle otonomi tamamen ekonomik ilişkilere bağlıdır. Ekonomik olarak otonom olmadığımız için yaşamımız da üretim ilişkilerinin bir uzantısıdır.

Kıt kaynakların olduğu ve insanların geçim sıkıntısı içinde olduğu bir toplumsal düzende pozitif otonomi yani kendi kaderini tayin etme söz konusu olamaz. Böylesi koşullarda yaşayan insanlar kendilerine biçilmiş toplumsal rolleri üstlenmek zorundadır. Bu nedenle özgürlük için bolluk ortamı ve bu bolluğun eşit dağılımı gerekir. Bu da ancak üretim ilişkileri içerisinde otonom olan yani bu süreci yönetebilecek olan insanların varlığı ile söz konusu olabilir. Adorno'ya göre üretim ilişkilerindeki bu tür değişimler bizi özgürlüğe götürecek değişimlerdir (Adorno T. W., 2014, s. 239-240). Çünkü bireyin özgürlüğü ekonomik sistemlere bağlıdır. Bundan çıkış yolu tüm toplumsal sistemlerin eleştirisinde yani bu sistemlere direnmededir. Bu nedenle Adorno özgürlüğü büyümenin etkisinden çıkmak olarak tanımlar (Adorno T. W., 2006, s. 177). Erginleşememenin sorumlusu da bizi nesnel koşullara uyum sağlamaya iten bu toplumsal rollerimiz ve onların oluşturduğu kimlik düşüncesidir.

Adorno erginleşmenin önemini kabul etse de onu Kant'tan ayıran Kant'ın bireyleri, kendilerini ergin olmama durumuna düşürdükleri için tembel, cesaretsiz ve suçlu görmesidir. Oysa Adorno bireylerin toplumsal durumların içine doğduklarını ve bireyi suçlu göstermek yerine toplumu ve onun yarattığı özgürlüksüzlük ortamını sorumlu tutar. Ona göre içine doğduğumuz ekonomik ya da sosyal koşullar üzerimizde büyü etkisi yaratır. Bizi aynılaştıran bu toplumsal etki farklılıklara ön yargılı olmamızın da nedenidir. Bu koşulların değişmesi için “geçmişin işlenmesi” gerekir. Geçmişin işlenmesi için geçmiş olanların nedenlerinin ortadan kaldırılması gerekir. “Ama nedenler hala süregittiği için, onun büyüğü de bugüne dek kırılmamıştır” (Adorno T. W., 2020, s. 84). Bu nedenle bu değişimleri gerçekleştirmek için gündelik yaşamda minimal değişikliklerle başlamak gerekir. Kolektif bir değişim üretim ilişkileri süregeldiği için mümkün görünmemektedir. Bu değişimleri gerçekleştiremediğimiz, büyüğü bozmadığımız için özgürlük deneyimini ancak direnişte bulabiliriz.

Adorno'nun “direniş etiği” negatif ancak normatif olan buyrukları ifade eder. Bu ifade Adorno'nun özgürlüğe dair karamsar bir tutumu olduğu eleştirisine dair bir cevap olarak da görülebilir. Bireylerin kendiliğinden harekete geçtiği direniş anları Adorno tarafından öne çıkarılır. Bu türden eylemlerde hem itki hem de bilinç vardır. Özgürlüksüzlük durumlarında içinde bulunduğumuz bu durumlara karşı koymak isteyen istemsiz bir yönümüz vardır. Özgürlüğü karşı koyduğumuz bu anlarda deneyimleriz. Bu direniş anları bir tepkisellik içermek zorunda değildir. Yalnızca bu durumun yanlış olduğunun bilincinde olmak da Adorno için yeterli görünmektedir. Adorno'nun düşünmeyi davranış biçimi olarak görmesi buna açıklama olabilir (Adorno T. W., 2006, s. 158).

Özgürlüğün deneyimi, öz deneyimi için egonun baskısı gerekir. Benzer şekilde bireylerin heteronomiye karşı çıkması eylemlerinde özgür olması için gereklidir. Özgürlük bu nedenle her zaman özgürlüksüzlük ile var olur. Bu nedenle özgürlük her zaman baskıya karşı çıkmakla kendini gösterir. Pozitif özgürlük kapitalist toplumlarda mümkün olmadığından negatif özgürlüğü toplumsal heteronomiden minimal de olsa bağımsız olmanın yolu olarak görür. Bu nedenle minimal bir negatif etiği rehber olarak sunar diyebiliriz. Bu nedenle negatif direniş kapitalist toplumun radikal kötülüğüne bireysel olarak direnişi ifade eder. Bu anlamda direniş toplumsal heteronomiye ve onun dayattığı düşünce biçimlerine karşı olmaktır. Bu bakımdan direniş için, “Hem ahlaki normlara,

özeleştiriyeye, doğru-yanlış sorusuna, hem de böyle bir özeleştiriyeye girişebileceğine güveni olan otoritenin yanılıyor olabileceği hissine sıkı sıkıya sarılmamız gerekiyor” (Adorno T. W., 2015, s. 165).

Finlayson direniş etiği için erginlik, insanlık ve duygudaşlık gerektiğini ileri sürer (Finlayson, 2002, s. 10). Adorno erginliği otonomi olarak görür. “Auschwitz ilkesinin karşısında duran tek gerçek güç ...” (Adorno T. W., 2005, s. 195). Adorno Kantçı anlamda otonomiye negatif anlamda ele alarak iş birliği yapmama gücü olarak tanımlar. Direniş aynı zamanda Auschwitz ’de ortaya çıkan düşünce biçiminin bu türden olayların tekrar etmesine yol açmasını engellemek anlamına da gelir. Ancak direniş her zaman bireyseldir. Bu bireysellik vurgusuna rağmen Adorno’da özgürlük her zaman toplumsal bağlamda ele alınır. Adorno’nun ele aldığı şekliyle negatif olarak otonomi bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönlüdür. Adorno’da otonomi, çağdaş toplumlarda negatif özgürlüğün deneyimi olarak ele alınabileceği gibi aynı zamanda kapitalist toplumlarda pozitif anlamda bizim için deneyimi mümkün olmayan bir özgürlük türü olarak da ele alınır. Pozitif anlamda otonomi ideolojinin aracıdır. Yine de otonomiye iş birliği yapmama gücü ve kendi kaderini tayin etme olarak ifade etmesi Adorno’nun toplumsal koşullara rağmen sınırlı da olsa kendi kaderini tayin etme anlamında otonomiye sahip olduğumuzu düşündüğünü gösterir. Bu bağlamda Adorno’ya göre bir bütün olarak otonomi bireyin kendisi tarafından haklı görülmemeyen normlara karşı durmasıdır. Heteronomi ise bireyin kendisi tarafından gerekçelendirilmemiş kurallar ve normlara bağımlılığıdır (Adorno T. W., 2005, s. 195).

Pozitif otonomi toplumsal koşullar nedeniyle sahip olmadığımız bir özgürlük olduğundan bu türden bir özgürlüğün atfedildiği özneler aslında sahip olmadıkları bir ahlaki sorumluluğa sahip olduklarını düşünürler. “...özneye teoride atfettiği eksiksiz özerkliği pratikte asla tanımayan bir burjuva düzeninde, bu sorumluluğun esamisi okunmaz. Öznenin suçluluk hissetmesi gerekmektedir” (Adorno T. W., 2014, s. 204). Bu suçluluk düşüncesi Auschwitz’in geçmişte tek seferlik ortaya çıkmış bir olay olarak ele alan bir sorumluluk duygusuna dayanır. Ancak faşizmi yaratan nesnel toplumsal koşullar geçmişin işlenememesi nedeniyle hala geçerlidir. Bu nedenle faşizm varlığını sürdürür.

Bu durum ekonomik bağlamda ele alınmalıdır. Ekonomik koşullar nedeniyle erginleşememe söz konusudur (Adorno T. W., 2020, s. 77).

Adorno'nun insanlık potansiyelinin henüz gerçekleşmemiş olduğuna dair düşüncelerini hatırlarsak otonomi de böylesi henüz tamamen sahip olunamamış bir potansiyel olarak görülebilir. Kapitalist toplumlarda otonomi henüz pozitif olarak sahip olmadığımız ancak negatif olarak deneyimlenebilen bir özgürlük seviyesindedir denilebilir. Bu nedenle otonomi potansiyelimiz direniş eylemlerinde kendini negatif olarak gösterir. Adorno pozitif özgürlüğü, otonomiye erginlik olarak ele aldığından genel olarak erginleşme otonomi potansiyelinin tamamlanmasıdır diyebiliriz. Bu erginleşmenin gerçekleşmesi için kapitalist toplumda bireysel direniş ilk adımdır diyebilir miyiz?

Negatif otonomi olarak direniş için bireysel anlamda geçerli olduğu söylenebilse de pozitif otonomi için toplumsal düzeyde bir değişim gereklidir. Bu toplumsal değişim gerçekleşirse toplumsal roller geçersiz hale gelecektir. Toplumsal roller üretim ilişkilerine bağlı olduğundan pozitif otonomi ancak ekonomik düzeydeki değişimlerle mümkün olabilir. Bu değişimler kapitalist toplumda mümkün olmadığından mevcut koşullarda elimizde olan tek şey direnmedir. Bireyin üretim ilişkileri içerisinde otonomiye sahip olması "yaşamın uğursuz fırtınalarında" savrulmamalarının yoludur (Adorno T. W., 2014, s. 240). Çünkü bireyler üretim ilişkilerinin baskısı altında kalmadan hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli maddi imkanlara sahip olduklarında kendi kaderlerini tayin edebilirler. Maddi imkanlara sahip oldukları durumda toplumun baskıcı koşullarına uyum sağlama ihtiyaçları da sona erer ve pozitif özgürlüğe sahip olabilirler. Böylece bireysel özgürlük fikri toplumsal özgürlük fikriyle birleşir. Adorno bu şekilde kötülüğü tek tek bireylerin sorumluluğuna değil topluma atfeder.

### **2.2.2. Kötülüğe Direnmek: Doğru Yaşamın Olanacağı**

Adorno için Auschwitz modern toplumun radikal kötülüğünün somut halidir denilebilir. Adorno'nun yazılarında sıklıkla bahsedilen Auschwitz toplama ve imha kampı radikal kötülüğün temsili olarak kullanılır. Adorno tarafından toplama kamplarının en öne çıkarılan özelliği bireyselliği ortadan kaldırmasıdır. Bu, insanların nesneleştirilmesini de beraberinde getirir (Adorno T. W., 2014, s. 328). Auschwitz Adorno için tek seferlik bir olay değil, eğer değişim yaşanmazsa her zaman yeniden tekrar edebilecek bir örnektir. Bu nedenle yeni bir kategorik imperative ihtiyaç vardır. Auschwitz 'de gerçekleşenler küçük bir grubun gerçekleştirdiği bir olay olmaktan çok toplumun desteğiyle gerçekleşmiştir. "Eğer toplumsal dünyamız gerçekten de radikal biçimde kötüyse, o zaman onu sürdürüyor olmamız, onun kötülüğüne dahil olmaktan kaçınamayacağımız ve dolayısıyla onun içinde (ahlaki açıdan) doğru bir yaşamın olamayacağı anlamına gelir" (Freyenhagen, 2013, s. 61). Toplumun sürdürülmesine katkı sağladığımızdan yanlış yaşamda doğru yaşamın neden sürdürülemeyeceği de açık hale gelir. Sorumluluk ve suçluluk hem topluma hem de tek tek bireylere aittir.

Etik eylemin modern toplumda olanaksızlığına vurgu yapan "Yanlış yaşam, doğru yaşanmaz" (Adorno T. W., 2017, s. 43) sözü ile etik eylemlerin bireylerin içinde bulunduğu toplumsal koşullar tarafından kısıtlandığı ifade edilir. Freyenhagen tarafından detaylı bir şekilde ortaya konulmuş olan; onun ifadesiyle 'doğru yaşam yoktur tezi', özel yaşamla ilgilidir (Freyenhagen, 2013, s. 55) Bu, sadece toplumsal yaşamımızda değil özel yaşamımızda da kendi kaderimizi tayin etmekten uzak olduğumuzun ifadesidir. Çünkü Adorno'ya göre pozitif özgürlük yani otonomi kurmacadır (Adorno T. W., 2014, s. 212). Seçenekler otoriter yapılarda kısıtlı olduğundan yapılan seçimler kendi kaderini tayin etmek için yeterli değildir. Freyenhagen 'e göre "Adorno sadece artık doğru bir yaşamın olmadığını ve hayatın doğru bir şekilde yaşanamayacağını değil, aynı zamanda ahlaki olarak doğru yaşamın engellendiğini ve ne yaparsak yapalım kötülüğe bulaştığımızı söylemek istemektedir" (Freyenhagen, 2013, s. 66). Peki kötülüğe bulaşmamak ya da en azından ona direnmek mümkün müdür?

İçinde bulunduğumuz özgürlüksüzlük yani kötülük ortamı bizi özgür olma talebine götüren şeydir. "...düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu" (Adorno T. W., 2014, s. 331) yeni kategorik buyruktur. Bu buyrupta dikkat çeken öznel ilkeye yani maksime

yer verilmemiş olmasıdır. Freyenhagen’a göre “Her ne olursa olsun, kategorik buyruğun ana odağı sonuçlar ve edimlerdir: belirli bir türden belirli bir olayın önlenmesi” (Freyenhagen, 2013, s. 141). Yeni kategorik buyruğu eskisinden ayıran en önemli şey acıyı temel almasıdır. O’Connor’a göre Adorno’nun kategorik buyruğu somut acıya yönelik tepkiye dayanır ve mevcut ahlaki değerlerin hiçbirine yönelmeyi önermez. Bunun nedeni yanlış toplumların Auschwitz ’deki kötülöklere karşı direnmeyi sağlayacak değerlere sahip olmamasıdır (O’connor, 2022, s. 171). Direnmeyi sağlayacak olan şey “...bireylerin maruz kaldığı dayanılmaz fiziksel ıstırabın pratik düzeyde tiksintiyle karşılanmasından ibaret...” (Adorno T. W., 2014, s. 331) olan eklentidir. Bedenimizin verdiği bu tepki itkidir. Bizce doğru yaşamın olanağı bu duygudaşılıktan kaynaklanan itkidedir.

Yanlış yaşamı özgürlüksüzlük ortamı olarak ifade edersek, Kant’ta olduğu gibi Adorno’da da kötülüğün özgürlükle aşılabileceğini söyleyebiliriz. Ancak Kant’ta kötülük daha çok insanların eğilimleriyle bağdaştırılırken Adorno kötülüğü toplumsal yapıların sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak ele alır. Kant için kötülüğün özgür seçimle ilgili olduğundan bahsetmiştik. Oysa Adorno için kötülük tam da seçme imkânı olmamasından kaynaklanır. Adorno’ya göre, “Böyle bir dünyada tek kötülük dünyadaki özgürlüksüzlüktür: Bütün kötülükler özgürlüksüzlükten kaynaklanır” (Adorno T. W., 2014, s. 202). Bu nedenle Kant kötülükten kişileri sorumlu tutarken Adorno’nun toplumu sorumlu tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu toplum içerisinde, yanlış ve sakatlanmış yaşamda nasıl daha az kötü olabiliriz? Adorno’nun kötülük sorununu ele aldığı bakış açısıdır. Auschwitz ’in gerçekleşmesine neden olan radikal kötü toplumla uyumlu yaşayabilmek için burjuva öznelliğinin duygusuzluğuna sahip olmak gerekir (Adorno T. W., 2014, s. 328). Bu türden radikal kötü toplumun sürdürülmesi bu kötülüğe bulaşmaktan kaçınamayacağımız anlamına gelir. Radikal kötülük düşüncesi ilk günaha dayandığından Adorno’nun bu ifadeyi kullanması şaşırtıcıdır. Ancak Adorno bu ifadenin sekülerleştiğini söyler.

Bütünün kötülüğü, bireyin ya da bir grubun, parçası olduğu bütünlüğe karşı her girişimine bulaştığı gibi, hiçbir şey yapmayanlara da bulaşır. İlk

günah işte böyle sekülerleşmiştir. Ahlaklı olduğunu vehmeden tekil özne, düzenin kölesidir ve bu haliyle ahlaki faziletleri göreve çağıran, acilen değiştirilmesi gereken koşullar üzerinde hemen hiçbir yaptırım gücü yoktur; dolayısıyla ahlaklı değildir ve düzenin suç ortağıdır (Adorno T. W., 2014, s. 222).

Bu nedenle düzene ortak olmak yalnızca aktif olarak kötülükte bulunmakla sınırlı değildir. Bu koşullara direnmek de kötülüğe bulaşmak anlamına gelir. Dahil olduğumuz toplumda gündelik yaşamımız tamamen bu kötülükle çevrili olduğundan sürekli olarak bu kötülüğe bulaşacağımızı söyleyebiliriz. Yapabileceğimiz şey daha az yanlış yaşamaktır. Sürekli olarak bulaştığımız bu kötülük bizi suçluluğa sürükler. Bu bağlamda eylemlerimizi kendimiz gerçekleştiremediğimiz için eylemlerimizin gerekçeleri ideolojiktir. Kötülüğe bulaşmamız, suç ortağı olmamız nedeniyle duyduğumuz suçluluk bu bakımdan ideolojilere bağlanmamızın nedenidir. Bu ideoloji soğukluğun kaynağıdır.

Burjuvazinin yarattığı soğukluk, kayıtsızlık, katılık olmadan modern toplumlarda yaşamak mümkün değildir. İnsanların antropolojik yapısında soğukluk vardır. Adorno'ya göre bu soğukluk insanın temel yapısında olmasaydı Auschwitz mümkün olmazdı. Başkalarının kaderine dair bu soğukluk çok az insanın tepki göstermesinin de nedenidir (Adorno T. W., 2005, s. 201-274). Burjuvazinin soğukluğu birlikte acı çekmenin (*Mitleid*) karşıtıdır. Bu nedenle radikal kötülüğe ve onun kaynağı olan soğukluğa direnmek değişime neden olmasa da en azından bizi suç ortağı olmaktan alıkoyduğu için özgürlüksüz toplumlarda özgürlüğü negatif anlamda deneyimlemenin olanağıdır. Bu bakımdan doğru yaşam olanaklı olmasa da daha az yanlış yaşamak olanaklıdır.

### 2.3.ÜTOPYA OLARAK ÖZGÜRLÜK

Adorno'ya göre özgür irade kapitalist toplumlarda tahakkümün aracı olmuştur. Kendine yasa koyma fikri hem evrensel hem de zamandan ve mekândan bağımsız olan kendi koyduğumuz yasaya itaat etme ödevini tüm akıl sahibi varlıklar için her durumda geçerli kılar. Kendine yasa koyarak özgür olma geleneksel yaşam tarzlarının ya da bu yaşam tarzlarını belirleyen yanlış yaşamın değişmesine yönelik hiçbir unsur içermez. Bu nedenle kendine yasa koyarak özgür olma fikri Adorno tarafından baskıcı sistemi sürdürmekle suçlanır.

Özgürlüğün pozitif otonomi fikri aracılığıyla akla indirgenmesi onu ütöpik içeriğinden uzaklaştırır. Kantçı özgürlük ideali kişiyi kendi efendisi yapma iddiasını taşısa da yeni bir tahakküm yaratmıştır. Özgürlüğün kişinin hem kendisine hem de başkalarına tahakküm kurma aracı haline gelmesi aydınlanmanın bize sunduğu idealle çelişir. Kendine yasa koyma fikrinin getirisi olan özgürlük ve itaatin özdeş hale gelmesi Kant tarafından eleştirilmediği gibi etiğe aktarılır. Bu fikir aynı zamanda yasanın hem koyucusu hem de yasaya uymak zorunda olan arasında özdeşlik meydana getirir. Bu da mutlak öznelliğin ön plana çıktığı bir otonomi düşüncesinin temelidir. Aklın özgürlükle özdeş ele alınması ve insanın doğal yönünün yadsınması başkasının acısına dair duygudaşlığın önüne geçer. Adorno'nun Kant felsefesinin eksiği olarak gördüğü bedensel itki ve duygudaşlık özgürlük deneyimini ortaya çıkararak olan unsurdur.



Önceki bölümde Adorno'nun otonomi kavramını nasıl ele aldığından ve bunun kötülükle ilgisinden bahsettik. Kendi kaderini tayin etme anlamında otonominin kapitalist toplumlarda gerçekleştirilemeyeceğinden, elimizdeki tek otonomi imkânı olan direnişin Adorno tarafından daha az yanlış yaşamının yolu olarak görüldüğünü söyledik. Bu bölümde tahakküm ve özgürlük ile bireyin gerçeklikle bağlantısını en yoğun şekilde kuran bedensel acı ve duygudaşlık meselesinden bahsedeceğiz. Böylece Adorno'da bireysel olan bedensel itkinin toplumsal özgürlüğe nasıl etki edebileceğini anlamaya çalışacağız. Tahakküm altındaki bireyler özgürlüğün olanağını nerede görmeli?

### 2.3.1. Tahakküm ve Özgürlük

Tahakküm kuran kendine yasa koyma fikri Adorno tarafından kişinin doğa nedenselliğinden bağımsızlığı ve özdeşlik üzerinden eleştirilmiştir. Pratik aklın meta eleştirisi Kantçı özgürlük düşüncesinin tahakkümcü yönünü otonomi üzerinden göstererek özgürlüğü tahakkümcü düşünceden kurtaran bir bakış açısı sunar. Kant'ta irade ampirik içeriklerinden ayrılmış saf irade olma bakımından özgürdür ve saf amaçlara yönelmiştir. Bu nedenle nesnesizdir ve tek dayanağı kendisidir. İradenin saflığı biçimselliğinden geldiği için otonomi biçimselliğe dayanır. Hem her kişi hem de her durum için geçerli olan bir ölçüt yaratan bu biçimsellik otonominin deneyimden uzaklaşmasının nedenidir. İradenin ve dolayısıyla özgürlüğün deneyimle birleşmesi ise iradeye eklenen (*Hinzutretende*) bedensel itki ile gerçekleşebilir. Bilince eklenen itki olmadan, iradeden söz edilemez. Bedensel tepkiler olmadan irade de olamaz. (Adorno T. W., 2014, s. 211).

Adorno'nun amacı özgürlük ve doğa arasında kavramsal bir bağ kurarak doğa ve toplum arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak ve tek bir 'yaşam' kavramı altında birleştirmektir. Otonominin saf olarak ele alınması onu deneyimden yalıtır. Oysa irade iç ve dış doğanın tahakküm altına alınmasının aracı olmamalıdır. Bu tahakkümün kırılması için iradenin deneyimle buluşması gerekir. Bu nedenle Adorno'ya göre zorlamaya karşı direnmek için tek yol zihinsel olanın bedensel olanla birliği itkisidir. Özgürlüğün deneyimlenmesi böyle

mümkün olabilir. İrade saf pratik akla indirgenerek soyutlanmıştır. Eklenti iradeyi bu soyutlamadan kurtararak ona gerçeklikte yer açan unsurdur (Adorno T. W., 2014, s. 210-211).

Yasaya itaat fikrinden gelen özgürlük kendisi olmayanı kendisiyle özdeşleştirmiştir. Özdeşlikçi düşünce içerisinde her zaman suçlama ve cezalandırmayı ve dolayısıyla zorlamayı (*Zwang*) barındırır. Kant'ın felsefesi özellikle özgürlük görüşü bu türden bir tahakkümü içerir. Aynı zamanda özgürlük sadece imtiyazlı burjuva özneye aittir. Kapsayıcı görünen evrensellik fikri bu imtiyazlı öznelere dışındakileri dışarıda bırakır (Adorno T. W., 2014, s. 204). Bu düşünce hem başkasını yadsıması hem de özgürlük olanağını sadece imtiyazlı öznelere vermesi nedeniyle kapitalist tahakkümü ve baskıyı olumlayan bir konuma yerleşir. “Mevcut durum der Beckett, toplama kamplarındaki durumdan farklı değildir” (Adorno T. W., 2014, s. 344). Yalnızca toplama kamplarındaki tel örgüler somut olarak görülebilirken tahakkümün kısıtlamaları görünür değildir.

Modern toplumda insanlar kendi seçimlerini yaptıklarını düşünseler de bu seçimler toplumun çıkarları tarafından yönlendirilir. Ancak bireyler tahakkümü içselleştirdikleri için modern kapitalist toplumun gönüllü köleleri olmuşlardır. Bu tahakkümü, kapitalist sistemi ikinci bir doğa olarak benimsemişlerdir. Kapitalist sistemin tahakkümüne son verebilmek için kendi kaderini kontrol edebilen bir insanlık gerekir. Bu kolektif ancak baskıcı olmayan yönetim biçimleri gerektirir. Kapitalizmin tüm teknolojik ve kurumsal gelişmeleri ihtiyaçlarını karşılamak için insanların hizmetine sunulması gerekir. Bu da kimsenin aç kalmamasıyla başlar. Bunun gerçekleşebilmesi için çalışma ve üretme baskısından kurtulmak, mübadele ilişkilerini dönüştürmek gerekir (Freyenhagen, 2013, s. 38-39).

Ancak insanlar ikinci doğa haline getirdikleri tahakkümü heteronom bir baskı olarak görmekte zorlanırlar. Baskılarla ve içselleştirmeye benimsediğimiz tahakküm bizi belirli seçenekler dışında düşünemeyecek şekilde kısıtlar. Bu durum alternatiflere nasıl yaklaştığımız değil bu alternatifler üzerinde kontrol sahibi olup olmadığımızla ilgili bir soru doğurur. Seçimi yaptığımız koşullara değil seçimin kendisine odaklandığımızda özgürlüksüzlüğün tahakkümüne teslim olmuş oluruz. Modern toplum bu koşulları

değiştirmeye izin vermez ve tahakkümü içselleştirmeye teşvik eder. Tahakkümün fark edilmesi zordur çünkü açık bir baskı mekanizması yoktur. Tahakküm süreçleri şeffaf değildir. Nasıl işlediği bizim için açık olmayan mekanizmaları değiştirmemiz hatta direnç göstermemiz bu nedenle zordur. Bu baskılara tepki verebilir ya da direnebiliriz. Bu türden negatif özgürlük olarak kontrolümüzde olsa da pozitif özgürlük bizim kontrolümüz dışındadır. Bu nedenle doğru yaşam olamaz çünkü yaşamımızı yönlendiremediğimiz için otonom olamayız. Yanlış yaşamda tek gücümüz direnmedir, o da her durumda mümkün değildir. Bu nedenle direnişimiz minimaldir.

Yanlış yaşamın bu koşullarında ahlakın etkisiz kalması nedeniyle insanların karakterlerine odaklanan bir anlayış gelişmiştir. Bu ahlak normlarının etkisiz olduğunu anlamamızın önünde engeldir ve tahakküme güç kazandırır. Oysa karakterimizin oluşmasında toplumsal koşullar etkilidir. Ahlakı sadece karakterle açıklayan etik anlayış tahakkümü göz ardı eder. Ahlak normlarının ne kadar etkisiz olduğu Auschwitz 'de görülmüştür. Karakterlerin toplumsal koşullarla belirlendiği ise Nazi subaylarının kayıtsız ve acımasız davranışlarında gözlemlenebilir. Bu canilerin adalet önünde yargılanması ise adaleti sağlamaz. Çünkü hiçbir gerçek yaptırımı olmayan bu süreç faşistlerin eylemlerinde benimsedikleri ilkeye dayandığı için adalet sakatlanır. Önemli olan özgürlüksüz koşullarının kavranmasıdır (Adorno T. W., 2014, s. 260). Çünkü bu koşullar değişmeden Auschwitz'in tekrar etmesi önlenemez. Tahakkümün tanınması ve içselleştirilmemesi, ona direnmek bu nedenle önemlidir. "İşkence görenlerin ne kadar haykırma hakkı varsa daimî ıstırap içinde olanların da o kadar ifade hakkı vardır" (Adorno T. W., 2014, s. 328) Bu nedenle özgürlüksüzlük koşulları değişmeden özgürlük yalnızca bir yanılısamadan ibarettir.

Adorno'ya göre Kant'ın özgürlüğü, zorlama ve tahakkümle özdeş ele almasının nedeni Kant'ın amacının özgürlüğü özenle ele almak değil yasaya bağlamak olmasıdır. Bu şekilde Kant "özgürlüğü hem talep eder hem de engeller" (Adorno T. W., 2014, s. 228-229). Adorno açısından Kant'ın yasa, zorlama ve itaat gibi eklentilere ihtiyaç duyarak oluşturduğu özgürlük kavramının ihtiyaç duyduğu tek eklenti itkidir. Kantçı otonomi düşüncesi yasayı vereni akıl olarak ele almakla özneyi (*Subjekt*) geri plana atar. Oysa özgürlüğün zemini öznedir. Bu zemin gerçeklikte yaşayan insanlardan uzaklaştırılmıştır.

Bu nedenle zorunluluk altında yaşayan insanlara özgürlüğün faydası yoktur. İnsanları yasalara tabi kılmak zorunluluk ve özgürlük arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır (Adorno T. W., 2014, s. 317). Ancak özgürlüksüzlüğü ortadan kaldırmaz.

Özneyi deneyimden hatta kendinden uzaklaştıran bu düşünce aynı zamanda başkalarına da uzaklaştırır. Ona göre “Özgürlüğün tek bir modeli olabilir, o da toplumun kapsayıcı yapısına ve bu yapı üzerinden birey denen karmaşık yapıya müdahale edecek bilinçtir. Bu ...bizatihi bir itkidir...Kant’ın ısrarla inkâr ettiği, özgürlük fikri uğruna tanımamakta direttiği yakınlık olmasaydı özgürlük fikri de olmazdı” (Adorno T. W., 2014, s. 242). Başkasını bilmemiz bize benzerliği üzerinden gerçekleşir ancak onu kendimizle özdeş hale getirmek başkasını yadsır ve benzerlikleri ortadan kaldırır. Ahlak yasasıyla kendini yalıtılmış olan özne yakınlığa sahip değildir. Başkasıyla ilişkisi üzerinden değil kendi kaderini tayin etme ve hatta kendini gerçekleştirme üzerinden özgürlüğe bağlanmıştır. Kant’ın karakter kavramı kendini gerçekleştirme, kendini inşa etme fikrine dayandığından Adorno’nun bakış açısından tahakkümü destekleyen bir konumdadır.

Adorno’ya göre özne ben olmayanla ilişki kurmadığında buna dayanan otonomi fikri bir kurmacadan ibaret olarak kalır (Adorno T. W., 2014, s. 205). Başkasıyla ilişkiden kopuk olan otonomi fikri öz korunumla ilgilidir. Kendini toplumsal koşullardan yalıtılmış gören ve ahlaki açıdan öz korunuma sahip olduğunu düşünen özne kendilik fikriyle, toplumsal koşullardan bağımsız olabilmenin yolunu gösteren bir kavram olarak karşımıza çıkar. Kendilik kavramı özdeşlik yanılımasını desteklediği için tahakkümü devam ettirir. “İstisnasız her insan henüz kendi değildir” (Adorno T. W., 2014, s. 252). Oysa toplum otonomi üzerinden kişiyi kendi kendisine mahkûm etmiştir. Kendilik de toplumun kendine verdiği rolleri gönüllü olarak kabul ederek suça ortak olur (Adorno T. W., 2014, s. 253). Toplumsal rol edinmek sistemin bizim için belirlediği ölçüde özgür olmaktır. Bu işlevsel özgürlüktür. Kapitalist toplumlarda, totaliter rejimlerde bu türden bir özgürlük vardır. Bu edinilen roller üzerinden bu tür sistemler meşrulaştırılırlar. Bu nedenle otonomi Adorno için ideolojik bir fikirdir. İnsanların henüz kendisi olmamasını daha önce bahsettiğimiz otonomi potansiyelini gerçekleştirmemiş olmayla bağlantılı düşünebiliriz.

Adorno’nun önerdiği özgürlük modelinde toplumun ve insanın karmaşık yapısına uygun, bedensel itkiyi yadsımayan ve başkasının acılarına kayıtsız kalmayan bir bilinç söz

konusudur. Adorno'nun önerdiği özgürlük modelinin aksine Kantçı özgürlük modelinde: "... özneler, kendilerinin bilincinde oldukları, kendileriyle özdeş oldukları sürece özgürdür; ama bu özdeşlik içinde, onun zorlamalarına tabi olup onu pekiştirdiklerinden özgürlüklerini kaybederler. Kişilik, özgürlüğün karikatürüdür" (Adorno T. W., 2014, s. 270). Bilinç unsuru Kant'ta ele alınmasına rağmen bu sadece kişinin kendine dair bilinciyle sınırlı kalmıştır. Doğa alanında, ahlak yasasının olmadığı yerde özgürlüksüzlük çıkar. Bu özgürlüksüzlükten kurtulmanın yolu, kendini gerçekleştirmek, kendine özdeş olmakta aranır. Bu bakımdan Kant eylemin ahlaki olup olmadığının ölçütü olarak ahlak yasasını koyarak özgürlüğü kişiliğe indirgemıştır diyebiliriz. Çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi Kant, kişiliği ahlak yasasının bilinci olarak tanımlar.

Adorno ahlak yasasının biçimsel yapısının erdem etiğinden farklılaşmak için gerekli olduğunu düşünür. Adorno'ya göre Kant'ta mizaç ya da karakter Aristoteles'e benzer olarak bir ethos üzerinden oluşturulduğundan eleştirilmelidir. Çünkü bu türden bir ethos heteronomi içerisinde oluşur. Kant bu tahakkümü görmezden gelerek kişilerin eylemlerini heteronomiden bağımsız bir yasaya ve alışkanlığa bağımlı olarak ele alır. Belirli türden eylemlere dayanan bir karakter kaynağını tahakkümden aldığından Kant heteronomiden bağımsız olmak üzerine kurduğu karakteri kaynağını tamamen heteronomiden alan bir noktaya sürükler. Çünkü Kant'ın tarif ettiği karakter burjuva öznedir. Kendisini tahakkümden bağımsız görebilecek olanlar, ekonomik ilişkilerde ezilmeyen burjuva öznelerdir (Adorno T. W., 2014, s. 239).

Ancak kitle toplumu burjuva özne için tesellidir. Bu kolektifin üyeleri gruba uyum sağlamaya çalışırken burjuvazinin soğukluğuna direnme yeteneğini kaybeder. Sevilmeyen ve sevmeyen özne narsisistik acılarını azaltmak için kolektifin gücüne sığınır ve acılarını bu şekilde telafi etmeye çalışır. Bu zayıf ego bağımsız değildir ve üyesi olduğu toplumdaki destek göremez. Burjuva özne kolektif görüşüne bağımlı oldukça özgürlüğü daha istekli savunur. Güç hayali altında baskı ve zulme dair fantezileri güçlenir ve farklılıklara karşı giderek nefreti büyür (Kiloh, 2020, s. 606). Duygudaşıktan uzak olan burjuva özne ve bu öznelerden oluşan kolektif tahakkümü, baskıyı ve acıyı üreten bir konumdadır. Kendini özgür sayan burjuva özne direnme yeteneğine sahip

olmadığından özgürlüğe de sahip değildir. Kant'ın heteronominin karşısına koyduğu otonom burjuva özne tahakkümün aracı haline gelmiştir.

Gordon'a göre Adorno'nun soğukluk olarak adlandırdığı şey, özdeş olmayana duyarlı olmayan, mükemmelliğini narsistik bir şekilde tasarlayan güçlendirilmiş bir benliğin fantezisi. Bu özne dünyayla temasını kaybeder ve Adorno'nun modern tahakkümün bir semptomu olarak gördüğü deneyimin solmasını sergiler. Tahakküm eğilimleriyle mücadele etmek için insanın kırılabilirliğe dair farkındalığı gerekir. Bu farkındalık herhangi bir ahlak için asgari koşuldur (Gordon, 2020, s. 562). Bu nedenle soğukluğa direnemeyen ve onu üreten burjuva ethos ahlaki eylemin faili olamaz. Burjuvazi bu baskıcı soğukluğun dışında değişimin de karşısındadır çünkü burjuvazi kapitalist toplumun dışında bir gerçeklik görmez. Kierkegaard bu burjuvazi görüşünün karşısındadır ve kurtuluş fikriyle toplumsal değişimin olanağını görür. Kapitalizmin büyüdü altında yaşayan modern birey kendisini zorlamalardan bağımsız olarak görme yanlısıdır. Kierkegaard 'un toplumsal yaşamda her zaman zorlamanın olduğunu işaret etmesi Adorno'nun tahakkümün toplumdaki sürekli varlığına dair düşüncelerin temeli olarak görülebilir. Kierkegaard bu tahakkümden kurtulmanın yolu olarak otantikliği gösterir.

Heidegger Kierkegaard'u otantik yaşama temelden bağlı olarak görür. Kierkegaard'ın otantiklik düşüncesinden erken dönemlerinde etkilenen Heidegger bu otantikliği direniş alanı olarak ele almıştır. Adorno Heidegger 'in ele aldığı şekliyle otantikliğin Kierkegaard 'un reddettiği bir anlayış olduğunu, burjuvazinin ciddiyetine karşı olmadığını savunur. Adorno Kierkegaard'u bu yorumlamadan kurtarmaya çalışır. Çünkü ona göre otantiklik kapitalist toplumsal düzene uyum sağlayan zayıf egonun fantezisi. Bu nedenle Kierkegaard'un gerçekliğin değiştirilebilmesi olanağına yaptığı vurgu üzerinde durulmalıdır (Kiloh, 2020, s. 608). Bireyin toplumsallığın içinde kendini kaybetmemesi anlamında Kierkegaard'un otantiklik anlayışı Adorno'nun karşı çıkmayacağı bir anlayıştır. Peki otantiklik soğukluğun bizi ele geçirmesine engel olabilir mi?

Mikael Krogerus "Soğukluğun bizi ele geçirmesini nasıl önleyebiliriz?" sorusuna otonomiye yanıt olarak gösterir. Bu soğukluğa katılmama gücü kendi eylemleri üzerine düşünebilen bireylerde bulunur. Auschwitz 'deki katillerin hayır demekten aciz olmaları, empati

eksiklikleri ve soğuklukları onları tanımlayan özellikleridir. Bu soğuklukları erken çocukluk döneminden ve soğukluğu devamlı olarak yeniden üreten toplumsal düzenin bir ürünüdür. Auschwitz'in yeniden yaşanmasını önlemek için soğukluğun önlenmesi gerekir. Bunun yolu ütopya fikrindedir. Şimdi bulunduğumuz halimizden daha fazlası olma fikri olarak ütopya kendimiz ve herkes için mutluluk hayalidir. Tüm acı ve olumsuz deneyimlere rağmen sadece kendimiz için değil herkes için mutluluk dileyebiliriz. Bu ütopya hayali dünyanın mevcut haliyle uzlaşmamadır. Mevcut duruma boyun eğmek başkalarına karşı kayıtsızlık ve soğukluğu getirdiği için ütopyik hayalden yoksunluktur. Bu yoksunluk dünyanın sadece kötü olabileceği inancını besler. Bu bizi bu kötü durumu düzeltebilecek bir otoriter figür aramaya iter. Her şeyin düzeltilemez şekilde kötü olduğunu düşünmek bizi soğukluğa duyarlı hale getirir. Her şeyin kötü olduğuna dair varsayım bizi bu kötülüğe katılmaya davet eder. Bu türden bir karamsarlığa katılmama olanağımız vardır. Ütopya sanıldığı kadar uzak değildir ve belirli dereceye kadar gerçek ve gerçekleştirilebilirdir. Başkalarına karşı iyi hislerimiz soğukluğa karşı direnç geliştirmemizin yoludur (Krogerus, 2020). Dolayısıyla tahakküme boyun eğmemek için soğukluğa karşı duygudaşlığı, karamsarlığa karşı ütopyayı savunmak gerekir. Adorno'ya göre insanların ikinci doğaları haline getirdikleri tahakkümden kurtularak kendi doğalarının farkına varmaları ile tahakküm sona erebilir. Bu da insanları birbirine bağlayan ortak duyguya önem vermeleriyle gerçekleşebilir (Adorno T. W., 2006, s. 214).

### **2.3.2.Acı ve Birlikte Acı Çekme**

Adorno için soğukluğa karşı direnmenin, acılara ve zor koşullara rağmen başka türlü olabilecek koşulların gerçekleşebileceği bir ütopya hayal etmenin tahakküm altındaki yaşamımızı daha az yanlış yaşamının yolu olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde acı ve başkasının acısına duyarlılığın “ne yapmamalıyız?” sorusuna nasıl yanıt verdiğini anlamaya çalışacağız. Bunun yanında ıstırap ve fiziksel acıya verilen ahlaki itkisel tepkide birlikte acı çekmenin yeri nedir? Sorusu üzerine tartışacağız.

Auschwitz 'den sonra ahlakın temeli acıyla özdeşleşmede yatar. Çünkü acıya verdiğimiz toplumsal tepkiler acının ortaya çıkma şekillerini ve öznelere bu acıya verdiği tepkiyi değiştirir. Bu nedenle acı yakınlık hissine dayanmalıdır (Bowie, 2013, s. 79). Bernstein ahlaki itkiyi soğukluğun reddedilmesi ve insanlar arasındaki bağın yeniden kurulması üzerine inşa edilmiş etik yaşam fikri olarak birlikte acı çekme merkezinde ele alır. Menke ise daha çok dayanışmayı ön plana çıkarmaktadır. Ancak her ikisi de birlikte acı çekmenin dayanışma duygusuna dayandığını ve başkasının acısına verdiğimiz mimetik tepkinin birlikte acı çekme olduğunu savunur.

Özgürlüksüzlüğe mahkûm edilenlerin çektiği acı yerine özgür iradeyi doğa yasalarıyla ilişkisinde açıklayan geleneğin özgürlüğü modası geçmiş bir hale getirdiğini düşünen Adorno'ya göre bunun nedenleri ve sonuçlarını direnişle açıklamak gerektiğinden bahsetmiştik. Bu yaklaşım özgürlüğü negatif ve pozitif bağlamıyla sınırlı kalmadan günlük yaşam deneyimleriyle anlamayı gerektirir. Kant bireysel ve evrensel ahlaki bir norm aracılığıyla birleştiren kategorik imperativ ile uzlaştırma ve bu normu evrenselleştirme amacındadır. Adorno teorisinin yakalayamadığı ahlaki teşvik olan eklenti (*das Hinzutretende*) özgürlüğü deneyimle birleştirmek için kullanır. Teorik olmayan bir eklenti anı vardır bu an otoritenin normlarına direndiğimizde ortaya çıkar. Bu bağlamda Adorno öğrenilmiş ve benimsenmiş otorite normlarının değil Hamlet'in dışsal normlarla içsel varlığının uyumsuzluğunun ahlaki olduğunu savunur.

Bu türden bir başkaldırı kişileri rasyonel olarak karşılaşılabilecek cezalandırmaları, acıları bilmelerine rağmen harekete geçirir. Modern toplumun zorlamalarına dayanabilmek için güçlü bir egoya ihtiyaç vardır. Adorno'ya göre ego itkiye ve içgüdüye yabancı değildir. İtkisel olarak başlayan bir şey otonomdur ve öznenin kendini sistemden çekmesi ve egosunun güçlenmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle eklenti egoya yabancı değildir. Bu itkisellelikle özgürlük deneyim alanına taşınır. Kendiliğinden, itkisel davrandığımızda kendimiz olduğumuzu ve bilincin hapisanesinden kurtulduğumuzu hissederiz. İtkilere teslim olduğumuzda bir an için Hamlet sendromunun üstesinden geldiğimizi görürüz. İç ve dış arasında kalmış olmayı anlık olarak aşarız (Adorno T. W., 2006, s. 237). Bernstein eklentiye birlikte acı çekmeye Menke ise dayanışma dürtüsü ile



bağdaştırır. Bu nedenle özgürlüksüzlüğün getirdiği ıstırap ve acıları birlikte acı çekmeye bağlantılı olarak ele alarak “itkisel olan her eylem ahlaki midir?” sorusu üzerine düşüneceğiz.

Adorno'nun ahlak felsefesinde ön plana çıkan acı ve birlikte acı çekme onun üzerindeki Schopenhauer etkisidir. Peters'a göre Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerindeki bazı yönler Schopenhauer'ın Kant eleştirisinde zaten bulunur. Adorno'nun eleştirisinde Schopenhauer'dan farklı olarak toplumsal ve tarihsel eleştiri vardır (Peters, 2015, s. 1251). Adorno Schopenhauer 'un birlikte acı çekmeye verdiği önemi kendi felsefesine acıyı merkeze alarak taşımıştır. Schopenhauer başkalarının acılarının bizi acılarla özdeşleşmemiz yoluyla etkilediğini savunur. Bu özdeşleşme ile “...ego ile ego olmayan arasındaki sınır bir an için kalkar, ancak o zaman diğer kişinin gereksinimleri...doğrudan benim gereksinimlerim haline gelir” (Schopenhauer, 1995, s. 71). Dolayısıyla birlikte acı çekebilmek için egonun anlık olarak askıya alınması gerekir. Adorno'nun ‘arkaik itki’<sup>35</sup> deneyimi de buna benzer bir egoyu askıya alma durumunu gerektirir. Özgürlük ‘egodan önce itki’ gelirse deneyimlenebilir. Kendimizle ilgili olan şeyleri bir kenara bırakarak ötekinin acısına yönelirsek ahlak deneyimini yaşayabiliriz. Bu da başkasıyla aramızdaki mesafeyi hem azaltan hem de başkasıyla bizi duygudaşlık, birlikte acı çekme üzerinden birleştiren bir ahlaki anlayıştır. Özdeş olmadan birleşmenin olanağı Ben'in bir kenara bırakılıp başkasının duygusu üzerinden geliştirilen ahlaki ilişkide ortaya çıkar. Ancak Adorno için birlikte acı çekme , sempati tek başına etiğin temeli olamaz. Çünkü acıyı ortadan kaldırmaya yönelik bir adımı içermez. Bu nedenle acının gerçekleştiği koşulların sürdürülmesine hizmet edebilir.

Schopenhauer hem başkasının acısına ve hatta hayvanların acısına hassasiyet gösterdiğinden Adorno için önemli bir yere sahiptir. Schopenhauer 'un ahlak felsefesinin hayvanlara çektiği dikkat ve onları temelde insanlardan farklı görmeyen anlayışı Adorno'ya göre: “...kendini korumayla ilgilenen öznel akıldan hayvanlara ve onlara gösterdiğimiz muameleye hiçbir yer ayırmayan en üst ahlaki geçişteki zayıf noktaya işaret etmiş oluyordu” (Adorno T. W., 2015, s. 143). Schopenhauer bu düşüncesini

---

<sup>35</sup>“Ağarmakta olan özgürlük bilinci katı bir egonun yönetiminde olmayan arkaik itkinin anısından beslenir” (Adorno T. W., 2014, s. 204).

birlikte acı çekmeye dayandırır. Bu, Adorno'ya göre "Kantçı ahlak teorisinin hor gördüğü şeydir: insanın sonunda yaşamı boyunca iyi bir hayvan olmuş olduğuna inanabileceği şekilde yaşamaya çalışması" (Adorno T. W., 2014, s. 271).

Adorno "etik kavramının aslında ahlakın vicdan azabı" (Adorno T. W., 2015, s. 19) olduğunu söyler. Ona göre "Kant özgürlük öğretisine hakkettiği baskıcı eğilimleri, gerçeklikte bir karşılığı olan vicdani baskıdan çıkarmıştır...Kant'ın vicdanın herhangi bir eleştirisine asla müsamaha göstermemesi..." (Adorno T. W., 2014, s. 247) Kant'ın yükümlülüğün sadece kendi aklımıza dair olması ve başkasını kapsamaması anlamına gelir. Kant'taki bu katılığın, acıyı yadsımasının yarattığı vicdan azabıyla ortaya çıkan etiğinin de bu nedenle vicdani baskıya dayandığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda vicdani baskıcı bir konuma getirmek onun duygulardan uzaklaşması olarak da düşünülebilir. Adorno için "Vicdan özgürlüksüz toplumun alnındaki utanç damgasıdır" (Adorno T. W., 2014, s. 250). Çünkü hem duygudaşıktan hem de toplumsallıktan uzak bir anlayıştır. Başkasına dair yükümlülük fikrini barındırmayan bir vicdan anlayışı baskıcı ideolojinin aracı olur. Kant'ta vicdan (*Gewissen*) sadece seçimlerimizi iyi yapıp yapmadığımızla ilgilidir.

Kant felsefesinin ahlaki katılığı ve kayıtsızlığı Adorno tarafından Sade'la bağdaştırılır. Ona göre: "Kant, (Bir güç anlamında) apati erdem için zorunlu bir önkoşuldur" der ve Sade gibi o da söz konusu "ahlaki apatiyi" duyuşal uyarıcılara karşı kayıtsız olma anlamındaki duyarsızlıktan ayırır" (Adorno & Horkeimer, 2010a, s. 133). Adorno'nun acının kötü bir duygu olmaktan uzaklaşması üzerinden ahlaki apatiyi Sade ile bağdaştırması Kant'ta Sade'ı görmemizi kolaylaştırır. Ahlak yasasının yokluğunda bizi kötülük yapmaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Kant'ın insan aklına olan güveni sadece dilekten ibarettir. Peki eğer bir ahlak yasası yoksa ve insan yalnızca eğilimlerine göre eylese? İşte Sade'in incelediği durum budur. Lacan, *Kant avec Sade* yazısında Sade'in Kantçı anlamda kötülüğü kategorik imperativ olarak yeniden ele alması üzerinde durur (Lacan & Swenson, Jr., 1989). Ancak Sade bunu kötülük olarak değil insanın doğasına aykırı davranmaması olarak görür. "...erdem bir kuruntudan ibarettir, erdeme ibadet etmek sürekli fedakârlık demektir, mizacımızın esinlerine karşı sayısız isyanı gerektirir. Bu tür hareketler doğal olabilir mi? Doğa kendi ihlalini kötüler mi hiç?" (Sade, 2016, s. 38). Acı Kant için ahlaki öneme sahip olsa da her zaman öz korunum

üzerinden kişinin kendi acısını temeline alır. Kişinin kendi acısı onu ruhun ölümsüzlüğünde en yüksek iyiye götürecektir bir basamak olarak ele alınması bakımından önemli bir yere sahiptir. Ancak başkasının acısı yadsınmıştır. Vicdan ve acı Kant tarafından kişinin kendisiyle ilgili duygular olarak ele alınmış, birlikte acı çekme gerisinde kalmıştır.

Oysa Adorno'ya göre "İstiraba ses verme ihtiyacı, bütün hakikatlerin önkoşuludur" (Adorno T. W., 2014, s. 28). O halde Adorno için şu soru üzerine düşünmek gerekir, eklenti olarak itki ve acıya duyarlılık toplumsal değişime yol açabilir mi? Ya da acıya karşı verdiğimiz itkisel tepkiler bizi nasıl özgürlük deneyimine götürebilir? Adorno ıstıraba, fiziksel acıya son vermeye yönelik itkisel tepkinin ahlaki değeri olan bir eylem olduğunu düşünür. Acıya son vermek için harekete geçen insanlar acıya kayıtsız olmayan bireylerdir. Auschwitz'in gerçekleşmesinin nedeni olan soğukluğun üstesinden ancak böyle gelinebilir. Bu şekilde itkisel tepkiler Auschwitz'in tekrar yaşanmasını önlenmesini sağlayabilir. Auschwitz teorik, soyut ahlak teorileri ile değil somut fiziksel tepkilerle önlenir.

Bu bağlamda Bernstein Himmler'in yaptığı bir konuşmayı örnek gösterir: Himmler, "SS'in her üyesinin ve dolayısıyla her Alman vatandaşının, toplu imhanın gerektirdiği ceset yığınları karşısında tiksinti ve dehşet duyacağını" (Bernstein J. , 2001, s. 409) ve bunun sıradan insan sempatisi olduğu savunur. Toplu imhanın gerçekleşebilmesi için SS'lerin kayıtsız ve sert olması gerekir çünkü sempati bu toplu imhanın önündeki engeldir. Bu nedenle acıya karşı gösterdiğimiz acıma bu acıların önlenmesinin de yoludur. Kant ahlakında birlikte acı çekmek dışarıda bırakılmıştır. Bu nedenle Kant ahlakı katı ve soğuktur (Bernstein J. , 2001, s. 405). Menke'ye göre ise, Adorno ahlakı "dayanışma dürtüsünün bir ifadesi" (Menke 2006, p.71) olarak görür ve onun için "ahlaki eylem, dayanışma duygusundan kaynaklanan eylemdir" (Menke 2006, p.75). Menke Adorno'da başkasının acısına dair duygudaşıktan doğan dayanışmayı ön plana çıkarır. Bernstein da birlikte acı çekmeyi dayanışmayı ifade eden bir duygu olarak tanımlar. (Menke 2006, p.79). Bu noktada Bernstein ve Menke başkasının acısına yönelik duygudaşlığın birlikte acı çekmeyi (*Compassion*) getirdiğine ve birlikte acı çekmenin de dayanışmayı ifade ettiğini savunur. Adorno'nun bahsettiği zihinsel ve bedensel unsur bir araya bu şekilde gelir. Ancak Adorno'nun ahlak felsefesine dair böyle bir açıklama ahlaki

eylemin nasıl gerekçelendirilebileceğine dair bir soruyu meydana getirir.<sup>36</sup> Acıyı sonlandırmaya yönelik her eylem ahlaki midir? Acının sonlandırılmasını içermeyen hangi eylemler ahlaki olabilir?

Bu türden tepkisel direniş eylemlerinin irrasyonel olmasının nedeni bedensel bir unsur içermesidir. Bu irrasyonellik bedensel unsurları ahlakın önünde engel gören bir bakış açısıyla bakıldığında ahlaksallık barındırmaz. Ancak aynı zamanda bilinç içerdiğinden rasyoneldir. Acıya verilen itkisel tepki zihinsel etkinlikten bağımsız değildir. Ahlaki eyleme geçmek için bizi harekete geçiren bir başkasının acısıdır. Bu bakımdan Adorno'nun da Kant gibi sonuçları ön plana çıkaran bir ahlak anlayışına sahip olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Adorno için acıya son vermek acil bir karar ve ahlaki değeri olan bir eylemdir.

Adorno acıyı sonlandırmaya yönelik maddi güdüyü ahlaki değeri olan bir eylem olarak ortaya koyarak, Auschwitz gibi bir şeyin tekrar yaşanmasına seyirci kalamayacak bireyler haline gelmemiz için bizi teşvik etmektedir. Böyle bireyler başkalarının kaderine kayıtsız kalmayacak, duygudaş ve merhametli olacaklardır (Walschots, 2011, s. 89).

Adorno'da dayanışma, birlikte acı çekme ve direniş ahlaki eylemin koşulları olarak karşımıza çıkar. Bedensel itkiyi kendimiz için kullandığımızda özgür eylemde, başkası için kullandığımızda ahlaki eylemde bulunmuş oluruz diyebiliriz. Çünkü ilkinde kendimizi ikincisinde başkasını acıdan kurtarmış oluruz. Ancak yalnızca kendimiz için direnerek ya da tepkide bulunarak özgür olmamız olanaklı değildir. Özgür olabilmek için dayanışmayı, birlikte acı çekmeyi içine alan toplumsal bir direniş gereklidir. Freyenhagen'a göre Adorno'nun Kantçı ahlakın öznesi olarak gördüğü Gregers Werle karakterinin eylemleri görünüşte ahlaki nedenlerle gerçekleştirilmiş olsa da onun eylemlerinde ahlaki açıdan şaibeli bir motivasyon vardır. Gregers Werle çevresinde yaşayan insanların yalanlarını ortaya çıkarmayı kendisine ödev edinmiş bir karakterdir. Kendi babasının başkası üzerinden zenginleşmesi gibi adaletsizlikleri ortaya çıkarmak için harekete geçer. Ancak onun bu arayışı masum birisinin intiharı gibi kötü sonuçlara yol açar. Adorno Kantçı ahlakın niyetlere ve eylemlere odaklanarak bunların

---

<sup>36</sup> Acıyı sonlandırmaya yönelik tepkinin Auschwitz'in bir daha yaşanmamasını sağlayabileceği yönünde iddiada bulunan ve ahlaki gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığını savunan tez için bkz. (Walschots, 2011)

gerekliliklerine göre eylemin yaratacağı sonuçlara dikkat etmemesini eleştirir (Freyenhagen, 2013, s. 109). Adaletli davranmanın da doğru olmadığı durumlara dair düşünmek gerekir.

Adorno neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair tartışmalara girmemek ve biçimsel de olsa bir formül sunmamak gerektiğini düşünür. “Mutlak bir yasa koymaya ve saf aklın yasalarından insanlara işkence etmenin ne demeye yanlış olduğunu açıklamalarını istemeye kalksak, pek çok güçlkle karşılaştık...Bütün bu ahlaki sorunların karşısına akılla çıktığımızda kendinizi feci bir diyalektiğin içine batmış vaziyette bulursunuz” (Adorno T. W., 2015, s. 98). Buna dayanarak Adorno'nun ahlaki eylemde bulunabilmek için bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadığımızı düşündüğünü söyleyebiliriz. İnsanların acı çekmesine engel olmak, tepki göstermek için ahlaki de olsa herhangi bir nedene ya da gerekçelendirmeye ihtiyaç yoktur. Burada akla başvuracak kadar zaman olmadığı için bir aciliyet vardır. Bu aciliyete göre davranmak Adorno için ahlaki olan tek yoldur. Bir karar vermenin imkânsız hale gelebileceği kadar düşünmek ya da kararımızı hukuka ya da ahlak yasasına göre vermek bizi ahlaki eyleme götürmez. Acı çekebilecek birinin acısını önlemek alacağımız tek karar olmalıdır

Menke'ye göre Adorno için ahlak, yapma dürtüsünün ifadesidir ve ahlaki eylem dayanışma duygusundan kaynaklanır. Bu dayanışma mimetik olarak yaşanır. Bu nedenle dayanışma sempatidir. Bu dayanışmacı sempati başkasının acısının var olmamasına yöneliktir (Menke, 2006, s. 71-76). Çünkü ne yapmalıyım sorusunun cevabını bilmek bunu neden yapmam gerektiğini bildiğimiz anlamına gelmez. İşkence yapılmamalıdır gibi önermeler Adorno için gerekçelendirme gerektirmez (Adorno T. W., 2014, s. 258).İnsanlara acı çektirmek yanlıştır ve bunun gerekçelendirilmeden duygudaşlıkla anlaşılması gerekir. Gerçek yaşamdaki olaylar düşünce deneylerinde olduğu kadar basit olmadıklarından bu karmaşık olaylara verilmesi gereken acil tepki düşünmeyi bekleyemez. Bu mimetik birlikte acı çekme duygusu Adorno tarafından nesnel koşullardan bağımsız görülür. Bir şekilde en umutsuz anlarda bile bireylerde bir direniş gücü bulunur. Yine de toplumsal rolleriyle özdeşleştiği modern toplumda bireylerin toplumsal koşulları değiştirmek için ekonomik ve psikolojik güçleri yetersizdir. Adorno'da karşımıza çıkan özgürlük çatışması budur.

## SONUÇ

Kant transendental özgürlük ve pratik özgürlükten; negatif ve pozitif özgürlükten bahsetse de bu özgürlük türlerinin isteme ve özgür seçimle net bir bağlantısını kurmamıştır. Bu belirsizlik Kant'ta özgürlüğü bir bütün olarak ele almada zorluk yaratmaktadır. Kant'ta özgürlük sorununu yalnızca özgürlük türleri arasındaki ilişkide değil aynı zamanda bu türlerin isteme ve özgür seçimle bağlantısında arayarak tüm bu başlıkları bir arada ele almaya çalıştık. Özgür seçimi merkeze alarak Kant'ın dışsal koşulları dışlamadığını göstermeyi hedefledik. Çalışmamızda özgür seçimi ön plana almamızın temel sebebi ilk bakışta, özellikle Eleştiri Dönemi eserlerinde, Kant'ın istemeyi ahlaklılığın dolayısıyla etiğinin temeline koyduğuna dair genel kanıyı sorgulama isteğimizdir. Aynı zamanda özgür seçimi merkeze almanın Adorno'nun mizaç etiğine bir cevap olabileceği üzerinde durduk. Adorno'nun Kant eleştirisini ele aldıktan sonra negatif etiğin bize özgürlüğün olanağını direniş, acı ve birlikte acı çekmek üzerinden nasıl gösterdiğini araştırdık. Birlikte acı çekmenin soğukluğu aşmamızı sağlamakta yeterli olup olmadığı üzerine düşündük. Bu bağlamda Adorno'nun dışsal koşulların yoğun etkisi altında bile özgürlüğü karamsar olarak ele almadığını Auschwitz 'den sonra bir umut olarak korunması gereken bir ideal olarak gördüğünü göstermeye çalıştık.

Kant bölümünde seçme gücünün (*Willkür*) kendiliğindenlik türünden özgürlüğe sahip olduğunu gösterdik. Aynı zamanda kendiliğindenliğin transsendental özgürlükle ilişkisi üzerinden negatif özgürlük olduğunu ve özgür seçimin pratik özgürlükle özdeş olduğunu gösterdik. Seçme gücünün kendiliğinden yaptığı seçim özgür seçimdir. Transsendental özgürlük bir güç olarak pratik özgürlüğün temelinde olduğundan seçme gücünü özgür yapan, pratik özgürlük yapan kendiliğindenliktir. Bu kendiliğindenliğin Kant tarafından fiziksel bir durumla, sandalye örneğiyle açıklanması ise bizce ilgi çekicidir. Aynı zamanda özgür seçimin neden içsel ve dışsal özgürlüğün köprüsü olarak ele alınması gerektiğini etik ve hukuk yasalarını birbirine bağlayanın özgür seçim olduğunu göstererek açıkladık. Özgür seçimin kötülükle ilgisini göstererek özgürlüğün yalnızca iyi irade üzerinden ele alınmadığını göstermeye çalıştık. Kendiliğindenliğe sahip bir yeti olarak seçme gücü ahlak yasasının katılığıyla belirlemez.

Kant bir dilek olarak herkesin iyi istemeye sahip olduğunu ve ahlak yasasından dolayı eyleyebileceğini söylese de gerçeklikte her zaman bu şekilde davranmanın mümkün olmadığını Eleştiri Dönemi'nden sonra özgür seçimi etiğinin temelini alarak kabul etmiştir. İyi istemenin aklın zorlaması dışında ahlak yasasını kendiliğinden belirleme yetisine sahip olmaması Kant'ta özgürlüğün iyi istemeden ibaret ele alınmadığını gösterir. Bu bağlamda ahlak yasasına göre eylemde bulunmak ahlaki ilgi ile gerçekleşir. Ahlaki ilginin Kant'ta öne çıktığını göstererek niyetin (*Gesinnung*) Kant'ın ahlak felsefesinde geri planda kaldığını göstermeye çalıştık. Ancak Eleştiri Dönemi'nde ahlaki ilgi ön plandayken *Ahlak Metafiziği* ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de niyetin merkez konumda ele alındığını gördük.

İsteme ruhun ölümsüzlüğü ve inanç bağlamında öne çıksa da özgür seçimin eylem alanına dair olması üzerinden istemenin ahlak için seçimin etik için önemli olduğunun savunulup savunulamayacağı üzerine düşünebilmek için en yüksek iyiyi ele aldık. Ancak *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de Kant'ın niyeti ilk günaha benzer şekilde doğuştan gelen bir seçim olarak tanımlaması bunun üzerine düşünmeyi zorlaştırmıştır. Yine de Kant'ta özgür seçimi odağımıza alarak Kant'ta özgürlüğün sadece içsel değil aynı zamanda dışsal bağlamda ele alındığını gösterdik. Bu yolla Kant'ın içsel ve dışsal koşullara aynı seviyede

önem verdiğini söyleyebileceğimizi düşünüyoruz. Çalışmamıza Kant'ta niyet kavramının araştırılması ve maksim ve niyet arasındaki ayrımın ortaya konulmasıyla Adorno'nun mizaç etiği eleştirisine bir cevap bulabileceğimizi düşünerek başlamış olsak da bu sonuca ulaşamadık. Ancak bu araştırma mizaç etiğinin nedenlerini anlamamızı kolaylaştırdığından faydalı olduğunu düşünüyoruz.

Adorno'nun eleştirisinin temellerinden biri insanın ampirik ve akledilir olarak ayrıştırılmasıdır. Adorno Kant'ın idealizmi takip ettiğini düşündüğünden iki ayrı dünyanın aslında Kant tarafından tek dünyanın ikili yapısı olarak ele alındığını yadsıyor görünmektedir. 1770 tezinde iki ayrı dünya fikri ortaya konya da *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bu iki dünyanın birbirinden ayrı olduğu düşüncesi terkedilmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisini*'ne bakıldığında düşünülür dünyayı asıl, duyulur dünyayı kopya dünya olarak tanımladığını görürüz. (Kant, 2014, s. 50) Ancak bunun yanında ahlak yasası modelini (*Typik*) duyulur dünyadan almıştır. Bu nedenle perspektife göre değişen bir dünya anlayışının ağır bastığı görülebilir. Adorno bu ikili dünya anlayışına dayanarak Kant'ın insanı içsel ve dışsal yaşam açısından ayrıştırdığını ve özgürlük görüşünü içsel özgürlüğe dayandırdığını savunur. Oysa özgür seçim hem maksimleri belirleyen hem de hukuk ve erdem ödevlerini birleştiren bir yetidir. Hukuk Kant'a göre bir başkasının seçimiyle kendi seçimimizin özgürlük yasaları altında birleştiği sistemdir (Kant, 2022a, s. 70-72). Hukuk kişilerin istemelerine dair bir değerlendirme yapamayacağından eylemlerin doğruluğuna bakarak değerlendirmede bulunur. Bu nedenle özgür seçim içsel ve dışsal özgürlüğün bir araya geldiği yetidir.

Adorno isteme ve özgür seçim arasında ayrım yapmadığından kendiliğindenliğin Kant'ta otonomi olarak pozitif bir iradeyle ilgili olduğunu düşünür. Oysa kişiler özgür seçim üzerinden kendiliğindenliğe sahip oldukları için ahlak yasasından dolayı eylemeseler de özgür olabilirler. Bu nedenle özgür eylemin olanağı yalnızca ahlak yasasının katılımına bağlı değildir. Ancak ahlaki eylem otonomiye bağlıdır. Bu bakımdan ahlaki eylemin bedensel unsuru barındırmadığı söylenebilir. Yine de en azından ahlaki unsur maksime bağlı olduğundan özgür seçimden geldiğini ve bu yolla kişinin duyulur dünya yönüne ilişkin olduğunu söyleyebiliriz.



*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde birkaç yerde bahsedilmesine rağmen isteme ve özgür seçim arasındaki ayrım ve özellikle özgür seçimin belirleyici özellikleri<sup>37</sup> *Ahlak Metafiziği*'nde belirgin hale gelir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde isteme ve özgür seçim arzulanma yetisinin (*Begehrungsvermögen*) parçaları olarak ele alınmıştır. *Ahlak Metafiziği* 'nde ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ise özgür seçimin maksimler ve niyet (*Gesinnung*) ile bağlantısının öne çıkmasıyla ahlaki açıdan daha önemli hale gelmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziği* özgür seçimi farklı yönleriyle ele alır. İlkinde isteme ön plandayken ikincisinde özgür seçimin daha önemli hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu soru ve bu sorunun çözümü olarak isteme (*Wille*) ve özgür seçim (*Willkür*) arasındaki ayrıma başvuran Kant araştırmacılarından Beck'in yorumlarını çalışmamızın dayanağı olarak kullandık. Ancak çalışmanın amacı Kant'ı sadece Beck'in yorumu üzerinden anlamak olmadığından; Allison, Baum, Beiser, Cleve, Guyer, Korsgaard ve Wood gibi Kant araştırmacılarının yorumlarını da göz önünde bulundurarak çalışmamızdaki tartışmayı genişletmeye çalıştık. Tezimizin Kant bölümündeki her bölüm ve alt bölümde Kant araştırmacılarının değindiği problemleri aktarırken kendi pozisyonumuz açısından yorumladık.

Kant'ta isteme yasanın kaynağı olduğundan kimi zaman pratik akılla özdeş ele alınmıştır. Tanımı ve kapsamı zamanla değişen özgür seçim ise *Ahlak Metafiziği*'nde maksimlerin kaynağı olarak gösterilmiştir (Kant, 2022a, s. 55). Bu nedenle Kant'ta özgür seçimin yalnızca eylemleri seçtiğimiz bir yeti olarak değil aynı zamanda maksimleri seçen, karakteri belirleyen ve bu bağlamda ahlaklılıkla en az isteme kadar ilişkili olan bir unsur olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ayrım üzerinde durmak ve özgür seçime odaklanmak Kant'ta özdeş görülen özgür ve ahlaki eylemin aslında birbirinden ayrı ele alındığını göstermiştir. Ahlaki her eylem özgürdür ancak ahlaki olmayan özgür eylemler de Kant tarafından kabul edilmiştir.

Kant ve Kant araştırmacılarını temel alarak ahlak yasasının kaynağı olan istemenin belirleniminin maksimler olduğunu savunduk. Kant'ta maksimlerin belirleyici olması nedeniyle Kant'ta özgürlüğün odağına istemenin değil maksimlerin kaynağı olan özgür seçimin alınmasını önerdik. Özgür seçim üzerine tartışırken özgür seçimin arkasındaki

---

<sup>37</sup> Bknz. (Kant, 2014, s. 25,38,42,82,109)

belirlenimin ne olduğu sorusunu cevaplamak için Adorno'nun mizaç etiği eleştirisine başvurduk. Kant'ta özgür seçimi belirleyen şeyin mizaç olup olmadığı üzerine düşündük. Maksimler gündelik maksimler ve ilk maksim (*Gesinnung*) olarak ayrıldığı için hem Kant'ın hem Adorno'nun bu konuda söylediklerini takip etmek zordur. Maksimleri *Ahlak Metafiziği*'ndeki devamlı seçtiğimiz ve bu yolla karakterimizi oluşturduğumuz maksimler olarak ele alırsak Kant'ta değişmez ve katı bir mizaca işaret edildiğini düşünmemiz zorlaşır. *Ancak Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ele alınan niyeti (*Gesinnung*), orijinal maksimi düşündüğümüzde Adorno'nun haklı olduğunu gördük.

*Negatif Diyalektik* 'de Kant'ın erken çocukluk döneminde yapıldığını söylediği seçime işaret eden Adorno'nun (Adorno T. W., 2014, s. 264) sıklıkla eleştiri dönemi eserlerinden bahsetmesi ancak Kant'ın ahlak felsefesine yönelik eleştirilerini *Ahlak Metafiziği*'nde ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ele alınan bağlam üzerinden geliştirmesi kafa karıştırıcıdır. Kant'ın eleştiri döneminde ele aldığı kötü eylem, özgür seçim ve niyet gibi kavramları bu iki eserde yeniden değerlendirmeye çalışmasını Adorno görmezden gelmiş görünse de satır aralarında bu eserlerde ele alınan şekillerine göndermede bulunur.

Kant'ın bu ayrımları Eleştiri Dönemi'nde yapmaması, Eleştiri Dönemi'nden sonra pozisyonunu değiştirmeye çalışması konuyu karmaşık hale getirdiği gibi Adorno'nun Kant'ın Eleştiri Dönemi'ne yöneltiyor gibi görüldüğü eleştirilerinin eleştiri sonrası döneme<sup>38</sup> ait olması konuyu daha karmaşık bir hale getirmiştir. Kant'ın ahlak yasasını insandaki kişilik olarak tanımlaması da mizaç etiği eleştirisinde Kant'ı savunmakta güçlük yaratır. Çünkü insanları madde ve kişiliğin birliği olarak tanımlamak her ne kadar birleştirici bir anlam ifade etse de aynı zamanda ayırımın kabul edilmesi anlamında da gelir. Adorno için insanlar ampirik varlıklardır yalnızca diğer ampirik varlıklardan farklı şekilde gelişmişlerdir. Bu farklılıklarını açıklamak için ikili bir dünya yapısı kurmaya ihtiyaç yoktur. Kant'ta özgür irade sorununu özgür seçim merkezinde ele alarak Kant'ta özgür eylemin bedensel unsur barındırmayan saf bir isteme üzerinden değerlendirilmesindeki sınırlılıkları göstermiş olduk. Saf isteme, insanın ampirik yönünden keskin bir şekilde ayrıldığına yönelik eleştirilerin temeli olduğundan özgür

---

<sup>38</sup> "Eleştiri sonrası dönem" ifadesi üç kritikten sonra yazılan yazılar için kullanılmıştır. *Ahlak Metafiziği*, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* yazıları kastedilmektedir.

seçimin araştırılmasıyla insanın ampirik ve kavranabilir karakter yönlerini birleştiren yetinin özgür seçim olduğunu gördük.

Adorno'nun eleştirilerinin temeli olan pozitif özgürlük (otonomi) kavramının arka planda kaldığını söylememiz otonomi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde aklın bir koyutu olarak ele alındığından bir tutarsızlık ortaya çıkarıyor gibi görünmektedir. Ancak ölümsüzlük, pozitif özgürlük ve Tanrının varlığı. Bu üç koyut aklın teorik kullanımı için aşkın pratik kullanımı için içkindirler (Kant, 2014, s. 143-147). Otonomi deneyimlerle ilgili değildir sadece etik ilkeler ve yükümlülüklerle ilgilidir. Ahlaki ve özgür eylemde bulunma yetisi ise pratik özgürlüktür (özgür seçim). Otonomi yalnızca erdemle ilgili olduğundan sadece istemeye bakıldığında ampirik unsur tamamen dışlanmıştır ancak özgür seçimi dikkate aldığımızda ampirik unsurun varlığı açık hale gelir. Otonominin geri planda kaldığını söylemekle Adorno'nun Kant'ta ampirik unsurun eksik olmasına ve ahlakiliğin katı bir ahlak yasasına bağlı olmasına dayandırdığı mizaç etiği eleştirisinin de sorgulanabileceğini düşündük. Ancak Kant'ta özgür eylemde ampirik unsurun varlığını gösterebilsek de bu yolla mizaç etiği eleştirisine yönelik farklı yorumlar geliştirmekte ilerleyemedik.

Yine de bu yol bizi Adorno'nun mizaç etiği eleştirisinin tamamen olumsuz anlamda ele alınmadığına yönelik bir fikre getirdiğinden faydalı olduğunu düşünüyoruz. Kişinin ahlaki eylemlerindeki sorumluluğu açıktır. Ancak insan ahlak dışı eylemlerinden nasıl sorumlu tutulabilir? Sorusu Kant etiği açısından zorluk yaratır. Bizce bu zorluk Adorno'nun mizaç etiği eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Bu soruya kötülük problemi üzerinden cevap vermiş olsak da Kant'ın ahlaki olmayan eylemlerin sorumluluğunu hukuka bırakması Adorno'nun eleştirilerinin geçerli olduğunu gösterir.

Çalışmamızda dayanak olarak kullandığımız Beck'in ayrımları iradenin iki farklı yönü ve bu yönlerle ilişkili iki farklı özgürlük türü olması ile ilgilidir. Ona göre kendiliğindenlik özgür seçim ile ilgiliyken otonomi isteme ile ilgilidir. Çalışmamızda bu nedenle Beck'in iki işlev arasındaki ayrımıyla beraber onun eksik bıraktığı iki özgürlük türü arasındaki ayrım ile ele aldık. Bunu yaparak Beck'te eksik olan isteme ve seçimin negatif ve pozitif özgürlük, transendental ve pratik özgürlük ile bağlantısını kurmaya

çalıştık. Böylece Kant'ta özgürlük türlerinin isteme ve özgür seçimle ilişkilerini ortaya koyduk.

Adorno bölümünde Adorno için direniş ve itki bağlamında kendiliğindenliğin özgürlük için başat role sahip olduğunu, pozitif özgürlüğün yani otonominin ise kurmaca olduğunu düşündüğünü gösterdik. Bu bağlamda Adorno negatif özgürlüğü özgürlüğün temel tanımı olarak ele alır. Adorno için irade bilincin ve bedensel itkinin birleşimidir. Asıl anlamda kendiliğindenlik de ona göre bu bedensel dürtüdür. Bu nedenle ahlak, negatif otonomi yani direnişle ilgilidir. Direniş fikrinden uzak olan pozitif otonomi düşüncesi otoriteye hizmet eder. Dolayısıyla pozitif bir özgürlükten söz edebilmek için toplumsal değişim gereklidir. Seçimlerini kendileri yapamayan ya da kendi yasalarına göre yaşayamayan özgürlüksüz insanların özgürlüğü pozitif olarak deneyimlemesi olanaklı değildir. Temeli ahlak yasasında olan kişilik bu nedenle ahlaki eylemin ölçütü olamaz. Gerçeklikte yaşayan kanlı canlı insanlar tamamen saf iradeleriyle inşa ettikleri karakterle ahlaki eylemlerde bulunamazlar. Her zaman dışsal bir etki ya da içsel itki iradeye müdahale eder. Bu bağlamda Adorno'nun direnişi ve ahlaki itkiyi ön plana çıkaran karakterler üzerinden örnekler verdiğini gördük. Ancak bu karakterler değişmez değil, koşulların değişimini göz önünde bulunduran dinamik karakterlerdir. Tahakkümün ve iç çatışmanın farkına varan bu karakterleri Kantçı karakterden ayıran en önemli özellik koşullara, normlara uyum sağlamaları değil onlara direnmeleri ve tepki göstermeleridir.

Özellikle Hamlet üzerinden verdiği örnek Adorno'nun ahlaki ve özgür eylemi gerçekleştiren belirli bir karaktere vurgu yaptığını gösterir. Adorno'nun Hamlet örneğinde yalnızca dışsal değil içsel çatışmalara da önem verdiği görülür. Adorno'ya göre itkiler eylemin temelindeyse eylem özgürdür, başkasının acısı temelindeyse ahlakidir. İtkilerini ve başkalarının acısını eyleminin temeli yapan karakterin eylemleri hem özgürdür hem de ahlakidir. Sert eleştirilerine rağmen Kant'ın felsefesinin temelinde irade, kendiliğindenlik ve karaktere dayanan seçim Adorno'nun ahlak felsefesinde de önemli bir yere sahiptir. Gerçeklikteki zor koşullara rağmen kişinin kendisini bu dışsal koşullardan bağımsız görerek eylemde bulunma yetisine sahip olduğu bizce Adorno'ya yabancı bir düşünce değildir. Adorno toplumsal koşullar nedeniyle özgürlüksüzlüğe mahkûm olduğumuzu ve bu nedenle kararlarımızda özgür olmadığımızı düşünür. Bu

düşünce karamsar olsa da özgürlüğün olanağına dair umut barındırmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Ahlaki eylemin olanakları en sert şartlarda bile tepkisellikte olmasa da direnişte bulunabilir.

Adorno'da özgürlüksüz toplumlarda; tüm zorlayıcı dışsal koşullara, baskıcı rejimlere, zulme, acılara ve içsel çatışmalara rağmen içsel belirlenimleriyle harekete geçebilen insanların ahlaki seçimlerinin yüceltiildiğini gördük. Bu insanların mizaçlarına yönelik direkt bir vurgu olmasa da Adorno'nun örnekleriyle çizdiği profil belirli mizaca sahip insanlardır. Bu nedenle gördüğümüz kadarıyla bu bağlamda Adorno'nun ahlak görüşünü Kant'tan ayıran tek şey itkiselliğe yapılan vurgudaki yoğunluk farkı ve duygudaşıktır. Adorno bu itkinin kaynağının Kant'ta akıl olmasını eleştirse de kendisi de bedensel olduğunu söylediği itkiyi bilinçle birleştirerek Kant'a yaklaşır. Adorno'nun ahlak felsefesinde yeni olan; acıyı, duygudaşlığı, birlikte acı çekmeyi ve dayanışmayı felsefesinin temeline koymasındır. Bu şekilde kendi ahlak felsefesini kendisini her zaman yenileyen, pozitif ahlak değerlerine sıkışmamış şekilde geliştirebilmiştir.

Bunun yanında Adorno sorumluluğu kişilere değil tarihsel-toplumsal koşullara yükleyerek evrensel değil toplumsal bir yükümlülük fikrini savunur. Her duruma ve her kişiye uygulanabilecek kategorik buyruk gereklidir ancak bu kategorik buyruk kendimize karşı vicdanımıza değil başkalarına karşı acımamıza (*Mitleid*) dayanmalıdır. Adorno'nun bu tutumu aynı zamanda önleyiciliğe de sahiptir. Olaylar gerçekleştikten sonra gelen bir sorumluluk alma ya da belirli türden mizaca sahip insanların insafına bırakılmayan bir vicdan azabı koşulların değiştirilmesinde etkisizdir. Adorno'da birlikte acı çekme (*Mitleid*) ve dayanışmayı, Menke, Bernstein ve Bowie'nin yorumları üzerinden ele aldık. Bu yorumların ortak noktaları üzerinde durarak birlikte acı çekmenin bizi toplumsal özgürlüğe nasıl götürdüğüne odaklandık.

Adorno'nun özgürlük anlayışında öne çıkan ilk nokta özgürlüğün değişen özgürlüksüzlük koşulları içerisinde değişmesi gerektiğine yaptığı vurgudur. Heteronomi tarihsel süreçlerle sürekli değişmekte olduğundan bu değişime ayak uydurabilecek bir negatif etik, direniş etiği gerekir. Pozitif özgürlüğün gerçekleşebilmesi için üretim ilişkilerinde bir değişime ihtiyaç vardır. Bu özgürlüğün dışsal durumuyla ilgilidir. İkinci nokta özgürlüğün içsel durumuyla ilgilidir. İradenin özgür olabilmesi için bilince ek olacak bir

itkiye ihtiyaç vardır. Bu itki bizi Hamlet sendromundan kurtaracak olan itici güçtür. Ancak bu eklentinin toplumsal özgürlükle nasıl bağdaştırılacağıyla ilgili bir soru doğmaktadır.

Adorno Kantçı kendiliğindenlik eleştirisi ile özgür ve ahlaki olanı yapmak için gereken çatışmanın doğa ve özgürlük arasında değil, özgürlüksüzlük ve özgürlük arasında olduğunu, kendiliğindenliğin hem içsel hem de dışsal zorlama ve çatışmalardan bağımsız olmakla ortaya çıkacağını savunur. Kendiliğindenliğin yeniden yorumlanmasıyla çağdaş toplumda negatif özgürlüğün, heteronomiye direniş eylemlerindeki spontanelik ile deneyimlenebileceği fikri ortaya çıkar. Ancak bu bireyselliğe dayanan direniş etiği özgürlüğün toplumsallık bağlamında değerlendirilmesini zorlaştırıyor görünmektedir. Direniş etiğinin bireyci doğasının birlikte acı çekme fikriyle toplumsallığa bağlandığını savunmak için birlikte acı çekmenin ne bağlamda ele alındığını araştırdık.

Bu çalışmada Kant ve Adorno'ya daha fazla odaklanabilmek için tarihsel arka plan araştırması yapmadık. Özellikle niyet (*Gesinnung*) gibi sıradan görünen ancak çok katmanlı olan kavramların tarihsel arka planları, üzerinde çalışmanın faydalı olacağı çalışmalardır. Çalışmanın bağlamından kopmaması için, niyet gibi kavramlar üzerinden Kant'ın din hakkındaki eğilimleri ve felsefesinde Tanrı inancının yeri tartışılabilir olsa da Kant'ın ahlak felsefesinde Tanrı ve dinin yeri hakkında detaylı bir tartışma yürütmedik.

Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerini ele aldığımız sorular üzerinden anlamaya çalışmak için, kendi felsefesinde bu konulara nasıl yer verdiğine bakmaya ağırlık verdiğimizden, konuyu kültür endüstrisi üzerinden ele almadık. Adorno hem eleştirileri hem de kendi felsefesi, mizaç etiği eleştirisi ve ahlaki eylemin itkinin olmadığı başka hangi durumlarda geçerli olabileceği gibi, üzerinde detaylı durulmamış birçok ilgi çekici zenginlikte konuyu barındırır. Eksikliklere rağmen bu tezde göstermiş olmayı umduğum şey; Kant'ta özgür seçimi merkeze aldığımızda Kant'ın özgürlük anlayışına dair yeni bir perspektif açılabilmesi ve Adorno için, karamsar görünen söylemlerine rağmen, özgürlüğün en umutsuz koşullarda bile olanaklı olduğudur. Kant çok fazla çalışmaya konu olan bir filozof olmasına rağmen isteme, özgür seçim, mizaç, niyet ve maksim gibi bilindik kavramları hakkında detaylı araştırma yapıldığında tartışmaya değer fikirler

karşımıza çıkmaya devam edecektir. Adorno içinse özgürlüğün olanağı ve kültür endüstrisi üzerinden yeni tartışmalar yürütülebilir.

Kapitalist toplumlarda sınırlı olan özgürlük alanı bizi toplumsal normlara ve kapitalist üretim ilişkilerine bağımlı hale getirir. Birlikte acı çekmek bu sınırlara tepki olarak ortaya çıkar. Ancak birlikte acı çekmek olarak acıma sadece bir duygudur ve etkili bir değişim için yetersiz kalma riskini taşır. Adorno Kant'ın vicdan ve yasaya saygı fikriyle özgürlüğü etkisiz kılmasını eleştirirken yerine önerdiği birlikte acı çekme fikri ne kadar etkilidir? Duygular her zaman pasif kalma riskini taşısa da hem Kant hem de Adorno insanlığın değerinin ortak duygularda olduğunu kabul eder.

Son olarak Adorno seçime dayalı özgürlük anlayışını eleştirse de soğukluğun insanın yapısında olduğunu söyleyerek acımayı (*Mitleid*) bir seçim yapmak olarak tanımlamış olur. Birlikte acı çekmeye dayalı seçimler yapan ve direniş itkisini taşıyan karakterleri özgür insanlar olarak tanımlar. Kant'a yönelik ayrıntılı ve uzun eleştirilerinin sonucunda gelinen noktada yine seçime ve karaktere dayalı bir özgürlük anlayışı ortaya çıkar. Buradaki tek fark acının Kant tarafından yadsınması, Adorno tarafından merkeze konulmasıdır. Bu Adorno'nun felsefesini Kant'tan daha bağ kurulabilir bir konuma getirir. Çünkü gündelik yaşamda karşılaştığımız baskılar ve acılar Kant'ın insanlık idealinden daha somuttur. Acıya karşı aldığımız tutum özgürlük çatışkısını çözemese de insanlık onurunu koruduğu için önemlidir. Acıya karşı tutum olarak saygıyı mı acımayı (*Mitleid*) mı seçeceğimiz ise karakterimiz tarafından önceden belirlenir. Adorno'nun tutumu tamamen deneyimlediğimiz acılara dayanırken Kant'ın tutumu daha önce deneyimlemediğimiz acılara karşı da bizi doğru tutum almaya götürecektir. Kendimizin ya da başkasının karşılaştığı özgürlüksüzlük durumlarında saygıyı mı yoksa birlikte acı çekmeyi mi seçeceğimiz geçmiş deneyimlerimizle, alışkanlıklarımızla belirlenecektir. Çünkü çoğu zaman karşılaştığımız durumlarla ilgili durup düşünmeye vakit bulamayız, tepkilerimiz neredeyse içgüdüsel diyebileceğimiz şekilde belirlenir. Peki acıya tepkiyle oluşan ahlaki eylemlerin sınırı nerede başlar ve nerede biter?

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2015). Ahlak Felsefesinin Sorunları. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık
- Adorno, T.W.(2005). Critical Models Interventions and Catchwords. (H.W.Pickford, Çev.) New York, Chichester, West Sussex.
- Adorno, T.W., & Becker H. (1999). Education For Maturity And Responsibility. History Of The Human Sciences, 12(3), 21-34.
- Adorno, T. W. (2006). History And Freedom:Lectures 1964-1965. (R. Tiedemann, Ed.) Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2008). Lectures on Negative Dialectics Fragments of a Lectures Course 1965/1966. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2014). Negatif Diyalektik.(Ş. Öztürk Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.



- Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia*.(O. Koçak ve A. Doğukan) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2020). *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri Ve Geçmişin İşlanması Ne Demektir?* (T. O. Şeyda Öztürk, Dü.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W., & Horkeimer, M. (2010a). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabcı Yayınevi.
- Adorno, T., & Horkeimer, M. (2010). *Sosyolojik Açılımlar*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Adorno, T., & Horkeimer, M. (2014). *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Albrecht, M. (2009). *Kant's Justification of the Role of Maxims in Ethics*. O. H. Karl Ameriks içinde, *Kant's Moral and Legal Philosophy* (s. 134-159). New York: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory Of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (2019). *Kant's Conception of Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*.(S. Babür) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. (Ö. Aygün, & G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Ağaoğulları, M. A. (2020). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Başaran, B. (2015, Mart). *Kant's Transcendental Freedom*. Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

- Baum, M. (2005). Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics(13), 31-43.
- Baum, M. (2008). Positive und negative Freiheit bei Kant. Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics(16), 43-56.
- Baum, M. (2020). Band 2 Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants. (D. Hüning, Dü.) Berlin, Boston: De Gruyter.
- Beck, L. W. (1960). A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. London: The University of Chicago Press.
- Beiser, F. C. (2002). German Idealism. London: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2022). Aklın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berlin, I. (2007). İki Özgürlük Kavramı. Liberal Düşünce, 12(45), 59-72.
- Bernstein, J. (2001). Adorno: Disenchantment and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. J. (2002, Spring/Summer ). Reflections On Radical Evil: Arendt and Kant. Soundings: An Interdisciplinary Journal, 85(1/2), 17-30.
- Bowie, A. (2013). Adorno and the Ends of Philosophy. Cambridge, UK: Polity Press.
- Brewer, T. (2002). Maxims and Virtues. The Philosophical Review, 111(4), 539-572.
- Cleve, J. V. (1999). Problems from Kant. New York: Oxford University Press.
- Cook, D. (2020). Adorno, Kant and Enlightenment. Kantian Review (s. 541-557). içinde Cambridge University Press.
- Çelgin, P. D. (2018). Eski Yunanca Türkçe Sözlük. İstanbul: Alfa Sözlük.
- Eisler, R. (1984). Kant-Lexion. Olms.
- Esgün, T. G. (2016). Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük. Doktora Tezi. Ankara:

Hacettepe Üniversitesi.

- Esgün, T. G. (2017, Bahar). Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)(23), 139-158.
- Feely, J. T. (2014). Adorno And Freedom. Mphil Stud. Philosophy. London: UCL.
- Freyenhagen, F. (2013). Adorno's Practical Philosophy. New York: Cambridge University Press.
- G.W.Leibniz. (2011). Monadoloji. (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Güçlü, A., & Uzun, E. (2008). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Bilim ve Sanat.
- Giannini, H. C. (2013). Korsgaard and the Wille/Willkür Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions. Kant Studies Online.
- Gordon, P. E. (2020). Adorno's Concept Of Metaphysical Experience. A Companion to Adorno (s. 549). içinde John Wiley & Sons, Inc.
- Guyer, P. (2005, Kış). Kant'ın Ödevler Sistemi. Cogito, Sonsuzluğun Sınırında:Immanuel Kant(41-42), 277-340.
- Guyer, P. (2005). Kant's System Of Nature And Freedom. New York: Oxford University Press.
- Guyer, P. (2022). Kant. (D. Soysal, Dü.) İstanbul: Say Yayınları.
- Höffe, O. (1994). Immanuel Kant. (M. Farrier, Çev.) Albany, State University of New York Press.
- Hansen, M. H. (2010). Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle. Greek, Roman, and Byzantine Studies, 1-27.
- Hills, A. (2004). Gesinnung: Responsibility, Moral Worth, And Character. Michalson

- içinde, Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide (s. 79-98). Cambridge University Press.
- Hudson, H. (1991). 'Wille, Willkür, and the Imputability of immoral actions'. Kant-Studien, 179-196.
- J.M.Bernstein. (2003, Yaz). Görünüşü Kurtarmak Niye? Metafizik Deneyim ve Etiğin Olabilirliği. Cogito(36), 201-236.
- Kant, I. (1960). Religion Within the Limits of Reason Alone. (T. M. Hudson, Dü.) New York: Harper & Row Publishers.
- Kant, I. (1992). On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World. ç. D. Walford içinde, Theoretical Philosophy (s. 755-1770). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1993). Opus postumum. (P. G. Wood, Dü.) Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). Religion within the Boundaries of Mere Reason. (A. Wood, & G. Giovanni, Dü) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). Prolegomena. (İ. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2005). Notes and Fragments. (P. Guyer, Dü.) New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2007). Critique of Pure Reason. (N. K. Smith, Dü.) New York: Palgrave Macmillan.
- Kant, I. (2009). Religion within the Bounds of Bare Reason. (W. S. Pluhar, Dü.) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2013). The Metaphysics of Morals. (M. Gregor, Ed.) New York: Cambridge University Press.

- Kant, I. (2014). Pratik Aklın Eleştirisi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. N. Bozkurt içinde, Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar (s. 309-321). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (2015). Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. (İ. Kuçuradi, Dü.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (B. Stangneth, Dü.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2020). Arı Usun Eleştirisi. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2020b). Yargı Yetisinin Eleştirisi. (A. Yardımlı, Dü.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2022a). Ahlak Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Temel İlkeleri-. (A. Heper, Dü.) Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I. (2022b). Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji. Ankara: Fol Kitap.
- Kiloh, K. J. (2020). Adorno's Materialist Ethic of Love. A Companion to Adorno (s. 601). içinde John Wiley & Sons, Inc.
- Krogerus, M. (2020, März 02). Die Treue zur Kindheit und der Teufelskreis der Wutbürger. Aralık 2023 tarihinde Das Schweizer ElternMagazin Fritz+Fränzi: <https://www.fritzundfraenzi.ch/blog/mikael-krogerus-uber-den-deutschen-philosophen-theodor-adorno/> adresinden alındı
- Korsgaard, C. M. (2000). Creating The Kingdom Of Ends. Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (2008). The Constitution of Agency:Essays on Practical Reason and Moral Psychology. New York: Oxford University Press.
- Kulak, Ö. (2016). Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür. Doktora

- Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Lacan, J., & Swenson, Jr., J. B. (1989, October). Kant with Sade. The MIT Press, 51(Winter,1989), 55-75.
- Marx, K. (2010). Capital: A Critique of Political Economy Volume I.  
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume->.
- Menke, C. (2006). Reflections of Equality. (H. R. Denejkine, Dü.) Standford: Standford University Press.
- Michalson, G. (1990). Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration. New York: Cambridge University Press.
- O'Connor, B. (2022). Adorno. (S. Soysal, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- O'Connor, B. (2005). Adorno's Negative Dialectic. Cambridge: The MIT Press.
- Palmquist, S. R. (2015). What is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition over Metaphysics and Psychology in Religion within the Bounds of Bare Reason. Kantian Review (Cilt 20, s. 235-264). içinde Cambridge University Press.
- Palmquist, S. R. (2016). Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason. John Wiley & Sons, Inc.
- Peters, M. (2015). 'The Zone of the Carcass and the Knacker'—On Adorno's Concern with the Suffering Body. Eur J Philos(23), 1238-1258.
- Potter, N. (1978). Does Kant Have Two Concepts Of Freedom? I. G. (ed.) içinde, Akten des 4. Internationalen Kant- Kongresses (s. 590-596). Berlin: Walter de Gruyter.
- Recki, B. (2020). Kant ve Aydınlanma. Cogito(41-42), 192-214.
- Sade, M. D. (2016). Yatak Odasında Felsefe. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Schopenhauer, A. (1995). *On the Basis of Morality*. (E. PAYNE, Dü.) Indianapolis, Cambridge, United States of America: Berghahn Books.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes And Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skirke, C. (2020). *After Auschwitz*. E. H. Peter E. Gordon içinde, *A Companion to Adorno* (s. 565-582). Hoboken, NJ, USA: Wiley.
- Starr, B. E. (1999). *The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility*. *The Journal of Religious Ethics*, 27(3), 407-434.
- Sullivan, R. J. (1989). *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walschots, M. (2011). *Adorno's "Addendum" to Practical Reason*. *Electronic Theses and Dissertations*. 20. Windsor, Ontario, Canada.
- Weber, M. (2004). *The Vocation Lectures*. (R.Livingstone, Ed.) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Wood, A. W. (2020). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın.