



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**ÖZGÜRLÜK KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: KANT VE  
ARENDT'TE ETİK VE POLİTİK BİR SORUN OLARAK  
ÖZGÜRLÜK**

Elif ÇETİNKIRAN BALCI

Doktora Tezi

Ankara, 2017



ÖZGÜRLÜK KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: KANT VE ARENDT'TE ETİK VE  
POLİTİK BİR SORUN OLARAK ÖZGÜRLÜK

Elif ÇETİNKIRAN BALCI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

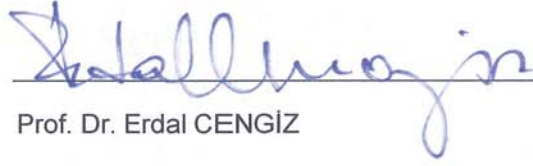
Ankara, 2017

## KABUL VE ONAY

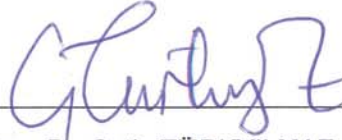
Elif Çetinkıran Balcı tarafından hazırlanan "Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük" başlıklı bu çalışma, 20.10.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



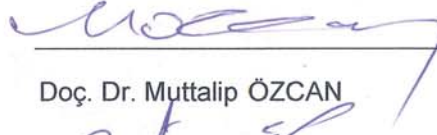
Prof. Dr. Harun TEPE (Başkan-DANIŞMAN)



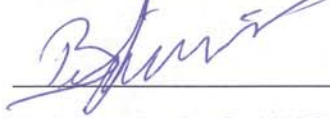
Prof. Dr. Erdal CENGİZ



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ



Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN



Yrd. Doç. Dr. Berfin KART

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.10.2017



Elif ÇETİNKIRAN BALCI

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun 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 metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

**o Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenекle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

**o Tezimin/Raporumun 20.10.2020 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

**o Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

**o Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

20/10/2017

**Elif ÇETİNKIRAN BALCI**

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, 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, Prof. Dr. Harun TEPE danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



**Elif ÇETİNKIRAN BALCI**

## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın danıőmanlıđını yapan ve gerek doktora ders döneminde gerekse tez aşamasında desteğini ve yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Harun Tepe'ye, lisanstan beri derin görüş ve bilgileriyle ihtiyacım olan anlarda yanımda olan ve bana yol gösteren, aynı zamanda tez izleme komitesinde görüş ve önerilerde bulunan hocam Doç. Dr. Muttalip zcan'a, yine tez izleme komitesinde yer alan hocam Doç. Dr. etin Türkyılmaz'a, her zaman yanımda olan kardeőlerim Didar etinkıran ve Seyfettin etinkıran'a, tezin yazılması sürecinde vermiş olduğu manevi desteğiyle bana g veren eőim Okan Balcı'ya ve tüm dostlarıma gönülden teşekkür ederim.



## ÖZET

ÇETİNKIRAN BALCI, Elif. *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Felsefe tarihinde özgürlük kavramı neredeyse tüm filozofları ilgilendiği bir mesele olagelmıştır. Özgürlük, günümüzde de hem kişisel hem de toplumsal alanda en çok tartışılan meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihe baktığımızda, özgürlüğün, uğruna savaşların yapıldığı, insan hayatlarının sonlandırıldığı, her zaman özlenen dile getirilen bir kavram olduğunu görürüz. Özgürlüğe bu kadar önem verilmesinin nedenlerinin başında, özgürlüğün insan olmanın özünü oluşturması, insanın özgürlüğüyle insan olabilmesidir. Başka bir ifadeyle, insan türünün ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkan özgürlüğe sahip olmayan bir insan, insanlığından bir şeyler yitirmiş demektir.

Özgürlüğün bunca önemine, yüzyıllarca tartışılan bir mesele olmasına rağmen “özgürlük nedir?” sorusuna verilen yanıtlar üzerinde filozofların anlaşamadıklarını görüyoruz. Filozoflar özgürlükten farklı şeyleri anlamakta, özgürlük kavramının içi farklı zaman ve koşullarda farklı şekillerde doldurulmaktadır. Özgürlüğe filozoflarca getirilen farklı bakış açılarından öğrenilecek pek çok şey olduğu kuşku götürmeyecek olsa da, bazen de özgürlüğün gerçek anlamı dışında, özgürlükle pek de ilgisi olmayan başka bağlamlarda da kullanıldığını görmekteyiz. Bunun en önemli nedeni, özgürlük kavramının başka kavramlarla karıştırılması, kavramsal ayrımların yapılmamasıdır. Bunun sonucu olarak da özgürlük kavramı gerçek anlamı dışında kullanılmakta, farklı kişiler ve gruplarca farklı şekillerde anlaşılıp temel anlamını yitirmektedir.

Bu çalışmada özgürlüğü felsefi sistemlerinin temeline koymuş ve özgürlüğe farklı açılardan yaklaşmış olan iki düşünürün görüşlerini ele alacağız. Tezin birinci bölümünde Kant'ın, ikinci bölümünde Arendt'in özgürlük anlayışları değerlendirilecektir. Çalışmamızda bu iki filozofu seçmemizin temel nedeni, özgürlük kavramını farklı açılardan olsa da doğru birer yaklaşımla ele almış olmalarıdır. Özgürlüğe biri etik diğeri ise politik olan bu iki farklı bakış açısı sonucunda, özgürlük kavramına doğru yaklaşımın nasıl olması gerektiğini ve insan hayatının vazgeçilmez parçası olan bu kavramın nelikini ve mahiyetini ortaya koyabilmeyi ümit ediyoruz.

### **Anahtar Sözcükler**

Özgürlük, Etik, Ahlak, İnsan, İsteme, Eylem, Siyaset, Totalitarizm

## ABSTRACT

ÇETİNKIRAN BALCI, *ELİF. Rethinking The Concept of Freedom: Freedom As An Ethical And Political Problem In Kant And Arendt*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2017.

The concept of freedom has been a matter of concern to almost all philosophers. Freedom is now confronted as one of the most debated issues both in personal and political arena. When we look back the history, we find that the concept of has been an idea, for which has been fought and human life ended. One of the main reasons of giving so much importance to freedom is that freedom constitutes the essence of being human, and man can be human with his freedom. In other words, freedom appears as a distinctive feature of the human being.

We see that philosophers cannot agree on the answers to the question "what is freedom?" despite the fact that the importance of freedom and its being a contentious matter for centuries. Philosophers have conceptualized freedom in different ways, and the concept of freedom has been considered in different forms at different times and conditions. Although there are too many things to learn through different perspectives of freedom that brought by the philosophers we undoubtedly witness that sometimes freedom is used in contexts, which are not that related to the freedom, apart from its true meaning. The confusion of the concept of freedom with other concepts and not making conceptual distinctions are the major reason for this problems. As a result, the concept of freedom is used aside from its true meaning, and loses its core meaning by being assigned different meanings by different people and groups.

In this study we will consider the accounts of freedom of two philosophers, who have laid freedom on the foundation of their philosophical systems and approached freedom from different angles. Kant's and Arendt's understanding of freedom will be evaluated in the first and second chapters of the thesis, respectively. These two philosophers' different angles however accurate approach to the freedom constitutes our main reason for choosing them in our study. As a result of these two different perspectives, one is ethical and the other political, we expect to be able to reveal the right approach to the concept of freedom, and the nature and essence of this concept, which is an indispensable part of human life.

### **Key Words**

Freedom, Ethics, Morality, Human, Willing, Action, Politics, Totalitarianism

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	<b>i</b>
<b>BİLDİRİM</b> .....	<b>ii</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	<b>iii</b>
<b>ETİK BEYAN</b> .....	<b>iv</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>v</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>vi</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1.BÖLÜM : KANT'IN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ</b> .....	<b>8</b>
<b>1.1. Bir Aydınlanma Filozofu Olarak Kant</b> .....	<b>8</b>
<b>1.2. Kant'ın Teorik Felsefesi ve Saf Aklın Eleştirisi</b> .....	<b>13</b>
1.2.1. Transendental Estetik.....	<b>25</b>
1.2.2. Transendental Analitik.....	<b>29</b>
1.2.3. Transendental Diyalektik.....	<b>33</b>
<b>1.3. Saf Aklın Bir İdesi Olarak Özgürlük</b> .....	<b>37</b>
<b>1.4. Pratik Akıl</b> .....	<b>45</b>
<b>1.5. Etik Bir Sorun Olarak Özgürlük</b> .....	<b>47</b>
1.5.1. İyi İsteme ve Ödev.....	<b>49</b>
1.5.2. Ahlak Yasası.....	<b>52</b>
<b>1.6. Ahlak Yasası ve Özgürlük</b> .....	<b>62</b>
<b>1.7. Kant'ın Politika Felsefesi</b> .....	<b>70</b>
<b>1.8. Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan</b> .....	<b>72</b>
<b>1.9. Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük Kavramı</b> .....	<b>78</b>

<b>1.10. Ahlak ve Hukuk İlişkisi.....</b>	<b>91</b>
<b>2. BÖLÜM : HANNAH ARENDT'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ.....</b>	<b>106</b>
<b>2.1. Hannah Arendt'in Politika Anlayışı.....</b>	<b>107</b>
<b>2.2. Arendt'te Özel Alan ve Kamusal Alan Ayrımı.....</b>	<b>110</b>
<b>2.3. Vita Activa: Emek, İş, Eylem.....</b>	<b>121</b>
2.3.1. Bedenimizin Emegi ve Animal Laborans.....	124
2.3.2. Elimizin İşi ve Homo Faber.....	128
2.3.3. Eylem ve Politik Yaşam.....	133
<b>2.4. Konuşma ve İnsani Çoğulluk.....</b>	<b>134</b>
<b>2.5. Genişletilmiş Zihin ve Politik Yargı.....</b>	<b>139</b>
<b>2.6. Eylem ve Öngörülemeslik.....</b>	<b>143</b>
<b>2.7. Özgürlük ve Politika.....</b>	<b>149</b>
<b>2.8. Totalitarizm Tecrübesi ve Kamusal Alanın Çöküşü.....</b>	<b>160</b>
<b>2.9. Modern Çağda Toplumsal Alanın Yükselişi.....</b>	<b>175</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>184</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>211</b>
<b>EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>218</b>
<b>EK 2: ETİK KURUL İZİN FORMU.....</b>	<b>219</b>

## GİRİŞ

Felsefenin ortaya çıktığı tarihten itibaren insan onun temel ilgi alanı olmuş; insanın ayırt edici niteliğinin ne olduğunu göstermek, onu diğer varlıklardan ayırt eden ya da onlarla benzer kılan özelliklerinin neler olduğunu ortaya koymak, böylelikle insanda bulunan olanakları göstermek ve bu olanakları gerçekleştirimin yollarını aramak, felsefenin asıl ilgilendiği mesele olagelmıştır. İnsanın ona özgü olanakları ya da kapasiteleri söz konusu olduğunda, kuşku yok ki bunların başında özgürlük kavramı gelmektedir. Özgürlük, felsefe tarihi boyunca, yalnızca insan türüne özgü bir olanak ya da özellik olarak görülmüş, insanın özgür olmasıyla diğer canlılardan ayrıldığı düşünülmüş ve dolayısıyla özgürlük, insanı insan yapan temel özellik ve değer olarak kabul edilmiştir.

Bu nedenle özgürlüğün ne olduğu ve insanların özgür olup olmadığı sorusu felsefe tarihinin değişmeyen sorularından biridir. Özgürlük meselesini incelememiş, özgürlük kavramıyla yolu kesişmemiş bir düşünür neredeyse yoktur. Düşünürlerin özgürlük kavramına bu denli önem vermeleri, özgürlüğün insan hayatının vazgeçilmez bir parçası olmasından kaynaklanır. Özgürlük kavramı, her zaman insanla birlikte anılır. Sıradan insanlar, günlük koşuşturmalarda, uğraşlarda ve eylemlerde hep özgürlükten bahsederler. İnsanlar en çok ellerinden özgürlüklerinin alınmasından korkarlar, suç işleyen insanlara verilen en ağır ceza onları özgürlükten mahrum etmektir. Kişiler ancak kendilerini “özgür” hissettiklerinde “mutlu” ve arzu ettikleri bir yaşama kavuşurlar.

Kişilerin özgür olup olmaması yanında toplumların da özgür olup olmadığı önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Özellikle günümüzde, eskisine oranla çok daha fazla olarak, toplumların özgürlüğüyle ya da toplumsal özgürlükle ilgili meseleler tartışılmaktadır. Özgür olmayan toplumlar, gelişmemiş ve az gelişmiş toplumlar olarak görülmekte, despotik ve baskıcı yönetimlerin uygulandığı ülkeler özgürlüğün dikkate alınmadığı, özgürlüklerin sınırlandırıldığı, dolayısıyla insan haklarının ihlal edildiği ve insan onurunun zedelendiği ülkeler ve toplumlar olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, özgürlük bir kişi değeri ve bir toplumsal mesele olarak insan yaşamının neredeyse tüm alanlarına nüfuz etmiştir. Özgürlük, kişisel ve toplumsal ilişkilerde her durumda olmazsa olmaz bir ilke, insansal bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlüğün zedelendiği tüm kişi-kişi ve kişi-kurum arasındaki ilişki ve ağlar hastalıklı, zarar görmüş, bozulmuş alanlar olarak kabul edilmektedir.

Özgürlüğün insan hayatı için hem bu denli önemli ve hem de bir o kadar sorunlu olması nedeniyle, insanın neliğini araştıran, insan olmanın anlamını sorgulayan her düşünür

de ister istemez özgürlük meselesine değinmek zorunda kalmıştır. Zira insanın ne olduğunu ortaya koymak demek bir anlamda özgürlüğün ne olduğunu araştırmak demektir, tersinden söylersek özgürlüğü “tanımlamak” insanı “tanımlamak” demektir. Felsefe tarihinde insanın neliğini kapsamlı bir şekilde felsefi olarak sorgulayan ilk düşünür diyebileceğimiz Platon’dan başlayarak, 21. yüzyıl düşünürlerine kadar özgürlük kavramı çeşitli açılardan ve farklı yaklaşımlarla ele alınıp incelenmiştir.

Özgürlük kavramına farklı ve önemli bir bakış açısı sunmuş filozoflardan biri de Kant’tır. Özgürlük kavramı Kant’ın pratik felsefesine damga vurmuş en önemli kavramdır. Kant ahlak metafiziğini etik ve hukuk olarak ikiye ayırırken hem etik alanda hem de hukuk alanında özgürlüğü temele yerleştirmiştir. Kant’ın felsefesinde özgürlük kavramı, onun ahlak felsefesinden hukuk ve politik felsefesine doğru bir gelişim göstermiştir. Özgürlüğü ahlaksal/kişisel ve hukuksal/toplumsal özgürlük olarak ikiye ayıran Kant, özgürlüğün her iki alanda da nasıl gerçekleştirilebileceğini aydınlatmaya çalışmıştır. Ahlak alanında özgürlüğü içsel anlamda ele alırken, hukuk alanına gelindiğinde özgürlük insanın başkalarını etkileyen davranışlarıyla, yani kişinin eylemlerinin dışsal ve hukuksal boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla ahlak felsefesiyle başlayıp hukuk felsefesiyle devam eden çizgide, Kant’ın amaçladığı, kişilerde ve toplumda özgürlüğün gerçekleşmesidir.

Kant, etiğin iki dalı olduğunu, bunlardan ilkinin ahlak ikincisinin de hukuk olduğunu belirtir. Ahlaki özgürlüğü içsel özgürlük, hukuk alanındaki özgürlüğü ise dışsal özgürlük olarak niteleyen Kant, özgürlüğü daha çok etik bir mesele olarak ele almış, ahlak yasasına dayalı bir özgürlük görüşü ortaya koymuştur. Kant özgürlüğü, ahlak yasasının ön koşulu olarak belirlemiştir, bu nedenle insanın özgürlüğünün ahlak yasasının açıklanmasıyla ortaya konulabileceğini düşünmüştür. Kant’a göre, kişinin ahlak yasasına dayanarak eylemde bulunabileceğinin bilgisi, bize özgürlüğümüzü veren bilgidir (Rawls, 2005: 273). Bu açıdan, ahlak yasası, özgürlüğün bilinme nedeni olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan ise, Kant, ahlak yasasını bir özgürlük yasası olarak belirleyerek, kişinin istemelerini ahlak yasasına göre belirleyebilmesi için özgür olmasının gerekliliğine vurgu yapar. Başka bir deyişle ancak özgür bir kişi, istemelerini arzu ve gereksinimlerinin dışında başka bir ilkeye göre, yani akıldan çıkan ve özerklik ilkesi olan ahlak yasasına göre belirleyebilir. Buradan hareketle özgürlük, ahlak yasasının varlık nedeni olarak karşımıza çıkar, zira insan özgür olmasaydı ahlak yasasına da uyamazdı. Ahlak yasası ve özgürlüğün bu karşılıklı ilişkisi, Kant’ın hem etik, hem politik alandaki özgürlük görüşünün temelini oluşturur.

Kant, ahlak yasasını saf pratik aklın bir idesi olarak ortaya koyar. Ahlak yasasının saf aklın bir idesi olması, bu yasanın akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olduğu anlamına gelir. Yani, kişiler istemelerini kendi arzu ve gereksinimlerine göre de belirleyebilir, tam tersine akıllarından çıkan bir yasaya göre de belirleyebilir. İnsandaki bu iki farklı belirleme olanağı, onun doğasının ikili bir yapıda olmasından kaynaklanır. İnsan hem doğal güdüleyicilere bağlı bir varlık, hem de akıl sahibi bir varlıktır. İnsan bu ikili yapısına bağlı olarak, istemelerini doğal yanına göre de, akıl yanına göre de belirleyebilir.

Kant etiğinin temelinde insanın otonomisi ve özgürlüğü yatmaktadır. Kant özgürlüğü, negatif ve pozitif özgürlük olarak iki aşamalı değerlendirmiştir. İnsanın istemelerinde doğa yasasının belirleniminin dışına çıkabileceği, yani eylemlerin temelinde yatan istemeyi ben sevgisinin ya da egoizmin belirlemeyebileceği görüşü negatif özgürlüktür; insanın istemesini insanın kendisinden, yani saf akıldan gelen bir yasasının belirlemesi ise pozitif özgürlüktür (Tepe, 2016a: 37). İnsan akıl sahibi bir varlık olarak istemelerini kendi aklından çıkan ahlak yasasına göre belirleyebiliyorsa, bu aynı zamanda kişinin özgür olduğunun kanıtıdır, çünkü ancak özgür bir kişi, kendisini her türlü dışsal belirlemeden kurtararak kendi istemesini kendinden kaynaklanan ahlak yasasına göre belirleyebilir ve insandaki bu olanak, onun varlıktaki özel yerini oluşturur. Varlıklar arasında bir tek insan varlığı, istemelerini doğanın nedenselliğinden kopararak özgürlükten gelen bir nedenselliğe göre belirleyebilir ve bu sayede asıl anlamda insansal değerini kazanır, öyle ki yalnızca doğa nedenselliğinin döngüsellliği içinde kalsaydı insanın, diğer varlıklardan, örneğin bir hayvan tekinden pek de farkı kalmazdı. Buradan hareketle Kant'ta özgürlük, insanın varlıktaki özel yerini ve koşulsuz değerini oluşturur. İnsan özgür olduğunun bilincine de ancak ahlak yasasıyla varabilir. Öyle ki, ahlak yasası kavrayışına sahip olmayanlar, özgür olduklarını da bilemezler, Kant felsefesinde ahlak yasasını inkâr edenler, insanlığın temel niteliklerinden yoksun saf doğal varlıklar olarak görüleceklerdir (Rawls, 2005: 273). Kant'ın insan felsefesinde, ahlak yasasını ve dolayısıyla insanın özgür olduğunu inkâr etmek, insanın insanlığını yitirmesi demektir, çünkü insan varlıktaki özel yerini etik ve özgür bir varlık olmasına borçludur. Dolayısıyla Kant felsefesinde ahlak yasası ve özgürlük, insanın değerinin açığa çıkmasıdır ve bu nedenle de insan olmanın en gerekli ve zorunlu nitelikleridir.

Peki Kant, ahlak yasasını saf pratik aklın bir idesi olarak ortaya koymakla, tüm akıl sahibi varlıkların, bu anlamda tüm insanların ahlak yasasına dayalı eylemleri gerçekleştirdiğini, dolayısıyla tüm insanların özgür olduğunu mu düşünmektedir? Bu

soru, Kant felsefesinde özgürlüğün tür olarak insanın bir özelliği mi, yoksa bir olanağı olarak mı görüldüğüne ilişkin bir sorudur. Bu, aynı zamanda, Kant'ın özgürlük görüşünü doğru anlayabilmemiz açısından son derece önemlidir. Kuçuradi, Kant'ın özgürlüğe dair görüşlerinin doğru olarak anlaşılabilmesi için, özgürlüğün Kant felsefesinde bir ide olarak, insanın sahip olduğu olanağa dair bir fikir olarak ele alınması gerektiğini belirtir. Biz bu görüşü, Kant'ın insanı hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak ikili bir yapıda ele almasından hareketle temellendirebiliriz. Nitekim Kant'a göre, insan istemelerini eğilim ve çıkarlarına göre de belirleyebilir, saf aklın ürünü olan ahlak yasasına göre de belirleyebilir. Kant'a göre özgürlük, ancak ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı istemekle, istemelerimizi ahlak yasasını gözeterek belirlemekle gerçekleştirilebilir. Bu ise, her insanın gerçekleştirebileceği bir durum değildir, çünkü Kant'ın da belirttiği üzere, insanların çoğu arzu ve isteklerine göre hareket eder, çünkü bu onlara daha kolay gelir ve daha çok zevk verir. Kant'ta ahlaksallık, kişilerin istemeye istemeye de olsa, istemelerini ahlak yasasına göre belirlemesidir ve ancak bunu gerçekleştirebilenler özgür olabilir.

Kuçuradi'ye göre, özgürlüğün neliğinden bahsederken, özgürlüğü tür olarak insanın bir özelliği olarak ele almak ile özgürlüğü bir kişi özelliği olarak ya da etik bir mesele olarak ele almak arasında önemli bir fark vardır. Özgürlüğün tür olarak insana ait bir olanak olduğunu söylediğimizde, özgürlüğü, tür olarak insanın yapısal özelliği olarak değil, ancak bazı kişilerin gerçekleştirebileceği bir olanak olarak düşünmeliyiz. Zira özgürlük tür olarak insanın yapısal özelliği ise, bu durumda her bir insan bu özgürlüğe sahip olacaktır. Bu durumda ise insanlar arasında özgür olan ve olmayan ya da bir olanak olan özgürlüğü etkinliğe geçirebilen ve geçiremeyen şeklinde bir ayırım yapmak boşuna olacak, insanlar arasında bir değer farkı gözetilmeyecektir. Nitekim her insan özgür değildir, özgür olmak bilgi ve farkındalık gerektirmektedir. Bu nedenle özgürlüğü tür olarak insanın bir olanağı olarak kabul etmeliyiz; insan türüne ait bir olanak olan özgürlüğü tüm insanlar değil ancak değer bilgisine sahip olan bazı kişiler gerçekleştirebilir ve bu kişiler sayesinde insanlık da değerlenir. Dolayısıyla Kant, özgürlüğü, insanın varlık yapısının bir özelliği olarak değil, tür olarak insanın bir olanağı olarak almasıyla, kendisinden önceki filozoflardan ayrılır (Özcan, 2006: 245). Özgürlük, tür olarak insanın taşıdığı gerçekleştirilmeye muhtaç bir olanak olsa da, bu olanağı etkinliğe geçirebilen, ancak bazı kişilerdir. Özgür olmak, ahlak yasasının bilincine varmış, istemelerini ahlak yasasına dayanarak belirlemeyi ödev olarak görmüş ve bu ödevi zorla değil bilerek ve isteyerek yerine getirebilmeyi başarmış insanlar için geçerlidir; biz ancak böylesi kişilere özgür diyebiliriz.



Sonuç olarak Kant felsefesinde insan, istemelerini ahlak yasasına göre belirleyebildiği zaman özgür olur, başka bir deyişle özgürlük, kişinin akıldan çıkan ahlak yasasına uygun eylemlerde bulunmayı istemesidir. Dolayısıyla Kant'ta özgürlük, eylemlerimizin değil, istemelerimizin bir özelliğidir ve insanlar için bir olanaktır; insanların kendi bireysel çıkarlarını gözetmeden, herkes için geçerli olabilecek bir ilkeye göre eylemde bulunmayı isteyebilme olanağıdır özgürlük (Özcan, 2006: 245, Kuçuradi, 1988: 3).

Arendt ise özgürlüğe farklı bir bağlamda yaklaşmıştır. Arendt, 20. yüzyılda totalitarizmin doruğunda olduğu ve insanlığın görülmemiş katliamlarla yıkıma uğradığı bir dönemde yaşamış ve onun bu totalitarizm deneyimi, bütün eserlerini ve düşünüş biçimini etkilemiştir. Bu tecrübeler Arendt'e, gerçek bir siyasal alanın yok oluşunun, asıl olarak insanların özgürlüğünün, dolayısıyla insanlığının yok olmasıyla aynı anlamı taşıdığını göstermiştir. Bu nedenle insanların insanca yaşayabilmeleri ve özgür olabilmeleri için buna uygun bir siyasal yönetimin zorunluluğuna dikkat çeken Arendt, özgürlüğün gerçekleşebileceği tek bir alan olduğunu, bunun da kamusal ya da siyasal alan olduğunu belirtmiştir. Arendt'e göre politika, insan olmanın değerinin ve anlamının ortaya çıktığı yerdir. İnsan, insan olmanın değerini kamusal alana, yani siyasal alana girmesiyle ve bu alanda eylemleriyle, sözleriyle, ortaya koyduklarıyla kazanır. Arendt, bu bağlamda özel alan ve kamusal alan arasında bir ayrıma giderek, bu iki alandan kamusal alan çerçevesinde özgürlüğü temellendirmiştir. Ona göre, özel alan zorunlulukların alanıyken kamusal alan özgürlüklerin alanıdır. Kamusal alan insan olmanın değerinin ortaya çıktığı yerdir, zira insan olmanın ayrıcalığını oluşturan bütün nitelikler bu alanda kazanılır, özgürlük de bunlardan birisidir. Bu bağlamda Arendt'te özgürlük, insanların kamusal alanda diğer insanlarla birlikte eylemesiyle ve konuşmasıyla, fikirlerini açık bir şekilde ortaya koyup tartışabileceği bir zeminde diğer insanlarla ortak bir dünyayı paylaşmasıyla, bu ortak dünyada kendi kimliğini kazanmasıyla, kişisel arzu ve isteklerinden sıyrılıp dünyaya herkesin gözünden bakabilmesiyle ve dünya için kaygı ve sorumluluk alabilmesiyle belirginlik kazanan bir kavramdır.

Bu görüşlerden hareketle Arendt, "içsel özgürlük" ve "bireysel özgürlük" gibi nitelermeleri reddetmiş, özgürlüğün sadece dışsal anlamda, yani eylem alanında ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Kant'ın özgürlüğü isteme özgürlüğü olarak belirlemesine karşılık Arendt özgürlüğün tek tezahür sahasının olduğunu, bunun da eylem alanı olduğunu belirtmiştir. Arendt'te eylem, insanın diğer varlıklardan farkını ortaya koyabildiği en insani etkinliktir. İnsan eylediği sürece özgürdür, yalnızca eylemde

özgürlük vardır. Bu açıdan Arendt, özgürlüğün, insanların eylem aracılığıyla kendilerini gerçekleştirdikleri, kendi kimliklerini kazandıkları, kim olduklarını ortaya koydukları bir siyasal alan içerisinde mümkün olduğunu düşünmüştür. Arendt, özgürlüğü eylemekle ve eylemin gerçekleştirildiği kamusal ya da siyasal alanla eşitlemiştir. Bu nedenle Arendt, gerçek anlamda kamusal alanın niteliklerini ortaya sermiş, bu nitelikleri ortadan kaldıran totaliter yönetimlere savaş açmıştır. Arendt, totaliter yönetimler yerine insanı özgürleştiren, insanın eyleme yetisiyle kendisini, düşüncesini, yani kim olduğunu ortaya koyabildiği bir kamusal alandan ve sadece kendi çıkarları için değil, diğer herkesin çıkarları için sorumluluk alabilen, sorumlu ve özgür insandan hareketle gerçek politikanın olanağını ortaya koymak istemiştir. Arendt, insanın asıl anlamda insanlığına kavuştuğu tek alanın, özgürlüğü sağlayan böylesi bir otantik politika olduğunu düşünmüş, yani özgürlüğü otantik politikanın varlığıyla eşitlemiştir. Arendt'in tüm çabası, modern çağda politika ile eylem arasında kopmuş olan bu bağa dikkat çekerek insanın kaybettiği özgürlüğünün yeniden gerçekleşmesini sağlamaktır.

Görüldüğü üzere, Kant ve Arendt, sırasıyla biri ahlaksal, diğeri ise toplumsal diyebileceğimiz iki özgürlük görüşü ortaya koyarak özgürlüğün insan hayatı için önemini ve değerini göstermek istemişlerdir. Özgürlüğü biri etik diğeri ise politik bağlamda ele alan bu iki düşünürün görüşlerini seçmemizin temel nedeni, etik özgürlük ile toplumsal özgürlük arasında var olduğunu düşündüğümüz koparılamaz derin bağı ortaya koymaktır. Bu bağlamda bu çalışmanın temel tezi, toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesinin ancak özgür kişiler sayesinde olanaklı olduğu, diğer yandan özgür kişilerin yetişmesini ya da ortaya çıkabilmesini sağlayan temel koşullardan birisinin de bir toplumdaki kuralların ve düzenlemelerin, özgür kişilerin ortaya çıkabilmesine olanak verecek şekilde düzenlenmesi gerektiğidir. Dolayısıyla, bu karşılıklı ilişki nedeniyle, ne yalnızca Kant'ın özgürlük görüşü, ne de yalnızca Arendt'in özgürlük görüşü insanın gerçek anlamda özgür olabilmesi için yeterlidir. Buradan hareketle çalışmamızda, ancak bu iki yaklaşımın birlikte düşünülmesiyle kişilerin gerçek anlamda özgürlüğe sahip olabileceğini, özgür kişilerin ve özgür toplumların oluşması için kişilerin hem etik özgürlüğe hem de toplumsal alan içerisinde eylem özgürlüğüne sahip olması gerektiğine ve bu ikisinin bir arada bulunmasının zorunluluğuna vurgu yaparak bu görüşü Kant ve Arendt'ten yola çıkarak temellendirmeyi amaçlamaktayız.

Bu amaç doğrultusunda ilk bölümde Kant'ın özgürlüğü etik temellere bağlı olarak nasıl ortaya koyduğu, nasıl temellendirdiği ve bunun yanında politik alanda ya da toplumsal anlamda özgürlükten ne anladığı, öncelikle onun eserlerinden yola çıkarak ve gerekli

görüldüğü yerlerde ikincil kaynaklara da başvurarak açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise Arendt'in özgürlük kavramını nasıl ele aldığı, yine öncelikle onun eserlerinden hareketle, gerekli yerlerde ise ikincil kaynaklardan yardım alarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç olarak da, insanın özünü oluşturan en önemli kavramlardan biri olan özgürlüğün, kişinin hem etik hem de politik yaşamındaki önemini göstermek ve bu iki özgürlük görüşünün arasındaki bağa işaret etmek amaçlanmaktadır.

## I. BÖLÜM

### KANT'IN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ

#### 1.1. BİR AYDINLANMA FİLOZOFU OLARAK KANT

Kant'ın içinde bulunduğu çağ tam anlamıyla bir eleştiri çağıdır. Kant felsefesi denildiğinde hemen herkesin aklına gelen şey onun felsefesinin bir eleştiri felsefesi olduğudur. Kant felsefesini eleştiri üzerine kurar ve büyük bir hazırlık aşamasından sonra ortaya koyduğu eserlerinin isimlerinde bile eleştiri sözcüğü yer alır. 1724 doğumlu Kant, kendi eleştirel felsefesini kurabilmek için altmış yaş dolaylarına kadar beklemiş ve uzun bir hazırlık evresinden sonra felsefesinin temelini oluşturan üç eleştirisini ardı arkaya çıkarmıştır: *Saf Aklın Eleştirisini* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisini* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisini* (1790) (Goldman, 1983: 9).

Kant modern felsefe tarihinde ve Aydınlanma filozofları içinde en önemli düşünürlerden birisidir; epistemolojiden estetiğe, dinden ahlaka, politikadan hukuka kadar yaşamın neredeyse tüm alanlarına dair eserler ortaya koymuş, düşünceleriyle insanlık tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Kant ortaya koyduğu eleştiri eserleriyle “ne bilebilirim?”, “ne yapmalıyım?” ve “ne umabilirim?” sorularına cevap aramış ve bunun sonucunda da üç farklı eleştiri kitabı ortaya koymuştur: *Saf Aklın Eleştirisini*, *Pratik Aklın Eleştirisini* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisini*. Kantçı anlamda eleştiri, her türlü ahlaksal, dinsel ve diğer başka egemen düşünceleri eleştirelilik süzgecinden geçirerek haklılıklarını ve geçerliliklerini sorgulamak anlamına gelmektedir; başka bir ifadeyle Kantçı anlamda eleştirelilik, önyargılardan bağımsızlaşmayı ve aynı zamanda kişinin kendi varsayımlarının, önkabullerinin ve inançlarının sorgulamasını yapmayı, yani kişinin aklını kullanabilmesini içermektedir (Berktaş, 2016: 111).

Aydınlanmanın temel sloganlarından birisi “eleştiri”dir, Kant'ın en önemli eserlerinin adının “eleştiri”yi içeriyor olması, elbette tesadüf değildir. Kant'ın Aydınlanmacılığının kendini en açık haliyle gösterdiği yer de onun eleştiri eserleridir diyebiliriz. Kant'ın kaleme aldığı bu eserlerinin, Aydınlanmaya giden yolda kişilerin kendi akıllarını kullanmalarında onlara yol ve yöntem göstermek, dolayısıyla özgürlüğü geliştirmek amacıyla yazıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki *Saf Aklın Eleştirisini*'nde insanların nesnelere bilme becerilerini ortaya koyarak bilgi alanında teorik bakımdan bir

aydınlanma gerçekleştirmek istenmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise insanların erdemli ve dolayısıyla özgür bir insan olmalarının önünü açılarak pratik açıdan bir aydınlanma gerçekleştirmek, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise, estetik beğenin *a priori* temellerine dair bir aydınlanma yapmak amaçlanmıştır.

Kant, Aydınlanmaya dair düşüncelerini 1784 yılında yazdığı "Aydınlanma Nedir?" adlı kısa yazısında ortaya koymuştur. Kant, bu yazısında, aynı zamanda etik ve toplumsallığa ilişkin görüşlerinin de ipuçlarını vermektedir. Kant, aydınlanmaya büyük önem verir, hatta ulusların ya da toplumların ve dolayısıyla kişilerin kurtuluşlarının onların aydınlanmasında yattığını vurgular. Kant'a göre aydınlanma ya da ilerleme, insan doğasının en temel amacıdır. Aydınlanma, insanın özgür bir varlık olduğunun bilincine varmasıdır. Ona göre aydınlanma, insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtulmasıdır (Kant, 2014a: 324). Bu "ergin olmayış" durumundan Kant'ın anladığı, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğu olmadan kullanamaması, başka deyişle insanın kendi aklını kullanma cesaretini gösterememesidir (Kant, 2014a: 315).

Kant'a göre, insanın içine düşmüş olduğu bu ergin ya da olgun olmama durumunun suçlusu bizzat insanın kendisidir. Çünkü ergin olmama durumu o kadar rahat ve kolaydır ki, insanlar hayatları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalmak isterler. Zira insan kendi aklını kullanmadığında, onun için her şey düşünülmüştür, o her şeyi hazır bir şekilde önünde bulmaktadır, onun hiçbir şey yapmasına gerek yoktur:

Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü (Kant, 2014a: 316).

Kant'a göre bu durum çok tehlikelidir. Çünkü böylesi bir insan bir zaman gelip de serbest bırakılırsa, kendi aklını kullanma konusunda gerçekten yetersiz olduğundan başına geleceklerden ürküp tek başına yürümekten korkacaktır, kendi aklıyla kendi kararlarını vermek onun için ürkütücü olacaktır. Bu nedenle kendi aklını kullanma cesaretini gösterip bu ergin olmama durumundan kurtulan ve tek başına güvenle yürüeyebilen pek az kişi vardır (Kant, 2014a: 316). Dolayısıyla, Kant'ın düşüncesinde, kendi aklını kullanma cesareti gösterebilme, yani aklını kimsenin hükmü ve yardımı olmadan özgür bir şekilde kullanabilme her insanın başarabileceği bir durum değildir, Kant'ın da belirttiği gibi bunu gerçekleştirebilen insan sayısı pek azdır. O halde, Kant'ın

görüşünde her insan özgür insan olamaz, her insan aklını özgür bir şekilde kullanarak aydınlanmayı gerçekleştiremez, demek ki aydınlanma da insanlar için bir olanaktır, bunu herkes gerçekleştiremez. Oysa Kant'a göre, insan birkaç kez kendi başına yürümeyi, kendi aklını kullanma cesaretini gösterse, ayaklarının uyuşukluğu gidecek, gücü ve cesareti yerine gelecektir.

Ne var ki kişilerin ya da toplumların aydınlanması bir anda olabilecek bir şey değildir, bunun için belli bir süreç gerekir, aydınlanma yavaş yavaş meydana gelen bir süreci gerektirir. Kant'a göre, aydınlanma için gerekli olan tek şey özgürlüktür. Bu özgürlük ise, özgürlüklerin en zararsız olanıdır, aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden "kitlenin önünde apaçık olarak" kullanmak özgürlüğüdür (Kant, 2014a: 317). İnsanlar kendi aklını kamuoyu önünde özgür bir şekilde kullanabilmelidir ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir. Kant'ta aklın kamusal kullanımı diyebileceğimiz bu kullanımı insanlara özgürlüğü sağlar. Kant bununla herkese açık bir konuşma ve tartışma ortamını kastetmektedir. Ona göre, insanlar, herkesi ilgilendiren kamusal ve hukuksal meselelerde kendi görüş ve fikirlerini ortaya koyabilmelidir. Kişinin aklını kamuoyu önünde özgür bir şekilde kullanabilmesi, yani "aklın kamusal kullanımı", kişinin toplumun işleyişinde, kurumlarında, ilişkilerinde var olduğunu gördüğü bir yanlışlığı, bir hatayı özgür bir şekilde dile getirmesini, ya da kişinin sahip olduğu bir bilgiyi herkesle paylaşabilmesini, insanlara kendi akıllarını kullanabilmeleri için onlara yol göstermesini sağlar. Bu durum, insanlara aynı zamanda özgürce düşünebilmek ve düşündüklerini özgür bir şekilde kamuya sunmak imkânını verir. Kant'a göre, bu durum aynı zamanda politikanın da halka hesap verebilmesinin koşulunu oluşturur. Zira açık bir tartışma ortamında tartışılan kamusal meseleler halkın huzurunda karara bağlandığı için, insanların onayı olmayan hiçbir şey onlara dayatılamayacaktır. Bu görüş, Kant'ın politika felsefesinin en özgürlükçü yanlarından birini oluşturur.

Kant'a göre, toplumların aydınlanması kişilerin aydınlanmasına oranla daha kolaydır. Çünkü toplumda her zaman özgür düşünebilen ve aydınlanmış birkaç kişi bulunur ve eğer bu kişilerin yollarına ket vurulmaz ise, bunlar bilgi ve birikimlerini diğer insanlarla paylaşarak toplumsal bir aydınlatmayı başlatabilirler. Nitekim toplum içinde bağımsız düşünebilen birkaç kişi muhakkak bulunacaktır; bunlar öncelikle kendi boyunduruklarını atacaklar, bundan sonra da insanın değeri ile bağımsız düşünmenin insan için bir ödev olduğu düşüncesini çevrelerine yayacaklardır (Kant, 2014a: 317).

Kant, toplumsal dönüşüm ve aydınlanmanın gerçekleşmesinde yönetici pozisyonundaki kişiye, yani hükümdara da önemli görevler yükler. Yönetici, her zaman halkın isteklerini

göz önünde tutarak yasalar yapmalı ve her zaman kendisine şu soruyu sormalıdır: “Acaba aynı ulus karar vermede kendi başına bırakılsaydı bu yasayı kendi kendisine de koyar mıydı?” (Kant, 2014a: 320). Kant’a göre, oluşturulan yasalar ve yapılan düzenlemeler, halkın takdirini ve onayını kazanması gerekmektedir, bu, halkın özgürleşmesinin önünü açmak için elzemdir. Zira Kant’a göre, ileride göreceğimiz gibi, hem ahlaksal bağlamda hem de politik bağlamda özgürlük, kişiye ya da toplumlara dışarıdan bir dayatma olmadan onların kendi kararlarını kendilerinin almasını ve kendi akıllarını kullanarak uyacakları yasaları kendilerinin belirlemesini gerektirir. Kişilere dışarıdan dayatılan zorlamalar, onları özgür değil, tersine bağımlı yapar. Çünkü Kant, şimdilik kısaca belirtmek gerekirse, kişinin kendisi dışında bulunan nedenlerce belirlenmesini heteronomi olarak adlandırır, heteronom olarak insan herhangi bir doğa varlığından farklı değildir. Oysa insan, dışarıdan dayatma olmaksızın kendi kararlarını kendi aklı ile belirleyebilme olanağı ile otonom olabilen, dolayısıyla özgür olma olanağını kendisinde taşıyan bir varlıktır ve bu olanağı etkinleştirebildiği zaman asıl anlamda insansal değerine kavuşmuş olacaktır. Bu nedenle yöneticinin koyduğu yasaları halk kendisinden çıkmış yasalar olarak görmelidir; aksi olur ise, hükümdar yasaları tekrar gözden geçirerek, var olan eksikliklerin üzerine gitmeli ve yeni yasalar önermelidir. Şu hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, “bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği herhangi bir şeyi, hükümdarı ya da yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez” (Kant, 2014a: 321). Dolayısıyla hükümdar kendi görüş ve düşüncelerini halka dayatmak yerine, halkın ruhunun kurtuluşu için halkını kendi kendisinin önderi olması için göreve çağırmalıdır. Gerçek bir hükümdarın asıl görevi ve kendisinden sorumluluk isteyen işi, “ellerinden geldiğince kendi kurtuluş yollarını belirleyip bunları harekete geçirmek ve geliştirmek için en iyisini yapanlara güç kullanarak engel olanları durdurmaktadır” (Kant, 2014a: 321). Aydınlanma ancak böyle yöneticiler ve bu yöneticilerin yolunu açtığı kişilerin kamuyu aydınlatma özgürlüklerinin engellenmemesi ile mümkün olabilir. Dolayısıyla aydınlanma için tek çıkar yol, düşünme özgürlüğünün ve kamusal alanın tesis edilmesi, düşünme yetisi olan aklın otonomisi önündeki tüm engellerle mücadele edilmesidir (Çörekçioğlu, 2004: 20).

Kant, kendi yaşadığı dönemin aydınlanmış bir dönem olmadığı farkındaydı, ancak bu konuda umutsuz değildi, aydınlanmış bir çağda değil ancak aydınlanmaya giden bir çağda bulduklarını vurgulayarak, aydınlanmanın engellenmesinin insanlığa yapılan en büyük kıyım olduğunun altını çizerek, insanların ya da toplumların er ya da geç aydınlanmış bir çağa ulaşacaklarını düşünmekteydi. “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 2014a: 315).

Nitekim Kant'ta ilerlemenin ve aydınlanmanın ölçüsünün özgürlük düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Özgürlüğe tutkun bir düşünür olan Kant, bir toplumun ilerlemesinin o toplumdaki özgürlüğün ne ölçüde yayılıp geliştiğine bağlı olduğunu belirterek özgürlüğü insan türünün ve tarihinin başat idesi olarak belirler. Bu düşünce onun tüm felsefesine damgasını vurur. Kant gerek etik gerekse politik görüşlerinde, daha sonra da ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, özgürlüğü kendisine ölçü olarak alarak görüşlerini bu kavram çerçevesinde geliştirmiştir.

Bu bağlamda tezimiz ilk bölümü, Kant'ın özgürlük kavramını ahlaki ve politik açılardan nasıl ele aldığını, onun pratik felsefesi içinde özgürlüğe nasıl bir yer ve konum verdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla eleştiri eserlerinden *Pratik Aklın Eleştirisi* ve moralle ilgili olan diğer bir eser olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eseri, bunun yanında hem ahlaksal hem de hukuksal görüşlerini ele aldığı *Ahlak Metafiziği* adlı eseri, Kant'ın üzerine durmamız gereken temel eserleri olacaktır. Ancak ne var ki özgürlük ve ahlak meseleleri Kant'ın teorik felsefesini de ele almayı gerektirir. Öyle ki Kant'ta özgürlük antinomisi, aklın teorik değil pratik kullanımında çözülmektedir. Özgürlük antinomisinin pratik alanda nasıl çözüldüğünü ortaya koyabilmek için teorik akılda neden çözülemediğinin de anlaşılır kılınması gerekir. Kant özgürlük kavramını öncelikle saf akıl alanında epistemolojik olarak ele almış, ancak bu kavramın epistemolojik düzlemde çözülemeyeceğini ve bir sonuca varılamayacağını gördükten sonra özgürlüğü pratik akıl alanında araştırmaya geçmiştir. Bu nedenle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri, onun pratik felsefesine geçmeden önce değinmemiz gereken bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde özgürlüğü üç antinomiden birisi olarak ele almış, daha sonra saf akıl alanında çözülemeyen özgürlüğü pratik aklın bir koyutu olarak incelemiş ve özgürlük asıl açıklığına ve gerçek anlamına pratik alanda kavuşmuştur. Ancak Kant, özgürlük sorununu neden teorik akıl alanında çözememiştir? Bu soruyu cevaplamak, bizi Kant'ın pratik felsefesine de hazırlayacağı için, öncelikle Kant'ın teorik felsefesini konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla ele almamız gerekmektedir. Bu nedenle tezimizin asıl konusu olan pratik alandaki özgürlük sorununa geçmeden önce Kant'ın teorik akıl, teorik aklın bilgiyi elde etme yolları, özgürlüğün neden bir ide olduğu ve neden özgürlük antinomisinin çözülemediği üzerinde durmamız gerekmektedir.



## 1.2. KANT'IN TEORİK FELSEFESİ VE SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik akılın işleyişini ele alır. Ancak insan akılı sadece teorik bir akıl değildir; yani insan akılı sadece el altında bulunanı kavrayıp onun ne olduğu hakkında teoriler kuran teorik bir akıl değildir (Heimsoeth, 2012: 67). Aklın bir de pratik yanı vardır, hatta aklın saf pratik bir yanı vardır. Akıl “ne bilebiliriz?” sorusunu sorarak insan bilgisinin sınırlarını göstermenin yanında, bundan daha az önemi olmayan başka bir soru daha sorar: “Ne yapmalıyız?” Kant’a göre, bu soruyu pratik akıl sorar ve pratik akıl insanın varlıktaki amacına yönelterek ne yapıp ne yapmaması gerektiği konusunda bilgilendirir. Öyleyse teorik kullanılışında akıl, nesnelere bilgisiyyle, yani kuramsal bilgiyle ilgilenirken, pratik kullanılışında akıl ise, istemelerimizle ve istemelerimizi belirleyebileceğimiz ahlaki ilkelerle, bu doğrultuda neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğiyle ilgilenir.

Bu noktada şunu da belirtmemiz gerekir ki, insan hem bilen hem de eyleyen bir varlık olarak ne bilgi ne de etik açıdan birbirinden ayrılabilir. İnsanı hem bilen bir varlık olarak hem de eyleyen bir varlık olarak bir bütünlük içerisinde düşünmek, onu doğru bir şekilde anlayabilmek için bir zorunluluktur. İnsanın etik bir varlık olarak neleri yapıp neleri yapmaması gerektiği onun varlıktaki amacının ve anlamının ne olduğunu bize gösteriyorsa, aynı şekilde insan aklının ilkeleri ve nesnelere bilme yolları ve yöntemleri de onun varlıktaki yeri ve amacını anlamak için vazgeçilmez bir öğedir. Bu nedenle insanı anlamak için insanın hiçbir ögesi diğerinden daha önemli ve elzem değildir, insanı anlayabilmenin yolu insanı tüm yönleriyle birlikte düşünmek ve onun tüm özellik ve olanaklarını birlikte düşünmekten geçer. İnsanı teorik ve pratik bir varlık olarak ele almak, bu iki alanın birini diğerine tercih etmek ya da birini diğerinden daha önemli görmek için yapılmış bir ayırım değildir; bu ayırım insanın uğraş alanlarının farklı olmasından dolayı insanı daha kolay anlayabilmek için gerekli görünmektedir. Zira akıl sahibi bir varlık olarak insanda, farklı yasalara sahip olsalar da teorik ve pratik yan bir uyum içinde birleşmelidir. Ancak bu birleşmeyi ve uyumu sağlayan bir felsefi görüş, insanı anlamada ve onun varlıktaki yerini ortaya koymada başarılı olabilecektir.

Nitekim Kant, akılı biri teorik diğeri pratik olmak üzere ikiye ayırsa da ona göre teorik akıl ve pratik akıl sadece uygulamada ayrılması gereken bir ve aynı akıldır. Kant'ın akılı biri teorik diğeri pratik olmak üzere birbirinden apayrı olan iki işlem alanına ayırmasının nedeni aklın işleyişini daha kolay anlayabilmek içindir. Akıl, bir yandan teorik meselelerle uğraşırken, yani nesnelere kavrayıp onların ne olduğu ile ilgili teoriler üretirken diğeri yandan pratik olan yanı ile insanın ne yapması gerektiğiyle ilgili bilgiyi

araştırır ve bunun yolunu insana gösterir (Heimsoeth, 2012: 67). Önem bakımından birbiriyle yarışamayacak denli önemli olan bu iki alanda, teorik akıl “neyi bilebilirim?” sorusunu sorar ve bu soruya cevap ararken, pratik akıl ise “ne yapmalıyım? sorusunu sorarak insanın varlıktaki amacını araştırır. “Ne bilebilirim?” sorusunun cevabını *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, “ne yapmalıyım?” sorusunun cevabını ise *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ortaya koyan Kant’ın öncelikle teorik akılı ve bilgimizin sınırlarını araştırdığı *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini tezin konusunu ilgilendirdiği kadarıyla inceleyip daha sonra tezin asıl konusunu oluşturan Kant’ın pratik felsefesine geçeceğiz.

Kant’ın eleştiriden anladığı, “kitapların ve sistemlerin eleştirisi değil, genel olarak akıl yetisinin, deneyden bağımsız olarak elde etmek istediği bütün bilgiler açısından eleştirisidir” (Kant, 2015: Önsöz AXII). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’ni 1781’de çıkarmıştır. Bu eser, Kant’ın eleştirel felsefesine dair ortaya koyduğu ilk eseridir. *Saf Aklın Eleştirisi* “akla tüm görevleri içinde en zor olanı, kendini bilme görevi” için bir çağrıdır (Kant, 2015: A IX).

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, bilgi elde etmede teorik aklın işleyişini araştırır; teorik aklın duyulara verilen dışında bir şey bilip bilemeyeceği, başka bir deyişle deneyimi aşmak isteyen insan bilgisinin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği sorusu Kant’ı ilgilendiren asıl meseledir. Bu konu metafizikle, metafiziğin güvenilir bir bilgi sağlayıp sağlamadığıyla ilgilidir.

Kant’ın saf akıl eleştirisine girişmedeki en temel amaçlarının arasında metafiziğin bir bilim olarak olanağı ya da olanaksızlığına dair bir karara varmak ve metafiziğin kaynaklarını ve sınırlarını çizmek olduğunu söyleyebiliriz. Kant, metafiziğin bir bilim olup olmadığını, eğer bir bilimse neden diğer bilimler gibi genel bir tasvip kazanmadığını, eğer bir bilim değilse nasıl olup da bilim kisvesi altında insanın anlama yetisini hiç sönmeyen umutlarla oyaladığını aydınlatmayı ve bu sorulara cevap bulmayı amaçlar (Kant, 2000: 3-4).

Kant’a göre metafizik, insan aklının yazgısıdır, akıl doğal sürecine bırakıldığında, kendi sınırlarını aşıp metafizik alana geçiş yapmaktadır. Dolayısıyla Kant’ta metafizik, “insanın doğal bir eğilimi”dir (Kant, 2015: B 21). İnsan zihni, doğası gereği verilmiş duyular dünyası içinde kalmayıp daha derinlere gitmek ister, yani duyular dünyasını aşıp metafizik alana geçmek ister. Ancak akıl bu alana geçtiğinde, bütünüyle kurgular içine düşer, çünkü deneyim alanının ötesini bilmek insan aklına kapalıdır. İşte Kant,

aklın saf kullanımının eleştirisiyle teorik aklın, deneyimin ötesindeki metafizik alanın bilgisine ulaşamayacağını göstermek istemiştir.

Kant'a göre insan aklının ilkeleri ile metafizik öylesine iç içe geçmiştir ki insan akli bu alana ilişkin sorular sormayı hiçbir zaman bir kenara bırakamaz (Kant, 2000: 5). Dolayısıyla Kant'a göre metafizik, kaçınılmaz bir düşünme biçimidir ve ona karşı çıkmak ya da onu yok saymak boşuna bir uğraştır. Kant'a göre yapılması gereken, metafiziği yok saymak değil, metafiziği şimdiye kadar ki olumsuz ve yanlış nitelermelerden kurtarmak, metafiziğin sınırlarını belirleyerek sağlam bir metafizik kurmaktır.

Kant'a göre, insan akli öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki insan onları geri çeviremez, çünkü bu sorular ona doğası tarafından verilmiştir. Ancak ne var ki insan bu sorulardan kaçamayacağı gibi bu soruları yanıtlayamaz da; çünkü bu soruların yanıtlanması insan aklının tüm yeteneğini ve sınırlarını aşar (Kant, 2015: A VIII). Bu sorular, Kant'ın üç başlık altında topladığı biçimiyle, evrenin başlangıcı, Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili deneyimi aşan ilk ilkeler hakkındaki metafizik sorulardır (Kant, 2015: B 7).

Kant felsefesinde bunlar aklın deneye başvurmaksızın türettiği idelerdir. Kant'a göre, teorik aklın bilme yetisinin sınırları bu soruları cevaplamaya ve tanrı, ruh ve özgürlükle ilgili bilgi ortaya koymaya elverişli değildir, çünkü bunlar deney alanının dışındadır. Dolayısıyla Kant'ın epistemolojik bağlamda eleştiri konusu yaptığı şey, anlama yetisinin asla bilgi konusu yapılamayacak olan nesnelere hakkında kullanılmasıdır. Bu eleştiri sonucunda Kant, teorik aklın ancak deneyim nesnelereyle sınırlı olan alan hakkında bilgi ortaya koyabileceğini göstermiştir. O halde anlama yetisi, tanrı, ruh ve özgürlük ideleriyle ilgili bilgi ortaya koyamaz, ama yine de akıl bu ideleri üretmekten kaçamaz. Kant'a göre aklın bu ideleri üretmesi boşuna değildir, aklın bu ideleri üretmesindeki amacı, insanın ahlaksallığıdır (Ketenci, 2006: 469). Bu ideler arasında insanın ahlaksallığı için özellikle özgürlük idesi zorunludur, bu ide de, ileride ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, aklın teorik değil pratik kullanımında haklı çıkartılabilir.

Kant'a göre, insanlar tanrı, özgürlük ve ölümsüzlükle ilgili sorulara cevap vermeye kalkıştıklarında olanaklı deneyimin sınırlarını aşmak zorunda kalırlar ve bundan böyle deneyimden gelen hiçbir öğeyi dikkate almazlar. İşte bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına Kant, metafizik der (Kant, 2015: A VIII). İnsan aklının bir yandan cevaplayamayacağı, diğer yandan da sormaktan kaçamayacağı bu sorularla uğraşan

ve bunların çözümüne yönelik bilim, Kant'a göre metafiziktir. Dolayısıyla Kant felsefesinde metafizik, insan aklının hiçbir zaman kaçamayacağı bir yazgısı olarak karşımıza çıkar. Bir yandan aklın doğası gereği sormak zorunda olduğu bu sorular dolayısıyla metafizik kaçınılmaz olarak görülür, diğer yandan da aklın zorunlu olarak içine düşmüş olduğu bu sorulara doyurucu bir yanıt veremez; bu aklın içine düştüğü bir çıkmazdır.

Kant'a göre aklın içine düşmüş olduğu bu çıkmazdan ancak, saf aklın eleştirisi yapılarak çıkılabilir. Kant bu düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde ister bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlanınsın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir; çünkü bu durum daha fazla böyle süremez (Kant, 2000: 3-4).

Amacım, Metafiziği uğraşmaya değer bulan herkesi, çalışmasına ara vermesinin, şimdiki de olan biteni olmamış saymasının ve her şeyden önce "acaba Metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?" sorusunu sormasının kaçınılmazcasına zorunlu olduğu konusunda ikna etmektir (Kant, 2000: 4).

Böylelikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aklın yapısını inceleyip sınırlarını belirlemek amacını taşımakla beraber aynı zamanda da metafiziğin bir bilim olarak nasıl olanaklı olduğunu göstermeyi amaçladığını da belirtmiş olduk. Kant'a göre kendi zamanına kadar metafizik üzerine birçok şey söylenmiştir. Metafiziğin deneyim sınırlarını aşan duyular üstü alanla ilişkili olduğu ve bu alana dair bilgi elde ettiği iddia edilmiştir. Ne var ki Kant için deney alanının ötesine ulaşan bir bilgi, insan aklı için olanaksızdır. Biz nesnelere kendinde oldukları gibi değil, duyularımızın bize sundukları kadarıyla bilebiliriz; biz bir cismin kendi başına nasıl olduğunu bilemeyiz, çünkü bu, duyularımızın algılayabileceği sınırın çok ötesindedir ve bizim algılarımıza kapalıdır. Kant, teorik aklın bilgi elde ederken deney zemini üzerinde kalması gerektiğini vurgular, temelleri deneyden uzaklaşan bir öğretinin güvenilirliğinden daima kuşku duyar. Metafizik, yalnızca deneyde kalması gereken görünüşleri deney sınırının ötesine taşıyıp aşkın anlamda kullandığı için gerçek bir bilim olmaktan çıkıp bir kuruntular ağına dönüşmüştür (Kant, 2000: 42). Kant, metafiziğin içine düştüğü bu yanıltan kurtarılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bu başarılı olduğunda, insan aklı ulaşmanın imkânsız olduğu bilgilerle boş yere uğraşmayacak, insan aklı için en doğru sınır çizilerek insanlara hangi yönde ilerlemeleri gerektiği açık bir şekilde gösterilmiş olacaktır. Ona göre metafizik bir bilimdir; ama metafizik, duyular üstü bir alanın bilimi değil aksine insan aklının sınırlarının bir bilimidir (Cassirer, 1996: 95). Dolayısıyla Kant, geleneksel metafiziğin aksine kendi metafiziğini,

insan düşüncesine sınır çizerek insanın neleri bilip neleri bilemeyeceğini belirlemek ve böylece insan düşüncesini verimsiz ve gereksiz akıl yürütmelerden kurtarmakla görevlendirmiştir. Bu bağlamda metafizik, insan aklının sınırlarının bir bilimi, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğine dair bir bilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, kendi anladığı anlamda metafiziği hiçbir zaman reddetmiş değildir, o metafiziği kabul ederek, metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığını araştırmak ister, dolayısıyla amacı metafiziği reddetmek değil, metafiziğin bilimsel değerini sorgulamaktır. Kant'a göre akıl, bilgiyi deneysel olanla ilgisini kesmediği müddetçe elde edebilir. Dolayısıyla teorik akıl fenomenler alanında kalmak zorundadır. Akıl fenomenlerin ötesindeki şeyleri ya da numen alanını bilemeyeceği için numen alanına dair bilgi elde edemez. O halde Kant'ın bilgi görüşünde bilgi ancak fenomenler alanıyla sınırlıdır, bunun ötesinde herhangi bir bilgi elde edebileceğimiz başka bir alan yoktur. O halde teorik akıl hiçbir zaman duyular üstü alana geçmemelidir, teorik akıl deneysel olan duyulur alan ya da fenomenler alan ile sınırlanmıştır.

Bu bağlamda Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, bilgi elde etme sürecinde rasyonalizmin ve empirizmin içine düşmüş oldukları yanlışları ve çatışmaları göstermek ister. Kant rasyonalistlerin de empiristlerin de bilgi elde ederken savundukları görüşlere karşı çıkar ve bu iki görüşün de hatalı ve yanlış görüşler olduğunu öne sürer. İlki, insan aklına sınırsız güven veren, insan bilgisini olanaklı deneyimin tüm sınırlarının ötesine genişletmeye yeltenen ve akla metafizik bilgiyi de yükleyen dogmatik rasyonalistlerdir. Kant bu konuda daha alçakgönüllü davranarak, deneyimin ötesine geçmenin insan aklının sınırlarını aştığını, dolayısıyla bu alana geçen aklın çelişmeler ve bulanıklıklarla karşı karşıya kalacağını belirtir. Kant'ın karşı çıktığı ikinci görüş ise, insan bilincinin sadece duyu izlenimlerinden oluştuğunu ve nesneyi bilme sürecinde elimizde sadece güvenilir olan duyu verileri olduğunu savunan kuşkucu empiristlerin görüşüdür. Böylece Kant, felsefe tarihindeki metafiziğe karşı ortaya koyulmuş tüm görüşleri, bu şekilde dogmatik rasyonalizm ve şüpheli empirizm olmak üzere iki metafizik anlayış altında toplar.

Kant, bu iki görüşün de aynı ölçüde tek yanlı ve eksik görüşler olduğunu söyleyerek bu görüşleri bir araya getirme çabasına girişir. Kant dogmatik bir anlayış öne süren rasyonalistleri, hakiki bilimsel bilgi için vazgeçilmez öneme sahip olan deneyi ve deneyden gelen öğeleri küçümsedikleri için eleştirir. Rasyonalistler deney alanına karşı akla mutlak bir güven duyarak aklın sınırsız gücünü vurgularlar ve bunun sonucu olarak deneyim alanının önemini göz ardı ederler. Bu alanda Kant, rasyonalist metafiziğin en

büyük temsilcisi olarak gördüğü Leibniz'i örnek vererek, onun "tüm nesnelere yalnızca anlama yetisi [anlak] ve bunun düşüncesinin yalıtılmış biçimsel kavramları ile karşılaştırarak şeylerin iç doğalarını saptadığına" (Kant, 2015: A 270) inandığını belirtmiştir.

Bilgiye dair kuşkucu bir görüş öne süren empiristleri ise deneyimin önemine dikkat çekmekle birlikte deneyimi düzenleyen, ona birlik ve anlam veren aklın formel yapısını gözden kaçırdıkları için eleştirir. Rasyonalistler nasıl ki akla sınırsız bir güven duyuyorlarsa, empiristler de akla duyulan güveni ve aklın gücünü küçümsemektedirler. Ne var ki Kant akıldan şüphe duymanın aydınlanmanın, özgürlüğün ve otonominin önündeki en büyük engel olduğunu düşünür ve bu nedenle empirist görüşe karşı çıkar. Kant empiristlerle bilginin büyük bir bölümünün deneyime dayandığı konusunda aynı fikirde olmasına rağmen, empiristlerin, deneyimi düzenleyen kavramların önemini gözden kaçırdıklarını düşündüğü için onlardan kesin bir şekilde ayrılır. Biz bilginin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime dayansak da, deneyimin yapısı insanın "anlama yetisi" tarafından sağlanır; başka bir ifadeyle, dış dünyaya ilişkin deneyim, zihin tarafından sağlanan form olmadan hiçbir şekilde mümkün olmaz (Cevizci, 2007: 215).

Kant, kesinlikle bir deneyci değildir. O, Hume'un etkisiyle deneyime gerçekten gereken önemi veriyor olsa da, imkân, varoluş, töz, ilk neden gibi kavramların asla deneyden türetilmeyeceğini, bunların duyu malzemesinden soyutlama ile elde edilemeyeceğinin kesin bir şekilde farkındaydı. Nedensellik gibi kavramlar duysal doğada bulunmazlar, bunlar hiçbir algı malzemesinden çıkarılamazlar; tersine bu gibi kavramlar duyu malzemeleri karşısında zaten hazır bir şekilde dururlar (Cassirer, 1996: 115).

Buradan hareketle Kant, Hume'un kendisini tam da anlama yetisindeki *a priori* kavramları sorgulamaya yönelttiği için "dogmatik uykusu"ndan uyandırdığını söylemiştir. Hume *a priori* olarak sahip olduğumuz kavramların varlığına dair sorgulamayı nedensellik kavramı üzerinden yürütmüştür. Sorulan soru, nedensellik kavramının akıl yoluyla *a priori* düşünülüp düşünülemediğidir. Hume, nedensellik kavramının deneysel alanda onsuz olunamayacak bir kavram olduğunun farkındaydı, onun karşı çıkışı, nedensellik kavramının kökenine dairdi. Hume, akli, her şeyden önce metafiziğin bir tek kavramından, neden ve etki kavramından yola çıkarak hangi hakla bir şeyin başka bir şey ile her durumda zorunlu olarak bağlantılı olduğunu düşünemediği konusunda hesap vermeye çağırırdı. Hume'un akli bu şekilde hesap vermeye çağırması, Kant'ın da ilgisini akılda bulunan *a priori* ilkeleri araştırma konusunda teşvik etmiştir.

Kant da Hume'un sorduğu soruyu sormuş, ancak Hume ile farklı sonuçlara varmıştır. Hume, mevcut araştırmalarından sonra, nedensellik kavramının deneysel olarak gözlemlenen birkaç olayın art arda gelmesiyle tamamıyla alışkanlıklara dayalı olarak ortaya çıktığını ve aklın kendi kendini aldatarak bu deneysel kavramı nesnel zorunlulukmuş gibi gösterdiğini öne sürmüştür. Hume şu sonuca vardı ki “aklın bu türden bağlantılılıkları, sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktur; çünkü o takdirde kavramları sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona *a priori* olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı” (Kant, 2000: 6).

Kant'a göre, Hume'un vardığı bu sonuç yanlış olsa da en azından bu konu üzerine düşündürmeye ve sorgulamaya teşvik ettiği için değerlidir. Kant, yaptığı araştırmalardan sonra Hume'un vardığı sonucun tam tersi bir sonuca vararak, neden-etki kavramının anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını *a priori* olarak düşünmesini sağlayan bir kavram olduğunu ve bu kavramların pek çok sayıda olduğunu dile getirmiştir. Kant'a göre nesnel arasındaki ilişkileri ve bağlantıları kurmaya yarayan bazı *a priori* kavramlar vardır ve bu kavramlar Hume'un sandığı gibi, deneyden türetilmeyip saf anlama yetisinden kaynaklanmaktadır (Kant, 2000: 8).

Kant, bilgiye dair bu düşünceleri ortaya koyarak, bilgi elde etme sürecinde, geçmişte yapılan bir yanlış da düzeltmek istemiştir. Öyle ki, geçmişte bilgi elde etme sürecinde merkeze hep nesne koyulmuş ve özne merkezdeki nesneye göre konum almış, kendini nesneye uydurmak zorunda kalmıştır. Kant ise artık bu algının değişmesi gerektiğini savunmuştur. Kant'ın bilgi görüşünde, artık nesnenin merkezi önemi ortadan kalkmış, nesnenin yerini özne almış, özne merkeze yerleşmiş ve nesnenin kendini özneye uydurması gerektiği görüşü geliştirilmiştir. Kant ortaya koyduğu bu görüşünü bir devrim, -tıpkı Kopernik'in dünya yerine güneşi yerleştirerek ortaya koyduğu yeni evren modeli gibi- olarak nitelendirmiştir (Kant, 2015: B XVII). Kant'a göre, metafiziği içine düşmüş olduğu çıkmazlardan kurtarmak, böylesi bir yöntem ve perspektif değişikliğiyle mümkün olabilecektir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, Kopernikçi evren modelini örnek alarak, aklın nesne karşısındaki konumunu yeni bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmiş ve bilen öznenin bilgi edinme sürecindeki önceliğine vurgu yapmıştır. Kant Kopernik devrimiyle yapılan bir analogi ile anlattığı bu görüşünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İkinci Önsöz'ünde açıklamıştır. Kant'a göre, “bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır” (Kant, 2015: B XVI), ancak bu varsayım nesnelere ilişkin *a priori* bilgi elde etme çabasında hep boşa çıkmıştır; “öyleyse bir kez de nesnelere



kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında Metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı” (B XVI) sınamanın vakti gelmiştir.

Kant’a göre bilgi teorisindeki bu büyük dönüşümün önemi, Kopernik’in evren teorisinde gerçekleştirdiği devrimle eş değerdir. Kopernik, gök cisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, gözlemcinin kendisini döndürüp buna karşılık yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı (Kant, 2015: B XVIII). Kant, tıpkı Kopernik’un yaptığı, dünya merkezli evren anlayışından güneş merkezli evren anlayışına geçme dönüşümüne benzer bir dönüşümü metafizik alanda gerçekleştirmenin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Kant’a göre, metafizikler arasındaki çatışmanın kaynağı özne ile nesne arasındaki ilişkinin yanlış konumlanmasından kaynaklanmıştır. Şimdiye kadar izlenen yöntemle, yani öznenin kendini nesnelere yapısına uydurması gerektiği düşüncesiyle yola çıkıldığında, bir şeyin *a priori* olarak nasıl bilinebileceğine dair bir açıklama yapılamamaktadır; “ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uydurmalıysa” (Kant, 2015: B XVIII), o zaman bir şeyi *a priori* olarak bilebilme olanağı kolaylıkla anlaşılabilir. Kant, bu yöntem değişikliğiyle birlikte rasyonalizmin, empirizmin ve şüpheciliğin sebep olduğu metafizik ve epistemolojik çatışmaların da giderilebileceğini düşünmektedir (Çörekçioğlu, 2004: 60).

Bu yeni modelde özne nesne karşısında yeni bir konumda bulunmaktadır. Artık bilgi elde etme sürecinde özne kendini nesneye uydurmak zorunda değildir, olması gereken nesnenin kendisini özneye uydurmasıdır, başka bir ifadeyle, artık hareketsiz özneyi bir kenara bırakıp bilen özneyi etkin kılmak gerekmektedir (Recki, 2005: 199). Özne ve nesne arasındaki bu konum değişikliği, bilgi teorisi açısından olduğu kadar ahlak ve politika alanlarında da insan için önemli sonuçlara gebecektir. Kant’ın nesnenin yerine özneyi koyması ve nesnenin kendisini özneye uydurması gerektiğine dair özne merkezli bu yeni görüşü, hem bilgi felsefesinde, hem de ahlak ve politika felsefesinde öznenin merkezde olduğu, dolayısıyla insanı yücelten, insanın özgür, otonom ve bağımsız bir varlık haline gelebilmesi için gerekli olan bakış açısı değişikliğini ifade etmektedir. Bu yeni anlayış sonucunda, teorik alanda kuramsal bilgiye ulaşmak için öznenin anlama yetisinde bulunan kategoriler zorunludur, pratik alanda ise, kişinin nasıl davranması gerektiğine dair bilgiye ulaşabilmesi için, yine öznenin kendisinde bulunan, bizzat akıldan çıkan ahlak yasasının varlığı gereklidir. Dolayısıyla bu yeni perspektif değişikliği sonucunda özne, bilme ve eyleme etkinliklerini, kendisinde *a priori* olarak



bulunan bir takım kategori ve ilkelerle gerçekleştirmekte, böylelikle öznenin pasif değil aktif konumda bulunduğu ve gerçekliği kendi gözünden yeniden yapılandığı yeni bir özne anlayışı oluşmuştur.

Buradan hareketle Kant, öznedeki belli bir takım *a priori* öğelerin varlığına işaret ederek, bilgi edinme sürecinde, öznenin aşkın öğelere başvurmamasının yanlış olduğunu belirterek her zaman deneyimin sınırları içinde kalarak bilgiyi, bilen öznedeki *a priori* öğeler üzerinde temellendirmiştir. Bu noktada *a priori* ile *a posteriori* bilgi arasında ayırım yapan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin asıl sorusunun, "a priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusu olduğunu belirtmiştir (Kant, 2015: B 19). Kant'tan önce *a priori* analitik önermeler ile *a posteriori* sentetik önermeler araştırılırken, Kant bu iki önermeyle de ilgilenmez. Analitik *a priori* yargılar ile sentetik *a posteriori* yargıların bilgisel anlamda yetersiz olduğunu kabul eden Kant, bunlar dışında başka bir tür yargının olanağını sorgular ve oldukça şaşırtıcı bir soru ile eleştirel felsefeye giriş yapar: "Sentetik a priori önermeler var mıdır?" (Goldman, 1983: 14-15).

*A posteriori* bilgi, deneyime dayanan empirik bilgidir. *A priori* bilgi ise, deneyimden türememiş, deneysel öğelerin hiçbir şekilde karışmadığı bilgi türüdür; başka bir ifadeyle tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi türü vardır, bu da *a priori* bilgidir (Kant, 2015: B 2). *A posteriori* bilgide anlık deneysel öğeler mevcuttur; örneğin, "bu su sıcak" dediğimde, ya da "başım ağrıyor" dediğimde öznel yargılar ortaya koyarım ve ortaya koyduğum bu yargılar yalnızca benimle ilgilidir, bilgisel düzeyde bir işe yaramazlar. Bu nedenle epistemolojik anlamda Kant'ın üzerinde durduğu yargılar *a priori* yargılardır; ancak analitik *a priori* yargılar değil, sentetik *a priori* yargılardır. Analitik yargılar, hangi kaynaktan gelirlerse gelsin, ister deneyden isterse anlama yetisinden, açıklayıcı yargılardır ve tamamıyla çelişme ilkesine dayanırlar. Analitik yargılar, yüklemde, öznenin kavramında zaten var olandan başka bir şey söylemezler; başka bir ifadeyle analitik yargılar, yüklemde açıklanmasıyla özne kavramının açıklanmasından başka bir şey söylemeyen, nesnesi öznesinde içkin olan yargılardır (Heimsoeth, 2012: 73, Goldman, 1983: 13). Kant'a göre, analitik yargılar bir bilimin ilkeleri olarak hizmet edemezler; çünkü, bu tür yargılar ampirik bilgimizin genişletilmesinde ve sistemli bir hale getirilmesinde kullanılamazlar (Wood, 2009: 50). Buna karşılık sentetik yargılar ise, genişletici yargılardır ve eldeki bilgiyi arttırırlar (Kant, 2000: 14). "Bazı nesnelere ağırdır" önermesi, nesne kavramında düşünülmemeyen bir şeyi içerdiğinden dolayı sentetik bir önermedir; dolayısıyla kavrama bir şey ekleyerek bilgimizi arttırır, o halde sentetik yargı olarak adlandırılmayı hak eder (Kant, 2000: 15). Kökenleri deneysel olan

sentetik *a posteriori* yargılar da vardır, saf anlama yetisinden ve akıldan kaynaklanan sentetik *a priori* yargılar da vardır (Kant, 2000: 15). Kant'ın araştırdığı yargılar sentetik *a priori* yargılardır. Nitekim Kant'a göre eğer metafizik, güvenilir bir bilim olma savını gerçekleştirmek istiyorsa, yargıları *a priori* sentetik yargılar olmalıdır. Dolayısıyla Kant yeni bir yargı türünün, bilgide düşüncemizi en geniş alanlara ulaştıracağını düşündüğü ve bilimselliğin göstergesi ve ölçütü saydığı sentetik *a priori* yargının peşine düşer (Tepe, 2016a: 36); böylesi bir yargı deneyden bağımsız olmakla birlikte deneyde karşılığı olan ve deneye evrensellik özelliği kazandıracak olan yargıdır (Goldman, 1983: 14). Kant'ın gerek teorik gerekse pratik düzlemde araştırdığı yargılar sentetik *a priori* yargılardır.

Kant'a göre, *a priori* bilgi saf bir kavrama ve bilmeye dayanır; geneldir ve zorunluluk taşıyan bir bilgi türüdür; zorunluluk ve genellik bu bilginin özündedir (Kant, 2015: B 4). Dolayısıyla *a priori* bilgiyi *a posteriori* bilgiden güvenle ayırabilecek ölçütümüz zorunluluk ve genelliktir diyebiliriz. Çünkü deneyin gösterdiği hiçbir şey zorunlu olamaz, deney bize bir şeyin şöyle ya da böyle olduğunu öğretse de başka türlü olamayacağını dolayısıyla da zorunlu olduğunu öğretmez (Akarsu, 1982: 157). Öyleyse zorunluluğun olduğu yerde *a priori*lik vardır. Bunun yanı sıra deney yargılarına hiçbir zaman genellik ya da tümellik yüklenemez. Deney bize sadece tek tek olayların deneyime dayalı bilgisini verir, örneğin ben duyularıyla bir elmayı algıladım ve onun renginin kırmızı ve şeklinin yuvarlak olduğunu duydum. Ancak bu özellikleri tüm elmalara yüklemem için deneyden fazlasına, kavramlara ihtiyacım vardır. Öyleyse Kant'ın bilgi görüşüncü zorunluluk ve genellik *a priori* bilginin güvenilir belirtileridir ve hiçbir biçimde birbirlerinden ayrılamazlar (Kant, 2015: B 4).

Dolayısıyla Kant, her ne kadar tüm bilgimizin deneyle başladığını belirtse de, bilginin sadece deneysel düzlemde ortaya çıkmadığını, bilgi için insanın anlama yetisindeki *a priori* öğelerin de zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre tüm bilgimizin deneyim ile başlamasına rağmen bundan tümünün deneyimden doğduğu sonucu çıkarılamaz (Kant, 2015: A 1). Deneyim olmasaydı düşünce yetimizi harekete geçirecek bir etken de olmayacaktı ancak yine de duyulara verilmiş olan algı bilgisinden apayrı bir bilgi türü vardır. Bu bilgi *a priori* bilgidir.

Kant, bilgileri *a priori* ve *a posteriori* olarak iki şekilde ele almakla, ahlak yasasının evrensel ve zorunlu oluşuna da sağlam bir temel hazırlamıştır. Bu bağlamda Kant, ahlak yasasını *a priori* bir yargı olarak ele almış, yani ahlak yasasının köklerinin saf pratik aklımızda bulunduğunu belirtmiştir (Rawls, 2005: 261). Başka bir deyişle Kant,

ahlak yasasının deneysel hiçbir ögenin işin içine karışmadığı, insanın duyuşsal yanıyla değil akıl yanıyla ilgili olduğunu belirtmiştir ve Kant, bu nedenle ahlak yasasını tüm akıl sahibi varlıklar için pratik zorunlu olan bir yasa olarak ortaya koyabilmiştir. Böylelikle Kant, ahlak yasasını *a priori* olarak, yani deneyden bağımsız olarak doğrudan insan aklından çıkan bir yasa olarak belirlemekle, ahlak yasasını tüm insanlar için geçerli olabilen koşulsuz bir buyruk olarak belirlemiştir. Buradan hareketle Kant, etik alanında da bilimselliğin ölçütü olarak gördüğü sentetik *a priori* yargının mümkün olduğunu, bunun da ahlaklı eylemin yasasını veren ahlak yasası olduğunu belirtmiştir (Tepe, 2016a: 36).

Kant'ın pratik felsefesini anlamak için en az *a priori* ve *a posteriori* ayrımı kadar önemli olan başka bir ayrım daha vardır; bu da Kant felsefesinin temel ayrımlarından biri olan fenomen ve numen dünya ayrımıdır. Fenomen, duyuşlarımızdan gelen her şey olarak tanımlanabilir, numen ise düşünölen olmaktan başka bir şey değildir. Fenomenler ve numenler arasında ayrım yapan Kant, sadece fenomenler alanını bilebileceğimizi belirtir. Numen, doğası gereği bilinemez olarak kalırken, fenomen dünya bilinebilir olanın ta kendisidir. Biz sadece ve sadece fenomen dünyanın sınırları içinde kalarak bilgi ortaya koyabiliriz, bilimin sınırları duyuşlar üstü alana ulaşamayacak kadar dardır. Ancak Kant, numen alana dair bilgi ortaya koyamayacak olmamıza rağmen numen alanın varlığını hiçbir zaman reddetmez; bizim bilgi yetimizi aşsa da numen alanı vardır ve ileride açık bir şekilde göreceğimiz gibi numen alanını kabul etmek özgürlük idesinin varlığını ortaya koymak için zorunludur, başka bir ifadeyle insanın özgür ve ahlaksal olması ancak onun bir yanıyla numen alana ait olmasıyla mümkündür.

Kant'ın dünyayı fenomen ve numen ikili bir yapıda görmesi, onun hem bilgi felsefesi için hem de insan felsefesi için oldukça önemlidir, çünkü Kant felsefe sistemini bu iki dünya arasındaki ayrım üzerine temellendirmiştir. Örneğin, Kant, insanı sadece bir görünüş varlığı olarak ele alıp aynı zamanda numen dünyaya ait bir varlık olarak temellendirmeseydi, insanın etik ve özgür bir varlık olduğuna dair hiçbir açıklama getiremezdik; zira ahlak yasası ve özgürlük kavramları duyuşur alanda, yani fenomen dünyada göremeyeceğimiz fakat numen alanda varsaymak durumunda olduğumuz iki kavramdır. Dolayısıyla bilgi felsefesi açısından fenomen ve numen ayrımı, bilginin sınırlarını belirlemek ve insanın neyi ne kadar bildiğini ortaya koyabilmek için temel bir kriterdir. Diğer yandan ahlak felsefesi açısından da fenomen ve numen ayrımı, insanın hem bir doğa varlığı olduğunu hem de etik ve özgür bir varlık olduğunu göstermek ve bunun olanağını ortaya koymak için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılmasının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında (Kant, 2013: 71).

Kant'ın yukarıdaki alıntısına dayanarak, birbirinden ayırt ettiği bu ikili dünya ayrımını ontolojik bir ayrım olarak görmediği söylenebilir. Kant, fenomen ve numen dünya arasında yaptığı ayrımı, epistemolojik bir ayrım olarak belirlemiştir. Kant, hem bilgisel açıdan hem de pratik açıdan bu ikili ayrımın, yani fenomen-numen, duyulur-düşünülür alan ayrımının zorunlu olduğunu düşünür. İleride ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, Kant'ın teorik akıl alanında çözemediği özgürlük çatışması da, pratik alanda bu ikili ayrım temelinde çözüme kavuşturulacaktır.

Kant, bu ikili dünya ayrımından hareketle, insan doğasını da ikili bir yapıda görmüştür; insan doğası bir yandan duyulur alana ait olarak bir tabiat varlığıdır, diğer yandan ise düşünülür alana ait bir varlık olarak bir akıl varlığıdır. Buna göre, kişi kendisine ve insan türüne bir yandan doğa açısından bir de akıl varlığı açısından bakabilir ve bu ikili bakış açısı insanın kendisinde bulunan olanakları fark etmesi açısından son derece önemlidir. Kişi bu ikili bakış açısıyla, bir yanıla doğal bir varlık olarak fenomen dünyaya ait iken diğer yanıla da kendisinde bulunan akıl sayesinde numen dünyaya ait olduğunu bilir ve özgürlüğün numen alana ait bir sorun olduğunu böylelikle fark eder.

Kant, insanın bilme yetilerini duyarlık, anlama yetisi ve akıl olarak üçe ayırarak özgürlüğün insanın anlama yetisinin ya da duyarlığının değil, ancak akıl yetisinin çözebileceği bir problem olduğunu belirtmiştir. Şimdi de Kant'ın bu kavramlardan ne anladığını, bu yetilerin işlevlerini ve aklın özgürlük söz konusu olduğu zaman öneminin ne olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Kant'a göre, eğer bilgimizin sınırlarını, ölçüsünü, neyi ne kadar ve nasıl bilebileceğimizi belirlemek istiyorsak, öncelikle mevcut akılsal yetilerin doğasını incelememiz ve onların işlevlerini saptamamız gerekmektedir. Bu amaçla yola çıkan Kant, insanın bilme yetisinin duyarlık, anlama yetisi (anlık) ve akıl olmak üçlü bir yapı gösterdiğini görür. Kant, bu yetileri *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde sırasıyla, "Transendental Estetik", "Transendental Analitik" ve "Transendental Diyalektik" bölümlerinde inceler. Kant'a göre, bilgi dediğimiz şey, insan zihnindeki bu üç yetinin birlikte çalışması sonucu oluşur. Bu üç yetiden her birinin bilgi elde etme sürecinde kendine özgü işlevleri vardır.

### 1.2.1. Transendental Estetik

Kant, ne kendisinden önceki rasyonalist kuramlar gibi bilgiyi sadece akla ve kavramlara dayandırır ne de empiristler gibi bilginin tek kaynağı olduğunu, bunun da duyu verileri ve deneyim olduğunu iddia eder. Kant bu noktada yeni bir tez ortaya koyarak bilginin hem duyu verilerinden hem de anlama yetisinden geldiğini, dolayısıyla bilginin iki kaynağı olduğunu iddia eder. Kant için insanın bütün bilgisi iki kaynaktan gelir: duyarlık (*Alm. Sinnlichkeit*) ve anlama yetisi (*Verstand*). Bunlardan ilki aracılığıyla nesnelere bize verilir, ikincisi yoluyla da bu nesnelere üzerinde düşünülür (Kant, 2015: A 12). Başka bir deyişle bilginizi oluşturan bu iki kaynaktan biri duylara verilen algılardan oluşur, diğeri ise anlama yetisinin düşünceler ürettiği yandır. Dolayısıyla bizim bilgi edinme yetimiz iki ayrı aygıttan oluşmuştur diyebiliriz; bir yanda dış duyumuzu bize getiren ve böylelikle bize dış dünyaya açılma olanağı veren duyu alma yetimiz vardır ki buna duyarlık denir; bir yanda da duyu izlenimlerini bilgiye dönüştüren yetimiz vardır ki bu da anlama yetisidir (Goldman, 1983: 15). Kant'a göre, ancak bu iki yanın birlikte çalışmasıyla bilgi oluşabilir. Kant'a göre bir bilme sürecinde deneyim ve düşünme yollu iki yetiden biri diğeri yerine tercih edilir değildir, çünkü herhangi bir bilgi için her ikisi de gereklidir, ikisinin birlikte çalışması zorunludur. Kavramlar ya da tek başına düşünce yoluyla hiçbir bilgi sağlanamaz, çünkü bilgi sürecinin başlayabilmesi için öncelikle somut algılar, duyu izlenimleri gerekmektedir. Aynı şekilde yalnızca algılar ya da duyu verileriyle de bilgi elde edilemez; çünkü tek başına duyu verileri, algıların bir yığına dönüşür. Bu yığın anlamlı bir bütün oluşturulması için kavramlara ihtiyaç vardır, anlama yetisi kavramlar ve kategoriler aracılığıyla nesnelere ya da olayları birbirine bağlar, onları anlaşılır hale getirir (Heimsoeth, 2012: 77).

Duyarlık olmadan bize hiçbir nesne verilemez, ve anlama yetisi [anlak] olmaksızın hiçbirini düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür. Öyleyse kavramları duyuusal kılmak sezgileri anlaşılır kılmakla eşit ölçüde zorunludur. Bu iki yeti ya da yetenek işlevlerini değiştiremezler. Anlama yetisi [anlak] hiçbir şey sezemez ve duylar hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir (Kant, 2015: B 76, A 52).

Kant öncelikle "Transendental Estetik" bölümünde duyarlılık yetisini inceler. Kant bu bölüme neden "Transendental Estetik" adını vermiştir? Estetik teriminin kökenine baktığımızda Grekçe *aisthesis*, duyuyla, duylarla kavrama anlamını taşıdığını görürüz (Heimsoeth, 2012: 77). Kant, bu bölümde *aisthesis*'in ya da duyarlığın *a priori* koşullarını araştırdığı için bu bölüme "Transendental Estetik" adını vermiştir.

Kant'a göre duyarlık, nesnelerin bize verilme koşulunu oluşturur. "Nesnelerin bizi etkilemiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine duyarlık denir" (Kant, 2015: B 34). Bir bilginin nesnelerle doğrudan doğruya ilgi kurduran yeti görüldür. Kant'a göre, duyarlık aracılığıyla nesneler bize verilirler ve yalnızca duyarlık sayesinde görümler oluşur. Tüm düşünce, ister doğrudan isterse dolaylı olarak, en sonunda duyarlık ile bağlantılı olmalıdır, çünkü bize başka yoldan nesneler verilemez (Kant, 2015: A 20). Böylelikle Kant, bilgi sürecinin başlaması için, deneyimin zorunluluğunu açık bir şekilde ortaya koyar ve bu görüşüyle belli bir düzeye kadar empiristlerle anlaşır. Zira kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlayamazlar; bilginin meydana gelebilmesi için somut algılar gereklidir (Heimsoeth, 2012: 77). Kant'ın "her türlü bilgi deneyle başlar" sözünü bu şekilde anlamamız gerekmektedir.

Kant bu bölümde diğer hiçbir düşünürün yapmadığı bir ayrımı yapar ve duyarlığın *a priori* formlarını ayırt eder. Kant, duyumların düzenlenebilme ve belli bir biçime koyulabilmesinin olanağı olarak görünümün *a priori* formlarından bahseder (Kant, 2015: B 34, A 20). Bütün görümlerin maddesi bize yalnızca *a posteriori* olarak verilmiş olsa da insan ruhunun bu görümleri alabilecek bir zemine ihtiyacı vardır ki bu zemin insan ruhunda *a priori* olarak bulunuyor olması gerekir, çünkü duyumlar ancak belli bir form içinde algılanıyor olmalıdırlar ve duyumların belli bir form içinde algılandığı şey yine duyuma ait bir şey olamaz. Kant duyarlığın bu saf formuna "saf görü" der (Kant, 2015: B 34). Kant'a göre, bir cismin tasarımından duyuma ait olan her şeyi yalıtırsam geriye görünümün saf formları olan "uzay ve zaman" kalır: "bunlar arı sezgiye aittir ki, bu, duyuların ya da duyumun edimsel bir nesnesi olmaksızın bile, anlama yetisinde [anlıkta] yalnızca duyarlığın bir biçimi olarak *a priori* yer alır" (Kant, 2015: B 35, A 21). İşte Kant, *a priori* duyarlığın tüm ilkelerinin bu bilimine "Aşkınsal Estetik" adını verir ve onun bu bölümünde ele aldığı kavramlar uzay ve zamandır.

Duyarlığı tüm verilerinden arındırdığımız zaman, yani ondaki tüm duyumsal içeriği ortadan kaldırdığımız zaman geriye yalnızca dış duyumun biçimi olan uzayla iç duyumun biçimi olan zaman kalacaktır (Goldman, 1983: 15). Buradan hareketle Kant, uzay ve zamanın duyarlığın *a priori* iki formu olduğunu belirtir. Kant, ilk olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi, anlama yetisi ile duyarlığı ayırır, daha sonra duyarlıkta *a priori*yi sağlayan saf görü formunu ortaya koyabilmek için bu görüden duyumla ilgili olan her şeyi ayırır. Görüden duyumla ilgili olan her şeyi ayırdığımızda geriye görünümün *a priori* formları kalır; bunlar uzay ve zaman formlarıdır. Sonuç olarak Kant, duyulur görünümün *a priori* ilkeleri olarak uzay ve zamanı ortaya koyar. Duyarlığın *a priori* formları

olduğunu göstermesi Kant'ın epistemolojisinin en özgün yanlarından birisidir (Akarsu, 1982: 162).

Kant uzayı dış duyunun *a priori* formu, zamanı ise hem iç duyunun hem de dış duyunun *a priori* formu olarak belirler. *A priori* uzay formu sayesinde dış dünyadaki nesnelere yan yana gelir, zaman formu sayesinde aynı zamanda olma ya da art arda gelme olanaklı olur. Kant'a göre, uzay ve zaman, her türlü algının genel ve zorunlu formudur, bilgilerin *a priori* formlarıdır. Dolayısıyla uzay ve zaman deneyden çıkarılan empirik kavramlar değildir, çünkü uzay ve zaman tasarımının kendisi temelde *a priori* olarak bulunmuyor olsaydı, ne uzamsal olarak bir cismin diğerine göre önde ya da geride olduğu bilinebilirdi, ne de zamansal ardışıklık algılanabilirdi. O halde dış deneyin mümkün olabilmesi için uzay ve zaman en başta gerekli olan, insan ruhunda *a priori* olarak bulunması gereken iki formdur, başka bir deyişle, uzay ve zaman tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu tasarımlardır, uzay ve zaman *a priori* olarak verilir.

Uzay ve zamanın neden deneysel kökenli değil de *a priori* kaynaklı olması gerektiğini Kant, uzay tasarımından hareketle geometri biliminden örnekler vererek açıklar. Kant geometrinin uzayın özelliklerini sentetik olarak ve *a priori* olarak belirleyen bir bilim olduğunu söyler; yani geometrinin önermeleri zorunlu ve genellik taşıyan önermelerdir. Örneğin "bir üçgende birarada alınan iki kenar üçüncüden büyüktür" önermesi hiçbir deneyden çıkarılamayacak olan *a priori* bir bilgi önermesidir. Kant'a göre geometriye ait olan bu tür *a priori* bilgilerin olanaklı olabilmesi için uzay tasarımının önsel bir görüş olarak bizde bulunuyor olması gerekmektedir (Kant, 2015: A 25). *A priori* sentetik bilgi olarak geometrinin olanağı *a priori* saf görüş formu olan uzay tasarımının bizde bulunmasına bağlıdır. Eğer uzay formu *a priori* olarak değil deneyden türetilen bir tasarım olsaydı, bu durumda geometrinin ya da matematiksel belirlemelerin tümü de algılardan başka bir şey olmazdı. Ancak biz geometrinin ve matematiğin *a priori* bilimler olduğunu biliyoruz; dolayısıyla kesin ve zorunlu bilimlerin olanağını oluşturan uzay tasarımının da *a priori* olarak insan ruhunda bulunması gerektiğini de kabul etmemiz gerekir.

Kant'a göre uzay ve zaman, görüşlerin olanağının koşullarıdır (Kant, 2015: B 39). Öyle ki, belli duyuların dışımdaki bir şey ile uzamsal olarak ilişkilendirilebilmesi için ve belli bir duyumun başka bir şey ile zamansal olarak belirlenebilmesi için, uzay ve zaman tasarımının zemin olarak bulunuyor olması gerekmektedir. Uzay ve zaman dış görüşlerin temelinde yatan *a priori* tasarımlardır. Görüşlerin hepsi ortadan kaldırılsa bile, geriye yine uzay ve zaman kalacaktır.



Uzay dış deneyimlerden türetilen görgül bir kavram değildir, çünkü belli duyumların dışındaki bir şey ile ilişkilendirilebilmesi için, ve benzer olarak onları birbirinin dışında ve yanısıra ve dolayısıyla salt ayrı olarak değil ama ayrı yerlerde olarak da tasarımılabilmek için, uzay tasarımı daha şimdiden zemin olarak bulunuyor olmalıdır. Buna göre uzay tasarımı dışsal görüngünün ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak sözü edilen tasarım yoluyla olanaklıdır (Kant, 2015: B 38).

Zaman herhangi bir deneyimden türetilmiş görgül bir kavram değildir. Çünkü, eğer zaman tasarımının kendisi temelde a priori yatmıyor olsaydı, ne eş zamanlılığın ne de zamansal ardışıklığın kendileri algıda bulunabilirdi. Ancak zaman varsayımı üzerinedir ki şeylerin bir ve aynı zamanda (eş zamanlı) ya da değişik zamanlarda (ardışık) olduklarını düşünebiliriz (Kant, 2015: A 31).

Kant'a göre, ancak tek bir uzay ve tek bir zaman tasarımılabılır, birçok uzaydan söz edildiği zaman bundan yalnızca bir ve aynı uzayın bölümleri anlaşılmalıdır (Kant, 2015: A 25), aynı şekilde değişik zamanlardan bahsedildiğinde bundan yalnızca aynı zamanın bölümleri anlaşılmalıdır (Kant, 2015: A 32). Dolayısıyla ayrı uzay ve ayrı zamanlar yalnız bir ve aynı tek uzayın bir ve aynı tek zamanın parçalarıdır.

Kant'a göre, uzay ve zaman kendi başlarına var olan ya da nesnel bir belirlenim olarak nesnelere bulunan bir özellik değildir. Uzay ve zaman duyarlılığın *a priori* koşullarından başka bir şey ifade etmezler. Uzay ve zamanın, insanların nesnelere tarafından uyarıldığı sürece ortaya çıkan görüşümüzün öznel koşulları olması, onların öznenin dışında kendi başlarına bir varlıkları olmadığını da kanıttır (Akarsu, 1982: 165). Uzay ve zamanın nesnelere değil öznenin öznel tasarımları olması, onların nasıl oluyor da nesneden önce *a priori* olarak tasarımılabildiklerini de kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Öznenin alıcılığı ve nesnelere tarafından etkilenmeye açık olması, zorunlu olarak bu nesnelere bütün sezgilerden önce geldiği için, bütün görünüşlerin formu olan uzay ve zamanın nasıl olup da algılardan önce geldiğini ve nasıl olup da ruhta *a priori* olarak bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır (Kant, 2015: A 26, B 42).

Sonuç olarak, Kant, duyarlılığa ait *a priori* formları belirleyerek uzay ve zamanı ele alan diğer filozoflardan bütünüyle farklı bir görüş ortaya koymuştur ve sırf bu nedenle bile görüşleri dikkate almaya değerlidir. Kant, uzay ve zamanı duyarlılığın *a priori* olan iki formu olarak ortaya koymuş ve uzay ve zamandan başka duyarlılığa ya da görüye ait hiçbir *a priori* öğenin olmadığını belirtmiştir. Uzay ve zaman nesnelere ilişkin iki bilgi kaynağını oluştururlar ve çeşitli *a priori* sentetik bilgilerin kaynağıdır. Dolayısıyla uzay ve zaman, sentetik *a priori* bilgileri elde ettiğimizde bizi deney alanına açan evrensel nitelikli iki kaynaktır (Goldman, 1983: 16).



Bilginin duyarlık ve anlama yetisi olmak üzere iki kaynağı olduğunu belirten Kant'ın şimdi de anlama yetisinin bilgi sürecindeki işlevine dair düşüncelerine bakmamız gerekmektedir ki Kant bu düşüncelerini “Transendental Analitik” bölümünde ele alır.

### 1.2.2. Transendental Analitik

Kant bilginin iki kaynağı olduğunu söylemişti: duyarlık ve anlama yetisi. “Transendental Estetik” bölümünde duyarlığı ve duyarlığın *a priori* formları olan uzay ve zamanı işleyen Kant, “Transendental Analitik” bölümünde ise anlama yetisini ele alır. Kant, “Transendental Estetik”te duyarlığın *a priori* formlarını ele almıştı, bu bölümde ise düşünmenin *a priori* formlarını araştırır.

Bilgimiz anlığın iki temel kaynağından doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma, ikincisi bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir; birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım ile ilişki içinde düşünülür. Sezgi ve kavramlar öyleyse tüm bilginin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir türde onlara karşılık düşen sezgi olmaksızın, ne de sezgi kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir (Kant, 2015: B 75).

Baştan beri belirttiğimiz gibi, Kant felsefesinde dış dünya büyük önem taşır, bilimsel bilgi düzeyinde dış dünya bilgi için zorunlu geci sağlayan öge özelliği taşır (Goldman, 1983: 22). Kant, bilginin deneyimle başladığını belirtir. Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi, bilginin oluşması için sadece deneyim yeterli değildir. Bir bilginin oluşması için, duyarlıktan tamamıyla farklı ikinci bir yetiye daha ihtiyaç vardır ki bu yeti de düşünmedir. Kant'a göre anlama yetisi, bir düşünme yetisidir, düşünce ise kavramlar yoluyla bilgidir (Kant, 2015: B 94), öyle ki “kavramsız görüler kördür”. Peki Kant “düşünme” derken neyi kast etmektedir? Kant'a göre düşünme bir etkinliktir, kavramlar aracılığıyla bağlantılar kurma ve yargıda bulunma yetisidir, görünüşten yargıya varma işi yalnızca anlama yetisinin işidir. Duyarlıkta özne tamamen pasif, edilgen bir tutum içerisindeyken, anlama yetisinde öznenin kendisi etkin bir konuma geçer ve duyarlıktan gelen tasarımlar üzerine düşünme etkinliğini devreye sokar ve tasarımlar arasında bağlantılar kurar ve yargı oluşturur.

Bir nesneyi kavramak ya da duyumlardan gelen izlenimleri bilgiye dönüştürmek anlama yetisinin işidir ve bu bilgi ya da kavrama, duyarlığın bize sağladığı görüler ile sağlanabilecek bir şey değildir. Öyle ki duyu verileri ile bize gelenler, düzensiz bir takım algılar yığındır ve bu yığın bize bilgi olarak sağladığı hiçbir şey yoktur. Bu duyu verilerin kendi aralarında birleştirilmesi, bir kurala göre ilişkiye sokulması ve bu şekilde

bir yargıya ulaşılması, bizim bilgi dediğimiz şeyi oluşturur. Algıları birbirleriyle ilişkiye sokup anlamlı bir yargı oluşturmak, anlama yetisinin işlevidir ve bilgi de ancak anlama yetisinin bu işlevi ile mümkündür. Dolayısıyla, bilgi elde etme sürecinde anlama yetisi duyarlığa oranla çok daha önemli bir işleve sahiptir.

Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eserinde, anlama yetisinin bilme sürecindeki işlevini ortaya koymak için güneş ışınlarının taşı ısıtması örneğini ele alır (Kant, 2000: 51). Biz duyularımızla yalnızca “taş” ve “güneş”i algılarız. Bu bir algı yargısıdır ve hiçbir zorunluluk içermez. Oysa ben şu şekilde bir yargı kurarsam; “güneş taşı ısıtıyor” dersem, yani taşın ısınmasının nedenini güneşten çıkan ışınlar ve bu ışınların yaydığı enerjiye bağlarsam, bu durumda iki algı arasında bir ilişki kurmuş ve iki algıyı birleştirmiş olurum. Bu algılardan birini neden diğerini ise etki olarak belirlemiş olurum ki bu duyarlığın değil anlama yetisinin bir işlevidir. Artık bu aşamadan sonra yargım sübjektif bir yargı olmaktan çıkmış, objektif bir nitelik kazanmıştır. Bu iki algı arasında bağlantı kurmamı sağlayan, taşın ısınmasını güneşin etkisi olarak kavramamı sağlayan ve bunu genellik gösteren bir olay olarak kavramamı sağlayan anlama yetisinin *a priori* nitelik gösteren neden-etki kategorisidir.

Kant neden-etki kavramı gibi anlama yetisinin birçok *a priori* kavramlarının olduğunu belirtir. Kant’a göre, anlama yetisi görüden gelen veriler çokluğunu bir kurala göre birbirine bağlamakla görevlidir, anlama yetisi bu çoklukları birbiriyle ilişkilendirme işini hazır olarak bulmayıp, belli bir kural ve düzene göre belirlemelidir. İşte anlama yetisi bu kural ve düzeni ya da bağlamayı kendisinde bulunan kategorilere göre yapmak durumundadır. Anlama yetisinin bu temel kavramlarına Kant “kategoriler” adını verir. Bu kategoriler objelere dair bütün objektif bağlantıların kurulmasına, böylelikle de o objeyi bilebilme ediminin sağlanmasına hizmet ederler, kısaca bilme bu kategoriler aracılığıyla mümkündür. Anlama yetisinin kategorileri sadece düşünmenin formları değil, bütün bilginin ve deneyimin yönetici ilkeleridir (Heimsoeth, 2012: 85).

Bu kategorilerin kökeni Aristoteles’e dayanır. Kategori terimini ilk kez Aristoteles kullanmıştır. Aristoteles kategoriler terimi ile varlığın her zaman ve her yerde ortaya çıkan en genel ve temel özelliklerini anlamaktaydı (Heimsoeth, 2012: 85). Aristoteles’e göre, kategoriler bireylerde ortak olan, dolayısıyla düşünceyi evrensel kılan temel öğelerdir (Goldman, 1983: 20). Aristoteles kategorileri nesneye ait bir şey olarak ortaya koyup on kategorileri olduğunu belirtmiştir, başka bir deyişle Aristoteles’te kategoriler, varlığa ya da nesneye ait kategorileridir. Ancak Kant, kategoriler konusunda

Aristoteles'ten oldukça farklı bir görüş ortaya koyar. Kant, kategorileri, Aristoteles gibi nesneye ya da varlığa ait bir özellik olarak değil akıl sahibi özneye ait bir özellik olarak ele alır. Kant nasıl ki uzay ve zamanı varlığa ait ögeler olarak değil de bizde bulunan, bizim kavrayışımızı düzenleyen duyulara özgü *a priori* formlar olarak temellendirdiyse, aynı şekilde kategorileri de şeylerde değil bizim anlama yetimizde temellendirmiştir (Heimsoeth, 2012: 85). Kategoriler, bizim nesnelere anlamamızda ve nesnelere ilişkin yargılar oluşturmamızda iş gören, bizim nesnelere anlama biçimimizi belirleyen *a priori* kavramlardır, mümkün deneyimi anlamlı kılan kategorilerdir. (Deleuze, 2015: 21).

Aristoteles'in on kategorisine karşılık Kant on iki kategori saptamıştır. Kant bu on iki kategoriye dört başlık altında toplamış ve her başlık altına üç kategori yerleştirmiştir. Birinci grup nicelik kategorileridir ve bunlar "birlik", "çokluk" ve "tümlük" kategorilerinden oluşur. İkinci grup niteliğine göre kategorilerdir ve bunlar "gerçeklik", "olumsuzlama" ve "sınırlandırma" kategorileridir. Üçüncüsü ilişkiye göre belirlenen kategorilerdir ve "töz", "neden" ve "birliktelik" kategorilerden oluşur. Son grup olan kategoriler ise kipliğe göre ayırt edilmiştir, bunlar "olanak", "varoluş" ve "zorunluluk" kategorileridir. Kant'a göre, nasıl ki uzay ve zaman sezginin *a priori* koşullarını oluşturuyorsa, bunun gibi *a priori* kavramlar olarak kategoriler de, deneyimin olanağı için *a priori* koşullar olarak kabul edilmelidir, "çünkü herhangi bir deneyim nesnesi genel olarak ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir." (Kant, 2015: A 94, A 111). Düşünme dediğimiz etkinlik, işte bu kategoriler sayesinde mümkündür, başka bir deyişle bir nesne ancak bu kategoriler aracılığıyla düşünülebilir (Kant, 2015: A 97).

Bir yargı oluşturmak istiyorsam, tasarımları bir bilinçte birleştirmem gerekir ki bu da ancak kategorilerle sağlanır. Verili olan bir tasarım, yukarıdaki on iki kategorilerden biri ya da birkaçıyla ilişkilendirildiğinde anlamlı bir yargı oluşturmam mümkün olur. Dolayısıyla kategoriler, düşünmenin temel, bağlayıcı formlarından başka bir şey değildir, başka bir deyişle kategoriler deneyim objelerinin kavranabilmesinin koşullarıdır (Heimsoeth, 2012: 89). Anlama yetisindeki birleştirici kategoriler olmasaydı, bu evren insan için bütünüyle kaotik bir yapı olurdu. Nitekim Kant'a göre, algıların bu kaotik dünyası içinde düzenli ve anlamlı bir dünyanın meydana gelmesini sağlayan anlama yetimizin kategorileridir (Akarsu, 1982: 167).

Kant ortaya koyduğu bu kategorilerin, yine kendi epistemolojik çizgisine uygun olarak, uygulanım alanını yalnızca algı dünyasıyla sınırlı tutar, bilginin ancak bu şekilde ortaya çıkacağını belirtir; çünkü "algısız kavramlar boştur." Algı dünyasına dayanmayan ve sadece kategorilere dayanan bir düşünme içi boş bir düşünme olur ve algıdan yoksun

olduğu için bilgi oluşturamaz. Kendi başlarına alındıklarında kategoriler, bize nesnenin hiçbir bilgisini vermezler. Kategoriler, nesnelerin bilgilerini ancak deney nesnelere uygulandıkları ölçüde verebilirler, dolayısıyla kategorilerin biricik geçerli kullanımları olanaklı deneyim nesnelere uygulanışlarında yatar (Copleston, 2004: 108). Salt anlama yetisinin kavramlarına dayanan bir metafizik, güvenli bir bilgi oluşturma sürecinde başarısız olur. Zira güvenilir bir bilimin sentetik *a priori* yargılara dayanması gerektiğini belirtmiştik. Sentetik olma ise, aralarından bağ kurulacak olan verilmiş şeylerin varolması koşuluna dayanır ki bizim için verilme, daima zaman-mekân dünyası içinde gerçekleşir (Heimsoeth, 2012: 90). Dolayısıyla fenomen ve numen arasında bir ayırım yapan Kant için, söz konusu epistemoloji olduğu zaman numen alanı olumsuz anlam taşır, çünkü insan aklı açısından numen alanın bilinebilirliği söz konusu değildir. Ancak ve ancak duyularımızla anlama yetimizin birlikte çalıştığı yerde bir bilgi vardır.

Ama tüm *a priori* bilgilerin öğeleri, giderek olumsal ve saçma sapan kurgulamaların öğeleri bile, hiç kuşkusuz deneyimden türetilmeseler de (yoksa *a priori* bilgiler olamazlardı), gene de her zaman olanaklı bir deneyimin ve bunun bir nesnesinin saf [arı] *a priori* koşullarını kapsıyor olmalıdırlar, yoksa onlar yoluyla hiçbir şey düşünülemez ve, hiçbir veri olmaksızın kendileri düşüncede bile ortaya çıkamazlardı (Kant, 2015: A 96).

Bu açıklamalardan sonra Kant, insan bilgisinin sınırı problemini de çözmüş olmaktadır. Ona göre, insan bilgisinin sınırı, fenomen dünyanın sınırındır. Dolayısıyla “deneyden bağımsız olan bir bilgi mümkün müdür?” sorusu Kant tarafından olumsuz yanıtlanır. Bilgi, duylara verilmiş olan gereçlerin düşünme, yani anlama yetisi ile işlenmesi sonucu oluşur. Bundan dolayı “görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.” İçleri duyu gereci ile dolmamış kavramlar boş olduğu gibi, kavramsız görüler de şekilsiz bir yığındırlar. Kavramın gerecini sağlayan görüdür, görünün birliğini sağlayan ise anlama yetisinin kategorileridir (Akarsu, 1982: 172). Dolayısıyla dış dünyayla bağları kopmuş bir zihnin herhangi bir bilgi ortaya koyamayacağı gibi, duyumlarımızın bizim için sağladığı veri de kavramlarla bütünleşmeden bilgi oluşmaz; bilgi için her iki öge zorunlu bir koşuldur (Goldman, 1983: 17).

Kant, sezgilerle bize gelen verilerin kategoriler ile birleşerek sağladığı bilginin, şeyin kendisini olduğu gibi veremeyeceğini açıkça belirtir. Kendinde şeyler bizim için bilinebilecek şeyler değildir; biz nesnelere ancak kendimize göre, kendi yetilerimizin ölçüsünde tanıyabiliriz. Buradan yola çıkarak fenomen ve numen arasında ayırım yoluna giden Kant için, numen alana ait olanı bilmek bizim için mümkün değildir, bilgimiz duyularımızla başlar, dolayısıyla duyumlayabildiklerimiz ölçüsünde dış dünyayı ve nesnelere bilebiliriz; duyumlayamadığımız şeyler üzerine bilgi elde

edemeyeceğimizden numen alanı bizim için karanlıktır. Bu konuya, özgürlük kavramını açıklarken daha sonra yeniden değineceğiz.

Anlama yetisinin kategorileri duyu çokluğuna uygulanırlar ve bu çokluğu anlamlı şekilde birleştirmek için kullanılırlar. Ancak bunların dışında, Kant, birtakım düşüncelerden daha bahseder ki bu düşünceler deneyimden türetilen soyutlamalar değillerken, aynı zamanda duyusal sezgi verilerine de uygulanamazlar. Bu düşünceler deneyimde onlara hiçbir nesnenin verilemeyeceği anlamında deneyimi aşarlar (Kant, 2015: B 7) ve akıl tarafından kaçınılmaz bir biçimde oluşturulurlar. Kant bu tür düşüncelere “transsendental idealar” der ve bu ideaları tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük olarak belirler. Kant’a göre, insan aklının bu tür düşünceleri üretme konusunda doğal bir yatkınlığı vardır. Zira insan aklı her ne kadar bu tür ideaları üretse de bunlar hakkında teorik bilgi elde etmek onun gücünün dâhilinde değildir. Bu idealardan tezin temel konusunu oluşturan özgürlük idesinin teorik akılda neden çözülemediği ve pratik akıl alanında çözümlenmesi gerektiği şimdiki bölümün temel konusunu oluşturmaktadır.

### 1.2.3. Transendental Diyalektik

Kant bu bölümde akıl yetisini eleştirir ve aklın idelerini ele alır. Aklın amacı koşullu bilgiler içinde koşulsuza ulaşmaktır ancak akıl bunu yapamaz ve bir çıkmaza girer. Kant’a göre, anlama yetisinin tersine insandaki akıl yetisi, anlama yetisinin kavramlarını fenomen dünyasının dışında, numen dünyasına uygulamaya kalkışır ve akıl böylelikle doğal olarak kuruntuya düşer. İşte Kant diyalektik kavramından, aklın bu şekilde kendi kendisiyle çelişmesini anlamaktadır. Aklın kendi kendisiyle çelişmesinin nedeni, yapısı gereği, her zaman koşulsuz olanı aramasıdır, ne var ki akıl koşulsuz olanı deneyimde bulamaz, çünkü deneyim dünyasında her şey bir koşula bağlıdır ve nedensellik ilkesiyle belirlenmiştir. Akıl koşulsuz olana fenomenler dünyasında ulaşamayınca koşulsuzu fenomen dünyanın ötesinde aramak ister ve böylelikle akıl, metafizikçilerin de içine düşmüş olduğu büyük yanılsa kapılarak, görünüşleri kendinde şeyler olarak ve kendinde şeyleri de görünüşler olarak ele alır. Kant’a göre, deneyim alanı içerisinde sorulduğunda anlamlı olan kategoriler numen alanı için sorulduğunda tüm anlamını yitirirler ve hiçbir anlam ifade etmezler. Deneyi dışarıda bırakarak sırf anlama yetisinden elde edilen bilgi kuruntudan başka bir şey değildir. Bundan da Kant’ın aklın çatışkısı ya da diyalektiği dediği şey doğar (Akarsu, 1982: 173).

İşte burada insan aklının en garip fenomeniyle karşılaşırız; bunun başka bir örneği aklın başka hiçbir kullanımında gösterilemez. Biz duyular dünyasının görünüşlerini, alışlageldiği gibi, kendi başına şeyler olarak düşününce, bu görünüşlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca deneyde geçerli ilkeler olarak değil, alışlageldiği gibi- ve eleştirimiz olmadan hep yapılması kaçınılmaz olan- genel olarak kendi başına şeyler için de geçerli diye kabul edince, o zaman beklenmedik bir çatışma ortaya çıkar. Bu çatışma alışılmış dogmatik yoldan hiç giderilemez, çünkü gerek tez önermesi gerekse karşıtı aynı şekilde açık, karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlanabilirler (Kant, 2000: 93).

Dolayısıyla her türlü koşulun dışında bir koşulsuza doğru ilerlemek istemek, aklın temel isteğidir, ancak akıl bunu yapmaya kalkıştığında kendisini bir takım çatışmalar içine düşmekten alıkoyamaz. Diğer yandan aklımızın böyle bir denemeye girişmesi, Kant'a göre, onun doğası gereğidir. Çünkü insan aklının görünüşleri bilme isteği kadar görünüşlerin arkasında yattığını düşündüğü kendinde şeyleri bilme, dolayısıyla deneyim alanını aşma isteği de vardır, akıl düşünülebilir olanın bilgisine sahip olmayı doğası gereği arzu eder. Koşullara bağlı olan şeyleri bilen insanda, bu koşulların arkasında bulunan koşulsuz olanın idesi de bulunur ve akıl- yanılısamalara düşecek olsa da- bu ideyi aramaya doğal olarak yönelir (Akarsu, 1982: 174).

Kant "ide" derken, nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlamaktadır (Kant, 2000: 81). Kant anlama yetisinin kategorilerinin karşısına aklın idelerini koyar. Kant'a göre, aklın ideleri, anlama yetisinin kategorilerinden tamamen farklıdır. Anlama yetisinin ilkeleri deneyde bulunan nesnelere bilmede işe yarar bir konumdayken aklın ideleri ise hiçbir şekilde deneyde verilmezler; akıl ilkeleri ne deneyde doğrulanabilirler ne de çürütülebilirler (Kant, 2000: 82), bu idelerle hiçbir bilgi elde edilemez.

Peki bu ideler, aklın içine düştüğü çatışkılırsa ve bu ideler ile teorik bilgi elde etmek mümkün değilse, aklın idelerinin olumlu ne gibi bir işlevi vardır? Bu ideler neye yararlar? Bu soru ile tezin de konusu açısından önemli bir noktaya vurgu yapmış oluyoruz. Kant'a göre, aklın ideleriyle, bilgisel düzeyden ahlaksal düzeye geçiş sağlanır, dolayısıyla şimdiye kadar saf aklın eleştirisini yapmış olan Kant, özellikle özgürlük idesiyle, teorik akıldan pratik akla geçerek özgürlüğün olanağını pratik akılda temellendirir ve böylelikle pratik akıl eleştirisini kaleme alarak insanın pratik yanını, yani ahlaksal yanını konu edinir, bu bölüm içerisinde özgürlük de onun inceleyeceği temel ide olarak karşımıza çıkacaktır.

İdea ile zorunlu bir us kavramını anlıyorum ki, duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemez... Keyfi olarak uydurulmuş değildirler; tersine usun kendi doğası yoluyla verilmişlerdir. Son olarak aşkındırlar, tüm deneyimin sınırlarının ötesine geçerler, ve buna göre deneyimde hiçbir zaman aşkınsal ideaya yeterli olacak bir nesne bulunamaz (Kant, 2015: B 384).

Şimdi aşkınsal us kavramlarına ilişkin olarak onların yalnızca idealar olduklarını söylemek zorunda olsak da, bu gene de ne olursa olsun onları gereksiz ve boş olarak görmek demek değildir. Çünkü, onlarla hiçbir nesne belirlenemese de, temel ve göze çarpmayan bir yolda anlama yetisine [anlağa] onun genişlemiş ve tutarlı kullanımının kanonu olarak hizmet edebilirler. Ancak onlarla kendi kavramlarına göre olduğundan daha çok bilgi edinmese de, onlarda bu bilgi açısından daha iyi ve daha kapsamlı bir yönlendirme bulunur... usun kavramları belki de doğa kavramlarından kılışsal kavramlara bir geçişi olanaklı kılar ve bu yolla ahlaksal ideaların kendilerine usun kurgul bilgileri ile destek ve bağlantı sağlayabilir (Kant, 2015: A 329, B 386).

Buraya kadar görmüş olduk ki, Kant, anlama yetisinin kategorilerinin deneyim alanının ötesine taşınmasıyla elde edilen kavramlara aklın ideleri demektedir ve bu ideler bilgisel açıdan kuruntudan öteye geçemezler, çünkü yalnızca deneyde doğruluk vardır (Kant, 2000: 130). Aklın bu ideleri, kategoriler gibi deneyle ilgili olarak anlama yetisinin kullanımında işe yaramasalar da, “başka bir bakımdan tamamen zorunlu” olan idelerdir (Kant, 2000: 84). İleride göreceğimiz gibi, bu ideler teorik bilgi elde etme sürecinde kuruntular olarak kalsalar da, -çünkü tecrübeye onlara tekabül edecek herhangi bir gerçeklik yoktur- pratik felsefe açısından yeni olanaklara kapı aradıkları için son derece önemlidirler. Kant, bu ideler içerisinde ağırlığı özgürlük idesine verir ve insan dünyasının özgürlük idesi olmadan anlamdan yoksun olduğunu düşündüğü için, “özgürlüğü nasıl bilebiliriz?” sorusunu temellendirmeye çalışır. Özgürlüğü fenomen dünyanın sınırları içerisinde kalarak bilemeyişimiz, fakat yine de inkâr edemeyişimiz, bu kavram üzerine farklı bir bilmenin ve farklı bir bakış açısının oluşturulması gerektiğini ortaya koyar. Özgürlük, fenomen alandan uzaklaşarak numen alana dair bir araştırmayı gerektirir, başka bir deyişle Kant’ta özgürlük çatışması, fenomen ve numen arasındaki ayrım sayesinde çözülecektir.

Kant, Transendental Diyalektik’te üç ideyi ele alıp incelemektedir; bunlar ruhun ölümsüzlüğü, tanrının varlığı ve özgürlük ideleridir. Kant bunlarla bağlantılı olarak, hem tezlerinin hem de antitezlerinin aynı derecede savunulabildiği dört antinomiden/çatışkıdan bahseder (Kant, 2000: 92-93). Bu çatışkılarının hem tezleri hem de antitezleri aynı şekilde açık olarak kanıtlanabilir niteliktedir ve aklın bu ideler üzerinde çatışkıya düşmesinin nedeni de budur. Bu çatışkılarını kısaca açıklamak gerekirse şunlar söylenebilir.

İlki evrenin niceliği ile ilgilidir:

Tez: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır. Antitez: Dünya zaman ve uzam bakımından sonsuzdur.

İkincisi evrenin niteliği ile ilgilidir.



Tez: Dünyada her şey yalın olanlardan oluşur. Antitez: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.

Üçüncüsü nedensellik ile ilgilidir.

Tez: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır. Antitez: Özgürlük yoktur, her şey doğadır.

Dördüncüsü ise zorunlu bir varlıkla ilgilidir.

Tez: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır. Antitez: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır.

Bu çatışıklara bakıldığında kolayca anlaşılacağı gibi, tezler dogmatik rasyonalistlerin, antitezler ise empiristlerin savundukları düşüncelerdir. Tezin konusu bakımından bizi ilgilendiren üçüncü çatışık olduğu için, diğerlerini araştırmamızın dışında bırakarak özgürlük veya nedensellikten başka hiçbir nedenselliği kabul etmezsek, nedensellik zincirinin sonsuza dek geriye gitmesi gerekir ki bu da olanaksızdır. Bu nedenle doğa nedenselliğini biricik nedensellik olarak kabul edemeyiz.

O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır; başka bir deyişle, nedenlerin mutlak bir kendiliğindenliği varsayılmalıdır öyle ki buna göre doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen bir görüngüler dizisi kendiliğinden başlar; öyleyse bir aşkınsal özgürlük varsayılmalıdır ki, onsuз doğanın sürecinde görüngüler dizisi nedenler yanında hiçbir zaman tam olamaz (Kant, 2015: A 448).

Nedensellik ile ilgili olan tezi bu şekilde kanıtlayan Kant, aynı şekilde antitez üzerine de tatmin edici bir açıklamanın yapılabileceğini söyler. Şöyle ki doğa nedenselliğinin dışında özgürlükten gelen başka bir nedenselliği kabul ettik diyelim. Özgürlük bir durumu ve bunun sonuçlarını doğrudan başlatacak güce sahiptir, böylece nedensellik doğrudan başlayacak ve kalıcı yasalara göre belirlenen hiçbir eylem kalmayacaktır. Ancak her eylem için başlangıç henüz eyleme geçmeyen nedenin bir durumunu gerektirir. Öyleyse özgürlük doğa nedenselliğine karşıdır ve özgürlük, etkin nedenlerin bir ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için boş bir düşüncedir (Kant, 2015: A 447). Öyleyse evrendeki olayların düzenlerini aramamız gereken tek yer doğanın kendisidir ve tek nedensellik vardır, o da doğa nedenselliğidir ve özgürlük yoktur.



Kant'a göre, bu iki önerme de aynı şekilde ortaya koyup temellendirilebildiği için akıl bir çıkmaza girmiştir. Ancak Kant'a göre, yine de özgürlük antinomisini çözüme kavuşturmanın bir yolu vardır. Bundan sonraki bölümde aklın içine düşmüş olduğu bu özgürlük çatışkısından nasıl çıkabileceği tartışılacaktır.

### 1.3. SAF AKLIN BİR İDESİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Kant'ın nedensellik görüşü, bizi direkt olarak özgürlük sorununa ve bununla bağlantılı olarak Kant'ın insan felsefesine götürür. Kant'a göre özgürlük problemi, aklın doğa nedenselliğini de özgürlükten gelen nedenselliği de aynı ölçüde hem kabul hem de reddedebilmesinden kaynaklanır. Peki bu çatışkı nasıl çözülecektir? Kant'ın özgürlük çatışkısını çözme yöntemi, onu "insan nedir?" sorusuna verdiği cevaba ve insanı insan yapan özelliklere, insanın yapısını ortaya koymaya götürür.

Kant'a göre, özgürlüğün hem var olduğu tezi, hem de özgürlüğün var olmadığı yönündeki antitezi aynı derece kabul edilip reddedilebilir. Şöyle ki eğer dünyada sadece tek bir tür nedenselliğin, yani doğa nedenselliğinin olduğunu kabul edecek olursak, doğa nedenselliğine göre bir olay önceki olay tarafından belirlenir ve bu süreç sonsuza dek bu şekilde uzayıp gider. Ama ne kadar uzarsa uzasın akıl her zaman bir neden arar; çünkü "var olan her şeyin bir nedeni olmalıdır" ilkesinden hareket eder; nitekim hiçbir şey nedensiz var olamaz. Fakat diğer taraftan da akıl, her zaman bir ilk neden, bir ilk hareket ettirici arama eğilimindedir ve bu ilk hareket ettiricinin bir nedeni olmamalı veya o ancak kendi kendinin nedeni olmuş olmalı. Dolayısıyla bir şeyin sonsuza dek geriye gidişi olanaksız olduğundan, özgürlükten gelen bir nedenselliği kabul etmek zorundayız. Karşısava gelince ise şunlar söylenebilir ki, özgür nedensellik nedenin önceki durum ile hiçbir bağlantısı olmadığı bir durumu gerektirir ki bu durum doğa yasası ile çelişir ve deneyimin birliğini ve nedensellik ilkesinin genel geçerliliğini tehlikeye atar. Bu nedenle özgürlükten gelen nedenselliği varsaymak mümkün değildir. Sadece tek bir nedensellik vardır, o da doğa nedenselliğidir.

Kant'a göre, çatışkılar aklın kendi kendine oynadığı bir oyundur. Akıl bu tür çatışkılara ister istemez düşer, ancak bu çatışkılardan teorik akıl alanında kurtulamaz. Öyle ki teorik akıl bu çatışkıları çözmek için bunların bilgisine ulaşmak zorundadır, ama ne yazık ki yukarıda belirttiğimiz gibi teorik aklın bu idelerin bilgisine ulaşmak için ne gücü yeterlidir ne de sınırları bunun için elverişlidir. Dolayısıyla özgürlük çatışkısı teorik akıl alanında çözülemeden bir problem olarak kalmaya devam eder. Ancak diğer

çatışıklardan farklı olarak özgürlük çatışkısı, pratik akıl alanında çözülebilir. Kant, bunun yolunu insanı ikili yapıya sahip bir varlık olarak kabul etmekte bulur, özgürlüğü ancak insanı hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak kabul edersek ve özgürlüğü insanın doğal yanıyla değil numen alana ait olan akıl yanıyla ilişkilendirirsek kurtarabiliriz.

Kant'a göre, idelerin ortak özelliği, deney dünyasında onlara karşılık düşen bir görünüm olmaması dolayısıyla deneyim ile onların bilgisine ulaşılamayacak oluşumuzdur; "bu tür kavramlar hiçbir deneyde, olanaklı en genişinde bile, verilemezler" (Kant, 2000: 94); yani Hume'un izinden gidecek olursak, nedensellik idesi gibi özgürlük ve benzeri idelerin görünüş dünyasında bir karşılığı olmadığı için bunlar deneyden türetilemez. Dolayısıyla özgürlük de bir ide olduğu için, görünüş dünyasında özgürlüğe karşılık gelecek bir deney verisi yoktur, hiçbir maddeye özgürlüğü yükleyemeyiz (Kant, 2000: 98). Ancak özgürlüğe görünüş dünyasında rastlamıyor oluşumuz, özgürlük idesinin varlığına dair bir kuşku yaratmamalıdır; çünkü Kant'ın fenomen ve numen şeklinde farklı yasalara sahip iki alanın var olduğunu söylemesinin nedeni özgürlük gibi, ahlak gibi duyularla algılanamayan fakat yine de düşünülebilir ve ayrıca insanı anlamak için zorunlu olan idelere yer açmak istemesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Kant, özgürlük çatışkısını, fenomen ve numen ayrımıyla çözüme kavuşturacaktır.

Öyleyse Kant, nedensellik yasasından sadece doğa nedenselliğini ya da zorunluluğa dayalı olan nedenselliği anlamaz, bunun yanı sıra bir de özgürlükten gelen nedensellik yasası vardır. Çünkü eğer biz yalnızca doğa nedenselliğini kabul edersek, insanın özgürlüğünün olanaklılığı için tüm kapıları kapatmış oluruz. Kant, özgürlükten gelen bu nedenselliğe, "kozmojik özgürlük" adını verir, bu özgürlük aşkınsal bir düşüncedir ve deneyimde bu özgürlüğe asla rastlayamayız.

Kant'a göre doğada var olan nedensellik yasası doğa bilimlerinin temelini oluşturur. Biz neden ve etki arasındaki ilişkiyi kavrayamazsak, doğada olup bitenler üzerinde bir açıklama yapamayız, bu nedenle nedensellik yasasını göremesek de bu kavramı *a priori* olarak kabul etmek zorundayız. Kant'a göre, etki nedeni takip eder, yani neden ile etki arasında bir ardışıklık söz konusudur, bu ardışıklık olmadan nesnenin zamanda ve mekânda ardışık olarak konumlanması hiçbir durumda belirlenemez; yani nedensellik düşüncesi zorunluluk fikrini her zaman beraberinde getirir. Nitekim Hume da olgu sorunları alanında veya doğada özgürlüğün değil zorunluluğun egemen olduğunu, çünkü olgu sorunlarının temel yasasının nedensellik yasası olduğunu söyler. Kant,

Hume'un bu görüşüne katıldığı için özgürlüğü doğada, yani insanın doğal yanında değil, onun numen yanında aramak gerektiğini savunur.

Neden her zaman etkiyi önceler ve bunu bir kural haline getiren bizim anlama yetimizdeki *a priori* ilkelerimizdir. Bizde var olan nedensellik kategorisi olmaksızın bir nesnenin diğerini izlediğini söyleyebilecek temelden yoksun kalırız. Anlama yetimizde deneyden önce bulunan nedensellik kategorisi sayesinde ki uzamda ve zamandaki ardışıklığı anlayabiliriz, dolayısıyla nedenselliğe ilişkin tüm yargılarımız deneyden önce bizde *a priori* olarak mevcuttur.

Doğa nedenselliğini kabul etmek zorunda oluşumuz açıktır, doğadaki tüm nesnelere kaçınılmazcasına doğa nedenselliğine bağlıdır. İnsan da doğal bir varlık olarak doğa nedenselliğine bağlıdır. İnsan bir takım fizyolojik özellikleriyle, -örneğin, yemek yemek zorunda olması, bir takım hayvansal içgüdülere sahip olması, varlığını devam ettirmek için güçlü bir istek duyması gibi özellikleri bakımından- herhangi bir doğa varlığından farklı değildir. İnsan kendisinde bulunan bu özellikleriyle, doğa nedenselliğine bağlı, zorunluluklara göre belirlenen bir varlıktır. Ancak Kant'a göre, insanı sadece doğa nedenselliğine bağlı olan yanı sıra ele almak, insanı anlamak için yeterli değildir. Zira diğer varlıklardan farklı olarak insanda bir de akıl yetisi bulunur ve insan diğer varlıklardan farklılığını sahip olduğu bu akıl yetisinden alır.

Eğer biz nedensellikten doğa nedenselliğini anlarsak ve insanı yalnızca bir doğa varlığı olarak görüp, insanı bütünüyle doğa yasalarına bağlı, zorunluluklara göre hareket eden bir varlık olarak kabul edersek, "her şey doğadır, özgürlük yoktur" önermesini haklı çıkarmış, böylelikle insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmış oluruz. Çünkü bu durumda, insanın da, tıpkı bir doğa varlığı gibi, ne yapıp ne yapmayacağı, hangi durumda nasıl davranacağı önceden belirlenmiş yasalara göre gerçekleşecek, dolayısıyla insan her şeyi zorunlulukla yerine getirmiş olacaktır. Bu durumda insanlar için özgür olma olanağı ortadan kalkmış olacaktır.

Ancak biz biliyoruz ki insan, bir doğa varlığı gibi sadece neden ve etkilere göre eyleyen bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda, diğer canlı varlıklardan farklı olarak, kendi akli ve istemesi olan, kendinde bulunan akıl sayesinde düşünüp taşıyabilen, kendi kararlarını kendi verebilen, dolayısıyla da özgür olma olanağına sahip olan bir varlıktır. Bu nedenle Kant, nedenselliği yalnızca deney nesnelere uygulamakla yetinmemiş, bu kavramı ayrıca kendi başına şeylerden yalnızca insana uygulanmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. Kant'a göre, nedenselliğin numen alana uygulanmasıyla birlikte belirli bir

nesneye dair herhangi bir bilgi elde edilemeyecek olsa da, yine de bu, pratik bir amaç bakımından gereklidir. Kant'a göre, nedenselliğin fenomen alanda olduğu gibi numen alanda da zorunlu olarak bulunuşunun sebebi, pratik bir amaç için gereklidir, bu amaç da insanın özgürlüğüdür (Kant, 2009: 61).

Buradan hareketle Kant, neden kavramının, deneysel olmayan başka bir kaynağını daha bize gösterir, bu da doğa yasaları tarafından belirlenmeyen "özgürlükten gelen nedensellik" kavramıdır ve bu kavram kaynağını akıldan alır. Doğa nedenselliği yanında, insanın özgürlüğüne olanak verecek bir nedenselliği daha ortaya koyan Kant, bu nedenselliği "özgürlükten gelen nedensellik yasası" olarak adlandırır (Kant, 2009: 18). İşte bu nedensellik yasasıyla, nedensellik çatışmasının diğer savı olan, "dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır" savı da temellenmiş olmaktadır.

Peki özgürlük ile nedensellik kavramlarını nasıl bir arada kullanabiliyoruz? Nedensellik katı bir belirlenmişliği, nedenin sonucu olarak beklendik bir etkinin geleceğini işaret ediyorsa, nedenselliğin özgürlükle birlikte anılmasını sağlayan nedir? Kant'a göre duyular dünyasının belirleyici nedenselliğinden bağımsız olma özgürlüktür, ancak özgürlük hiç de gelişigüzel ya da yasadışı değildir, özgürlük "bir yasa"ya uymadır (Heimsoeth, 2012: 135). İnsanın istemesinde özgür olması onun hiçbir yasaya uymaması demek değildir, tersine insanın kendi iradesinin değişmez yasasına uyması demektir, bu yasa da ahlak yasasıdır (Heimsoeth, 2012: 135). Bu noktada, şunu belirtmeliyiz ki, Kant özgürlüğü ve ahlak yasasını, eylemlerimizle değil istemelerimizle ilgisinde ele alır, dolayısıyla kişinin eylemlerinde değil istemelerinde özgürlüğünü konu edinir. Çünkü Kant'a göre eylemler, duyulur alanda gerçekleştirilen etkinliklerdir ve duyulur alanda her zaman doğa nedenselliği hüküm sürmektedir. Pratik akıl alanında kişilerin özgürlüğünü temellendirmek istiyorsak, fenomen alandan ayrı ve duyusal hiçbir şeyin karışmadığı bir alana ihtiyacımız vardır, eylemler bize böylesi bir alan sağlamadığından, özgürlük eylemlerimizle değil istemelerimizle ilgilidir. Böylelikle, eylemlerimiz her zaman doğa nedenselliği altında bulunurken, istemelerimizi özgürlükten gelen bir nedensellikle belirlenebilir ve bu da bize insanın özgürlüğünü verir. Kısaca Kant etiği ve özgürlüğü, istemeyi merkeze alan ve bir eylemin ahlaklı olup olmamasını dolayısıyla da özgür olup olmamasını o eylemin arkasındaki istemeye, yani istemenin maksimine dayandıran bir görüş ortaya koyar (Tepe, 2016b: 166).

Kant özgürlükten bir tür nedensellik olarak bahseder, özgürlük alanında da bir tür nedensellik vardır ama bu özel türden, duyusal koşulu olmayan bir nedenseliktir; bu öyle bir nedenseliktir ki istemeyi özgür kılmayı sağlar. Bu nedensellik doğa

nedenselliğinden farklı olarak görünüş dünyasına ait olmayıp düşünülür dünyaya uygulanan “özgürlükten gelen nedenselliktir.”

Kant’a göre, doğa nedenselliğinden farklı olan bu nedensellik, bize insanın özgürlüğünü verir ve bu bakımdan, yani pratik bir amaç bakımından zorunludur. Kant’a göre, nasıl ki doğa nedenselliği, zorunlu bir kavram olarak anlamaya yetisinde *a priori* olarak bulunan bir kavram ise, aynı şekilde özgürlükten gelen nedensellik de, deney nesnelere türetilmeyen ve pratik bakımdan zorunlu olan aklın *a priori* bir kavramıdır. Ancak nedenselliğin bu şekilde özgürlükle birlikte kullanımı, aklın teorik değil yalnızca pratik kullanımı için geçerlidir. Aklın teorik kullanımında, özgürlükle ilgili olarak özgürlüğün aklın bir idesi olduğu dışında başka bir şey söyleyemememize rağmen, aklın pratik kullanımında görüyoruz ki, özgürlükten gelen nedensellik, tıpkı doğa nedenselliği gibi aklın *a priori* bir kavramıdır ve pratik bakımdan zorunludur.

Pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin, nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine, yani özgürlüğe (her ne kadar pratik bir kavram olarak ve yalnızca pratik kullanım için de olsa) gerçeklik sağlıyor (Kant, 2009: 6).

Peki bir ve aynı varlığa, yani insana, bu iki tür nedensellik nasıl aynı anda yüklenebilir? Nasıl oluyor da insan bu iki tür nedenselliği kendi yapısında barındırabiliyor? Kant’a göre, doğa ve özgürlük, insana, başka açılardan, bir kere görünüş olarak, bir kere de kendi başına şey olarak, çelişkiye düşmeden yüklenebilir. Çünkü insan yapısı, bir yanıla doğa, diğer yanıla akıl sahibi olmasıyla hem doğal nedenselliğini hem de özgürlükten gelen nedenselliğini aynı anda, ama farklı açılardan barındırabilir. Bunu sağlayan ise, insanda bulunan akıl yetisidir. Kant’a göre, eğer insana, bu nesnel olan akıl açısından bakarsak, insanı yalnızca bir duyular varlığı olarak görmeyiz, insanı sahip olduğu akıl yetisiyle birlikte düşündüğümüzde onun numen alana ait olan yanını da kabul etmemiz gerekir, insanın kendisinde bulunan bu ikili doğası sayesinde ona özgürlüğü yükleyebiliriz. Aklın yasalarına göre eyleyen insanın eylemi, doğa yasalarına bağlı değildir, zira aklın nedenleri öznel koşullardan bağımsız olarak ilkelere dayanarak eylemlere kural verirler (Kant, 2000: 99).

Şimdi çok geçmeden farkına varır ki her ikisi birden olabilir, hatta olması gerekir. Çünkü görünüşte bilinen bir şeyin bazı yasalara bağlı olması, ama bu aynı şeyin kendi başına ya da varlık olarak bu yasalardan bağımsız olması en ufak bir çelişme içermez. Ama kendini bu ikili ilişkide tasarlaması ve düşünmesi gerekmesi, ilki söz konusu olduğunda, duyular aracılığıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine, ikincisi söz konusu olduğunda ise, kendisinin düşünce varlığı olarak, aklını kullanırken duyusal izlenimlerden bağımsız, dolayısıyla anlama yetisi dünyasına ait olduğu bilincine dayanır (Kant, 2013: 76).

Buradan hareketle, Kant'ın, insanı hem bir tabiat varlığı olarak hem de bir akıl varlığı olarak ele aldığını ve özgürlüğü insanın bu ikili yapısına dayanarak çözüme kavuşturduğunu söyleyebiliriz. İnsan bir tabiat varlığı olarak -fenomen dünyaya ait bir varlık olarak- zorunluluktan gelen doğa nedenselliğine bağlıdır, dolayısıyla insan bu yanıyla bazı davranışlarını zorunlulukla gerçekleştirir ve bu yanıyla insan doğa mekanizminden kaynaklanan zorunluluklara tabidir; ancak bunun yanı sıra insan, akıl varlığı olarak da özgürlükten gelen nedenselliğe -numen dünyaya- bağlıdır ve dolayısıyla özgürdür. Zorunluluğa dayalı olan doğa nedenselliği, görünüş dünyasında geçerli olmasına rağmen, özgürlükten gelen nedensellik numen alanda geçerlidir. O halde insan da hem bir tabiat varlığı olarak hem de bir akıl varlığı olarak hem fenomen dünyaya hem de numen dünyaya ait bir varlık olarak karşımıza çıkar. Özgürlük çatışması da bu iki alanı çelişmeden kendi yapısında toplayan bir varlıkta, insanda çözümlür (Özcan, 2006: 248).

Şimdi çelişmeye düşmeden diyebilirim ki, akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşleri olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğa zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler (Kant, 2000: 99).

Kant'a göre, insan ikili yapıya sahip bir varlık olduğu için, yani hem doğal yana hem de akla sahip olduğu için, doğa yasaları ve özgürlük insana aynı anda ama farklı açılardan yüklenebilir ve bu durumda ne insanın doğal yanı onun özgürlüğüne ne de özgürlük yanı onun doğal yanına zarar verir. Çünkü özgürlük kendi başına bir şey olarak insanın düşünen yanıyla, yani akıyla ilgiliyken, insanın doğal yanı ise onun duyusallığıyla ilgilidir. Dolayısıyla böylelikle "pratik özgürlük, yani aklın nesnel-belirleyici nedenlere göre nedenselliği olan özgürlük, kurtulur; görünüşler olarak bu aynı etkilerdeki doğa zorunluluğundan ise hiçbir şey eksilmez" (Kant, 2000: 100).

Kant'a göre, deneycilerin özgürlük kavramında çıkmaza girmelerinin nedeni, insanın bu ikili yapısını göz ardı etmeleri, insanı yalnızca bir deney varlığı olarak kabul etmeleridir. Deneyci düşünürler, insanı sadece duyular dünyasına ait bir varlık olarak kabul ettikleri için ve deney dünyasında özgürlüğü gösterecek hiçbir somut veri bulunmadığı için özgürlüğün olanaksızlığına inanmışlar, özgürlük kavramının bir aldatmaca olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa insanın numen dünyaya ait olan akıl sahibi düşünen yanını kabul ettiğimizde, özgürlüğün en yüce pratik ilkelerin anahtarı olduğunu ve dolayısıyla teorik olarak bilinemeyecek olarak kalsa da özgürlüğün pratik bakımdan onsuz edilemeyecek zorunlu bir ide olduğunu görmüş oluruz (Kant, 2009: 8). Nitekim Kant'ın nesnelere ve fenomenlere ve numenlere olarak ayırmayı zorunlu bir varsayım olarak kabul etmesinin

en büyük nedeni, bunlarsız özgürlüğün savunulamayacağıdır; özgürlük olmadan da ahlakın öne sürülemeyeceğidir (Akarsu, 1982: 187).

Özgürlükle birlikte insan, artık doğadaki sonsuz nedensellik zincirinde yalnızca bir halka değil, doğadaki katı belirlenmişliğin dışına çıkıp kendi kararlarını kendi verebilen, hayatının gidişatına müdahale edebilen, doğa yasaları dışında kendi aklıyla koyduğu ahlak yasasına kendisi uyabilen, kendi istencini kendisi belirleyip böylelikle otonom olabilen bir varlık olarak belirir (Aşkın, 2008: 36). İnsan kendisinde bulunan akıl yetisi sayesinde ve bu yetinin sağladığı olanakla özgür bir varlık olabilmesiyle, doğadaki diğer tüm varlıklardan ayrılır ve kendi değerini ve özel yerini böylelikle belirlemiş olur.

Kant'a göre, özgürlük idesinin şimdiye kadar çıkmaza girmesinin en büyük nedeni bu ideyi duyulur dünya içinde aramak ve bu dünya içinde temellendirmeye çalışmaktır. Oysa, özgürlük ve ahlak gibi kavramlar, fenomen dünyadan tamamen farklı bir alanda, numen alanda geçerlidir; yalnızca fenomen dünya içerisinde kalırsak ve numen alanı kabul etmezsek, özgürlük ve ahlakla ilgili tek bir söz söyleyemeyiz. Aynı şekilde insanı yalnızca bir duyu varlığı olarak kabul edip onda bulunan akıl yetisini dikkate almazsak, yine özgürlükten ve ahlaaktan bahsetmeye hakkımız olmaz. Kant, özgürlükten bahsedebilmek için insanın akıl yanının varlığını kabul etmeyi şart koşar, böylece bütün felsefesi gibi insan varlığı da ikili/dual bir yapıda ortaya koyar (Mengüşoğlu, 2014: 16).

Kant insanın nedensellik yasasına bağlı doğal varlık yanını kabul eder; fakat üzerinde durarak göstermeye çalıştığı, doğal varlıklarda bulunmayan, sadece insana özgü olan bir yanın, akıl yanının varlığıdır. İnsanın akla ve iradeye sahip olması onu doğal varlıkların üzerine çıkarır ve özel bir alan meydana getirir; bu alana Kant, insanın numen yanı der. Bu alanda artık insan doğa mekanizminin bir parçası değildir, bu alanda insan otonomdur. Doğa yasalarının ve elbette doğal zorunluluk içeren nedensellik yasasının etkilerinin sona erdiği bu alanda bu dünyanın bir parçası olan insanın özgürlüğü başlar (Mengüşoğlu, 2014: 16). Başka bir ifadeyle, insanı doğa karşısında özgür kılan şey, onun numenal yanı ve insanı bu alana taşıyan akıl yetisidir. O halde insanı insan yapan onun aklıdır ve insanın otonom, özgür bir varlık olması ancak onun akıl yanı ile mümkündür (Mengüşoğlu, 2014: 17). Görüldüğü üzere, Kant, özgürlüğü insanın sadece zorunluluğun egemen olduğu görünüş alanına değil, aynı zamanda özgürlüğe yer açan numen alanına ait bir varlık olmasıyla temellendirir ve böylelikle insanı özgürlükle birlikte fenomen dünyanın üstüne yükseltmiş olur.

Demek ki, sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak benim bütün eylemlerim, saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurdu; saf duyular dünyasının bir parçası



olarak ise, eylemlerimin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun sayılması gerekecekti (Birincileri, en üstün ilke olan ahlaklılık ilkesine, ikincileri ise mutluluk ilkesine dayanacaktı). Oysa anlama yetisinin dünyası duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, bundan dolayı da istemem bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden; ben düşünce varlığı olarak kendimi- diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilsem bile- ilkinin yasasına, yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim: bunun sonucu olarak da anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak, bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir (Kant, 2013: 72).

Kant felsefesinde özgürlük, yalnızca bu şekilde kurtarılabilir; doğal zorunluluğu insanın fenomen yanına, özgürlüğü ise insanın numenal yanına bıraktığımızda ve dolayısıyla insanı ikili bir varlık olarak hem fenomen dünyaya ait bir varlık olarak hem de numen dünyaya ait bir varlık olarak kabul ettiğimizde, insanın nasıl özgür olduğu sorusuna cevap verebiliriz.

Deney dünyasında özgürlüğün var olduğunu kanıtlayamayız, çünkü bu dünyada her şey doğa yasalarına göre olup bitmektedir. Ancak insan dünyasında her şeyin doğa yasalarına göre olup bitmediği gerçeğinden hareketle bir başka nedensellik türü daha geliştiren Kant, özgürlükten gelen nedensellik kavramını ortaya koymuş ve bu nedenselliğin, yani özgürlüğün, fenomenler alanında görünemeyen ama etkisini sezebildiğimiz ve düşünülmesi zorunlu bir ide olduğunu savunmuştur. Bu, kendisi görünen bir şey olmasa da görünenler dünyasında etkilerine rastladığımız, dolayısıyla bilemesek de düşünebildiğimiz bir ide olarak insan dünyasının numen yanına ait, insan dünyasını tarif ederken kullanmak zorunda olduğumuz, dolayısıyla insan varlığından ayıramayacağımız bir kavramdır. Böylece Kant, özgürlüğün görünemeyen ama düşünülebilen, numen dünyaya ait bir ide olduğunu, buna bağlı olarak özgürlüğün teorik değil pratik yanımızla ilgili olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Nedensellik kavramını özgürlük kavramına ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına bağlamak bana yeter. Neden kavramının, saf deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim, bu kavramı, ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum (Kant, 2009: 63).

Sonuç olarak, teorik akıl alanında çözülemeyen özgürlük idesi, pratik akıl alanında çözüme kavuşacaktır. Teorik olarak bilinemez kalan özgürlük, pratik akıl içerisinde düşünülmesi zorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkacaktır. Kant, buradan hareketle, özgürlük kavramını araştırmaya pratik akıl alanında devam eder ve onun kaleme aldığı ikinci büyük eleştiri kitabı olan *Pratik Akılın Eleştirisi*'nde, saf akıl alanında çözülemeden yarım kalmış özgürlük idesini ve özgürlüğün ahlak yasası ile olan ilişkisini ele alır.

Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, özgürlük yasa dışı değildir, akıldan çıkan yasaya, ahlak yasasına uymayı gerektirir. Özgür istencin bu niteliği, yani istencin ahlak yasası tarafından belirlenebiliyor olması, insanın koşulsuz değerini oluşturur. O halde, şimdi özgürlük kavramını daha ayrıntısıyla ele almak ve pratik akıl alanındaki kullanımını ortaya koymak için Kant'ın pratik akıl eleştirisine ve ahlak ile özgürlüğü birbiriyle ilişkili olarak nasıl temellendirdiğine bakmalıyız.

#### 1.4. PRATİK AKIL

Kant, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın sahip olduğu aklın iki farklı kullanımından bahsetmiştir: aklın teorik kullanımı ve pratik kullanımı. Kant'a göre, teorik akıl nesnelere *a priori* olarak nasıl bilebilirim sorusuyla uğraşırken pratik akıl ise istemeyi doğrudan doğruya belirleyen *a priori* bir ilke nasıl olabilir sorusu ile uğraşır (Kant, 2009: 51). Birinci soru "neyi bilebilirim?" sorusunu sorar ve cevabı saf aklın eleştirisini gerektirir. İkinci soru ise "nasıl davranmalıyım?" ya da "ne yapmalıyım?" sorusunu sorar ve cevabı için pratik aklın eleştirisini gerektirir. Pratik akılda araştırılan şey, doğru eylemi belirleyen iyinin ne olduğudur (Recki, 2005: 203). Dolayısıyla aklın teorik kullanımı, daha önce de açıkladığımız gibi, sırf bilme yetileriyle uğraşır. Saf akıl teorik kullanımında anlama yetisine verilen nesnelere bilgisiyle ilgilendirilir, bu nedenle de görülebilir, dolayısıyla duyusallıkla başlayarak, buradan görünür nesnelere kavramlarına ilerlemesi gerekmektedir (Kant, 2009: 98). Aklın pratik kullanımında ise durum farklıdır. Bu kullanımda akıl, kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır (Kant, 2009: 17) ve teorik aklın aksine işe zorunlu olarak ilkelerden başlamalıdır. Kant'a göre saf aklın pratik de olduğunun gösterilmesi gerekmektedir; bu da en üst pratik ilkenin her insan aklınca tamamıyla *a priori* olarak kendi istemesinin en üst yasası olarak tanındığı gösterilerek yapılabilir (Kant, 2009: 101). İşte Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bunu göstermeye çalışacaktır.

Kant'a göre, aklın teorik kullanımı açısından bakıldığında, insanla hayvan arasında gerçek bir fark yoktur, bu açıdan insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olabilir; çünkü insan bu yanı sıra sadece bilme yetilerini daha iyi kullanabilmesiyle hayvanlardan ayrılır. İnsanı sadece bilen bir varlık olarak ele aldığımızda, yani onun aklının sadece teorik kullanımını ele aldığımızda onunla hayvan arasında özce bir fark yoktur. İnsanın gerçek değeri aklın pratik kullanımında ortaya çıkar. Saf aklın aynı zamanda pratik olabilmesi, aklın deneysel nedenlerden bağımsız olarak istemeyi kendi

kendine belirleyebilmesi demektir (Kant, 2009: 48) ve bu özellik sadece insanlara özgü olduğu için insanı insan yapan, insanın değerini oluşturan akıl pratik akıldır. Aklın bu kullanılışı insanın istemelerini ahlak yasasına göre belirleyebildiğini, insanın sadece bir doğa varlığı olmayıp aynı zamanda özgür bir varlık olduğunu gösterir ve dolayısıyla insanın değerliliğini ortaya koyar. O halde, teorik akıl alanında konumuz nesnel ve onları bilme edimimiz iken, pratik akıl alanında konumuz aklı istemeyle ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele almaktır ki özgürlük de bununla ilgilidir (Kant, 2009: 17). *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sorun saf aklın *a priori* olarak nesneli nasıl bilebileceği sorusuyken, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise bu soru, saf aklın *a priori* olarak istenci nasıl belirleyebileceği sorusuna dönüşür.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğü, deney dünyasında kendisine karşılık olan bir gerçekliğin bulunmadığı aklın bir idesi olarak ele almıştı. Teorik akıl özgürlük kavramını ancak sorunlu bir biçimde, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini sağlayamamıştı (Kant, 2009: 3). Pratik akıl alanında ise, özgürlük yeni bir çerçeveye, ahlak yasasıyla ilgili olarak yeniden ele alınacak, teorik akılda temellendirilemeyen özgürlük, aklın pratik kullanımında temellendirilecektir. Duyulur alanda her şey nedensellik yasasına bağlı olduğu için özgürlükten bu alanda söz edemezken, Kant, özgürlüğü numen dünyaya ait bir kavram olarak insanın akıl yanıyla ilişkilendirmiş ve özgürlüğü akıldan kaynaklanan nedensellik ile temellendirmiştir. Ancak ne var ki Kant, bizim numen dünyaya ait olan hiçbir şeyi bilemeyecek oluşumuzu ortaya koymuşken özgürlük idesine pratik bakımdan nasıl bir temellendirme sağlayacaktır? İşte bu bölümde temel olarak açıklamaya çabalayacağımız soru bu olacaktır.

Özgürlük meselesinin aklın teorik değil pratik kullanımında çözülebileceğini belirten Kant, öncelikle, yukarıda belirttiğimiz gibi, nedensellik ile özgürlüğün ilişkisini kurmuş, daha sonra ise, ileride göreceğimiz gibi, özgürlük ile ahlak yasasının ilişkisini ortaya koymayı hedeflemiştir. Ona göre, özgürlük idesi yalnızca ahlak yasası ile kendini ortaya koyar (Kant, 2009: 4). Öyle ki, pratik akıl alanında özgürlüğü araştırmak demek, ahlak yasasını araştırmak demektir. Kant felsefesinde özgürlüğü araştırmak, ahlakı ele almayı zorunlu kılar, çünkü özgürlüğü bilinebilir kılan tek yol ahlak yasasıdır, başka bir deyişle ahlaksallık için özgürlüğün varsayılması gerekir. Bu ikisinden birini diğeri olmadan anlamak ve açıklamak olanaksızdır. Zira ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedeni, özgürlük de ahlak yasasının varlık nedenidir. Dolayısıyla özgürlüğü daha iyi anlayabilmek adına Kant'ın ahlak yasasından ne anladığına, onun etik görüşü

içerisinde özgürlüğü nasıl temellendirdiğine bakmamız bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 1.5. ETİK BİR SORUN OLARAK ÖZGÜRLÜK

Kant'ın pratik felsefesinin yasa temelli bir felsefe olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla yasallık, onun pratik felsefesinin iki dalı olan etik ve hukukun ortak temelidir diyebiliriz. Kant, etiği, özgürlüğün yasalarıyla ilgilenen bilim olarak tanımlar. Etiğin konusu insan istemesidir. Etiğin temel araştırma alanı, insan istemesinin ilkelerini belirlemek, istemeyi neyin belirlediğini ortaya koyabilmektir. Ona göre, tıpkı Fiziğin deneysel ve metafizik olmak üzere iki kısmı olduğu gibi, Etiğin de aynı şekilde iki ayrı kısmı vardır. Etik, insan istemesinin hem deneysel olan yanlarıyla, hem de akılsal olan yanıyla ilgilenir. Etiğin deneysel olan bölümü insanların neler yapıp ettiğiyle, bu yapıp etmelerinin ahlak normlarına uygunluğuyla ilgilenir ki Kant etiğin bu deneysel yanına "Pratik Antropoloji" adını verir. Etiğin saf olan yanı, yani deneysel olmayan, akılsal yanı ise davranışlarla değil ilkelerle, ahlak ilkeleriyle, hem de insan istemesinin akılsal olan *a priori* ilkeleriyle uğraşır ve bu alana da Kant, "Ahlak" adını verir. O halde, nasıl ki fiziğin araştırdığı *a priori* ilkeler sonucu bir Doğa Metafiziği söz konusu ise, aynı şekilde Etiğin *a priori* ilkeleri ele aldığı bir Ahlak Metafiziği vardır. Nasıl uygulamalı matematikten ayrı saf bir matematik varsa ya da nasıl ki uygulamalı mantıktan ayrı saf bir mantık bilimi varsa tıpkı bunlar gibi uygulamalı ahlaktan ayrı olarak, bütün deneysel öğelerinden ayrılmış saf bir ahlak felsefesi ya da metafiziği de gereklidir. Kant'ın amacı, işte bu etiğin saf olan yanını, yani deneysel hiçbir öğe içermeden oluşan yanını incelemektir, bu da Ahlak Metafiziğinin işidir.

Benim burada yöneldiğim amaç ahlaksal dünya bilgeliği olduğundan, ortaya koyduğum soruyu şöyle daraltıyorum: acaba, sırf deneysel olabilecek ve Antropolojiye aşt olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlak Felsefesini geliştirmenin son derece zorunlu olduğu düşünülemez mi? (Kant, 2013: 4).

Kant bir ahlak metafiziğinden, saf bir ahlak felsefesi geliştirmenin zorunluluğundan bahseder. Ona göre etik, empirik olan her türlü öğeden arındırılmalıdır. Zira ahlakın kendisi, "bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece her türlü bozulmaya karşı açıktır" (Kant, 2013: 5). Ahlak metafiziği bize gösterecektir ki, her türlü deneysel olandan ayrı olarak saf akılda bulunan bir ahlak öğretisi vardır (Kant, 2013: 27). Kant'a göre, ahlak alanında da deneysel olan her şeyden arındırılmış *a priori* önermeler mümkündür ve onun amacı ahlak alanında

sentetik *a priori* önermelerin nasıl olanaklı olduğunu göstermektir. Nitekim ahlak metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır” (Kant, 2013: 6). Ona göre eğer bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir ahlak yasası tüm insanlar için yükümlülük nedeni olacaksa *a priori* olarak akıldan çıkmalı ve mutlak zorunluluk taşımalıdır. Böylesi bir yasayı ise biz görünüş alanında arayamayız. Kant’a göre, bir doğa yasası gibi tüm insanlar için geçerli olabilecek bir ahlak yasasından bahsetmek istiyorsak, deneysel temellerden arınmış, *a priori* olarak doğrudan buyuran bir yasaya ihtiyaç vardır. O halde özgürlükle bağlantısında ele alacağımız ahlak yasası, insanın doğal yapısında bulunduğu dünyanın koşullarında değil, *a priori* olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır, en küçük noktası bile deneye dayanan hiçbir ilke ahlak yasası olamaz. O halde ahlak yasası saf akıldan çıkan ve bu nedenle de tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte *a priori* bir yasadır.

Etik görüşünü, en temelde ahlak yasası üzerine inşa eden Kant, özgürlüğü de ahlak yasası ile ilgisinde ele alacak, özgürlüğü ahlak yasasının varlık nedeni olarak ortaya koyacaktır. Olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmayı amaçlayan Kant, bu amacına ahlak yasasında ulaşacaktır. Kant ahlak yasasını tıpkı doğa yasası gibi evrensel ve zorunlu bir yasa olarak ortaya koyacak, iyi istemenin ölçütünü ahlak yasasında bulacaktır. Bunun için ise, ahlak yasasının temellerinin her türlü deneysel öğeden arınmış olması gerekliliğini vurgulayan Kant, teorik akıl alanında yaptığını pratik akıl alanında uygulayacak, nasıl ki bilme edimi için *a priori* olan kavram ve kategorileri ortaya koymuşsa ve ancak bunlar aracılığıyla bilme ediminin gerçekleştiğini belirtmişse, pratik alanda da *a priori* ilkeleri arayacak ve ancak bu *a priori* ilkelerle birlikte ahlaklılığa ulaşılacağını ifade edecektir. Eğer ahlaklılık alanında saf akıldan çıkan *a priori* ilkeler bulunamıyorsa, o zaman bu alanda yasadan söz edemeyeceğimizi belirten Kant, pratik akıl eleştirisi sonucunda her türlü deneyden kendini arındırılmış olan bir yasaya ulaşmayı başaracak ve böylelikle kendi etik görüşünü ve dolayısıyla özgürlük görüşünü ahlak yasası üzerine temellendirmiş olacaktır.

Dolayısıyla özgürlük kavramını daha açık kılmak ve ahlak yasasıyla ilgisini ortaya koyabilmek adına Kant’ın etik görüşünü ve bu görüşündeki temel kavramları açıklamak bir zorunluluk olmuştur. Bu nedenle öncelikle ahlak felsefesindeki temel kavramları incelemek gereklidir, Kant’ın etik görüşünü ele alırken göreceğimiz gibi özgürlük idesi de ele alınması zorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkacaktır.

### 1.5.1. İyi İsteme ve Ödev

Kant'ın etik görüşünde iyi isteme ve ödev kavramları, ahlak yasasını anlamak için en başta ele alınması ve anlaşılması gereken iki kavramdır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin hemen başında, "iyi isteme"den bahseder. Kant ahlaki "eylem"den çok eylemin temelindeki "isteme"ye dayandırır; "dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek bir şey düşünülemez" (Kant, 2013: 8). Söz gelimi zenginlik gibi dışsal iyiler, anlama çabukluğu gibi ansal beceriler ya da soğukkanlılık gibi karakter özellikleri herkesin bildiği gibi kötüye kullanılabilir; bu nedenle bunlar kayıtsız-şartsız iyi olarak düşünülemez. Ama iyi bir istenç herhangi bir durumda kötü olamaz. İyi istenç herhangi bir sınırlama olmaksızın iyidir (Copleston, 2004: 164). Kant'a göre, iyi isteme şeylerin değerini sınavan temel ölçüttür (Kant, 2013: 8). Bunun için, der ki Kant, kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek tek şey iyi istemdir ve bundan başka hiçbir şey mutlak iyi değildir.

İyi isteme kayıtsız şartsız iyi kabul edilir, çünkü onun sonucundan, etkilerinden ve başardıklarından bağımsız olarak bir iç değeri vardır, o kendi başına iyidir; "ona, kendi başına ele alındığında, her şeyden daha yüksek değer verilmelidir" (Kant, 2013: 9). Kant'a göre, iyi istemenin değeri, ulaştığı ya da ulaşacağı amaçta bulunmaz. İyi bir niyetle başlanan bir şey, kaderin cilvesiyle istenenden ya da amaçlanandan bambaşka sonuçlar doğurabilir ama iyi isteme yine de değerinden bir şey kaybetmez, "yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar" (Kant, 2013: 9).

Kant, iyi istemenin anlamını aydınlatılabilmek için, iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına başvurur. Ona göre, iyi bir istenç ödev uğruna dayanan bir istençtir. Bu noktada Kant, ikili bir ayırım daha yaparak ödev uğruna yapılan eylem ile ödevde uygun eylem arasında bir ayırım yapar.

Kant'ın yapmış olduğu bu ayırım önemlidir, çünkü bir istemenin veya eylemin iyi ya da kötü olmasının temeli buna dayanır. Kant, ahlaksallık söz konusu olduğunda, eylemlerin sonuçlarına değil niyetlerine odaklanır. Zira bir eylemin sonucunun nereye varacağını kontrol edemeyebiliriz, öngöremeyebiliriz; bazen bir eylem hiç amaçlamadığımız bir şeyle sonuçlanabilir; ancak bir eylemi gerçekleştirmek istememizle ilgili olan niyet, tamamen bizim elimizde olan ve kendimizin belirleyebileceği bir durumdur. Etik alanında niyet odaklı bir görüş benimseyen Kant'a göre, bir istemenin ya da eylemin ahlakça iyi olması için ödevde uygun olması yetmez,

aynı zamanda ödev uğruna, ödevden dolayı yapılmış olmalıdır. Örneğin, bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı bir yerde zeki bir tüccar bunu yapmaz, dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir. Ancak bu, tüccarın eylemini ödevden ve dürüstlük ilkesinden dolayı gerçekleştirdiğini söylememiz için yeterli değildir, çünkü tüccar dürüst davranmanın kendi çıkarına hizmet ettiğini ve etrafına dürüst görünerek müşterisinin artacağını düşündüğünü için de böyle davranıyor olabilir. Eğer tüccar eylemini böylesi bir bencil amaç için, ben-sevgisi için yapıyorsa, yani onun istemesini ödev değil eğilim belirliyorsa, bu eylem ödeve uygun bir eylem olmakla birlikte ödevden dolayı yapılmadığı için hiçbir ahlaksal değer taşımaz. Kant'a göre, yalnızca ödev uğruna yerine getirilen eylemlerin ahlaksal bir değeri vardır. Ödevden dolayı ya da ödev uğruna yapılan eylemler, başka hiçbir şeyi amaçlamayan, sonucunda kendisine bir zarar gelecek olsa bile, sırf ödev bunu gerektirdiği için gerçekleştirilen eylemlerdir. Dolayısıyla, sadece hem ödeve uygun hem de ödevden dolayı yapılan eylemlerin etik bir değere sahip olabileceğini ileri süren Kant, bir insanın bir şeyi "ödevden dolayı" yapması ile onun gerçek anlamda bir numen varlığı, bir insan olduğunu kanıtlaması arasında örtük bir bağ kurmuş olur. Başka bir deyişle, bir insanın bir işi ödevden dolayı yapması, insan olmanın gerektirdiği, dayattığı şeyi yapması anlamına gelmektedir.

Kant ödeve uygun ve ödevden dolayı yapılan eylemler arasında ayırım yaparken eğilim ve ödev arasında da bir ayırım yapar. Bir örnekle açıklayacak olursak; yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir. Kimi insanlar yaradılıştan iyilik yapmaya, başkalarına yardım etmeye diğerlerinden daha çok meyillidir, böylesi kişiler çevrelerine sevinç yaymaktan ve başkalarının memnunluğundan zevk alırlar. Ancak ne var ki "böyle bir durumda bu tür bir eylem, nice ödeve uygun, nice sevimli olursa olsun, hiçbir ahlaki değer taşımaz, başka eğilimlerle aynı düzeydedir; çünkü maksim ahlaksal içerikten yoksundur" (Kant, 2013: 14). Kant'a göre, karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, eğilimden dolayı değil ödevden dolayı yapılan iyilikte ortaya çıkar (Kant, 2013: 14).

Dolayısıyla Kant'ın ahlak görüşünde bir istemenin ahlaksal değer taşıyabilmesi için o istemenin ahlaksal yükümlülük duygusuyla yerine getirilmiş olması gerekir. Herhangi bir eylem, sadece doğal bir eğilimin sonucu gerçekleştiriliyorsa, bu eylem her ne kadar faydalı bir sonuç doğurursa doğursun, hiçbir ahlaksal değer taşımaz. Çünkü Kant'a göre, ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşacağı amaçta değil, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur (Kant, 2013: 15). Kant, ahlaklılığın



sonuçlara değil maksimi belirleyen ilkeye dayandığını söylemekten hiçbir zaman vazgeçmez. Kant bizden, istemelerimize yön verirken, en azından o anda, yani seçim sırasında tüm eğilimlerimizi, çıkarlarımızı, ilgilerimizi ve hesaplarımızı tamamen dışarıda bırakmamızı ister. Asıl değerli olan ve bizde saygı duygusu uyandıracak olan, tüm eğilimlerimize zarar verecek olsa bile, ödevi sırf ödev olduğu için yerine getirmektir ve “ilk defa burada davranışın ahlaksal bir değeri vardır” (Kant, 2013: 17).

Ödev, maksimi eğilimin belirlenmesini olanaksız kıldığı için de pratik zorlayıcılık taşır. Kişinin bir eylemi istediği için, ona zevk vereceği için, eğilimleri gereği ya da çıkarına uygun olduğu için değil, ödev bunu buyurduğu için ya da asıl anlamda insan olmak bunu gerektirdiği için yerine getirmesidir takdire layık olan ve değerli olan; kişinin seve seve olmasa da, istemeye istemeye yapılacak olsa da ödevin buyruğunu yerine getirmesi kişiyi değerli kılar. Kant’a göre böylesi bir zorlayıcılık kişiye hazdan çok acı da verebilir ve ödevden dolayı yapılan eylemin asıl değeri de buna dayanır; bundan dolayı ödev içinde yüceltme taşır. Haz duymayacağını ya da acı vereceğini bile bile ödevin buyruğunu yerine getiren kişi yücelir, aynı zamanda saygı konusu olur (Kant, 2009: 89).

Kant’a göre, ödev, eylemin pratik- koşulsuz zorunluluğu olmalıdır; bu nedenle de her akıl sahibi varlık için geçerli ve yalnızca bunun için her insan istemesi için bir yasa olmalıdır. Buna karşılık, bir görünüş varlığı olarak insana özgü doğal özellikler, örneğin eğilimlerimiz ve gereksinimlerimiz de bizim için bir maksim sağlayabilir, ama kesinlikle bir yasa sağlayamaz. Çünkü öznel maksimler belirli bir amacı, eğilim ya da gereksinimlerimizi gidermeye odaklanırlar; ödev ise bütün eğilimlerimize ve doğal ihtiyaçlarımıza karşı olsa bile, ona göre eylemde bulunmaya talimat aldığımız nesnel bir ilke verir. “Hatta ondan yana olan öznel nedenler ne kadar az olursa, ona karşı olanlar ise ne kadar çok olursa, bir ödevdeki emrin yüceliği ve iç değerliliği o kadar kanıtlanır” (Kant, 2013: 42).

Özgürlük, Kant’ın ahlak görüşünde, daha şimdiden, ahlak yasasını ortaya koymadan önce, kendini göstermeye başlamıştır. Şöyle ki, tür olarak insan her iki tür doğaya da sahip olduğu için, istemesinin haz ve acı gibi deneysel bir öge tarafından belirlenmesine, böyle istemek onun elinde olduğu halde, karşı çıkabilir ve istemesini aklın belirlenmesine izin verebilir; insanda bu olanak doğası gereği vardır ve insan bu olanağı gerçekleştirdiği zaman özgür olur, yani sırf bir doğa varlığı olma durumundan çıkmış olur. Kant’a göre kişi ne kadar deneyden uzaklaşıp kendi çıkar ve eğilimlerinden sıyrılırsa, istemelerini o ölçüde akıldan çıkan yasaya göre belirler ve kişi bunu sağladığı ölçüde özgür olur. Dolayısıyla tür olarak insanın özgürleşme olanağına sahip olduğunu

söyleyebiliriz, çünkü duyusal öğelerden uzaklaşıp aklın yasasına göre hareket edebilme olanağı canlılar arasında sadece insan türüne özgüdür; kişi olarak insan ise, bu olanağı etkinliğe geçirebildiği zaman, başka deyişle ödev uğruna davrandığı zaman özgür bir kişi olabilir.

Diğer yandan ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur (Kant, 2013: 16). İnsanın eylemleri eğer ahlaksal değer taşıyacaklarsa yasaya saygıdan yerine getirilmelidir. Peki Kant'ın bahsettiği ahlak yasası, nasıl bir yasadır ki, istemeyi mutlak ve kayıtsız şartsız iyi olarak belirleyebilecek bir niteliğe sahip olsun? Bu sorunun cevabı, Kant'ın etik ve özgürlük görüşü için en önemli kavram olan ahlak yasası kavramını ele almaktan geçer. Ahlak yasasının neliği ortaya konulduğunda, özgürlük idesinin ahlak alanındaki yeri ve önemi de açığa çıkmış olacaktır.

Kant'ta özgürlüğü araştırmak demek aynı zamanda ahlaki araştırmak demektir; başka bir deyişle Kant felsefesinde özgürlüğü araştırmak, ahlaki ele almayı zorunlu kılar. Özgürlük ve ahlak yasası karşılıklı olarak birbirlerine götürürler (Kant, 2009: 34). Kant etik görüşünün temelini ahlak yasasını koyar. Ona göre ahlakın var olma sebebi özgürlüktür; özgürlüğün bilincine de ancak ahlak yasası aracılığıyla varabiliriz. İnsan özgür olmadan ahlaki eylemde bulunamaz, ama özgürlük idesi de kendini ahlak yasası yoluyla ortaya koyar (Kant, 2013: 4). İnsan doğa yasalarının dışına çıkıp özgür eyleyebilme olanağını taşıyan tek varlık olduğu için ahlaklı olabilen tek varlıktır. İnsan özgür olmadıkça hiçbir ahlaksallık mümkün değildir.

Özgürlük ancak ahlak yasası aracılığıyla olanaklı olduğu ve kendini bize ilk gösteren ahlak yasası olduğu için öncelikle Kant'ın ahlak yasasından ne anladığını ortaya koymamız gerekmektedir, öyle ki ahlak yasası da bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürecektir (Kant, 2013: 35).

### **1.5.2. Ahlak Yasası**

Kant ahlak yasasını şu şekilde dile getirir: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2013: 38). Ödev buyruğu ise şu şekildedir: “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 2013: 38).

Kant'a göre, ahlak yasasını akıl, özgürlüğün yasası olarak kendi kendine verir ve bununla pratik olduğunu *a priori* olarak kanıtlar (Kant, 2009: 72). Ahlak yasası insanın iyi istemesinin ölçütüdür, neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğuna karar vermenin anahtarıdır. Kant'a göre, bu yasaya uygun olan her isteme, kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur (Kant, 2009: 69).

Ahlak yasasına göre davranacak ya da istemelerini ahlak yasasına göre belirleyecek olan kişi, her defasında kendisine maksiminin evrensel, genel geçer bir yasa olmasını isteyip isteyemeyeceğini sormalıdır. Eğer isteyebiliyorsa, kişinin maksimi ilkeler olarak olanaklı bir evrensel ahlaksal yasama şemasına girebiliyorsa, akıl bunu yasa için saygımız dolayısıyla kabul etmemizi ve tanımamızı ister (Copleston, 2004: 170). "Eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmemiz gerekir; bu, genel olarak onu ahlaksal yargılamamızın kuralıdır" (Kant, 2013: 41).

Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, söz gelimi, o an durumu kurtarmak için ve içinde bulunduğum zor durumdan kurtulmak için başkasına tutamayacağım bir söz verdimsem, örneğin ödeyemeyeceğimi bildiğim halde geri ödeme sözü vererek birinden borç para aldıysam, bu eylemimin ahlaksal değerini açığa çıkarmak için kendime hemen şunu sormalıyım: Benim kendimi kurtarmak için seçtiğim bu davranışın, zaman ve mekan ayrımı yapmaksızın tüm insanlar için geçerli evrensel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? Bu soruya olumlu cevap verdiğim anda düşüncem kendi kendini çürütecektir. Çünkü bu soruya olumlu cevap vermem, yalan söylemenin herkes tarafından kabul edilen evrensel bir yasa olmasını istediğim anlamına gelecektir ve o zaman hiçbir söze inanılmayacaktır. Kant'a göre maksimlerin hangi biçiminin onları genel yasa olarak konmaya uygun kıldığını, hangisinin kılmadığını en sıradan anlama yetisi bile, kendisine hiç öğretilmeden ayırt edebilir (Kant, 2009: 31). "Ahlaklılık ve ben-sevgisinin sınırları öylesine seçik ve kesin bir şekilde çizilmiştir ki en sıradan göz bile bir şeyin hangisine girdiğini ayırt etmede yanılmaz" (Kant, 2009: 42). Kant bu durumu şu şekilde anlatır:

Demek ki, istemenin ahlaksal olarak iyi olması için ne yapmak gerektiğini bulabilmek için, keskin, derinlere ulaşan bir bakışımın olması gerekmez. Dünyanın gidişi konusunda deneyimsiz, bu gidişteki olup biteni anlamaktan aciz, kendime yalnızca şunu sorarım: kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yaşamada ilke olarak yer almaya uygun olmadığından, oysa akıl beni böyle bir yaşamaya saygı duymaya zorluyor (Kant, 2013: 19).

Görüldüğü üzere, hem iyi istemenin hem de ödevin temelinde yatan ahlak yasası, eylemlerimizin ya da istemelerimizin değerini belirleyebileceğimiz temel ölçütümüzdür. Kant, ahlak yasasının tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğunu ve istisnasının olamayacağını söyler. Ahlak yasasını arayıp bulmak gerekmez, o, öteden beri her insan aklında bulunur ve her insan varlığına kök salmıştır (Kant, 2009: 114). İnsanlarda bu ahlak yasası zaten bulunmaktadır, yapılması gereken insanlara bunun hatırlatılması, fark ettirilmesidir. Goldman'ın ifadesiyle; "bu kategorik buyurucu her insanda vardır, insan ona karşıt bir davranış içindeyken bile" (Goldman, 1983: 171).

Diğer taraftan ahlak yasası biçimsel bir ilkedir, içerikten yoksundur. Kant'a göre bütün içerikli pratik ilkeler ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğunu amaç edinirler ve bu nedenle genel geçer bir yasa olamazlar (Kant, 2009: 25) Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir, istemenin nesnesi de deneysel olduğu için içerikli bir pratik ilke bir yasa olamaz. O halde bir ilkenin genel geçer bir yasa olması için bütün içeriğinden, her türlü isteme nesnesinden soyutlamak gerekiyor ki böylelikle geriye genel bir yasa koymanın sırf biçiminden başka bir şey kalmaz (Kant, 2009: 30). "Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğu ise içeriklidirler" (Kant, 2013: 45). Öyleyse ahlak yasası içeriksiz olmayıp kişilere istemelerini belirleyecekleri biçimsel ilkeyi verir. Kant'ın deyişiyle; "bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır" (Kant, 2009: 119). Bir eylemi ahlâklı kılan da budur, yani eylemin temelinde yatan istemenin, herhangi bir içerik tarafından değil de, ahlâk yasasının sırf biçimi tarafından belirlenmesidir (Tepe, 2014: 8).

Eğer ahlak yasası, içeriksiz bir takım ilkelere sahip olsaydı ve bizden beklenen de hazır olarak sunulmuş olan bu ilkelere uymak olsaydı, bu durumda kişi otonom değil heteronom olurdu ve bunun bir sonucu olarak kişinin özgürlüğü için bir imkân kalmamış olurdu. Oysa Kant, akıl sahibi bir varlık olan insana güvenmiş ve bu konudaki tüm sorumluluğu ona yüklemiştir; Kant, insanın kendi ahlak ilkelerini kendisinin belirlemesi gerektiğini ve bu konuda sorumluluğun yalnızca kendisine ait olduğunu belirtmiştir (Rawls, 2005: 254). Kant'ın felsefesinde insan artık ahlaki ilkelere tabi olan değil, bizzat bu ilkeleri yaratan, yasa yapan bir varlıktır ve özgürlüğünü de buna borçludur. Bu nedenle Kant, ahlak yasasını *a priori* sentetik bir yargı olarak sadece biçimsel olarak belirlemiş, her durumda ne yapılması gerektiğini kişinin kendisine bırakmıştır.

Kant'a göre bütün buyruklar gibi ahlak yasası da bir "gerek"le dile getirilen bir kuraldır. Ahlak yasası kişiler için bir zorlayıcılık taşır, kişinin istemelerini akıldan çıkan bir ilkeye göre düzenlemeleri gerektiğine işaret eder. İnsan sadece akıl varlığı olsaydı kişiye bu şekilde ahlak yasalarını buyurmak saçma olurdu, çünkü onun her yaptığı ahlaki olarak iyi olurdu ve bu durumda özgürlük de olmazdı. Ne var ki insan aynı zamanda istemeleri yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir doğa varlığı olduğu için ahlak yasası onun için bir zorlayıcılık taşır. Burada zorlamayı dışarıda bırakan bir zorlayıcılık ya da zorunluluk söz konusudur; "istenci zorlamayan, ama onu yükümleyen, onu ödevlendiren, yasaya uymaya onu gerekli kılan bir zorunluluk"tur bu (Akarsu, 2006: 306). Ahlak yasası insanlara "yapman gerekir" diyen bir buyruk olarak kendini gösterir ve onlara koşulsuz olarak buyurur. Kant herhangi bir koşullu buyruğu ahlaksal buyruk olarak kabul etmez.

Kant'a göre aklın kural koyucu olması için yalnızca kendi kendini varsaymakla yetinmemesi, öznel koşullara bağlı olmaksızın nesnel ve genel geçer olması ve koşulsuz bir şekilde buyurması gerekir. "Pratik bir yasa olarak tanıdığım bir yasa, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmalıdır" (Kant, 2009: 31). Dolayısıyla ahlak yasası hem bir doğa yasasıymışçasına genel geçer olmalı ama hem de doğa yasaları gibi koşullu değil koşulsuz olmalıdır (Cassirer, 1996: 260).

Kant koşullu buyruklar ile koşulsuz buyruklar arasında ayırım yapar. Birinciler daha çok insanın doğa yanından kaynaklanan eğilimlerinden ileri gelirler ve ahlak yasasının ilkesi olamazlar. Koşullu buyruklar herhangi bir sübjektif amacın gerçekleşmesi için başka bir şey şart koşarlar. Kişi "şu nesneyi istiyorsa, şöyle eylemde bulunmalıdır" şeklinde dile getirilen koşullu buyruk temelini akıldan değil deneyden alır, *a posteriori*dir, kişiden kişiye farklılık gösterirler; bu nedenle akıl sahibi her varlık için geçerli olabilecek bir nitelik taşımazlar. Burada, isteme sırf kendisi için değil başka bir amaca ulaşmak için isteniyor, dolayısıyla böyle bir isteme kendinde iyi niteliğini taşıyor; "başka bir şeyi istediğim için bir şey yapmalıyım", bu hiç de aklın kendisinden çıkmış bir ilke değildir, ahlaklılıkla uyuşmaz.

Kant'a göre, eğer "her türlü değer koşullu, dolayısıyla rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek bir pratik ilke ne olursa olsun bulunamazdı" (Kant, 2013: 46). Ne var ki Kant, koşullu buyrukların yanı sıra bir de koşulsuz olanların varlığından bahseder ve ahlaksallığı bu koşulsuz ilkelere dayandırır.

Ahlaklılık hiçbir zaman başka bir şeyi amaçlayarak istenmez, sadece ahlak yasası bunu buyurduğu için, sırf bu nedenle istenir. Kant'a göre, istememizi duygu ve eğilimlerin değil aklımızın belirlediği yerde yasadan söz edilebilir. İstememizi akıl dışındaki nedenler belirlediğinde bu buyruk hipotetiktir. Yasalar "arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapmalıyım?" diye sorulmaksızın istemeyi isteme olarak kesin bir şekilde koşulsuzca belirlemelidir (Kant, 2009: 22), bu ise kategorik buyruktur. Eylemin içeriğiyle ya da sonuçlarıyla değil eylemin dayandığı maksimle ilgili olan ahlak yasası tam da böyle bir yasadır, saf akıldan çıkar, genel geçerdir ve dolayısıyla *a priori*, koşulsuz bir buyruktur. Koşullu buyruk şöyle der: "Eğer çevrende kötü tanınmak istemiyorsan yalan söylememelisin." Burada amaç ne olursa olsun dürüst olmak değil, başkaları tarafından ayıplanıp dışlanmamak, yani bir fayda sağlamaktır. Ancak koşulsuz buyrukta böyle bir şartlı ifade söz konusu olamaz. Koşulsuz buyruk şöyle der: "bana zararı da dokunsa yalan söylememeliyim." Dolayısıyla ahlak yasası mutlak bir şekilde buyurur: kendisine bir zarar gelmeyeceğini bildiği halde yalan söylememek ya da doğruyu söylediğinde kendisine zarar geleceğini bilse de yine de doğruyu söylemek.

Kant'a göre ahlak yasası akıldan çıkar, bütün ahlak yasasının yeri ve kaynağı tamamen *a priori* olarak akılda bulunur. Ahlaksal değer söz konusu olduğunda, önemli olan gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz iç ilkeleridir (Kant, 2013: 23). Kant'a göre, ahlak yasasının bizim için en yüksek ilke olması sağlayan değerliliği tam da buna dayanır. Kant'a göre ahlak kavramlarına her defasında deneysel olandan ne kadar katıyorsak, eylemin değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz demektir (Kant, 2013: 28). Eğer kişi istemesini, herhangi bir nedenden beklediği hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayandırıyor, seçimini yaparken onu ilgilendiren şey hoşlanmanın ne kadar yoğun ve sürekli olacağı ise bu seçimin ahlaklılığından bahsedemeyiz (Kant, 2009: 26). Kant'a göre bu şekilde mutluluğu ya da hazzı amaç edinen hiçbir eylem ahlaki olamaz.

Kant her ne kadar kendi ahlak görüşüyle mutlulukçu ahlak anlayışları arasına büyük bir mesafe koymuş olsa da bir yandan da mutluluğun insanların doğal yapısında bulunan bir amaç olduğunu ve insanların doğası gereği mutlulukları peşinde koşmaları gerektiğini kabul eder. Kant, insanların kendi mutluluklarıyla ilgilenmemeleri gerektiğini, tüm mutluluk arayışlarının ahlaken kötü olduğunu düşünmez, hatta o, mutluluğun ödevi yerine getirmenin araçlarını taşıması bakımından, kişinin mutluluğu ile uğraşmasının kısmen bir ödev sayılabileceğinden bahseder (Kant, 2009: 102). Hepimiz duyusal

varlıklar olduğumuzdan iyi ya da kötü durumda olmamızın bizim için büyük önemi vardır; ancak mutluluğu geliştirme hiçbir zaman dolaysız olarak ödev olamaz. Dolayısıyla Kant'ın karşı çıktığı mutluluğu en son ve en yüksek değer olarak kabul etmektir. Zira Kant, mutluluğu insanların en önemli amacı olarak görmese de insanların aynı zamanda bir doğa varlığı olduğunu her zaman göz önünde bulundurur ve bunun gereklerini yerine getirmesinin insanın en doğal amacı olduğunu kabul eder. Kant'ın istediği, kişinin mutluluk isteminden tamamen vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır (Kant, 2009: 102).

Öyle ki ahlak yasası kesin ve *a priori* iken, mutluluk ilkesi, kesinlikten uzaktır ve *a posteriori*dir, öznelidir. Kişinin neyin gerçekten kendisine mutluluk getireceğini kesin olarak belirleyebilmesi zordur, bir eylemin kişiye mutluluk sağlaması tam anlamıyla rastlantısaldır. Çünkü mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir, dolayısıyla onu istemekle ne sonuç doğuracağı kesin bir şekilde bilinemez. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder:

Zenginlik mi istese? Onu nice kaygılar, kıskançlıklar, tuzaklar içine boğazına kadar batırabilir. Çok bilgi ve kavrayış gücü mü istese? Belki de ondan saklanan ama kaçınılamayacak olan kötülükleri, ona ancak o denli korkunç bir şekilde göstermek için bu denli keskinleşmiş bir göz olabilir. Uzun bir yaşam mı istese? Bunun uzun bir sefalet olmayacağına kim güvence verebilir ki? Bari sağlık mı istese? Kaç kere bedeninin rahatsızlığı, kusursuz bir sağlığın sürükleyebileceği aşırılıklardan bir insanı alıkoymadı mı? (Kant, 2013: 35).

Demek ki, mutlu olmak için belirli ilkelere göre değil, ancak deneysel öğütlere göre hareket edilebilir, ancak yine de akıl sahibi varlığın mutluluğunu hangi eylemin sağlayacağını kesin bir şekilde belirleme sorunu, çözülemeyen bir problem olarak kalır; çünkü “mutluluk aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan hayal gücünün idealidir” (Kant, 2013: 36). Buna karşılık ahlaklılık ilkesi ise, deneyden değil akıldan çıktığı için, *a priori* olarak buyurur ve bu yasanının kişiyi ahlaklılığa ulaştıracağı rastlantısal değil kesindir; koşulsuz olarak buyuran bu yasaya uymakla kişi zorunlu olarak ahlaklılığa ulaşır, dolayısıyla ahlak yasası, bir yasadan beklenen zorunluluğu kendisinde taşır (Kant, 2013: 37).

Daha önce de belirttiğimiz gibi pratik bir yasa nesnel olmalı, her durumda ve tüm akıl sahibi varlıklar için istemeyi belirleyebilmelidir, bu nedenle yasa istemeyi içeriksel olarak değil biçimsel olarak belirlemelidir.<sup>1</sup> Çünkü içeriksel olan her şey kişinin

<sup>1</sup> Kant'ın etik görüşüne, ahlak yasasını salt biçimsel olarak belirlediği ve belirli bir içerik kazandırmadığı için birçok eleştiri gelmiştir. Bu eleştirilerden belki de en önemlisi Hegel'in Kant etiğine getirdiği eleştiridir. Ancak Kant'ın ahlak yasasını içeriksel değil biçimsel olarak belirlemesi, sanıldığına tersine, onun hiçbir



mutluluğu ile ilgilidir, kişinin kendi mutluluğu, istemenin belirleyici nedeni olduğunda ise, bu, ahlaklılık ilkesinin tam karşıtı olur (Kant, 2009: 40). Kant'a göre, mutluluk her ne kadar insanın insan olması bakımından doğasında bulunan bir amaç olsa da içerikli bir belirleme nedeni olarak yalnızca deneysel olarak bilinebildiği için bir yasanın taşıması gereken evrenselliği taşımaz (Kant, 2009: 29). Bu nedenle Kant, bütün mutlulukçu ahlak anlayışlarına karşı çıkar. Bir insanın kendi mutluluğunu nerede gördüğü, herkesin kendi özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir; hatta bir ve aynı öznedede bile zamana bağlı olarak mutluluk istemi değişebilir niteliktedir, dolayısıyla mutlulukla ilgili olan maksimler hiçbir zaman bir yasa sağlayamazlar. İstemenin ahlaki olabilmesi için hiçbir haz ya da acı duygusu varsayılmaksızın istemeyi pratik kuralın sırf biçimiyle belirleyebilmelidir. Ahlak yasasında istemeyi, haz ve acı duygusu değil, bizzat akıl belirler ve akıl, saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir (Kant, 2013: 28).

Demek ki deneysel olan her şey, ahlaklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlakın temizliğine de büyük zarar verir; çünkü ahlakta kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin asıl, paha biçilemez değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden böyle uzak durması oluşturur (Kant, 2013: 43).

Kant'a göre, ahlak felsefesinin temelinde mutluluğu koyan tüm görüşler, iyi iradeyi kendileri dışında bir şeye dayandırmış olurlar ve bu nedenle de kendinde iyi olamazlar. Onların bu görüşlerinin temelinde pratik aklın amacının mutluluk olduğu ortak görüşü vardır; ancak Kant'a göre, akıl insanı mutluluğa ulaştıracak olan bir yeti değildir. Kant'a göre, insanda bulunan akıl, ona mutluluk için verilmiş olamaz, akıl mutluluğa ulaşmak için pek de isabetli bir tercih değildir, çünkü mutluluğun gerçekleştiricisi akıl değil, içgüdülerdir (Kant, 2013: 12). Ayrıca Kant'a göre akıl içgüdü'nün gördüğü işlevi görüp insanlara sadece mutluluk için verilmiş olsaydı aklın insanlar için ayırt edici bir yeti olduğunu söylemeye hakkımız olmazdı ve insan değerce hayvanlığın üstüne yükselemezdi (Kant, 2009: 69). Ne var ki Kant'a göre insan, "aklın kendi başına söylediği her şeye kayıtsız kalacak ve aklın yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinimlerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan değildir" (Kant, 2009: 69). Varlıkların akıl sahibi olmalarında çok değerli bir amacın gizli olduğunu belirten Kant, aklın insana verilmiş nedeninin kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder. Kant'a göre, doğa yetenekleri dağıtırken her zaman amaca uygun davranmıştır. Doğa insana hem içgüdü'yü hem de akli vermiştir.

---

içeriğinin ya da anlamının olmadığı anlamına gelmemektedir; bunu böyle anlamak Kant etiğine haksızlık etmek olur. Kant, ahlak yasasının içerikli olması gerektiğini söyler, çünkü içerikli bir yasa hiçbir biçimde genel geçer olamayacağı için bir yasadandan beklenen işlevi de yerine getiremeyecektir.

İçgüdünün amacı kişiyi mutluluğa ve refaha ulaştırmaktır, doğanın akla verdiği işlev ise, bundan apayrı olarak, kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmaktır.

Mutlulukçu ahlak görüşleriyle arasına böylesi büyük bir mesafe koyan Kant, akılı amaçlar koyan bir yeti olarak ele alır. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın kendine amaçlar koyma yetisi onun özel bir niteliğini oluşturur; bu nitelik insanla hayvan arasındaki değer farkını ortaya çıkarır. Kant, kendisinde bulunan akıl sayesinde kendine amaç koyan ussal varlığın kendinde amaç olduğunu belirtir. Buradan yola çıkan Kant, pratik buyruğu şu şekilde dile getirir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak şekilde eylemde bulun” (Kant, 2013: 46). Kant pratik buyruğun ikinci formülünü bu şekilde dile getirmekle, aslında insanlık onurunu ve insanın değerini de vurgulamış olmaktadır. İnsanın değerli bir varlık olması nedeniyle araçsallaştırılmaması gerektiği düşüncesine dayalı olan bu buyruk, Kant’a göre ahlak yasası gibi deneyden türetilmemiştir; çünkü hiçbir deney bu kadar genel bir ilke sağlayamaz, bu pratik buyruk da tıpkı ahlak yasası gibi aklın kendisinden çıkmıştır.

Kant’a göre insan doğada akıl sahibi olan tek varlık olduğu için kendisi amaç olan tek varlıktır, “akıl sahibi doğa kendisi amaç olarak vardır” (Kant, 2013: 46). İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarlar. Bunun temelinde ise, insanın akıl sahibi bir varlık olarak amaç koyabilmesi ve saf akıldan gelen istemelere göre eylemde bulunabilmesi vardır (Tepe, 2016a: 37). İnsan bizzat kendisi amaç koyabildiği ve bu amaçlarını saf akıldan gelen ahlak yasasına göre belirleyebildiği için, kendisi amaç olan tek varlıktır. Eylemlerimizle sahip olabileceğimiz her nesnenin ancak koşullu değeri vardır, onlara “şeyler” denir; oysa akıl sahibi varlıklara “kişiler” denir, çünkü onların doğal yapısı, onları sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir. (Kant, 2013: 46). Şeylerin bir fiatı vardır ve fiatı olan şeylerin yerine eşdeğeri olabilecek başka bir şey konabilir. İnsanların genel eğilimlerine ve gereksinimlerine ilişkin şeylerin piyasa fiyatı vardır; ruhsal yapımızın yeteneklerinden doğan hoşnutluğun ise duygu fiyatı vardır. Kant’a göre bunların hiçbirinin kendilerinde değeri yoktur, dolayısıyla değerli değildir, bunların ancak fiatları vardır ve yerlerine başka bir şey koyulabilir, yoklukları büyük bir değersizlik yaratmaz. Bir şeyin amaç olmasının tek koşulunu oluşturan şeylerin ise fiatı değil mutlak değeri, iç değeri vardır; yani değerlidir (Kant, 2013: 52). Kant’a göre akıl sahibi varlıkların kendi başına varoluşlarının kendisi amaçtır, “öyle bir amaç ki, yerine, sırf araç olarak hizmetinde olacakları olan hiçbir şey, ne olursa olsun bulunamaz.” (Kant, 2013: 46).

Ahlak yasası kutsaldır. Gerçi insan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir (Kant, 2009: 96).

Dolayısıyla pratik buyruk, eylemde bulunurken kendimize de başkasına da, eğilimlerimizi-çıkarlarımızı gerçekleştirmek için bir araç olarak görmemeyi; başkasına yaptığımızı insan olmanın bilinciyle ve onun için yapmamızı bize buyuran bir buyruktur (Kuşçuradi, 1988: 3). Söz gelişi, intihar ederek içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmak isteyen biri, kendisini, yani bir kişiyi, sırf görel bir amaç için bir araç olarak kullanmış olur ya da bir çıkar sağlamak için yalan yere söz veren biri söz verdiği insanı yine görel bir amaç için bir araç olarak kullanmış olur; bu ve benzeri durumlar her zaman ahlaka aykırı bir sonuç doğurur; çünkü hem ödev uğruna yapılmamış, hem de kendinde değerli olan kişiyi araç olarak kullanmıştır.

Kant'a göre bütün amaçların öznesi, kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlıktır, akıl sahibi her varlık genel yasa koyucu bir istemeye sahiptir. İnsanların istemelerini ona göre belirlemeleri gereken pratik yasa da aslında kişinin kendisinin koymuş olduğu, kendi akıyla oluşturduğu yasadır. Akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır Kant'a göre; çünkü insan ancak ahlaklılıkla, yani ahlak yasasıyla bir yasa koyucu olabiliyor ve kendi koyduğu yasaya kendisi uyabiliyor. Kendisini ve eylemlerini yargılayabilmek için, kendisini, genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan "amaçlar krallığı" kavramına götürür. Kant'a göre bu amaçlar krallığını kişinin bütün eylemlerini yasa koymayla ilişkilendirebilmesi oluşturur, "bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar" (Kant, 2013: 52). Kant'a göre akıl sahibi varlık bu amaçlar krallığında hem kraldır hem de uyruktur. Kendisi genel yasa koyucu olduğundan kraldır, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu için bir uyruktur (Kant, 2013: 51).

Kant, akıl sahibi ve kendinde amaç olan insanın, aynı zamanda kendine yasa koyabilmesini belirtmekle aslında akıl sahibi varlığın, yani insanın özgürlüğünü de ortaya koymuş olmaktadır. Öyle ki bir insanın kendi akıyla kendisine bir yasa koyabilmesi ve kendisinin koymuş olduğu bu yasaya uyabilmesi için kişinin özgür olması gerekir. Nitekim ancak özgür bir varlık kendi kendisine yasa koyabilir ve kendi koyduğu yasaya kendi isteğiyle uyabilir, kişi bunu gerçekleştirdiğinde gerçek anlamda özgür bir varlık olur, özgürlüğünün bilincine varır.

Bu ilkeye göre eylemde bulunmanın pratik zorunluluğu, yani ödev, duygulara, dürtülere ve eğilimlere değil, sırf akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanır; bu ilişkide bir

akıl sahibi varlığın istemesi hep, aynı zamanda yasa koyucu olarak görülmelidir, yoksa ödev kendisi amaç olarak görülemez. İşte akıl, genel yasa koyucu olarak istemenin her maksimini her başka istemeyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle ilgi içine sokar; bunu da başka herhangi pratik bir hareket nedeni ya da gelecekteki bir yarar uğruna yapmaz, aynı zamanda kendisinin de koyduğu yasadan dolayı yapar (Kant, 2013: 52).

Sonuç olarak, insan akıl sahibi bir varlık olarak kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır ve bu amaç her iyi istemenin içeriği olur (Kant, 2013: 56). İnsan kendine amaç koymasıyla asıl değerini kazanır, başka bir deyişle insanın kendi kendine saf pratik akla dayanan yasalar koyması ve bu yasalara her zaman isteyerek olmasa da uyması, onun varlıktaki özel yerini ve değerini oluşturur (Özcan, 2006: 258); insan olmanın değeri de burada yatar. “Böylece ahlaklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydirler” (Kant, 2013: 53). Asıl değerli olan ahlaklılıktır, yani ahlak yasasıdır; hiçbir şeyin yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur (Kant, 2013: 53); ahlak yasası her türlü fiatın üstündedir, asıl değerli olandır, o değerlilik ölçütüdür.

İstemesini ahlak yasasına göre belirleyen bir istemenin yüceliği, onun her türlü eğilimden, tutkudan, ben-sevgisinden arınmış olarak saf iyi bir istemeye dayanmasından ileri gelmektedir. Ahlak yasası, ben sevgisinin en yüksek pratik ilkeyi etkilemesini olanaksız kılar (Kant, 2009: 82). Kişi istemesini ahlaklılığa dayandırarak bütün araçları ve amaçları bir kenara bırakıp ödev bunu gerektirdiği için istemesini ahlak yasasına göre belirler, kişi ahlaklılığa uygun isteyerek yalnız kendini değil bütün insanlığı göz önünde tutarak amaçlar koyar, bu aynı zamanda kişinin istemesinin özerkliğidir. Kişinin istemesini eğilim ve arzulara göre değil ahlak yasasına göre belirlemesi onun doğa yasalarına bağımlı olmadığını, kendi kendini yönetebildiğini, yani istemesinde özerk olduğunu gösterir. Kant’a göre istemenin özerkliği, istemenin kendi kendine, yani istenen nesnelere her türlü özelliğinden bağımsız olarak- bir yasa olma özelliğidir (Kant, 2013: 58).

İnsanın ahlak yasasına uygun eyleyerek nasıl yüce ve değerli bir konuma eriştiği sorusu burada cevabını bulur: kişinin ahlak yasasına boyun eğmesinde herhangi bir yücelik yoktur; asıl yücelik boyun eğilen bu yasayı kişinin kendisinin koyması ve yalnızca bunun için ona bağlı olması; işte ahlak yasasına boyun eğen kişiye değerlilik ve yüceliği kazandıran budur (Kant, 2013: 58). Kişinin kendi yasasını kendi koyması aynı zamanda onun özgür olduğunun kanıtıdır.

Buradan yola çıkarak söylersek, eyleme ahlaksal bir değer kazandıran şey, yasaya saygı güdüsüdür (Kant, 2013: 58). Kant'a göre ahlak yasasına duyulan saygı, diğer duyguların aksine, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen *a priori* olarak bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavradığımız tek duygudur (Kant, 2009: 82). Kant'a göre, kim karşısındaki bir insanda saf akıldan çıkan, yani ahlak yasasına uygun bir isteme görürse, kişide ister istemez bu kişiye karşı bir saygı oluşur. Bunun nedeni ise, insanlarda bulunan ahlaksal güdüdür, herkeste varolan bu ahlaksal güdü, ahlaksal değeri olan eylemleri gördüğümüzde, istesek de istemesek de bu eylemleri gerçekleştiren kişilere karşı bir hayranlık duymamızı sağlar, bu kişiler karşısında ruhumuz eğilir. Kant'a göre, insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerini belirleyen şey, ahlak yasasına uymayı bir ödev olarak görmesi ve bir davranışı yasaya saygıdan dolayı gerçekleştirmesidir. Tek bir kişide bile ahlak yasasına göre isteme ve eyleme olanağının hayata geçirildiğini görmek, insanın özgür bir varlık olduğunu, yani özgürlüğün insana açık bir olanak olduğunu fark ettir.

## 1.6. AHLAK YASASI VE ÖZGÜRLÜK

Eylemlerin bütün ahlaksal değeri için esas olan, ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir (Kant, 2009: 80). Kişinin istemelerini güdeleri ve tutkularına göre değil ahlak yasasına göre belirlemesi, kişiye istemesinin özerk olduğunu ve aynı zamanda özgür bir varlık olduğunu fark ettirir, başka bir deyişle özgürlük idesi kendini ahlak yasası yoluyla görünür kılar (Kant, 2009: 4), özgürlük kavramını bize ilk kez ahlaklılık keşfettirir (Kant, 2009: 35). Çünkü kişinin aklın yasasına göre istemeyi başarmış olması, onun doğa nedenselliğini ve duyulur dünyayı aştığının kanıtıdır. Dolayısıyla ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedeni olur; ahlak yasası, kişilere, tür olarak insanın kendi başına ahlak yasası gibi bir yasayı ortaya koyabileceğini ve bu yasaya göre isteyip eyleyebileceğini, bu anlamda insanın özgür bir varlık olduğunu, özgürce eyleyebilme olanağına sahip olduğunu görmemizi sağlar. Buna karşılık, özgürlük de ahlak yasasının varlık nedenidir. Çünkü insan kendi istemesinin nedenselliğini özgürlük idesi olmadan düşünemez. Öyle ki insan özgür olma olanağını taşımayıp yalnızca doğa nedenselliğine bağlı bir varlık olsaydı, insanın akıldan çıkan bir yasaya göre eyleyebilme olanağı da ortadan kalkardı; insan özgür olmalı ki istemelerinin nedenini kendi belirleyebilsin; dolayısıyla ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedeni, özgürlük de ahlak yasasının varlık nedeni olarak karışımıza çıkmaktadır. Görüldüğü gibi özgürlük idesi ile ahlak yasası birbirine ayrılmazcasına bağlıdır. Kant'a

göre özgür bir isteme ile ahlak yasası altında olan bir isteme bir ve aynı şeydir (Kant, 2013: 65).

Dolayısıyla Kant'ta özgürlüğü araştırmak demek aynı zamanda ahlakı araştırmak demektir; başka bir deyişle Kant felsefesinde özgürlüğü araştırmak, ahlakı ele almayı zorunlu kılar. Kant etik görüşünün temelinde ahlak yasasını koyar. Ona göre ahlakın var olma sebebi özgürlüktür; özgürlüğün bilincine de ancak ahlak yasası aracılığıyla varabiliriz. İnsan özgür olmadan ahlaki eylemde bulunamaz, ama özgürlük idesi de kendini ahlak yasası yoluyla ortaya koyar (Kant, 2009: 4). İnsan doğa yasalarının dışına çıkıp özgür eyleyebilme olanağını taşıyan tek varlık olduğu için ahlaklı olabilen tek varlıktır. İnsan özgür olmadıkça hiçbir ahlaksallık mümkün değildir.

Ahlak yasası kişilere mutlaka belli bir tarzda hareket etmeleri gerekliliğini buyurur; bu aynı zamanda onun koşulsuz olduğunu gösterir. Kişiler bu koşulsuz buyruğa uydukları ölçüde özgürleşirler. Doğa yasalarına uymakla bağımlı hale gelen insan; kendi aklıyla koymuş olduğu ahlak yasasına uymasıyla özgürleşir. Doğa alanında insanın boyun eğdiği yasalar insana dışarıdan, zorla dayatılır; bu yasalara uymakla insan heteronom bir varlık haline gelir. Ancak ahlaklılık alanında insanın boyun eğdiği yasa, insanın kendi aklından çıkan, dolayısıyla kendisinin koymuş olduğu ahlak yasasıdır, bu nedenle insan bu akıl yasasına uymakla otonom ve özgür bir varlık olarak karşımıza çıkar. Kant'a göre kişi doğa yasalarını ne ölçüde durdurup aklın yasalarına uyarsa o ölçüde özgür olur; başka bir deyişle kişi istemelerini dürtü ve eğilimlerine göre değil, ahlak yasasına göre belirleyebiliyorsa özgürdür.

Kant felsefesinde özgürlük eylemlerimizin değil istemelerimizin bir özelliğidir. İnsanların bireysel çıkarlarını dikkate almayıp herkes için geçerli olabilecek bir ilkeye göre eylemde bulunmayı isteyebilmektir özgürlük (Kuçuradi, 1988: 3). Özgürlük insanın canının istediği gibi davranması değil, ödev uğruna davranmasıdır. O halde, "demek ki maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir" (Kant, 2009: 33).

Kant özgürlüğün negatif ve pozitif özgürlük olarak iki aşamalı olarak gerçekleştirildiğini belirtir. Negatif özgürlük kişinin tercihinin her türlü içerikten, yani arzu ve istekten arınmış olmasıdır. Doğadaki nesnelere etkileri kendilerine yabancı nedenler tarafından belirlendiği için, bu nesnelere alanında heteronomi söz konusudur. Oysa akıl sahibi varlığın istencini doğal nedensellik değil özgürlükten gelen bir nedensellik belirler ki bu nedensellik de doğrudan aklın kendisinden çıkmıştır. Bu nedenle burada istenç

kendisini belirleyecek olan yabancı maddeden bağımsızdır, işte bu bağımsızlık Kant'a göre, negatif özgürlüktür (Akarsu, 1982: 238). Ancak ne var ki özgürlüğün bu negatif tanımlanması yeterli değildir; zira bizi özgür kılacak olan şey, istemelerimizin hiçbir yabancı neden tarafından belirlenmemesi değil, bizzat akıldan çıkan ahlak yasası tarafından belirlenmesidir ki Kant buna pozitif özgürlük der. Öyleyse, kişinin maksimini saf aklın yasasına göre belirlemesi, yani kişinin maksimini kendi aklının koymuş olduğu ahlak yasasına dayandırması pozitif özgürlüktür. Kant'ın deyişiyle, "saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür (Kant, 2009: 38). Çünkü bu özgürlükte, istenç yabancı nedenler tarafından belirlenmemekle kalmayıp, istencin kendisi bizzat etkiyi yaratan neden oluyor; böylece kişinin istemesini kendi istenci belirliyor ve kişi böylelikle kendi kararlarını kendi veren ve kendi istemesini belirleyen özerk ve özgür, otonom bir varlık olabiliyor. Kant'a göre, insanın kendi istemesini uyduracağı yasayı kendisinin belirlemesi, onun özerk olduğunu gösterir. Ahlak yasası istemenin özerklik ilkesidir ve özerklik ise, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir (Kant, 2013: 53, 68).

Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, Kant'ın pratik felsefesinde ahlak yasası, özerklik ve özgürlük, ayrılamaz olan ve birbirlerini gerektiren kavramlar olarak karşımıza çıkar. İnsan kendisini akıl sahibi bir varlık olarak düşünülür dünyanın bir parçası olarak gördüğünde, kendisini özgür bir varlık olarak görür ve sahip olduğu bu özgürlük, kişiyi istemelerinde koşulsuz buyruk olan ahlak yasasına uymasını gerektirir ve kişi, kendi aklından çıkan bu yasaya uymakla özerk bir varlık olduğunun bilincine varır.

Kant nasıl ki aklın teorik kullanımında aklın antinomilerinden bahsettiyse, aklın pratik kullanımında da aklın koyutlarından bahseder ki bunlar üç tanedir ve bunlardan birisi de özgürlüktür. Dolayısıyla Kant, özgürlükten saf pratik aklın koyutu olarak bahseder. Kant'a göre pratik aklın üç koyutu vardır. Bu koyutlar teorik dogmalar değil pratik bakımdan zorunlu kabullerdir; bunlar teorik bilgiyi genişletmeseler de saf aklın pratik kullanılışı bakımından bilgimizi genişletirler. Aynı zamanda birer ide olan bu üç koyut, en yüksek iyinin, yani ahlak yasasının olanaklılığı için zorunlu olan idelerdir. Kant bu üç koyutu şu şekilde anlatır:

Bu koyutlar ölümsüzlük, pozitif anlamda (düşünülür dünyaya ait olması bakımından bir varlığın nedenselliği olarak) özgürlük ve Tanrının varlığı koyutlarıdır. Bunların birincisi, sürenin, ahlak yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar; ikincisi duyular dünyasından bağımsızlığın ve bir varlığın istemesini düşünülür bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar; üçüncüsü, en yüksek kendi kendine yeter iyinin, yani Tanrının varlığı



kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için koşul olması zorunluluğundan çıkar (Kant, 2009: 144).

Kant'a göre teorik akıl, bu ideleri bilemese de ve doğrudan doğruya kavrayamasa da bu idelerin olanaklılığı pratik açıdan kabul edilmelidir. Çünkü bu ideler bir şeyi yasa kabul etme gereksinimine cevap verirler. İnsan kendini düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak düşündüğünde ahlak yasasını da kabul etmek zorunda kalır; çünkü bu alanda ahlaklılık kişiye apaçık bir gerçeklik olarak görünür, ahlak yasasının varlık koşulu özgürlük olduğu için özgürlük pratik bakımdan kabul edilmesi zorunlu olan bir idedir, teorik olarak bilenemeyecek olsa da. Dolayısıyla Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük idelerinin aklın teorik kullanımında yeterince sağlama bağlayamamış olan Kant'ın bu ideleri aklın pratik kullanımında temellendirdiğini söyleyebiliriz. Kant'a göre özgürlük idesi, yukarıda söz edilen diğer ideler gibi, teorik açıdan kavranamayacak ama onsuz da edilemeyecek zorunlu bir kavramdır.

Özgürlük aklın teorik kullanımında temellendirilemez, çünkü teorik akıl deney dünyası ile sınırlıdır. Özgürlüğü deneysel olarak ortaya koyamayacak oluşumuz onun varlığından şüphe etmemize yol açmamalıdır. Biz deney alanında özgürlüğü gösterecek, onu temellendirecek somut bir veri bulamasak da özgürlüğün en yüce pratik ilkelerin anahtarı olduğundan şüphe edemeyiz (Kant, 2009: 12). İnsan deneysel alanda göremediği özgürlük ve ahlak yasası gibi kavramları saf aklın bir kavramı olarak kabul etmekte ve insan aklı düşünülür alanla bilgisini genişletemiyor olsa da bu alandaki bazı kavramları varsaymak zorunda kalmaktadır (Kant, 2009: 52). Kant'a göre pratik alanda teorik akıl alanında olduğu gibi kanıtlama yapılamaz. Teorik akıl alanında saf teorik anlama yetisinin kavramları kolayca temellendirme yapıp gösterilebilir, çünkü bunlar mümkün deney nesnelere koşullarıdır. Buna karşılık saf pratik aklın kavramlarında bu şekilde kolay temellendirme ve bilgi edinme mümkün değildir; çünkü pratik aklın kavramları deney ilkelerine bağlı değildir. Dolayısıyla ahlak yasası ve özgürlük ideleri, teorik, kurgusal ve deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; ancak saf aklın pratik kavramları hiçbir deneyle doğrulanamasa da sapasağlam ayakta durur (Kant, 2009: 54). Goldman da Kant felsefesinin bu durumuna dikkat çeker:

Kant her zaman şuna parmak basar: deneysel gerçeklikte belki de gerçek anlamda özgür olan tek bir eylem bulamıyoruz. Bu elbette özgürlüğün yadsınması anlamına gelmemektedir, çünkü her insan ahlaki ve gerçekten özgür herhangi bir eylemde bulunmamış insan bile bir buyurucu bir ahlak yasası tanır, en azından özgürce eylemde bulunmak olasılığını bilir (Goldman, 1983: 147).

Kant'a göre, böyle saf kaynaklardan çıkan eylemler hiç olmamış olsa bile, ahlak yasası şimdiye kadar hiçbir istemeyi belirlememiş olsa bile, dünyada bugüne dek tek bir özgür isteme örneği verilmemiş olsa bile, akıl bu buyrukları buyurmaya devam edecektir. Söz gelişi bugüne dek hiçbir gerçek dost olmamış olsa bile, dostlukta içtenliğin ve samimiyetin beklenmesi hiçbir zaman kuşku götürmeyecektir (Kant, 2013: 23). Nitekim ödev, ahlak yasası ve özgürlük gibi kavramlar temellerini deneyde değil, akıl idesinde bulurlar ve değerliliklerini de buradan alırlar.

Çünkü ancak yasalara bağlayabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek şeyleri açıklayabiliriz. Özgürlük ise, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyle ortaya konamayacak bir idedir ancak; ona bir analogiye dayanarak hiçbir zaman bir örnek veremeyeceğimiz için, hiçbir zaman ne kavranabilir ne de görüsü elde edilebilir. O, bir istemenin yani sırf arzulama yetisinden çok farklı bir yetinin bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta, aklın zorunlu bir varsayımı olarak geçerlidir (Kant, 2013: 78).

İnsanın istemesinde özgür olması onun hiçbir yasaya uymaması demek değildir, tersine insanın kendi iradesinin değişmez yasasına uyması demektir. (Heimsoeth, 2012: 135). Özgürlüğün yasayla belirlenmiş bir içeriği olmasaydı, özgürlük "büyük bir kötülük" olurdu, zira yasayla belirlenmemiş bir özgürlüğü istemek, "akılsız hayvanlar" olmayı istemektir (Akarsu, 1982: 187). Bu nedenle Kant, özgürlüğün yasayla bağlantısı kurmuş ve gerçek özgürlüğü rastlantılara ya da içgüdülere değil, kendi aklımızın belirlediği bir nedene bağlamıştır. Kant insanı akıl sahibi ve özgür bir varlık olarak belirlemiş, insanın gerçek değerinin onun akıl sahibi ve dolayısıyla özgür olmasında yattığını belirtmiştir.

Geldiğimiz noktaya baktığımızda, özgürlüğün bilinmesini ahlak yasasıyla ortaya koyan Kant, ahlak yasasının olanaklılığını da özgürlük idesine bağlamıştır. Böylelikle özgürlüğü ahlak yasasıyla ilgisinde ortaya koyan Kant, kategorik buyruğun olanağının temelini, istemelerinde özgür olan ve "yapmalısın!" buyruğuna göre hareket edebilen bir varlıkta bulmuştur diyebiliriz: Yapmalısın, çünkü yapabilirsin (Heimsoeth, 2012: 134), sen özgür bir varlık olarak istemelerini kendin belirleyebilirsin. Bu buyruk aynı zamanda kişiyi özgürlüğe de götürür. Öyle ki saf pratik aklın bir buyruğu olan, hiçbir koşula bağlı olmayan "yapmalısın" buyruğunu bilen insan, bunu bilmekle ve buna uymakla özgürleşir.

Kant'a göre, insan kendini düşünülür dünyanın bir üyesi olarak gördüğünde ahlak yasası zorunlu olur, zorunlu bir şekilde insana buyurur. Kant'a göre, "gerektiği gibi bakmasını bildiğimizde, ruhumuzda büyük bir hayranlıkla bakmaktan kendimizi alamayacağımız bir şey vardır; bu, hayranlığın adil olduğu aynı zamanda ruhu

yücelttiği, içimizdeki kökensel ahlaksal eğilimdir” (Kant, 2010a: 59). Bu ahlaksal eğilime insanı, özgürlük, yani duyular dünyasının belirleyiciliğinden bağımsızlık idesi, kendisi istemeden zorlar ve böylece kişi iyi bir istemenin bilincine varır (Kant, 2013: 74). Böylece, Kant’a göre, “kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır? sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir” (Kant, 2013: 80). Kısacası, koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğu sorusu ancak tek bir varsayımla yanıtlanabilir: o da özgürlük idesidir (Akarsu, 1982: 232).

Özgürlük kavramı aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur (Kant, 2009: 4).

Kant için özgürlük, ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı istemektir; dolayısıyla özgürlük eylemlerimizin değil istemelerimiz bir özelliğidir ve insanlar için bir olanaktır. Kant her ne kadar özgürlük ve ahlak yasasının bütün akıl sahibi olan varlıklarda ve özel olarak tür olarak insanda bulunan iki temel özellik olduğunu söylese de bunun gerçekleşmesinin her insan için bir olanak olarak gördüğü söylenebilir. İnsanların bireysel çıkarlarını gözetmeden, herkes için geçerli olabilecek bir ilkeye göre eylemde bulunmayı isteyebilme özelliğidir, özgürlük (Kuçuradi, 1988: 3). Özgürlük idesi ve ahlak yasası bizde akla sahip olmamız dolayısıyla bulunmaktadır, ancak bunları hayata geçirmek, özgür bir şekilde istemek ya da istemelerimizi ahlak yasasına göre belirlemek kişisel bir tercihtir, yaşamda ancak bazı kişilerin gerçekleştirebileceği bir olanaktır. İnsanın ahlak yasasına göre isteyip özgür olması her insanın hem kendine karşı hem de tüm insanlığa karşı en kutsal görevidir.

Sonuç olarak Kant’ın özgürlüğü nasıl ortaya koyduğunu ve temellendirdiğini, felsefesinde özgürlüğe nasıl yer açtığını görmüş olduk. Özetleyecek olursak Kant ahlak felsefesinin temeline ahlak yasasını koymuş ve özgürlüğü de bu yasadaki hareketle temellendirmiştir. Eylemlerin her türlü ahlaklılığı, eylemlerin ortaya çıkaracağı şeye sevgiden, eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı ve yasaya saygıdan dolayı yapılmalarının zorunluluğunda yatar (Kant, 2009: 90). Özgür olmak, duyu dünyasının neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak anlamı taşımaktadır. Kant, insanı, numen yanı sıra özgürlüğe, fenomen yanı sıra da doğa zorunluluğuna bağlı bir varlık olarak tasarlayarak, insanın özgürlüğünü bu ikili yapıya dayanarak temellendirmiştir. Kant, fenomenal olarak doğanın içinde, numenal olarak da dışındaki iki boyutlu insan tanımıyla özgürlüğü güvence altına almakla birlikte, özgürlük ve ahlâk arasındaki bağlantıyı da sağlamaktadır (Cevizci, 2007, s. 379-380). “Kendilerini aynı

zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun. Kayıtsız şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir” (Kant, 2013: 55). Kant’a göre özgürlük, kişinin istemelerini bu yasaya göre belirlemesidir.

Ahlak yasası-özgürlük ilişkisinde kendisini bize ilk fark ettiren ahlak yasadır. Kişi kendisinde bulunan akıl sayesinde kendisini sadece bir doğa varlığı olarak görmez, kendisinde doğa dünyasında bulunmayan ama “insan varlığına kök salmış” varlığını apaçık olarak duyuran bir ahlak yasasının olduğunu görür ve bu yasanın varlığıyla özgürlük de bilinir hale gelir, dolayısıyla özgürlüğün bilinirliğini ahlak yasası sağlar. Buna karşılık, özgürlük de ahlak yasasının varlığını olanaklı kılan bir kavram olarak karşımıza çıkar, öyle ki kişi özgür olmasaydı istemelerini kendi belirleyemezdi, dolayısıyla ahlak yasasına uyamazdı. Kişinin isteklerini ahlak yasasına göre belirleyebilmesinin tek koşulu onun özgür olmasıdır; kişi özgür olduğu için ahlak yasasına uyabiliyor; o halde özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme nedeni oluyor.

Kant için özgürlük, istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsız olabilirliliği şeklinde tanımlanabilir. İnsan istemesinin doğa yasası, -yani kişinin arzu ve eğilimleri tarafından belirlenmesi- dışında bir şey tarafından belirlenebilme olanağı her türlü özgürlük ve etik görüşün koşuludur. İnsanda otonomi ve özgürlük varsayılmaksızın etikten söz etmek de mümkün değildir (Tepe, 2014: 10). Özgürlük düşüncesi olmadan hareket edemeyen her varlık pratik anlamda gerçekten özgürdür (Kant, 2010a: 55). Kant’a göre özgürlük, tüm ahlak yasalarının temeline konması gereken *a priori* bir kavramdır. Kant’a göre “yalnızca a priori olarak pratik olan bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası ne de böyle bir yasaya göre bir hesap verme olabilir” (Kant, 2009: 107). Ancak özgürlüğün duyular dünyasında olanaklılığı hiçbir zaman kavranamaz. Kant’a göre özgürlüğü deneysel verilerle açıklamaya çalışan, düşünülür dünyayı kabul etmeyip özgürlüğü duyular alanına/görünüş dünyasına ait bir kavram olduğunu söyleyen her düşünce özgürlüğü ortadan kaldırır. Dolayısıyla özgürlüğü kurtarmamızın tek yolu, doğa yasasını ya da doğa nedenselliğini görünüş dünyasına, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır (Kant, 2009: 104).

Sonuç olarak özgürlüğü, insanın duyulur dünyaya ait bir varlık olduğunu reddetmeden ve onun bu yanına hiçbir zarar vermeden, insanı başka bir açıdan da düşünmenin mümkün ve zorunlu olduğunu ortaya koyarak temellendirebildik. İnsanın hem duyuşal bir varlık hem de akısal bir varlık olduğunu ve bu ikisinin aynı varlıkta bulunmasının bir çelişme içermediğini göstermekle ve özgürlüğü insanın akıl yanına bağlamakla

özgürlüğü ortaya koyabildik. İnsanı bir düşünce varlığı olarak gördüğümüzde ve fenomen dünyasının dışında ve bu dünyanın da temeli olan kendinde şey dünyasını düşünmekle özgürlüğün zorunlu olarak varsaymak zorunda kaldık. Dolayısıyla herhangi bir deneyde özgürlük idesine uygun bir örnek vermenin büsbütün olanaksız olmasından dolayı; biz, özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan numen olarak da bakarak savunabildik. Bununla, teorik akıl herhangi bir kazanca ulaşmasa da özgürlük kavramı, pratik olarak şüpheyeye yer bırakmayan bir gerçeklik kazanmış olmaktadır (Kant, 2009: 55).

Kant, teorik akıl eleştirisinde, özgürlüğün bir gerçekliğinin olup olmadığının kuramsal yolla tanıtlanamayacağını söylüyordu. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kategorilerin –ki bunlardan bir tanesi de nedensellik kategorisiydi- duyu yaşantıları dışında kullanılamayacağını açıklarken, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise deneyde hiçbir zaman gösterilemeyen özgürlük idesinin insana uygulanabileceğini söylemede hiçbir çelişki görmemektedir. Çünkü Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*'nde, neden ve etki kategorisini görünüşler dışında kalan numen alana uygulamakla hiçbir zaman kuramsal bir bilgi elde ettiğini ileri sürmemiştir. Böylece neden ve etkinin numen alanına uygulanmasıyla ortaya konan özgürlük düşüncesi kuramsal olarak her zaman bilinemez olarak kalacak olsa da (Akarsu, 1982: 240) pratik bakımdan daima kabul edilmesi ve varsayılması zorunlu bir ide olarak durmaktadır.

Böylelikle Kant, insanın özgürlüğüne dair, yani özgürlüğün neliğine dair problemlere bilgisel anlamda bir yanıt verilemeyeceğini ve bu problemlerin teorik alanda kalınarak çözülemeyeceğini göstermekle, bunun dışında insan aklının ürettiği bir fikir olan özgürlüğün insanın varlık yapısının bir özelliği olmadığını, kişilerin bir olanağı olduğunu göstermekle, özgürlüğün felsefi açıdan temellendirilmesine önemli katkılar sunmuştur (Kuçuradi, 1988, s. 3, Özcan, 2006: 260). Dolayısıyla Kant felsefesinde her insan aynı ölçüde akıl sahibi ve özgür müdür diye sordüğümüzde (Özcan, 2006: 262), bu soruyu olumlu bir şekilde yanıtlayamayacağımız da artık açıklık kazanmış olmaktadır. Zira Kant'ın da belirttiği gibi, insanlar sahip oldukları aklı, daha çok "araçsal anlamda" kullanmaya meyillidirler. Öyle ki çoğunluk kendilerinde bulunan aklı, kendi çıkarları için ve kendilerini mutluluğa ulaştıracak olan maksimleri belirlemede bir araç olarak kullanmaktadırlar (Kant, 2009: 69). Kant'a göre insanın bu anlamda akla sahip olması onu değerce üstün bir konuma yükseltmez. Nitekim Kant'a göre, aklın insan için ayırt edici bir nitelik olabilmesi için, aklın bu araçsal kullanımı dışında, daha yüksek bir amaç için kullanılması, yani aklın neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğuna dair bir karara

varması ve istemelerini kendi başına iyi olan pratik bir yasaya göre belirlemesi gerekmektedir (Kant, 2009: 69). Akıl ancak bu kullanımıyla insan için ayırt edici bir özellik olur ve aklını bu şekilde kullanabilen ve kendi yasasını kendisi belirleyebilen insan özgür bir insan olarak değer kazanır. Bunun için Kant felsefesinde akıl sahibi olmak, kendi kendine yasa koymak ve özgür olmak, her insanın sahip olduğu özellikler değil, ancak bazı kişilerin gerçekleştirebildiği olanaklardır (Özcan, 2006: 263). Önemli olan kişilerin bu olanakları yaşamlarında etkinliğe geçirmeleridir, bu olanaklar kişilerce gerçekleştirildiğinde, bunlar birer kişi değeri olurlar.

Sonuç olarak, Kant felsefesinde özgürlük ve ahlak yasası insanın değerliliğinin ölçütüdür ve yaşamın anlamını ve derinliği belirten ve yaşama anlam katan en yüksek değerdir (Aşkın, 2008: 59). Ancak buraya kadar ele aldığımız ve açıklamaya çalıştığımız özgürlük ahlaki özgürlüktür. Kant felsefesinde özgürlük problemi oldukça fazla işlenir; onun üzerinde durduğu özgürlük, daha çok ahlaki özgürlük olmakla birlikte, onun bahsettiği tek özgürlük türü, ahlaki özgürlük değildir. Dolayısıyla Kant özgürlüğü yalnızca etik anlamıyla sınırlamamıştır. Ağırlıklı olarak üzerinde durduğu, ahlaki özgürlük olsa da politik eserlerine baktığımızda onun toplumsal ya da hukuksal diyebileceğimiz özgürlükten bahsettiğini görebiliriz. Kant etik alanda temellendirdiği ahlaki özgürlüğü içsel özgürlük olarak nitelendirirken, toplumsal alandaki özgürlükten ise dışsal özgürlük olarak bahseder. Ancak şunu belirtmeliyiz ki Kant'ta özgürlük deyince çoğunlukla akla, onun etik bakımdan ele alıp incelediği ahlaki özgürlük görüşü gelir. Felsefe tarihinde Kant'ın politika felsefesi ve politik özgürlük görüşü, onun ahlak görüşü ve ahlaki özgürlük düşüncesi kadar ilgi görmemiştir. Buna rağmen, tezimizin konusu itibarıyla Kant'ın özgürlük görüşünün tamamlanması için onun politika alanında temellendirdiği özgürlük kavramını nasıl ele alıp temellendirdiğine ve bunun etik özgürlükle bir bağının olup olmadığına bakmamız gerekmektedir.

### **1.7. KANT'IN POLİTİKA FELSEFESİ**

Buraya kadar Kant'ın etik özgürlükten anladığı şeyi, aklın özellikle pratik kullanımını göz önünde tutarak incelemeye çalıştık. Hem teorik aklın bilgi elde ederken, hem de pratik aklın ahlaksal ilkeler ortaya koyarken eleştirisinin zorunlu olduğunu düşünen Kant'ın, saf akıl ve pratik akıl eleştirilerini irdeleyerek özgürlük kavramını etik bağlamda nasıl ele aldığını ve temellendirdiğini ortaya koyduk.

Özgürlüğü felsefesinin merkezine yerleştirmiş olan ve özgürlüğü insanın özü olarak kabul etmiş olan Kant, pratik felsefesinin ikinci ayağı diyebileceğimiz siyaset-hukuk felsefesinde de, ahlak felsefesinde olduğu gibi özgürlüğe büyük önem vermiş, özgürlüğü temel bir kavram olarak ele alıp siyaset felsefesini bu kavram üzerine inşa etmiştir. Kant'ın ahlak felsefesinin temeline yerleştirdiği ve ahlak yasasının varlık nedeni olarak ortaya koyduğu özgürlük kavramı, onun hukuk ve siyaset felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kant felsefesinde özgürlük kavramını eksiksiz bir şekilde ortaya koyabilmeyi amaçlayan bir çalışmanın toplumsal özgürlüğü ele almaması düşünülemezdi.

Kant, içsel eylem ve dışsal eylem, bununla bağlantılı olarak da içsel özgürlük ve dışsal özgürlük arasında ayırım yapmıştır. Onun içsel eylem dediği, bizim ahlaklılığımız, bir diğer ifadeyle ahlaki seçimlerimiz ve istemelerimizdir, bununla bağlantılı olarak içsel özgürlük de ahlaki özgürlüğümüzü ifade etmektedir. Kant'ın dışsal eylemden kastı ise, bizim toplum içinde gerçekleştirdiğimiz, başkalarının eylem hayatını da etkileyebilen eylem ve davranışlardır, dışsal özgürlük ise hukuk kapsamına giren toplumsal alandaki özgürlüğümüzdür. Kant'ta ahlaksal özgürlüğü araştırdığımız ilk bölümde içsel eylem ve özgürlüğü irdeledik; bu bölümde ise onun dışsal eylemden ve özgürlükten anladığı şeyi ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

Bu bölümde Kant'ın hukuksal alanda bahsettiği özgürlüğün ne tür bir özgürlük olduğu, bir arada yaşayan kişilerin siyasi düzlemde elde ettikleri ve sahip olmaları gereken özgürlük olan toplumsal özgürlüğün belirleyici öğeleri ve bunun ahlaksal özgürlükten farkı ve varsa ilgisi gibi konular açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte Kant'ın siyaset ya da politika felsefesi ahlak felsefesine oranla daha az bilinmektedir. Bunun nedeni kısmen, onun siyasete dair görüşlerini meslek yaşamının sonuna doğru açıklaması ve bu görüşlerin oldukça karanlık ve üstü kapalı olmasıdır (Wood, 2009: 215). Böylesi bir zorluğun farkında olarak, bu bölümde, Kant'ın eserlerinden ve gerektiğinde ikincil kaynaklardan yola çıkarak Kant'ın politik düşüncesinde özgürlük kavramının izini süreceğiz ve politik açıdan özgürlüğün neliğinin eleştirel bir sorgulamasını yapacağız.

Kant kimsenin dışsal özgürlüğüne zarar vermeden bir arada nasıl yaşayabiliriz sorusunu temele alarak bir siyaset ve hukuk felsefesi oluşturmuştur. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, toplumsal alanda özgürlük, Kant için, “evrensel bir yasa uygun olarak herkesin birbirinin özgürlüğüyle bir arada varolabildiği ölçüde, her insanın insanlığından dolayı sahip olduğu tek asli hakkıdır” (Kant, 1991: 63). Bu nedenle bir siyasal yapıda



özgürlük hakkının ihlal edilmesi düşünülemez. En temele bu görüşü yerleştiren Kant, siyaset görüşünü, insanın toplumsal alanda da özgürlüğünü kazanması ve özgür bir varlık olarak ortaya çıkabilmesi için gerekli kural ve düzenlemeleri temele alarak oluşturmuştur.

Kant, hukuk ve politika görüşünü ahlaklılığın temel kavramları olan akıl, özgürlük, zorunluluk, yasa gibi kavramlar üzerine inşa etmiştir, dolayısıyla hukuk alanındaki özgürlük ahlaksal özgürlüğün bir devamı niteliğindedir ve aslında aynı amaca hizmet eder. Onun hukuksal anlamda kişinin diğerleri tarafından haksızlığa uğramaması ve eylem özgürlüğünü kazanması, aslında yine aynı amaç için, yani kişinin ahlaksal özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi, insanın değerinin korunması içindir, yani Kant, kişinin ahlaki açıdan özgür olabilmesi için içsel bir yasanın önemine dikkat çekmiş, ancak bunun yalnızca içsel bir yasayla korunamayacağını da farkına varmıştır. Kişinin ahlaki özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için buna uygun koşullara sahip olması gerektiğini düşünen Kant, içsel özgürlüğün yanında bir de dışsal özgürlüğün gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Bu bölüm sonunda, Kant'ın siyasi-hukuksal düşüncesi içerisinde özgürlüğün neliğini ve önemini, onun bu özgürlükten ne anladığını aydınlatmış olmayı amaçlamaktayız. Bunu gerçekleştirdiğimizde Kant felsefesinde özgürlük kavramını bütünsel bir şekilde ele almış olma fırsatını yakalayabiliriz.

## 1.8. TOPLUMSAL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Kant'ın politika görüşüne geçmeden önce, insanın bireysellikten toplumsallığa geçişini, başka bir ifadeyle insanların bir araya gelme nedenlerini ve tarihini açıklamak gerekmektedir. Kant insanlığın tarihsel gelişimini, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", "Yaygın Bir Söz Üzerine: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı", "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" gibi farklı birçok yazısında ele alıp inceleyerek, en temelde toplumsal olarak birlikte yaşamanın imkânını göstermeye çalışmıştır.

Kant'a göre, toplumsallık ve siyasi birliğin oluşum aşamalarını ve nedenleri anlayabilmenin en önemli yolu, tarihsel bilgiye sahip olmaktan geçer. Çünkü ona göre, tarih, insan türü hakkında bize yol gösteren ve bilgi elde etmemizi sağlayan biricik anahtardır. Tarihi incelediğimizde, insan türünün gelişimini, nereden gelip nereye doğru

gittiğini, insanlık idealinin ne olduğunu ve bu idealin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini görmemiz mümkündür. Bu nedenle Kant'ın siyaset felsefesinin izlerini sürerken onun tarih görüşünü göz ardı etmememiz gereklidir. Zira ileride göreceğimiz gibi Kant'ın tarih felsefesi, özgürlük kavramı açısından da birçok olanaklara kapı aralamaktadır.

Kant'ın tarih felsefesi, tarihsel olaylara bir doğal amaçlılık, niyet edilmemiş bir hedefe doğru yönelmişlik atfeder (Wood, 2009: 150). Doğada var olan her şey, doğanın önceden tayin ettiği bir amaca doğru, bilinçsiz bir şekilde ilerlemektedir. Kant'a göre, doğa hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır, her şeyin doğasında bir amaç gizlidir. Bir yaratığın tüm doğal yetenekleri, onun doğa tarafından belirlenen amacına ve gelişmesine uygun olacak bir şekilde belirlenmiştir. Böylelikle Kant, doğayı bir rastlantılar yumağı olarak değil, planlı bir amaçlılığın olduğu bir düzen olarak ele alır. Özellikle insanlık tarihini göz önüne aldığımızda, insanların dışarıdan karmaşık ve düzensizmiş gibi görünen eylemlerinin bile, bütün türün tarihi bakımından bir amaca doğru ilerlemeye hizmet ettiğini belirten Kant, doğanın insan için biçtiği amacın, insan türünün sürekli gelişimi, yetkinleşmesi ve özgürleşmesi olduğunu belirtir.

Doğa, insan türünün gelişmesini gerçekleştirmek üzere insana, akıl yetisini vermiştir. Kant, "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı" adlı yazısında, ilkel insanın öncelikle kendinde, yalnızca doğanın tüm hayvanlara vermiş olduğu içgüdünün farkına vardığını belirtir. Fakat zamanla insan, tüm hayvanların içine kapatıldığı sınırların ötesine uzanabilen bir yeti olarak kendi aklının bilincine varmıştır ve "kişi, kendinde diğer hayvanlar gibi tek bir yaşam şekline bağlı olmaksızın, kendi yaşam yolunu seçmek için bir yetenek" keşfetmiştir (Kant, 2014b: 84-5). Akıl, ona sahip olan insanları, yaşamın bir tek yönüyle sınırlı kalmasından kurtarmış, tabiri caizse, onlara doğal dünyada, kendi doğalarını ve kendi rollerini icat etme imkânını vermiştir (Wood, 2009: 151). Bir kez kendinde bulunan akıl yetisinin farkına varan kişi, içgüdünün kuralı altındayken içinde bulunduğu kölelik durumundan kurtulmuş ve artık önünde duran sonsuz nesnel dizisini görerek ilk kez özgür olduğunu hissetmiştir (Kant, 2014b: 85). İnsan kendi türünde bulunan bu akıl yetisiyle tamamen hayvan topluluğu üzerine yükseldiğini ve yeryüzünde yaşayan hiçbir canlının onunla yarışamayacağını kavramıştır. İlk başlarda insana korkutucu ve güvensiz gelen bu özgürlük yolunu fark ettikten sonra insan için artık yalnızca içgüdülerine göre bir köle gibi yaşamak dayanılmaz hale gelmiştir (Kant, 2014b: 85).

İnsan türünde var olan akıl yetisi, insanları hayvansal içgüdünün düzenliliğinden kopararak, doğal dünyada kendi doğalarını ve rollerini kendilerinin icat etmesini zorunlu

kılmıştır (Wood, 2009: 148, 151). Doğanın istediği de tam olarak budur: “Bir yaratıkta akıl o yaratığın, kendisindeki çeşitli güçleri kullanırken izlediği kuralları ve niyetleri doğal içgüdüünün sınırlarının çok ötesine uzatmasını sağlayan bir yetenektir” (Kant, 1982: 118). Öyle ki, akıl sahibi insanın bu akıl yeteneğini kullanması içgüdüsel bir kendiliğinden gelişmeyle değil, bizzat akıl sahibi varlığın kendi çabası ve emeğiyle gerçekleşir. Doğa, insana diğer canlılarda bulunan içgüdüyü değil de akli vermekle, kendi türünde bulunan amacı bizzat kendisinin, kendi akıyla bulup gerçekleştirmesini istemiştir; “insan içgüdüyle yönetilmemeliydi, ne de öğrenimi doğuştan bilgi donatımına dayanmalıydı; tersine her şeyi kendisi yapmalıydı” (Kant, 1982: 119). İçgüdüyle donatılmış varlıklar, doğalarındaki amaca emek, düşünme ve çaba gerektirmeksizin kolaylıkla ve kendiliğinden ulaşırlar. Ancak akıl sahibi varlık olan insanda, içgüdüsel öğeler oldukça az olduğundan, insan kendi türünün amacına ulaşmak için kendi akıyla kendisi düşünmek ve çaba harcamak zorundadır. “Doğa insanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdü olmadan kendi akıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir” (Kant, 1982: 119). Eğer insan içinde bulunduğu ikellikten yetkinliğe ya da becerikliliğe doğru ilerleyecekse, bu başarı yalnızca insanın olmalıdır, insan eğer mutluluğa ulaşacaksa bu mutluluktaki pay yalnızca insanın kendisinde bulunmalıdır. Doğanın insandan talep ettiği şey, elde edeceği ne var ise, bunu kendi akli ile kendi çabasıyla gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla “öyle görünüyor ki doğayı ilgilendiren insanın iyi yaşaması değil de, onun hayata ve iyi yaşamaya layık olması için çalışmasıdır” (Kant, 1982: 119-120). Bu özellik, yani insanın insanlığa layık olmak için kendi aklını kullanıp kendi amacını kendisinin bulup bunu bizzat kendisinin gerçekleştirmesi, insanın varlıktaki özel yerini, onun ayırt edici özelliğini oluşturur; insandaki akıl yetisi de bu amacı gerçekleştirebildiği takdirde insan için ayırt edici bir özellik oluşturur. Diğer türlü akli yalnızca çıkarları ve mutluluğu için araçsal anlamda kullananlarda akıl, hayvanlardakinden farklı bir şekilde işlemez, bu anlamıyla akıl insanı hayvanların üstüne hiç mi hiç çıkarmaz.

İnsanın içgüdüden akla geçişi ve bundan sonra sorumluluk ve özgürlükle dolu bir yaşam için kendisinin çaba harcamasının gerekmesi, insan türünün “tamamen hayvansal olan bir varoluştan bir insanlık durumuna, içgüdüünün yönlendiriciliğinden aklın kılavuzluğuna- tek kelimeyle, doğanın koruyuculuğundan özgürlük durumuna- geçişten başka bir şey değildir” (Kant, 2014b: 89). Bu durum doğanın insan türü için seçmiş olduğu plandır ve bu plan insan türünün kendisinde bulunan yetenekleri akli

sayesinde geliştirerek mükemmelliğe doğru ilerlemesi ve tam bir özgürlüğe kavuşmasıdır.

Kant'a göre, insanlık tarihi, insan türünün bu yetkinleşme ve özgürleşme sürecinden ve serüveninden başka bir şey değildir. Tarih, amaçsız bir döngü ya da süreç değildir; insanlık tarihi insan türünün karanlıktan aydınlığa doğru ilerlediği bir süreçtir. Tarihin amacı, insan türünün gelişmesi ve yetkinleşmesidir ve "her birey, kendi hesabına bu ilerlemeyle kendi yapabileceklerinin en iyisiyle katkıda bulunmak üzere doğa tarafından çağrılmaktadır" (Kant, 2014b: 100). İnsan türü bu yetkinleşmeye ancak, verili olan doğasından uzaklaşıp kendisinin kurduğu bir medeniyete, kendi akıllı ile oluşturduğu bir kültür dünyasına ve bu kültür dünyası içinde özgürlüğe, hakka ve adalete ulaştıracak bir sistem kurmakla ulaşabilir. İnsan doğal yanılla arzu ve eğilimlerine, içgüdülerine bağlı bir hayat sürmekteyken, kendi kurduğu kültür dünyasında özgür bir yaratma sürecine girer ve bu özgür yaratma, onun gerçek kimliğini, tür olarak insanın değerini oluşturur; insan ancak bu yaratıcı ve özgür kimliğiyle insanlaşma sürecine girer. İnsanın kendi özgür yaratımıyla ve çabasıyla oluşturduğu bu kültür dünyası içinde artık önemli olan insanların mutluluğu değil, özgürlüğüdür, başka bir ifadeyle kültür, mutluluğun kaynağı değil, daha ziyade insanın özgürlüğünü kanıtlayacağı ve sinayacağı yerdir (Cassirer, 2014: 39). Kant'a göre, insan özgürlüğünün son durağı, hem devlet içinde hem de uluslararası gerçeğe adil bir yapılanma, ebedi bir barışa ulaştıracak olan bir düzen kurma aşamasıdır (Gökberk, 1948: 102). Bu aşamaya ulaşıldığında insanlık, her türlü bağımlılıktan ve zincirden kurtulmuş olacak ve özgürlük tam olarak gerçekleşmiş olacaktır. "İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte, ve aynı amaçla dışta da, yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır" (Kant, 1982: 126).

Kant'a göre, insan kendisinde bulunan yetenekleri bireysel değil ancak toplumsal olarak gerçekleştirebilir; başka bir deyişle, insanda bulunan eğilimler onu toplumsallığa iter. Kant'ın kendi ifadesiyle, "insanda, yeryüzünde tek akıl sahibi varlık olarak aklın kullanımına yönelen doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil ancak türde gelişebilirler" (Kant, 1982: 118). Kant'a göre, insan kendisinde bulunan insansal olanaklarını ancak toplumsal bir bağlam içerisinde gerçekleştirebilir. İnsan, özü gereği tek başına, bireysel olarak yaşayamayacak, toplumsallığa muhtaç olan bir varlıktır. Moral açıdan insana baktığımızda görebileceğimiz gibi, kişinin ahlak yasasını uygulayabilmesi ya da ahlaksal iyiyi gerçekleştirebilmesi için belli bir topluluk içinde

diğerleriyle birlikte yaşaması, diğer insanlarla yüz yüze ve otonom bir ilişki kurması gerekmektedir. Dolayısıyla insanlar, her türlü olanağını gerçekleştirmek için, en başta da özgürleşebilmesi için diğerleriyle birlikte oluşturduğu bir toplumsallığa ihtiyaç duyar; insan kendi doğasının amacı olan aklını kullanma, özgürleşme ve yetkinleşme sürecine ancak toplumsallıkla ulaşabilir.

Doğanın insanı toplumsallaşmaya itmek için kullandığı araç, Kant'a göre, antagonizma, yani çatışmadır. Kant antagonizma ile "insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir direnişi ile bağlantısını" anlamaktadır (Kant, 1982: 121). Buna göre, insanda bir yandan toplum içinde bulunma eğilimi ve isteği vardır, "çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerin geliştirebileceğini daha çok hisseder" (Kant, 1982: 121). Ancak diğer yandan insanda toplumu dağıtmak ve birey olarak yaşamak için bir direnme de vardır, çünkü insan her şeyi kendi başına kendi isteğine göre yapma arzusuna da sahiptir. İnsanda var olan bu bireyselleşmeden dolayı insan her yönden bir direnç ile karşılaşır ve kendisi de diğer insanlara karşı direnç gösterme eğilimine girer. İşte Kant'a göre, bu direnç, tür olarak insanın bütün gücünü uyandıran temel etmendir. İnsanların doğalarında mevcut olan başka insanlara karşı mevki elde etme ve yükselme güdüsü, insan türünü ilkelikten medeniyete ya da kültüre doğru ilerletmeye yardımcı olur. Kant bunu şu şekilde anlatır:

Artık insanın bütün becerileri yavaş yavaş gelişmekte, beğenisi biçimlenmekte ve ahlaki ayrımlar yapan ilkel-doğal yeteneğini zamanla belli pratik ilkelere doğru sürekli aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapılmaktadır (...) İnsanda bencil çabalarını ilerlettikçe kaçınılmazcasına karşılaştığı dirence sebep olan bu toplumdışı nitelikler olmasaydı, o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayalı bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek halinde gizli kalırdı ve göttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazdı. Uğruna yarattıkları amaç, akıl sahibi olmaları, doldurulmamış bir boşluk olarak kalırdı. Bu yüzden insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı, insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklardı. İnsan uyum ister, ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsan rahat ve hoşnut yaşamak ister, ama doğa onun başıboşluktan, eylemsiz yetinme durumundan çıkmasını, çalışmaya ve zorluklara atılmasını ve yine kendi kıvrak zekâsıyla çalışmaktan ve zorluklardan kurtulma yollarını bulmasını ister. Bunu olanaklı kılan doğal itilimler, bunca kötülöklere sebep olan toplumdışı kalmanın ve sürekli direncin kaynakları, aynı zamanda insanı gücünü yeniden toparlamaya, doğal yeteneklerini daha da geliştirmeye teşvik eder (Kant, 1982: 121).

İnsanların diğer insanlarla bir arada yaşamaya başladıktan sonraki en büyük problemi, evrensel adalet ilkesine dayalı bir medeni topluma ulaşmak olmuştur. İnsan türünün en üstün amacı olan tüm doğal, bireysel yeteneklerin geliştirilmesinin ancak toplum içinde

mümkün olduğunu gören insan, bundan sonra bu topluluğun en adil şeklini aramayı bir ödev olarak görmüştür, bu doğanın insan türünden istediği şeydir. Bu amaç, Kant'a göre, en fazla özgürlüğü olan ve bu nedenle de üyeleri arasında sürekli bir çatışma bulunan bir toplumda değil, özgürlüğün sınırlarını kesin bir şekilde güven altına alarak başka kişilerin ve toplumların özgürlüğüyle beraber varolabilen bir toplumda gerçekleşebilir. "O halde doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konulmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır" (Kant, 1982: 122).

Kant'a göre bu sorun, insan türünün çözeceği en güç sorundur. Sorunun temelinde, adaletli ve tarafsız, tüm çıkarlarından arınmış bir yöneticinin nasıl bulunacağına dair belirsizlik yatmaktadır. İnsan, her ne kadar kendisinde akıl yetisini barındırıyor olsa da duyusal dünyaya ait olan yanılla her daim yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır, "çünkü türdeşleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez" (Kant, 1982: 122). Dolayısıyla yönetici olarak seçilecek olan kişi kendisindeki yetenekleri ne kadar geliştirmiş olursa olsun nihayetinde bir insan olduğundan, herkesin özgürlüklerini sınırlayacak ve adaleti sağlayacak olan yasaları oluşturmuş olsa bile, bencil hayvansal eğilimleri sonucu bu yasaların dışında kalma isteğini ve onlara uymama yolunu tercih edebilir. Kant'a göre, her insan, kendi üstünde ve onu zorlayacak bir otorite bulunmadığı müddetçe, daima özgürlüğünü kötüye kullanma olasılığını taşımaktadır.

Kant'a göre bu görevin, yani tam adaletli bir anayasa oluşturma görevinin zor olmasının bir başka nedeni de şudur: "Görevin gerçekleşmesi için yazılabilecek bir anayasanın yapısı üzerine doğru bir kavrayış, dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir deneyim ve her şeyden önce de bu deneyimin bulgularını kabule hazır iyi bir niyet gerekir" (Kant, 1982: 123). Bu özelliklerin aynı insanda bulunma ihtimali oldukça düşüktür. Kant devlet yöneticisinin tüm özellikleri yanında "iyi niyet"e yaptığı vurgu önemlidir, çünkü "iyi niyet" kavramı, onun ahlak felsefesinin de belirleyici bir kavramıdır. Kant'ın devlet adamının da "iyi niyet"e sahip olması ve bu yasaları ve düzenlemeleri bu çerçevede yapması gerektiğini vurgulaması, onun ahlak ile hukuku birbiriyle ilişkilendirdiğini gösterir.

Demek ki ne yapılırsa yapılsın hem genel adaleti sağlayacak hem de kendisi adil olacak bir yönetici bulma konusu belirsiz ve çözümsüz kalmak durumundadır. Nitekim bir toplumdaki adaletin sağlanması için, en üst otoritenin kendinde adaletli olması

gerektiğini söyleyebiliriz; ancak hiçbir insanın bu adaleti sağlamakta kesin bir güven sağlayamayacağını ifade eden Kant için, bu görev görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaklı değildir. (Kant, 1982: 122-3).

İnsanların ancak ve ancak adaletli bir toplum içerisinde hak ve özgürlüklerine kavuşabileceğini belirten Kant için adaleti sağlayacak olan ise yasalardır ve yasalar da siyasetin konusudur. Dolayısıyla bu noktadan sonra sorulması gereken soru, siyasi bir düzen içerisinde, yani bir devlet içerisinde adaleti sağlamanın yolları ve yöntemlerinin ne olduğudur. Bu bizi aynı zamanda özgür bir toplum modelinin nasıl olması gerektiğine dair ip uçlara ve bireylerin toplumsal ya da politik özgürlüğüne, Kant'ın ifadesiyle dışsal özgürlüğe götürecektir.

### 1.9. KANT'IN POLİTİKA FELSEFESİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Kant'ın politika felsefesi esasen bir hukuk öğretisidir. Kant'a göre hukuk, evrensel özgürlük yasasına bağlı olarak her bir kişinin eylemlerini diğerlerinin eylemleriyle uyumlu kılabilen koşullar bütünüdür (Kant, 1887, s: 45). Devlet, insanların hukuk altında birleşmelerini ifade eder. Kant'a göre "devlet, adil yasalar altındaki insanların birliğidir" (Kant, 1991: 124). Başka bir yerde Kant, devleti, kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğu olarak tanımlar (Kant, 2014c: 331). Bir devlet yapılanmasından bahsedebilmek için, bir arada yaşayan insan topluluğu ve bu topluluk içerisindeki ilişkilerin hak ve adalet ilkesine göre, yani bir hukuka göre belirlenmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla yalnızca insanların bir araya gelerek herhangi bir şekilde yönetildiği bir topluluk devlet adını hak etmez; devlet ancak bir hukuksallıkla gerçeklik kazanır.

Kant, tıpkı sözleşmecî geleneği savunan diğer filozoflar gibi, toplum sözleşmesi düşüncesine katılır ve insanların ilk başta doğal durum içerisinde bulduklarını ve daha sonra bilerek ve isteyerek özgürlüklerinin korunması ve haklarının güvence altına alınması için sivil duruma, yani bir devlet ve hukuk yapılanması altına girmeyi kabul ettiklerini belirtir. Kant, "bir insan grubunun kendisiyle bir devlet kurduğu eyleme orijinal sözleşme (*original contract*)" adını verir (Kant, 1991: 127). Ona göre, toplum sözleşmesi ya da orijinal sözleşme, bir devletin meşruluğunu dayandırabileceğimiz tek idedir/fikirdir. Orijinal sözleşme uyarınca her insan içinde bulunduğu topluluğun ya da devletin bir üyesi olarak, kendi dışsal özgürlüğünden fedakârlık eder (Kant, 1991: 127).



Açmak gerekirse, Kant, Hobbes'un doğa durumu düşüncesine benzer bir biçimde, bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durumun, bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumu olduğunu düşünür; insanlar doğa durumunda vahşi doğalarını sonuna kadar yaşarlar. Kant'ın doğa durumu düşüncesi Hobbes'a benzer bir şekilde herkesin her şeye hakkı olduğunu düşündüğü ve bu mücadelede güçlü olanın kazandığı bir karmaşa durumuna işaret eder. Bu karmaşa ve kaos ortamında kimsenin diğerinden hesap sorma, hak ve haksızı arama gibi bir talebi olamaz, zira doğa durumu tam da hak ve haksızın, yasanın ve adaletin olmadığı durumu ifade eder. Böylesi bir durumda daha fazla güven ve emniyet içerisinde yaşayamayacağını fark eden insanlar diğer insanlarla, komşularıyla kalıcı bir barış için antlaşma yapma yoluna gitmek durumunda kalırlar; zira kalıcı bir barış için, "her komşu bir başkasının kişisel güvenliği hakkında garanti vermelidir (Kant, 2014c: 337). Ne var ki kalıcı bir barışın sağlanması için sözel bir ifadeden daha fazlasına ihtiyacı vardır; her komşu bir başkasının kişisel güvenliği hakkında yasal bir güvence vermelidir, bu da ancak yasal bir durumda, bir hukuk düzeninde mümkün olabilir (Kant, 2014c: 337).

İnsanların doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkı yalnızca hukuksal düzlemde korunabileceğinden, Kant, sözleşmeyle doğa durumundan sivil duruma geçişi bir zorunluluk, bir ödev olarak görmüştür. İnsanlar vahşi özgürlük durumunda uzun süre yan yana yaşayamayacaklarını anlamışlar ve güvenliklerinin ve özgürlüklerinin garantiye alınması için sınırsız ve vahşi özgürlük durumunun kısıtlanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Başka bir ifadeyle insanlar doğa durumunda devlet durumuna geçilmesi gerektiğini bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Kant'ın düşüncesinde insanların bir araya gelerek oluşturdukları topluluk, *a priori* zorunlu bir biçimde herkesin onay verdiği ortak bir isteğin sonucunda oluşturulmuştur. Kant doğa durumundan devlet durumuna geçmenin, tıpkı kategorik imperatifte olduğu gibi, insan aklının gerektirdiği *a priori* bir ilke olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Kant'a göre, sözleşme fikri, tarihsel bir kurgu olmayıp aklın zorunlu bir şekilde varsayması gereken ilkedir. Kant'ı kendisinden önceki sözleşmecî kuramlardan ayıran nokta tam olarak bu düşüncedir. Diğer toplum sözleşmesi kuramını savunan düşünürler, sözleşme fikrini tarihsel ve toplumsal bir varsayım olarak kabul etmişlerdir; ancak Kant, sözleşme kuramının kabul edilmesi gereken aklın bir ilkesi olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir. Kant'a göre, bir araya gelen insanların hukuk düzeni içerisinde bir birlik ve düzen oluşturmaları sözleşme sayesinde gerçekleşir ve insanların bu duruma doğru evrilmesi aklın bir gereğidir. Nitekim insanın doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkı, sadece

hukuksal bir durumda korunabileceğinden Kant, sözleşmeyle birlikte sivil duruma geçişi, tüm insanların sahip olduğu bir ödev olarak görür (Saticı, 2012: 133). Sözleşmeyle birlikte, yasa koyucu, yurttaş olmayı kabul eden her uyruğu, devlet iradesine rıza göstermek konusunda kendisine katılmış gibi görmeye yükümlü kılar (Cassirer, 2014: 33).

Kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir, buna rağmen şüphesiz kendi pratik gerçekliğine sahiptir. Çünkü o (sözleşme), her yasa koyucuyu, yasaların halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıkabilecek bir tarzda koymaya ve her uyruğu, vatandaş olmayı talep ettiği müddetçe, böyle bir iradeye sanki onay vermiş gibi görünmeye yükümlü kılar (Kant, 2010b: 40).

Kant'ı diğer sözleşmecî kuramcılardan ayıran bir diğer nokta, sözleşmenin temelinde yatan anlayış ve düşünce farkıdır. Kant, diğer sözleşmecilerden farklı olarak sivil birliğe geçmenin temelinde öz-çıkar fikrinin yattığına inanmaz; ona göre sözleşme ile birlikte geçilen sivil durumun temelinde yatan amaç, insanların sırf mutluluğu ve refahı değil, en temelde özgürlük istemi ve düşüncesidir. Kant'ın özgürlüğü, hukuk kavrayışının temelinde koyduğunu daha önce belirtmiştik; ona göre var olan hukuksal yasalar, haklar ve amaçlanan adil bir toplum düzeni, uluslararası barış istemi gibi ideallerin temelinde mutluluğu koymak insanlık için temel değerleri oluşturan tüm bu insansal öğelerin içini boşaltmak ve değerlerini yok etmek anlamına gelmektedir. Ahlak anlayışıyla paralel bir biçimde Kant, hukuk anlayışında da mutluluğu temel amaç olarak görmez. Kant, insan doğasının kendi mutluluğu peşinde koşan yanını hiçbir zaman göz ardı etmese de, sırf insana özgü ve insanın değerini oluşturan etkinliklerin ve rasyonel seçimlerin temelinde koşullu bir öğeyi, yani mutluluğu koymaz. Bu insansal etkinliklerin nihai amacı koşulsuz olarak insan türünün özgürlüğe ve aydınlanmaya ulaşması, insanın otonom bir varlık haline gelmesi ve insanlaşma sürecini tamamlamasıdır. Doğanın da insan türü için seçtiği amaç, insanın mutluluğa ulaşması değil, onun kültür dünyasının gelişmesiyle birlikte özgürleşmesidir. Eğer tüm bu insansal etkinliklerin amacı insanın mutluluğa ulaşması olsaydı, doğanın insana akıl yetisini ve rasyonel seçim becerisini vermesine hiç mi hiç gerek yoktu; çünkü mutluluk için yalnızca içgüdüler yeterlidir. Akıl ise insana başka hiçbir varlıkta bulunmayan bambaşka bir amaç için, özgürleşmek için ve ahlaksal yetkinliğe ulaşmak için verilmiştir; bunun sonucunda insanın mutluluğa ulaşımaya ulaşmayacağına önemi yoktur; bu noktada önemli olan insanın mutluluğa layık bir varlık olabilmesidir; tüm ahlaksal ve hukuksal yasalar bu amaca hizmet etmektedirler. Dolayısıyla Kant'ın hukuk felsefesinde doğal durumdan sivil duruma geçişi, öznelerin otonomisini ve özgürlüğünü korumak ve bunları güvence altına almak için aklın *a priori* olarak talep ettiği hukuksal bir zorunluluk olarak okumak gerekmektedir.

Dışsal hak anlayışının kaynağında, aslında tamamen, insanların birbirleriyle kurdukları dışsal ilişkilerde özgür oldukları yolunda bir anlayış yatmaktadır ve bunun, bütün insanların doğası gereği paylaştığı mutluluğu elde etme amacıyla veya bu amaca erişmek için tavsiye edilen araçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle mutluluk amacı, dışsal hakkı belirleyen yasaların zeminine yerleştirilemez (Kant, 2010b: 34).

Akıldan çıkan bir ilke olan sözleşme sayesinde, bir devlet içerisinde yer alan yurttaşların, toplumsal bir düzen içerisinde dışsal özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçip ortak yasalar altında birleşmeleri gerekmektedir. Nitekim her bir insan, doğuştan sahip olduğu hak ve özgürlüklerini gerçekleştirirken tek yanlı ve taraflı davranma eğiliminde olurlar ve bunun sonucu olarak da insanlar arasında kaçınılmaz bir çatışma durumu doğar. Çatışmanın olmadığı yerde zaten sivil bir birliğe ihtiyaç da duyulmayacaktır. Durum böyle olunca, insanlar çatışma durumunun ortadan kalkması için neyin hak olduğu ve olmadığını düzenleyecek yasallığı talep ederler ve kendi sınırsız özgürlüklerinden feragat etmeyi kabul ederler (Satici, 2012: 127). Ne var ki Kant'a göre bu durum kişilerin hiç de özgürlüklerini kaybetmeleri anlamına gelmez; tersine bu zorlama özgürlüğü ve otonomiye pekiştiren bir etmen olarak iş görür. Çünkü insanlar bu şekilde yalnızca doğal durumda sahip oldukları sınırsız ve vahşi özgürlüklerinden vazgeçmişler, ancak bir devletin vatandaşı olarak ortak yasalar altına girmekle de toplumsal ve hukuksal düzlemdeki özgürlüklerini kazanmışlardır. Başka bir deyişle, sözleşme sayesinde sınırsız ve dışsal özgürlüklerinden feragat eden yurttaşlar bu özgürlüklerini, bir devlete mensup olmakla tekrar kazanmışlardır.

Bir devlet içinde insanların bir amaç uğruna doğuştan gelen dışsal özgürlüklerinin bir bölümünden vazgeçmiş olduklarını söyleyemeyiz; aksine bütünüyle vahşiliğinden, kanunsuz özgürlüğünden feragat etmişlerdir; bu yasalara bağlı olmakla kişinin özgürlüğü eksilmemiştir. Meşru bir zemin içerisinde bu yasalara bağlı olmakla o aslında kendi koyduğu yasalara bağlı olmuştur (Kant, 1991: 127).

Kant'a göre, tüm ereklere ve yeteneklerine ancak bir toplum içerisinde gerçekleştirebilen, yani insanlaşabilen insan, hem sınırsız özgürlüğünden feragat eder hem de diğer yandan özgür bir varlık haline gelir. Toplum içerisinde yer alan insanların dışsal özgürlüklerinin ve haklarının sınırları yasalarla belirlenmiştir ve bu belirlenmişlik kişilerin kendilerini güvende ve özgür hissetmelerinin anahtarıdır. Bu nedenle toplum içerisinde her birey, kendi özgürlüğünü herkesin özgürlüğü ile uzlaştıracak şekilde başkalarının özgürlüğü üzerinde baskı kurma yetkisine sahiptir (Kant, 2010b: 36).

Kant'a göre, devlet adını almaya hak kazanan şey *a priori* zorunlu yasalarla kurulur (Kant, 1991: 124). Bireylerin diğerlerinin haklarına ve dışsal özgürlüklerine zarar vermesini engellemek için hukuksal yasalar zorunludur. Yasanın olmadığı yerde herkesin kendi gücü elverdiğince istediğini yapmaya çalıştığı bir karmaşa ve kaos

ortamı oluşacağından ve böylesi bir durumda özgürlükten bahsedilemeyeceğinden, yasalar *a priori* bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. O halde hukuksal bir düzenden bahsediyorsak kamusal yasalardan bahsediyoruz demektir ve bu yasalar bir devlet içerisinde yaşayan bireylerin hak olan ve yapması gereken dışsal eylemleri belirleyerek insanların adil bir şekilde yaşamalarını sağlayan ölçütlerdir. Buradan hareketle Kant'a göre hak, tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur, bu yasa da evrensel hak ilkesidir (Kant, 2010b: 34).

Dolayısıyla ahlak alanında kişinin özgürlüğü için herhangi bir dışsal zorlamaya ihtiyaç yokken, kişinin dışsal özgürlüğü söz konusu olduğunda dışarıdan gelen biçimsel araçlara gerek vardır. Bu araçlar da devlet ve devletin yasalarıdır. Kant'a göre, kişinin dışsal eylemleri bu yasalar tarafından belirlenmiştir, ancak bu belirlenme tam da kişinin dışsal eylemlerinde özgür olmasının koşuludur. Başka bir deyişle yasaların varlığı, insanın özgürlüğünün hukuksal açıdan garantiye alınmasıdır.

Kant'a göre, bir devlet içerisinde yasa oluşturma görevi, devlet başkanına aittir, devlet başkanı o devlet içerisinde empirik yasa koyucu görevini üstlenir. Bir devletin yasa yapma biçimi, o devletin karakterini belirler (Satıcı, 2012: 195) ve Kant'a göre, yönetici, yasaları keyfi bir şekilde istediği gibi oluşturamaz; yöneticinin yasaları uydurması gereken bir hukuksal ilke vardır, bu ilke evrensel hak ilkesidir. Kant'ın tüm kamusal yasaların kendisine göre oluşturulması gerektiğini düşündüğü hak ilkesi, evrensel ve *a priori* olan ve tıpkı ahlak yasası gibi akıldan çıkan bir ilkedir. Kant'a göre, diğer tüm hukuk yasaları bu evrensel hak ilkesine göre oluşturulmak zorundadır. Evrensel hak ya da adalet ilkesi de tıpkı ahlak yasası gibi özgürlükte temellenir ve devlet içerisindeki tüm yurttaşların eşit ve özgür olarak yaşamalarını amaç edinir. Kant bu evrensel hak ilkesini şu şekilde tanımlar: "Bir eylem evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada varolabiliyorsa veya bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada varolabiliyorsa haktır" (Kant, 1991: 56). Kant'a göre, bu ilkeyi göz önüne alarak diğerlerinin özgürlüğüyle uyum içinde gerçekleştirilen her eylem adildir.

Kant'ın politika görüşünde evrensel hak ilkesi, toplumsal olarak bir arada yaşayan insanların birbirini etkiledikleri dışsal eylemlerinin haklılığını denetleyen evrensel bir ölçüt olarak karşımıza çıkar (Satıcı, 2012: 92). Bu ölçüt insanlara, başkalarının dışsal eylem özgürlüklerine zarar veren her eylem türünün haksızlığa yol açtığı, adil olmadığı ve bu nedenle bu tür eylemlerden kaçınılması gerektiğini açıkça belirtir. Evrensel hak

ilkesi, hukukun tikel durumlara uygulayacağı bir ölçüt için rasyonel bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Kant, eylem özgürlüğünün sınırsız olmadığından ve her insanın istediğini yapabilmesinin eylem özgürlüğünü oluşturmadığından söz eder, Kant'ın hukuk felsefesinde kişinin eylem özgürlüğü diğerinin özgürlüğü ile sınırlıdır, zira kişinin sınırsız eylem özgürlüğü başka bir kişinin eylem özgürlüğü yok edebilir ve bu durum açıkça bir adaletsizlik yaratır. Bu adaletsizliği gidermek için Kant, tıpkı ahlak alanında olduğu gibi hukuksal alanda da evrensel, *a priori* ve akıl kaynaklı bir yasanın, bir ilkenin gerekli olduğunu düşünmüş ve bunu da evrensel hak ilkesi olarak belirlemiştir. Evrensel hak ilkesi, herkesin dışsal özgürlüğünün bir arada bulunabilmesinin hukuksal koşuludur. Kant'a göre, bu evrensel hak ilkesini dışsal eyleminin maksimi yapmam gerektiği, ahlakın benden bir talebidir (Kant, 1991: 56).

Diğer tüm empirik yasaların kendisine göre oluşturulması gereken evrensel hak ilkesi, tıpkı ahlak yasası gibi aklın pratik bir buyruğudur, bu yasa evrenseldir; dolayısıyla empirik temellere değil akla dayanır, aklın kendisinden doğrudan çıkar ve insanlara doğrudan buyurur. Nasıl ki ahlak yasasına uymakla kişi istemesinde özgür oluyorsa, evrensel adalet ilkesine uymakla da kişi dışsal eylem özgürlüğünü kazanır. O halde şunu söylemek mümkündür: Kant'ın ortaya koymuş olduğu evrensel adalet yasası, aklın hukuksal kategorik imperatiftir.

Kant'ın akıldan türettiği ahlak yasası kişilerin istemelerini özgür kılacak evrensel ilkeyi sağlamaktaydı; akıldan türetilen adalet yasası ise, eylem özgürlüğünün evrensel biçimsel bir yasası olarak karşımızı çıkıyor. Nasıl ki ahlak yasası içsel özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokuyorsa ve evrensel olmayan bütün maksimleri dışta bırakarak iç dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görüyorsa, aynı şekilde adalet yasası da dışsal özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokar ve böylelikle eylem özgürlüğünün bütün evrensel olmayan kullanımlarını engelleyerek dış dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görür (Kersting, 2010: 60). Nasıl ki, ahlak yasası ahlaki olmayan tüm istemelerimiz ahlaklı olanlardan ayırmak için temel ölçüt olarak iş görüyorsa, adalet ilkesi de hukuksal açıdan adil olmayan her eylemi adil olanlardan ayırmaya yarar.

Dolayısıyla ahlak alanındaki kategorik imperatifin hukuk alanındaki karşılığının evrensel hak ilkesi olduğunu ve her iki ilkenin de insanın özgürlüğünü amaçladığını söyleyebiliriz. Evrensel hak yasası, dışsal özgürlüğümüzün kullanımını evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin dışsal özgürlüğüyle uyumlu kılmamızı buyurarak kategorik imperatifi dışsallaştırır (Saticı, 2012: 93). Nasıl ki ahlak alanında evrensel ahlak yasasına göre oluşturulmuş tüm istemeler ahlaksal özgürlüğü oluşturuyorsa,

hukuk alanında geçerli olan evrensel hak ilkesine uygun bir şekilde gerçekleştirilen tüm eylemler adildir ve hukuk alanındaki hak ve özgürlüğü, yani kişinin dışsal özgürlüğünü oluşturmaktadır. Evrensel hak ilkesi de tıpkı ahlak yasası gibi akıldan çıkar, *a priori*dir ve özgürlükte temellenir.

Kant'a göre her yasa koyucu, empirik yasalar oluştururken herkesin birleşmiş evrensel iradesini göz önüne almak zorundadır, onun koymuş olduğu yasalar halkın birleşmiş iradesinden çıkmış gibi olmalıdır. "İmdi bir ulus için bir yasa koyarken hep şu soru bir ölçü olarak benimsenebilir kanısındayım: Acaba aynı ulus karar vermede kendi başına bırakılsaydı bu yasayı kendi kendisine de koyar mıydı?" (Kant, 2014a: 320). Eğer ki kurucu eylem herkesin iradesinden çıkmıyorsa, o zaman tek bir özgür anayasa bile oluşturulamaz (Heller, 2010: 175). Kant'a göre herkesin herkes için karar verme yetkisi vardır ve bu karar vermeye her kişi aslında kendi kendisi için karar vermiş olur. Bu durum adaleti sağlar, çünkü Kant'a göre hiç kimse kendisine karşı adaletsiz olamaz. Öte yandan kişinin kendisi için neyin iyi ve adaletli olduğuna onun kendi iradesinden başka kimse karar veremez (Kant, 2010b: 38).

Görüldüğü üzere, Kant hukuksal alanda da ahlaki özgürlükteki düşünce çizgisini sürdürür ve insanların sadece kendi koydukları yasalara itaat ettiği takdirde özgür olacakları düşüncesinde ısrar eder. Bu durum ahlak alanında olduğu kadar hukuk ve politika alanında da böyledir. Kant, "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında, hukuksal özgürlüğü "daha çok kendi isteğimle kabul ettiğim yasalardan başka, dışımdan gelen hiçbir yasaya uymama olanağı" biçiminde tanımlamıştır (Kant, 2014c: 338). Kant'a göre kişilere dışarıdan yasa dayatılamaz, çünkü bu bir despotizm olur. Dolayısıyla bir yasa koyucu koyduğu yasalarda, bütün vatandaşların rızasını alıp almayacağını düşünmek zorundadır, bunu dikkate alarak konulan yasalar doğru ve adalete uygun yasalar olabilirler. Konulan bir yasa, eğer özgürlükleri sınırlandırmayı gerektiriyorsa her insanı aynı ölçüde etkilemeyecekse, eğer yasa özgürlükleri ve yükümlülükler adaletsiz ve eşitsiz bir şekilde dağıtacaksa, dolayısıyla özgürlük evrensel olarak mümkün olmayacaksa, söz konusu yasa herkes için kabul edilebilir adil bir yasa olmayacaktır (Kersting, 2010: 70). Öyleyse ortaya konan politik yasaları değerlendireceğimiz ölçütümüz, genel adalet ilkesidir, bu ilke hukuk yasalarının kategorik imperatifidir.

Kant'a göre, kişiler meşru bir zeminde ortak olarak kabul edilen yasalar altında kendi özgürlük ve özerkliklerini yitirme tehdidiyle karşılaşmazlar, çünkü kişiler uymayı kabul ettikleri bu yasaları kendi yasa yapıcı iradelerinden türetmişlerdir (Kant, 1991: 127).

Sonuç olarak, dışsal ya da hukuksal özgürlük kendi isteğimle kabul ettiğim yasalardan başka dışımdan gelen hiçbir yasaya uymama olanağı biçiminde tanımlanmalıdır (Kant, 2010b: 38).

Bir devlet içerisindeki vatandaşların yalnızca evrensel onay kazanma gücüne sahip yasalara bağlanma hakları vardır ve özgürlük de ancak böylesi yasalara uymakla mümkün olur. Kant'a göre öznenin kendi kendine yasa koyması onun özgürlüğünün temelidir. Dolayısıyla kendisinin koymuş olduğu bir yasa olduğu için ahlak yasasıyla özgürleşen ve böylelikle içsel özgürlüğünü kazanan kişi, kendi onayı ile oluşturulmuş evrensel adalet ilkesine dayalı yasalara uymasıyla da dışsal özgürlüğünü kazanır. Bu nedenle yasa koyucu, yasaları oluştururken tüm vatandaşların ortak iradesini gözetmek zorundadır; öyle ki her yurttaş bu yasaları kendi iradelerinden çıkmışçasına kabul edebilsin. O halde Kant'ın, tıpkı ahlak felsefesinde izlediği mantıksal yolu hukuk alanında da takip ederek, doğru yasalara uymanın kişileri özgürlüğe götüreceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Nasıl ki ahlaki özgürlük alanı yasasızlık değilse, politik özgürlük alanı da yasalardan bağımsızlık değildir. Hem politik alanda hem de ahlak alanında kişinin kendisinin koyduğu ve onay verdiği yasalara uyması onun özgür olmasını sağlar.

Bir devlet içerisinde oluşturulan kurallar ve yasalar, evrensel hak ilkesine göre belirlendiğinde bireylerin eylem özgürlükleri, yani dışsal özgürlükleri sağlanmış olur. Peki herkesin evrensel hak ilkesine ve bu ilkeden türetilmiş olan diğer empirik yasalara uyması nasıl sağlanacaktır? Bireylerin hukuksal ödevlerine uygun hareket etmesini sağlamak için- ahlak alanın tersine- hukuk alanında bir zorlamaya ihtiyaç vardır. Zira çoğunluk, hukuk yasalarına uymadığı takdirde belli bir zor kullanma ve cezalandırma ile karşılaşacağını bildiği için kamusal yasalara uyar ve böylelikle toplumsal düzen sağlanmış olur. Ancak ne var ki hukuk alanında belli bir zorlamanın olması, hiç te bireylerin otonomilerini yitirmesi anlamına gelmemektedir. Kant, felsefesini oluştururken otonomi ilkesiyle bağdaşmayacak hiçbir öğeye yer vermez, bu onun felsefenin kimliğidir. Kant, tüm felsefesini kişilerin otonom ve özgür olması amacına bağlamıştır; çünkü ancak otonom olabilen insan aydınlanmaya ve türü ilerletmeye katkıda bulunabilecek, insanlaşma yolunda ilerleme kaydedebilecektir. Özgürlüğünü yitiren insan özünü, yani insanlığını da yitirmiş demektir. O halde sorulması gereken soru, bu dışsal ya da hukuki zorlamanın özgürlük ile nasıl bağdaştırılabileceği sorusudur.

Kant'a göre, hukuk alanında belli bir zorlama dâhilinde bireylerin yasalara uyması ile onların özgürlüklerinin sağlanması arasında paralellik vardır; yani yasalara uyulduğu



ölçüde eylem ve seçme özgürlüğü kazanılmış olmaktadır. O halde kişinin zorla da olsa hukuk yasalarına uyması onun özgür olmadığı ve otonomisini yitirdiği anlamına gelmez; çünkü hukuksal yasalar her ne kadar zorlayıcılık taşıyalar da akla içsel olan, insan aklından çıkan yasalardır ve aklın yasalarına uymakla kişi heteronom değil tersine otonom olmaktadır. Daha önce de vurguladığımız gibi, Kant felsefesinde bir yasa akıldan çıkıyorsa ve eğer aklın bir yasası ise, kişiyi özgürlüğe ve otonomiye götürür, çünkü Kant'ta aklın yasalarına uymak özgür ve otonom olmaktır. O halde belli bir dışsal zorlama ile hukuksal yasalara uymak kişilere özgürlüğünü kaybettirmemektedir; çünkü zorlama kavramı hukuksal yasalar için vazgeçilmez bir *a priori* ögedir ve bu hukuksal yasalar da akla içseldir. Kısacası Kant dışsal zorlamayı, yine kişilerin doğuştan sahip olduğu en temel hak olan özgürlük hakkını korumak için kullanmıştır ve yalnızca bununla sınırlanmıştır. Bu hukuksal zorlamaya uymakla kişi hem özgürlük hakkını korumuş olacak, hem diğerlerinin eylem özgürlüğünü engellememiş olacaktır, tümü eşit ve özgür olan bireyler arasındaki toplumsal düzen ancak bu şekilde sağlanmış olacaktır.

Bu noktada Kant'ın hukuk görüşünün ahlak görüşünden açık bir şekilde farklılaştığını söyleyebiliriz; zira hatırlayacak olursak ahlak alanındaki zorlama dışsal bir zorlama olmamasıyla belirlenmişti ve ahlak yasasına uymak için kişi en ufak bir dışsal zorlamaya maruz kalıyorsa, o istemenin hiçbir ahlaki değeri kalmamaktaydı. Ahlak alanında önemli olan, kişinin kendi bilinciyle, kendi istemesiyle, ödev duygusuyla ve yasaya saygısından dolayı istemesini ahlak yasasına dayandırmasıydı. Oysa hukuk alanında durum böyle değildir, hukuksal yasalara uymak kişilerin kendi isteğine bırakılamaz, çünkü hukuk alanında kişilerin herhangi bir yasaya uyması ya da uymaması, diğer insanları ilgilendiren birçok sonuca yol açabilmektedir; başka bir deyişle hukukun ilgilendiği eylem özgürlüğünün diğerlerinin eylem özgürlüğüne doğrudan etki eden bir yanı vardır. Buradan hareketle, Kant'ın dışsal eylem dediği eylem türü, kişinin eylemesiyle diğer kişilerin eylemesinin örtüştüğü, birbirini etkilediği, davranışlarının dışsal birçok etkisinin olduğu eylem türüdür ve sırf bu nedenle başkalarının zarar görmemesi için kişilerin hukuk alanındaki yasalara uyması için belli bir zorlama gereklidir. Ancak bu zorlayıcılık, hiçbir şekilde özgürlüğü yok eden ve heteronomiye yol açan bir nitelik taşımamaktadır; bilakis bu yasalara zorla da olsa uyulması o devlet içerisindeki yurttaşlara özgürlüğü sağlayacak olan biricik yoldur. Bize bu garantiyi verecek olan da hukuksal zorlamanın evrensel hak ilkesine dayandırılmasıdır; çünkü bu ilke toplumsal özgürlüğü sağlayacak olan biricik ölçütümüzdür.

Dolayısıyla Kant, devlete insanların özgürlüklerini koruması için yasalar oluşturmak ama bu yasaları oluştururken her zaman halkın iradesini gözetmek ve onların özgürlüğü uğruna çalışmak görevlerini yükleyerek, aslında devlete ahlaki bir sorumluluk yüklemektedir. Bu açıdan Kant'ın hukuk felsefesi aslında onun ahlak felsefesinin bir devamıdır. İçsel özgürlüğünü elde eden kişinin bu özgürlüğünü koruyabilmesi için dışarıdan da bazı uygulamalara ihtiyacı vardır ve bu uygulamaları sağlayacak olan ise devletin kendisidir. Başka bir deyişle devlet, başka hiçbir şey için değil, sadece insanın özgürlüğü için vardır, devlet ancak insan özgürlüğünü koruyabilecek yasalar ve düzenlemelerle kendisini meşrulaştırabilir. Ahlak alanında geçerli olan evrensel yasa hukuk alanında da geçerlidir, amaç insanın özgürlüğüdür.

Öyleyse, toplum içerisinde gerçekleştirdiğimiz ve gerçekleştireceğimiz eylemlerimizde her zaman şu soruyu sormak yurttaş olarak bizim ödevimiz olmalıdır: gerçekleştirdiğim bu eylemle bir başkasının eylem özgürlüğüne zarar veriyor muyum? Kant, bize toplumsal özgürlüğü kazandıracak olan hukuksal kategorik imperatifi şu şekilde dile getirir: “Dışsal olarak öyle eyle ki, seçiminin özgür kullanımı, evrensel bir yasaya göre tüm başkalarının özgürlüğü ile varolabilirsin” (Kant, 1887: 45, 1991: 56). Başkalarının eylem özgürlüğüne zarar verdiğim her durumda o eylemi gerçekleştirmenin benim için hak olmadığı bilmeliyim. Evrensel hak yasası, eylemlerin ancak herkesin özgürlüğüyle birlikte varolabilmesi koşuluna uyuyorsa kişiler için bir hak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kant'a göre, adil bir toplum ya da devlet düzeni, olabilecek en fazla sayıda insanın dışsal özgürlüğünü teminat altına alındığı ve birtakım zorlayıcı yasalarla yurttaşların hepsinin eşit ve özgür bir şekilde yaşamalarının sağlandığı, bireysel hak ve özgürlüklerin güvence altına alındığı bir düzendir. Kant'a göre, “akıl, hukuksal yaptırımların yalnızca özgürlük ilkelerine dayanmasını ister; bu da bir devlet örgütünü devamlı yapacak olan biricik temeldir” (Kant, 2014c: 362).

Peki bireylerin özgürlüklerini güvence altına alıp böylesi bir adil düzeni oluşturmayı sağlayabilecek politik yapının nitelikleri nelerdir, ya da soruyu farklı şekilde sorarsak, hangi politik yapı böylesi bir düzeni yaratabilecek niteliktedir? Kant, özgürlüklerin ve hakların korunduğu, bireyin özgürlüğünün diğerlerinin özgürlüğüyle bir arada var olabildiği, adil ve meşru politik yapıyı cumhuriyetçi bir yapı olarak ortaya koyar (Saticı, 2012: 180). Kant'ın görüşünde her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır. Kant, evrensel adalet ilkesini gözeterek ve tüm yurttaşların onayıyla hareket eden bir devlet biçiminin ancak cumhuriyetçi bir devletle mümkün olabileceğini düşünür. O halde

Kant'ın hukuk felsefesinde cumhuriyet, adaleti ve özgürlüğü sağlayabilen tek yönetimi biçimi olarak karşımıza çıkar.

Kant'a göre, genel olarak yönetimler ikiye ayrılabilir: baskıcı olanlar ve cumhuriyetçi olanlar. Baskıcı yönetimlerde yasama ve yürütme tamamen tek güçte toplanmıştır ve tek gücün yaptığı yasalarla devlet yönetilir. Böylesi bir yönetimde yurttaşların özgürlüğü rafa kaldırılmıştır, çünkü yurttaşların yasa koyma hakları ellerinden alınmıştır; bu da açıktır ki Kant için kölelikten başka bir şey değildir. Cumhuriyetçi yönetim ise despotizmin tam karşıtıdır. "Cumhuriyetçilik, hükümetin yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasını kabul eden devlet ilkesidir" (Kant, 2014c: 340). Cumhuriyetçi yönetimde hükümet halkı ve halk da bağımsız yasa koyucuyu temsil eder. Cumhuriyete dayalı bir devlette kararlar tüm yurttaşlar hesaba katılarak alınır ve yurttaşların yasalara onay vermesi ve isteyerek itaat etmesi esastır, bu anlamda baskıcılıktan son derece uzaktır. Cumhuriyet, anayasaya dayanır, yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasını kabul eden tek yönetim biçimidir. Cumhuriyette, güçler ayrılığı ilkesi esastır ve yasama, yürütme ve yargı birbirinden ayrı, bağımsız organlardır (Kant, 1991: 125). Ayrıca Kant'a göre, cumhuriyet insan haklarına bütünüyle uygun tek yönetimdir. Cumhuriyet özgürlük, eşitlik ve hukuka bağlılık ilkelerini içeren ve devletleri ebedi barışa götürebilecek olan tek düzendir (Kant, 2014c: 339). Cumhuriyet kavramıyla Kant'ın kastettiği şey, parlamenter demokrasiye, temsili halk sistemine ve güçler ayrımına dayalı bir politik düzendir (Kersting, 2010: 76).

Kant her cumhuriyetin üzerinde temellendirildiği değişmez, mutlak ve *a priori* olduğunu söylediği üç ilke ortaya koyar: bir toplumun üyelerinin özgürlüğü, uyruk olarak kişilerin özgürlüğü ve cumhuriyetin her bir üyesinin vatandaş olarak bağımsızlığı (Kant, 2014c: 339, Kant, 2010b: 35). Kant'a göre somut cumhuriyetçi kurumlar değişebilir ancak bu üç ilke tüm cumhuriyetçi kurumlar için değişmeden kalır.

Kant cumhuriyeti en ideal yönetim biçimi olarak ortaya koyar. Kant'a göre eğer bir devlet kendi iktidarını meşru demokratik yolların dışında ve şiddet kullanarak gerçekleştiriyorsa, bu devlet cumhuriyetçilik ilkelerine yabancılaşmıştır. Oysa cumhuriyetçi tarzda yönetmek demek, bütün yasaları sanki ortak iradenin yasa koyucu meclisinden çıkmış gibi yapmak ve egemenliği sanki bir güçler ayrılığı varmış gibi uygulamak demektir (Kersting, 2010: 74). Cumhuriyet için yasa koymak, "dışsal özgürlüğü, eşitliği ve bütün üyelerin birleşmiş iradesini gerektirir" (Kant, 2010b: 38) ve en ideal yönetim biçimidir. Ayrıca cumhuriyetçi yönetim barışa öncülük etme gücüne sahiptir ve politikanın ahlakla en çok yaklaştığı yönetim biçimidir. Bu nedenle Kant'a

göre cumhuriyetçilik bütün dünyaya yayıldıkça savaşlar yok olmaya yüz tutacaktır (Kant, 2014c: 339).

Bütün bunlara rağmen bir toplumda yasa koyucu kendi çıkarlarına önem veren bir yönetici olabilir ve ortak iradeyi düşünmeden yasalar ortaya koyabilir. Böylesi bir durumda Kant, vatandaşların direnişlerini kesin bir şekilde yasaklar, hiçbir güçlü direnişe ve devrime müsaade etmez. Ona göre bir devlette yasallaşmış adaletsizlikler ve hukuksuzluklar politik itaatten vazgeçmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Çünkü iktidara direniş ve itaatsizlik, bir yasadızlık durumuna yol açar ve kişileri doğa durumuna geri götürür. Kant'a göre en kötü yasalar bile yasadızlık durumundan daha iyidir. Şiddet ve devrim Kant için düşünülemez şeylerdir. Politikada süreklilik yasası geçerlidir. Sürekliliğin korunması, hukuk ve adalet alanında gerçekleşecek her türlü ilerlemenin önkoşuludur (Kersting, 2010: 75).

Kant devleti, adaleti gerçekleştirme ve özgürlüğü koruma fonksiyonu ile sınırlandırmıştır. Devletin görevi eşitliği, özgürlüğü ve dolayısıyla adaleti gerçekleştirmekten öteye gitmez. Kant'ın hukuk felsefesi, özgürlüğe hizmet eden sosyal devlet anlayışıyla tamamen uzlaşır (Kersting, 2010: 72). Kant, cumhuriyete bağlı bir yönetim biçimindeki özgürlük düşüncesini şu şekilde dile getirir:

Birer insan varlığı olması bakımından herkesin sahip olduğu özgürlüğü, bir cumhuriyetin anayasası olarak şu şekilde dile getiriyorum: Hiç kimse beni kendi mutluluk anlayışına göre (başka insanların da aynı şekilde mutlu olacağını düşünerek) mutlu olmaya zorlayamaz; aksine her insan, kendisine uygun bulduğu bir tarzda mutluluğunu elde edebilir. Yeter ki o, aynı amacın peşinde koşan başka insanların özgürlüğüne müdahale etmeden, herkesin özgürlüğünü mümkün kılan genel bir yasayla uzlaşsın (Kant, 2010b: 35).

Nasıl ki kişiler doğa durumunu birleşip kendi güvenlikleri ve özgürlükleri için hukuksal bir zeminde bir devlet çatısı altında bir araya geliyorlarsa, aynı durum devletler arasındaki güvenliğin ve özgürlüğün sağlanması için de gereklidir. Kant'a göre, uluslararası bir barış antlaşması olmaksızın devletler de tıpkı bireylerin doğal durumdaki hali gibi yasadız ve güvensiz bir ortamda bulunmaktadır. Çünkü Kant, bir devletin tıpkı bir insan gibi kendi kişisel çıkarlarının peşinden gidip gerek diğer devletlere gerekse kendi yurttaşlarına karşı olumsuz bir tutuma bürünebileceğini düşünür. Bu durumdan kurtulmak için, devletler de, bireylerin, herkesin dışsal özgürlüğünün bir arada var olabildiğini sağlayan evrensel hak ilkesini göre düzenlenmiş bir yapı etrafında bir araya gelmeleri gibi, özgürlüklerini garantiye alacak bir evrensel ilke etrafında uluslararası adalet ve hukuk sistemi altında toplanmalıdırlar. Devletlerden her biri kendi güvenliğini garanti altına almak için, hep birlikte herkesin

haklarını koruyacak biçimde bir anayasa kurulmasını istemelidir. Böylece bir uluslar federasyonu kurulmuş olacaktır. Böylesi bir federasyon içerisinde bütün devletler bir ve aynı devleti meydana getirmeyeceklerdir; burada söz konusu olan her biri ayrı bir devlet meydana getiren ulusların karşılıklı haklarıdır (Kant, 2014c: 342). Buna “barış birleşmesi” adı verilebilir. Bu ittifakın amacı kesinlikle bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değil, her devletin özgürlüğünü güvence altına almaktır. Bu barış birleşmesinin altına giren tüm devletler dış ilişkilerinde savaştan vazgeçerken, her üye devletin egemenliği ise dokunulmadan kalacaktır; yani her devlet egemenlik güçlerini ve yargı yetkilerini koruyacaklardır (Habermas, 2005: 384). Kant’a göre aydınlanmış olan her ulus bu barış ittifakına katılmak isteyecektir. Nitekim Kant’a göre devletleri savaşa götürecek durumlardan kurtarmanın ve ulusların özgürlüklerini sağlamanın tek yolu, tek tek insanlar gibi, yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek, devamlı gelişerek dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti kurmaktır (Kant, 2014c: 345-346).

Bununla birlikte bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetler, barış halini de mutlak [saltık] bir yükümlülük olarak tanır; uluslararası bir anlaşma olmaksızın barış durumunun da kurulması olanaksız bulunduğundan, devletlerin daha özel nitelikte bir bağdaşmasını (ittifakını) gerektirmektedir, buna da “barış birleşmesi” adı verilebilir... Bu ittifakın amacı herhangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değildir; yalnızca, ittifaka katılan her devletin doğal durumda insanlar hakkında olduğu gibi, kamu gücünün zorlamasına bağımlı olmaksızın, özgürlüğünü güvence altına almaktır (Kant, 2014c: 344).

Kant’a göre, doğa da açıkça bir uluslar devleti kurmanın güvencesini vermektedir. Doğanın mekanik akışı, insanlar arasındaki anlaşmazlıktan bir uyuma doğru ilerlemektedir. Kant’a göre doğa, önüne geçilmez bir biçimde zaferin hukuktan yana olmasını istemektedir. Kant’a göre doğa öyle bir gelişim göstermektedir ki, zaman ilerledikçe ve insanların kültürü geliştikçe bütün devletlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir barış antlaşmasına daha çok yaklaşılmaktadır. Doğa, Kant’a göre, insanlık tarihinin sürekli barışın kurulmasına doğru ilerlediğini göstermektedir ve doğanın bu gidişatı bu amaç uğruna elimizden geleni yapmayı bizim için hukuksal bir yükümlülük haline sokmaktadır (Kant, 2014c: 355).

Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Peki her biri kendi amaçları ve çıkarları peşinde koşan bir yığın insandan oluşan halk, nasıl en yüksek pratik ilke olan ebedi barış fikri etrafında toplanacaktır? İlkelerin amaçlara uydurulduğu bir düzende açıktır ki böylesi bir ebedi barış fikrine ve bunun uygulamasına erişmek imkânsızdır. Yapılması gereken, formel (biçimsel) bir ilkeyi göz önünde tutarak işe özgürlükten başlamaktır. Çünkü bu ilke bir hukuk ilkesi olması bakımından mutlak bir zorunluluk taşır; ebedi barışı bir görev olarak ve göreve saygı duygusuyla gerçekleştirmek gerekir. Görüldüğü

üzere, Kant ahlaklılık alanında kullandığı yasaya ya da göreve saygı kavramlarını politik alandaki özgürlüğü temellendirmek için de kullanmış, böylelikle ahlak ve hukuk alanında bir takım paralellikler kurmuştur.

Kant'a göre gerek ahlak alanında gerek hukuk alanında evrensel yasalara uymak, özgürlüğün, barışın ve eşitliğin temel anahtarıdır. Kant'a göre ebedi barışa ulaşmak mümkündür, çünkü insan doğasının yapısı, insanın bu amaca ulaşması için uygun yaratılmıştır, bu şu demektir: "her şeyden önce pratik aklın egemenliğini ve adaletini arayın, o zaman amacınız da, yani sürekli barışın hayırlı sonuçları, zorunlu olarak gerçekleşecektir" (Kant, 2014c: 366). Bunun için de tıpkı ahlak alanında olduğu gibi politika alanında da hem yönetici erkin hem de yurttaşların maddi amaçlarını değil, ortak çıkarı ve herkesin özgürlüğünü düşünerek davranması gerekir. Saf akından çıkan politik ilke, devletlerin kuralları oluştururken ulaşacağı maddi bir amacı, refahı ve mutluluğu düşünmesini yasaklar, kurallarını deneyden çıkararak böyle bir ilke tüm devletleri bağlayan pratik bir ilke görevini göremez; "devletin kuralları, maddi sonuçları ne olursa olsun *a priori* olması gereken ödev düşüncesinden çıkarılmalıdır" (Kant, 2014b: 367). Zira Kant'a göre, insanlar mutluluğun ne olduğu ve hangi ilkelerin ve amaçların insanları mutluluğa ulaştıracığı konusunda ortak bir fikre sahip değillerdir ve bu nedenle mutluluk ahlak alanında olduğu gibi hukuk alanında da insanlar için evrensel bir ilke sağlayamaz ve adaletin temel ilkesi olamaz. Kant'a göre, evrensel ve zorunlu olan yasaları duysal öğelere dayalı mutluluk değil, ancak tüm sübjektif öğelerinden ayrılmış olan akıl sağlayabilir ve akıl bizden ebedi barışa doğru ilerlememiz gerektiğini ahlaksal ve politik bir ödev olarak *a priori* olarak buyurmaktadır. Kant ebedi barış fikriyle açık bir şekilde, ahlak ile politika arasında doğrudan bir ilişki kurmuş ve politikanın ahlakla çatışmaması gerektiğini ortaya koymuştur, hatta ahlakın politikayı incelemesi gerektiğini açık bir şekilde vurgulamıştır. Dolayısıyla Kant'a göre hukuk ilkesi ne ölçüde ahlaksal ilkeye yaklaşırsa o ölçüde ebedi barış fikrinin gerçekleşmesine de yaklaşılabilecektir. Tarih bize insan türünü yavaş da olsa uygarlığa ve aydınlanmaya, yetkinleşmeye ve özgürlüğe doğru gittiğini müjdelemektedir.

### 1.10. AHLAK VE HUKUK İLİŞKİSİ

Kant'ın ahlak metafiziğinin iki dalı olarak gösterdiği etik ve hukukun her ikisinde de "olan"ı değil "olması gereken"i, yani ideal olanı ele aldığını söyleyebiliriz; Kant'ın olması gerekeni göz önünde tutarak oluşturduğu etik ve hukuk sistemi, insanların özgürlüğünü

amaçlayan bir sistemdir. Kant gerek ahlak gerekse hukuk felsefesinde, bu ideale ulaşmak için yapılması gerekenleri, gerekli olan düzenlemeleri ve davranış şekillerini ele almıştır. Dolayısıyla Kant'ın en temelde insan özgürlüğüne dayalı bir hukuk ve ahlak felsefesi geliştirdiğini söylememiz mümkündür. Kant yasa kavramını hem ahlak hem de hukuk felsefesinin temeline koyar ve her iki alanda da yasa kaynaklı bir özgürlük görüşü geliştirir. Bu düzlemde etiği yalnızca kişisel alanla sınırlayıp, siyasetin ise çoğul öznelerin oluşturduğu bir alanla ilgili olduğunu belirten Kant için, hukuk yasaları kişinin dışsal davranışlarıyla ve bunların meşruiyetleriyle ilgiliyken, ahlaki yasalar eylemlerimizi belirleyen ve düzenleyen içsel neden ve maksimlerle ilgilidir. Her iki alandaki temel amacın özgürlük olduğunu vurgulayan Kant, içsel özgürlük ve dışsal özgürlük ayrımı yaparak, pratik felsefesinde, yani ahlak ve hukuk felsefesinde bu iki tür özgürlük görüşünü temellendirmeyi amaçlamıştır.

Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin Giriş kısmında hem hukuk yasalarının hem de etik yasalarının ikisini de "ahlak yasaları" olarak gördüğünü açıkça belirtmiştir (Guyer, 2005: 294). Buna rağmen, Kant'ın ortaya koyduğu etik ve hukuk arasında önemli ayrımlar göze çarpmaktadır. Hukukun etikten farklılaştığı ve aralarındaki ayrımın net bir şekilde görüldüğü nokta, hukukun, bir eylemin maksimleriyle ya da dayandığı güdü ve niyetlerle ilgilenmeyip, yalnızca eylemin dışsal ifadelerini ve dışsal özgürlüğü dikkate almasıdır. Ahlak yasası ise kişinin numen yanına ait olan içsel eylem alanıyla, yani istemesiyle ve istenç özgürlüğüyle ilgilidir. Hatırlayacak olursak, Kant, insanı iki farklı alana ait bir varlık olarak ortaya koyarak insanın ahlaki özgürlüğünü deneysel alandan öteye, düşünülür alan olan numen alana dayandırmıştır. Evrensel hak ilkesi ise kişinin tam da, Kant'ın deneysel dediği alan olan dışsal eylem alanıyla, bu alandaki yapıp etmelerle, yani kişilerin dışsal özgürlüğüyle ilgilidir ve Kant'ın özgürlüğe bu bakışı ise insanın fenomen yanıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, hukuki yasalar yalnızca dışsal davranışlarla ve bu davranışların meşruiyetiyle ilgiliyken, ahlaki yasalar ise davranışlarımızın içsel ilkeleriyle ilgilidir; ilki fenomen dünyaya, diğeri ise numen dünyaya aittir. Dolayısıyla hak kavramı, bir kişinin eyleminin maksiminde içerilen amaç ve güdüyle ya da kişinin erdemli olup olmadığıyla ilgili olmadan, sadece kişinin gerçekleştirdiği eylemin başkalarının özgürlüğüne zarar verip vermediği noktasına yoğunlaşarak eylemin haklı ya da haksızlığına karar verir (Saticı, 2012: 99). Kant ahlak ile hukuk arasındaki ayrımı şöyle ifade eder: "yasayı itaati teşvik eden dürtüye ilgisiz bir eylemin yasayla sadece uyumu ve uyumsuzluğu yasallıktır (legality): fakat yasadan çıkan ödev düşüncesindeki uyumu aynı zamanda eylemi teşvik etmesi onun ahlaklılığıdır" (Kant, 1991: 46).



Hukuk öğretisinde Kant, dışsal özgürlüğün analizini yaparken, bireylerin birlikte, birbirlerinin özgürlüklerini engellemeden eylemde bulunmalarını sağlayacak olan hukuk sisteminin analizini ve imkânını tesis etmeye çalışır. Kant'ın politika felsefesi hukukun üstünlüğü görüşüne dayanır. Hukukun üstünlüğü yurttaşları devletin keyfi istemelerine karşı korur ve dolayısıyla insanın özgürlüğünü garanti altına alır. Hukukun oluşturduğu yasaların çerçevesi, aynı zamanda kişinin hukuksal ödevlerini belirler. Hukuk felsefesinde artık söz konusu olan, ahlaksal failerin tikel eylem maksimlerinin evrenselleşebilirliği değil, bireylerin dışsal eylemlerinin düzenlenmesi ve herkesin özgürlük taleplerinin nasıl uzlaştırılabileceği sorusudur. Dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesinden hukuk felsefesine geçildiğinde, tikel eylem ilkelerinin saf pratik aklın evrensel yasası olan kategorik imperatifin akılsal buyruklarıyla evrenselleşebilirlik testine tabi tutulduğu alandan, adil olan ve olmayanın, haklı olan ve olmayanın belirlendiği bir alana geçilir (Satıcı, 2012: 39). Hukuksal özgürlükle ilgili bizi ilgilendiren tek şey, evrensel hak ve özgürlük yasasına uyup uymadığıdır, güdüleyici güç ya da ödevden dolayı ya da ödevde uygun gibi sınırlamalar burada önemli değildir. Hukuksal alandaki sınırı ahlaka göre oldukça geniş tutan Kant, dışsal özgürlüğü, hak yasasına uygun eylemelerle sınırlı tutmuştur, eylemin hangi niyetle gerçekleştirildiğine önem vermemiştir.

Bir eylemin ahlaki olabilmesinin temelinde o eylemin dayandığı maksimin güdüleyicisi, o eylemin hangi niyetle gerçekleştirildiği bulunur. Bir kişi dışarıdan bakıldığında "iyi" gibi görünen bir eylemde bulunsa da o eylemin güdüleyici nedeni "iyi" bir niyeti içermeyebilir, dolayısıyla o eylem ahlaki bir eylem olmayabilir. Burada önemli olan eylemin sonuçları değil, eylemin hangi amaç uğruna yapıldığıdır. Ama hukuk alanında, kişi özünde bütün özgürlüklere karşı ilgisiz ve önemsiz davranıyor olsa da, hiçbir özgürlük onun umurunda olmasa da kişi diğerlerinin eylemlerinin özgürlüklerini engellemediği sürece problem yoktur. Yani ahlak alanında niyet önemliyken hukukta niyetten ziyade sonuç önemlidir (Kant, 1991: 46), başka bir ifadeyle hukuksal yasaların ahlaki içeriği olmak zorunda değildir. Hukuk yasaları sonuca bakar ve kişilerin özgürlüklerinin engellenip engellenmediğiyle ilgilenir, ahlak yasaları da sonuca değil güdüleyici güce, niyete önem verir.

Bir eylemin yasaya olan mutlak uyumu ya da uyumsuzluğu, -teşvik eden unsura bakılmaksızın- yasallıktır (legality): ancak yasadan kaynaklanan ödev düşüncesindeki uyumu aynı zamanda eylemi teşvik etmesi onun ahlaklılığıdır... hukuksal yasa koymaya uygun ödevler yalnızca dışsal olabilirler, çünkü bu yasa koyma biçimi, içsel olan, yani failin seçiminin belirlenim nedeninin kendisi olan ödev düşüncesine ihtiyaç duymaz ve hala yasaya uygun bir teşvik ediciye gerek duyduğundan dolayı yalnızca dışsal teşviklerle yasaya bağlanırlar (Kant, 1991: 46).

O halde Kant felsefesinde, etik alanda neredeyse kilit bir nokta olan ve bir eyleme ahlaksal dememizi sağlayan ve ahlak yasasına dayanan “ödevden dolayı” yerine getirilen eylemler hukuk alanında önemini yitirmiş ve hukuk alanında “ödevde uygun” olan eylemler yeterli bir kriter haline gelmiştir. Bununla bağlantılı olarak, hukuk alanında bireylerin uyduğu yasaları hangi güdüleyici nedenden dolayı ve hangi amaçla yerine getirdiğinin artık bir önemi kalmamıştır; bu alanda önemli olan sadece kişinin o yasaya uyup uymadığı ve başkasının dışsal özgürlüklerine zarar verip vermediğidir; bu ister yasaya saygıdan dolayı isterse yasayı çiğnediğinde cezaya çarptırılacağı korkusundan dolayı yerine getirilsin, hukuksal açıdan herhangi bir fark yaratmaz. Seçme ve eylem özgürlüğüyle ilgilenen yasalar eylemlerin içsel yönünü, yani maksimini değil, kişinin seçiminin diğer bireyler üzerindeki dışsal etkisi konu edinir.

Bundan da anlaşılacağı gibi, tüm maksimlerin bu ilkesinin (evrensel hak yasasının), kendi maksimim olması gerekmez, yani onu eylemimin maksimi haline getirmeme gerek olmayabilir: dışsal eylemim tarafından özgürlüğünü ihlal etmediğim sürece, hatta özgürlüğüne tamamen ilgisiz olsam ve içimden onu ihlal etmek gelse bile, herkes özgür olabilir. Haklı biçimde eylemeyi maksimim haline getirmem etiğin benden bir talebidir (Kant, 1991: 56).

Hukuk ve ahlak arasındaki diğer önemli bir ayrım da, yukarıda da değinmiş olduğumuz zor kullanmayla ilgili olarak kendini gösterir. Ahlak söz konusu olduğunda bir kişiyi zor kullanarak ahlaksal olduğu düşünülen bir davranışa itmek ve onu böylesi bir davranışa zorunlu bırakmak ahlaksallıkla uyuşmayan bir durum oluşturur. Çünkü ahlak alanında önemli olan, kişinin kendi istemesiyle, dışsal zorlama olmaksızın istemelerinin maksimini ahlak yasasına göre belirlemesi ve ödev düşüncesiyle hareket etmesidir, ahlaksal istenç zorlamaya kapalıdır; araya bir zorlama girdiği zaman geriye ne ahlaksallık kalır ne de ahlaksal özgürlük. Hukuksal yasalar ise, onları zorlamaya yeterli bir teşvik tarafından desteklenmedikçe yasa olamazlar (Satici, 2012: 105), dolayısıyla hukuksal düzlemde ortaya konulan yasaların temelinde dışsal zorlama vardır. Toplumsal alanda kişiler hukuksal yasalara uyarken, diğerlerinin dışsal eylem özgürlüğünü engelledikleri takdirde cezalandırılacakları ve kendi özgürlüklerinin elinden alınacağı korkusunu yaşarlar ve onları hukuksal yasalara uymaya teşvik eden de dışarıdan gelen bu zorlamadır. Yasa koyucunun önemseydiği de, bireylerin mevcut yasalara isteyerek uyup uymadığı değildir; önemli olan toplumsal düzenin bozulmaması ve özgürlüklerin engellenmemesi için tüm yurttaşların yasalara uymasındır, bu ister zorlamayla isterse kendiliğinden veya isteyerek olsun.

Dolayısıyla kişiler hukuk yasalarına yasanın ahlaksal değerinden dolayı değil, eylem özgürlüklerinin elinden alınmaması için uyarlar, çünkü aksi olduğunda ceza ve yaptırım

ile karşılaşacaklardır; hukuksal yasaların yasa olmasını sağlayan belli bir zorlamaya dayanmasıdır, bu açıdan hak ve zorlama bir ve aynı anlama gelir (Kant, 1991: 58). Oysa ahlak alanında kişi ahlak yasasına bizzat o yasanın ahlaksal değerinden ve kişi olarak yasaya duyduğu saygıdan dolayı uyar, ahlak yasasına uymadığı takdirde dışarıdan bir cezalandırma olmayacaktır; dışarıdan gelebilecek bir ceza olmaksızın sırf ödevde duyduğu saygıdan dolayı kişinin ödevini gerçekleştirmesi, kişiye ahlaksal bir değer yükler. Ahlak yasasına göre isteme tam da herhangi bir zorlama olmadan gerçekleştirildiği için takdir edilmeye değerdir ve ahlaki olarak yücedir. Söz gelişi, bir kişiye hukuk yasalarına uyduğu için, örneğin adam öldürmediği ya da hırsızlık yapmadığı için ahlaksal bir değer atfedemeyiz; çünkü bir toplumdaki kişilerin çoğu bu gibi eylemlerden cezalandırılacağı korkusuyla kaçınırlar. Oysa ahlak alanında kişinin kendi çıkarları doğrultusunda davranması, söz gelişi daha önce verdiğimiz örnekte olduğu gibi, bir dükkân sahibinin sırf müşterilerinin sayısı artsın diye hak yememesi, yani ödevden dolayı değil ancak ödevde uygun davranması hukuksal bir suç değildir ve kişi bunu yapmakla ahlak yasasını çiğnemiş olmakla birlikte hukuksal yasalara bir zarar vermez; bu nedenle de cezalandırma ve dışsal zorlama ile karşılaşmaz. Dolayısıyla kişi, herhangi bir dışsal zorlama ve yaptırım olmaksızın ve ahlak yasasını gözetmediğinde cezalandırılmayacağını bildiği halde ahlak yasasından kaynaklanan maksimlere göre eylemeyi seçtiği için değerlidir; bu nedenle böylesi kişileri gördüğümüz zaman istemesek de bizde bir saygı duygusu oluşur; bu da ödevden dolayı isteyen kişilerin değerini oluşturur.

Ahlak alanında kişilerin istemelerini belirleyecek maksimi ve güdüyü bulmak ve bu konuda emin olmak oldukça zor ve zahmetli bir iştir; hatta çoğunlukla bu güdü belirlenmeden kalır. Kişi- kişi ilişkisini konu edinen etik alanında, bir kişinin karşısındaki kişinin istemelerinin maksimini belirlemek şöyle dursun, kişi kendi istemelerini belirleyen güdü konusunda bile zaman zaman yanılabilir. Bunu doğru bir şekilde saptayıp ahlaksal değerlendirme yapabilmek için kişinin oldukça keskin bir görüş gücüne, ince bir düşünce sürecine ve etik bilgiye ihtiyacı vardır. Bir eylemin ahlaksallığını sorgulamak, o eylemi gerçekleştiren kişinin içinde bulunduğu koşulları, niyetini bilmeyi ve tüm bu durumları göz önünde bulundurmaya gerektirir. Oysa hukuk konusunda işler etik alandaki kadar zor ve zahmetli değildir. Hukuksal alanda yapılması gereken ve gerekmeyenler net bir şekilde belirlenmiştir ve kişinin yasalara uyarken bunlara hangi niyetle uyduğu, kişi bir suç işlemediği ya da haksız bir eylem gerçekleştirmedeği sürece önemli değildir.

Hukuk ile ahlak arasında bu gibi ayrımlar olmasına rağmen, Kant, hukuk ilkelerini oluştururken, hemen hemen ahlak yasasının biçimsel ilkesine uygun bir hukuk ve adalet ilkesi ortaya koyar. Kant'a göre "gerçek politika, ahlakı gözetmek zorundadır, ahlaka saygı göstermeden bir adım bile atamaz." Kant'a göre "politika ahlak önünde dize gelmelidir;" "ancak böylelikle ki, politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa, yükselmeyi umabilir (Kant, 2014c: 369).

Kant "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında, ahlakı kendi niyetlerine ve çıkarlarına uyduran politikacı ahlakçılardan bahseder. Ahlakı bir araç haline getiren bu tür politikacılar, hukuka aykırı ilkeleri doğru ve haklı göstermek için insan yapısının iyilik idesini gerçekleştirmeye gücü yetmediği bahanesini öne sürerek her türlü iyiye gidişi engellemek isterler ve böylece hukukun çiğnenmesini sürekli hale getirirler. Kant'a göre, böylesi politikacı-ahlakçılar, politikaya ve dolayısıyla insanlığa büyük zarar verirler. Bunun yanı sıra, diğer yandan, hukuktaki yüce ahlaksal ilkeleri bulup çıkararak ve politikayı ahlaka uydurmanın zorunlu bir gereklilik olduğunu düşünen ahlakçı-politikacılar vardır ki, bunlar için hukuksal ilkeler her türlü amaçtan ve çıkardan önce gelir. "Adalet olsun da isterse dünya yok olsun" düsturundan hareket eden ahlakçı-politikacılar, kişilerin eşitliğini, özgürlüğünü ve toplumsal adaleti sağlamanın, aynı zamanda ulusların özgürlüğünü sağlayacak olan ebedi barış fikrinin teknik bir ödev değil ahlaksal bir ilke ve ödev olarak görürler. Böylesi bir anlayışa sahip olan politikacılar için siyaset sadece tarafların kendi çıkarları peşinde koştukları ve güçlü olanın güçsüz olanı ele geçirdiği bir savaş ve rekabet alanı değil, ahlaksal bir alandır. Kant, ahlakçı-politikacıyı şu şekilde anlatır:

Ahlakçı- politikacının davranışlarını düzenleyen ilke şudur: Eğer bir devletin anayasasında ya da bir devletin başka bir devletle ilişkilerinde, önüne geçilememiş yanlışlar bulunursa, bu uğurda kişisel çıkarlarını feda edecek olsa bile, ellerinden geldiğince bu yanlışları düzeltecek yolları aramak ve aklın gözlerimizin önüne ideal bir örnek olarak koyduğu doğal hukuka yaklaşmaya çalışmak, özellikle devlet başkanları için bir görevdir (Kant, 2014c: 361).

Bu alıntıdan da açıkça görüldüğü gibi Kant, politikacıların görevinin, her türlü kişisel çıkar ve isteklerinden arınarak, yalnızca ödevden kaynaklanan görevleri yerine getirmeleri olduğunu belirtir. Hem ahlak yasasına hem de evrensel hak yasasına saygı temelinde, insanın ve devletlerin özgürlüğünü koruyacak şekilde davranmaları, bir politikacının en asli görevidir. Dolayısıyla Kant'ın politika felsefesi açık bir şekilde ahlak güdümlüdür, başka bir deyişle hukuksal yasalar ve yaptırımlar, insanın ahlaki özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için vardır. Kişinin ahlak yasasına uygun eylemleri gerçekleştirmesi, kişinin ahlaki özgürlüğünü gözetilen devlet düzenlemesine bağlıdır. O

halde devletin yöneticilerinin de Kant'ın deyimiyle ahlakçı-politikacı olması, yani ahlaki ilkelere göre hareket eden bir kişi olması gerekmektedir.

Kant'a göre, yöneticilerin en önemli görevi, hukuksal kurallara uygun en yetkin anayasayı oluşturmak için ne tür iyileştirmeler yapabileceklerini sürekli olarak göz önünde bulundurmalarıdır. Bu, özgür ve otonom bireylerin gelişebilmeleri için zorunlu bir ödevdir ve Kant için, hukuk ya da siyaset, ahlaki, özgür ve otonom bireylerin amaçlandığı bir düzenin gerekli koşullarını oluşturmakla belirlenmiş olan bir alandır. Zira bir toplumdaki hukuksal ve siyasal düzen ya insanların özerk ve özgür iradelerini gerçekleştirebilecekleri koşulları oluşturur ya da bu koşulları yok eder; bu nedenle bir devletin hangi hukuk ilkelerine dayandığının önemi büyüktür. Devletlerin eşitlik, özgürlük ve adalet ilkelerine dayanarak kurulmasını ahlaksal bir ödev olarak kabul eden Kant, politik kuralların mutluluk, zenginlik, refah gibi empirik amaçlardan hareketle oluşturulmaması gerektiğini belirtir. Kant'a göre, bir devletin kuralları, maddi sonuçları ne olursa olsun, *a priori* olması gereken öz ödev düşüncesinden çıkarılmalıdır (Kant, 2014c: 368), yani ahlak politikayla birlikte yol almalıdır. Bu idealin yalnızca teoride kalmayıp pratikte de gerçekleşmesi için herkesin işe ahlakçı-politikacının durduğu yerden başlaması, amaçları ilkelere uydurması, başka bir ifadeyle ilkenin amaçlardan önce gelmesi gerekir.

Kant, "Ebedi Barış" adlı eserinde ahlaktan "hukukun teorisi" olarak bahseder. "Hukukun teorisi olan ahlak"ın hangi ilkelere dayandığı, hukukun da niteliğini ve ilkelerini belirleyeceğinden oldukça önemlidir. Eğer ki bir topluluğun ahlaktan anladığı, kişisel ilgi ve çıkarların egemenliği, aklın değil içgüdülerin ve mutluluğun amaçlanması ise o toplumda hukuk da bu yönde gelişecek ve dolayısıyla ahlak ile hukuk, toplumları ebedi barışa ve özgürlüğe götüremeyecektir. Ne var ki Kant'a göre, en temel ahlak ilkesi olarak "öyle hareket et ki, eyleminin maksimi genel geçer bir ilke olabilsin" ilkesini aldığımızda, hukuk da herkesin özgürlüğünü gözetmeyi ve kişisel çıkarlar yerine hakkı ve adaleti aramayı bir ödev olarak görecektir, böylece bireylerin ve ulusların özgürlüğü ve ebedi barış gerçekleşmiş olacaktır.

Kant tüm felsefesini kendinde erek olarak insanlık idesine dayandırır. Kant'ın ahlak alanında olduğu kadar hukuk alanında da geliştirdiği düşüncelerin tümü, dönüp dolaşıp insanın amaç olduğu düşüncesinde birleşirler. Ahlaksal ödevlerimiz kadar hukuksal ödevlerimiz de insanın araç olarak kullanılmaması gerektiği görüşüne dayanır. Kant'ın ahlak alanında ortaya koyduğu pratik yasanın ikinci formülü olan kişilerin araçsallaştırılmaması gerektiğine ve her kişinin kendinde bir amaç olduğuna dair vurgu

yapan pratik ilkesinin hukuksal karşılığını evrensel hak ilkesinde de bulabiliriz. Evrensel hak ilkesi bireylere “kimsenin dışsal özgürlüğünü engelleyecek biçimde eylemde bulunma” diyerek kişilerin hukuksal alanda diğerlerini kendi özgürlüklerini gerçekleştirmek adına araçsallaştırmasının yanlış olduğunu ve bunu engellemek adına kişilere bu şekilde yaklaşanlara dair hukuksal yaptırım uygulanacağını belirtir, böylece evrensel hak yasası insanı araçsallaştıran her türlü eylemi haksız eylem kategorisine sokarak insanların araç değil amaç olduğunu düşüncesini hukuksal alanda da sürdürmüştür. Bu görüşü hukuk alanında devam ettiren Kant’ın devlete ve hukuka açık bir şekilde ahlaksal olma niteliğini yüklediğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Guyer’in de belirttiği gibi, “temel ahlak ilkesi, insanlığın asla bir araç olarak değil, her zaman bir erek olarak görülmesini buyurarak, kişinin kendisinde ve diğerlerinde, hem seçme hem de eyleme özgürlüklerinin korunmasını ve desteklenmesini şart koşar” (Guyer, 2005: 293).

Bunun devamında Kant, bireylerden devletlere doğru büyük bir sıçrama yaparak, devletlerin birbirlerini hiçbir durumda ganimet elde edecek, gücünü arttıracak veya yarar sağlayacak bir araç olarak görmemesi gerektiğini, yani devletlerin de birbirlerini araç olarak değil amaç olarak görmesi gerektiğini düşünerek ebedi barış fikrini öne sürmüştür.

Kant’a göre ebedi barışı talep etmek pratik aklın bir zorunluluğudur, pratik akla sahip insanlar için bir görevdir, ebedi barış hem aklın hem de doğanın en yüksek amacıdır. Kant’ın kendi ifadesiyle, “bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetler, barış halini de saltık (mutlak) bir yükümlülük olarak tanıır” (Kant, 2014c: 345). Ebedi barış, insan aklının kendisine bir yükümlülük olarak yüklediği bir idedir. Saf pratik aklın koyduğu meşru yasalar ebedi barışı kurmak için çaba göstermemizi kategorik olarak talep eder (Kersting, 2010: 79). Ne var ki, uluslararası bir barış anlaşma olmaksızın barış durumunun kurulması olanaksız olduğundan devletlerin bir araya gelerek, Kant’ın “barış birleşmesi” adını verdiği bir ortaklık kurmaları gerekmektedir (Kant, 2014c: 345). Kant’a göre bu birleşmenin amacı, herhangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değil; tersine birleşmeye katılan her devletin özgürlüğünü güvence altına almaktır (Kant, 2014c: 345).

İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte, ve aynı amaçla dışta da, yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır (Kant, 1982: 126).

Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere, Kant'a göre, insanın yaratılış amacı ya da telosu, yeteneklerini sürekli ilerleterek, en yetkin ve mükemmel hale gelmesi, tam anlamıyla özgür bir varlık olmasıdır ve bunun imkânı, ancak ve ancak buna uygun bir toplumsal yapı ile mümkün hale gelir. İşte siyaset tam da insanları özgürleştirmeye ve yetkinleştirmeye uygun toplumsal, hukuksal koşulların nasıl olması gerektiğiyle ilgilenir. Nitekim siyaset felsefesine dair tüm görüşlerini bu temelden başlayarak geliştiren Kant, adil bir devlet düzenini talep etmiş, ancak bununla da kalmayarak bu düşüncesini küresel bir aşamaya taşıyarak evrensel düzeyde adalet ve barış için yapılması gerekenleri incelemiştir. Kant'a göre bu, aklın bir talebidir; insanlık tarihi bu noktaya doğru yavaş da olsa ilerlemektedir; çünkü doğanın insan için biçtiği amaç budur. Ebedi barış fikri ise, Kant'ın hukuksal anlamda insan türünün erişebileceği en üstün aşamayı temsil eder.

Kant'ın ahlak alanında bahsettiği özgür insanların oluşturduğu amaçlar krallığının hukuk alanındaki yansıması ebedi barış fikridir diyebiliriz. Ebedi barış idealine de ancak özgür yurttaşlar ve bu yurttaşların oluşturduğu özgür devletler sayesinde ulaşılabilecektir. Bu düşünceden hareketle Kant, insana yüklediği ahlaki görev ve sorumluluğu devletlere yükleyerek ebedi barış fikrini sadece bir ütopya olmaktan çıkarıp ona bir gerçeklik kazandırmak istemiştir. Kant'a göre akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı reddeder ve ebedi barışı mutlak bir yükümlülük olarak tanır (Kant, 2014c: 345). Ebedi barış, politikanın ahlakla bağdaştığı en üst noktayı temsil eder. Kant politik felsefesinde hep bu idealin olanağının insan doğasında var olduğunu göstermeye çalışır. İnsan aklın ilkelerine uyarsa, ebedi barışın gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Kant'a göre bize bu güvenceyi veren "doğa" diye adlandırdığımız büyük sanatçıdan başkası değildir (Kant, 2014c: 349).

Şu umut cesaret kazanıyor: birçok devrimlerden ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır. (Kant, 1982: 127).

Politikanın ahlakla bağdaşması da, ancak federatif bir birliktelikle gerçekleşebilir (yani birçok devletlerin tek bir devlet haline getirmek üzere yaptıkları ortaklık, ahlak ile politikanın birbirlerine yaklaştırılmasıyla olasıdır); işte bu birlik, bu ortaklık da, hukuk ilkeleri bakımından "a priori" ve zorunludur; her türlü politikanın hukuksal temeli, en geniş anlamıyla, bu tür meşru (yani yasanın ve kamu vicdanının doğru bulunduğu) bir federalizme dayanır (Kant, 2014c: 373-374).

Bu anlatılanlardan da açıkça anlaşılacağı gibi, Kant'ın hukuk ve politika felsefesi onun ahlak felsefesinden kopuk ya da bağımsız bir disiplin değildir, bilakis ahlak felsefesinin devamıdır. Kant, politika ve hukuk alanındaki evrensel adalet ve hak ilkesini, bununla



birlikte özgürlük düşüncesini yine empirik olmayan bir düzeyde, akılda temellendirmeye çalışmıştır. Kant'a göre deneye dayanmayan bir hukuk kavramını tesis etmek için aklın kendi özellikleri yeterlidir: yasallık, evrensellik, biçimsellik ve zorunluluk (Kersting, 2010: 59). Bu kavramlar bizi Kant'ın ahlak yasasına götürür. Kant felsefesinde hukuk ilkeleri ahlak yasasıyla bağına hiçbir zaman koparmaz; onun da söylediği gibi gerçek bir politika ahlaka dayanmak zorundadır. Öyle ki Kant'a göre, "ahlakla politikanın bağdaşamadığı durumlarda, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri çözer atar" (Kant, 2014c: 369). Pratik bize her ne kadar politikanın ahlaktan çok çıkarlara yöneldiğini gösterse de teoride bunların birlikte olması gerektiği açıktır ve bunu pratikte gerçekleştirmek de insanoğlu için imkânsız değildir. İnsan doğasında bu olanak her zaman vardır ve bu olanağı gerçekleştirecek olan yine insanların kendisidir, insanlar aklın taleplerini dikkate alırlarsa, aklın ilkelerine uyarlarsa politikanın ahlakla uyumu gerçekleşmiş olacaktır.

İmdi nesnel bakımdan, yani teoride, ahlakla politika arasında karşıtlık yoktur. Pratikte, yani öznel bakımdan ise, insanların bencil eğilimleri yüzünden her zaman böyle bir karşıtlık var olacaktır. Böyle bir savaşım da devamlı erdemün üstünlüğünü sağlayacaktır (Kant, 2014c: 368).

Kant'ın insanlığın gittikçe daha çok ahlaklı olmaya doğru, hukukla ahlakın daha çok yakınlaşması ve işbirliğine doğru gittiğini ve bu sürecin sonucu olarak da ebedi barışın sağlanabileceğine dair büyük inancı, onun bir hayalperest olarak görülmesine yol açmıştır. Kant, belki de fazlasıyla iyimser diyebileceğimiz bu görüşünü ortaya koyarken, insan türünde fark ettiği erdemli olma olanağına fazlasıyla güvenmiştir diyebiliriz. Kant, insanın başlangıçta bir hayvan gibi yaşasa da, zamanla aklını kullanmayı öğrendikçe daha iyi ve ahlaklı bir varlık haline dönüşeceğine olan ümidini daima korumuştur. Zira insan türünün hiçbir zaman ehilleştirilemeyeceğini kabul edersek, insanın bu dünya üzerindeki varlığına ve yaratılmış olmasına dair hiçbir haklı gerekçe öne süremeyiz ve insan ırkını türlü kötülükleri beraberinde getiren bir varlık olarak değerlendirmek zorunda kalırız; bu ise insan türünün bir hayvandan daha aciz ve değersiz olduğunu kabul etmek demektir. Ne var ki tarihsel süreç, bize insanın kendisine verilmiş olan akli sayesinde gittikçe daha özgür ve aydınlanmış olacağına haberini vermektedir. İnsan türü gittikçe daha özgür, daha eşitlikçi, daha adil bir düzeni getirecek, insana ve insan haklarına saygıya dayalı bir düzen oluşacak, böylelikle ahlakla politikanın birleşmesi anlamına gelen ebedi barış ülküsüne daha çok yaklaşılacaktır; Kant'a göre bu konuda ümitli olmak gerekmektedir.

Dünyanın akışını düzenleyen Tanrısal Takdir, insanda hiçbir zaman yok olmayan ahlaksal ilkeyi korumakla kendisini yeniden doğrulamaktadır; çünkü insan kafasının

devamlı gelişmeleri akli da yavaş yavaş geliştirir; bu gelişmeler hukuk idesini ahlaksal ilkeye daha kolayca uyabilecek bir duruma getirdiği gibi, bunu çiğneyenleri de daha kolayca suçlu duruma sokar. Eğer insan türünün hiçbir zaman iyileştirilemeyeceğini (ıslah edilemeyeceğini) kabul edersek, belirttiğimiz gibi bozuk ahlaklı bir ırkın varlığını, hatta yaratılmış olmasını haklı gösterecek hiçbir yüce neden öne sürülemez. Fakat teorik yargılarda bulunurken sınırlarımızı da aşmamamız gerekir; sonsuz güç, kavrayışımızın çok ötesindedir (Kant, 2014c: 368).

Böylelikle şunu söyleyebiliriz ki Kant, etik görüşünde insanın bir olanağı olarak gösterdiği ahlaklı eylemde bulunma olanağının, hukuk ve politikayla ilgili sonuçlarını da ortaya koymuştur. Ahlak ile politika arasında bir karşıtlık bulunmaması gerektiğini düşünen Kant bu düşünceye dayalı bir politika felsefe geliştirmiş, devletler arasındaki savaş durumunun ahlak ve politika birlikteliği sayesinde aşılabileceğini düşünmüştür. Bu çerçevede Kant, hukuka ve onun teorisi olarak gördüğü ahlaka başvurarak hukukun uygulaması olarak politikayı tıpkı ahlak gibi normatif bir karakterde tanımlamış ve kendi politika felsefesinde ahlak ile hukuku birleştirmiştir (Saticı, 2012: 257). Kant, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi ahlaklılık ile politika ve hukuk arasında bağlantıları ele almış ve politikanın pratikte ne ile çatıştığını ve bu çatışmanın ortadan kalkmasının koşullarını anlatmıştır. Politikanın özüne uygun gerçekleştirildiğinde dünyada uyumun, barışın ve özgürlüğün hâkim olduğunu düşünerek her zaman bu yönde umutlu olmamız gerektiğini düşünmüştür (Tepe, 2013: 64). Hem hukuk alanında hem de ahlak alanında özgürlüğü merkeze alan Kant, ahlak alanında istemesi bakımından özgür kişileri ele alırken hukuk alanında ise bireylerin ve devletlerin eylemlerinde ve seçimlerinde özgür olabilme koşullarını araştırmış ve bu ikisinin birbirine gereksinim duyduğunu ortaya koymuştur.

Dolayısıyla Kant ahlakı göz önünde bulundurarak bir siyaset felsefesi oluşturmuştur. Kant siyaseti felsefesini, ahlaki olgunluğa ulaşmış özgür ve otonom insan modelinden yola çıkarak yine özgürlüğü mümkün kılacak siyasal ve hukuksal düzenin nasıl olması gerektiği üzerine kurmuştur. Kant ahlakı, hukukun teorisi olarak görmüştür (Kant, 2014c: 358). Ahlaktan tamamen bağımsız olan bir politika düşünmeyen Kant politik felsefesinin hemen hemen her noktasında ahlaki bir kaygı duyduğunu belli etmiştir. Hukukun ahlaktan farklı bir alan olduğunu ve ahlakın gözettiği değerler sisteminin hukukta bulunmadığının da farkında olan Kant, hukukun empirik yasa yapma görevinin bütünüyle ahlaki değerlerle oluşturulamayacağını bilerek, hukuksal idealini, haklı ve haksızı, adil olan ve olmayanı ve insanların dışsal özgürlüklerini birbirleriyle uyumlu hale getirecek olan ilkeyi ve ölçütü belirlemekle sınırlamıştır; Kant, bu ilke ve ölçütü ahlak yasasının formelliğinde ve evrenselliğinde bulmuştur (Saticı, 2012: 265). Böylelikle Kant'ın felsefesinde hem seçme özgürlüğümüzün hem de eylem

özgürlüğümüzün ikisini birden korumak ve gelişmesini sağlamak, ahlaki yükümlülüğün en genel formudur (Guyer, 2005: 288).

Kant'ın politika felsefesinde ebedi barışa ulaşma fikri yalnızca teknik bir görev değil, aynı zamanda hakiki bir ahlaksal görevdir (Hassner, 2010: 85). Ebedi barış idealine bize ulaştıracak şey de bu ahlak ile politika arasında gerçekleşmesi gereken uyumdur. Ayrıca onun ideal yönetim biçimi olarak ortaya koymuş olduğu cumhuriyetçilik fikri, ancak ahlaklı bir politikacının gerçekleştirebileceği bir şeydir. Onun cumhuriyetçi kurumlarla hedeflediği şey,-tıpkı ahlak alanında olduğu gibi- halkların mutluluğu değil özgürlüğüdür. Kant'a göre, politika ve hukuk özgürlükle ilgilidir, mutlulukla değil (Kant, 2010b: 34). Mutluluk arzusu bizi özgürlükten mahrum kılar; "mutluluğun peşinden koşmak demek, tam da cumhuriyetçi anayasalarla aydınlanmış bir çağa girme umudumuzu yok etmek demektir" (Heller, 2010: 176). Dolayısıyla ahlak alanında ancak dolaylı amacımız olabilecek mutluluk, politika alanında da bizim temel amacımız olamaz, bunun böyle olduğunu bize pratik akıl gösterir. Politika alanındaki koşulsuz görevimiz mutlu olmak değil, tüm insanları özgür kılmak, insan haklarını gerçekleştirmek, dolayısıyla özgürleşmektir. Kant'a göre, sivil anayasa ya da adalet ilkesi de tıpkı ahlak yasasında, koşulsuz buyrukta olduğu gibi saf akıldan çıkar ve saf aklın bir gereğidir. Sivil anayasa ile insanlar bir birlik oluştururlar ve bu birlik insanları yasalar aracılığıyla özgür kılar. Mutluluğun bununla hiçbir bağlantısı yoktur; mutluluk her insana göre değişebilir nitelikte olduğu için insanları bir araya getirecek bir ilke sunamaz. Mutluluk hiçbir ortak ilke sağlayamaz ve insanların özgürlüklerini koruyan bir ide olamaz. Ahlak yasasının nasıl ki mutlulukla doğrudan bir ilgisi yoksa, saf akıldan çıkan sivil anayasasının da mutlulukla hiçbir ilgisi yoktur. Ahlak yasası nasıl ki kişinin özgürlüğünün kanıtı ise, aynı şekilde sivil anayasa da insanların özgürlüklerini korumak için oluşturulmuştur.

Ebedi barış ve uluslar devletini kurmak ise bütün devletlerin cumhuriyetleşmesini gerektirir. Kant'a göre cumhuriyet çağı aynı zamanda bir aydınlanma çağıdır; yani insanın kendi aklını kullanarak özgürleşmesini temsil eder. Kant'a göre "aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü (Kant, 2014a: 317).

Bütün devletlere, zamanla yayılacak ve onları sürekli, adil ve kalıcı (ebedi) barışa götürecek böyle bir barış ittifakının dayandığı bir federalizm düşüncesinin gerçekleştirilebileceğini, yani günün birinde devletlerin oluşturacağı bu ortaklığın gerçek haline geleceğini kanıtlamak olasıdır. Çünkü eğer güçlü olduğu kadar aydınlanmış da

olan bir ulus, özü gereği sürekli bir barışa eğilimli bir hükümet biçimi olan cumhuriyet biçiminde kurulma mutluluğuna da ererse, artık böyle bir federatif ittifakın ortak bir noktası, merkezi de kurulmuş olacaktır ki, öteki devletler de Devletler Hukuku ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere, bu merkeze katılabileceklerdir; bu bağlaşma böylece her gün yeni katılımlarla giderek daha da genişleyecektir ( Kant, 2014c: 345).

Dolayısıyla Kant'a göre, aklın ilkelerine uygun istemek ve eylemek, kişiyi hem ahlaki hem de toplumsal olarak özgür bir varlık haline getirecektir. Bu özgürlük bize barışa doğru giden yolun kapısını aralayacaktır. Kant'ın bahsettiği insan türünün aydınlanma süreci de aslında insanın özgürleşme sürecidir; yani insanın insanlaşma sürecidir. Aydınlanmış kişi, aklını kullanma cesaretini göstermiş, insansal olanaklarının farkına varmış, istençlerinde ve eylemlerinde özgür ve özerk hale gelmiş insandır. Aydınlanmaya doğru atılan her adımda, yani kişilerin her geçen gün aklını kullanma yetisini etkinliğe geçirmesiyle, buna bağlı olarak da kişilerin gittikçe daha çok otonom ve özgür hale gelip koşulsuz bir istemeye sahip olmasıyla, arkasında çıkar ve ben sevgisi olan çatışmaların, savaşların azaldığı bir dünyaya daha çok yaklaşılabilecektir (Kant, 2010: 237). Kant'ın insanlık ideali, özgür kişilerden oluşan özgür devletlerin tam adaletin gerçekleşebileceği bir evrensel düzlemi oluşturmalarıdır. Kant için ebedi barış, ahlaksal ödevlere bağlı, özerk ve otonom olan bireyler sayesinde gerçekleştirilecek olan bir idealdir. İnsan etik açıdan mükemmel, özgür ve otonom bir varlık olma ve adaletli bir siyasi yapı ve uluslararası bir düzen oluşturma yetisine sahiptir; buna giden yol her ne kadar çetrefilli olsa da, bu amaca insanlığın eninde sonunda ulaşılacağından umutludur Kant. Bu ideale ulaşmak her ne kadar zor olsa da Kant için imkânsız değildir; insanlık bu ideale ulaşmak için umut vermektedir ve Kant, tarihin emin bir şekilde bu ideale doğru ilerlediğini müjdelemektedir insanlığa.

Dolayısıyla görüyoruz ki Kant politika ve hukuk felsefesinde, ahlak alanındaki amaçlarını ve düşünce çizgilerini sürdürmüş, sonuç olarak da politika ve hukuku ahlaka paralel bir biçimde temellendirmiştir. Eğer hukuk ile ahlak arasında bir çatışma yaşanır ise, siyasetin ahlaka tabi olması gerektiğini belirten Kant, hukuk felsefesini geliştirirken devlete ahlaksal bir norm ve işlev yüklemiştir.

Buraya kadar Kant'ın eserlerinde özgürlük kavramının izini sürdük. Kant'ın özgürlüğe verdiği önemi açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Kant'ın insan felsefesinde insanlık, ancak özgürlük ile anlam ve değer kazanır, özgürlük olmadan insan dünyası, hayvan dünyasından çok da öteye geçemez. Tür olarak insan, özgür olma olanağına sahip olduğu için değerlidir ve kişi olarak insan teki ise, sahip olduğu bu olanağı etkinliğe geçirebildiği için ve geçirebildiği sürece değerlidir.

Geldiğimiz noktada Kant'ın iki tür özgürlükten bahsettiğini gördük: ahlaki özgürlük ve toplumsal ya da hukuksal özgürlük.<sup>2</sup> Ahlaki özgürlük, kişinin istemelerini her türlü dışsal koşuldan bağımsız bir şekilde akıldan çıkan ve kendisinin oluşturduğu ahlak yasasına göre belirlemesidir. Hukuksal özgürlük ise insanın dışsal özgürlüğüne, yani eylem özgürlüğüne karşılık gelerek, kişinin başkalarının eylem özgürlüğüne zarar vermediği müddetçe istediğini yapabilmesi, başkalarına zarar vermeksizin kendi mutluluğunu istediği şekilde gerçekleştirebilmesi anlamına gelmektedir. Ancak Kant'ın bu düşüncesi, kişilerin mutluluğu nerede gördükleri konusunda aralarında bir değer farkı görmemeye yol açabileceği için, bazı tehlikeler barındırmaktadır. Öyle ki, kimi insan mutluluğu kendi çıkarlarını takip etmede, kimi ise kendisine bir faydası dokunmayacak olsa da erdemli davranmakta görür. Kant, ortaya koymuş olduğu dışsal özgürlük düşüncesiyle, bu iki eylem tarzının başkalarının özgürlüğüne zarar vermediği için dışsal ya da hukuksal anlamda özgür olduğunu düşünür, ancak insanın bir değeri olan özgürlüğün değerlerden ayrı tutulmaması gerektiğini göz önüne alındığında, Kant'ın dışsal özgürlük görüşünde bir takım problemler saptayabiliriz.

Bunun yanı sıra Kant'ın her insanın kendi iyisinin ve kendisi için adaletli olan şeyin ne olduğu konusunda yanılmayacağını kabul ederek kişilerin kendileri hakkında en doğru olanı belirleyebileceği ve bu nedenle de bu konuda onlara güvenmek gerektiği düşüncesi de problemli görünmektedir. Hatırlayacak olursak, Kant, insanların politika alanında heteronimiye düşmemesi için, tıpkı ahlak yasasında olduğu gibi, konulan yasaların kendi iradelerinden çıkmış gibi olması gerektiğini, bu nedenle insanların sadece kendilerinin koyduğu yasalara itaat ettiği takdirde özgür olabileceklerini düşünmüştür. Bu doğrultuda Kant insanların kendi hayatları üzerinde yalnızca kendilerinin söz sahibi olması gerektiğini belirtmiş, dolayısıyla kişi tarafından onaylanmayan hiçbir yasanın ona dayatılmayacağını belirtmiştir, zira “kişinin kendisi için neyin iyi ve adaletli olduğuna onun kendi iradesinden başka kimse karar veremez” (Kant, 2010b: 38). Kant'ın bu düşünceleri, her ne kadar kişinin otonomisini kaybetmemesi için ortaya konulmuş iyi niyetli düşünceler olsa da, öne sürdüğü, bir yöneticinin ya da yasa koyucunun, yasaları yaparken her durumda halkın onayını göz önünde bulundurması gerektiği yönündeki düşüncesi birtakım problemlere gebe dir. Öyle ki, Kant, kişilerin kendi kendilerine adaletsiz davranmayacaklarına, kişi için neyin iyi ve adaletli olduğuna onun kendi iradesinden başka kimsenin karar veremeyeceğine

---

<sup>2</sup> Kant, her ne kadar doğrudan “toplumsal” özgürlük ifadesini kullanmasa da onun eserlerinden iki tür özgürlük türünün varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz (bkn. Kant, 2010: 238).

büyük bir güven duymuştur. Ne var ki Kant bu düşünceyi savunmakla, bizzat kendisinin ortaya koymuş olduğu ve insan görüşünün merkezinde yer alan ikili insan doğasını göz ardı etmiş ve tüm insanların aklını kullanabilen, ahlak yasasını gerçekleştirebilen etik kişiler olduğunu kabul etme hatasına düşmüştür. Oysa daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kant, insanların çoğunun kendilerinde bulunan akli araçsal anlamda kullandığını, yani kişilerin çoğunlukla çıkarları ve kendi kişisel mutlulukları için akıllarını bir araç olarak kullandıklarını kabul etmiş bir düşünürdür. İnsandaki bu doğal yanın varlığını kabul eden Kant'ın, politika felsefesinde, her insanın kendisi için adaletin ve iyiliğin ne olduğunu karar verebileceğini belirtmesi gerçek bir çelişki ve problem yaratmaktadır.

Kant'ın özellikle politika felsefesindeki özgürlüğe dair bu açmazların da farkında olarak, şimdi ikinci bölümü oluşturacak olan Hannah Arendt'in özgürlüğe dair görüşlerini ele almamız ve onun özgürlüğü nasıl temellendirdiğini ortaya koymamız gerekmektedir.

## 2. BÖLÜM

### HANNAH ARENDT'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜ

Özgürlük kavramını incelediğimiz, özgürlüğün etik ve politik bir mesele olarak nasıl konumlandırıldığını araştırdığımız bu çalışma çerçevesinde ele alacağımız ikinci düşünür Hannah Arendt'tir. Arendt, 20. Yüzyılın “karanlık zamanlar”ına tanıklık etmiş çağdaş politika felsefesinin önemli isimlerinden biridir (Sezer, 2014: 638). Arendt ortaya koyduğu düşüncelerle siyaset felsefesi içerisinde hala üzerinde en çok çalışma yapan düşünürlerden birisidir.

Arendt, ortaya koyduğu eserlerde, insanın modern dönemde kaybetmiş olduğunu düşündüğü özgürlüğün ve politik alanın yeniden inşasının yollarını aramıştır. Arendt, insanın modern çağda dünyaya yabancılaşmasının nedenlerini tespit etmiş ve bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin formülünü geliştirmeyi amaçlamıştır. Arendt'e göre, insanların kaybettiği özgürlüğün geri kazanılmasının yolu politikadan geçmektedir. Arendt, özgürlüğü politika ile birlikte ele almıştır. Ona göre politika, insan hayatını yaşanmaya değer kılan en yüksek insani etkinliktir ve insanın ayırt edici özelliğini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz özgürlüğü insan ancak politik bir alan içerisinde kazanabilir.

Arendt'in politika felsefesi üzerinde bu kadar çok durması, eserlerinin hemen hemen hepsini insanlar için iyi yaşamın koşullarını araştırdığı politik bir kaygıyla yazmış olması, eserlerinde özgürlük, eşitlik, kamusal alan, şiddet, devrim, totalitarizm, insan hakları gibi kavramları ele alması bir tesadüf değildir. Arendt, iki dünya savaşının yaşandığı, insanlık tarihinin belki de en zor ve çalkantılı olduğu bir dönemde, Alman bir Yahudi olarak Nazi Soykırımı'na maruz kalmış ve bu dehşeti bizzat yaşamış, doğduğu ülkeyi totalitarizm tehlikesi yüzünden terk etmek zorunda kalarak hayatının uzun bir dönemini mülteci olarak geçirmiştir. Arendt'i politikaya bu kadar yaklaştıran, onu totalitarizm tehlikesi ve özgürlüğün gerçekleşme koşulları üzerinde bu denli düşünmeye iten neden, yaşadığı bu olaylardır diyebiliriz. Arendt, 1933'ten 1951'e kadar Amerika'da bütün siyasal ve sosyal haklarından mahrum olarak bir sığınmacı olarak yaşamış, bu tecrübe onun ileride yazacağı eserlerin hemen hemen hepsinde derin izler bırakmıştır. Savaşların ve görülmemiş bir totaliter baskının girdabında olduğu bir dönemde yaşamış bir düşün insanının politikaya ve insan için iyi yaşamın koşulları üzerine düşünmeye



kayıtsız kalması beklenemezdi. Onun ilk büyük eseri olan *Totalitarizmin Kaynakları* (*Origins of Totalitarianism*) adlı kitabı, yaşadıklarının bir özetidir adeta; bu kitapta o, mültecilik, yurtsuzluk, haklardan mahrum olma, totaliter yönetimler gibi konular üzerinde durmuş, yaşadığı tüm politik süreçlerin izlerini bu kitaba da aktarmıştır. Kitap üç cilt halinde basılmıştır; ilk cilt antisemitizm, ikincisi emperyalizm ve üçüncüsü de totalitarizm konularını ayrı ayrı ele alıp incelemiştir. 20. yüzyılı kasıp kavuran ve gerçek bir politika olanağını yok eden bu üç etken Arendt için insanların bir arada özgür bir şekilde yaşama olanağını da yok etmiştir.

Arendt'in özgürlük görüşü, onun politika görüşüne dayandığı için öncelikle onun politika görüşünü ortaya koymamız, daha sonra ise bu görüş üzerinde özgürlüğü nasıl temellendirdiğine bakmamız gerekmektedir.

## 2.1. HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA ANLAYIŞI

Arendt, özgürlüğü politika ile özdeşleştirmiştir, ona göre özgürlük demek politika demektir. Arendt politikayı, birilerinin birilerini yönetme meselesi olarak değil, bir tartışma ve ortak konulara ilişkin karar alma sürecine katılım etkinliği olarak görür (Sezer, 2014: 644), dolayısıyla Arendt'te politika ancak çoğulluk ve aktif yurttaşlık katılımıyla gerçekleşen bir etkinliktir. Bu nedenle Arendt, yurttaşları politikaya dâhil etmede yetersiz olarak gördüğü liberal demokrasi ile temsili demokrasiyi değil, katılımcı demokrasiyi savunur. Onun demokrasi anlayışı, eylemlilik, iletişimsellik ve çoğulcu katılım ve etkin yurttaşlık ile şekillenmiştir.

Arendt'in düşüncesinde politika doğrudan kamusal alanla ilgilidir. Zira politikanın gerçekleştiği yer kamusal alandır ve kamusal alan, her şeyden önce eylemin, konuşmanın, kişinin eşitleriyle bir arada bulunduğu bir tartışma ve fikir alışverişinin gerçekleştiği bir mekândır. Bu açıdan baktığımızda, Arendt'te kamusal alan siyasi bir anlam taşımaktadır, başka bir ifadeyle Arendt, siyasi alanla kamusal alanı eş anlamda kullanır (Onat, 2013: 13). Ona göre, siyasallık için, yani insanın kendi siyasi bilincini geliştirmesi için diğer insanlara ihtiyacı vardır, yani siyasilik diğer insanları, çoğulluğu gerektirir; bu nedenle siyasallık bizi doğrudan kamusal alana götürür. O halde Arendt felsefesinde siyasal alan ile kamusal alan aynı şeyi imlerler.

Arendt, ortaya koyduğu fikirleriyle kamusal alanın ya da politikanın özüne dair yeni bir sorgulamaya girişmiştir. Arendt'e göre politika, özgürlük demektir. Arendt, modern

dönemde anlaşıldığı gibi özgürlüğün, kişinin kendi eylemleri ve iradesi üzerinde egemenlik kurması ya da kişinin kendi yaşamı içerisinde dilediğini yapabilmesi demek olmadığını, özgürlüğün ancak ve ancak politika yaparak kazanılabilecek bir nitelik olduğunu belirtir. Arendtçi politikanın başat nitelikleri ise, diğer insanlarla çoğulluk halinde bir arada bulunarak, yeni olayları başlatabilme ve beklenmedik ya da öngörülemeyen olanı yaratma özelliklerine gebe olan eylem aracılığıyla yeni oluşumlara olanak açmak, farklılık yaratmak, kamusal tartışmalara katılarak karar alma sürecinde aktif rol oynamak, yeni fikirler ortaya koymak; kısacası dünyayı birlikte dönüştürmek ve dünyaya ihtimam göstermektir ve bu niteliklerin hepsi, kamusal alana katılan insanların özgür olmasını sağlayan etkinliklerdir. Arendt'e göre, insanlar ancak yukarıda saydığımız niteliklere sahip bir gerçek politika içerisinde özgürleşebilirler; özgürlük yalnızca politika ile mümkündür.

Arendt, Eski Yunan'ın siyasi örgütlenmesini ifade eden *polis*i, kendi politika anlayışı için bir çıkış noktası olarak almıştır. Özellikle *polise* dayandığını düşündüğü özel alan ve kamusal alan ayrımını Arendt fazlasıyla önemser. Arendt'in kendisine *polis* yapılanmasını örnek alması kesinlikle rastgele bir seçim değildir, çünkü Arendt'e göre, antik dönemdeki *polis*, politik örgütlenmenin otantik haliyle yaşandığı ilk yerdir (Günel, 2015: 87). *Poliste* çoğulluk ve insani biraradalık söz konusudur ve aynı zamanda çoğulluk içinde eşitlik, kişinin eşitleriyle birlikte eylemesi ve konuşması söz konusudur. *Polis* içerisinde kişiler, hem birbirinin eşiti, hem de her biri farklı ve özerk bir birey olmasından dolayı bambaşka kimliklere sahip özgür yurttaşlardır; tüm yurttaşların eşit ve aktif katılımıyla birlikte oluşturdukları bir modeldir *polis*. Arendt'in modern dönemde özlemine duyduğu şeyler tam da *polis*in kendine özgü bu özgür yapısıdır. Arendt, yaşadığı döneme ait sorunları dile getirirken, hep *polise*, yani Eski Yunan'ın kamusal alanına gönderme yaparak *polisteki* özgürlüğü örnek göstermektedir (Onat, 2013: 21).

Arendt, insanı anlamanın yolunun onun gerçekleştirdiği etkinlikleri incelemek olduğunu düşünmüş, bu nedenle felsefesinde insan etkinliklerini derinine analiz etmiş ve insani etkinlikler arasında en çok insanın siyasi etkinliğine önem vermiştir (Onat, 2013: 27). Bu nedenle Arendt'in üzerinde en çok durduğu kavramlardan birisi siyasallığı ifade eden kamusal alan olmuştur. Arendt'e göre, kamusal alan özgürlük, konuşma ve eylemle oluşturulan bir alandır ve kamusal alanda bu üç kavram ayrılmazcasına birbiriyle ilişkilidir (Onat, 2013: 28). Kamusal alan tam da kişinin kendisini gerçekleştirebildiği, eşitleri arasında farklılığını ortaya koyabildiği, eyleme ve söz söyleme etkinlikleriyle kendisini ifade edebildiği, kimliğini edinebildiği bir yerken,

modern dönemde politika bunun tam tersi bir yol izleyerek düşmanlığın ve rekabetin hüküm sürdüğü, eylemin ve söz söylemenin kısıtlandığı, bütün insanların tek bir insanmışçasına aynılaştırıldığı, özgürlüklerin yok edildiği bir yöneten-yönetilen ağına hapsedilmiştir. İşte Arendt, politika felsefesinde, kamusal alanda yaşanan bu değişim ve dönüşümü kendisine problem edinmiştir. Bu soruşturma onu, aynı zamanda doğrudan modern dünyanın eleştirisine götürmüştür.

Modern dönemde, Arendt'e göre kamusal alan ile özel alan arasındaki ayırım bulanıklaşmış, politika bir yöneten ve yönetilenler ilişkisine indirgenmiş, yönetime katılmanın yalnızca oy verme işlemiyle sınırlı tutulması sonucu yurttaşların kamusal işlere olan ilgisi azalmış, insanlar özel alanlarına hapsolmuş ve bu da insanlardaki yabancılaşma durumuna yol açmıştır. Siyasetin bu alanda uzmanlaşmış "uzman yöneticilere" terk edilerek siyaset yapmanın teknik bir "iş"e dönüştürüldüğünü belirten Arendt, bu teknik "iş"teki asıl meselenin de ekonomik işlerin nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle sınırlı tutulduğunu belirterek bu modern dönem yönetim anlayışını eleştirmiştir. Oysa ona göre, siyasal alan yalnızca halkların refahı, güvenliği ve zorunlu ihtiyaçlarının karşılandığı bir alan değildir, siyasal alan, bundan çok daha yüksek amaçlara, insanın özgürlüğüne dayanır; ne var ki siyasal alanın bu ayırt edici özelliği modern dönemde unutulmuştur. Arendt'in eserlerinin çoğu bu nedenle modern toplum eleştirisini içerir. O, modern toplumdaki yola çıkarak politikanın nasıl olmaması gerektiğini ortaya koyarken, gerçek politikanın bir örneği olarak sık sık antik döneme referans vermiş ve otantik politikanın özlerinin *polis* kent devletinde bulunduğunu öne sürmüştür. Modern dönemin politika alanında yarattığı yıkımı ortaya koyabilmek için sık sık antik dönemi ziyaret eden Arendt, politikanın anlam kaybına uğradığı, eylemin ve söz söylemenin değerini yitirdiği, özgürlüklerin sadece kişinin bireysel yaşamında istediğini yapması olarak anlaşıldığı bir çağda, antik dönem siyaset anlayışını temele alarak politikanın özünde bulunan ancak günümüzde unutilan, özgürlüğün, eylemin ve çoğulluğun önemine dikkat çekmiş ve politikayı gerçek özüne kavuşturmanın yollarını aramıştır.

Arendt'in düşünce sistemi içerisinde ele aldığı kavramlar ve düşünceler, öylesine sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır ki birini dışarıda bırakmak ya da ele almamak mümkün değildir. Bu açıdan tez çerçevesinde ele alacağımız kavram Arendt'in özgürlük kavramı olsa da, diğer kavramları ele almaksızın özgürlük kavramını anlamamız mümkün değildir. Bu nedenle öncelikle Arendt'in politika felsefesindeki önemli olan kavramlara

değınmemız gerekmektedir. Bunlardan ilki, onun özel alan ile kamusal alan arasında yapmış olduğu ayırımıdır.

## 2.2. ARENDT’TE ÖZEL ALAN VE KAMUSAL ALAN AYRIMI

Arendt, eserlerinde modernizmin en kapsamlı eleştirilerinden birisini sunar. Bu eleştirilerinden en başta geleni de modern toplumda kaybolan özel alan ve kamusal alan arasındaki ayırımıdır. Arendt için bu ayırım önemlidir, çünkü ona göre, insan insani özünü kamusal alanda, yani siyasal alanda kazanabilir. İnsanı yalnızca özel alana sığdıran ve sığ bir varlık haline dönüştüren modernizm, bu açıdan insanın insanlığını borçlu olduğu özleri de yok etmiştir.

Kamusal alan ve özel alan ayrımının kökleri antik çağa kadar uzanmaktadır. “Kamu” ve “özel” alan arasında yapılan ayırım, oldukça eskilere dayanmakla birlikte bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiği ve bu ayırımın neye göre yapıldığı konusunda hala görüş birliği bulunmamaktadır. Batı düşünce geleneği boyunca kullanılagelen bu iki kavram, zaman zaman birbirinden farklı şeyleri ifade etmek için kullanılarak kafa karışıklığına yol açmaktadır. Özel ve kamusal alan arasında yapılan ayırımın temeline değinen Weintraub’ın görüşüne göre, kökleri antik çağa kadar uzanan bu iki kavram, gerek toplumsal ve politik alanda, gerek hukuk disiplini çerçevesinde gerekse de ahlaki ve politik tartışmalarda hep başat rolü oynamış ve tarihsel olarak değışken anlamları ifade etmiştir. Bu nedenle Weintraub, bu kavramların hangi anlama işaret ettiğini anlayabilmek için, bu kavramların kullanıldığı bağlamın da muhakkak göz önünde tutulması gerektiğini belirtmiştir (Weintraub, 1997: 4). Weintraub, yine de en genel çerçevede düşünöldüğünde bu iki kavram arasındaki ayırımın iki temel kritere göre belirlendiğini belirtir; bunlardan biri “gizli” ve “saklı” olanın karşıtı olarak “görünörlük” (*visibility*), ikinci ise, “bireysel” olanın karşıtı olarak “kollektivizm” (*collectivity*)dir (Weintraub, 1997: 4). Gizlilik kriteri, “kendi içine çekilmiş” ve “gizli” olan ile “açık” olan ve “erişilebilir” olanı birbirinden ayırır. Bu ayrıma göre, özel alana ait meseleler, örneğin bedene ait gereksinimler, belli bir gizlilik içerisinde gerçekteşmektedir, dolayısıyla diğerlerinin görünümüne kapalı olduğu için “özel” adıyla nitelendirilmektedir. Kamusal meseleler ise bunun aksine, politik olarak organize edilmiş bir topluluk içerisinde gerçekteştiği için “görünür”dür ve bu nedenle de kamusaldır. “Kollektivizm” kriteri ise, bireysel olan ya da bireye ilişkin olan ile topluluğun ortak yararını hedefleyeni birbirinden ayırır. Haneye ait olan işler-örneğin ekonomik ilişkiler- sadece bireyi

ilgilendirdiği için özel alana aittir, kamusal alandaki meseleler ise, toplumun bütününe ilgilendirdiği için kolektiftir, örneğin devlet işleri bu açıdan kamusal alana dâhildir (Özbek, 2015: 45-46).

Weintraub, en geniş düzeyde kamusal-özel alan arasındaki ayrımı bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu ayrımın toplumsal ve politik analizde kamusal ile özeli birbirinden ayırıştırılmasının temel yollarını dört perspektif altında sınıflamıştır. İlk perspektif, “liberal ekonomist” modeldir. Bu modelde kamusal-özel alan arasındaki ayrım, devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında çizilir. Liberal ekonomist çerçevede yapılan bu model, günümüzde geçerli olan kamusal-özel alan ayrımının en yaygın kullanım şeklidir. İkinci perspektif, kökleri antik çağ Yunan *polisine* ve Roma cumhuriyetine uzanan “Cumhuriyetçi Erdem” modelidir. Bu modelde kamusal alan hem devlet yönetiminden hem de pazar ekonomisinden kesin bir biçimde ayrılmış, pazar ekonomisi ve diğer ekonomik meseleler özel alanın sınırları içine dâhil edilmiştir. Bu modelde, kamu alanı doğrudan politika ile ilişkilendirilmiştir. Liberal ekonomist modelde devlet idaresiyle belirlenen kamusal alan Cumhuriyetçi modelde, tartışma, kolektif bir şekilde karar alma, birlikte eyleme; yani yurttaşların birlikte özyönetimi anlamına gelerek bizzat politik alanın özünü oluşturmuştur. Daha sonra ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, Arendt’in kamusal ve özel alan ayrımını, Weintraub’un “Cumhuriyetçi Erdem” modeline katabiliriz. Weintraub’un ele aldığı üçüncü perspektif, Devlet ya da yurttaşlık katılım alanını değil de, toplumsal gerçekliğin oluşturucu bir boyutu olan geniş ve planlanmamış bir sosyal etkileşim alanına işaret eder. Bu modelde kamusal, sosyallik içindeki kamusal yaşamını, özel alan ise mahremiyetin alanını belirler. Özellikle tarih, kültürel, antropoloji ve sosyolojide geçerli olan bu modelde, esas olarak kamusal mekânlardaki akışkan, değişken ve çoğul sosyallik içeren yaşam; gündelik yaşamdaki sosyal bağları ve etkileşimi mümkün kılan kültürel öğeler incelenir. Dördüncü ve son perspektif ise, feminist modeldir. Bu modelde kamusal-özel alan ayrımı cinsiyet üzerinden temellendirilmeye çalışılır. Feministlere göre, hane içine ait olan çocuk yapma, temizlik ve yaşlı bakımı gibi evin bütün işleri kadınlara ait görevler olarak kabul edilmiş, bu işlerin hepsi kamusal alanın dışına atılıp bu konular değersizleştirilmiştir. Bu nedenle feminist görüş, geleneksel kamusal-özel alan ayrımının kadınların sömürülmesine ve onlar üzerinde baskı kurulmasına yol açan bir ayrım olduğunu belirtip bu ayrımı eleştirmişlerdir (Özbek, 2015: 46-47).

Kamusal alan ile özel alan arasında yapılan ayrımın temel olarak neye göre yapıldığına dair genel bakışı bu şekilde özetledikten sonra, Arendt’in bu ayrımları neye göre

belirlediğine dönebiliriz. Arendt'in bu konuya dair yaklaşımını Weintraub'un yapmış olduğu ayrımlardan "Cumhuriyetçi Erdem" modeli içerisine dâhil edilebilir. Bu anlayışta, özel alanı belirleyen yaşamın zorunlulukları ve sürekli kendini yineleyen ihtiyaçlar silsilesiyken, kamusal alan insan olmanın değerinin ve anlamının ortaya çıktığı yer olarak kabul edilmektedir.

Arendt, kamusal-özel alan ayrımını daha çok *İnsanlık Durumu* adlı eserinde ele alır. Arendt, bu eserinde politik düşünce çizgisini genel hatlarıyla ortaya koymuş ve siyaset felsefesine içkin olan hemen hemen tüm kavramların bir sunuşu vermiştir. Bu eserde aynı zamanda Arendt'in felsefesinin en önemli ayrımlarından biri olan ve her biri farklı bir insanlık durumuna karşılık gelen üç etkinlik biçimini –emek, iş ve eylem- ele aldığı eser olması bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Bu ayrımları daha sonra incelemek üzere bir yana bırakarak Arendt'in, onun politik özgürlük görüşünün de temelini oluşturan kamusal-özel alan ayrımından ne anladığına bakalım.

Arendt'e göre "kamusallık" terimi, birbiriyle ilişkili fakat özdeş olmayan iki fenomene işaret eder. Bu fenomenlerden birincisi, kamu alanında gerçekleşen her şeyin mümkün olan en geniş aleniyete sahip olduğu ve herkes tarafından görülebildiği gerçeğidir. Arendt'e göre, gerçekliği oluşturan temel öge, görünüştür. Bizim gördüklerimizi gören ve duyduklarımızı duyan birilerinin varlığıyla, kendimiz ile dünya arasındaki gerçeklikten emin olabiliriz (Arendt, 2013: 93). Kamusallık alanı, o halde görülmenin, duyulmanın ve dolayısıyla gerçekliğin alanıdır. Arendt'e göre, kamusal alandan yoksun olmak görünümle aynı şey olan gerçeklikten yoksun olmak demektir (Arendt, 2013: 290). İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden şey, başkalarının mevcudiyeti, başkaları tarafından görünüyor olmaktır. Görünümden yoksun olan şey, gerçeklikten uzak bir rüya gibidir. Dolayısıyla insanın insan olarak varolması, özel alandan çıkıp kamusal alana girmesini, yani görünür olmasını ve eylem ve sözle kendini ortaya koyabilmesini gerektirir (Arendt, 2013: 290).

Ne var ki, insan yaşamıyla ilgili olan her şey kamusallık sahnesinde yer almaya layık değildir; kamusal alanda yalnızca görülmeye ve işitmeye değer şeylere izin vardır; bu alana uygun olmayan meseleler otomatik olarak özel bir mesele haline gelir. Arendt'e göre bu, özel alandaki her şeyin gereksiz ve önemsiz olduğu anlamına gelmez, insan hayatında öyle meseleler vardır ki kamusal alana çıkarıldığında öldürülmüş olur ancak özel hayatın sınırları içinde önemini ve değerini sürdürür. Örneğin, aşk, böyle bir meseledir, Arendt'e göre aşk, kamusal alana çıkarıldığında katledilmiş, yok edilmiş

olur; ancak bu hiçbir suretle aşk duygusunu önemsizleştirmek anlamına gelmez (Arendt, 2013: 94).

Kamusal alanın işaret ettiği ikinci fenomen, hepimiz için müşterek olan bir dünyayı yaratmış olmasıdır. “Dünya” kavramı, Arendt’in düşünce sisteminde önemli bir yer tutar. Ona göre, ortak bir politik uzamı paylaşanlar, aralarında ortak bir “dünya” yaratırlar. Kamusal alan, insanların birlikte eyleyerek, biraraya gelerek oluşturduğu yapay bir “dünya” sunar insanlara; bu “yapay dünya”, organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzünden farklı olarak, insan eseri bir dünyadır. Bu dünyayı kamusal alanda yaşayan tüm insanlar, birlikte yapıp etmeleriyle, insan elinden çıkma nesnelere ve ilişkilerle oluşturmuşlardır. Kamusal alanın oluşturduğu bu ortak dünya, insanları bir araya toplayan bir masa gibidir, nasıl ki bu masa orada oturan tüm insanları birbirine bağlıyor ve aralarındaki iletişime ortam hazırlıyorsa, aynı şekilde insanların yarattıkları bu ortak dünya da, insanları bir araya getirip onları hem birbirine bağlar hem de onları birbirinden ayırır (Arendt, 2013: 95).

Arendt’e göre, bu müşterek dünyayı biz, doğduğumuz zaman hazır buluruz; yani bu dünyanın içine doğarız ve biz bu hayattan yitip gittiğimizde bu dünyayı gelecek olan nesillere bırakırız. Dolayısıyla ortak olan bu kamusal dünya “yaşam süremizi hem geçmiş hem de gelecek olarak aşar; biz gelmeden de oradaydı, kısa ziyaretimizden sonra da orada olacak” (Arendt, 2013: 99). Bu kamusal dünya, aynı zamanda bizim dünyaya kendimize dair bir iz bırakabilmemize, öldükten sonra hatırlanabilmemize olanak veren bir alandır. Arendt böylesi bir durumun her ne kadar modern dünyada ortadan kalkmış olduğunu düşünse de, ona göre, önceki çağlarda insanlar kalıcı şeylere sahip olmak için, bu dünyada kendilerinden de bir iz bırakmak istedikleri için kamusal alana girmektedirler. *Polis*, insanların önüne adlarını ölümsüzleştirecekleri bir fırsat çıkarmaktaydı, insanlar *polis* sayesinde kimliklerindeki benzersizliği edim ve sözleriyle gösterme şansına sahip olmaktadır (Arendt, 2013: 288). Arendt’e göre, hem Yunanlılar için hem de Romalılar için kamusal alana girmek, insanın ölümlülüğünün ve insan işlerinin nafileliğinin üstesinden gelmek için duydukları istek ve ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı. İnsanlar siyasal alana sadece güvenli olduğu için değil, anlam ve onur için dâhil olmaktadır (Arendt, 2012a: 101). Antik dönemde köleler tam da bu nedenle aşağılanmaktaydılar; köleler özgür ve görünür olmaktan mahrum olmakla birlikte, tüm yaşamlarını özel alanda geçirdiklerinden ve *polis* yaşantısına giremediklerinden arkalarında, hatırlanacakları hiçbir şey, yaşadıklarına



dair arkalarında en ufak bir iz bırakmadan karanlık bir şekilde yaşayıp bu dünyayı terk etmekteydiler.

İnsanın başka insanlarla birlikte, insani ortak bir dünya oluşturmaları, aynı zamanda insanın anlam arayışına bulduğu bir çaredir de. Öyle ki yalın haliyle yaşam, yani çıplak yaşam, anlamdan yoksundur; bu haliyle doğal süreçlerin ve zorunlulukların hâkimiyetiyle sürekli bir döngünün tekrarlandığı doğal yaşamda, ne farklılık vardır ne de eyleme ve yaratma etkinliği vardır; olan sadece ihtiyaçların giderilmesi ve bedensel doyumdur. Bu haliyle yaşam, bir hayvanın yaşamından çok da farklı değildir. Yaşamsal ihtiyaçların karşılanması ibaret olan böylesi bir yaşam içerisinde bir kişinin, diğer bir kişiden pek de farkı yoktur, hep aynı döngü durmadan tekrarlanır, çark sürekli döner, bir insanın yerini bir diğeri rahatlıkla doldurabilir. Ancak buna karşılık, kamusal alana giren ve siyaset sahnesine çıkan insan, diğer insanlarla birlikte bir ilişkiler ağı oluşturarak kendilerine ortak bir dünya yaratan insanlar, bu ortak dünyayla aynı zamanda kolektif bir hatırlama mekânı oluşturarak nesnelere dünyasını anlamla donatmıştır. İnsanlar kamusal alanı sadece güvenlik için değil, anlam için yaratmışlardır (Berktaş, 2012: 23). İnsanlar eylem ve konuşma yetileriyle anlamlı hikâyeler üretirler ve bu insani dünyaya anlam kazandırırılar.

Arendt'e göre kamusal alanın diğer bir özelliği ise, müşterek dünyanın hep birlikte paylaşılan insanların çoğulluk durumunu gerektirmesidir. Arendt'e göre, kamusal alanda her birey kendine has özel ve farklı bir perspektifi temsil etmektedir. Kamusal alanın içinde birçok farklı perspektifi ve görüşü barındırıyor olması, her bir kişinin dünya görüşünü genişleten ve zenginleştiren bir niteliği de beraberinde getirir. Arendt'e göre hiç kimse nesnel dünyayı bütün gerçekliği ile birlikte kavrayamaz, çünkü dünya ona yalnızca tek bir perspektiften görünür. Eğer kişi dünyayı tüm gerçekliği ile anlamak istiyorsa, dünyayı birlikte paylaştığı tüm diğer insanların dünyayı görme ve anlama tarzlarını da dikkate alması gerekir. Arendt, olayların yalnızca tek bir bakış açısıyla görüldüğü ve değerlendirildiği bir topluluk içinde müşterek alanın sonunun geldiğini düşünür (Arendt, 2013: 103). Dünya ancak farklı bakış açılarından özgürce konuştuğumuz zaman, bütün yönleriyle ve nesnelliği içinde anlaşılabilir (Berktaş, 2012: 57).

Kamusal alanın bu özelliklerinin karşısında özel alanın mahrum edici yanına dikkat çeken Arendt, burada insanların insani yaşam için gerekli ve özsel olan şeylerden mahrum olduğunu belirtir. Özel alan içerisinde insanlar öncelikle, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten, aynı zamanda müşterek bir dünya

içerisinde başka insanlarla birlikte eylemenin ve insansal bir dünya yaratmanın sağladığı “nesnellik”ten, aynı zamanda da bu dünyada kalıcı bir şeyler bırakabilme olanağından mahrum kalmışlardır. Arendt’e göre, özel alan, varlığını başkalarının yokluğunda bulur; bu nedenle başkalarının gözüne görünmez, sanki yokmuş gibidir. Kişinin özel alan içinde yaptıkları başkaları tarafından dikkate alınmaz, onun yaptıklarının insanlık için hiçbir önemi yoktur, sanki bu insanlar boş yere, yani sadece kendileri için yaşıyor gibidirler (Arendt, 2013: 104).

Arendt, böylesi bir özel alana hapsedilmiş ve insani şeylerden mahrum olan bir hayatın modern dönemin bir karakteristiği haline geldiğini ifade eder. Modern dönem içerisinde özellikli kitle toplumunda gözlenen şey, başkalarıyla “nesnel” bir ilişkiden, başkalarının varlığı ile sağlanan bir gerçeklikten yoksun olarak insanların kitlesel olarak içine düştükleri yalnızlık fenomenidir. Kitle toplumu, içine düştüğü yalnızlık sonucu, gerçeklikle olan bağını yitirmiş ve insani olan her şey anlamını kaybederek insan, insan olmanın en asgari koşullarına sahip olarak yaşamaya mahkûm edilmiştir (Arendt, 2013: 105).

Arendt özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrıma dair görüşlerini, antik dönem siyasi anlayışına dayandırmıştır. Arendt’e göre özel ve kamusal alan arasındaki ayrım, en azından Antik kent devletlerinin ortaya çıkışından beridir, sırasıyla hane alanı ve siyasal alana karşılık olarak kullanılmıştır. Aile ve hane anlamına gelen *oikos* insanın özel (*idion*) yaşamını, siyasal topluluk (*community*) anlamına gelen *polis* ise kamusal (*koinon*) yaşamı temsil eder. Hanenin varlık nedeni, (yemek, içmek, barınmak, üremek ve üretmek gibi) doğal ihtiyaçların karşılanmasına dayanır. *Polis*’in varlık nedeni ise yetkinlik (*arete*)’tir (Sunar, 1986: 55). Hane ve siyasal alan arasındaki ayrıma Aristoteles felsefesinde de görmekteyiz. Aristoteles’e göre, aile hayatıyla siyasal hayat arasında fark, yalnızca büyüklük farkı değildir, bu ikisi arasında önemli bir nitelik farkı da vardır (Aristoteles, 2009, 7). Aile hayatı yaşamın kendisini sağlamak için oluşturulmuşken, siyasal hayat ise iyi yaşamı sağlamak için oluşturulmuştur (Aristoteles, 2009: 9). Ailenin ayırt edici özelliği, insanların burada doğal istek ve ihtiyaçlarına göre ve zorunluluklara dayalı olarak yaşıyor olmalarıdır. Erkeğin yiyecek sağlaması ve kadının doğurganlığı ile oluşmuş aile hayatı siyasi değildir (Kalaycı, 2013: 11). Aristoteles’e göre, hane hayatı, yaşam için zorunlu ama iyi yaşam için yetersiz olan alandır, yalnız özel yaşam biçimini sürdüren insan hayvanlardan pek de farklı değildir, zira insanları hane içinde bir araya getiren neden zorunluluktur. İnsan ancak *polis* içerisinde siyasal olarak örgütlendiği zaman hayvansal yanını aşar ve yetkinleşir. Aristoteles kamusal alanı “siyasal topluluk”

olarak belirlemiştir, siyasal topluluk özgür yurttaşlardan oluşmuş topluluktur ve buradaki amaç, hayatın devam ettirilmesi değil, iyi bir yaşamın sağlanmasıdır. Siyasal toplum ya da *polis*, yurttaşın kendi eşitleriyle eşit ilişkiler kurduğu özgür bir etkinliktir.

Bu noktada Aristoteles'in toplumsallık ile siyasallık arasında yapmış olduğu ayrım, Aristoteles'in "siyasal"dan ne anladığını anlayabilmek ve bunu Arendt ile karşılaştırabilmek için önem arz etmektedir. Aristoteles toplumsallığın bazı zorunlu ihtiyaçları karşılamak amacıyla insanların bir araya gelmesiyle ilgili olduğunu belirtirken, siyasallığın ise, bireysel çıkarları aşan ve canlıların karşılamak zorunda oldukları ihtiyaçların ötesine geçen ve iyi bir yaşamı amaçlayan bir yapı olduğunu belirtir. Dolayısıyla siyasal toplumu ifade eden *polis*in temel amacı, yurttaşlarına iyi bir yaşam sunmak, yani onları erdemli kılmaktır. Zira Aristoteles'te insansal iyi, ancak erdemli bir yaşamla sağlanabilir. O halde insansal iyiyi amaçlayan siyasal toplum (*polis*), yurttaşların erdemli bir yaşam sürdürmek amacıyla bir araya gelip bir devlet olarak örgütlendikleri bir yapıyı ifade etmektedir. Arendt, Aristoteles'in siyasal topluma ilişkin görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, Aristoteles'in siyasal bir toplumun, yani kamusal alanın "erdemli bir yaşam" için varolduğu görüşünü bir yana koyarak, kamusal alanın ya da siyasetin varlık sebebinin "erdem" değil "özgürlük" olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan Arendt'in politika felsefesinde siyasetin etik ile ilgisine rastlamıyor oluşumuz, onun bilinçli olarak Aristoteles'in siyaset felsefesinin özünü oluşturan etik ile siyaset arasındaki ilişkiye değinmekten kaçınmasından ileri gelmektedir. Arendt'in temel derdi, "erdemlere uygun bir yaşam" değil, "özgürlük" kavramı olmuştur, ancak gerek siyasal toplumun gerekse özgürlüğün, -ileride ayrıntısıyla ele alacağımız gibi- etikle ilgisi olmaksızın tartışılmayacak olması, Arendt'in kamusal alana ve özgürlüğe dair görüşlerindeki bir takım eksik noktaları görmemize olanak verebilir. Arendt'in polikanın etikle olan ilgisi noktasındaki bu ve benzeri problemleri şimdilik belirtmiş olmakla yetinip, ayrıntılı açıklama ve tartışmasını daha sonraya bırakalım.

Arendt kendi görüşlerini antik dönemden beri süregelen özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrım üzerine inşa ettiğini belirttik. Arendt'e göre, antik dönemde hanenin ayırt edici özelliği, insanların tamamen istek ve ihtiyaçlarının güdümünde yaşıyor olmalarıydı. Hane içindeki topluluk, yani en temelde kadın, erkek ve çocuklardan oluşan topluluk, bireyin yaşamını sürdürebilmesi ve türün bekası için gerekli olan zorunlu bir birlikteliktir. Bu toplulukta erkek, yiyecek sağlayıcı emeği ile kadın ise doğurucu özelliği ile türün bekasını sağlamak için doğal olarak görevlendirilmişlerdi.

Hem aile dediğimiz topluluk, hem de bu topluluk içerisinde gerçekleştirilen tüm iş ve etkinlikler, Arendt'e göre, zorunluluğa dayanmaktaydı (Arendt, 2013: 67-8).

Özel alanın zorunluluğuna karşılık Antik dönemde *polis* alanı, özgürlüklerin alanıydı, kamusal alan eylemin, konuşmanın ve politikanın alanıydı. Arendt'e göre bir kişi *polis* içerisinde özgürlüğü kazanmak istiyorsa bunun en öncelikli koşulu, hanedeki yaşamın zorunluluklarına hükmetmesiydi, yani başka bir deyişle ancak özel alandaki zorunluluklarının efendisi olabilmiş, bu zorunluluklardan arınmış kişi *polis* alanına girebilirdi. Özel alan, insanın kendisini zorunluluktan kurtarmasını ve böylelikle kamusal alanda ikinci bir hayata girmesini sağladığı için önemliydi (Johnson, 2013: 50). Antik dönemde "iyi yaşam"ın özgürlüğü, zorunluluğun tahakküm atlına alınmasına bağlıydı (Arendt, 2012a: 162).

*Polis*, haneden aynı zamanda "eşitleri" tanıyor olması bakımından da ayrılmaktaydı. Arendt, antik dönemde kişinin ancak kendisiyle eşitleri arasında bulunduğu özgürlüğe kavuşabileceği görüşüne önemle vurgu yapar. Ona göre *polis*, "potansiyel olarak en iyi yaşam uğruna eşitlerin kurduğu bir topluluktur" (Arendt, 2012a: 161). Tam da bu yüzden hane alanında özgürlük olanaksızdı, çünkü bu alan eşitsizliklerin alanıydı. Bu alanda tüm kişilere hükmeden ve dilediği gibi hareket edebilme serbestliğini taşıyan efendi bile, özgür değildi. Hane alanında efendi olan erkeğin bile özgür olabilmesi için haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girmesi gerekmektedir. "Yunanlara göre hiç kimse, kendisine denk olanlar arasında olmak dışında özgür olamazdı. Dolayısıyla tiran, despot ya da bir hane reisi- tamamen özgürleşmiş ve başkaları tarafından herhangi bir şeye zorlanmıyor olsa bile- özgür addedilemezdi" (Arendt, 2012b: 38).

Arendt'e göre, antik siyasal eşitlik, "kişinin akranlarıyla birarada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu" (Arendt, 2013: 70). Arendt'e göre, antik özgürlük düşüncesinin özünü de işte bu eşitlik anlayışı oluşturmaktaydı; antik dönemde özgür olmak, "hâkimiyet ilişkisinde var olan eşitsizlikten azade olmak ve ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alanda eylemek" demektir (Arendt, 2013: 71). Ne var ki bu durum kişinin kendisiyle eşit olmayan bir grubun varlığını da şart koşmaktadır. Arendt, bu noktada antik dönemdeki eşitlik anlayışının günümüzde bizim anladığımız eşitlik anlayışından çok farklı olduğunu belirtir. Günümüzde her insanın doğuştan eşit olduğu görüşü kabul edildiğinden böylesi bir eşitlik anlayışı tamamen ortadan kalkmıştır.

Antik dönemde, özel alandan çıkıp siyaset alanına, yani *polise* girmek, başka bir deyişle kendini kamusal işlere adanmak, her zaman için cesaret isteyen bir işti. Çünkü hane alanı zorunlulukların alanı olduğu kadar güvenilir olan bir alandı, bu alanda hiçbir sürprize ve farklılığa yer yoktu, bu nedenle tehlikeden tamamen arınmış bir alandı. Arendt, antik dönemde özel alana duyulan sevginin kaynağının da buna dayandığını belirtir. Buna karşılık kamusal alan eylemlerin alanıydı ve diğerleriyle birlikte yaşanan bu alanda her zaman diğerlerinin eylemlerinden kaynaklanan beklenmedik olaylar ve durumlarla karşılaşma tehlikesi vardı. Bu nedenle *polis* kent devletlerinde, cesaret, önemli bir siyasal erdem olarak kabul edilmekteydi. Bu dönemde ancak cesaret sahibi insanlar, amacı bakımından siyasi bir yoldaşlığı kabul edebilirler ve böylelikle yalın biraradalığı aşırıp özgürlüklerin alanına giriş yapabilirlerdi (Arendt, 2013: 74-75).

Siyaset alanına geçebilmesi için kişinin hanedeki zorunluluklara boyun eğdirmesi gerekmektedir, bu aynı zamanda yaşamın idamesi için bir gerekliliktir, ancak siyaset asla sadece yaşamakla ilgili değildir. Siyaset insanların sadece yaşamalarıyla ilgilenmiyordu, onun asıl ilgilendiği insanların nasıl yaşadığıydı, siyasi alan “iyi yaşam” ile ilgiliydi. Bu dönemde “iyi yaşam”ın ölçüsü de, kişinin ne ölçüde özel alandan, yalın yaşamdan sıyrılıp siyaset alanına giriş yaptığıyla belirlenmekteydi (Arendt, 2013: 76). Bu nedenle antik dönemde sadece bir hayatı yaşamaktan ibaret olan hiçbir etkinliğin siyasal alana girmesine izin verilmezdi.

Arendt’e göre, kamusal alan ile özel alan arasındaki farklılıklardan bir diğeri de bu alanların şiddetle olan ilişkisiydi. Ona göre, şiddet ve zor kullanma tamamıyla *polis*in dışında, haneye ait bir özellikti. Hanesini yönetirken oldukça zalim ve acımasız olabilen aile reisi bu alanda ne yasa ne de adalet tanırken, kamusal alana girdiğinde şiddet yerini eyleme ve konuşmaya bırakmaktaydı (Arendt, 2013: 73). Arendt, bu bağlamda, Aristoteles’in insanı tanımlarken “insan konuşan (sözü olan) bir hayvandır” tanımlamasını oldukça anlamlı bulur ve insanı hayvandan ayıran en temel özelliğin “dil” yetisi olduğunu belirtir: “dil yetisinden başka hiçbir yeti, ne akıl ne de bilinç, bizi diğer hayvan türlerinden böylesine radikal bir şekilde ayırabilir” (Arendt, 2016a: 97). Arendt’e göre, “sözün mevzu bahis olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasidir, çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür” (Arendt, 2013: 31). Antik dönemde, siyasi olmak, bir *poliste* yaşamak, kararların güç ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelmekteydi; bunu yalnızca özgür yurttaşlar gerçekleştirebilirdi. Barbarlar ise şiddet vasıtasıyla yönetilmekte, köleler zor kullanarak çalıştırılmaktaydı, hane içerisinde etkili olmak için söze ihtiyaç yoktu; barbarlar ve köleler “sözsüz,

konuşmasız, dilsiz”diler; yani aralarında söze dayalı bir ilişki mevcut değildi (Arendt, 2012a: 39). Dolayısıyla antik dönemde, konuşma ve söz söyleme yetisi, özgür insanla köleyi ayırt eden bir unsur haline gelmiştir. Yunanlıların görüşüne göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, *polis*in dışındaki yaşama, yani ev ve hane yaşamına ya da despotizmleri tıpkı hanenin örgütlenişine benzeyen barbar imparatorlukların yaşamına aitti, bunların her ikisi de politika dışıydı (Arendt, 2013: 63).

Arendt’in şiddeti politikadan dışlayan bu görüşü, onun yaşadığı totalitarizm tecrübesinin sonucudur; ona göre, şiddetin olduğu yerde kamusalılık, kamusalılığın olduğu yerde de şiddet olamaz; kamusal alan şiddetin değil, konuşmanın ve eylemin alanıdır ve bu haliyle insani toplulukların en değerlisi ve onurlusudur. Buradan hareketle Arendt, Marx’ı şiddete yapmış olduğu vurgu nedeniyle eleştirir, Marx, şiddetin tarihin ebesi olduğunu, şiddet araçlarının mülkiyetinin bütün yönetimlerin yapısında kurucu bir unsur olarak bulunduğunu belirterek şiddeti yüceltmıştır. Arendt’e göre Marx’ın ideolojik üstyapılar teorisi, son kertede şiddetin yüceltilmesine dayanmaktadır (Arendt, 2012a: 39). Oysa Arendt’e göre, politika söze dayanır, şiddet ise suskundur, şiddetin olduğu yerde politika da imkânını yitirir.

Arendt’e göre mülkiyet ve zenginlik arasındaki fark da özel ile kamu arasındaki farka dair önemli ipuçları verir. Antik dönemde mülkiyetten, “insanın kendine ait bir yerinin olması” anlaşılmaktaydı ve kişilerin mülkiyete önem vermesinin nedeni, servet oluşturmak ve zenginleşmek değildi; mülkiyet, kişinin insani varoluşun en yüksek aşaması olan siyasi bir topluluğa girebilmesi için bir zorunluluk teşkil ediyordu. Yoksulluk kişiyi bir köle gibi davranmaya zorladığı için kişinin özgür olabilmesi, kendine ait bir yerinin, yani mülkünün olmasına bağlıydı. Bu nedenle antik dönemde, servetin kamusal alana girmek için bir zorunluluk haline gelmiş olması, mülk ya da servet sahibinin bu serveti biriktirmek için uğraşması değil, tam tersine artık kullanım ve tüketim meseleleriyle uğraşmak zorunda kalmayacak olmasından kaynaklanmaktaydı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kamusal alana girmek için öncelikli olarak özel alandaki acil yaşam ihtiyaçlarının giderilmesi gerekmektedir. Kölelerin varoluş amacı da efendilerini özel haneye ait meselelerle uğraşma zorunluluğundan kurtararak onların kamusal alana girmeleri için gerekli koşulları sağlamaktı; bu nedenle mülkiyet ya da servet antik dönemde kişinin sahip olduğu köle sayısı ile ölçülmekteydi; kişinin ne kadar çok kölesi varsa, kişi hayatın zorunluluklarından ve emek harcamaktan o ölçüde kurtulup siyasi alana katılma şansını elde edebilmekteydi. Antik dönemde “mülk sahibi olmak, kişinin kendi yaşam zorunluluklarına hükmediyor olması ve bu nedenle de

potansiyel olarak özgür, kendi yaşamını aşarak herkese ortak olan dünyaya girmek için özgür biri olması demektir” (Arendt, 2013: 112). Antik dönemde mülkiyet önemliydi, çünkü mülkiyet altyapısı olmaksızın kamusal alana girilemezdi (Johnson, 2013: 49). Bu nedenle Arendt, antik dönemde mülkünü siyasi bir yaşam sürdürmek amacıyla kullanmayı bunun yerine servetini büyütüp zenginleşmeyi seçen bir kişinin, siyasi yaşamdan uzaklaştığını ve aslında özgürlüğünü kendi elleriyle kurban ettiğini, gönüllü olarak köleliğe geçtiğini, yani zorunlulukların hizmetkârı olduğunu belirtir (Arendt, 2013: 112).

Arendt’in kendi görüşlerini anlatırken sık sık antik *polise* referans vermesi, kimi yorumcular tarafından eleştirilmesine yol açmıştır. Birçok yazar, Arendt’in eski Yunan’a özlem çektiğini, onu idealize ettiğini ve onun kayıtsız şartsız bir *polis* savunucusu olduğunu iddia etmiştir. Okuru rahatsız eden şey, antik dönemde var olan köle anlayışı ve insanlar arasında kabul edilen keskin bir hiyerarşinin kabulü, birçok insanın dışlanması ve sadece küçük bir azınlığın politika yapabilecek şartlara sahip oluşunun onaylanmasıdır. Günümüz demokratik politika ölçütleri açısından bu olgulara baktığımızda, bunların kabul edilebilir görüşler olduğunu söylememiz mümkün değildir. Arendt de, her ne kadar bu olguyu eserlerinde açıkça tartışmamış olsa da, bunun farkındaydı ve böylesi bir sistemin savunuculuğunu yapmıyordu. Dolayısıyla Arendt, *polisi* baştan aşağı kutsamış, idealize etmiş ve onu tüm yönleriyle kabul etmiş değildi. Berktaş’ın da belirttiği gibi Arendt için *polis*, tarihsel ve normatif bir olgunun ötesinde bir metafordur (Berktaş, 2012: 44). Arendt’in *polisten* örnekler vermesinin nedeni, bu dönemde özgür bir kamusal alanın var olmasıydı. Yoksa o, günümüzde tekrar *polise* geri dönülmesi gerektiğini savunuyor değildi. *Polis*, Arendt’in düşünce sisteminde, özgürlük, eylem ve kamusal alan kavramlarını yeniden düşünme ve tanımlama olanağı vermesi bakımından önemlidir (Berktaş, 2012: 44).

*Polis*, politikanın alanıdır ve kamusal söz ve eylemlerden oluşmaktadır. Tarihsel olarak *polis*in kuruluşu, özgürlüğün doğuşuna işaret etmektedir. Çünkü *polis*, farklı görüşteki insanların, farklı bakış açıları, farklı “hakikatleri” sayesinde ve bunların birlikte bulunmasının, tartışılmasının sonucu olarak belli bir hoşgörü temelinde karşılıklı ilişkiye ve eyleme geçme kapasitesine vurgu yapmaktadır ve bunun olanağını göstermektedir. Arendt’e göre, tek bir hakikatin ve doğrunun olduğu yerde, farklılığa dolayısıyla özgür eylem olanağına yer yoktur (Berktaş, 2012: 47). Arendt’in totalitarizm rejimini eleştirmesinin bir diğer nedeni de, daha sonra ele alacağımız gibi, bu rejimin bütün



insanları tektipleştirmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bu bütün eylem ve özgürlük olanağını kökünden yok etmek demektir.

Buraya kadar geldiğimiz noktada, Arendt'in özel ve kamusal alan ayrımını neye göre belirlediğini ve bu konu hakkındaki düşüncelerini inceledik. Arendt'te kamusal alanın politik alana karşılık geldiğini ve özgürlüğün de ancak kamusal alanda ortaya çıkacağını savunduğunu ortaya koymuş olduk. Politikanın da insanların konuşma ve eylemle katıldığı bir özgürlükler alanı olduğunu belirttik. O halde şimdi, politika ya da kamusal alanı daha iyi anlayabilmek için, Arendt'in eylem kavramına yaklaşımını, eylemin niteliklerini ve politika ve özgürlükle neden bu denli sıkı bir bağı olduğunu açık bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir. Bunun için de onun insanlık durumu olarak bahsettiği, yine antik dönemden ödünç aldığı *vita activa* terimine ve bu terimin işaret ettiği üç insani etkinlik durumuna, emek, iş ve eyleme dair görüşlerini incelemeliyiz. Arendt'e göre, *polis*i doğru bir şekilde anlayabilmemizin koşulu, bu insani aktivitelerin özel ve kamusal alan arasında hangisine dâhil olduğunu doğru bir şekilde belirleyebilmekten geçer. Zira günümüzde gerçek bir politik hayatın ortadan kalkmasının en önemli nedeni, aslında özel haneye ait olan emek ve iş aktivitelerinin kamusal alana girmesine izin verilmesidir.

### 2.3. *VITA ACTIVA*: EMEK, İŞ, EYLEM

*Vita activa*, insan yaşamının üç koşuluna karşılık gelen üç farklı etkinlik türünü kapsar. Arendt, *vita activa* terimini, üç temel insani etkinliği ifade etmek için kullandığını belirtir: emek, iş ve eylem. Arendt'e göre bu üç etkinliğin her biri, yeryüzündeki yaşamın insana içinde verildiği temel koşullardan birine karşılık geldiği için önemlidirler. Emek, iş ve eylem, içerisinde insani faaliyetlerin gerçekleştirildiği alan ve durumlara işaret eder. Arendt'in düşünce sisteminde, emek, iş ve eylem arasındaki ayrım, özel alan ve kamusal alan ayrımıyla birlikte, insanlık durumunun koşullarını oluşturmaktadır.

Emek (*labor*), etimolojik olarak "bir yükün altında tökezlemek" anlamını taşır ve biyolojik yaşamın kendisine karşılık gelir (Berkday, 2012: 48). Emek sadece bireyin hayatta kalmasını değil, türün hayatını da garanti eder; iş, bir insan eseri dünya yaratarak ölümlü hayatın beyhudeliğine karşı bir kalıcılık kazandırır, eylem ise siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla tarihin koşulunu yaratır (Arendt, 2013: 37).

*Vita activa*nın sarf edildiği dünya insanın ürettiği şeylerden oluşmakla birlikte insan, ürettiği bu şeyler tarafından durmaksızın koşullanmaktadır. İnsan bir yandan *vita activa*yı oluştururken, insanların yaratmış olduğu *vita activa* da insanı belirleyip onu koşullamaktadır. Arendt, insan ile insanın yaratmış olduğu dünya arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu belirtir. Bu ilişkiyi şu şekilde açıklayabiliriz: insan koşullu bir varlık olduğundan şeyler olmadan var olamazdı, şeyler ise insan olmasaydı ilgisiz maddeler yığından ibaret olurdu. Bu karşılıklı ilişkide, nesnelere anlamlarını insanlardan almaktadırlar. Söz gelişi, bir ağaç ya da doğadaki bir odun orada öylece kendi halinde durmaktayken insan gelir ve onu işler, ona yeni bir form ve anlam kazandırır, o artık doğadaki herhangi bir nesne değil, anlamlı bir nesne olmuştur. Nesnelere anlam kazandıran insan, kendi elinden çıkan bu anlamlı nesnelere dünyasından etkilenir, örneğin insan elinden çıkmış olan bir masa, insanı etkiler, onun ruhuna dokunur, insan kendisinin yarattığı bu nesneye özel anlamlar yükler ve bu şekilde nesnelere tarafından koşullanır. Dolayısıyla emek, iş ve eylem insan hayatını koşullayan ve onun etkinliklerinin bütününe karşılık gelen üç farklı etkinliği oluştururlar.

Arendt, bu şekliyle insanlık durumunu insan doğasıyla karıştırmamız gerektiği uyarısında bulunur. Ona göre, bir insan doğası olduğunu iddia edebileceğimiz bir temelden yoksunuzdur, insan doğasına karşı bilgi edinemeyiz, çünkü insanlar kendilerini yaratmamışlardır, insan doğası diye bir şey varsa da bunu yalnızca tanrı bilebilir. Oysa insanlık durumu insanlar tarafından bilinebilir, çünkü insanlık durumu, insanların bir araya gelerek oluşturdukları, birlikte paylaştıkları insani varoluşsal alana tekabül eder ve bu alanın bilgisi insanlara açıktır, bu alanı bizzat insanlar yaratmıştır (Arendt, 2013: 84).

Arendt, bu etkinlikleri temellendirirken, yine antik döneme dönüşler yapar, antik dönemdeki emek, iş ve eylem kavramlarını ve bunların nasıl kullanıldıklarını kendisine hareket noktası olarak alır. Arendt, *vita activa* teriminin fazlasıyla gelenek yüklü olduğunu belirterek, bu kavramın antik dönemde siyasal yaşamı ifade etmek üzere kullanıldığına dikkat çeker. Bu noktada Aristoteles'in politik yaşama dair görüşlerine başvurur ve Aristoteles'in ölçütü özgürlük olan üç yaşam biçimi ayırt ettiğini söyler. Arendt'e göre, Aristoteles, bu özgürlük ön gereği, kişinin sadece hayatını sürdürmeye adanmış tüm yaşam tarzlarını dışarıda bırakmıştır; bu, sadece canlı kalmak gibi bir zorunluluk altında olan köleyi kapsadığı gibi aynı zamanda özgür zanaatkârın iş yaşamı ile tüccarın ticari yaşamını da kapsamaktaydı. Aristoteles'in kullandığı anlamıyla *vita activa*, politik yaşama, yani *bios politikosa* denk gelmekteydi ve bu yaşam biçimi,

özgürlüğün geçerli olduğu tek yaşam biçimi olması bakımından açık biçimde tek insani yaşam olarak kabul edilmekteydi. (Arendt, 2013: 43). Aristoteles'in insanları doğaları gereği siyasi bir hayvan olarak tanımlamasının temel nedeni, insansal yaşama özgü erdemlerin tam olarak hayata geçirilebileceği yerin siyasal topluluk olmasıdır. Başka bir anlatımla Aristoteles'e göre, insanın doğası gereği siyasi bir hayvan olması, insanın doğası gereği hayvanlardan farklı olarak sadece topluluk halinde yaşamakla yetinmemesi, böyle bir hayatın insana doyum ve mutluluk getirmemesidir. İnsanın içinde insansal iyiyi ve mutluluğu bulduğu yaşam şeklinin siyasal bir toplulukla mümkün olması ve bunun sadece insana özgü olması nedeniyle, Aristoteles insanları doğaları gereği siyasal bir hayvan olarak nitelemiştir.

Görüldüğü üzere, Arendt'ten farklı olarak Aristoteles bir "insan doğası" olduğunu kabul eder. Aristoteles'e göre, insanın doğasını gerçekleştirme, kendi gelişimini tamamlayabilmesi ve nihai ereğine ulaşabilmesi demektir ve insan için nihai erek ise, erdemlere uygun bir yaşantı sürdürmesi, yani erdemli olmasıdır; insan olmak erdemli bir kişi olmak demektir. Aristoteles, insanların yaşarken kendi doğalarını gerçekleştirip gerçekleştiremediklerine göre birbirlerinden farklılaştıklarını belirtir; kendi doğasını gerçekleştirmiş olan insanlar, yani erdemli kişiler, doğasını gerçekleştiremeyenlere oranla değerce daha üstündür. Bununla birlikte insanın, doğasını gerçekleştirme anlamına gelen erdemli bir hayata sahip olabilmesi için siyasal bir topluma ihtiyacı vardır; insan doğası gereği siyasi bir hayvan demek, insanın doğasını gerçekleştirebilmesi için siyasal ortama ihtiyacı var demektir. Aristoteles için siyasal toplum insanların ereklerine ulaşip doğalarını gerçekleştirmeleri, yani erdemli olabilmeleri için gerekli bir yapı olmasından dolayı çok önemlidir. Sonuç olarak Aristoteles'e göre, bir insan doğası vardır ve politik yapılar bu doğaya hizmet edip etmemelerine göre, kişiler de kendi doğalarını gerçekleştirip gerçekleştirilmemelerine göre iyi ve kötü olarak, erdemli ve erdemsiz olarak birbirinden ayrılırlar. Arendt ise, Aristoteles'in bu düşüncelerine karşılık, hiçbir şeyin insan vaoluşunu kati bir şekilde belirleyemeyeceğini, çünkü insanların içine doğduğu şartları dönüştüren varlıklar olduğunu, bu nedenle de insanın doğası sorununun felsefi olarak yanıtlanamayacağını düşünür (Sezer, 2014: 646) ve insan doğası kavramı yerine, insanların bizzat kendilerinin oluşturdukları insanlık durumlarından bahseder.

Arendt'e göre açıktır ki, *vita activa* terimi, en özgül ve gerçek anlamını antik kent devletlerine bulmuştur. Antik kent devletlerin emek ve işe dayalı bir yaşamı hayatın yalnızca zorunluluklarıyla ilgilendiği için insani yaşam olarak kabul etmemeleri Arendt'e

yol gösterici olmuştur. Arendt'e göre, antik dönemde ne emek ne de iş, tam bir insani yaşam tarzı olarak görülmekteydi. Emek ve iş "zorunlu ve yararlı olanı ürettikleri ve buna hizmet ettikleri için, ne özgür ne de insan ihtiyaç ve isteklerinden bağımsız olabilirler" (Arendt, 2013: 44), ancak siyasi yaşam içerisinde kişiler zorunlu ihtiyaçlarından kurtulup özgürlüğe kavuşabilirlerdi. Buradan hareketle, Arendt, antik-kent devletinin ortadan kalkmasından sonra, *vita activa* teriminin antik dönemde kullanıldığı bu özgül siyasi anlamını yitirerek, özellikle çağımızda, insan meseleleriyle ilgili her türden meşguliyeti ifade ettiğini belirterek, emeği yücelten modern toplumu eleştirmiştir.

Arendt, *vita activa* terimi ile insanın yaşama koşullarını oluşturan etkinliklerin bir çözümlemesini yaparak her bir etkinliğin insan yaşamı bakımından anlamını inceler (Yazıcıoğlu, 2009: 11). Noel O'sullivan, bu üç etkinlik biçiminin -emek, iş ve eylem-insanlık durumlarını göstermekle birlikte, ayrıca da -sırasıyla artan- farklı bilinçlilik düzeylerine karşılık geldiğini belirtir; bilinçlilik düzeyi en az olan emektir, en yüksek olan ise eylemdir (O'sullivan, 1981: 224). Bu açıdan, bu üç etkinliğin hangisinin kamusal alana girdiği ya da dâhil olduğu hiçbir suretle kayıtsız kalınabilecek bir mesele değildir. Çünkü kamusal alanın niteliği, oraya girişine izin verilen etkinliklere göre belirlenmek durumundadır. Buradan yola çıkan Arendt, emeğin ve işin kamusal alana dâhil olduğu toplum biçimlerini ele alarak bunların insanlar için nasıl yıkıcı sonuçlar doğurduğunu göstermek ister (Arendt, 2013: 88). Bununla birlikte Arendt, politik eylemin dünyaya anlam katan gücünü ve insanların özgürüklerini ancak kamusal alanda eylemesiyle edinebileceğini belirterek, eylemi bütün insani etkinliklerden üstün kılar. O halde şimdi sırasıyla, insanlık durumlarına karşılık gelen emek, iş ve eylem etkinliklerini açıklamak ve bunların özgürlükle olan ilişkilerini ortaya koymak gerekmektedir.

### **2.3.1. Bedenimizin Emeği ve *Animal laborans***

Emek, insanın tekbenci bir sürü bilincini yaşadığı bir etkinlik olarak zorunluluklara tabii biyolojik yaşam sürecine karşılık gelmektedir (O'sullivan, 1981: 224). Emek harcamak suretiyle insanlar evrenle birlikte zorunluluğu paylaşırlar, çünkü bu etkinlikte insanın tek derdi, yaşamını sürdürebilmektir (O'sullivan, 1981: 224). Emek, insanın diğer canlılarla ortak paylaştığı yaşamsal zorunlulukları karşılamada ortaya konan tüketim ürünlerini ifade eder. Dolayısıyla insan emek harcayarak kendisinin tüketeceği nesnelere üretir ve bu açıdan bir üretme ve üretileni en kısa zamanda tüketme döngüselliğini ifade eder.

Emek, Arendt'e göre, kalıcı olmak bakımından ele alındığında, insani etkinlikler içerisinde en geçici ve değersiz olandır; bu açıdan da kamusal alana en uzak olan etkinliktir. Emek sürecinin sonucunda kalıcı bir ürün elde edilmez, emekte harcanan çabanın sonucu neredeyse çabanın harcanışı kadar hızlı tüketilir (O'sullivan, 1981: 224). Arendt'e göre, süreklilikleri en az olan etkinlikler, yaşam süreci için en gerekli olan etkinliklerdir; bu açıdan bakıldığında emek, en geçici olmakla birlikte insan yaşamı için en zorunlu ve en doğal olan etkinliğe karşılık gelir (Arendt, 2013: 154). Söz gelişi, biyolojik olarak zorunlu olduğumuz beslenme ihtiyacımızı karşılamak için emek harcayarak ortaya konulan ekmeğin üretilir üretilmez tüketilmesi gerekmektedir, ekmeğin üretildikten sonra bu dünyada kalma süresi olabildiğince kısa tutulmalıdır. Bu nedenle Arendt, emeği, dünyalı olmak bakımından en zayıf etkinlik olarak kabul eder. Emeğin ne başı vardır ne de sonu; o, yaşam sürecinin sürekli kendini tekrarlayan döngüsünde, ortaya çıkar çıkmaz çabucak tüketilmek üzere gerçekleştirilen bir etkinliktir.

Emeğin vurgulanması gereken bir diğer özelliği onun zorunlu olmasıdır. İnsanın yaşamsal zorunluluklardan kurtulması imkânsızdır; bu açıdan bildiğimiz anlamda insan türü var olduğu sürece, insanın biyolojik yönünü oluşturan emek etkinliği de var olmaya devam edecektir (Günel, 2015: 92). Dolayısıyla, emek, türün devamını sağlamak açısından elzemdir. Emeğin, insan yaşamı açısından bu önemine karşılık, emeğin sırf biyolojik zorunlulukların tekelinde olması ve ortaya kalıcı bir şey koyamıyor olması nedeniyle, *vita activa* hiyerarşisi içerinden en aşağıda olandır. Emeğin temel uğraş alanı yemek, içmek, barınmak, türün devamı gibi faaliyetlerdir; bu faaliyetlerden ibaret olan insan yaşamı, insani olmaktan çok hayvansal bir yaşamdır. Dolayısıyla Arendt'e göre, *animal laborans*, insan etkinlikler arasında en hayvani olan etkinliktir. Bu aşamada, insanla hayvan arasında olsa olsa bir derece farkı vardır.

Arendt, emeğin, başka bir deyişle çalışmanın, "canlı organizmanın biyolojik süreci tarafından tayin edilen ve acı ve zahmeti ancak organizmanın ölümü ile bitebilen" bir döngüsel süreç olarak ortaya koyar (Arendt, 2013: 156). Burada kalıcı bir şey üretilmez; sabahtan akşama, akşamdan sabaha hep aynı şeyler vuku bulur; türün devamı için sürekli çalışmak tek amaçtır.

Arendt emeği, zorunlu ihtiyaçları karşılamaya hizmet ediyor olmasından yola çıkarak özel alana ait bir etkinlik olarak konumlandırır. Özel alana hapsolmuş kişi, zorunlu olarak emek etkinliğiyle ve sadece kendi beden ve ihtiyaçlarıyla ilgilenmektedir, bu durumun sonucu da kişinin giderek yalnızlaşması ve başkalarıyla ortak oluşturduğumuz

dünyadan giderek yabancılaşmasıdır. Arendt'in emeği, en aşağı insani etkinlik olarak kabul etmesinin nedeni de burada yatmaktadır. Sadece çalışmaktan ibaret bir yaşam, hiçbir yönüyle insansal değildir. Bu açıdan emeğin, kamusal hayatla olabilecek tek bağı, insanın kamusal alana girmesi için karşılamak zorunda olduğu temel ihtiyaçlarını sağlamasından ibarettir. Bunun dışında, emek tamamen özel alana ait ve bütünüyle politika dışı bir etkinliktir.

Emek etkinliği insanı çalışan bir hayvana, yani "*animal laborans*"a dönüştürür. *Animal laborans*, sadece kendisinin ve hanesinin yaşamsal zorunlulukları için uğraşır. Dolayısıyla *animal laborans*'ın çalışma etkinliği, insanı giderek kamusal alandan uzaklaştırır. Çalışma etkinliğine hapsolmuş kişi, diğer insanlarla arasında ortak bir bağ kuramaz, o kişisel dünyasına mahkûm olmuştur ve tıpkı diğer hayvanlar gibi sadece yaşamak için uğraşır durur. *Animal laborans* için önemli olan "iyi yaşam" değil, yalnızca yaşamın kendisidir. Bu nedenle de onun dünyası bütünüyle politika dışıdır. İnsanlar ancak kamusal hayat içerisinde insani etkinliklerde bulunabileceğini göz önüne aldığımızda, sadece çalışmakla geçirilen bir hayatın, insansal olamayacağını söyleyebiliriz; böylesi bir hayat, bir hayvanın hayatından farklı değildir. "Gerçekten de *animal laborans*, en yükseği de olsa nihayetinde yeryüzünde yaşayan hayvan türlerinden birisidir" (Arendt, 2013: 138). Bu açıdan Arendt, "akıl sahibi hayvan" (*animal rationale*)daki "hayvan" nitelemesinin problemliliğini düşünür, buna karşılık "çalışan hayvan" (*animal laborans*)daki "hayvan" kavramının meşru olduğunu belirtir (Arendt, 2013: 138). Çünkü insansal dünyaya bağı hayvanlarındaki kadar zayıftır.

Arendt, tam da bu nedenlerden ötürü, antik dönemde kölelerin ve kadınların insan olarak görülmediğini belirtir. Emek harcamak zorunluluğun eseri olmak demektir. Yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğaları gereği kölece kabul edilirdi ve bunlarla uğraşan kişilerin kamusal alana girmelerine kesinlikle izin verilmezdi. Öyle ki Platon, doğası gereği kölece olan, yalnızca bedeniyle iş gören insanların devlet yönetimine girip yurttaş olmalarına izin verilmesinin siteyi yıkıma götüreceğini söylemiştir (Platon, 1998: 434 b). Aristoteles de benzer şekilde, beden gücüyle çalışan insanların doğaları gereği köle olduklarını, yurttaş olabilmek için gerekli olan akla ve erdemlere sahip olmadıklarını, bu nedenle kamusal alana girmemeleri gerektiğini belirtir. Aynı şekilde işçiler de yaşamak için çalışmak zorunda oldukları için onların erdemlere ve yeteneklere ayıracak zamanları yoktur. Bu nedenle Aristoteles köle ve işçilerin yurttaş olarak kabul edilmemesi, yani kamusal alana girmelerine izin verilmemesi gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2009: 78). Kişinin bedeniyle

karşılması gereken ihtiyaçlardan kurtulduktan sonra ancak kamusal alana girebilecek olması nedeniyle, antik dönemde köleye sahip olmak bir zorunluluk olarak görülmekteydi. İnsanlar özgürlüklerini, bu yaşamsal zorunluluklarından kurtulmakla kazabilecekleri için bu işleri tamamen kölelere bırakmışlar, böylelikle bedensel zorunluluklarla uğraşmak yerine özgürlüğün alanı olan kamusal alana girebilecek boş zamana sahip olmuşlardır. Arendt'e göre, "kölenin düşkünlüğü kaderin bir sillesiydi. Ölümden de beter bir kaderdi bu; çünkü insanı evcil hayvanı andıran bir başkalaşıma uğratmaktaydı" (Arendt, 2013: 137).

Arendt, emeğin bu aşağı konumundan, modern zamanda birden bire, bütün insani etkinlikler arasında en itibarlısı olarak en yüksek mertebeye eriştiğini ifade eder. Bu, *vita activada*ki hiyerarşinin emek lehine tersine dönmesidir. Arendt'e göre, bu tersine dönüşe yol açan ve emeğe itibarlı bir konum sağlayan düşünür Marx'tır. Marx, insanı çalışan hayvan olarak tanımlamış, insan etkinlikleri içerisinde çalışmaya öncelik vermiştir. Arendt'e göre Marx, emeği yüceltmıştır, çünkü onda insanın üstün dünya inşa etme yeteneğini görmüştür. Ancak Arendt'e göre Marx, tam da bu düşüncelerinden dolayı açık çelişkilere düşmüştür. Marx'ın çelişkisi, emeği hem insani etkinlikler arasında en insani ve en üretici etkinlik olarak kabul etmesi hem de diğer yandan emeği dünyanın dayattığı bir zorunluluk olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Marx'ta devrimin görevi, insanı emekten kurtarmaktır; ancak emek kaldırıldığında zorunluluğun yerini özgürlük alabilecektir. Arendt'e göre insanı hem *animal laborans* olarak tanımlamak hem de en yüksek insani gücün artık gerekli olmayacağı bir devrimi amaçlamak, Marx'ın açık çelişkisini oluşturmaktadır (Arendt, 2013: 165, Günal, 2015: 92).

Arendt, modern zamanda en mahrem etkinlik olan emeğin/çalışmanın kamusal hale gelmesinin sonuçlarını tartışır. Modern zamanda, emek ile iş arasındaki ayrım unutulmuş bunun yerine üretici olan emek ve üretici olmayan emek arasında bir ayrım yapılmıştır. Arendt'e göre emeğin, modern zamanda yükselişe geçmesinin nedeni tam da bu üretkenliği olmuştur ve Marx, insanın tanrı tarafından değil emek tarafından yaratıldığını, insanı hayvandan ayıranın akıl değil emek olduğunu söylediğinde, *vita activada*ki dengeler emek lehine tersine dönmüştür (Arendt, 2013: 140). Bu sürecin sonucu olarak, modern dönemden önce, çalışma durumunun kölelikle olan derin bağı silinmiş, hanenin mahkûmları modern çağın efendileri olmuşlardır. Arendt'i emeğin kamusal alanı işgal etmesinde rahatsız eden en temel olgu, emeğin anlamdan, insani anlamdan yoksun oluşudur. İnsan emekle birlikte, kamusal alanı sadece bir üretim-



tüketim metabolizmasına dönüştürmüş, böylesi bir toplumsal yapı içerisinde insani olan hiçbir anlam ve değer kalmamıştır. Emeğin, kamusal alandaki en itibarlı aktivite olarak görülmesiyle birlikte, insan, yaşam piramidinin en alt basamağında kalmış ve insani bir yaşama geçememiştir. Oysa Arendt'e göre emek, biyolojik gereksinimlerin karşılanması amacıyla hizmet ettiğinden dolayı özgürlükle değil hayati zorunluluklarla, doğal ihtiyaçlarla ilgilidir ve özgürlüğe en uzak olan etkinlik türüdür. Emek, apolitik bir karakterde olduğu için, emeğin yüceltiildiği bir kamusal yaşamda insan özgür de değildir; çünkü Arendt için özgürlük, sadece politika alanında ve eyleme yetisiyle birlikte, insansal bir dünyanın oluşturulmasıyla kazanılabilecek bir yetidir. Sonuç olarak emeğin kamusal alana hâkim olması sonucu, insan tüm yalnızlığı içinde eylem yetisinden yoksun olarak, yaşamın zorunluluklarıyla didişip durmuş, tüm bunlar uğruna insani dünyadan ve özgürlüğünden vazgeçmiştir. Arendt'in modernizm eleştirisinin en temelindeki düşünce budur.

### 2.3.2. Elimizin İşi ve *Homo Faber*

Arendt'in emek ile işi birbirinden ayırması, pek görülmeyen sıra dışı bir ayırmadır. Arendt, böyle bir ayırımın antik dönemde dahi yapılmadığını belirtir. Antik dönem köleler ile zanaatkârlar arasında bir ayırım yapılmıştı ancak emek ile iş arasında herhangi bir ayırım yoluna gidilmemişti. Antik dönemde her iki etkinlik de, zorunluluklara dayalı kölece bir yaşamı ifade etmekteydi; bu nedenle de eşanlı olarak birbiri yerine kullanılmaktaydı (Arendt, 2013: 134). Buna karşılık Arendt, bu iki kavramın farklı insanlık durumlarına tekabül ettiğini ve bu nedenle arasında belirgin farklar olduğunu düşünmektedir.

Arendt'te iş, belli bir başı ve sonu bulunan ve sonucunda belli bir ömre sahip olan kullanım nesnelere yaratan bir yaratma etkinliğidir. Emek, çalışmanın neticesi olan bitmiş bir ürünü anlatmaz, bitmiş bir ürünün kendisi doğrudan iş kavramından türetilmektedir. Bedenimizin emeğinden ayrı olarak elimizin işi, *animal laboranstan* farklı olarak *homo faber*, bir araya gelerek insan eseri dünyayı oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir ve bunlar çoğunlukla kullanım nesnelere (Arendt, 2013: 205).

Bu açıdan baktığımızda işin emekten ayrıldığı en temel nokta, emeğin insani bir etkinlik sayılmazken, işin tamamıyla insansal bir etkinlik olması ve insana özgü bir dünyayı

inşa edebilme kapasitesinde yatmaktadır. O'sullivan, bu açıdan iş etkinliğinde insanın ilk kez kendi bilincine vardığını belirtir (O'sullivan, 1981: 224). İş, insanlara kendi ellerinden çıkan yapma nesnelere oluşan kalıcı bir dünya kurmasını sağlar, insanlar bu sayede kendi dünyalarını yaratırlar. İş sonucu ortaya konan ürün, emek sürecinde olduğu gibi çabucak tüketilmek üzere üretilmez; işin amacı, kullanışlı ve kalıcı ürünler ortaya çıkarmaktır (Arendt, 2013: 92). İnsan iş sayesinde, yarattığı ürüne kendi damgasını vurur, kişi yarattığı ürünle kendisini diğer insanlardan ayırır. Emek etkinliğinde insanlar arasında hiçbir fark yokken, iş etkinliğinde insanlar farklılıklarını kazanmaya başlarlar.

İşin ürettiği şeyin dünyada kalma süresi, onu emekten bariz bir şekilde ayırmaktadır. Dünyada bulunma ömrü çoğu zaman bir günü geçmeyen ekmek ile kuşaklar boyu var olabilecek bir masa arasındaki ayrımı göz önüne aldığımızda, Arendt'in işi emekten ayırma kriteri de anlaşılabilir olur (Arendt, 2013: 150). Dünyada kalma süreleri göz önüne alındığında bu iki etkinliğin insan yaşamı için aynı değerde olamayacağını düşünen Arendt, bu nedenle bu iki etkinlik arasında ayırım yapılması gerektiğini düşünmüştür.

*Homo faber*, iş sayesinde, kullanım nesnelere ve sanat yapıtları üreterek, doğası gereği ölümlü olan insanlar için kalıcı bir dünya yaratır. *Animal laborans*ın üretiminin amacı tüketmek iken, *homo faber* iş aracılığıyla kalıcı olan kullanım nesnelere ve sanat yapıtları yaratarak dünyayı inşa ederler (Berktaş, 2012: 48-49). Dünyanın bir parçası olarak görülen iş ürünleri, onlarsız bir dünyanın kesinlikle mümkün olamayacağı bir kalıcılık ve süreklilik sağlarlar (Arendt, 2013: 150). *Homo faber*in yarattığı ürün, amacına uygun olarak kullanıldığında ortadan kalkmaları uzun yıllar alır ve böylelikle insan eseri dünyayı istikrar ve dayanıklılık kazandırmış olurlar.

Buradan hareketle Arendt, işin, en önemli özelliğinin "dünya-inşa edici" olmasında yattığını vurgulamaktadır. Arendt'in tanımladığı insanın yarattığı bu dünya, işin yarattığı kalıcılık niteliğine sahip olan şeylerden oluşan bir yerdir (Berktaş, 2012: 49). İnsanlar yarattıkları bu dünyada kendilerini evindeymiş gibi hissederler. Dünya inşa edici olma ölçüsünde insani yaşam, sürekli bir şeyleşme sürecine gömülmüştür; üretilen bu şeylerin insanın inşa ettiği dünyada yer almaları, onların dünyadaki kalıcılık süresine göre belirlenecektir (Arendt, 2013: 152). Arendt'e göre, beşeri dünyanın gerçekliğini ve güvenilirliğini sağlayan şey, tam da insanın kalıcı olabilen ürünler yaratabilmesine, yani iş etkinliğine bağlıdır. İş sayesinde *homo faber*, yarattığı uzun ömürlü ürünler sayesinde insansal dünyaya anlam ve kalıcılık sağlar.

*Homo faber*, nesnelere yaratır, bu açıdan o bir imalatçıdır. Emeğe kıyasla daha kalıcı, eylemden ise daha geçici olan *homo faber*in yarattığı ürünler, Arendt'e göre, nihayetinde kullanılacak olmaları ve belli bir sürecin sonunda kalıcılıklarını yitirmesi nedeniyle emek etkinliğine, yani tüketime benzer bir yan taşırlar. Ancak yine de aralarındaki fark hiçbir suretle kapanmaz. Her ne kadar dayanıksız bir kumaştan yapılmış olsa da bir ayakkabıyı tüketim amaçlı mallardan ayıran özellik, ayakkabının kullanılmadığı takdirde bozulmayacak ve böylelikle sebepsiz yere yok edilmediği müddetçe bu dünyadan belli bir süre kalmaya devam edecek olmasıdır. Aynı zamanda insanın elinden çıkma bir iş, sözgeleşi bir ayakkabı ya da masa, insanların ruh durumunda da bir değişikliğe yol açması açısından da kendilerine özgü bir bağımsızlığa sahiptirler (Arendt, 2013: 208). Örneğin bize atalarımızdan yadigâr kalan bir eşya, bir saat ya da bir masa, eskise de bizim için özel bir anlama sahiptir; hatta bu nesne yıllar sonra ortadan kalksa da, onun etkisi ruhumuzdan kolay kolay silinmez.

Peki, Arendt, iş etkinliğini yani *homo faberi*, özel ve kamusal alan arasında hangisine dâhil etmektedir? Arendt, dünyevi bir alan inşa etmekten aciz olan *animal laborans*ın tersine *homo faber*in, bir siyasal alan olmamakla birlikte, kendine özgü bir kamusal alan oluşturduğu belirtir (Arendt, 2013: 237). *Homo faber*in oluşturduğu bu kamusal alan, imalatçının ürünlerini sergileyebileceği, onlara başkaları tarafından görünürlük kazandıracak alan olan mübadele piyasasıdır, yani pazar yeridir. *Homo faber*, başkalarıyla iletişimi, ancak elinin emeği olan bu ürünleri birbiriyle değiştirmek suretiyle kurabilmektedir. (Arendt, 2013: 237). Dolayısıyla Arendt, işçinin oluşturduğu kendine özgü bir kamusal alanın, siyaset dışı olsa da siyaset karşıtı olmadığını belirtir; çünkü belli sınırlarda mübadele piyasasında başka insanlarla karşılaşarak bir iletişim ağı oluştururlar. Oysa çalışma durumunda söz konusu olan kesinlikle siyaset karşıtıdır; "insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız başındadır" (Arendt, 2013: 310).

Bunun yanı sıra Arendt'e göre, usta ürünlerini sergileyebileceği bir kamusal alana sahip olsa da, bu ürünleri üretirken tamamıyla bir yalnızlık halinde bulunur, usta yaptığı her şeyi kendi başına yapar. İşin üretim sürecinin doğasında var olan bu yalnızlık hali, eylemi ve konuşmayı dışladığı için gerçek bir kamusal alan oluşturmaz. İnsanın bir işçi olarak içinde hareket ettiği dünya, bir insanlar dünyası değil de eşyalar dünyası olduğundan, insan iş etkinliğinde insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamaz (O'sullivan, 1981: 224). Bu açıdan *homo faber*in diğer insanlarla karşılaşması, onun bir

üretici olarak sınırlı yetenekleri çerçevesinde yer alır, onlarla, hiçbir zaman bir insan olarak değil, sadece bir pazar ilişkisinin sınırları içinde bir araya gelir (O'sullivan, 1981: 224). Dolayısıyla emek gibi iş de, kamusal alana girmeye yeterli bir bilinçlilik düzeyine sahip olmadığı için özel alana ait bir etkinlik olarak değerlendirilir. Dolayısıyla iş, kamusal bir aktivite olarak görülemez; ancak iş aktivitesinin sonucunda üretilen şey, herkesin görüşüne açık olan bir pazara çıktığından dolayı, işin, kamusallıkla sıkı bir ilişkisi vardır (Canovan, 1991: 129, Günal, 2015: 93).

*Homo faber*in işi yapma sürecinin sonucunda ürününü sergileyebileceği bir kamusal alan olan mübadele piyasasında önemli olan ürünün meta ve değişim değeridir. Burada ürünlere verilen değer ve önem, ürünün gördüğü rağbet ve itibarla ölçülür ki bunun gerçek değer olmadığı açıktır, bu nedenle de iş, insan etkinlikleri arasında en üst sıraya yükselemez. Zira bir ürüne verilen değer, onda içkin olarak bulunmaz; onun faydalı olup olmadığına göre değişkenlik gösterir. Bu değer, şeyin kendisinde bulunan nesnel bir nitelik olan, şeyin doğal fitratından ileri gelen değerle hiçbir ilgisi yoktur. Bir masa mübadele piyasasında değer görüyor olabilir; ama bu masanın bir bacağını kırdığım andan sonra bu masanın artık hiçbir değeri kalmayacaktır, çünkü artık meta olmaktan çıkmış, kullanılabilir olma özelliğini kaybetmiş ve değişim değerini yitirmiştir. Dolayısıyla mübadele piyasasında mutlak bir değer yoktur: "Bütün şeylerin esef verici bu değer kaybı, yani bütün fitri kıymetlerin yitişi, şeylerin değerlere ve metalara dönüştürülmesiyle başlar, çünkü bunlar artık karşılıklarından edinilebilecek başka şeylere olan münasebetleri içinde var olurlar" (Arendt, 2013: 243).

*Homo faber*, bir nesneyi üretmek için, doğanın ona sunduğu malzemeden faydalanmak, bir anlamda doğaya şiddet uygulamak zorundadır. Söz gelişi, bir marangoz ustası, yapacağı masayı öncelikle imgesinde taşır, daha sonra doğadan hammaddeyi alıp onu dönüştürerek, bir anlamda doğaya şiddet uygulayarak üretim faaliyetini gerçekleştirir. Doğaya uygulanan şiddet, Arendt'e göre bütün imalatlar için söz konusudur, "insan eseri dünyanın yaratıcısı olan *homo faber* her zaman doğanın tahripçisi olmuştur" (Arendt, 2013: 209). Buradan hareketle Arendt, *homo fabere* göre şekillenmiş bir politik yaşamı, şiddetin de politikaya girmesine yol açacağından dolayı eleştirir.

Arendt'e göre, iş etkinliği model alınarak politikaya uygulandığında, işe içkin olan şiddet unsurunun da politika alanına girmesi kaçınılmazdır. Nasıl ki usta doğaya uyguladığı şiddeti faydalı bir ürün oluşturacağı gerekçesiyle meşrulaştırıyorsa, insanlar üzerinde şiddet uygulayan bir yönetici ya da egemen de, toplumda birliği ve düzeni

sağlamak bahanesiyle, uyguladığı tüm şiddeti meşrulaştırabilmektedir. İnsan dünyasını büyük bir yıkıma uğratan totalitarizm deneyimine baktığımızda da, yöneticilerin şiddeti, kamunun faydası için kullandıklarını iddia ettiklerini ve böylesi bir sözde amaç uğruna ellerinden gelen şiddeti insanlar üzerinde uyguladıklarını görebiliriz. Bu nedenle Arendt, kamusal alanın *homo fabere* göre oluşturulmasına izin vermenin gerçek politikayı ortadan kaldıracığını belirtir.

Yapma sürecinin belirleyen öge, araç-amaç kategorisidir. Emekten farklı olarak iş, kesin bir başlangıç ile öngörülebilir bir amacın, bir sonun amaçlandığı bir yaratma etkinliğidir. Oysa emek etkinliğinin belli bir başlangıcı olmakla birlikte hiçbir öngörülebilir sonu ya da amacı yoktur (Arendt, 2013: 215). İmalatçının yarattığı her bir nesne, bir amaç için, belli bir kullanım değerinden dolayı meydana getirilmiştir; bu açıdan *homo faber* için her yaratım bir faydaya dönük olarak algılanır. Dolayısıyla imalatçının yaratımı, hiçbir zaman amacını kendi içinde taşımaz, iş sayesinde üretilen her şey her zaman başka bir şeyin aracıdır (Günel, 2015: 93).

Arendt'e göre iş etkinliğinin doğasında bulunan bu amaç-araç ilişkisi, aynı zamanda imalatçının doğaya verdiği zararı ya da şiddeti meşrulaştırır. İş süreci sonucunda önemsenen tek şey, arzulanan ürünün amaca olan uygunluğu ve yararlılığıdır. Yaratım sürecinde ortaya konan bir ürün yararlılığını, ancak bir araç haline gelmek suretiyle kazanır. Söz gelişi, bir marangozun yapmayı istediği bir sandalye, ancak insanların konforu için bir araç haline geldiğinde yararlı ve aynı zamanda kıymetli olacak; yani *homo faber*in yaratmayı amaçladığı her ürün, tamamlandığı anda başka bir şey için bir araca dönüşmekte ve anlamını da bu araçsallıkta kazanmaktadır. Dolayısıyla Arendt'e göre, "tamamen faydacı bir dünyada bütün amaçlar kısa ömre sahiptir ve daha ileri amaçlar için birer araç haline dönüşürler" (Arendt, 2013: 228).

Arendt, *homo faber*in içinde bulunduğu bu amaç-araç döngüsünün, nihayetinde tüm anlamları yok ettiğini düşünür. Öyle ki insan yaşamı için anlam, "kendinde bir amaç"tır, *homo faber*in dünyasında ise hiçbir şey "kendinde amaç" değildir, bu açıdan *homo faber*, anlamı anlamaktan acizdir. İnsanın yalnızca *homo faber* seviyesinde kaldığı bir dünyada, her şey araçsallaşma ve araçsallaştırma düzenine göre işler ve her amacın bir araca dönüştürüldüğü bir düzende, her şey içkin ve bağımsız niteliğini yitirir (Arendt, 2013: 231).

*Homo faber*in ayırt edici yönü, faydaya dönük olmasıdır. Arendt'e göre, imalata güvensizlik beslemenin nedeni, onun tam da doğası gereği faydacı bir yapıda

olmasıdır; “eylem ya da konuşma değil ama imalat daima amaç ve aracı gerektirir” (Arendt, 2012a: 256). İmalatçının elinden her şeyi araç olarak görmekten ve her şeyi faydasına göre değerlendirmekten başka bir şey gelmez. Bu faydacı anlayış, kalıcı bir dünyanın oluşturulması için önemli olsa da dünyanın yönetilmesi açısından uygun değildir (Berktaş, 2012: 49). Modern toplumda, iş etkinliğinin kamusal alana girmesi ve böylelikle her şeyin araçsallaşması, insani dünyadaki tüm anlamın kaybolduğu bir kitle toplumunun oluşmasına neden olmuştur. Sonuç olarak *homo faber*, “insanlar için kalıcı bir dünya yaratarak bir yandan animal laboransın biyolojik yaşamının kısır ve kendini tekrarlayan sürekliliğinden kurtarır, ancak diğer yandan da dünyayı tümüyle araçsallaştırarak onu içkin değerinden yoksun bırakır” (Berktaş, 2012: 49).

Arendt’e göre, Yunanlılar daha yüzyıllar öncesinde, *homo faber* meydana getiren zihniyetin siyasal alanda hâkim olmasına izin verilirse, her şeyin fayda ölçütüne göre değerlendirileceğini, dolayısıyla şeylerin asli ve bağımsız değerlerini yitireceğini, görmüşlerdir (Arendt, 2012a: 257). Oysa modern dönemde imalat mantığı bütün siyasal alanı istila etmiştir, böylesi bir ortamda ise, eylem de amaç araç kategorisine göre değerlendirilerek siyasi olan içeriğini kaybetmiştir. O halde ne emeğin ne de işin etkinlik alanları, politikayla ve özgürlükle doğrudan ilgilidir. Oysa kişinin “salt hayat”tan sıyrılabilmesi, başkalarıyla müşterek bir dünya oluşturması, doğanın döngüsünü araçsal olmayan bir şekilde aşabilmesi ancak eylem sayesinde gerçekleşebilir (Sezer, 2014: 649). Gerçek siyasi içerik ve özgürlük için başvurulması gereken etkinlik eylemdir, eylem Arendt’e göre insan dünyasını anlamla donatan ve ona özgürlüğünü kazandıran tek etkinliktir.

### 2.3.3. Eylem ve Politik Yaşam

*Vita activa*nın son etkinliği olan eylem, Arendt için etkinlikler hiyerarşisinin en üst basamağını oluşturur. Eylem etkinliği, Arendt’in politika görüşünün merkezinde yer alır. İnsan aktiviteleri içinde en önemlisi eylem etkinliğidir. Eylem etkinliğinde insan, tam olarak kendi bilincine varır, “ne” olduğunu değil “kim” olduğunu, kimliğini eylemle birlikte kazanır. Arendt düşüncesinde politika yapmak, eylemek demektir. İnsanlar politik alana eylemleriyle dâhil olurlar. Siyasal alan, birlikte eylemek ve söz ile edimleri paylaşmaktan doğmaktadır; “bu anlamda eylem hepimizce ortak olan bir dünyanın kamusal yanıyla çok sıkı ilişki içinde olmakla kalmaz, bizzat kamusal alanı kuran tek etkinliktir de” (Arendt, 2013: 289).

Esas siyasi etkinliğin eylem olduğunu belirten Arendt, özgürlüğün de eylemle birlikte ancak politik alanda ortaya çıkabileceğini düşünür. Öyle ki politikanın tek amacı vardır; o da özgürlüktür. Özgürlük politik eylemin, adalet, eşitlik ya da iktidar gibi bir parçası değildir, onun doğrudan amacıdır. “Politika ve eylemde somutlaşan özgürlük aynı şeydir” (Berkday, 2016: 49). Dolayısıyla politikanın varlık nedeni özgürlüktür. Arendt’e göre “özgürlük, aslında insanların politik bir örgütlenme içinde yaşamasının nedenidir, özgürlük olmasaydı politik bir yaşamın anlamı kalmazdı.”

Arendt, insanın akıl yürütmek için değil eylemek için yaratıldığını belirtir. Bu anlamda eylem, insanın diğer varlıklardan farkın oluşturan en temel insani etkinliktir, insandan başka hiçbir canlı varlık türü, eylemde bulunamaz. Eylemde bulunmak, çalışmak ve üretmekten farklı olarak, maddi bir aracı olmaksızın insanlar arasında oluşan ve onları birbiriyle ilişkiye sokan insan edimidir (Gander, 2009: 61). Eylemin tezahür alanı olan politika da, özneler arası bir edim olarak “sözlerin ve eylemlerin iletilmesi ve paylaşılması” olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun temel koşulu ise “çoğulculuk olgusu”dur; yani insanın değil, çok sayıda insanların bir araya gelmesi olgusudur (Gander, 2009: 63). Öyleyse özgürlük kavramına geçmeden önce Arendt’in politika kavrayışını anlayabilmek için, öncelikle onun politik görüşünün önemli öğelerinden biri olan çoğulluk olgusunu açıklamamız gerekmektedir.

## 2.4. KONUŞMA VE İNSANİ ÇOĞULLUK

Çoğulluk Arendt’in siyasi düşüncesindeki baskın temadır (Bernstein, 2010: 263). Eylemin ortaya çıkabilmesi, çoğulluk koşuluna bağlıdır. Eylem, imalattan farklı olarak tecrit halinde mümkün değildir, eylemde bulunmak için etrafta başkalarının mevcudiyetine ihtiyaç vardır (Arendt, 2013: 277). İnsanlar yalnızca kolektif bir topluluk içinde eylemde bulunabilirler, yalnız başına gerçekleştirilen bir eylemden söz etmek mümkün değildir.

Arendt, insani çoğulluğun iki niteliğinden bahseder; bunlar eşitlik ve farklılıktır. Çoğulluk insanları hem eşit, hem de farklı kılar. Arendt’e göre, insanlar birbiriyle eşit olmasalardı ne birbirlerini anlayabilirlerdi ne de geleceği planlayıp kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi (Arendt, 2013: 258). Dolayısıyla eşitlik, çoğulluk durumunda insanların birbirlerini anlayabilmeleri ve iletişime geçebilmelerinin bir koşuludur. Arendt’in burada bahsettiği eşitlik, “doğal eşitlik” anlayışı olmayıp; doğal olarak eşit olmayan insanların yurttaşlıkla birlikte, yani politik topluluğa üyelikle elde ettiği bir



niteliktir (Sezer, 2014: 652). Farklılık ise, insanların her birinin ayrı bir “kim”liğe sahip olmalarını ifade eder. Arendt'e göre, eğer bir insan diğer insanlardan farklı olmasaydı, insanların kendilerini ifade etmek ve diğerleri tarafından anlaşılma için ne eylemde bulunmalarına ne de konuşmalarına gerek kalırdı (Arendt, 2013: 258). Dolayısıyla, konuşma ve eylem insanların potansiyel olarak taşıdıkları farklılıkları ortaya çıkarmalarının yoludur (Günel, 2015: 95). Böylelikle Arendt için eylem ve konuşma, bir insanın benzersiz ve diğerlerinden farklı oluşunun açığa çıkışıdır. Bunu sağlayan çoğulluk durumu, insanın kendisi olma deneyimini kazandığı ve böylelikle kendisini başkalarından farklı kılan özelliklerini sergileyebildiği bir alanı oluşturur (Yazıcıoğlu, 2009: 123). İnsanın sahip olduğu diğer her şeyden ve herkesten farklılığı, onu benzersiz kılar ve her biri farklı perspektiflere ve görüşlere sahip bir beşeri çoğulluğu oluşturur (Arendt, 2013: 259).

O halde Arendt'in düşüncesinde çoğulluk, kaynağını kişinin kendisinde bulan eylem ve konuşmayla ortaya çıkar ve bu bakımdan çoğulluk temel bir başlangıç kabul edilir. Çoğulluğun deneyimlendiği bir kamusal alanın oluşması için bir yandan birbirinden farklı, her biri kendine özgü biricik olan insanların bulunuşu, diğer yandansa bu insanların eşit edim ve söz hakkına sahip olduğu bir ortam gereklidir (Yazıcıoğlu, 2009: 123). Arendt'in politika görüşü, karşılıklı fikir alışverişinin yapıldığı, insanların her birinin eşit şartlar altında farklılıklarını ve kimliklerini sergileyebildikleri bir ortak eylem ve konuşma alanı olarak bu temel üzerine inşa edilmiştir.

Arendt'e göre, diğerleriyle birlikte var olduğumuz çoğulluk içerisinde, eylem ve konuşma aracılığıyla kendimizi farklılıklarımızla insani dünyaya dâhil eder, konuşma ve eylemle insan sıfatını hak ederiz. Kim olduğumuzu ve farklılığımızı göstermenin yolu eylemdir. Eylem sırasında biricikliğimizi ve farklılığımızı ortaya koyar; bir yandan da hepimizi ilgilendiren ortak meseleler hakkında ortak bir görüş ve kanaat oluşturmaya çalışırız. Dolayısıyla kamusal alanda eylem sayesinde bir yandan toplumsallaşırken diğer yandan da bu topluluk içerisinde kendi farklılığımızı ortaya koyup bireyselleşiriz. Dolayısıyla Arendt, bir yandan insanların biricikliğine dikkat çekerken diğer yandan da bu biricikliğimizi ancak diğerleriyle birlikte eylemekle edinebileceğimizi vurgular (Türker, 2004: 23). Arendt'in ifadesiyle, “çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış, yaşamakta olan ya da yaşayacak başka herhangi biriyle asla özdeş olamayacağı tarzda insanız” (Arendt, 2013: 37).

Arendt, eylemek kadar konuşmaya da önem verir, eylemek ve konuşmak birbirleriyle yakından ilişkilidir. Söz de, eylem gibi, insanın kendisini dış dünyaya ifade etme, kim

olduğunu gösterme aracıdır. Hatta Arendt'e göre, insanlar eylemden çok sözle kendilerini dış dünyaya açabilirler. Arendt'e göre, konuşmanın eşlik etmediği bir eylem, yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı zamanda öznesini de yitirebilir, dolayısıyla konuşmanın eşlik etmediği bir eylem, eylem olma özelliğini kaybeder. Zira failin yaptığı eylem, failin yaptığı şeyi sözel olarak ifade etmesiyle anlamlı hale gelir (Arendt, 2013: 262).

Dünyadaki şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli derinden kavarsa kavrasın, ancak başka insanlarla onlar hakkında konuştuğumuz zaman bizim için insanlık kazanırlar... Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, yalnızca onlar hakkından konuştuğumuz zaman insanileştiririz ve ancak bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz (Arendt, 1993: 25, akt. Berktaş, 2015: 180).

Eyleyenin hedefini ve niyetini açığa çıkarmak ve eylemin anlamını tanımlayabilmek için söze ihtiyaç vardır, eylemler sözden daha yüksek konuşamazlar. Söz, eylemi anlamsızlık boşluğundan kurtarır ve eylemin yok olmasını önleyerek onu gerçek kılar (Berktaş, 2012: 161). Söz ve eylem sayesinde kişi doğum ve ölümle sınırlanmış yaşamı içerisinde kendisine dair bir öykü bırakır ardında, işte bu öykü, beşeri dünyayı çıplak yaşamdan, bir hayvanın yaşamından ayırır. Zira hayvanların değil insanların öyküsü vardır, bu öykünün geleceğe taşınması için de hikâye anlatıcılarına, yani izleyicilere, çoğulluk içinde başka insanlara gerek vardır. Arendt, öyküyü oluşturan konuşmanın ve sözün yeterince kalıcı olmadığını belirtir; ona göre, söz, eylem ve düşünceler uçup gidicidir, ortaya koyulduktan sonra kalıcı olmaları için hatırlanmaya ihtiyaçları vardır. Ancak diğer insanlar tarafından görülen ve duyulan şeyler daha sonra hatırlanmak üzere belleğe işlenir. Arendt, hatırlanmayı sağlayanlara seyirci der, politik yaşamda eyleyenin eylediğini, konuşanın söylediğini izleyen seyirci, olaylara gerçek anlamını veren ve onları hatırlayarak, onları bir hikâye gibi anlatarak geleceğe taşınmasını, yani kalıcı olmalarını sağlar. Hangi olayların hatırlanmaya değer olduğuna karar verecek olan bu seyircilerdir, bu açıdan onlar bir tiyatrodaki oyunu seyreden izleyiciler gibidirler, ne kadar çok izleyici varsa oyunun o kadar çok farklı perspektiften anlamı vardır ve bu çoğulluk, olguya gerçekliğini veren temel şeydir.

Kişinin eylemlerini ve sözlerini, yani öykülerini anlatacak hikâye anlatıcıları, bir anlamda kişinin ölümsüzlüğünü sağlarlar. Sokrates'i ölümsüz kılan Platon'du. Arendt, *polis* yaşamının tam da bu nedenle değerli olarak görüldüğünü belirtir, çünkü insanlar *polis* sayesinde geleceğe hatırlanmaya değer öyküler bırakabilmekteydiler. Özel ya da toplumsal bir yaşamı kamu yaşamına tercih eden biri, otomatik olarak kendini unutulmaya mahkûm etmektedir (O'sullivan, 1981: 230). Oysa politik aktör hatırlanmayı ister, aksi takdirde çabalarının bir anlamı olmayacaktır (Berktaş, 2012: 161) Dolayısıyla

Arendt için kamusal alan, hatırlanmaya değer öykülerden oluşan, öykülerin sahnelenmesiyle oluşan bir ilişkiler ağıdır ve insan yaşamına anlamını veren de budur.

Eylem ve konuşmanın insanın ayırt edici özelliğini oluşturduğunu savunan Arendt, bunların her ikisinin kendinde amaç olduğunu, bu nedenle başka bir şeye ulaşmak için bir araç olarak görülmemesi gerektiğini vurgular. Konuşmak, eğer sadece bir iletişim aracı olarak kabul edilirse, daha kullanışlı bir işaret dili bulunduğu takdirde konuşmanın ortadan kalkacağı kabul edilmelidir. Aynı şekilde insanın eyleme yeteneğini, yalnızca kendini savunma ya da çıkarını izleme açısından faydalı bir etkinlik, bir araç olarak kabul ettiğimizde, aynı amaca sözden mahrum olan şiddet sayesinde daha kolay ulaşabileceğimiz gayet açıktır. Bu yaklaşımların ikisi de konuşmanın ve eylemin gerçek değerini ıskalayan yaklaşımlardır. Konuşmayı ve eylemeyi, başka şeylere ulaşmak için sadece bir araç olarak kabul etmek, onları bir yapma etkinliğinden farklı kılmaz, böylelikle insan yaşamındaki önemini ve değerini yitirir. Bu iki etkinlik insanın anlam arayışlarına bir cevaptır; insani dünyaya katılabilmelerini sağlayan en yüce insani etkinliklerdir: “İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterirler, benzersiz kimliklerini ortaya koyarlar ve bu sayede insani dünyada boy gösterirler” (Arendt, 2013: 263).

Arendt'e göre, insan, insan olma vasfını bu nitelikleriyle, eylemesiyle ve konuşmasıyla kazanır. İnsanın eylemden ve konuşmadan kaçınması, onun insansal olan özüne yaptığı bir darbedir. Eylem etkinliği, bu açıdan, emek ve işte olmayan başka bir özelliği, insanın özünü oluşturma özelliğini taşır. Arendt'e göre, dil yetisinden başka hiçbir yeti, ne akıl ne de bilinç, bizi diğer hayvan türlerinden bu kadar radikal bir şekilde ayırabilir (Arendt, 2016a: 97). Hayatı boyunca çalışmamış bir kişi düşünebiliriz, ancak hayatı boyunca eylemde bulunmamış ve konuşmamış bir varlığa insan diyemeyiz. Dolayısıyla, eylemek ve konuşmaktan mahrum kalan veya bunları gerçekleştirmekten kaçınan biri, insaniliğini sürdüremeyecek bir pozisyona düşer: “konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir” (Arendt, 2013: 259).

İnsanın konuşmasının ve eylemesini mümkün kılan insani çoğulluk kamusal alanı oluşturur ve insan bu sayede herkesi ilgilendiren ortak meseleler hakkında konuşup onlarla fikir alışverişinde bulunarak kanaat ve yargı oluştururlar. Bu çoğulluk sayesinde her birimiz ortak bir dünyada farklı perspektiflere sahip oluruz ve bu farklı perspektifler nedeniyle de siyasi yaşam alanı, rakip görüşler arasında çekişmenin ve mücadelenin olduğu ve ortak paylaşımların bulunduğu bir alan halini alır. Şiddetten tamamen arınmış, sözün, iknanın, tartışmanın ve fikir alışverişinde bulunmanın egemen olduğu

insan dünyasına anlam veren bu alan, insanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir mekândır. Çoğulluk, aynı zamanda insanların doğru politik yargılara ulaşması için de gereklidir. Eski Yunan'da siyasi insanın en önemli erdemlerinden birine karşılık gelen *phronesis* (aklıbaşındalık)<sup>3</sup> erdemine insan sadece başkalarının varlığıyla, insan çoğulluğu içinde ulaşabilir (Günel, 2015: 100, Arendt, 2012a: 262). İnsanlar siyasal alanda çoğulluk içinde bulunarak, kendi yargılarını diğerlerinininkiyle karşılaştırma olanağı yakaladıkları gibi aynı zamanda da kendi tahayyül güçlerini harekete geçirerek kendilerini diğer insanların yerine koyarlar ve olayları ve durumları onların perspektifinden değerlendirme imkânına kavuşurlar (Arendt, 1992: 42-43). Arendt'e göre başkalarının varlığı, bizim eylemlerimizin altındaki derin anlamın açığa çıkması için önemlidir. Zira eylemi gerçekleştiren kişi, o anda gerçekleştirdiği tikel eyleme batmış bir durumda olduğundan, kendi eylemine tarafsız olması ve onu doğru değerlendirmesi mümkün değildir; bu noktada politik alanda doğru yargıya ulaşabilmenin ölçütü, diğerlerinin görüş ve fikirleridir, yani izleyenler/seyircilerdir (Arendt, 1992: 55).

Arendt bu noktada, insanın çoğulluk içinde bulunmasıyla doğru politik yargılara ulaşmasının ilişkisine değinir ve bunu da Kant'ın "genişletilmiş zihin" kavramına başvurarak gerçekleştirir. Çoğulluk olgusunun politika ve özgürlük için anlamını daha iyi ortaya koyabilmek için Arendt'in Kant'tan yola çıkarak oluşturduğu görüşlerine değinmek konumuz açısından faydalı olacaktır. Arendt, bu görüşlerini "yargı" konusunu işlediği ve ani ölümü nedeniyle tamamlayamadığı ve ölümünden sonra basılan *Kant'ın Politik Felsefesi Üzerine Dersler (Lectures on Kant'a Political Philosophy)* adlı eserinde ele alır.

<sup>3</sup> Arendt burada Aristoteles'in de kullandığı aklıbaşındalık (*phronesis*) kavramını kullanır ancak bu kavrama yüklediği anlam, açık bir şekilde Aristoteles'in yüklediği anlamdan farklılaşır. Arendt aklıbaşındalık erdemini, antik dönemde kullanılış bağlamından kopararak, müşretek meselelerde başkalarının bakış açısını hesaba katarak olaylara geniş bir perspektiften bakabilme yetisiyle ilişkilendirmiştir (Tekin, 2015: 210). Oysa Aristoteles'e göre aklıbaşındalık, karakter erdemleriyle ilgili olan bir pratik bilgeliktir. Aristoteles'in bu kavramla kast ettiği şey, Arendt'in ifade ettiğinin tersine, meselelere başkalarının bakış açılarından bakabilmek değil, kişinin somut ve tikel bir durum karşısında doğru olanın ne olduğunu doğru bir şekilde muhakeme etmesi ve eylemini ise bu doğru düşünme ve akıl yürütmeye göre yönlendirmesidir (bkn. Tekin, 2015: 210). Dolayısıyla Arendt, Aristoteles gibi, kamusal ya da siyasal alanı ve aklıbaşındalık erdemini etikle değil ortak olarak paylaşılan ve yargılarda bulunmamızı sağlayan çoğulluk olgusuyla temellendirmiştir.

## 2.5. GENİŞLETİLMİŞ ZİHİN VE POLİTİK YARGI

Arendt'e göre, izleyenin bakış açısı ve yargıları, bir eylemi ya da durumu değerlendirmede en önemli şeydir, çünkü olayların birbirini izlemesi sürecinde eyleyenin kaçırmış olduğu anlamı ancak izleyen/seyirci bulabilir (Arendt, 1992: 54). Bu nedenle başkalarının varlığı önemlidir. Başkalarının varlığı bir yandan bizim görülmemizi ve açığa çıkmamızı, yani gerçeklikle bağ kurmamızı sağlarken diğer yandan, kamusal alanda ortaya koyduğumuz fikirlerin, görüşlerin ve etkinliklerin doğru değerlendirilmesini ve doğru politik yargılar oluşturmamızı sağlar.

Arendt'e göre yargı, birlikte yaşayan insanların konusudur, Arendt yargıyı düşünme ve istemeyle karşılaştırır ve bunlar arasında en politik olan yetinin yargı olduğunu belirtir. Arendt'e göre, düşünme ve isteme yetilerinde, ancak çoğullukla mümkün olan siyasetle bağlantı kurmamızı sağlayacak, bu ilişkinin koşullarını belirleyebilecek ölçütler bulunmaz. Zira düşünme, çoğunlukla yalnızlığımızda tecrübe ettiğimiz bir etkinlik olduğu için siyasetle ilişkili değildir, ayrıca düşünme daha çok evrenseller ve kavramlarla ilgilendiğinden, siyasete özgü tikel durumlara bir açıklama getiremez. İsteme yetisinde ise bu sefer, siyasal olanın gereklerine yükselememe gibi bir durumla karşılaşırız, isteme daha çok kişinin keyfi amaçları ve çıkarları doğrultusunda eylemeyi öngörür. O halde isteme yetimizden de siyasal birlikteliğimize dair bir ölçüt çıkartılamaz. (Deveci, 1998: 104). Arendt'e göre, istemeyle siyasete yöneldiğimizde sonu gelmez iktidar mücadelelerinin bataklığına saplanırız. Düşünme yetisiyle ise, siyasetin tikel olgularını anlayacak seviyeye inemeyiz, evrensellerle ilgilenen düşünme yetisi, siyaset uğraşını gereksiz bir alan olarak görüp siyaseti aşağılar, ondan uzak durulması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla siyaseti anlamak için, bu iki yetiden, biri az diğeri fazla gelmektedir. Bunlara karşılık yargı yetisi, Arendt'e göre, "tikelin düşünülmesi" yetisi olarak iş görür, siyasala özgü olan tikel durumlarla yüzleşip siyasal alanda eylememizi sağlar. Düşünme ve isteme yetilerinin tersine yargı yetisi, siyasal olandan kaçmaz, siyasal birlikteliğe ve ortak olana, kamusal olana doğru yönelir (Deveci, 1998: 105).

Arendt, yargıya dair görüşlerini Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden yola çıkarak geliştirir. Ona göre Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*, siyasete dair pek çok özgün öge içerir. Arendt, Kant'ı yorumlarken, yine kendi düşünce çizgisinden gider ve kendi politik çoğulluk görüşünü Kant'ın felsefesinden çıkarsamayı dener. Ona göre Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitabı en temelde kişinin ahlakiliğini rasyonel düşünce ile "kendisi" arasında bir uzlaşma fikrine dayandırır. Sözleşme cinayet işleyen biri, aslında kendi

kendisiyle çelişir, çünkü kişinin yaptığı eylemi yasa haline getirmesi onun kendisiyle çelişmesine yol açacaktır. Oysa Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde farklı bir düşünme yolu üzerinden ilerler; burada yargı ortaya koyan kişinin “kendi” ile anlaşma içinde olması yetmeyecektir, yargılama bundan ziyade “kendini başka herkesin yerine koyarak düşünebilme”yi gerektirir ki Kant buna “genişletilmiş” zihniyet adını verir (Arendt, 2012a: 261-262).

Arendt bu düşüncelerini, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde belirttiği iki tür yargılama çeşidinden ikincisine, düşünümsel yargı türüne dayandırarak ortaya koyar. Kant, yargıyı, tikel olanın evrensel olanın içinde düşünülmesi olarak tanımlar ve iki tür yargılama türü olduğunu belirtir:

Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi belirleyicidir. Ama eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi saf [salt] derin düşünendir. (Kant, 2011: 28).

Kant'ın bu sınıflamasını açarsak, belirleyici yargı türünde, tikeli zaten hazır olan, verili evrensel ile ilişkilendirerek elde ettiğimiz yargı türüdür. Buna örnek verecek olursak, bir yargıcın önündeki davanın hangi yasayla ilgili olduğuna karar verirken yürüttüğü yargı türü, belirleyici yargıdır. Oysa derin düşünme ya da düşünümsel diyebileceğimiz yargı türünde, elimizde bir evrenselin bulunmadığı, evrenselin bir şekilde yaratılması gereken yargı türüdür (Deveci, 1998: 107). Evrenselin bulunmadığı durumlarda evrenseli bulacak olan kişilerdir, ancak bunu kişi yalnızca kendisi yapamaz; bu yargılama için kişinin diğerlerine, yani insanların birlikteliğine ihtiyaç vardır. Bu yargılama türü, insanın kendi yargısını diğerleriyle birlikte paylaşabileceği ortak bir formda kurması anlamına gelmektedir. Bu görüşten yola çıkan Arendt, Kant'ın bu düşünümsel yargı yetisini siyasete uyarlamış ve kişinin politik alanda yargıya varabilmesi için diğerlerinin varlığını gereksediği sonucuna varmıştır. Kamusal alanda doğru politik yargının ön koşulu, tikel belirli bir duruma ilişkin tüm görüşlerin dikkate alınması ve herkesin eşit bir şekilde ortak bir katılımını sağlayarak olayın yargılanabileceği bir ortam hazırlamaktır. Çoğulluk içinde bulunan insan, artık diğerleriyle birlikte düşünümsel yargıda bulunmak zorunda olan kamusal insandır (Deveci, 1998: 108). Bu açıdan bakıldığında, kişi yargılmasını, kendisinden farklı ne kadar çok perspektiften yola çıkarak gerçekleştirirse, o kadar doğru ve güvenilir yargılara ulaşabilecektir. Arendt, yine Kant'tan ödünç aldığı bir kavramla bu duruma “genişletilmiş zihin” der (Arendt, 1992: 43-44).

Arendt'in, Kant'tan yola çıkarak geliştirdiği “genişletilmiş zihin” kavramı da, en temelde diğerleriyle birlikte bulunma koşuluna, yani çoğulluğa bağlıdır. Arendt'e göre, kişinin

yargıda bulunurken düşünmesi için “kendi bulunduğu yerde” başkalarının da bulunmasına ihtiyacı vardır, yani yargının geçerli olması için başkalarının varlığına ihtiyacı vardır (Arendt, 2012a: 262). Genişletilmiş zihin, çoğulluk içinde başkalarının bakış açısını dikkate alarak olayları başkalarının açısından görebilmeyi gerektirir. Zihnimizi, başkalarının olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi onların yerine koyarak genişletebiliriz. Geniş bir zihniyetle düşünmek, insanın kendi imgelemine başkalarının bakış açısına yolculuk etme anlamında eğitmesi demektir (Arendt, 2005: 343). Arendt, başkalarının zihnine yolculuk etmenin, önyargılardan kurtulmayı şart koştuğunu belirtir, ki bu en temelde Kant’ın aydınlanma dediği şeydir. Arendt’in kendi ifadesiyle:

“Geniş düşünme” öncelikle, “kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş sınırlamalardan soyutlanmak”tan, “birçok kişiyi kısıtlayan özel öznel koşulları” gözardı etmekten, yani genellikle öz çıkar adını verdiğimiz ve Kant’a göre aydınlanmaya uygun olmayan, aydınlanmaya uygun olması mümkün olmayan, “kısıtlayıcı olan” durumun gözardı edilmesinden geçer. Kişinin düşünmesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa – aydınlanmış bireyin farklı bakış açıları arasında hareket etmesini sağlayacak alan ne kadar geniş olursa- “düşünmesi de o kadar “genel” olacaktır (Arendt, 2005: 343).

Arendt’e göre, genişletilmiş zihin ile düşünmek, aynı zamanda kişiye tarafsızlık niteliğini de kazandırır. Tarafsızlık ancak başkalarının bakış açısını hesaba katarak elde edilebilir. Bu bakış açısı, kişinin insanlar arasındaki ilişkileri tarafsızca gözden geçirmesini, izlemesini, bu ilişkiler hakkında yargılarda bulunmasını sağlayacak olan bir bakış açısıdır ve en temelde kişinin kendi çıkarlarından ve önyargılarından arınmış olmasını şart koşar. Genişletilmiş zihin, politik yargılarda, bizim yalnızken bile, başka insanları hayal ederek onları hesaba katmamızı sağlayan önemli bir zihinsel aktivitedir. Başkalarını hesaba katmak, kendi çıkarımızdan önce diğerlerini düşünebilmek gibi bir erdeme sahip olmayı içerir. Zira Arendt, kişinin çıkarlarıyla ilgisini kurduğu her durumun apolitik olduğunu düşünmektedir. Politika alanında daima özel çıkarlarımızdan ayrılmış bir şekilde herkesi göz önüne alarak ortak bir yargı oluşturmak gerektiği için, başkalarını hesaba katmak, onların bakış açısına yerleşerek kendimi başka herkesin yerine koyarak düşünebilmek gerekir. Kişi başkalarından uzakta olsa bile hayal gücü sayesinde, başkaları varmış gibi düşünebilir ve böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek tüm bakış açılarına açık bir şekilde hareket eder (Arendt, 2005: 343). Arendt’e göre bu konum, Kant’ın bahsettiği “dünya yurttaşlığı” konumudur. Zira Kant’ta dünya yurttaşlığı, fiziksel olarak tek bir mekânda bulunsam bile, tüm diğer insanları hesaba katarak onları düşünmek, başka bir deyişe herkes için sorumluluk duymak demektir (Türker, 2004: 146). Bu da, aynı zamanda kişinin politik yargıda bulunurken, tarafsız olmasını, öz çıkarlarından arınmış bir şekilde olayları



değerlendirebilmesini gerektirmektedir. Arendt'e göre, kendi ruhunu başkalarıyla paylaştığı ortak dünyadan daha çok seven birey gayri-politiktir (Berktay, 2012: 189).

Sonuç olarak Arendt, Kant'ın genişletilmiş zihniyet kavramından yola çıkarak, politika alanında diğer insanların görüşlerini hesaba katmanın önemini vurgulamıştır. Arendt'e göre, kendimizi başka herkesin yerine koyarak onların bulunduğu noktadan olayları anlamaya çalışmak, onların gözünden dünyaya bakmak, yargıda bulunurken başkalarının olası yargılarını hesaba katmak, siyasi olarak doğru yargıda bulunabilmenin temel şartıdır. Arendt yargı yetisini, sadece kendi bakış açısından değil, orada bulunan herkesin bakış açısından görebilme yetisi olması anlamında kişiye müşterek dünyada yer alma imkânı verdiği için bilhassa siyasi bir anlama sahip olduğunu düşünmüştür (Arendt, 2012a: 262). Arendt'e göre, bu açıdan yargıda bulunmak, dünyayı başkalarıyla paylaşmanın önemli etkinliklerinden biridir (Arendt, 2012a: 263).

Arendt'e göre, yargıda bulunan kişi aynı zamanda bu yargısıyla ne tür bir kişi olduğunu ortaya koyar ve bu ortaya koyuş, kamusal alanda kişinin kendini bireysel mizaç özelliklerinden kurtardığı ölçüde geçerlilik görür (Arendt, 2012a: 256). Kamusal alanda özel alandaki etkinliklere, kişinin öz çıkarına, yaşam ilgilerine, şiddete, fesatlığa yer yoktur ve bu açıdan yargı yetisi, kamusal alandaki kabul edilebilirlik için bir ölçüt görevi görür. Kamusal alanda kimliğini ortaya koymak, bu açıdan cesaret isteyen bir iştir. Kişi kamusal alanda ortaya koyduklarından sorumludur ve diğerleri tarafından yargılanma ve kabul edilmeme riskiyle karşı karşıyadır (Arendt, 2012a: 266).

Sonuç olarak Arendt, Kant'ın estetik beğeni için ortaya koymuş olduğu "genişletilmiş zihin" kavramını politik alana uyarlayarak, kamusal alanda genel bir bakış açısı yakalayabilmenin imkânlarını göstermek istemiştir. Arendt'in ortaya koyduğu politik çoğulluk, her insanın kendi çıkarları peşinde koştuğu yalnızca kendi amaçlarını gerçekleştirmek için uğraştığı, çıkar savaşlarının hâkim olduğu bir topluluk olmayıp diğer herkesi hesaba katan ve herkes adına sorumluluk hisseden özgür bireylerden oluşan bir topluluktur. Bu açıdan insanların bir araya gelerek oluşturduğu her grubun politik çoğulluğu oluşturduğunu söyleyemeyiz. Gerçek politika "ikiyüzlü tavizkârlığın", "eğilip bükülmenin" olağan görüldüğü, amaçlar için her şey mubahtır görüşünün benimsendiği bir yapı değildir, tam tersine insanların ortak bir dünyayı nasıl paylaşabilecekleri ve paylaştıkları şeyleri nasıl daha fazla genişletebilecekleri üzerine düşünmelerine olanak veren bir yapı olmak durumundadır (Berktay, 2012: 36).

Arendt'in başkalarını dikkate almanın politika alanındaki önemine dikkat çektiği bu görüşleri, günümüzde dünyanın her yerinde farklı kültürler ve toplumlar arasında yaşanan çatışmaların giderilmesini ve farklılıktan korkmamak gerektiğini, bilakis farklılığın ve farklı görüşlerin birlikte yaşanabilecek ortak bir dünya kurmada ve doğru politik yargılara ulaşmada gerekli olan en önemli şey olduğunu bize hatırlatmaktadır, dolayısıyla da kendimizi başkalarının yerine koymanın ve farklılıkları dikkate almanın birlikte yaşanabilecek barışçıl bir dünyanın oluşturulabilmesi için gerekli olduğunu göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Arendt, bu görüşleriyle, çoğulluk içinde, her bireyin eşsiz öneme ve değere sahip olduğu, özgür bir eyleme, konuşma ve müzakere ortamının yaratıldığı kamusal alanın ve böylesi bir otantik politikanın peşinden koşmuştur.

## 2.6. EYLEM VE ÖNGÖRÜLEMEZLİK

Arendt'e göre, kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dâhil oluş, insanın ikinci bir doğuşu gibidir (Arendt, 2013: 260). Arendt, doğuş terimini kullanır, çünkü eylemek, onun için yeni bir şeyler yaratma, yeni bir şeyleri başlatma, yetisidir. Bu açıdan en genel anlamıyla eylemek, inisiyatif olarak bir şeyleri başlatmayı, bir şeyleri harekete geçirmeyi imler. Yeryüzünde inisiyatif olarak bir şeyleri başlatabilme yetisi, sadece insana aittir, "başlangıcın ilkesi, insanın yaratmasıyla dünyaya girmiştir" (Arendt, 2013: 261).

İnsanlar, inisiyatif olarak eylemde bulunurken, bunu kendilerinden önce oluşturulmuş bir insan ilişkileri ağı içerisinde gerçekleştirirler. Arendt'e göre, eylem ve konuşmak birlikte, her insanın benzersiz yaşam hikâyesinin yer aldığı ve diğer yaşam hikâyelerini de etkileyen bir insani ilişkiler ağını meydana getirirler. Bu insani ilişkileri ağı, birçok insanın söz ve edimleriyle katıldığı ve çatışan sonsuz sayıda irade ve niyetlerle yüklü bir beşeri meseleler ağıdır. Her eylem ve konuşma, bu ilişkiler ağına müdahalede bulunurken, eylem neredeyse hiçbir zaman hedefine varamaz (Arendt, 2013: 270). Çünkü eylemin sonuçları öngörülebilir değildir.

Arendt'e göre, insanlar imal ettikleri bir nesneyi yok edebilirler, süreci geriye döndürebilirler, ancak eylem aracılığıyla harekete geçirdikleri süreçlerden tekini bile iptal edemezler ve sonucunu denetleyemezler. Eylemlerin sonucunu öngörememe ve süreci geriye alamama gibi özellikleri mevcuttur. Eylemi bir kez başlatan insan, sonrasında eylemin doğuracağı sonuçlara mani olamaz (Arendt, 2013: 336). Bu

anlamda eylem sınırsızdır, hiç tahmin edilemeyecek olan birçok sonuca yol açabilir, bir eylem etkide bulunduğu diğer kişilerin eylemlerini de yolundan çevirebilir (Arendt, 2013: 336).

Arendt'e göre, insanlar bir araya gelip eylemde bulduklarında eylemin sonucunda neyin ortaya çıkacağını, üretim işleminde olduğu gibi, önceden bilemezler (Arendt, 2013: 271). Zira eylemin sonucunda varılan nokta, eylemi gerçekleştirenin her zaman için istediği ve umduğu bir sonuç olmayabilir. Eylemin öngörülemez olaylara gebe olmasının nedeni, çoğulluk durumudur. Eylem, her zaman belli bir ilişkiler ağı içerisinde gerçekleştiği için, başka kişilerin eylemlerinden kaynaklanan farklı ihtimallerin devreye girmesi, eylemin amaçlandığı hedefe ulaşamamasının en temel nedenidir. Eylemin sonucunu kontrol edemiyor oluşumuz ve eylemin her zaman beklenmedik şeyleri gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olması, eylemi güvenilir ve riskli bir duruma sokmaktadır. Arendt'e göre tam da eylemin bu kırılganlığından dolayı bazı filozoflar, özellikle Platon, politika alanından eylemi çıkartıp onun yerine öngörülebilir sonuçlar doğuran *homo faber*, "yapma"yı geçirmişler, böylelikle siyaseti teknik bir işe dönüştürmüşlerdir. "Sanki şunu söylüyor gibiydiler: beşeri meselelerdeki kırılganlığın çaresi ancak insanların, bütün geçiciliği, sınırsızlığı ve belirsiz sonuçlarıyla eyleme melekesinden vazgeçmeleriyle bulunabilir" (Arendt, 2013: 286). Böylelikle insanlar, özgürlüklerini kısıtlıyor diye eylemi- özgürlüğü borçlu oldukları bu yetiyi- hakir görmeye başlamışlardır.

Arendt'e göre, "eylem"in yerine "yapma"yı geçirmek, beşeri meselelerin kırılgan yapısından dinginliğin ve düzenin güvenilirliğine kaçıştır. Bu durum, eylemin önemini kaybetmesine, gözden düşmesine ve politika alanındaki etkisinin azalmasına neden olmuştur. Arendt'e göre eylemin kırılganlığına Yunanlıların bulduğu bu çözüm, kamu alanında eyleme hiçbir yer bırakmayarak, her şeyin kontrol altında tutulduğu, farklı ve beklenmedik olana hiçbir yer verilmediği bir ortam yaratarak, siyasetin de yöneten-yönetilen ilişkisine dönüşmesine neden olmuştur. Arendt'e göre, Platon ve Aristoteles'ten beri süregelen, her siyasi topluluğun yöneten ve yönetilenlerden meydana geldiği anlayışı, bütünüyle eyleme yönelik bu kuşkudan kaynaklanmaktadır (Arendt, 2013: 322). Eylemin tersine çevrilemez, öngörülemez olması, insanların eylemi ve eylemden kaynaklanan özgürlüğü hor görmeleri için yeterli koşulu oluşturmuştur. İnsanların eylemin sonuçları üzerinde egemen olamayışı, eylemin, tamamen kontrolleri altında olan yapma ile yer değiştirilmesine neden olmuş, bu anlayış sonucunda da politika artık bir egemenlik sahasına dönüşmüştür. Arendt'e göre

Batı dünyası, bu ikilemden, egemen olmakla (kendi eylemlerinin sonuçlarına hâkim olmak anlamında) özgür olmayı eşitleyerek çıkmıştır. Oysa Arendt için egemenlikle özgürlük eşitlenemez; çünkü özgürlük ancak insani çoğullukla mümkündür, egemenlik ise her zaman tek kişinin egemenliğidir (Günel, 2015: 97).

Arendt, bu anlayışın bir devamı olarak, siyaset tarihinde -yine Platon tarafından- “bilen ve eyleyen” ayrımının oluşturulduğunu belirtir. Platon düşünce ile eylemi birbirinden kesin olarak ayırarak, hakikatin bilgisine sahip filozof-kralın yönetici olduğu bir yönetim şekli tahayyül etmiştir ki Arendt’e göre bu siyasetin sonu demektir. Arendt, Platon’u bu nedenle felsefe tarihinde siyasal alanı önemsizleştiren, onun gözden düşmesine yol açan filozof olarak itham eder. Platon’u böyle bir ayırım yapmaya iten sebep, Arendt’e göre, sitenin en erdemli yurttaşı olan Sokrates’in bizzat *polis* tarafından ölüme götürülmesi olmuştur, bu durum karşısında derin bir üzüntü duyan Platon *polis*in ne kadar iyi bir yönetim şekli olduğu üzerinde derin kuşkular yaşamıştır. Bu kuşku sonucunda, Platon, iknanın ve konuşmanın, kesinlikten uzak olan *doxa* ve varsayımlar üzerinden yürütülmesinin onu başarısızlığa mahkûm kıldığını düşünmüş ve o bu düşünce çizgisinden ilerleyerek kesin ve güvenilir olmayan *doxa*nın karşısına mutlak hakikati koyarak meşhur idealar teorisini geliştirmiştir.

Toplumun altyapısını bilginin oluşturması gerektiğini düşünen Platon’a göre, bilginin kaynağında da idealar bulunduğu için yönetici olacak kişilerin ideaların bilgisine sahip olan filozofların olması gerekir. Güncel hayatın dar bağlamından sıyrılıp gerçeğe ulaşmak için teori etkinliği gerekir ve teori pratiğin karşıtı olarak eyleme değil bilgiye önem verir. Pratik hayatı erosla, yani tutkularla, teorik hayatı ise *logos* ile eşitleyen Platon için, sitenin yönetimini ideaların bilgisine sahip olan filozoflara bırakmak herkesin yararına olacaktır, çünkü bir toplumdaki düzen ancak *logos*, yani bilgi ile sağlanır. *Logostan* bağımsız toplum ise yönsüz bir gemi gibi sonsuzluğun içinde kaybolup gider (Sunar, 1986: 52). Hakikate ise ancak akıl ile ulaşılacağı için insanın en yüksek yetisi akıldır ve hakikat üzerine düşünmek ise en iyi yaşam biçimidir (Berktaş, 2012: 118). Bu nedenle filozof için, pratikle ilgili olan tüm etkinlikler –siyaset de dâhil olmak üzere- araçsal oldukları ve hayatın basit ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik oldukları için değersizdir.

Platon, sonuç olarak düşünme etkinliğine dayalı bir yaşamın en iyi yaşam biçimi olduğunu düşünmüş, felsefi etkinliği siyasetin önünde tutmuş, toplum ile bilgi arasında güçlü bir bağ kurarak pratikle olan tüm etkinlikleri araçsal ve hayatın basit ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik oldukları için değersiz etkinlikler olarak kabul etmiştir. Bunun

sonucunda Platon felsefe tarihinde bilen ile eyleyen ayrımı yaparak bu iki etkinlik arasında derin bir uçurum açmıştır. Site içerisinde bilen filozof-kral'dır ve o hayatın geçici işleriyle uğraşmaz ve eylemez, eyleyenler ise filozofun ulaştığı hakikatin bilgisinden yoksun oldukları için, yani bilmedikleri için geçici ve değersiz olan pratik işlerle uğraşırlar. Böylesi bir yönetim anlayışında siyasal alan, yönetme ve yönetilme ayrımı temelinde bir egemenlik kurma aygıtına dönüşmüştür. Arendt, bu Platonik görüşün, Batı siyaset felsefesini belirleyen temel düşünüş biçimi olduğunu belirtir. Bilginin emir ve hâkimiyetle, eylemin ise itaat ile özdeşleştirildiği bu yönetim biçiminde, eylemek, yalnızca yöneten kişinin emirlerini yerine getirmek için gerçekleştirilen bir etkinlik haline gelmiştir.

Peki Arendt'in Platon'u eylemi değersizleştirdiği ve siyaseti bir yöneten-yönetilen ilişkisine indirgediği için eleştirmesindeki haklılık payı nedir? Platon asıl derdi, eylemi siyaset alanından çıkarmak ve değersizleştirmek değildir, Platon'un siyaset söz konusu olduğu zaman asıl önemsendiği şey, yönetmeye uygun kişilerin, yani erdemli kişilerin yönetmesi gerektiğidir. Hem Platon için hem de Aristoteles için, hem yönetmek hem de yönetilmek doğal bir durumdur, bu noktada önemli olan kimin kimi nasıl yönettiği, yani yönetimin ne tür bir yönetim olduğudur. Bu açıdan her iki filozof için de, her egemenlik türü özgürlüğün önünde engel oluşturmaz. Platon, *poliste* yaşayan insanların mutluluğunun ancak hakikate ulaşmış kişiler tarafından sağlanabileceğini düşünmekle birlikte, onun eylemi siyasetten tamamen dışladığını söylememiz doğru olmayacaktır. Öyle ki hakikatin bilgisine ulaşmış bir kişinin, mağaraya dönerek diğer insanlara da hakikate ulaşmaları için yardımcı olmaları gerekir, yani filozof-kralın bilge olması gerektiği düşüncesi, onların eylem hayatını dışladıkları sonucuna götürmez. Filozof-kral, bilge ve erdemli bir yönetici olarak, bir toplumdaki işlerin nasıl düzenlenmesi ve yürütülmesiyle, adaletli bir toplumun nasıl oluşturulması gerektiğiyle, yurttaşların nasıl iyi ve mutlu bir yaşama kavuşabilecekleri ile ilgilenir ve böylesi bir etkinliğin, eylemi dışlaması ise pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Arendt'in Platon'a dair eleştirilerine hak vermek kimi zaman mümkün görünmemektedir.

Arendt'in Platon'a yönelttiği eleştirilerin bir diğer nedeni de, yöneten ile yönetilen ya da emreden ile boyun eğen arasındaki ilişkinin, tanım gereği apolitik olan efendi ile köleleri arasındaki ilişkiye benzetmesinden ileri gelir, Arendt'e göre böylesi bir ilişki ise hiçbir eylem olanağını içinde taşımamaktadır (Arendt, 2013: 324). Hane içerisinde kadınlar ve köleler, efendi olan erkeğin buyruğu olmaksızın bir şey yapmak ya da bir şey başlatmak iradesini gösteremezlerdi, hanede yalnızca efendi buyurması, diğerlerinin

ise bu buyruğu yerine getirmeleri şeklinde bu ilişki olanaklıydı. Dolayısıyla yapılacak olanı bilmek ile fiilen bir işi yapmak, ayrı ve birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki etkinlik olarak anlaşılmalıdır bunun sonucu olarak felsefe ile siyaset arasında büyük bir uçurum oluşturulmuştur (Arendt, 2012a: 150). Arendt'e göre, bu anlayış akla uygunluğunu yöneten ve yönetilenler arasında var olan doğal eşitsizlikten almaktadır (Arendt, 2012a: 150). Yöneten en yüksek hakikatleri kavrayabilir, bu yüzden de beşeri dünyadan el ayak çekmesi gerekir. Bu anlayış, kamusal alandan eylemin tasfiyesiyle sonuçlanmış, yönetim işini yalnızca bir azınlığa teslim etmek gerektiği ve bunun insanlar için en iyi yönetim şekli olduğu yanlış algısı herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu anlayışla hareket eden yöneticiler, öngörülemeyen durumları engelledikleri ve topluma düzen tesis ettikleri bahanesiyle kendisi dışında herkesi kamusal alandan tasfiye etmişlerdir. Bu durumun doğal bir sonucu, insanların bütün farklılıklarının ortadan kalkması ve herkesin devasa bir "Bir" haline gelmesidir. Arendt'e göre bunun en vahim sonucu, insan özgürlüğünü anlamanın en otantik ve en temel yolu olan gerçek siyasetin de tarih sahnesinden silinmesidir (Arendt, 2013: 325). Bu yeni gelenek içerisinde özgür olmak, artık eylemiyor olmakla, bütün beşeri meseleler alanından elini eteğini çekmekle bir tutulmuştur (Arendt, 2013: 338).

Oysa Arendt'e göre tek bir hakikatin olduğu yerde özgür eyleme ve özgür düşünceye de yer yoktur, çünkü insana özgürlüğünü sağlayan farklı bakış açıları ve eylemin yeni bir şeylere başlayabilme niteliği yok edilmiştir. Felsefenin ilgisi hakikate yönelirken, siyasette söz konusu olan bilgi ve hakikat değil, daha ziyade yargı ve karardır; "yani kamusal yaşam alanı ve müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği ve onlara nasıl bakılacağı gibi hususlar" (Arendt, 2012a: 265).

Arendt'e göre Platon'un ortaya koyduğu bu anlayış, çoktandır siyasi gelenekteki hâkimiyetini devam ettirmektedir. Siyaseti, imalatın yapısında var olan güvenilirliğe erişirmek için eylem yerine yapma'yı geçiren bu Platonik arzunun, en sonunda kamusal alanı bütünüyle tasfiye ettiğini belirten Arendt, siyasetin güya "yüksek" bir amaç uğruna insanı eylemin bütün olanaklarından mahrum bırakmış, eylemi araçsallaştırarak politika alanını bir imalat mertebesine düşürmüştür. İlk kesin ifadesi Platon'da bulan bu Platonik anlayış, modern dönem siyaset felsefesine de sırtını dayayabileceği ve kendisini meşrulaştırabileceği bir temel sağlamıştır. Kamusal alanın özel alanla yer değiştirmesi, insanın artık eylemekten kaçınıyor olması, farklılıkların

sergilenmediği, herkesin tek bir bütün gibi algılandığı böyle bir ortam içerisinde açıktır ki özgürlüğün gerçekleşebileceği hiçbir olanak kalmamıştır.

Oysa Arendt, tüm olumsuz yönlerine karşılık, eylemin ve konuşmanın insan hayatı için önemine vurgu yapar ve bunlardan hiçbir zaman vazgeçmemek gerektiğini belirtir. Eylem ve konuşma, insan ile hayvan yaşamını ayırt etmenin kesin ölçüsüdür, eylem ve konuşma, insani bir dünyanın yaratılmasının koşuludur. Eylem ve konuşma yitirse, kamusal alan da yiter, kamusal alanın yokluğu ise, insanın insanlığını kaybetmesi demektir. Arendt'in sözleriyle: "eylem ve konuşmanın sergilendiği, insani konular, ilişkiler ve bunların sebep olduğu hikâyelerle donatılmış bir sahne olmasaydı, insan eseri dünya nihai varlık nedenini yitirirdi" (Arendt, 2013: 297). Arendt, eylemden hiçbir zaman vazgeçmemek gerektiğini vurgularken aynı zamanda eylemin sınırsızlığının ve öngörülemez oluşunun yarattığı problemlerin de farkındadır. Arendt, kişinin eylemleri üzerinde hâkimiyet kuramıyor diye eylem özgürlüğünü reddetmesinin gereksizliğine vurgu yapar. Çünkü eylem yetisi, tüm bu olumsuz yanlarına rağmen, egemen olamamanın yol açtığı yetersizlikleri aşmasına imkân verecek potansiyelleri kendi içinde taşımaktadır.

Arendt, eylemin geriye döndürülemezlik halinden çıkışı mümkün kılan yetinin bağışlama, öngörülemezliğin çaresinin ise söz vermek ve sözünü yerine getirmek yetileri olduğunu belirtir (Arendt, 2013: 342). Arendt'e göre bu iki yeti tıpkı eylem gibi çoğulluk durumuna, başka kişilerin mevcudiyetine bağlıdır, çünkü bir insanın kendisini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendi kendine söz vermesi de bir oyundan öteye gitmez; yalıtılmışlık durumundayken verilen sözler ve yapılan bağışlamalar gerçeklikten yoksundur (Arendt, 2013: 343). Kant, söz vermenin ve bağışlamanın eylem açısından önemini şu şekilde anlatır:

Bizleri yaptıklarımızın sonuçlarından muaf kılarak salıverecek bağışlama olmasaydı, eylem yetimiz, tabiri caizse hiçbir zaman başımızı kendisinden kurtaramayacağımız tek bir edimle sınırlı olurdu, ebediyen bir edimin sonuçlarına kurban olarak kalırdık. Verilen sözleri tutmak gibi bir mecburiyet olmasaydı, kimliğimizi korumamız asla mümkün olmazdı; yalnız yüreğin karanlıklarında, çelişkilerle ve bulanıklıklara kapılarak yönünü yitirmiş, umutsuzca savrulmaya mahkûm olurduk- o karanlık ki, söz verenle sözü yerine getirenin özdeşliğini olumlayan başkalarının mevcudiyeti sayesinde kamusal alanı aydınlatan ışıkla ortadan kaldırılabiliyor sadece (Arendt, 2013: 343).

Arendt, eylem yetisinin, geriye döndürülemezlik ve öngörülemezlik özelliklerini bahane göstererek insanları eylemden vazgeçmeye çağıran tüm anlayışları reddeder. Ona göre öngörülemezlikten ancak eylemi tamamen ortandan kaldırarak kurtulabiliriz, fakat bu insan insani dünyanın ortan kalkması demek olur. Ona göre eylemin değeri tam da



öngörülemez olmasından kaynaklanmaktadır, çünkü eylem bu özelliğiyle her zaman yeni bir şeyi başlatabilme, yeni şeyler doğurma, beklenmedik olayları oluşturma gibi durumları yaratabilir. Eyleme yetisi, insana doğanın nedenselliğini kırma, var olan döngüselligi kesintiye uğratarak ona müdahalede bulunma ve yeni bir şeye başlatma kapasitesini bahşeder. Eyleme yetisi, insana, ölümü yenemiyor olsa da, dünyaya yeni bir şeyler başlatmak için geldiğini hatırlatır. Bu açıdan Arendt'e göre, dünyanın gidişatını belirleyen otomatik süreçler açısından bakıldığında eylem, bir mucize gibi boy verir; eylem sürekli olarak beklenmedik olanı yarattığı için hesaplanamaz bir sonsuzluktur, "aslında eylem mucizevi gibi işleyen tek yetidir" (Arendt, 2013: 355). Eylemin mucizesi, "doğumluluk" olgusudur. Dünyaya yeni doğan her insan doğmak suretiyle yeni bir şeyleri başlatma potansiyeline de sahiptir. Her ne kadar kontrol edilemez olsa da beşeri meselelere inancı ve umudu kazandıran şey, eylemin bu mucizevi yönüdür (Arendt, 2013: 356).

Arendt'in eyleme yetisine bu kadar önem vermesinin temelinde yine yaşadıklarının ya da deneyimlerinin büyük önemi vardır. Savaşlar, soykırımlar ve hak ihlalleri içinde Arendt, bu gibi durumlardan kurtulmanın tek yolunun, insanların bir araya gelip yeni bir şeyler başlatabilme yeteneği olduğunu görmüştür. İnsanlar "karanlık zamanlar"da hiçbir şey yapmayıp başına gelen felaketleri kabul etmekle yetinselerdi, hiçbir zaman aydınlığa çıkamazlardı. Eylem, doğumluluğa gebe olmasıyla, yeni bir mucize yaratma olanağına sahip olmasıyla, şimdiye kadar hiç var olmamış yeni bir şeyi yaratmaya muktedir olmasıyla olayların seyrini değiştirebilir ve insanları karanlıktan aydınlığa çıkartabilir. Bu açıdan bakıldığında, Arendt'e göre, ne kadar zor koşullardan geçilirse geçilsin, her zaman insanlar için, insanlık için bir umut vardır, çünkü insanlar eylemde bulunmaktadır ve türlü mucizelerle tarih sahnesine çıkıp tarihin seyrini değiştirebilirler. İnsanlar eylediği sürece umut son bulmaz.

## 2.7. ÖZGÜRLÜK VE POLİTİKA

Görüldüğü gibi Arendt özgürlük kavramını tamamıyla politika görüşüyle birlikte geliştirmiştir. Bu nedenle özgürlük kavramının ayrıntılı olarak incelenmesine geçmeden onun politika görüşünü ortaya koymaya çalıştık. Artık onun özgürlükten ne anladığını ve onun bu kavramı nasıl temellendirdiğine geçebiliriz.

Özgürlük kavramı, Arendt'in tüm felsefesine sinmiştir, onun modern toplum eleştirisi, kamusal alanın önemine dikkat çekmesi, çoğulluk vurgusu, hep özgürlük kaygısından kaynaklanır. Arendt'in tüm kuramının temelinde yatan özgürlük düşüncesi, politikanın da varoluş nedenidir.

Arendt, öncelikle, felsefe tarihinde özgürlüğün "irade özgürlüğü" olarak ele alınmasını eleştirir. Ona göre özgürlük, hiçbir suretle düşünce alanında yer almaz, özgürlük "ben" ile "kendi" arasındaki diyalogda tecrübe edilmez (Arendt, 2012a: 198). Ona göre, özgürlüğü içsel alana dönüş, içe bakış şeklinde tanımlayan, özgürlüğü kişinin kendi istek ve iradesi üzerinde egemenlik kurmakla sınırlandıran felsefi görüşler, özgürlük düşüncesini netleştirmek bir yana onu yok etmişlerdir (Arendt, 2012a: 198). Arendt'e göre "içsel özgürlük" kavramı, kişilerin dış zorlamadan kaçıp sığınabilecekleri bir "içsel alan"ı varsayar. Ne var ki bu içsel alan, tümüyle siyasetten bağımsızdır. Özgürlüğü, kimsenin giremediği bir içsel alana sürüklemek, Arendt'e göre özgürlüğü reddetmek demektir.

Arendt, "Özgürlük Nedir?" adlı makalesinde, özgürlüğün tarih boyunca nasıl yanlış anlaşıldığını gözler önüne serer. Ona göre felsefeciler, özgürlükle, özgürlüğün "isteme"yle olan bağı doğrultusunda ilgilenmişlerdir; felsefeciler açısından özgürlük, kişinin "ben" ile "kendi" arasında yaşadığı bir tecrübe olarak anlaşılmıştır. Bu açıdan filozoflar, özgürlüğün ancak "özgür istem" olarak kendini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Özgürlük, böylelikle eylemden, eylem alanından dışlanmış. Bu anlamıyla özgürlük, kişinin istemeleri üzerinde ne ölçüde hâkimiyet kurduklarına göre belirlenmiştir.

Arendt'e göre, felsefenin özgürlüğü istemeler üzerinde hâkimiyet kurmakla eşitlemesinin siyasi açıdan en zararlı ve tehlikeli sonucu, özgürlüğün toplumsal alanda egemenlik ile özdeşleştirilmesi olmuştur. Çünkü bu görüş, bir kişinin ya da bir grubun özgürlüğünü, ancak diğer bir kişinin ya da grubun özgürlüğü pahasına kazanabileceği görüşüne götürmektedir. Bu anlayış sonucunda siyaset, bir tahakküm olma savaşı olarak anlaşılmış, kişilerin egemen olmak için birbiriyle yarıştığı bir topluluk içinde ister istemez tahakküm kurmanın en doğal bir aracı olan şiddet de siyaset sahnesine girmiştir. Arendt'e göre, şiddet özü gereği siyaset dışı olduğu için şiddetin kamusal alana girişi kamusal alanın ortadan kalkmasına neden olmuştur; kamusal alan artık kişilerin özgürlüklerini yaşadıkları ve kendilerini söz ve edimle ortaya koydukları bir politik uzam değil, bir istemin diğerine boyun eğdirmeye çalıştığı bir egemenliğe dönüşmüştür. "Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu egemenliktir" (Arendt, 2012a: 223).

Arendt, felsefe tarihinde özgürlüğü negatif ve pozitif özgürlük olarak ikiye ayıran görüşe de karşı çıkar. Ona göre özgürlük ne negatif özgürlük taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlamalardan uzak olmak, yani istediğini yapabilmek ne de pozitif özgürlük taraftarlarının iddia ettiği gibi kişilerin arzularını denetleme iradesine sahip olmaktır. Ona göre özgürlük, istemelerimizin değil eylemlerimizin bir özelliğidir. Arendt'in düşüncesinde özgürlük, yurttaşların eşit bir konumda karşı karşıya geldikleri ve birleriyle yeni ilişkiler kurdukları, özgür bir tartışma ve birlikte eyleme tecrübesiyle kazanılabilecek bir niteliktir.

Arendt, *Devrim Üzerine* adlı eserinde modern dönemde özgürlüğün (freedom) özgürleşmeyle (liberty) karıştırıldığını, bunun da gerçek özgürlüğün ne olduğunun anlaşılmasında zorluklar yarattığını belirtir. Ona göre modern dönemde özgürlüğe değil özgürleşmeye önem verilmiş, özgürlük ise özgürleşme kavramı altında tamamen beyhude bir kavram olarak belirsiz kalmıştır. Özgürlüğü anlamak için bu iki kavram arasındaki ayrımın farkında olmak gerekir. Arendt'e göre, özgürleşme, serbestlik anlamına gelir ve daha çok insanın "hareket kabiliyeti"nin baskı ve sınırlamalardan muaf olmasıyla birlikte düşünülür. Diğer bir anlatımla, özgürleşme (liberty), yasal sınırlar içinde kalındığı sürece tutukluluk ve kısıtlama olmaksızın hareket kabiliyeti olarak anlaşılır. Arendt'e göre, serbestlik anlamına gelen bu özgürleşme, özgürlüğün bir şartıdır, zira baskı altındaki birinin özgür olduğunu söyleyemeyiz. Ancak Arendt'in özgürlükten anladığı şey bundan oldukça farklı olarak siyasal bir anlam taşır. Arendt'e göre özgürlük, kamusal meselelere dâhil olmayı, yani kamusal alana girmeyi öngören siyasal özgürlüktür (Arendt, 2012b: 40).

Arendt, siyasal bir olgu olarak özgürlüğün, tarih sahnesine, ilk kez Yunan kent-devletlerinin doğuşuyla birlikte çıktığını düşünür. Bu devletlerde siyasi özgürlük, esas olarak yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan yaşamaları, yani yöneten ve yönetilen ayrımının olmadığı siyasal bir örgütlenmeyle birlikte kazanılan bir nitelik olarak anlaşılmaktaydı. Hükmetmenin olmaması anlayışı ise, herkesin yasa önünde eşit olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Bu anlamıyla eşitlik, dengi dengine olanlardan oluşan bir topluluğun üyeleri arasındaki eşitlik anlamına gelmekteydi (Arendt, 2012b: 36). "Polis de zaten, kendine özgü kurallara uygun olarak herkesi eşit kılacak yapay bir kurum olarak gerekliydi. Eşitlik yalnızca ve özellikle siyasal alanda, yani herkesin birbirini özel kişiler olarak değil yurttaşlar olarak gördüğü bir yerde ortaya çıkmıştı" (Arendt, 2012b: 36). Bugün ise eşitlik deyince, kişilerin eşit olarak doğdukları ancak daha sonra insan eseri olan siyasal kurumlar tarafından bu eşitliklerini kaybettikleri

düşünülmektedir. Arendt'e göre, bugün bizim anladığımız şekliyle eşitlik fikri, yani eşitliğin doğumla kazanılan bir hak olduğu düşüncesi, modern çağ öncesinde hemen hemen hiç bilinmiyordu (Arendt, 2012b: 50). Yunan *polis*inde ise eşitlik insanın doğarken sahip olduğu insanların öz niteliği değildi, ancak *polis*in yurttaşlarına sağlayabileceği bir haktı. Dolayısıyla insanlar eşitliği ve bununla ilişkili olarak özgürlüğü, dünyaya gelişleriyle değil *polise* girişleriyle, yani yurttaş oluşlarıyla kazanıyorlardı. Çünkü Yunan anlayışında, hiç kimse eşitleri arasında, yani kendisine denk olanlar arasında olmak dışında özgür olamazdı. Öyle ki bir despot ya da bir tiran hiçbir sınırlama içinde bulunmuyor olsa da özgür sayılmazdı, yine aynı nedenle hane reisi hane içinde her şeyi kendi istediği gibi yapma ve düzenleme serbestliği içinde bulunmasına rağmen özgür bir kişi olarak görülmezdi. Hükmetme ile özgürlük aynı şey değildi, tam tersine hükmeden ya da yöneten insan, hükmetmesiyle kendisini herkesten üstün bir yere koyarak ve böylece kendini eşitlerinden oluşan bir ortaklıktan mahrum ederek aslında kendisini ancak bu ortaklıkla yaşanabilecek olan özgürlükten de mahrum etmekteydi. Siyasal alanı yöneten ve yönetilen ilişkisine dönüştüren bir yönetim anlayışı, siyasal alanın bizzatı kendisini tahrip ettiğinden, böylesi bir siyasi ortamda, hem yönetilen hem de yönetenler için özgürlük olanağını ortadan kalkmıştır.<sup>4</sup> Arendt, bu nedenle Yunan siyaset düşüncesinin, özgürlük ile eşitliği birbirine bağlama konusunda ısrarcı davrandıklarını söyler ve bu durumu şu şekilde açıklar:

...çünkü özgürlüğün, insan etkinliklerinin hiç değilse bir kısmında açığa çıktığı düşünülüyordu ve bu etkinliklerde ancak başkaları onları gördüğünde, muhakeme ettiğinde ve hatırlandığında belirebilir ve gerçek olabilirlerdi. Açıkçası özgür bir yaşam, başkalarının refakatine muhtaçtı. Bu nedenle özgürlüğün kendisi de insanların bir araya gelebilecekleri agora'yı, yani Pazar yerini yahut polis'i yani siyasal alanı gerektiriyordu (Arendt, 2012b: 38).

Antik Yunan'daki bu özgürlük anlayışını önemseyen Arendt, antik dünyanın çöküşünden modern dünyanın doğuşuna kadar geçen zaman arasında siyasal özgürlüğün bir daha hiç yaşanmamış olduğunu söyleyerek oldukça iddialı bir görüş ortaya koyar. Çünkü ona göre özgürlük artık antik dönemde sahip olduğu siyasal anlamını kaybetmiş ve özgürlükten özgürleşme anlamındaki serbestlik anlaşılmağa başlanmıştır. Oysa Arendt, antik dönem siyaset düşüncesini kendisine kılavuz olarak özgürlük ile siyaset arasında doğrudan bir ilişki kurar.

<sup>4</sup> Arendt'in antik Yunan'a dair bu görüşü, daha önce de belirttiğimiz gibi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Aristoteles'e göre, bir devletin yurttaşı olmak, yönetilmeyi de yönetmeyi de kabul etmek demektir. Dolayısıyla siyasal yaşam, yönetme ve yönetilme ilişkisinden muaf değildir. *Polis* içerisinde yöneten kişiler, zamanı geldiğinde de yönetileceklerdir, burada önemli olan nokta, *polis*in özgür yurttaşlardan oluştuğu ve özgür yurttaşların ancak özgür yurttaşlar tarafından yönetilebileceğidir.

Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidir (Arendt, 2012a: 202).

Arendt'e göre, siyasi yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde tecrübe edilir (Arendt, 2012a: 205); "ne daha önce ne de daha sonra, insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler" (Arendt, 2012a: 207). Arendtçi anlamda özgürlük, çoğulluğa ve sonucu önceden tahmin edilemez sözün ve eylemin birliğine dayanır (Berktaş, 2012: 124). Eylemin öngörülemez ve kendiliğindenliği insan özgürlüğünün temelidir, çünkü eylem yeni bir şeyler başlatma ve yaratma demektir, bu da doğrudan özgürlükle ilgilidir: "siyasi eylem, bütün eylemler gibi, esas itibarıyla yeni bir şeyin başlangıcıdır hep; böyle olmakla o, siyaset bilimi açısından, beşeri özgürlüğün tam da özüdür" (Arendt, 2014a: 442).

Arendt'e göre, siyasetin özünü ilk keşfeden toplum Yunan *polis*i olmuştur. Arendt, Yunan toplumundan önce siyasete bu denli itibar edilmediğini, ancak onların üstün siyasi görüşleriyle birlikte siyasetin doğası ve derin ilkeleri keşfedildikten sonra siyasal alanın insanlar için önemini anlaşıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla Yunan *polis*i benzersiz bir örgütlenme olarak siyasetin özünü görebileceğimiz ve özgürlüğün bu alandaki yerini saptayabileceğimiz eşsiz bir cevherdir. Antik dönemde özgürlük, insanların özel alandan çıkıp siyasal alana girdiklerinde, bu alanda başkaları tarafından duyulabilecek sözler sarf ettiklerinde ve başkaları tarafından görülebilecek edimler gerçekleştirdiklerinde ve böylelikle kendi hikâyelerini oluşturduklarında elle tutulur bir gerçeklik halini alır.

Arendt, Yunan ve Latin dillerinde "eylemek" sözcüğünün iki şeye gönderme yaptığını söyler; bunlardan biri "başlamak, baş çekmek", diğeri ise "erişmek, bitirmek"tir. Antik dönemde eyleyenler, yeni bir şeye başlayabilecek olanlardı, yani kendilerini yaşamın zorunluluklarından kurtarmış, *polis* içerisinde yer alan yurttaş olmaya hazır hale gelmiş olanlardı. Antik dönemde özgürlük, bu dünyaya doğduktan sonra, bir şeyleri başlatabilme yeteneğimizle kazanılan bir özelliktir. İnsanın dünyaya gelmesiyle birlikte özgürlük de ilk kez evrende ortaya çıkmış oldu; ancak bu, her insanın özgür olabileceği anlamına gelmez; insanın gerçekleştirdiği etkinliklerin özel alanda mı yoksa kamusal alanda mı gerçekleştirildiğine bağlı olarak insan özgür olur ya da olmaz. O halde insanı özgür kılan, bir şeyleri başlatabilme yetisidir; "tanrı insanı dünyaya başlama yetisini, özgürlüğü sokmak için yaratmıştır" (Arendt, 2012a: 227).

İnsan doğanın bir parçası olduğundan, yeryüzünü çevreleyen kozmik süreçlere dâhildir, insan da tıpkı bir doğal varlık gibi, otomatik süreçlere tabidir. Ancak insan bir yanıla doğa nedenselliğinin bir parçasıyken, diğer yanıla da doğa olayların ya da otomatik süreçlerin akışını kesintiye uğratabilecek ve bu açıdan hiç beklemedik olanı meydana getirebilecek bir potansiyele sahiptir. İnsanı sadece doğanın bir parçası olmaktan kurtarıp insani dünyaya adım atmasını sağlayan, eylemdir. Bu açıdan Arendt, eylemin bir mucize, olduğunu belirtir, nasıl ki doğa olaylarında beklenmedik bir olayın gerçekleşmesine mucize gözüyle bakılıyorsa, aynı şekilde beşeri meselelerde de beklenmedik olanı doğuran eylem etkinliği, beşeri dünyanın bir mucizesidir. Arendt'e göre, her yeni etkinlik yeni bir şey başlatır ve başlangıç doğası gereği, dünyaya sonsuz ihtimalleri sokar; bu sonsuz ihtimaller de insanın gerçekliğidir, "gerçek" dünyasıdır. Yeni bir şeyler yaratma, tarihsel süreçleri her zaman kesintiye uğratar; insanın eylemleriyle olayların gidişatını değiştirmesi, her zaman beklenmedik ve farklı olayların gerçekleşmesi tam da beşeri dünyayı doğadan ayıran temel özelliştir. Bu nedenle ne emek ne de iş insani sayılır; insani etkinlik, yeni bir şeyler başlatmaya gebe olan eylem etkinliğidir (Arendt, 2012a: 230).

Eylem olmasaydı, doğal süreçler sürekli devam edecek, insanlar dün ne yaşadılarsa bugün de onu yaşayacaklar, bugün her zaman düne benzeyecekti; ancak insan eylem yetisiyle, bugünün düne benzemeyeceğini, yarının bugünden farklı olabileceğini göstermiştir; insanlar yaratma ve bir şeyleri değiştirme yetenekleriyle, insanların özgür bir varlık olduğunu tarihsel olarak kanıtlamışlardır. "Mucizeleri gerçekleştiren insandır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki, insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir" (Arendt, 2012a: 231).

O halde Arendt'in özel alan ve kamusal alan ayrımı, aynı zamanda emek, iş ve eylem ayrımı, özgürlükle sıkı bir ilişki içindedir. Özel alanda gerçekleştirilen emek ve iş etkinliği, sürekli kendini yineleyen bir zorunluluğa mahkûmdur, burada yeniliğe ve farklılığa yer yoktur; bu nedenle özel alan içerisinde insanlar eylemde bulunmazlar, dolayısıyla bir şeyleri başlatamazlar ve özgür olamazlar. Eylem ancak özel alandaki zorunluluktan kurtulup kamusal alana giren insanların gerçekleştirebileceği bir etkinliktir, kamusal alanda eylemekle insan bu alanda doğanın nedenselliğini kırabilmiş ve kendisi yeni şeyler yaratarak bir anlamda yeni bir nedensellik başlatmıştır. İnsan, kamusal alanda çoğulluk içinde eylediği için özgürlüğü sadece bu alanda deneyimlemiştir. Dolayısıyla Arendt için özgürlük, irade ya da seçme özgürlüğü değil, daha önce var olmayan, görülmeyen bir şeyi var eden, beklenmeyi ortaya çıkaran

eylemdir. En temel anlamıyla yeni bir şeyler başlatabilmek, istenilen bir şeyi ortaya çıkarabilmek demek olan özgürlük, Arendt için düşünce özgürlüğü, irade özgürlüğü ya da seçim özgürlüğü bağlamında ele alınmaz; insan yalnızca edimlerini gerçekleştirdiği ve başkalarıyla iletişime geçip konuştuğu sürece özgürdür (Gander, 2009: 64).

Sonuç olarak Arendt'te özgürlüğü, ancak gerçek bir politika var olduğu müddetçe insanların edinebileceği bir olanak olarak düşünmeliyiz. Arendt politika ile özgürlüğü adeta eşitlemiştir. Ona göre özgürlük, "gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir" (Arendt, 2012a: 198). Günümüzde insanın dilediği şeyi yapması ya da kendi iradesi üzerinde egemenlik kurması şeklinde anlaşılan özgürlük görüşlerinden farklı olarak Arendt, insanın ancak politika sayesinde eylemleriyle özgürleşebileceğini düşünmüştür. Çünkü insan ancak eylemleri sayesinde var olan doğa nedenselliğini kırıp yeni bir şeyler başlatabilme, dünyayı dönüştürme imkânına sahiptir. İnsan ancak politik bir alanda, diğerleriyle birlikte eylem ve sözle görüş ve fikirlerini anlatıp kendini ortaya koyabilir, kimliğini sergileyebilir ve diğerlerinin de fikir ve düşünceleriyle birlikte doğru politik yargılara ulaşabilir. Bu açıdan eylemi ve insani çoğulluğu gerektiren özgürlük, yalnızca insanların yüz yüze geldiği ve birbirleriyle iletişime geçtikleri kamusal alanda, yani politik alanda ortaya çıkabilir.

Sonuç olarak Arendt'in bu görüşlerini Kant'la karşılaştıracak olursak neler söyleyebiliriz? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Arendt özgürlüğü kişinin iradesi üzerinden hareketle tanımlayan her görüşe karşı çıkar. Zira iradeye yapılan her vurgu kişinin içsellğine işaret eder ki, Arendt bunun apolitik bir karakterde olduğunu düşünür. Arendt, tam da bu görüşün karşısında, özgürlüğün kişinin kendi ile giriştiği bir diyalogda değil, eylemlerinin sonucunu belirleyemeyecek olsa da diğerleriyle birlikte gerçekleştirdiği eyleme yetisinde ortaya çıktığını belirtir. Kant'ın eylemin sonucuna değil o eylemi belirleyen istemelere ya da güdülere bakılması gerektiğini savunan düşüncesine karşılık Arendt, her edimin güdüleyici bir nedeni bulunduğunu kabul etmekle birlikte, eylemi belirleyen içteki güdünün kendisini açık etmediğini, bu nedenle güdülerin her zamana karanlıkla kalmaya mahkûm olduğunu düşünür. Bu durum, başkalarının eylemleri kadar failin kendi güdülerini için de geçerlidir; kişi başkaları şöyle dursun, çoğunlukla kendi eylemlerinin içsel güdülenişini bile açığa çıkartamaz (Arendt, 2012b: 116-7).

Dolayısıyla Kant, özgürlük bağlamında, eylem söz konusu olduğu zaman eylemi belirleyen iradeyi önemserken, Arendt, eylemin kendisine ve kendi içinde barındığını olanaklara vurgu yapar, Kant özgür iradeden bahseder ancak Arendt özgür eylemden



bahseder ve özgürlüğün tek görünümüne geldiği yerin eylem alanı olduğunu söyler. Başka bir deyişle Kant, özgürlük görüşünü irade üzerinden temellendirirken Arendt ise sonucu ya da niyetinden bağımsız olarak bizzat eylemin kendisinden yola çıkar. Ona göre, eylemin sonuçlarının öngörülemeyecek olması Kant'ın düşündüğü gibi insanı sınırlamaz, tam tersine insani yaşamın en zengin yanını oluşturur. İnsan eylemlerinin istenmeyen sonuçlarına ahlaki olarak söz verme ve bağışlama sayesinde bir çare bulunduğunu düşünen Arendt, eylemin sonuçlarının bilinmiyor olmasının ve hiç olmayan şeyleri yaratabilmenin insan yaşamının en zengin boyutu olduğunu belirtir. Kant özgürlüğü kişinin kendi kendisine yasa koyması olarak ele alırken, Arendt ise nedeninden ve niçininden bağımsız olarak bizzat eylemin kendisinin özgürlüğüne vurgu yapar.

Kant'ın ahlaki özgürlük dediği özgürlük türünü istemelerimize dayandığı için kabul etmeyen Arendt'in eylem özgürlüğünü, bu sefer Kant'ın dışsal özgürlük dediği eylem özgürlüğüyle kıyaslırsak neler söyleyebiliriz? Kant'ın bahsettiği dışsal özgürlük görüşü, yani bireylerin toplumsal alandaki eylem özgürlükleri, Arendt'in bahsettiği eylem özgürlüğüyle aynı nitelikte değildir. Kant, toplumsal alanda bireylerin eylem özgürlüğünü, diğerlerinin eylem özgürlüğüne zarar vermeksizin kişilerin mutluluğunu istediği şekilde elde etmesi olarak belirlemiş, bu görüşüyle tipik bir liberal düşünür gibi özgürlüğü, başka insanların eylem özgürlüğüne zarar vermeksizin istediğini yapma anlamındaki serbestlik anlamında kullanmıştır. Oysa Arendt, bu şekilde serbestlik anlamındaki özgürlüğü, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi kabul etmeyerek, bireylerin eylem özgürlüğünü, politik alana faal bir şekilde katılmak, diğer insanlarla iletişime geçmek, ortak bir dünyada diğerleri adına düşünmek, dünya adına ve tüm insanlar adına sorumluluk duymak gibi temalarla birleştirmiş, eylem özgürlüğünü neredeyse bir sorumluluk etiği olarak ortaya koymuştur. Arendt'in eylem özgürlüğünü siyasal bir içerikle ve siyasal bağlarla tanımlamış olmasına rağmen, Kant dışsal özgürlüğü tamamen bireylerin eylemlerinde hak ilkesine uyduğu müddetçe serbestlik olarak ele almış ve ona herhangi bir siyasal içerik kazandırmamıştır. Başka bir ifadeyle Kant, dışsal özgürlüğe dair görüşlerinde, hemen hemen hiçbir etik ve politik kaygı barındırmayarak kişinin başkalarına zarar vermediği sürece eylem hayatında yapmak istedikleri konusunda sınırlandırılmamasını talep etmiştir. Dolayısıyla Arendt'in özgürlük görüşü, Kant'ın ne ahlaki özgürlük ne de toplumsal ya da dışsal özgürlük görüşleriyle örtüşür.

Kant ve Arendt, özgürlüğün kaynağına dair yaptıkları vurguda birbirlerinden ayrılmalarının yanı sıra, onların kamusalığa dair ortaya koydukları görüşlerde birbirlerine yakınlaştıklarını söyleyebiliriz. Kant'ın kamusal fikri, yurttaşların yönetime ve alınan kararlara aktif katılımını mümkün kılması açısından önemlidir. Kant'ın aklın kamusal kullanımı dediği, özgür ve kamusal bir tartışma zeminini sağlama düşüncüsü, insanın ortak dünya kurmasına yönelik bir girişimdir ve bu noktada Arendt ile Kant birbirlerine oldukça yaklaşırlar. Her ikisi de özgür konuşma ve tartışmaya dayanan bir kamusal alanın insanların özgürleşeceğine hizmet edeceğini düşünür. Kant'ta bu koşul, kişilerin Aydınlanmalarını sağlayacaktır ki Aydınlanma insanın özgür olduğunun bilincine varmasıdır. Arendt'te ise benzer şekilde özgür bir tartışma ve konuşma ortamına dayanan kamusal alan kişinin özgürlüğünün görünümüne geleceği tek ortamdır. Bu açıdan her iki düşünür de özgürlük bağlamında kamusal alanın önemine vurgu yapmışlardır. Kant'ta da Arendt gibi toplumların özgürleşmesi kişilerin fikirlerini ve düşüncelerini ortaya koyabilecekleri bir kamusal alanı gerektirir ve bu kamusal alan halk için alınacak kararlarda bir süzgeç görevi görür. Kamunun onayından geçemeyen hiçbir karar, onlara uygulanamaz, Arendt'te de benzer bir yaklaşım görmekteyiz. Kamusal alanda herkesin görüşüne çıkan eylemler ve fikirler, diğerleri tarafından ya kabul edilecek ya da onaylanmayarak reddedilecektir. Kamusal alanın bu işlevi nedeniyle, kişilerin düşüncelerine ve eylemlerine belli bir sınırlama koyması, yani diğerlerinden gelecek tepkilere karşı hazırlık olması ve bu sayede de kendi çıkarlarını geri plana atıp herkes için düşünebilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Arendt, özgürlük ile eylemi de iç içe geçirerek yalnızca eylemlerin özgürlük vaadi taşıyabildiğini belirtmiştir. Zira yalnızca eylem aracılığıyla benzersizliğimizi ve bizi hayvanlardan ayıran niteliğimizi, yani insaniliğimizi ortaya koyabiliriz. Arendt'e göre politikadan uzaklaştığımız zaman bizatihi insaniliğimizi tehlikeye girer (Berktaş, 2012: 51). Arendt özgürlük ile politikanın aynı şey olduğunu söylerken, aslında insanın insana layık, insana yaraşır ya da insan onuruna uygun bir yaşam içerisinde özgür olabileceğini belirtmek ister. O, tam da böylesi bir yaşamın insanlar için nasıl mümkün olabileceğini dert edinmiştir. Özel alanda insan tıpkı bir doğa varlığı gibi yaşadığından onu insani kılacak bir temelden yoksundur, oysa kamusal alanda, insan insana özgü olanaklara kavuşur, insan bu alanda eyleyebilir, söz söyleyebilir ki bu iki özellik Arendt için insanı insan yapan temel niteliklerdir. İnsan insaniliğini kamusal alanda kazanır, özgürlük esas olarak yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları kamusal alanda ortaya çıkar (Berktaş, 2015: 185). Ona göre, insanlar ancak eşitleriyle bir arada olduğunda, farklılığını, yani kimliğini

sergileyebileceği bir ortamda bulunduğu, diğerleriyle özgür bir paylaşım ve iletişim içerisine girebildiğinde, birlikte hareket ettiklerinde, ortak bir dünya yarattıklarında özgürlük de kendini ortaya koyar. Bu açıdan insan ancak böylesi bir topluluk içerisinde özgür olabilir.

Dolayısıyla insanların bir araya gelerek oluşturdukları her topluluk ya da her siyasi yapı insanları özgürlüğe ulaştırmaz. Politikanın yalnızca yöneten ve yönetilen ilişkisine indirildiği, siyasetin yalnızca halkın güvenliğini sağlayan ve ekonomik işleri düzenleyen bir koruyucu aygıt olarak gören bir düzen içerisinde de bir araya gelmiş bir insan grubundan bahsedebiliriz ama böylesi bir yapı içerisinde insanların özgür olmasını bekleyemeyiz. Modern dönemde toplum, hane ile kamusal alan arasındaki farkı ortadan kaldırmış ve politik yaşamı ekonomik yaşam indirgemıştır. Oysa Arendt'e göre, günümüzde kullanılan "politik ekonomi" kavramı antik dönem düşünürleri için bir çelişkiydi, zira politik olan ekonomi ile uğraşmazdı, ekonomi ile ilgili olan hiçbir şey de politikanın alanına giremezdi. Ekonomik işlerin siyasetin temel uğraşı olduğunu bir toplumda, siyaset tamamen zorunluluklara teslim olmuştur ve özgürlük olanağı ortadan kalkmıştır. Arendt'e göre, kişilerin özgür olmadığı bir toplulukta gerçek bir politikadan bahsedemeyiz, gerçek bir politik alan olmadığı sürece insanlar özgür olamayacaklardır.

Arendt'e göre, özgürlüğün siyaset ile arasındaki bu karşılıklı bağımlılık anlayışının modern çağın toplum teorileriyle karşılık içinde olduğu açıktır (Arendt, 2012a: 212). Ona göre modern dönemde, özgürlük ile siyaset arasında büyük bir kopuş yaşanmıştır. Özellikle liberal anlayışta, siyaset alanı ne kadar daralırse özgürlüğün o ölçüde artacağını düşünenlerin sayısı oldukça fazladır. Arendt'e göre, bu durumun nedenlerinden biri, ortada artık gerçek siyasetin kalmamış olmasıdır; siyasetten anlaşılan, eskinin aksine, tamamen bir tahakküm kurma ve egemenlik altına alma olduğu için, kişiler siyasetten uzaklaştıkça özgürlüklerine yakınlaştıklarını düşünmüşlerdir, insanlar özel hayatlarına kapandıkça özgür oldukları hissine kapılmışlardır. Özellikle totaliter yönetimlerin doğuşu, bizi bu konuda iyice umutsuzluğa düşürmekte, özgürlükle politikanın bağdaşabilirliği konusunda derin şüphelere yol açmaktadır. Bu durumda kişiler, kamusal alandan özel alanlarına sığındıkça kendilerini daha özgür hissetmektedirler.

Arendt, çoğulluk karşısında bireyi ön plana çıkartan bu modern anlayışı eleştirir. Öyle ki bireyi ön plana çıkartan bu liberal özgürlük görüşü, nihayetinde yalnızca kendi çıkarlarını önemseyen ve çıkarları için her şeyi yapabilen bir birey modelinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Böylesi bir birey modeli sonucunda da, insanlar gittikçe kendi

dünyalarına hapsolarak toplumsal dayanışma olgusundan ve birlikte eyleme yeteneğinden yoksun bir toplumsal kitle oluşmuştur, günümüzde bu toplum yapısı liberal toplum anlayışıdır (Onat, 2013: 54).

Özgürlüğün siyasetten kopuşunun bir diğer nedeni, liberal görüşün siyaseti yalnızca yaşamın idame edilmesi ve çıkarların korunmasından ibaret gören anlayışıdır; bu, özel alanın kamusal alanı bütünüyle istila etmesidir. Bu görüş sonucu kamusal alan sadece yaşamın zorunluluklarından ibaret görülmüş, özellikle ekonomik meselelerin düzenlenmesiyle ilgili konular siyasetin işlevi haline gelmiş, özel alan devasa boyutlara ulaşmıştır. Arendt'e göre, özgürlüğü eylemden kopararak özgürlüğü özellikle "politikadan özgürleşmek" olarak anlayan bu kavrayış, bireylerin kendi çıkarları peşinde koştuğu, her bireyin diğerini kendisine bir rakip olarak algıladığı ve aralarında ortak bir çıkarın ve dayanışmanın olmadığı bir toplum yaratmıştır (Berktaş, 2012: 62). Oysa Arendt'e göre, siyasal alan, doğası gereği kişilerin bireysel çıkarları ve onların özel yaşamlarıyla ilgilenmez, siyasal alan bu çıkarların aşılmasını ve asıl ilginin herkesi ilgilendiren kamusal meselelere yöneltmesini talep eder. Arendt'in modern liberalizme yönelik eleştirilerinin sebebi de bundan kaynaklanır.

Özgürlüğün siyasetten kopuşuna neden olan diğer bir etken de Arendt'te göre, 17. ve 18. yüzyıllardaki siyasi teorisyenlerin ve düşünürlerin görüşleridir. Bu dönem düşünürleri, özellikle Hobbes'ta karşılaştığımız, özgürlüğü güvenlikle bir tutma ve siyasetin görevi olarak da toplumun güvenliğini sağlama anlayışı, özgürlüğün siyasetten iyice uzaklaşmasına neden olmuş, burada özgürlük dışarıdan gelecek tehlikelerden özgür olma şeklinde anlaşılmıştır. Böyle bir anlayış içinde siyaset, halkın can ve mal güvenliğini garanti altına alarak onların günlerini sakin ve rahat geçirmesini sağlamaktan ibaret olmuştur. Arendt'e göre bu görüş, siyasetin görevini halkın güvenliğini sağlamakla eş görmüş, böylelikle gerçek bir siyasetin olanağı yitirilmiştir; gerçek siyasetle birlikte insanlar özgürlüklerini de yitirmişlerdir.

Arendt, bu görüşleriyle, bize, gerçek bir özgürlük için, içinde bulunduğumuz politika anlayışından farklı, yepyeni bir politika yaratmanın gerekliliğini ve zorunluluğunu göstermiştir. Arendt, çoğulluğu ciddiye alan, kamusal yaşamı yalnızca bir seçme fırsatı olarak değil, farklı insanların ortak bir dünya yaratması olarak gören otantik politikanın imkânları üzerinde düşünmemize olanak vermiştir.

Arendt, ortaya koyduğu bu politika anlayışında, şu can alıcı soru üzerinde düşünmemizi sağlamıştır: "Politika salt bir iktidar ilişkiler alanı mıdır, yoksa insan yaşamının başka ve

daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne olabilir mi?” (Berktaş, 2015: 179). Arendt, politikayı yalnızca bir egemenlik ilişkisine çeviren tüm görüşlerin karşısında yer almış, politika için farklılığın, çoğulluğun, iletişimin, doğumun ve özgürlüğün önemini vurgulamıştır. Bu düşüncesi doğrultusunda o, kamusal alanın şiddetten tümüyle arınmış bir yer olduğunu belirtmiştir. Arendt, tüm yaşamını şiddetin siyasal alandan arınmasına adanmıştır (Berktaş, 2015: 179). Ona göre, şiddetle özgürlük ve dolayısıyla siyaset yan yana gelebilecek olgular değildir.

Arendt, eserlerinde, insani çoğulluğa dayalı katılımcı bir politikanın tüm temellerini yıkmış olan 20. yüzyılın totaliter rejimlere özellikle ağırlık vermiştir. Politikanın tüm özlerini silen, insani olan tüm yanlarını ortadan kaldıran böylesi bir sözde siyasi yapının insanları nasıl yıkıma götürdüğünü ve bir kum fırtınası şeklinde insanın tüm yaşamını yerle bir ederek özgürlüğün tüm olanağını ortadan kaldırdığını, Arendt, kendisinin yaşamış olduğu totaliter tecrübeyle ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu noktada onun totalitarizm eleştirisini incelemek, özgürlüğü ortadan kaldıran sözde siyasal yapının özelliklerinin anlaşılması açısından önemlidir.

## **2.8. TOTALİTARİZM TECRÜBESİ VE KAMUSAL ALANIN ÇÖKÜŞÜ**

Arendt'e göre, yirminci yüzyılın yaşadığı totalitarizm tecrübesi, insanlığın başına gelmiş ve gelebilecek en kötü tecrübedir; totalitarizm, gerçek politika adına ne varsa, hepsini karşısına alarak insanlığa dair iyi olan ne varsa onları yok ederek şimdiye kadar görülmemiş bir baskıyı, zulmü ve yıkımı yaratmıştır. Arendt, totalitarizmi ele aldığı eserlerinde iki totaliter tecrübeden hareketle düşüncelerini geliştirir; biri Nazi Soykırımı, diğeri ise Sovyet Rejimidir. Sovyet rejimi, tarihi sınıflar arasındaki ekonomik bir mücadele olarak, Naziler ise tarihi ırklar arasında doğal bir mücadele olarak yorumlayarak tarihte görülmemiş katliamlara yol açmışlardır. Arendt'e göre, bu iki rejimin ortak özelliği, kamusal alanı ortadan kaldırmaları ve insanların birlikte yarattıkları ortak dünyanın sonunu getirmeleridir. Bunların sonucunda, insanlar birlikte eylemek, ortak fikir ve kanaat oluşturmak gibi insani özelliklerini yitirmiş, birbirinden farksız ve kimliksiz, adeta bir hayvan türü gibi yaşar olmuştur. Arendt'in biri antik döneme diğeri ise totalitarizmin eleştirisine dayalı iki ayrı perspektif üzerinden geliştirdiği politik görüşü, totalitarizmin yıkımlarına karşı insani dünyanın nasıl yeniden inşa edilebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Arendt'in politikaya dair sorgulamalarının kaynağında, aslında totalitarizmi anlama çabası vardır diyebiliriz. Arendt'in siyasi görüşünün neredeyse tüm gündemini yüzyıl ortasındaki siyasi felaketler üzerine düşünceleri oluşturur (Canovan, 1991: 281). Onun çoğulluk, özgürlük, sorumluluk, eylem, konuşma gibi kavramlara yaptığı önemli vurgu, yaşadığı totaliter tecrübenin insanın bu özelliklerini ortadan kaldırarak insanın özünü yok etmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır; bu aslında ona göre insan doğasına yapılan bir saldırıdır. Arendt'e göre, diğer hiçbir baskıcı yönetim şekli, insanların bizzat doğasını değiştirmek için uğraşmamıştır, onların amaçladığı en fazla tek erk olmak, halk üzerinde tahakküm kurmak olmuştur. Ancak totalitarizm, bizzat insanı insan yapan niteliklere, insanın eyleme ve konuşmasına, çoğulluğuna, özgürlüğüne karşı savaş açmış, insanın konuşmaması, eylememesi, çoğulluğunu yitirerek yalnızlaşması sonucu kamusal alanı tümüyle ortadan kaldırmaya hizmet etmiştir. İnsanların içine düştüğü bu yalnızlık ve umutsuzluktan kurtulması için yapılması gereken en önemli şeyin, totaliter felaketi anlamak ve bunun tekrar ortaya çıkmaması için bugün ne yapmamız gerektiği sorusunu cevaplayabilmektir. Bu, insan olarak her yurttaşın bir sorumluluğudur.

Arendt, totalitarizmi anlama çabasına girer girmez, şimdiye kadar kullandığımız kavramların ve tanımların bu olguyu anlamada yetersiz kaldığını görmüştür. İnsanlığın yaşadığı hiçbir tecrübeye benzemeyen totalitarizm, bütün düşünme kategorilerimizi ve yargı ölçütlerimizi saf dışı bırakmıştır: "totalitarizmin özgünlüğü korkunçtur, dünyaya yeni bir fikir geldiği için değil, onun eylemleri bizim geleneklerimizin hepsiyle bir kopukluk oluşturduğu için; bu eylemler bizim siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı ölçütlerimizi açıkça berhava etmiştir" (Arendt, 2014a: 428). Ancak ne var ki totalitarizmin rasyonel olarak açıklamasını yapmakta zorlanıyor oluşumuz, onu araştırmaktan vazgeçmemize neden olmamalıdır, çünkü Arendt'e göre totalitarizmi anlamaktan vazgeçmek ona teslim olmak anlamına gelir (Berktaş, 2012: 20).

Arendt, totalitarizmi sınıfların ve ulus-devletlerin çöküşüyle yükselen kitle toplumunun bir sonucu olarak görür; bunun yanı sıra o dönem yükselen ırk düşüncesi, milliyetçilik ve devasa boyutlarıyla ulaşan emperyalizm totalitarizmin oluşmasına yardımcı olmuştur (Günel, 2015: 79). Arendt'e göre 19. yüzyılda ortaya çıkan emperyalizm, 20. yüzyılda ortaya çıkacak olan totalitarizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. 19. yüzyılda burjuvazi, tarih sahnesine çıkmıştır. Kapitalist üretimin hâkim sınıfı olan burjuvazi, amacı sürekli büyüme ve yayılma olan kapitalist sistemden daha çok faydalanabilmek için artık gözünü siyasete dikmiş ve devleti ele geçirmiştir. Burjuvazinin sermayesinin birikmesi sonucu, ulusal sınırlar içerisinde daha fazla üretken yatırıma dönüşemeyen fazla para

ortaya çıkmış, bu fazla paranın kullanılması ve yatırıma dönüşmesi için ekonominin artık uluslararası bir boyuta taşınması gerektiği görüşüyle burjuvazi siyasi iktidarı ele geçirip genişletmeyi amaçlamıştır. Arendt'e göre sürekli büyümeyi amaçlayan kapitalist sistem, sürekli genişleme arzusuyla ulus-devletin temellerini de yıpratmıştır. Bu gelişmelerle ortaya çıkan emperyalizm sonucu siyasetin tek amacı, sürekli genişleyerek olabildiğinde çok yeri sömürge haline getirmek ve daha çok zenginleşmek olmuştur, zenginlik artık, hiçbir zaman sona ermeyecek daha fazla zenginleşme süreci haline gelmiştir (Arendt, 2014b: 46).

Bu yeni siyasi anlayış diğer devletleri bir rakip ya da sömürülecek bir kaynak olarak görmüştür. Amacı sürekli genişlemek ve zenginleşmek olan bir siyasi iktidar, bu amacına ulaşmak için sonsuz bir güç yaratma sürecine dâhil olmak zorundadır. Dolayısıyla, yaşanan bu gelişmeler sonucunda güçlü olmak siyasette en önemli kriter haline gelmiş ve güçlü olanın haklı olduğu ve daha güçsüz ve zayıf olan diğer ülkeleri sömürmeye hakkı olduğu yönünde bir anlayış tüm dünyaya hakim olmuştur. Arendt'e göre, temeli mülkiyete ve güce dayalı bir egemenlik anlayışı sonucunda, gücü arttırmaya hizmet etmeyen her insan baş belası, fuzuli olarak görülmüştür. Sonuç olarak, her zaman özel alanda kalması gereken bireysel mülkiyet kamusal bir mesele haline gelmiş, özel çıkarlar kamusal işlerin alanına sızarak, kamu yaşamı özel çıkarların bir toplamına dönüşmüştür. Kamusal alanın özel alan tarafından bu işgali, özel alandaki efendi köle ilişkisinin siyasi alana taşınmasına, yani güçlü olanın diğer herkesin üzerinde hâkimiyet kurduğu bir yapının oluşmasına neden olmuştur.

Bu gelişmelerin sonucunda, kamusal alan tasfiye edilmiş, en güçlü olan insan ya da bir grup yönetimi ele geçirmiş, yurttaşları ilgilendiren meselelerde bireylere hiçbir söz hakkı verilmeyerek bireyler özel alanlarına hapsedilmiştir. Arendt'e göre kamusal alan bireyleri bir araya toplayan ve onlar arasındaki iletişimi sağlayan bir masa gibi görev yapmaktayken bu masayı ortadan kaldıran emperyalizm sonucunda insanlar aralarındaki iletişimi ve bağı kaybederek birbirleri üzerine yığılmış ve tüm kamusal melekelerini yitirmiş bir insan kitlesi ortaya çıkmıştır.

Arendt'e göre totalitarizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en temel şey de, emperyalizmin bir sonucu olan bu büyük halk kitleleri olmuştur. Avrupa'da sınıf yapısının çökmesinin sonucu ortak çıkarlardan yoksun, amaçsız bir kitle oluşmuştur. Ne kadar kalabalık bir kitle ya da yığın varsa, totalitarizmin ortaya çıkma ihtimali de o ölçüde yüksektir, dolayısıyla totalitarizm "sırf sayılara dayanır" (Arendt, 2014c: 40). Arendt'in kullandığı kitle kelimesinden, belli bir amacı olmayan, kamusal konulara



ilgisini kaybetmiş, kanaat ve çıkar sahibi olmaya, bir arada bulunsalar bile kendilerine insani “ortak bir dünya” kuramayan insan yığınlarını anlamak gerekir. Arendt’e göre kitle insanının en önemli özelliği, toplumsal ilişkilerden yoksunluğu ve tecrit edilmiş olmasıdır (Arendt, 2014c: 54). Arendt’in ifadesiyle;

Kitleler terimi ancak, sırf ya sayıları ya da kayıtsızlıkları veya ikisinin karışımı yüzünden ortak çıkara dayalı örgütlerle, siyasi partilerle, yerel yönetimlerle, meslek örgütleriyle veya sendikalarla bütünleşemeyen insanlarla ilgili olarak kullanılır. Potansiyel olarak bunlardan her ülkede vardır ve asla bir partiye katılmamış, neredeyse oy vermeye hiç gitmemiş o büyük tarafsız yığınların, siyasal olarak kayıtsız halkın çoğunluğunu oluştururlar (Arendt, 2014c: 45).

Arendt’e göre 1930’lu yılların Almanya’sında, diğer partilerin ülkenin en gereksiz, en aptal insanları olarak gördüğü için dikkate almadığı bu insan kitlesini Nazilerin kendi üyeleri içine katmak için can atması, hareketin en ayırt edici özelliğidir. Arendt’e göre, Nazi hareketinin üyelerinin çoğu, daha önce hiç siyaset sahnesinde gözükmemiş bu insanlardan oluşmaktaydı. Nazi hareketinin kasıtlı bir şekilde bu tarafsız ve umursamaz insanları hedeflemesi, dünyaya, bu insanların yalnızca siyaset arkasından bulunan bir dekor olmadığını, onların sessiz onayının yönetimler için ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

Bu açıdan Arendt, totaliter rejimlerin, örneğin Nazi hareketinin, halkın desteğinden mahrum olduğunu düşünmez, tam tersine Nazi Soykırımı’nın bu kadar başarılı olmasının en önemli sebeplerinden biri, o dönem Almanya’sında hemen hemen tüm halkın bu harekete onay veriyor olmasıdır. Almanların seçilmiş bir ırk olduğu, Yahudiler’in Alman toplumu için büyük bir sorun oluşturduğu, bu sorunun ancak bütün Yahudilerin toptan yeryüzünden silinmesiyle ortadan kaldırılabilceği yalanına hemen hemen bütün Alman halkı inanmış durumdaydı. Bu açıdan Hitler kitlelerin güveni ve desteğiyle tamamen meşru yollardan iktidara gelmişti. Arendt, kitlelerin totaliter rejimleri ne olursa olsun desteklemeleri, hatta oklar kendilerini gösterdiğinde bile, yani “canavar kendi çocuklarına kıymaya” başladığında bile kitlelerin onlardan desteğini çekmemesini hayret içinde tespit eder. Ona göre bunun en önemli sebebi, totalitarizmin insan çoğulluğunu insan yığınları haline getirerek onlardaki yargılama, düşünme ve kanaat oluşturma yetilerini alıp onun yerine yalnızca sorgusuz sualsiz itaati koymuş olmasında yatar. Öyle ki anlama, politik bir eylemdir ve ancak başkalarıyla birlikte yapılabilir. Anlamak için, başkalarının görüşlerini öğrenmek ve onları dikkate almak, onların zihinlerine “konuk olmak”, olayların sonuçlarını açık ve zorlamasız bir şekilde tartışma içinde başkalarıyla paylaşmaya gerek vardır (Berktaş, 2012: 20). Totalitarizm tam da bu insani yetenekleri ortadan kaldırdığı için, artık insanlar sadece emre itaat eden ve

başın tüm söylediklerini ve yaptıklarını onaylayan bir robot haline gelmiştir. İnsan, anlama, yorumlama, değerlendirme yetilerini yitirdiği için olup bitenleri rasyonel bir şekilde anlamlandırması da mümkün olmamıştır. Nazi rejiminin başarıya ulaşmasını sağlayan insan kitleleri, işte bu yüzden rejime sonuna kadar destek vermişlerdir. Totalitarizm, insanların benzersiz kişiliğini yok ederek onları özgür eylemden mahrum bırakarak yalnızca koşullu reflekslerin hüküm sürdüğü davranışlar alanına sevk etmiş, bunun sonucu olarak da insanlardaki ahlaki ve hukuksal yargılarda bulunma yetisini yok etmiştir (Berkday, 2016: 83).

Arendt' göre, "totaliter hareketler ayrışmış ve yalıtılmış bireylerin kitlesel örgütüdür" (Arendt, 2014c: 64). Bu hareketlerin başında bulunanlar, kitlelerden sorgusuz sualsiz itaati ve koşulsuz sadakati talep ederler. Arendt'e göre, kişinin bir ideolojik görüşe körü körüne bağlanması için, o kişinin dünyada kimseyle arasında bir yakınlık hissetmemesi, gerek ailesiyle gerek arkadaşlarıyla gerekse içinde bulunduğu toplumla herhangi bir bağının olmaması gerekir; yani politikanın ve özgürlüğün gerekli koşulu olan insani çoğulluktan mahrum olması gerekir; yalnızca böylesi bir tecrit halinde olan kişi diğer kişilerin varlığını ve haklarını önemsemeyip partisinin ondan istediği her şeyi sorgusuz sualsiz itaat edebilir. Eichmann, Kudüs'te sorgulanırken yaptığı açıklamada, partinin ondan istediklerini yerine getirdiği için onur duyduğunu söylemiş ve "sadekatim onurumdur" düsturunu benimsediğini ve bu nedenle de yaptıklarından hiçbir şekilde pişman olmadığını belirtmiştir (Arendt, 2016b: 113).

Totalitarizm, sınıf sisteminin çöktüğü, sınıfların kitlelere dönüştüğü, siyasal kurumların saygınlığını yitirdiği bir ortamda baş göstermiştir. Arendt'e göre ulus-devlet içindeki sınıf sisteminin çökmesi, her türlü partinin gölgesinde uyuklayan çoğunlukları, büyük bir örgütsüz ve temelsiz öfkeli bireyler kitlesine dönüştürmüştür (Arendt, 2014c: 51). Buna bir de burjuvazinin rekabetçi ve açgözlü toplumu eklendiği zaman ortada gerçek siyaseti oluşturabilecek insani bir çoğulluk kalmamıştır. Bu iki tip insan kitlesi, özel yaşamlarına çekilişleriyle, kendilerini özel çıkarlarına adayışlarıyla, şahsi güvenlikleri dışında hiçbir şeye ilgi duymayışlarıyla diğer insanlara duyulan ilgiden ve ahlaki sorumluluktan arınmış olarak, totaliter rejimin tam da aradığı insan tipini oluşturmuşlardır. Zira totaliter rejimler, topyekun tahakküm kurmayı ister ve topyekun tahakküm de ancak siyasal olaylara ilgisiz, inisiyatif almaktan yoksun, sadece kendi çıkarını önemseyen özel alana kapanmış insanlar üzerinde mümkündür. Bu nedenle totalitarizm, "iktidara gelir gelmez, istisnasız, görüşlerine bakmaksızın tüm birinci sınıf

yeteneklerin yerine, zekâdan ve yaratıcılıktan yoksunlukları yine de sadakatlerinin en iyi garantisi olan kafadan çatlakları ve aptalları koyar” (Arendt, 2014c: 90).

Totaliter liderlerin kullandığı en önemli araçlardan biri de yalandır. Kitle toplumu özel dünyalarına hapsedikleri için gerçek dünyayla olan bağlarını da yitirmişlerdir; böylesi bir ortamda insanlar Arendt’e göre, olgulardan çok kurgulara inanır. Totaliter örgütlenme kurgudan faydalanır ve onu gerçekmiş gibi kullanır. Arendt için, totaliter propagandaların ve yönetimlerin sahip oldukları güç, onların kitleleri gerçek dünyadan koparma becerisinde yatmaktadır. Üyeleri için hayali bir dünya yaratan totalitarizm, yarattığı bu dünya içerisinde kitlelerin kendilerini evlerinde hissedecekleri bir ortam sunar onlara. Amaçsız ve hedefsiz olan kitle insanı ise, gerçek hayatın sonu gelmez olayları ve beklenmeyen sonuçları karşısında kendini, yaratılan bu dünyada daha güvenli ve mutlu hisseder. Totaliter rejimler, eylemlerin denetlenemeyen koşulları içinde yolunu kaybetmiş kitlelere, düşünmelerine gerek kalmaksızın kesin buyrukların var olduğu “güvenli” bir sahte dünya sunmuştur (Berktaş, 2012: 80). Bu aşamada totalitarizmin başarılı olması, örgüt içerisinde yer alan insanları gerçeklikle yüzleştirmekten olabildiğince alıkoymasına bağlıdır. Totaliter sistemin ustalığı, yalancının maskesini düşüren ya da hilesini ortaya koymaya iten gerçekliğin yok edilmesidir (Arendt, 2014c: 161). Arendt’e göre Nazi propagandasının en başarılı kurgusu, halkları sistemdeki tüm ikiyüzlülüklerin ve sahtekârlıkların Yahudiler olduğuna inandırmış olmasıdır (Arendt, 2014c: 114).

Düşünme ve yargılama yetisini kaybetmiş olan, dünyaya karşı sorumluluk duymayan kitleler, totaliter liderlerin yarattıkları tüm yalanlara, sorgusuz sualsiz inanmışlar ve neredeyse hemen hemen hiç bunca insanın neden öldürüldüğü üzerinde düşünmemişlerdir. Totaliter liderler, insanların özgürlüğünü ve biricikliğini güvence altına alan bir kamusal yaşamı mümkün kılan tüm koşulların ortadan kaldırıldığında, sorgulamayan ve düşünmeyen bir insan kitlesinin oluşacağını ve bu kitleyle amaçlarına rahatça ulaşabileceklerini bildikleri için politik yaşamın tüm öğelerini birer birer ortadan kaldırmışlardır (Berktaş, 2012: 79). Geriye düşünmeyen ama itaat eden, eylemeyen ama davranan, bir insan görünümü ama bir hayvan cinsi yaratmışlardır.

En başta canlı ve istikrarlı bir kamusal alanın varlığı ortadan kalkmış olması nedeniyle insanın, özellikle kitle insanının, gerçeklikle olan tüm bağları kopar ve bağımsız düşünme ve eylemde bulunma yetisini yitiren insan özgürlüğünü de kaybeder. Kendisini bu dünyada evinde hissetmeyen ve gereksiz bir varlık olarak gören bu insanlar için totaliter yönetimler, onlara bir yuva vaat ederek insanlar için çekici hale

gelir (Berkday, 2012: 81). İnsanların içerisinde tüm farklılıklarını yitirdiği ve herhangi bir insan haline gelmiş olan bireyler için totaliter yönetimler, bireylerin bir yerlere ya da bir şeylere ait olma arzularını karşılamışlardır (Berkday, 2012: 82). Böylece büyük kitle yığınları içinde küçük ve zayıf hale gelmiş olan insan, totaliter bir sistem içerisinde kendisine yeni amaçlar bularak kendilerini bu yuvada yalancı bir mutluluk içinde hissetmişlerdir. Berkday'ın da belirttiği gibi, kanaatlerin oluşmasına, fikirlerin tartışılmasına, farklı hakikatlerin birbiriyle çarpışmasına olanak veren politik bir yapıdan mahrum kalındığında, insanlara rehberlik etmek için geriye egemen ideolojilerden başka bir şey kalmaz (Berkday, 2012: 84).

Totalitarizmin amacı bir bütün olarak insanları topyekun tahakküm altına almaktır. Arendt'e göre, totaliter devletlerin dünyayı fethetme ve yeryüzündeki bütün ülkeleri kendi tahakkümleri altına almaya can attığını, Nazi ve Bolşevik rejimlerde açık bir şekilde görebiliriz. Totaliter yönetimlerin amaçladığı topyekun tahakkümü sağlayabilmeleri için, insanların çoğulluğunu ortadan kaldırmaları gerekmiştir, bu da ancak, insanlık sanki tek bir bireymiş gibi, onların tüm farklılıklarını yok edip tek tek her bireyi tahmin edilebilir değişmez bir tekdüzeliğe indirgemek suretiyle sağlanmıştır. Bu iki totaliter rejimin de yapmaya çalıştıkları tam olarak bu olmuştur. Totaliter yönetimler, bu şekilde tüm insanları bir hayvan kabilesinin üyesi gibi amacını yalnızca kendi türünü korumakla sınırlayarak "yeni bir insan cinsi" üretmeyi amaçlamıştır (Arendt, 2014c: 245). Buradaki saldırı en temelde, insanın bir mucizesi olan eylemin yeni bir şeyler yaratmasını ve kendiliğindenliğini yok etmeye yöneliktir. Totalitarizmin amacı, insanları eylemde bulunma yetisinden mahrum bırakıp, onların doğruyu yanlıştan ayırabilen melekelerini yok edip bu sayede herkes üzerinde mutlak bir tahakküm kurabilmektir.

Naziler, bu insan doğasını değiştirme ve yeni bir insan cinsi üretme işini, oluşturdukları toplama kamplarında deneyimlemişlerdir. Arendt'e göre, toplama kampları totaliter yönetimlerin en önemli kurumunu oluşturmaktadır. Totalitarizmi anlamak istiyorsak, bu kamplarda gerçekleştirilen insanlık dışı muameleleri de bilmek gerekir. Burada insan yığınlarına sanki hiç var olmamışlar gibi, onların başına gelenler sanki hiç kimseyi ilgilendirmezmiş gibi, sanki zaten ölülmüş gibi muamele edilmiştir (Arendt, 2014c: 258). Bu kamplarda insanlar bir böcek kadar kolay öldürülmüş, öldürülmeleri için kamplardaki nüfus oranının artması yeterli bir bahane olmuş, nüfus oranı azaldığında ise insanların ölmeleri bile yasaklanmıştır. Bu kamplarda insanların kişiliklerinin yok edilmesi için onlara türlü işkenceler yapılmış; insanların hayvan vagonlarında taşınmasından kafalarının tıraş edilmesine, tuvalet ihtiyaçlarının herkese açık

mekânlarda birlikte görölmesi ve kişilere bunun için sadece yirmi saniye verilmesine, suyun değil yıkanmak için içmek için bile verilmemesine kadar türlü işkencelerle acılar, kişiliğın ve kendiliğindenliğın, yani eylemin tüm kırıntılarını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır (Berktaş, 2012: 103).

Arendt'e göre, toplama kamplarında asıl amaç, insanların bireyselliklerini bütünüyle ortadan kaldırmak ve onları yaşayan bir ceset haline getirmektir. Bunun için öncelikle insanlardan tüzel hakları alınmış, daha sonra da onların ahlaki kişilikleri yok edilerek insani olan her şeyden mahrum bırakılmışlardır. İnsanın tüzel haklarının elinden alınması onu tümüyle tahakküm altına almanın ön koşuludur. Kamplarda, herhangi bir medeni hakkın ya da insan hakkının yalandan iddiası bile yoktu, tutuklular hiçbir hakka sahip değildi (Bernstein, 2010: 261). Ahlaki kişiliğın öldürölmesi sonucunda ise, kamplarda insanlar arasındaki dayanışma olanağının bütün biçimlerinin yok edilmiştir. "Seçenek artık iyi ile kötü arasında değil, fakat cinayetle cinayet arasındadır. Nazilerin, üç çocuğundan öldüröllecek olan birisini seçmesine izin verdikleri Yunan annenin ahlaki ikilemini kim çözebilir?" (Arendt, 2014c: 269).

Bunlar sonucunda insanların insanlar olarak gereksiz olduğu bir toplum yaratılmıştır. İnsanlar bunun sonucu olarak eşsiz kimliklerini, bireyselliklerini yani özgürlüklerini son kırıntısına kadar yitirmişlerdir. Bireyselliğın yitirilmesi, insanların yeni bir şeylere başlayabilme gücünün yani kendiliğindenliğın yitirilmesi demektir. Arendt, bunu en net şekilde, kamplarda neredeyse hiçbir isyanın olmayışından, ölüme giden mahkûmların çok nadir olarak cellatlarını kendileriyle birlikte götürmeye kalkışmasından anlayabileceğimizi belirtir. Ona göre, bu durum, totalitarizmin gerçek zaferidir. İnsanları bu aşamaya getirdikten sonra geriye, "hepsi Pavlov'un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine giderken bile kusursuz uyumla karşılık veren ve tepkimeye girmekten başka bir şey yapmayan insan yüzlü ölü gibi solgun kuklalardan başka bir şey kalmıyor" (Arendt, 2014c: 274). İnsanın kendiliğindenliğini yitirmesi, özgürlüğüne mal olmuştur.

Toplama kampları insanları yok etmekle kalmaz; onlar aynı zamanda, bilimsel olarak çok titizlenilmiş koşullarda, insan davranışlarının bir öğesi olarak kendiliğindenliğı yok etme ve insanları aynı koşullarda hep aynı tepkiler veren varlıklara, hayvanlardan bile daha alt mertebede bir şeye dönüştürme yolunda korkunç deneylere tabi tutmaya dek işi vardır. (...) Dolayısıyla totaliter yönetimlerin başarısı ya da başarısızlığı, nihayetinde insanları sapkın hayvanlara dönüştürme becerisine bağlıdır (...) Eğer bu başarılacaksa, insanların kendi bireyselliklerinden hiçbir iz kalmamacasına arındırılması ve aynı tepkileri veren yığınlara dönüştürölmesi gerekir; onları benzersiz kılan her şeyden koparılması gerekir" (Arendt, 2014a: 421-422).

Totaliter yönetimler, tartışmaya, görüş bildirmeye kesinlikle izin vermezler, bekledikleri sadece itaattir. Çünkü tartışma içerisinde söyledikleri yalanlar ortaya çıkacak ve totaliter kurgunun bütünü ufalanacaktır. Bu açıdan bu yönetim altındaki kitleler sindirilmişlerdir, ne eylemeye ne konuşmaya cesaretleri vardır. Eğer karşı hedef haline gelirlerse hemen yok edileceklerini bildikleri için hiçbir şeye seslerini çıkarmazlar. Totalitarizmin hedefi kanaat aşılama değil tüm kanaatleri yok etmektir.

İşin korkunç yanlarından birisi de, tüm bu insanlık dışı işleri yapan totaliter yönetimlerin, bunları hiçbir şekilde meşru olmayan bir yoldan yaptıklarını kabul etmemeleri ve halkı da buna inandırmalarıdır. Pozitif yasaları uygulamasalar dahi, tarihin ve doğanın yasaları olduğunu farz ettikleri Doğa Yasasını ve Tarihin Yasasını yeryüzünde gerçekleştirdiklerini savunmuşlardır; onlara göre doğanın ve tarihin üstün yasaları karşısında yazılı kanunların hiçbir anlamı yoktur (Günel, 2015: 221). Hitler, doğanın bir buyruğu olan “yaşamaya elverişsiz” ırkları ortadan kaldırarak, Stalin ise tarih yasasının bir gerekliliği olan “can çekişen bir sınıfı” yok ederek, doğa ve tarihin yasalarını yeryüzünde daha hızlı bir şekilde uyguladıklarını savunmuşlardır (Arendt, 2014c: 304). Dolayısıyla yaptıkları tüm eylemlerle yeryüzünde adaletin egemen olacağını iddia etmişlerdir, kendilerini yeryüzündeki adaletin hükümrani olarak görmüşlerdi. Kendilerini ve etrafındakileri şu şekilde kandırmaktaydılar: “bu savaşlar sayesinde, gelecek nesiller tekrar savaşmak zorunda kalmayacak” (Arendt, 2016b: 113). Arendt’e göre, ırk yasasına ya da sınıf mücadelesi yasasına inanan ve bu yasalara göre hareket ettiklerini iddia eden insanlar, her şeyi yapabilirlerdi, çünkü onların gözünde yasayı haklı çıkarmak için yapılacak her türlü şey mubahtı (Berkday, 2012: 92).

Arendt’e göre totalitarizmin özünü terör oluşturur. Liderler şiddet ve terör aracılığıyla insanlar üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurarlar. Terörün amacı, bütün nüfuzun total olarak baskı altına alarak totaliter olmayan her türlü öğenin ortadan kaldırılmasıdır (Berkday, 2012: 95). Terörün en büyük amacı, insanların özgürlüklerinin kaynağını yok etmektir, çünkü her ne kadar terörün araçları ve uyguladığı şiddet, insan iradesinin ve eylemlerinin yol açtığı en etkili güçlerden bile daha etkili olsa da, insanların eylemlerinin yeni bir şeyler başlatma özelliği sayesinde terör engellenemese bile yavaşlatılabilir. Bu nedenle, doğal ya da tarihsel hareketin hizmetçisi olarak terör, insan doğumu dolayısıyla insana bahşedilen ve yeni bir başlangıç yapma anlamına gelen özgürlüğü bütünüyle ortadan kaldırmayı bir zorunluluk olarak görür (Arendt, 2014c: 294).

Arendt’e göre, insani çoğulluk terörün ve dolayısıyla totalitarizmin en büyük düşmanıdır. Ona göre ancak birbirilerinden tecrit edilmiş insanlar üzerinde terör mutlak

bir şekilde uygulanabilir, çoğulluğu ortadan kaldırmak terörün en verimli toprağıdır ve kesinlikle onun doğrudan sonucudur. Çoğulluğun ortadan kaldırılması, insanların ortak bir dünyadan yoksun kalarak aralarındaki tüm siyasi bağların koparılması ve onların ortak bir amaç uğruna hareket etme yeteneklerinin onlardan alınması; tüm bunlar, terörün aradığı ve üzerinde yeşereceğı zemindir. Zira çoğulluklarını yitirmiş ve tecrit edilmiş insanlar doğaları gereğı kudretsizdirler (Arendt, 2014c: 307).

Totaliter rejimlerin amaçladığı yurttaş tipi, eylemin yerine davranmanın ve itaatin geçtiğı, kendiliğindenliğin en ufak izinin bile olmadığı, olgu ile kurgu, doğru ile yanlış arasındaki ayırımın farkında olmayan bir insan modelidir. Totaliter rejimlerde insanı başka bir insandan ayıran bireyselliğe kesinlikle izin verilmez, farklılık bütünüyle yasaktır. Totalitarizmin yok etmeye çalıştığı tüm bu özelliklerin, Arendt'in insanın beşeri dünyasını oluşturan öğeler olarak gösterdiği insansal etkinliklerin bütünü olduğunu söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Arendt'e göre totalitarizm, insan doğasının bizzat kendisini hedef almış, insanı insanlığından çıkartarak insanı diğer varlıklardan ayıran ne varsa onları yok etmenin peşinde düşmüştür. Totalitarizm, bunu da toplama kamplarında test etmiş ve gerekli koşullardan yalıtıldığı zaman insanın bir hayvana dönüştürülebileceğini kanıtlamıştır. Arendt'e göre, toplama kamplarının gerçekleştirdiğı utanç verici eylemler, yalnızca kamplardaki insanları değil tüm insanları ilgilendirir. Zira "mesele yeryüzünde ziyadesiyle hep var olmuş acı değildir, kurbanların sayısı da değildir; aslında insan doğası tehlikededir" (Arendt, 2014c: 280).

Bu nedenle Arendt'e göre totaliter yönetimleri başka hiçbir baskıcı yönetim biçimiyle karıştırmamak gerekir. İster monarşi olsun ister tiranlık, hiçbir zaman insanların tüm bireyselliklerini ortadan kaldırmak gibi bir amaç gütmemişlerdir; despotizm, insanları baskı altında tutarak ondaki insani potansiyellerin ortaya çıkmasına engel olsa bile, doğrudan insanlığın kendisine bir saldırı gibi bir amacı taşımıyordu. Totalitarizm ise niteliksel olarak tüm bu yönetimlerden farklıdır; onun amaçladığı despotik bir yönetim değil, insanların her türlü bireysellikten, eylemden, düşünmeden ve özgürlükten arınmış bir şekilde sadece koşullu refleksler sergiledikleri kuklalardan oluşmuş bir dünya yaratmaktır (Berkday, 2012: 95). Arendt'e göre, "totalitarizm özgürlüğün en radikal yadsınmasıdır" (Arendt, 2014a: 450).

Totalitarizm, Arendtçi anlamda politika adına ne varsa onu ortadan kaldırarak, doğrudan insanı insanlıktan çıkartacak uygulamalarla, insanları aynılaştırarak Arendt'in



“yeryüzünün yasası” dediği çoğulluk durumunu yok etmeye çalışmıştır. Oysa Arendtçi anlamda politika, kamusal alanda yer alan ve amacı özgürlük olan bir uğraştır. Kamusal alan içinde insanların eylem aracılığıyla kimliklerini yaratmalarına ve bu sayede insanların özgürlüklerini deneyimlemelerine olanak veren bir alandır. Totalitarizmin türlü işkencelerle insanları düşünemez, hareket edemez ve kendiliğinden hiçbir şey yapamaz duruma sokmak istemelerinin nedeni, tam da insanların eylem yeteneğinin mucizesiyle yeni bir şeyler yaratabilmeleri ve daha önce hiç kimsenin bilmediği yeni bir şey ortaya çıkarabilmelerinin olanağını ortadan kaldırmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunun insanların tüm özgürlüğünün yok edilmesi anlamına geleceği açıktır (Berktaş, 2012: 103).

Arendt’e göre Nazi Soykırımı çoğulluğu ortadan kaldırarak insanların ortak olarak yarattıkları dünyanın bir parçasını da yok etmişlerdir. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, her bir insan teki insani çoğulluk için yeri doldurulamaz ve biriciktir, her bir insan bizim dünyayı daha geniş açıdan, daha farklı görmemize ve gerçeklikle olan bağımızı kurmamıza olanak tanıyacak bir potansiyele sahiptir; etrafımızdaki insanlarla ne kadar çok iletişime girersek, dünyaya o ölçüde tahayyül gücümüzü geliştirebiliriz. Bu, insani bir dünya yaratmanın ön koşuludur. Oysa totalitarizm, dünya üzerinde tek bir ulus yaratmayı hedeflemiş, farklı bakış açılarına izin vermeyip insanların dünyaya tek bir perspektiften bakmasını istemiştir; bunun anlamı Arendt için, insani dünyanın sonu demektir (Günel, 2015: 101). Buradan hareketle “Nazilerin Yahudileri yok etmesi, binlerce yıllık Yahudi halkının ortak dünyamıza kattığı perspektifin ve zenginliğin yok edilmesi demektir. Bu zenginliğin yok edilmesi hepimizi ilgilendirir, çünkü aramızdaki dünyanın bir parçası yok olmuştur” (Günel, 2015: 101).

Arendt’e göre, totalitarizmin yarattığı bir başka sorun da, totaliter rejimlerden kaçmayı başarıp başka ülkelere sığınan sayıları binleri bulan göçmenler, mülteciler ve azınlıklar, yani devletsizlerdir. Savaş sonrasında ülkelerinden kaçan insanlar ve devletlerin kendi işlerine gelmediği için kitlesel olarak insanları vatandaşlıktan çıkarmaları sonucu-örneğin Almanların Yahudileri vatandaşlıktan çıkarmaları-, ortaya sayıları binleri bulan büyük bir insan kitlesi çıkarmıştır. Kendi ülkelerinde istenmeyen ve ülkelerinden kaçarak başka ülkelere sığınan bu insanları sığındıkları ülkeler de fazlalık olarak görmüş ve onları vatandaşlıklarına almak istememişler, böylelikle bu insanlar her yerde gereksiz ve istenmeyen insanları olarak “yeryüzünün posası” olarak görülmüşlerdir. Bu insanlar her türlü haklardan mahrum bırakılarak yeryüzünün “hak-sız” yaşayan insan yığınları haline gelmişlerdir. Arendt’e göre, insanları haklardan mahrum bırakmak

totaliter yönetimlerin insanlığa karşı suç işlemelerinin ön koşuludur. Hitler Yahudileri önce tüm vatandaşlık statüsünden çıkartarak onları devlet korumasından bertaraf etmiş, en son olarak da onları devletsiz ve hak-sız kişiler olarak toplama kamplarına göndermiştir (Günel, 2015: 203).

Arendt'e göre hak-sızların ilk yitirdikleri şey yurtları olmuştur; "bunun anlamı içine doğdukları ve dünya üzerinde kendileri için belli ve ayrı bir yer oluşturdukları bütün bir toplumsal dokunun yitirilmesi demektir" (Arendt, 2014b: 298). Bu insanlar aslında, dünya üzerinde kendilerini anlamlı kılan, diğer insanlarla sosyal etkileşime geçmelerini sağlayan bir yerin varlığını kaybetmişlerdir. Arendt bu durumu şöyle anlatır:

Böyle bir felaket daha önce yaşananlara hiç benzemiyordu; daha önce görülmemiş olan yurdun yitirilmesi değil, yeni bir yurt bulamamanın olanaksızlığıydı. Birden bire yeryüzünde göçmenlerin çok ciddi kısıtlamalarla karşılaşmadan gidebilecekleri tek bir yer, insanların arasına karışabilecekleri tek bir ülke, kendilerine ait tek bir topluluk kurabilecekleri tek bir toprak parçası kalmadı. Üstelik bunun aşırı nüfus artışı gibi herhangi bir maddi sorunla da ilgisi yoktu; bu bir mekân değil siyasi örgütlenme sorunuydu. Kimse şunun farkında değildi: uzun zamandır bir uluslar ailesi imgesi altında görülen insanlık öyle bir evreye varmıştı ki, bu sıkı sıkıya örgütlenmiş kapalı cemaatlerin birinden atılmış olan, kendini bütün uluslar ailesinden dışlanmış durumda buluyordu. (Arendt, 2014b: 298- 299).

Bu kişiler içinde ne olduklarının değil kim olduklarının anlam kazanacağı ortak bir dünyadan yoksun kalmışlardır (Günel, 2015: 204). Arendt'e göre hak-sızlar yurtlarını yitirmekle, siyasi bir yönetimin, yani hükümetin korumasını da yitirmişlerdir; bu, onların sadece kendi ülkelerinde değil tüm ülkelerde yasal konumlarını yitirmeleri anlamına geliyordu. Çoğunluğu Yahudilerden ve Ermenilerden oluşan bu insan kitleleri artık birer devletsiz halk olarak bütün siyasi haklardan mahrum olarak hiçbir devletin kendi korumasına almadığı yeryüzünün fuzulileri, gereksizleri olarak görülüyorlardı. Bu insanlar, yaptıkları ya da düşündükleri şeylerden dolayı değil, değiştiremeyecekleri bir özellikten, yani yanlış bir ırkta ya da yanlış bir sınıfta doğmuş olmaktan dolayı cezalandırılıyorlardı (Arendt, 2014b: 300). İnsanlar verili olan kimliklerini değiştiremeyeceklerinde, devlet korumasından mahrum olduklarında, rahatlıkla itilip kakılacaklar, hatta Nazilerin yaptığı gibi rahatlıkla ortadan kaldırılacaklardır (Günel, 2015: 205). Bu insanlar oturma ve çalışma hakları olmadan bir ülke içinde sınır dışı edilinceye kadar yasadışı olarak yaşamışlar, öyle ki birer insan olarak tüm insan haklarından mahrum kalmışlardır. Arendt'e göre bu, insan haklarının ikiyüzlülüğüdür.

18. yüzyılda ortaya konan Fransız İnsan Hakları Bildirgesi, bundan böyle yasanın kaynağının tarih ya da başka bir kurum değil bizzat "insan" olduğunu duyuruyordu. İnsan hakları "devredilemez" ve başka yasalara ve haklara indirgenemez olduğundan

onların yerleşmesinde bundan sonra insandan başka hiçbir otoriteye başvurulmayacaktı; bu, insan haklarının kaynağını bizzat insan olmaktan aldığı anlamına geliyordu, yani bu haklar olumsal değil zorunlu haklardı. Bu nedenle her yasanın kaynağı olarak ilan edilen insan haklarının başka hiçbir korumaya ihtiyacı olmadığı yönünde bir görüş birliği sağlanmıştı. Ne var ki 20. yüzyılda yaşanan olaylar, “devredilemez” olarak tanımlanan bu hakların, siyasi bir yönetimden mahrum olan azınlıklar ve devletsizler için geçerli olmadığını tüm vahşetiyle birlikte ortaya çıkmıştı. Bu kişiler yurttaş haklarını yitirmekle insan haklarını zaten yitirmekteydiler, onları koruyacak bir siyasi yapılanma olmadığı için, insan haklarının en temel hakkı olan yaşama haklarından da mahrum bırakılmışlardı, “yaşamaları haktan ötürü değil, merhametten ötürü” uzamaktaydı (Arendt, 2014b: 303).

Sonuç olarak dünya, insan haklarının, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey bulamamıştı. İnsan hakları insanların sırf insan olmalarından dolayı sahip olduğu bir hak olarak tanımlandığı halde, devletten yoksun kitleler, imha kamplarından sağ kurtulanlar, toplama kampların kapatılanlar insan olmanın en çıplak halinin, yani insan olmaktan başka hiçbir şey olmamanın, kendilerine en büyük tehlikeleri oluşturduğunu acı bir şekilde tecrübe etmişlerdi. “Öyle görünüyor ki insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir” (Arendt, 2014b: 310). Vatandaşlık haklarının yitirilmesi, bu nedenle, tüm insan hakları anlaşmalarına karşıt olarak insan haklarının hepsinin yitirilmesine eş değerdeydi (Benhabib, 2014: 60).

Arendt, bu gelişmeler sonucunda insan haklarından önce kişinin başka bir hakka daha sahip olması gerektiği düşüncesini geliştirmiş, bu hakkı da “haklara sahip olma hakkı” olarak adlandırmıştır. İnsan haklarına sahip olabilmesi için kişinin, öncelikle siyasi bir topluluk altında bulunmasına gerek vardır. Bir siyasi yapının içinde insanın dâhil olduğu hukuki yasalar, insanların hakları için bir teminat oluşturabilir. Haklara sahip olma hakkı, her insanın belli bir topluluğa ait olma talebidir (Benhabib, 2014: 61). Bu açıdan, insanın politik bir yapı içerisinde bulunması ve o politik örgütlenmenin sağladığı haklara sahip olması, insanın çoğulluğunu koruması, eylemesi ve özgürlüğü için gerekli bir şarttır: “Politikanın yasaları insanı korur, alanlarını sınırlar ve özgürlüğün sadece bir kavram değil, yaşanan politik bir gerçeklik olmasını sağlar” (Arendt, 1993: 81-2, akt; Güner, 2015: 212). Arendt’e göre insanlar arasındaki yasaları yok etmek demek, insanların özgürlüklerini ortadan kaldırmak demektir, çünkü yasaların kaldırılmasıyla insanların hareket edebilecekleri insani bir alan da ortadan kalkar (Arendt, 2014c: 293).

Haklara sahip olma hakkını Arendt, kişinin ırkına ve sınıfına göre değil, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir ortamda yaşama hakkı olarak nitelendirir. İnsanların haklarından mahrum kalması, eylem yeteneklerinin elinden alınmasına, böylelikle insanların kimliklerini yitirmesine ve yeni bir şeyleri başlatabilme mucizenin kaybolmasına neden olduğu için, aslında insanları insanlıktan çıkarmıştır. Arendt'e göre, haklara sahip olma hakkı, en temelde, insanın eyleme hakkının insana sağlanması için gerekli koşulların yaratılması anlamına gelir, çünkü insan eylemde bulunmadığı zaman insan olma vasfını da kaybeder. Haklara sahip olma hakkı, doğumumuzla kazandığımız özelliklere göre değil, edimlerimiz ve düşüncelerimiz doğrultusunda yargılandığımız politik bir topluluğa ihtiyaç duyar (Güner, 2015: 207). Arendt, haklara sahip olma hakkının gerçekleşme koşulunun, her bireyin eşitliğinin tüm bireylerin kabulü ile garanti altına alınmasına dayalı cumhuriyetçi yönetim biçimlerinin oluşturulmasına bağlı olduğunu belirtir. Ona göre cumhuriyetçi anayasalar, insanlar arasında eşitsizlikleri ve dışlanmaları ortadan kaldırıp her insanın eşit haklara sahip olmasını sağlayacaktır (Benhabib, 2014: 75).

Arendt'e göre, eşitlik, adalet ögesinin yön verdiği bir insani örgütlenme içerisinde, yani siyasal bir yapı içerisinde insanların kazanabileceği bir niteliktir: "eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz" (Arendt, 2014b: 312). Eşitlik olgusu önemlidir, çünkü Arendt'e göre, antik dönemdeki düşünceyle paralel olarak, insanlar ancak eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eyleyebilir ve bu dünyayı değiştirilebilir (Arendt, 2014b: 312), diğer yandan insan ancak eşitleri arasındayken özgür olabilir. Arendt için politik eşitlik, ortak dünyaları için sorumluluk almak amacıyla özgürlük içinde bir araya gelmiş benzersiz bireylerin gerçekleştirdiği bir çoğulluktur (Berkday, 2012: 108).

Sonuç olarak insanlığın yaşadığı en acı tecrübelerden en başı çeken totalitarizm, insanların tüm haklarını elinden almakla, onları bu dünyada gereksiz ve füzuli hale getirmekle insandan tüm insani olan özelliklerini koparmış, insanın gerekli koşullar yaratılmadığı zaman, yani onlara sahip olması gereken haklar verilmediği zaman, insanın bir hayvana dönüştürülebileceğini kanıtlamıştır. Arendt'e göre, totalitarizmin yaptığı bir tür insan doğasını değiştirme deneyidir. Totaliter tecrübe, insanların birlikte yarattıkları ve her insanın kendi kimliğini kazandığı ortak bir dünyanın kaldırılmasıyla, beşeri varlığın da ortadan kaldırılabilceğini göstermiştir. Arendt'e göre, toplama kamplarında insanların maruz kaldığı muameleler, insanların doğalarının

değiştirilebileceğini kanıtlamıştır, insanlar bu şartlar altında artık tamamıyla insanlıklarından arınmış beşeri hayvan örneklerine dönüştürülmüşlerdir. Bu toplama kampı deneyimi, insanın “doğasının” ancak ona epeyce doğal olmayan bir şey, yani insan olma olasılığını sağladığı sürece insani olabileceğini göstermiştir (Arendt, 2014c: 273). Bir başka deyişle, insan ancak haklarıyla insandır, hakları korunduğu sürece insan kalır.

Arendt'in çoğulluğa dayalı politik kuramı, totalitarizm tehlikesini tamamen ortadan kaldıracak, özgürlüklere dayalı, insan haklarına saygılı bir dünyayı yaratmanın koşullarını, yani gerçek bir politika inşa etmenin önemini göstermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Arendt, insan haklarının insanlığa dayalı olarak, yani onun ulusal egemenlik prensibinden ayrı olarak korunabileceği ve güvence altına alabileceği bir yeryüzü oluşturmanın peşindedir. Peki bu yeryüzü nasıl oluşturulabilir? Bu sorunun cevabı hiç de kolay değildir ancak Arendt düşünceleriyle bu konuda umutsuz olmamız gerektiğini gösterir bize. Çünkü Arendt'e göre, insanlar eylem sayesinde, süregiden olayların zincirlerini kırıp yepyeni bir başlangıç yapabilme mucizesini taşıyan yegâne varlıklardır. Eylem öyle bir yetidir ki Arendt'te hiç umulmadık zamanlarsa sahneye çıkıp mucizeler yaratabilir. Şöyle der Arendt:

Ancak tarihteki her bir sonun yeni bir başlangıç taşıdığı hakikati de aynen kalır; bu başlangıç bir vaattir; bitişin ortaya koyabileceği tek mesaj'dır. Tarihsel bir olay haline gelmeden önce başlangıç insanın yüce kapasitesidir; siyasal açıdan insanın özgürlüğüyle özdeşir. “Bir başlangıç olabilmesi için insan yaratıldı” der Aziz Augustinus. Bu başlangıç, her bir yeni doğumun garantisi altındadır; o aslında her bir insandır (Arendt, 2014c: 315).

Ne var ki Arendt, totalitarizm tehlikesinin henüz ortadan kalkmadığını ve hala insanlık için bir tehdit oluşturduğunu düşünür. “Totaliter çözümler, totaliter rejimlerin düşmesinden sonra da siyasal, toplumsal ya da ekonomik sefaleti insana yaraşır bir şekilde dindirmek ne zaman olanaksız görünse çıkagelecek güçlü baştan çıkarıcılar şeklinde varlığını sürdürebilir” (Bernstein, 2010: 260). Arendt'e göre totaliter olmayan dünyada insanları totaliter tahakküme hazırlayan şey, terk edilmişliğin, yani tecrit edilmişliğin çağımızda sürekli çoğalan kitlelerin gündelik deneyimi haline gelmiş olmasıdır (Arendt, 2014c: 313). Sanayi Devriminden sonra ve emperyalizmle birlikte insanların yaşadığı bir deneyim olan, köksüzlük ve gereksizlik olgusu, insanlar için hala bir tehlike oluşturmaktadır. Günümüzde modern dönemin dünya görüşü, toplumsalın yükselişi, kamusal alanın özel alan tarafından işgal edilmesi, insani yaşamın ortadan kaldırılmasına karşı, dolayısıyla totalitarizm tehlikesine karşı hala bir tehdit yaratmaktadır. Bu nedenle son olarak Arendt'in özel alan ile kamusal alan arasında

melez bir yer teşkil ettiğini düşündüğü toplumsal alan ve bununla birlikte onun modernizm eleştirisi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

## 2.9. MODERN ÇAĞDA TOPLUMSAL ALANIN YÜKSELİŞİ

Modern çağ, yaklaşık olarak üç yüzyıldır içinde davranışlarımıza ve düşüncelerimize yön veren bir dönemdir. Arendt modern çağ ile modern dünya arasında bir ayrım yapar. Ona göre modern çağ, modern dünya ile aynı değildir. Modern çağ, 17. yüzyılda başlamış ve 20. yüzyılın başında sona ermiştir. Modern dünya ise ilk atom bombasının atılmasıyla başlayarak günümüze kadar devam etmiştir ve siyasi bir içeriğe sahiptir (Arendt, 2013: 33). Bu bağlamda Arendt'in modernizm eleştirisi, modern çağ ile başlayan ve içinde bulunduğumuz zamanı da kapsamak üzere modern dünyayla devam eden büyük bir sürecin eleştirisidir. Arendt, moderniteyi uygarlıkla eş tutmayarak modernitenin sıkı bir eleştirisini sunmuştur.

Arendt, modern toplumu, özel alana ait olan emek ve işin kamusal alandaki eylemin yerini almasıyla insani olanakların gerçekleşebileceği zeminin de yok olması yönündeki düşünce çizgisi üzerinden eleştirir; kamusal alanda eylem etkinliğinin önemsizleşmesi, aynı zamanda insan dünyasından anlamın kaybolduğuna da işaret eder. Arendt'e göre modern dünyanın insani dünyayı giderek anlamsızlaştırdığına dair ilk izler, bu dönemdeki tarih anlayışında görülebilir. Modern tarih anlayışı, tarihe "süreç" aracılığıyla bakarak, insanın eylemleri de dâhil olarak meydana gelen her olayın tarihin gizli amacına hizmet ettiğini ve bu olayların nihai amacının süreç içerisinde açığa çıkacağını düşünür. Arendt, bu tarih anlayışının, insanın eylemlerindeki anlamın kaybolmasına yol açtığını, her insan eyleminin tarihin gizli amaçları için bir araç durumuna geldiğini ve böylesiyle sonu gelmez bir araç-amaç döngüsü içinde insanın özerk eylemlerinin anlamını yitirdiğine vurgu yapar. Bu tarih anlayışı sonucunda anlam insan dünyasından kopmuş oldu ve insanların eylemleri değersizleştirildi. Arendt, bu eleştirisine Kant'tı da dâhil eder. Kant'ın tarih görüşünde, "tarihe, tek tek olaylar ve insan failerin hayal kırıklığından bir türlü kurtulamayan niyetleri bağlamında değil de, bir bütün olarak bakıldığında, bir anda her şey anlam kazanmaktadır" (Arendt, 2012: 116). Tarihe böylesi bir bakış açısı, insanların eylemlerini, süreç içerisinde ortaya çıkacak daha üst bir amaç için araç durumuna indirgeyerek eylemi gözden düşürmüştür. Arendt'e göre, Kant'ın "rastlantısallığın kasveti"nden bahseddiği, insan eyleminin geçici, fuzuli ve sonu öngörülemez olduğu görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesinde

eylemin kırılabilirliği, onun ancak tarihsel süreçler içerisinde bir anlam kazanacağı yönündeki düşünceyle telafi edilmiştir. Arendt, Nietzsche'ye, onun "eylem: başını ve sonunu bilen yok, bu yüzden mi hiç değeri yok?" sözüne gönderme yaparak eyleme duyulan güvensizliğin modern dünyanın temel karakteristiği olduğunu vurgulamak istemiştir (Arendt, 2012: 119). Bu anlayışın insani eylemi değersizleştirdiğini düşündüğü için Arendt, tarihin belli bir ereğe doğru gittiğini düşünen her türlü görüşe karşı çıkmıştır, zira ona göre eylem her zaman önceden belirlenemez ve tahmin edilemez olayların başlatıcısı olabilir.

Arendt'e göre modern çağın karakteristiğini belirleyen üç olay vardır: Birincisi Amerika'nın ve bununla birlikte tüm yeryüzünün keşfi, Reform ve teleskopun icadı. Arendt'e göre bu üç gelişme, bir yandan teknolojinin gelişmesine ve insan hayatının fiziksel olarak daha kolaylaşmasına yol açarken diğer yandan ise insanın dünyadan yabancılaşmasına ve kamusal alanı yitirmesine yol açmış, ayrıca Arendt'in modern çağa özgü kabul ettiği toplumsal alanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Arendt'e göre, yeryüzünü genişletmek için yola çıkan kâşif ve denizcilerin akıllarında ne dünyayı küçültüp bir top haline getirmek ne de mesafeyi ortadan kaldırmak vardı. Onlar yeryüzünü keşfedip haritalara sığdırdıktan sonra, insanlar demiryolları, gemiler ve uçaklarla mesafeyi azaltarak diğer yandan kendileri ile yeryüzü arasındaki mesafeyi arttırmışlardır, insanların harita çizme yeteneği geliştikçe, onlar ayaklarını basacakları bir mekân bulmakta zorlanmışlardır; insanlar yeryüzünü keşfettikçe onu adeta kendi mülkü haline getirmişlerdir ve Arendt'e göre bu durum da insanın yeryüzünden yabancılaşmasına yol açmıştır (Arendt, 2013: 360-361).

İnsanlar arasında coğrafi keşiflerden daha çok şaşkınlık yaratan olay, Arendt'e göre, teleskopun keşfi olmuştur. Galileo, insanların duyularıyla algılayamadıkları bir gerçekliği ortaya çıkararak insanların duyu organlarına duydukları güveni zedelemiştir. Arendt'e göre, bu keşif felsefeciler arasında hiç de sevinçle karşılanmamıştır, çünkü bu keşif açık bir şekilde tam da gerçekliği alımlama organlarımız olan duyu organlarımızın bize ihanet edebilecekleri şüphesini akıllara getirmiştir (Arendt, 2013: 375). "Galilei'yle başlamış olan modern astrofizik dünya görüşü ve onun duyu organlarının gerçeği ortaya çıkarma yeterliliğine yönelttiği meydan okuma bizi, nitelikleri hakkında ölçme araçlarımızı nasıl etkilediğinden daha fazlasını bilmediğimiz bir evrenle baş başa bıraktı" (Arendt, 2013: 374). Teleskopun icadının bir diğer sonucu, Arşimed'in, dünyanın dışındaki bir dayanak noktasından dünyayı yerinden oynatabileceğini iddia etmesi olmuştur. Bu gelişmeler sonucunda artık doğaya yeryüzünden değil de



yeryüzünün dışında bulunan bir noktadan bakılması gerektiğine dair bir görüş oluşturmuştur, “öyle ki o andan itibaren yeryüzü doğasında meydana gelen hiçbir şey, salt yeryüzünde olan bir şey olarak görülmedi..., bütün olaylar... evrensel olarak geçerli olan yasalara tabi tutuldular ” (Arendt, 2013: 376). Arendt, bilimsel alandaki bu gelişmelerin en nihayetinde vardığı noktanın insanın yeryüzüne yabancılaşması olduğunu düşünmüştür. Arendt’ göre bu olayların sonucu Kartezyen şüpheyeye varmıştır.

Arendt, teleskopun keşfinin başlattığı duyularımıza yönelik şüpheyi, modern Kartezyen şüphenin başlangıcı olarak görmektedir. Arendt’e göre, modern felsefenin babası Descartes’tır, ancak modern çağa damgasını vuran Descartes’tan çok Galileo olmuştur, zira “dünyayı değiştiren fikirler değil olaylardır” (Arendt, 2013: 389). Kartezyen şüphe de Descartes’ın şüpheli felsefi geleneğinden çok Galileo’nun teleskopu keşfetmesinden doğmuştur. Zira teleskopun keşfiyle duyuların hakikate ulaşabileceğine dair derin bir şüphe oluşmuştur. Görülen şeylerin hakikat olmadığı ve görünüş ile hakikatin ya da Varlığın farklı şeyler olduğu sonucunda Kartezyen yöntem şu görüşe vardı: “hakikatin, verilmiş ve açık edilmiş bir şey olarak bilinmesi mümkün değilse de, insan en azından kendi yaptığı şeyi bilebilir” (Arendt, 2013: 402). Arendt’e göre, bu görüş, modern çağın en genel en yaygın kabul gören tutumu olmuştur. Dolayısıyla, “Kartezyen şüpheden çıkartılan en akla yatkın sonuçlardan biri doğayı anlama çabasından ve genelde insanın üretmediği şeyler hakkında bilgi edinmekten vazgeçmek ve onun yerine varoluşunu münhasıran insana borçlu şeylere dönmek oldu” (Arendt, 2013: 424).

Arendt’e göre imalat alanında “yaptığım şey gerçektir” yönündeki anlayış, olayların fiili seyri yüzünden hiç beklenmedik olanın gerçekleştiği beşeri meseleler alanına uygulanmak istenmiştir, ne var ki ona göre bunun gerçekleşmesi insanlar için ebedi bir bozgun anlamına gelmektedir. Bu süreç sonunda, eylemin yerini yapma almıştır, beklenmeyen yerini tamamen beklendik ve kontrol edilebilir olaylar almıştır, eylem sonsuz ihtimali içinde barındırdığı için onu beklemek akıl dışı olarak görülmüştür. Ancak Arendt’e göre, tam da beşeri dünyayı oluşturan şey, eylemin bu beklenmedik ve sonuçları tahmin edilemezliğidir, bunu ortadan kaldırmak ya da onu hesaba katmamak tamamen gerçek dışı bir durumu yaratmıştır (Arendt, 2013: 427).

Arendt’e göre *homo faber*in beşeri dünyadaki zaferi, artık insanın gerçekliği kendi eliyle değiştirebileceği görüşünü geliştirmiştir. Nasıl ki bir imalatçı üzerinde çalıştığı nesnenin oluşum aşamasında her sürece hâkimse ve her süreci kontrol etmesi mümkünse,

toplumsal alanda da insanlar önceden belirledikleri bir amacı tıpkı bir imalatçı gibi gerçekleştirebilirler, bunun için yapmaları gereken şey, ellerindeki malzemeyi oluşturan insan kitlelerini kontrol altına almaktır. İşte totalitarizm felaketi de tamamen bu anlayış üzerinden gelişmiştir, totaliter liderler kendilerine belirledikleri bir amaç uğruna tüm insanları bir araç olarak kullanmışlar, onlara bir nesne, bir malzeme muamelesi yapmışlardır. *Homo faber*in penceresinden her şey amaç-araç ilişkisine ve fayda anlayışına yönelik görülür, her şeye amaçları doğrultusunda bir araç olarak bakılır. Arendt'e göre *homo fabere* yönelik bu tutumlar, başlangıcından zamanımıza dek modern çağın en belirgin özellikleri olmuştur. Bu açıdan totalitarizm, Arendt'e göre modern bir olgudur ve *vita activa* hiyerarşisi içerisinde *homo faber*in kamusal alana hâkim olması sonucu gelişeceği toplumsal ve siyasal zemini de kolaylıkla bulmuştur.

Arendt'e göre, *homo faber*in zaferinden sonra, *vita activa*daki dengeler yeniden değişerek bu sefer sahneye *animal laborans* olarak emek çıkmıştır. Bunun nedeni *homo faber*in süreçlere sadece bir amaca dönük araç olarak yaklaşması, yani onları ikincil ve türevsel bir şey olarak görmesidir. Bunun sonucu olarak insanın dünyadan yabancılaşması olgusu doğmuştur. İnsanı bu yabancılaşmadan kurtaracak, onu dünya ile yeniden etkileşime sokacak etkinlik, bu sefer emek etkinliği olmuştur. *Animal laborans* modern dünyayı etkisi altına almış, antik dönemde tam da zorunluluklara bağımlı olduğundan hakir görülen emek artık insan dünyasında en yüksek konuma yerleştirilmiştir. Bu gelişmeler sonucunda ise politika alanı hem iş hem de emek tarafından adeta yutulmuş, insan özgürlüğünün yerini de artık zorunluluklar işgal etmiştir.

Modern dünyanın bu gelişmeleri, insanın hem yeryüzünden (bilimsel gelişmeler sonucu) hem de dünyadan (emek ve işin yükselişi) yabancılaşmasına yol açmıştır. Artık antik dünyanın anladığı şekliyle kamusal alan yok olmuştur ve özel haneye ait olması gereken tüm meseleler kamusal alana çıkarak yeni bir alan, ne özel ne de kamusal alan, ikisi arasında melez bir konumda olan Arendt'in deyişiyle toplumsal alan ortaya çıkmıştır.

Arendt, toplumsal alanın modern çağın doğuşuyla birlikte oluştuğunu ifade eder. Toplumsal alan, antik dönemde sınırları olabildiğinde belirgin olan kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın silikleşmesiyle ve özel alana ait olan ekonomik meselelerin siyasi bir mesele gibi görülerek kamusal alanı işgal etmesiyle ve her iki alanın da anlamının değişmesiyle belirgin kazanmıştır.

Toplumsal alanın temel karakteristiği, özel ailevi kaygıların, yani özel alanın, hanenin dışında taşmış olmasıdır. Toplumsalın genişlemesiyle birlikte özel mülkiyetin yerini zenginlik almıştır, insanlar artık özel mülkiyete kamusal alana girebilmenin bir koşulu olarak değil, mülkiyetin birikmesiyle zenginliğe ulaşmanın bir aracı olarak baktılar. Bu da, özel mülkiyetin kamusal alanı işgalini gösterir ve bunun politik açıdan sonuçları, insani değerlerinin silinip gitmesi ve insanın özgürlüğünün yok olmasıdır.

Özel alanla, ev iradesiyle ilgili meselelerin kamusal alana girmesiyle birlikte toplumsal alanın yükselişi, insanlar arasındaki farklılığı reddederek onlardan yalnızca tek bir görüş ve ilgiye sahip devasa bir ailenin üyeleriymiş gibi davranmalarını talep eder. Bu, Yunanların kamusal hayatın içinde ortaya çıktığını düşündükleri insanın ayırt edici niteliklerinin değerden düşmesine yol açmıştır. Toplumsal alan, insanların eşitlik, konuşma ve eylem etkinliklerine değil onların karşılıklı olarak mutabakat halinde olmaları temeline dayanır. Dolayısıyla toplumsal alan, mutabakat kurallarını bireysel farklılık ve kimliklerden daha fazla önemser (Johnson, 2013: 52).

Arendt, toplumsal alanda eylemin yerini davranışa bıraktığını belirtir. Eylem, politik bir faaliyet olarak sonuçları öngörülemeyen ve insan çoğulluğunu gerektiren tek etkinlik türü olarak özgürlüğün de olmazsa olmazıdır. Eylem yoluyla özgürleşir ve eylem yoluyla kimliğimizi ortaya koyarak birer özgür bireyler haline geliriz. Ancak modern çağda kamusal alanın zorunluluklara dayalı aktivitelerin işgaliyle birlikte eylem değerini yitirmiş, onun yerine sonuçları öngörülebilir ve önceden hesaplanabilir faaliyetler, yani davranışlar almıştır. Davranışa verilecek en iyi örnekler ise emek ve iştir. Gerek iş gerekse emek, yaşamsal zorunluluklar tarafından belirlenen ve bu nedenle özgür olmayan, neticesi önceden hesaplanan, bu açıdan eyleme göre daha güvenilir olan etkinlikler olarak modern çağda kamusallaşmışlar, insan eyleminin mucizelerine açık olan kamusal alan böylelikle sadece beklendik olayların yaşandığı bir özel hayata dönüşmüştür (Türker, 2004: 122).

Toplumsal alanın ortaya çıkışından sonra özel alan ile kamusal alanın antik Yunandan beri taşıdıkları anlamlar da değişikliğe uğramıştır. Zira Arendt'e göre, "kamusal alanın karakteri oraya girilişine izin verilen etkinliklere göre değişmek zorundadır ama etkinlik de kendi doğasını büyük ölçüde değiştirecektir" (Arendt, 2013: 88). Toplumsalın ortaya çıkışıyla birlikte kamusal alan artık insanların özgürlüğünü deneyimledikleri ve kimliklerini kazandıkları bir alan olmaktan çıkmış, bütünüyle ekonomik meselelerin güdümünde olan bir alana dönüşmüştür. Özel alan ise, bundan böyle hayatın gereksinimlerini karşılama faaliyetlerinin alanı değil, insanları politik olandan korumaya

hizmet eden bir alan haline gelmiştir (Johnson, 2013: 53). Oysa antik dönemde özel alan tam da gizlenmesi gereken şeyi, en yüksek ve en insani şeylerden mahrum olmak anlamını taşımaktaydı. Bu nedenle yaşamı sadece özel alanla sınırlı olan birisi, tam olarak insan sayılmazdı. Antik dönemde kamusal alan ise, özel alandan farklı olarak “Yunanlıların arete, Romalıların ise *virtus* dedikleri fazilet kelimesi daima, kişinin farkını ortaya koyarak başkalarından üstünlüğünü gösterebileceği” alanı ifade etmiştir (Arendt, 2013: 90). Arendt’e göre kamusal alanda yapılan her etkinliğin özel alanda karşılığı olmayan bir fazilete ulaşması mümkündür. Ancak toplumsalın yükselişi yani toplumsal alanın ortaya çıkışı, konuşma ve eylemi kişisel ve özel alana sürmüştür ve bunun sonucu olarak konuşma ve eylem kendisinden çok şey kaybetmiştir. Bunun bir sonucu olarak artık insanlar kamusal alanda yerine getirdikleri emekle faziletli olmaya başlamışlardır. Kamusal alanın yok oluşu kişileri kendi özel dünyalarına hapsederek insanların hemcinsleriyle arasındaki iletişimin temellerini de yıkmıştır. Bunun sonucu olarak insanlar diğer insanlara olan ilgilerini ve daha genel olarak da dünyaya olan ilgilerini kaybetmişlerdir. Bu şekilde kendi özel hayatına kapanan bireyler giderek bencilleşmişler, tamamen zorunlu ihtiyaçların güdümünde yalnızca kendi çıkarları, özellikle ekonomik çıkarları için yaşar hale gelmişlerdir. Böylesi insanların hemcinsleriyle toplum içindeki ilişkisi, onları birer rakip olarak görmekten ibarettir (Arendt, 2014b: 40). Artık amaç sadece yaşamak olmuştur, nasıl yaşandığının bir önemi kalmamıştır.

Yaşamdan başka hiçbir şeyin söz konusu olmadığı bugün, bütün eylemler tanımı gereği zorunluluğun hükmü altındadırlar; yaşamın zorunlulukları ile ilgili olan özel alan devasa boyutlara varmıştır ve modern çağdan beri idaresi siyasi alanı gölgede bırakan toplumsal ve ekonomik yaşam alanı durmadan genişlemektedir (Arendt, 2012: 211).

Toplumsal alan özel mülkiyetin rolünü de tamamen değiştirmiştir. Eski Yunan için özel mülkiyet yurttaşların kamusal alana girmeleri için zorunlu görüldüğü için kutsanmıştır. O dönemde, mülkiyet, içinde doğumun ve ölümün gerçekleştiği bir alandı. Oysa modern dönemde mülkiyet zenginleşmenin bir aracı olarak görülmüş, kişiler daha çok zenginleşmek için mülk edinmişler, bu da insanın diğer insanları sadece rakibi olarak gördüğü ve aralarında ortak hiçbir bağ kuramadıkları bir yalnızlık durumuna itmiştir.

Antik dönemde sadece hanedekilerin mahrum edildiği eylem olanağı toplumsal alanda her düzeyde dışlanmıştı (Arendt, 2013: 81). Toplum, insanlardan eylemde bulunmaları yerine, “normalleşmelerini”, yani eylemden kaçınmalarını öğütleyerek buna yönelik sayısız kurallar geliştirmiş ve onlardan belli bir davranış tarzına göre hareket etmelerini talep etmiştir. Arendt, “davranış bilimleri” denen alanın modern dönemin bir icadı

olduğunu söyler ve bunun amacının insanları aynılaştırmak ve hiçbir farklılığa olanak vermemek için insanlara toplumsal davranış kuralları dikte etmekten başka bir şey olmadığı belirtir. Sonuç olarak “toplum her koşul altında eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi, toplumun kamusal alanın yerine geçtiği ve her türlü ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal olarak tescilinden başka bir şey değildir” (Arendt, 2013: 81).

Arendt'e göre, modern dönemin bir icadı olan toplumsal alan, “kamusal olarak örgütlenmiş bir yaşam süreci”dir (Arendt- 2013: 87). İnsanlar yalnızca yaşamın getirdiği zorunluluklar için yaşar hale gelmişlerdir, bunun en açık kanıtı, modern toplulukların emekçilerden ve iş sahiplerinden oluşmasıdır, bunların hepsi yaşamı sürdürmek için gerekli olan faaliyetler için bir araya toplanmışlardır. Nitekim “toplum, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve salt beka ile ilgili etkinliklerin kamusal yaşamda boy göstermesine imkân tanındığı bir biçimdir, başka bir şey değildir” (Arendt, 2013: 88). Toplumsal alan, insanın yaşam sürecinin dışında hiçbir şeyi göz önünde bulundurmaz, onun ilgisi sadece tüketim nesnelere dönüktür (O'sullivan, 1981: 231). Ne var ki Arendt'e göre, yaşamı sürdürmek için emeği gerekli kılan bir zorunluluktan beklenebilecek en son şey fazilettir (Arendt, 2013: 90). Özel alan ile kamusal alan birbirine karıştırıldığında, yaşam ile iyi yaşama arasındaki fark da ortadan kalkmış olur (Sunar, 1986: 58).

Modern toplum aynı zamanda insanların bu dünyadan ilgilerinin azalmasına hizmet etmiş ve bunun doğal bir sonucu olarak, daha önce belirttiğimiz gibi kitle toplumunu yaratmıştır. Arendt'e göre kitle toplumu, “hala birbiriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir” (Arendt, 2012: 125).

Kamusal alanın ortadan kalkması ve insanların hiçbir ortak ilgi ve çıkarlarının kalmadığı bir toplumda, insanlar giderek kendi dünyalarına çekilerek yalnızlaşmışlar, kendilerini evinde hissetmedikleri bir dünyada, tüm ilgi ve sorumluluktan uzakta yaşamaya mahkûm olmuşlardır. Arendt, kitle insanın bu durumunu anlatmak için “dünyasızlık” terimini kullanmıştır. İnsanların birlikte oluşturdukları “ortak dünya”ya vurgu yapan Arendt, insanın ancak bu dünya içerisinde insanların birlikte eyleyebilme ve birlikte kanaat oluşturmalarının mümkün olduğunu belirttiğini daha önce gördük. Bu ortak dünyanın yıkılması sonucu insanlar dünyasızlığı yaşamışlardır.

Dünyasızlık deneyimine, daha doğrusu dünyanın acı içinde yitimine tam anlamıyla karşılık gelen yegâne etkinlik, etkinlik halinde olmasına karşın insan bedeninin kendine

çekildiği, kendi canlı varlığı dışında her şeyi sildiği ve onun sürekli yinelenen döngüsel işleyişinden kendini özgürleştirmeden veya aşkınlaştırmadan doğal metabolizmaya mahkûm kaldığı çalışmadır/emektir (Arendt, 2013:178).

Dünyasızlık, insanın diğer insanlara yarattıkları ortak dünyalarını yitirmeleri, dünyaya yabancılaşmalarını anlatmaktadır. Dünyaya olan tüm ilgisini yitirmiş olan insan, kamusal alanın gerilemesiyle gerçeklikle olan bağına da yitirmiştir, bu tam da Arendt'in kitle toplumu dediği şeyin temel özelliğidir. Kitle adamanın içine düştüğü dünyasızlık deneyimi, ortak çıkar ve ilgilerini yitirmelerinin sonucu olarak derin bir boşluğa düşmeleri, bu dünyada kendilerini evlerinde hissetmemeleri deneyimidir. Kısacası, modern çağda insanların içine düştükleri dünyasızlık, insanların yaşamlarına anlam veren kamusal alanın çökmesiyle birlikte oluşan, insanların politikadan uzaklaşmasıyla özgürlüğü deneyimleyememelerine karşılık gelir. Dünyasızlık kamusal alanın değil toplumsal alanın bir olgusudur ve ortadan kaldırılması için yeniden otantik politikaya, yani kamusal alanın yeniden inşasına ihtiyaç vardır.

Zorunlulukları pahasına özgürlüklerinden vazgeçen kitle insanı, kamusal alanın ışığından mahrum, karanlıkta kalmıştır. Bunun sonucu olarak farklı olma, kimliğini ortaya koyma ve sivrilme arzuları da yerle bir olmuştu. Kitle insanı, eşitler arasında sivrilmeyen parlayabileceği yer olan kamu alanına girmek yerine kendi zenginliklerini sergilemeyi ve doğası itibarıyla herkesin görünmesinin uygun olmayacağı şeyi göstermeyi tercih etmişti (Arendt, 2012b: 89). Böylesi insanların amaçladıkları şey özgürlük değil mutluluktur. Özel alanın insan yaşamına hâkimiyeti, mutluluğun da artık maddi refahla özdeşleştirilmesine neden olur. Arendt'in liberal düşünceye eleştirisinin bir nedeni de budur. Ona göre liberal düşüncede, mutluluğu maddi refahla bir tutma yönünde gittikçe artan bir eğilim söz konusudur. Böyle anlaşıldığında mutluluk, insanın yalnızca özel alanını doyurur ve eşitsizlik durumu yaratarak insanlar arası yabancılaşmayı şiddetlendirir. Mutluluğu, sahip olunan mallarla, parayla özdeşleştirme sonucunda siyaset insanların maddi mutluluklarını arayacakları bir araç durumuna dönüştürülür ki bunun sonucunda da insanın gerçek kamu varlığından yabancılaşması mutlak olarak kendini gösterir (O'sullivan, 1981: 230). Toplumsal alanda mutluluk siyasetin ekonomi tarafından istilaya uğramasıdır. Bu nedenle Arendt, günümüzdeki politikanın görevinin halkın refahını sağlamak olduğunu düşünen görüşe karşı çıkar.

Böylesi bir anlayış çerçevesinde özgürlük de ihtiyaçlarının karşılanıyor olmasıyla, insanların yasal çerçevede her istediğini yapabiliyor olmasıyla bir tutulmuştur. İnsanın özgürlüğü artık özel alandaki mutluluğuyla bir tutulmaktadır, devleti yönetenler de halkın ekonomik refahını karşıladıkları ölçüde halklarına özgürlük alanı yarattıklarını

düşünmektedirler. Mutluluk artık kamusal alanın dışında, “aile saadeti ve sevgisinde, komşularından ve kitaplardan oluşan çevrede, iş gücüyle geçen sıhhatli vakitlerde, kısacası kamunun hiçbir söz hakkının olmadığı bir hanenin mahremiyetinde yatıyordu” (Arendt, 2012b: 167). Ancak bu özgürlük değil zorunluluktur, zorunluluğa teslim olmadır. Arendt’e göre özgürlüğün yalnızca zorunlu ihtiyaçların karşılanabilmesinden sonra elde edilebileceği doğrudur, fakat sırf bunlar için yaşamaya düşkün olanlardan da kaçacağı aynı derecede doğrudur (Arendt, 2012b: 182). Sonuç olarak toplumsal alanda, bireyin insani özgürlüğe uygun tek yer olarak gördüğü içsel dünyasına doğru bir kaçış yaşanmıştır ve kamusal alan çökmüştür. Bu olgu Arendt’e göre 18. ve 20. yüzyılın çehresini belirleyen temel olgudur.

Modernizme dair eleştirilerini bu şekilde ortaya koyan Arendt için, modernizmde unutulmuş temel şey, insanın özgürlük alanının gerçek bir kamusal alana ihtiyacı olduğu ve kamusal alanın ise emek ve iş ile değil eylem ile yaratılabileceğidir. Arendt’e göre, kamusal alan, özgürlüğün görünür olabileceği alanın garantisidir. Özgürlük Arendt felsefesinin temel kavramıdır ve kendisini politik bir görünürlükle, politik alanda eylem ve söz aracılığıyla dışsallaştırabilen insani bir niteliktir, insanı insanlaştıran bir niteliktir. Arendt özgürlüğün insanın kendisini açığa vurma gücü, yani kim olduğunu ortaya koyma gücü olduğunu ama bu gücün ancak diğerlerinin huzurunda görünümüne gelebileceğini söyler, “o halde insani bir aradalığı kuran şey, özgürlüktür” (Kılınç, 2012: 149). Dolayısıyla Arendt için özgürlük doğrudan insanileşme anlamını taşır, özgürlüğün gerçek kılınması ise özel alandaki zorunluluktan çıkmayı gerektirir. Bu nedenle Arendt zorunluluk alanını özel alanla bir tutmuş, özgürlük alanını kamusal/politik bir alan olarak tanımlamış ve özgürlüğün gerçek kılınacağı etkinliği eylem olarak sunmuştur (Kılınç, 2012: 149). Arendt’in politika anlayışı, bizlerde ölmemiş ancak uzun süredir uyuklar durumda olan özgürlük arzusunu yeniden uyandırmak için bir çağrıdır, özgürlük ise ancak sorgusuz sualsiz boyun eğen itaatkâr insanı değil, düşünebilen, yargılayan ve eyleyen ve bunun tüm sonuçlarının sorumluluğunu alabilen özerk bireyleri ve bu bireylerden oluşan toplumu gerekli kılmaktadır (Berktay, 2016: 51).



## SONUÇ

Buraya kadar hem Kant'ın hem de Arendt'in özgürlük görüşlerini açıklamaya çalıştık. Kant'ın özgürlük kavramını daha çok içsel ya da ahlaki özgürlük bağlamında ele aldığını, Arendt'in ise özgürlüğü eylemle olan ilişkisi üzerinden değerlendirdiğini gördük. Kant'ta etik anlamda özgürlük, "kişi" merkezli olup istemelerimizde kendini gösterir ve istemelerimizin ahlak yasasına dayanmasını talep eder. Ahlak yasasına göre isteyen kişi, istemelerinde özgür olan kişidir. Arendt ise, özgürlüğün bir kamusal alan talep ettiğini, özgürlüğün ortaya çıkması için kendisini ortaya koyabileceği bir siyasal yapının zorunlu olduğunu belirterek, özgürlük ile politikayı birbirinden ayırmamacasına birleştirmiştir.

Hem Kant hem de Arendt, özgürlüğü insanı insan yapan en önemli değer olarak kabul etmişlerdir. Her iki düşünür de insanın özgür olmadan tam olarak insanlaşamayacağını düşünmüşler, dolayısıyla özgürlüğü tür olarak insanın özüne dair bir kavram olarak ortaya koymuşlardır. Bu açıdan onların özgürlük kavramını araştırırken aynı zamanda insanın neliğine dair bir sorgulamaya giriştiklerini ve özgürlüğe dair tanımlarını "insan nedir?" sorusunu cevaplayarak oluşturduklarını söyleyebiliriz. Zira her iki filozof da sistemlerini, özellikle de etik ve politika ile ilgili görüşlerini, insanın ne olduğuna dair düşünceleri, yani insan görüşleri üzerine inşa eder. İnsanın neliğine ilişkin görüşleriyle birlikte onların değer anlayışları da ortaya çıkar ve filozoflar kendi siyaset, hukuk, ekonomi gibi alanlardaki görüşlerini ve aynı zamanda adalet, özgürlük gibi kavramlarını bu insan ve değer anlayışlarına göre şekillendirirler. Nitekim Kant insanın değerinin onun akıldan gelen ahlak yasasına göre eylemde bulunabilmesinin bir sonucu olduğunu düşündüğü için özgürlüğü akılla ilişkisinde ele almıştır. Arendt ise insanı eyleyen ve konuşabilen siyasal bir varlık olarak tanımladığı için, yani insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğinin onun konuşması ve eylemesi olduğunu düşündüğü için özgürlüğü insanların konuşma ve eylemlerini sergileyebilecekleri tek alan olan politik alandan yola çıkarak tanımlamıştır. O halde Kant'ın "akla sahip olma ve ahlak yasasına göre eyleyebilme"yi, Arendt'in ise "konuşma ve eyleme"yi insanı diğer varlıklardan ayırt eden nitelikler olarak kabul ettiği ileri sürülebilir. Peki akla sahip olmak ve özgürlüğü sağlayacak bir şekilde konuşmak ve eylemek, her insanın, yani tür olarak insanın sahip olduğu bir özellik midir, yani bunlara bütün insanlar sahip midir, yoksa bunlar bazı kişilerin gerçekleştirebilecekleri birer olanak mıdır? Bu sorulara Kant ve Arendt'in verdiği cevaplar, onların özgürlüğe dair görüşlerinin değerinin ortaya çıkarılmasında

son derece önemlidir. O halde irdelememize bu soruları göz önünde bulundurarak devam etmeliyiz.

Kuçuradi'nin özgürlük kavramı üzerine çalışmaları, özellikle de özgürlüğün insan türünün tek tek kişilerce gerçekleştirilebilecek bir olanağı olduğu düşüncesi özgürlüğün neliğini sorguladığımız bu çalışmada bize yol gösterebilecek nitelikteki düşüncelerdir. Kuçuradi özgürlüğün insan türünün yapısal bir özelliğinden ziyade bir olanağı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirterek, özgürlüğün hem etik hem de toplumsal bir değer olduğunu ortaya koymuştur.

Kuçuradi özgürlüğün üç farklı anlamda ya da bağlamda kullanıldığını görür: Birbirleriyle bağlantısı olmakla birlikte yine de karıştırılmaması gereken bu üç tür özgürlük; tür olarak insanın özgürlüğü (antropolojik özgürlük), kişilerin özgürlüğü (etik özgürlük) ve toplumsal özgürlüktür.

Kuçuradi tür olarak insanın özgürlüğü derken, yaşamda ancak bazı kişilerin gerçekleştirebileceği bir olanaktan bahseder. Kuçuradi'ye göre, özgürlüğü tür olarak insanın yapısal bir özelliği olarak görmek ile onu kişilere açık bir olanak olarak görmek farklı şeylerdir. Eğer özgürlük tür olarak insanın yapısal bir özelliği ise, her insan bu özgürlüğe sahip olacaktır, bu durumda insanlar arasında özgür olan ve olmayan şeklinde bir ayırım yapılamayacak, bir değer farkı gözetilemeyecektir. Ama özgürlüğü tür olarak insanın bir olanağı olarak kabul edersek, özgürlüğü tüm insanların değil ancak bazı insanların gerçekleştirebileceğini belirtmiş oluruz. Kuçuradi tür olarak insanın özgürlüğüyle, özgürlüğün insan türünün bir olanağı olduğunu anlatmayı ister:

İnsana özgü olan bu olanak, çeşitli etkinliklerinde, özellikle de insanlar arası ilişkilerde- eylemde- kişiler için beliren bir olanaktır. Bu insanın, diğer canlıları belirleyen biyo-psişik oluşlara ek olarak, kendi türünün bazı ürünleri tarafından belirlenebilmesi; ayrıca değer bilgisi tarafından ve de "insana özgü olan bu olanak, çeşitli etkinliklerinde, özellikle de insanlar arası ilişkilerde- değer korumaya yönelik ilkeler tarafından belirlenebilmesidir. Yaşamda bazı kişilerin gerçekleştirdiği bu olanak, insanın onu diğer varlıklardan (diğer canlılardan) ayıran ana özelliklerinden birini oluşturur (Kuçuradi, 1988: 6).

Kuçuradi'ye göre, bu özgürlük en temelde, insanın bir değeridir, yaşamda ancak bazı kişilerin gerçekleştirdiği bir değer. Dolayısıyla diyebiliriz ki, Kuçuradi özgürlüğü tür olarak insandan değil, kişilerden, kişilerin özgür eylemlerinden hareketle ele alıp inceler, çünkü özgürlüğe ilişkin yakalayabileceğimiz tek ipucu budur.

İnsanda olanak olarak bulunan bu özgürlük, kişilerce gerçekleştirildiğinde bir kişi özelliği olarak karşımıza çıkar: değerleri bilen ve bu değerlere göre yaşayan kişilerin özelliği. Bu anlamda özgürlük, özgürlüğün ikinci türünü, etik özgürlüğü ya da kişi

özgürlüğünü oluşturur. Bu özgürlük bir kişi değeri ya da etik bir değerdir (Kuçuradi, 1988: 6).

Özgür kişi yaşarken, insanlarla ilişkilerinde, yapabildiği kadar çok, doğru değerlendirmelere dayanarak ve değer bilgisini de (bu felsefi bilgiyi de) hesaba katarak eylemde bulunan kişidir. Yaşarken (olayları, ilişkide olduğu insanların eylemlerini, durumları v.b.) doğru değerlendirebilen ve yaptığı böyle değerlendirmelere dayanarak, içinde bulunduğu somut- bir defalık- koşullarda gerekeni yapan (: eylemleriyle, o belirli somut koşullarda değer koruyan, ya da en az değer harcamasını sağlayan) kişinin özelliğidir, etik özgürlük (Kuçuradi, 1988: 6).

Böylesi bir özgür kişi, değerlerin farkında olan ve her durumda değerleri eylemlerine, yapıp etmelerine ölçüt alan kişidir.

Kuçuradi'ye göre, kişilerin etik özgürlüğe sahip olmasında ve bunu koruyabilmesinde çok önemli bir etken de toplumsal özgürlüktür. Toplumsal ilkeler, toplumdaki ilişkilerin düzenlenmesinde, değiştirilmesinde ve yürütülmesinde geçerli olan ilkelerdir. Bu ilkeler bir toplumdaki insan haklarını, insan değerinin korunmasını, insanın insanca yaşamasını sağlayan ilkeler olabileceği gibi onu engelleyen ilkeler de olabilir.

Kuçuradi'ye göre, toplumsal özgürlükle etik özgürlük iç içedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal özgürlük bir anlamda etik özgürlüğe, etik özgürlük de aynı şekilde toplumsal özgürlüğe bağlıdır. Şöyle ki, bir ülkedeki eğitim işlerinin planlanması, yasaların oluşturulması, adalet işlerinin düzenlenmesi, insan haklarına gereken önemin verilmesi, kısaca o ülkedeki toplumsal özgürlüğün durumu, o ülkede yönetim işleriyle ilgilenen kişilerin etik özgürlüğüne bağlıdır. Bir ülkedeki toplumsal özgürlüğü ancak o ülkedeki etik özgürlüğe sahip olan kişiler sağlayabilir. Bu nedenle Kuçuradi'ye göre, en önemli özgürlük etik özgürlüktür, yani kişilerin özgürlüğüdür. Fakat bunun tam tersi bir ilişki de söz konusudur; toplumsal özgürlüğün sağlanmasında etik özgürlük önemli olduğu gibi, etik özgürlüğün oluşabilmesinde de toplumsal özgürlüğün çok büyük etkisi vardır. Zira insanların kimi değerleri vardır ki, bu değerlerin ortaya çıkması için kişiye, uygun koşulların, olanakların sağlanması gerekmektedir. Bu olanakları kişilere verecek olan ise devlettir. Devletin en önemli görevi, vatandaşlarının insan haklarını korumaya yönelik kurumlar ve yasalar oluşturmak, yurttaşların insanca yaşayabilecekleri bir toplumsal düzen yaratmaktır. Böylece etik özgürlük ve toplumsal özgürlük birbirini gerektiren, iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan iki tür özgürlük olarak karşımıza çıkar (Kuçuradi, 1988: 11-12).

Toplumsal özgürlüğü biraz daha açarsak, Kuçuradi'ye göre toplumsal özgürlük aslında bir idedir. İnsanların insanca yaşayabilmesi, toplumsal ilişkilerin insanın değerini

koruyacak biçimde düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir. Bu özgürlüğü gerçekleştirecek olan kişiler olduğu için bunu ancak değer bilgisine sahip, etik açıdan özgür olan kişiler yapabilir. Bu kişilerin toplumsal özgürlüğü sağlayabilmesi ve sürekli var kılabilmeleri için, toplumsal ilişkilerin sürekli gözden geçirilmesi ve sürekli olarak değer korumaya yönelik ilkelerin belirlenmesini sağlamaları gerekir (Kuçuradi, 1988: 12). Bunu da ancak bir toplum içerisinde siyasetin başında olan ve aynı zamanda siyasetin yürütülme sürecinde yer alan kişiler –polis, savcı, öğretmen vs.- ama etik özgürlüğe sahip olan kişiler sağlayabilir. Zira günümüzde bir ülkede toplumsal özgürlüğü sağlayan ya da yok eden, o ülkedeki siyasal yönetimdir.

Kuçuradi'ye göre bir ide ya da bir fikir olan toplumsal özgürlüğü, kişi açısından toplumsal özgürlük ve devlet açısından toplumsal özgürlük olarak ikiye ayırmamız mümkündür: Kişi açısından toplumsal özgürlüğü de ikiye ayırır Kuçuradi: moral (ahlaksal) özgürlük ve hukuksal özgürlük.

Kuçuradi, moral özgürlüğü şu şekilde tanımlar:

Moral özgürlük, bir kişinin mensup olduğu grubun değer yargılarına aykırı bir biçimde davrandığı, tavır takındığı, değerlendirdiği zaman, yaşamını etkileyecek derecede tepki görmemesi anlamına gelir (Kuçuradi, 1988: 13).

Kişi merkezli toplumsal özgürlüğün ikinci türü olan hukuksal özgürlük ise, çeşitli temel ve kamusal haklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özgürlükler, karşılığı oldukları temel kişi haklarının, belirli bir ülkede yasal güvence altına alınmış olmasını ifade eder. Bu hukuksal özgürlükten sorumlu olan kişiler değil, ülkelerdir (Kuçuradi, 1988: 14). Kuçuradi'nin dile getirdiği bu özgürlük, bizi insan haklarının özgürlükle olan ilişkisine, ikisinin kesiştiği noktaya götürüyor.

İnsanın temel haklarını ikiye ayırabiliriz: Birincisi, insanın olanaklarıyla doğrudan ilgili olan, her insanın doğuştan sahip olduğu, verilen ya da tanınan haklar olmayan ve ancak korunması söz konusu olabilecek (hiç kimsenin tutsak veya köle durumunda tutulmaması, hiçkimseye işkence yapılmaması, aşağılayıcı muamele edilmemesi gibi haklar) temel kişi haklarıdır. Bu haklar, kişilerin insansal olanaklarını hayata geçirebilmelerinin ve böylece tür olarak insanın değerini koruyabilmelerinin önkoşullarıdır. Temel kişi hakları dediğimiz insan hakları, insan türünün bir üyesi olan her varlıkla ilgili bazı gereklilikleri dile getirirler. Öyle ki bu haklar, kişilerin sırf insana özgü bazı etkinliklerini gerçekleştirirken engellenmemesi, sadece bunlarda engellenmemesini talep ederler (Kuçuradi, 1988: 14). Bu gereklilikler, insanın değerini koruma istemleri, yani kişileri sırf insan olduklarından dolayı koruma istemleri olarak

karşımıza çıkar (Kuçuradi, 1997: 58). Kuçuradi, “insanın değeri”nden ise, insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini, insanı diğer canlılardan ayıran olanakları anlamaktadır. Nitekim insan diğer canlılarla ortaklaşa sahip olduğu özelliklere ek olarak yalnızca insana özgü birtakım özelliklere sahiptir; insan bilen, düşünen, karar veren, eylemde bulunan, çalışan, bilim, felsefe, sanatla ilgilenen; yani sırf ona özgü özellikleri olan bir varlıktır (Kuçuradi, 1997: 58). İşte temel kişi hakları, insanın bu yapısal özelliklerini tek tek kişilerde koruma istemleridir. Kuçuradi’ye göre bu hakları tek tek kişilerde korumak, insanın değerini, yani varlıktaki özel yerini korumaktır (Kuçuradi, 1997: 59). Kuçuradi’ye göre, neyin temel haklardan birisi olduğunu neyin olmadığını belirlemenin ölçütü, talep edilen şeyin tür olarak insanın değeriyle bağını kurmaktan geçer. Bu hakların kişilere tanınması söz konusu olamaz, ancak kişilerde korunması söz konusu olabilir. İnsanın sahip olduğu, onu insan yapan olanakların bir ülkede hangi oranda gerçekleştirildiği ise büyük ölçüde o ülkedeki yasaların kapsamına bağlıdır. Bu nedenle bu haklar, ancak yasal güvence altına alındığında özgürlükler olurlar (Kuçuradi, 1988: 14).

Ancak ve ancak bu anlamda bir hak söz konusu olduğu zaman, bir özgürlük ile bir hak aynı şey olarak karşımıza çıkar. Ama Kuçuradi’ye göre, yine de arada bir fark bulunmaktadır; o fark da şudur: Bu haklar yasal güvence altına alınmamış olsa bile, yine de insanın sahip olduğu, insandan alınamayacak, insana verilmiş olan değil, insanın sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardır. Oysa bu haklar, ancak bir ülkede yasal güvence altına alınmışsa özgürlük adını alabilmektedir. Özgürlüğün bir ülkede ya da bölgede varolup olmaması söz konusu iken, hakların sahibi ya da taşıyıcısı ülkeler değil, kişilerdir. Sonuç olarak Kuçuradi’ye göre temel özgürlükler, insana özgü etkinlikleri kişiler gerçekleştirirken değerlerce belirlenmelerinin yasal güvenceleridir, başka bir deyişle insanların değerine dokunmama istemlerinin yasal dile getirilişidir (Kuçuradi, 1997: 62-3).

Temel kişi haklarının ikinci kısmı da yine her kişinin sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu, sağlık ve eğitim gibi haklardır. İlk grup haklardan farkı şudur: Bu haklar ancak dolaylı olarak, bir ülkede kişilere devletçe tanınan sosyal, siyasal ve ekonomik haklar aracılığıyla korunabilen haklardır. Bu hakların özgürlüğe dönüşebilmesi için (ilk haklarda olduğu gibi) yasal güvence altına alınmaları yetmez; özgürlüklere dönüşebilmeleri, bu hakları dolaylı olarak koruyan, yurttaşlara tanınan ve ülkeden ülkeye farklı olabilen sosyal, siyasal ve ekonomik haklarla ilgili koşulun da yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu dolaylı korunan hakların özgürlükler olabilmesi için, o ülkedeki ilgili bütün yurttaşların bu haklarının yalnızca aynı derece korunabilmesinin

sağlanmış olması yeterli değildir. Özgürlük olmaları, belirli bir derecede korunabilmelerinin sağlanmış olmasını gerektirir (Kuçuradi, 1988: 17).

Sözgeleşi, Türkiye’de her çocuğa eğitim görme hakkının tanınmış olduğunu farz edelim. Bu demek değildir ki, Türkiye’deki bütün çocuklar eğitim görme özgürlüğüne sahiptir. Böyle bir özgürlüğe sahip olmak, aynı zamanda o ülkedeki eğitim standartlarının da insana yakışır, insan onuruna uygun bir ölçüde sağlanmış olmasına bağlıdır. Böyle bir bakış açısıyla, Hakkari’de okuyan bir çocukla İstanbul’un merkezinde okuyan bir çocuk aynı haklara sahip olmadığı gibi, İstanbul’un merkezinde oturan bir çocukla kırsal kesimde okuyan çocuk da aynı haklara sahip olmayacaktır. Böyle bir hakka sahip olabilmek için, kişinin yapabileceği bir şey yoktur, bunu sağlayacak olan o ülkedeki devlet ve siyasetçilerdir. Bu nedenle bu haklara kişilere devlet tarafından tanınan haklar diyoruz.

Buraya kadar toplumsal özgürlüğe kişiyi merkeze alarak baktık. Aynı soruna bir de devleti merkeze alarak baktığımızda toplumsal özgürlük, bir devlette yapılan düzenlemelerle yurttaşlarına sağlanan olanaklar bütünü olarak karşımıza çıkar, yani çeşitli kamu özgürlükleri olarak. Bir devlet bu olanakları çeşitli devlet organları ve kamu kurum ve kuruluşlarıyla yaratırlar (Kuçuradi, 1988: 17).

Kişilerin dolaylı olarak korunan temel haklarını korumak amacıyla kamu ve kuruluşlar ve bu kuruluşların bu amaçlara uygun işleyişi, toplumsal özgürlüğün gerektirdiklerindedir. Kamu özgürlükleri, bir ülkede yurttaşların temel haklarının fiilen korunabilmesi için devletin yarattığı olanaklardır. Bu olanaklar sayesinde yurttaşlar, insan olarak olanaklarını gerçekleştirme imkânına kavuşmuş olurlar. Kuçuradi’ye göre, bir devletin yapabileceği tek şey, üzerine düşen görevi yerine getirmektir, gerisi kişilere kalmıştır. İşte kamu özgürlükleri, bir ülkede belirli tarihsel koşullarda, yurttaşların dolaylı korunan temel haklarını korumanın çeşitli yollarıdır (Kuçuradi, 1988: 18).

Böyle bir ülkede çıkarılan yasalar, kurulan kurumlar ve kamu kuruluşları, o ülkenin koşullarında bütün yurttaşların temel haklarını eşit ve onurlu bir şekilde koruma olanağını (sürekli olarak) sağlamakta ise orada toplumsal özgürlük vardır diyebiliriz (Kuçuradi, 1988: 17).

O halde özgürlüklerle karıştırılmaması gereken insan hakları, tür olarak insanın sahip olduğu olanakların kişilerce gerçekleştirilebilmesinin ve insanın değerini koruyabilmenin ön koşullarını oluşturmaktadır. Tür olarak insanı diğer varlıklardan ayıran olanakları hayata geçirmek ve bunu geliştirmek için oluşturulmuş olan insan hakları, insan türüne

ait olan her varlığın, yani her insan tekinin değerini koruma talepleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her insanın sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu bu haklar, ancak bir ülkede kişilerce ve devletlerce korundukları ve yasal güvence altına alındıkları zaman özgürlükler olurlar. Buradan hareketle temel hakların, kişilere verilen ve alınan şeyler olmadığını, buna karşılık toplumsal özgürlüklerin ise kişilere devlet tarafından verilen ve alınan türden şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Temel hakları, bu ayrımı göz ardı ederek özgürlükler olarak kabul ettiğimizde, özgürlüklere bir sınır çizmek ve özgür olan ile olmayan şeyi birbirinden ayırmak da imkânsız hale gelir. Ayrıca hak ile özgürlüğü aynı anlamda kullanmak, etik kişi özelliği olarak özgürlüğün kaybolmasına neden olur, zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, özgürlüğün asıl anlamda taşıyıcısı ya da gerçekleştiricisi kişilerdir; bunu görmeyip özgürlüğü haklarla eşitlesek, özgürlükler açısından kişiler arasında değer farkı görme olanağını yitirmiş ve özgürlüğün asıl taşıyıcısının kişiler olduğunu göz ardı etmiş oluruz. Nitekim Kuçuradi üç tür özgürlükten bahsetse de bu üç tür özgürlükten en fazla önemi etik özgürlüğe verir. Çünkü gerek yaşamda ancak bazı kişilerin gerçekleştirebileceği bir olanağı anlatan tür olarak insanın sahip olduğu özgürlüğün, gerekse bir ülkede kişilerin temel haklarının yasal güvence altına alınmış olması anlamına gelen toplumsal özgürlüğün gerçekleştiricisi en nihayetinde kişilerdir, yani etik kişi özelliği olarak özgürlüğe sahip olan tek tek kişilerdir. Etik özgürlüğe sahip kişiler olmadan ne toplumsal özgürlük ne de tür olarak insanın özgürlüğü mümkün olur; her ikisinin de gerçekleşmesini sağlayanlar, etik açıdan özgür olan kişiler, yani değerleri bilen ve her durumda değerleri kendisine ölçüt alan kişilerdir.

Öyleyse Kuçuradi için özgürlük, insan olmanın değerini bilip bunu gözeterek yaşamaktır. Kişinin insan onuruna ve değerine uygun bir yaşam sürmesi, Kuçuradi'nin bahsettiği bu üç tür özgürlüğe sahip olmayla, ama en başta etik kişi özelliği olarak özgürlüğe sahip olmayla mümkün olabilir.

Kuçuradi'nin ortaya koyduğu bu özgürlük türleri, birbiriyle karıştırılmaması gereken, aralarındaki farkların, bu arada ilişkilerin de, her zaman göz önünde bulundurulması gereken ve özgürlük kavramını anlaşılır ve tam olarak ortaya koyabilmemiz için gerekli olan bakış açılarını ifade etmektedir. Kuçuradi'nin özgürlüğe dair bu açıklamaları ışığında, Kant'ın ve Arendt'in görüşlerini değerlendirelim.

Öncelikle şunu belirtebiliriz ki, Arendt'in eylem özgürlüğü olarak ele aldığı toplumsal özgürlük fikri, Kuçuradi'nin ele aldığı özgürlük türlerinden, toplumsal özgürlük fikrine yakındır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Arendt için insan olmanın koşulu, ancak çoğulluk içinde insanların eylemde bulunmalarıdır, başka bir deyişle insan olmanın



şartı, özerk ve amacı özgürlük olan politik eylemdir (Günel, 2015: 224) ve bu olanakları kişiye tanıyacak olan ise bir ülkedeki siyasi koşullardır. Bu bağlamda, bir devletin hukuki ve yasal koruması altında olmanın önemine işaret etmiş olan Arendt, insanı insan yapan insan haklarının ve bunun yanı sıra, insanın politik eyleme geçebilmesinin olanağının, ancak bunları gözeten bir siyasal yapının varlığıyla mümkün olduğunu belirtmiştir. İnsanların bir araya gelerek ortak bir dünya oluşturmaları, bu ortak dünya içerisinde her bir kişinin eylemesiyle kendi farklılığını ve kimliğini ortaya koyabilmesi ve özgürlüğünü kazanması, böylesi bir toplumsal düzenin yaratılması devletin görevidir.

Arendt, totaliter yönetimlerin, tam da insanların çoğulluk durumuna ve özgürlüğü deneyimledikleri politik eylemlerine karşı savaş açan sistemler olduğunu düşünür. Bu bağlamda Arendt totaliter yönetimlerin işlemiş oldukları insanlığa karşı suçlara dikkat çekmiş, gerçek bir politik yapının bulunmadığı böylesi durumlarda insanların nasıl insanlıktan çıkarıldıklarını görmüş ve insanların en temel haklarını ellerinden aldığımızda onların birer hayvana, hatta hayvandan da daha aşağı olan yaratıklara dönüştüklerini gözler önüne sermiştir. Arendt, bu görüşlerini özellikle toplama kampı tecrübesinden hareketle açıklamış, toplama kamplarının insan hakları ihlallerinin yaşandığı ve insanın insanlıktan çıkmasının en açık ve somut olarak gözler önüne serildiği yer olduğunu belirtmiştir. Özgürlüklerin adının bile anılmadığı, tam bir ölüm makinesi olan toplama kamplarının, o dönemde siyasal olarak da kabul görmesi ve kimi Avrupa ülkelerinin bu insan hakları ihlallerine karşı çıkmaması, Arendt'e göre, gerçek bir siyasal alanın kaybının açık bir örneğidir. Arendt'e göre, insanın tüm haklarının yitirilmesiyle insanın insan olmaktan çıktığı böylesi bir siyasal ve toplumsal alan, insanın kimliğini, neliğini kaybettiği, özgürlüklerini yitirdiği bir alandır. Bu noktada insan haklarının önemine dikkat çeken Arendt, daha önce de belirttiğimiz gibi, bireylerin doğuştan sahip oldukları insan haklarının korunması için, bu haklardan önce bu haklara sahip olma hakkına dikkat çekmiş ve insan haklarının korunması için bu hakları garanti altına alan ve korunması için gerekli yasal düzenlemeleri yapan bir politik yapının ya da ulusal kurumun (devletin) önemine vurgu yapmıştır. Belirli bir devlet korumasından mahrum olan insanların, insan haklarından da mahrum olduğunu belirten Arendt, bir devletin ya da siyasal yapının en önemli görevinin yurttaşlarının insan haklarını korumak ve garantiye almak olduğunu belirtmiştir, çünkü insanlar ancak bu haklarıyla insan olabilmektedirler. Arendt, insan haklarını önemsemiştir, çünkü ona göre insanlar ancak bu haklara sahip olmakla, eylem aracılığıyla kazandıkları özgürlüklerini deneyimlerler. Dolayısıyla Arendt için eylemle kazanılabilecek politik özgürlüğün temelinde insan haklarına sahip olmak koşulu yatar. Öyleyse insan haklarının

vazgeçilmezliğine vurgu yapan Arendt için, bu haklara sahip olmak, toplumsal anlamda özgürlük için gerekli olan en temel şeydir ve bunu sağlamak ise siyasetin görevidir. Arendt'e göre, insan haklarının korunabilmesi ve etkili olabilmesi ancak siyasi bir topluluk içinde mümkün olabilir. Bu siyasi topluluk içinde kişilere bu hakları sağlayacak ve güvence altına alacak olan ise siyasilerdir. Siyasiler bunu ancak hukuksal yasalarla sağlayabilirler; "politikanın yasaları insanları çevreler, onları korur, alanlarını sınırlar ve özgürlüğün sadece bir kavram değil, yaşanan politik bir gerçeklik olmasını sağlar" (Arendt, 1968: 81, akt: Günal, 2015: 211). Kişilerin Arendt'in anladığı anlamıyla politik özgürlüğe sahip olabilmeleri için, özgürlükleri ciddiye alan, yasalarını ve kurumlarını özgürlüklerin korunmasına yönelik düzenleyen, insanların çoğulluğuna, yarattıkları ortak dünyaya ve eylem özgürlüklerine saygılı bir siyasal örgütlenme içerisinde yaşamasına bağlıdır. Sonuç olarak bu anlamıyla özgürlüğün sağlanmasında devlete önemli görevler düşmektedir.

Hatırlayacağımız gibi, Kuçuradi de, toplumsal özgürlüğün bir kısmının insan haklarıyla ilgili olduğunu ve bu hakların korunmasının insanın değerinin korunmasıyla doğrudan ilgili (Kuçuradi, 1997: 33) olduğunu belirtmekteydi. Kuçuradi'ye göre, bir ülkede, kişinin temel haklarının korunmasını sağlayan yasalar ve o ülkenin o andaki gerçekleri çerçevesinde bu haklardan eşitlikle yararlanmasını sağlayan kurumlar varsa, o ülkede toplumsal özgürlük vardır, başka bir anlatımla kişiler "korku ve yoksunluktan" ne kadar kurtulmuşsa, o kadar özgürlük var demektir (Kuçuradi, 1997: 37). Özgürlük derken, kişilerin değerler tarafından belirlenme olanağını (Kuçuradi, 1997: 37) anlayan Kuçuradi için toplumsal özgürlük, toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini koruyacak biçimde düzenlenmesidir, başka bir ifadeyle toplumsal özgürlük, toplumsal ilişkilerin, kişilerin değerce belirlenebilmesini sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerekliliğidir (Kuçuradi, 1997: 53). Kuçuradi, toplumsal özgürlüğün sağlanması için, öncelikle bireyin temel haklarının devlet tarafından korunması gerektiğini belirtmiştir. Bu koruma ise, o ülkede ortaya konan yasalarla, çeşitli kurum ve kuruluşlarla olur ve bunlar aracılığıyla yasalar korunduğunda, bu haklar özgürlükler olarak karşımıza çıkar. Öyleyse Kuçuradi'ye göre, bir ülkede temel hakları ve sosyal-siyasal ve ekonomik hakları (yurttaşlık haklarını) tanıyan ve bu hakların kurum ve kuruluşlarla sürekli olarak korunmasını ve işlenmesini sağlayan yasalar varsa, o ülkede o ölçüde toplumsal özgürlük vardır (Kuçuradi, 1997: 34).

Kuçuradi, toplumsal özgürlüğün bir kısmını oluşturan temel hakların ancak kamu görevlileri tarafından korunup garanti altına alınabileceğini belirtir. Devletin görevi,

temel kişi haklarını korumak ve kişilerin özgürlüklerini gerçekleştirebilmeleri için gerekli koşulları yaratmaktır. Ne var ki, Kuçuradi'ye göre, "böyle istemelerin yasalaşması, bu hakları doğrudan doğruya ve dolaylı olarak koruyan yasalar yapabilme, çağımızın amansız çıkarlar çatışmasında, yasa yapanların etik özgürlüğüyle- ama bilgisel yetenekleriyle de- ilgili bir sorundur" (Kuçuradi, 1997: 35). Nitekim devlet ve devletin kurumlarında çalışan kişilerin, belli çıkarlar için ya da koltuk sevdaları için değil, insanların onuru ve değerini korumak için hareket etmeleri, bir ülkedeki toplumsal özgürlüğün temelidir. Bunun sağlanması ise, devlette ve kamuda hizmet yapanların etik özgürlüğüne bağlıdır (Kuçuradi, 1997: 45). Öyleyse temel kişi haklarının korunması bir değer bilgisi sorunudur; yani toplumsal düzene ait bir sorun olduğu kadar insanlararası ilişkiler ve etik kişi(ler) sorunudur (Kuçuradi, 1997: 62). Bu nedenle Kuçuradi, insan haklarına saygılı bir toplumsal düzenin oluşturulmasının hem etik bir mesele hem de siyasal-hukuksal bir mesele olduğunu belirtir.

İşte bu noktada etik özgürlüğün toplumsal özgürlüğün gerçekleşebilmesi için neden gerekli olduğu konusuna gelmiş oluyoruz. Çünkü Kuçuradi'ye göre, bu özgürlüklerin bazılarının bir ülkenin anayasasında yer alması, bu özgürlüklerin o ülkede varlığını sağlamaya tek başına yetmez. Bu özgürlüklerin varlığı, ilgili hakların yaşarken doğrudan ya da dolaylı olarak korunması demektir. Bu da bir yandan anayasalar ve yasalardaki düzenlemelerle, yani bazı yasaların kaldırılması ve yeni yasalar yapılmasıyla, diğer yandan yapılan yasaların yürütülebilmesinin denetlenmesiyle, diğer yandansa kişi haklarının korunmasını olanaklı kılan kurum ve kuruluşların varlığına bağlıdır; "yani o ülkeyi ve kuruluşları yönetenlerin etik özgürlüğüne: değerce belirlenip belirlenmemelerine bağlıdır" (Kuçuradi, 1997: 35). Öyleyse Kuçuradi'ye göre, bir ülkede toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, temel kişi haklarının korunmasını doğrudan ya da dolaylı olarak ne kadar gerçekleştiriyorsa, o ülkede o ölçüde özgürlük vardır. Toplumsal işlerin bu şekilde düzenlenmesi ve yürütülmesi ise kişilere bağlıdır: "başta eğitimcilerin, yargıçların, siyasetçilerin bilgiye dayanan etik özgürlüğüne" (Kuçuradi, 1997: 67).

Kuçuradi'ye göre etik özgürlük, yaşarken, doğru değerlendirmeler yapabilen ve buna dayanarak eylemleriyle değerlerin yaşanmasını veya o koşullarda insanın değerinin en az harcanmasını sağlayan kişilerin özelliğidir (Kuçuradi, 1997: 52). Bunun yanı sıra, Kuçuradi'ye göre, etik bakımdan özgür kişilerin yetişmesinde ve böylesi kişilerin özgür kalabilmelerinde çok önemli bir etken, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde geçerli olan ilkelerdir; özgür kişilerin ortaya çıkabilmeleri ve yaşayacak uygun ortamı bulabilmeleri için, bir ülkedeki eğitim işlerinin, yasalarının,

adalet işlerinin hep insanın değerinin korunabilmesi ilkesine göre düzenlenmesi gerekmektedir. Öyle ki bir toplumdaki eğitim ve adalet işlerinin düzenlenişi, bazı sosyal kurumların varlığı ya da yokluğu, kişilerde insanın değerini korumayı, yani etik kişi özelliği olarak özgürlüğün hayata geçirilmesini kolaylaştırır ya da zorlaştırır (Kuçuradi, 1997: 63). Bunun yanı sıra, bir ülkedeki toplumsal özgürlüğün durumu, o ülkedeki her türlü yönetim işleriyle uğraşan insanların etik özgürlüğüyle ilgilidir. Dolayısıyla Kuçuradi'ye göre, toplumsal özgürlük ile etik özgürlük arasında koparılamaz bir bağ vardır: “toplumsal özgürlüğün sürekli gerçekleşmesini ancak özgür kişilerin” sağlayabileceğini belirten Kuçuradi, gerek toplumsal anlamda gerekse etik anlamda özgürlüğün bir bütün olduğunu ve insan yaşamı için önemli bir değer olan özgürlüğün ancak bu ikisi bir arada olduğunda gerçekleştirilebileceğini ve korunabileceğini belirtmiştir. Zira bir ülkedeki toplumsal özgürlüğün var olması için, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini sürekli olarak değer gözetken ilkelerin belirlenmesi gerekmektedir, toplumsal düzenlemelerin ana amacı, kişilerde insanın değerini korumayı sağlamak olmalıdır (Kuçuradi, 1997: 54); bunu da ancak değerlerin bilgisine sahip ve bu değerleri nasıl koruyabileceği konusunda bilgi sahibi olan etik açıdan özgür kişilerin gerçekleştirebileceği açıktır.

Buna karşılık, Arendt, Kuçuradi'nin toplumsal özgürlük fikriyle ilişkilendirebileceğimiz eylem özgürlüğü düşüncesini öne sürmüştü, ancak bir ülkede toplumsal özgürlüklerin oluşturulması için, devlet kurum ve kuruluşlarında görev alan kişilerin etik özgürlüklerini kazanmış olmaları gerektiği görüşünü dikkate almamıştır. Kuçuradi'nin dikkat çektiği gibi temel hakların bir ülkede korunuyor olması anlamına gelen toplumsal özgürlük her zaman etik özgürlükle ilişkilidir ve bu ikisinin arasında koparılamaz bir ilgi vardır. Arendt'in toplumsal özgürlüğe önem vermesi ancak bu özgürlüğün oluşmasında görev ve sorumluluk sahibi olan kişilerin etik özgürlüğünü ele almaması ve kendi özgürlük görüşünde, kişilerin etik özgürlüğüne önem vermemesi, onun özgürlüğe dair görüşlerinde bir sorun olarak tespit edilebilir. Arendt özgürlükleri hayata geçirebilecek bir siyasal alanın özlemine çekmiş, ancak böylesi bir siyasal alanın nasıl ve kim tarafından oluşturulabileceği noktasına bir açıklama getirmemiştir. Dolayısıyla Arendt, toplumsal özgürlüğü yüceltirken, kişiyi ve etik değerlere sahip bir kişinin özelliği olarak özgürlüğü göz ardı etmiştir.

Oysa Arendt'in insan etkinliklerinden en önemlileri olarak kabul ettiği eylem ve konuşmanın değeri de, konuşanın ve eyleyenin kim olduğuyla, yani etik açıdan özgür bir kişi olup olmadığıyla yakından ilgilidir. Bu açıdan ne eylem ne de konuşma kendi

başına değerlidir, eylemin ve konuşmanın değeri, kimin ne bağlamda, hangi amaç için eylediği ve konuştuğuyla ilgisinde, yani eyleyenin ve konuşanın etik özgürlüğe sahip olup olmamasıyla ilgisinde açığa çıkar. Bu açıdan Arendt'in eylem yetisine verdiği önem eleştiriye açıktır.

Arendt, eylemi yeni ve eşsiz olanı, beklenmedik olanı yaratabilme yetisi olarak tanımlamıştır. Eylem, insani yetiler arasında, insanlık koşulu olan çoğulluğa karşılık gelen biricik etkinliktir, nitekim çalışma ve iş, yalnızlık ortamında gerçekleştirilirken bir tek eylem etkinliği diğer insanların varlığına ihtiyaç duyar. İnsanın yaşamsal zorunluluklardan kurtulup özgür bir yaratma sürecine girdiği tek etkinlik türüdür eylem etkinliği. Arendt, varlıklar arasında bir tek insanın eyleyebildiği ve konuşabildiğini görür ve buradan hareketle, insanı insan yapanın eylem ve konuşma olduğunu ileri sürer. İnsan olmanın özünü oluşturan eylem ve konuşma ise, daima diğer insanlar arasında olmayı gerektirdiği için insanın kendi özünü ortaya koyabilmesi için, çoğulluk içinde bulunması gereklidir. Arendt'in çoğulluğa yaptığı vurgu, çoğulluğun hem konuşma ve eylemenin hem de politikanın koşulu olmasından ileri gelmektedir. Eylem ve konuşma, insanın diğer insanlarla ilişkiye girmesini, ortak bir paylaşımında bulunmasını sağlar ve bu açıdan bir kamusal alana ihtiyaç duyar. Kamusal alan insanları biraraya getirir ve ortak bir dünya kurar. Bu ortak dünya, insanın insanlığını kazandığı bir yerdir. Nitekim Arendt, yalnızca özel alan içerisinde yaşayan bir insanın, insandan çok hayvan türüne yaklaştığını belirtir. İnsan, gerçek kimliğini, insanlığını yalnızca kamusal alan içerisinde, yani politik alan içerisinde kazanır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Arendt, kamusal alan ile siyasal alanı, aynı anlamlara gelecek şekilde kullanmıştır. Arendt, kamusal alanı, bir yönetme-yönetilme ilişkisi olarak değil, yurttaşların aktif katılımıyla oluşmuş bir yapı olarak görmüştür. Ona göre kamusal alan, kişilerin aktif katılımına imkân veren, her bir bireyin kendini ifade etme, görüşlerini bildirme ve kendi kanaatlerini oluşturma, yani kişisel farklılığını sergileyebilme olanağı bulduğu, içinde herkesi ilgilendiren ortak meselelerin tartışıldığı, ayrıca yurttaşların başkaları adına düşünebildiği ve doğru politik yargılara varabildiği, eyleyebildiği özgür bir yaratım ortamının ifadesidir. Kamusal alan farklılıkların, farklı görüş ve düşüncelerin tartışma alanıdır. Arendt, politika sayesinde insanların başkaları adına kaygı duyma, onlar adına düşünebilme ve dünyaya ve olaylara başkalarının bakış açısından bakabilme yetisini kazandıklarını düşünür. Özel alanda tamamen bireysel çıkarlarına gömülüp kalmış olan insan, kamusal alana girdiğinde yalnızca kendisini değil diğerlerini de gözetmek zorundadır.

Özgürlüğü kuramının merkezine yerleştirmiş olan Arendt, özgürlüğün kazanıldığı tek yerin yine kamusal alan olduğunu belirtir. Arendt, özgürlüğü, politika ve politik alanda gerçekleştirilen eylem etkinliği ile birlikte tanımlamıştır. Özgürlüğün kişinin kendisi ile değil, başkalarıyla olan diyalogunda gerçeklik kazanacağını düşünen Arendt için, özgürlüğün varolabilmesi için gerçek bir politik alana ihtiyaç vardır. Politik alanda insanlar, eylem etkinliği ile yeni şeyler başlatabilme, mucizeler yaratabilme ve böylelikle dünyayı dönüştürebilme şansına sahip olurlar ve özgürlük de işte bu mucizelere gebe olan eylem yetisiyle kazanılabilir.

Arendt'in emek ve işten farklı olarak eyleme ve konuşmaya verdiği bu önem dikkate değerdir. Öyle ki politik eylem, kişinin zorunluluklardan kurtulmasını, kendi çıkar ve faydasını aşır başkaları ve insanlık adına sorumluluk duymasını gerektirir ve bu açıdan dünyayı dönüştürebilecek tek etkinlik olarak Arendt'in politika teorisinin önemli bir kavramını oluşturur. Ancak ne var ki Arendt eyleme büyük önem vermiş olmasına rağmen, insanın özgürlüğünü kazandığı bu etkinliğin içeriğinin ne olduğu konusunda yeterince açık olmamış, eylem kavramının içeriğini oldukça muğlak bırakmıştır. Nitekim eylem kavramı o kadar geniş ve çoğu şeyi içine alan bir kavramdır ki, kimi eylemler insana özgürlüğünü sağlarken kimileri ise insanı insanlıktan çıkartabilecek sonuçları doğurabilir. Bu açıdan asıl değerli olan eylem etkinliğinin kendisi değil, bu eylemin ne için, hangi amaç için gerçekleştirildiği ve eylemi gerçekleştirenin kim olduğudur. Öyle ki eylemin, gerçekleştiricisinden bağımsız bir değeri olamaz. Tam da bu nedendir ki Kant, özgürlük için eyleme değil eylemin altında yatan güdüleyici nedene bakmamızın önemine işaret ederek bunun ise etik bir mesele olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde Kuçuradi de, değerli eylem ifadesini ancak değer harcamayan ve doğru değerlendirmelere dayanan eylemler için kullanmıştır ki bu da bizi doğrudan kişilere, etik açıdan özgür kişilere götürür. Dolayısıyla Arendt'in savunduğu gibi, eylem politik bir etkinlik olsa da, bundan daha önce etik bir meseledir ve eylemi araştırdığımız her yerde eylemin gerçekleştiricisi olan kişilere dönmek zorundayız. Öyle ki eylem, kişi- kişi ilişkisinde ortaya çıkar ve her kişi-kişi ilişkisi ise etik bir boyuta sahiptir.

Dolayısıyla Arendt, politika ve eylemle birlikte tanımladığı özgürlüğü, yalnızca toplumsal özgürlük olarak ele aldığı ve özgürlüğün etik boyutunu dikkate almadığı için, başka bir ifadeyle değerli eylem ile değersiz eylemin kaynağı olarak etik açıdan özgür kişiyi gözden kaçırdığı için, Arendt'in eksik bir özgürlük görüşü oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bununla bağlantılı olarak Arendt, sık sık yaptığı göndermelerle bilhassa Aristoteles'in düşüncelerine olan bağlılığını açık bir şekilde göstermiş olmasına rağmen, yine de Aristoteles'in erdemli kişilerle siyasal yönetim arasında kurmuş olduğu bağı, yani siyasal yapının etikle ilgisini göz ardı etmiştir. Arendt, her ne kadar antik dönemi kendisine referans olarak seçmiş olsa da, antik dönemin politik kimliğini oluşturan etik ile siyaset arasındaki bağı yeterince dikkat çekmemiş, kendisinin otantik politika dediği özgürlükleri sağlayabilecek olan siyasal yapının ancak etik özgürlüğe sahip kişilerin yönetim işlerinde yer almasıyla mümkün olabileceğini dikkate almayarak modern dönemin antik dönemden neden kopmuş olduğunu ortaya koyma noktasında yeterli bir açıklama getirememiştir. Öyle ki antik dönemin siyaset anlayışının özünü oluşturan temel şey, insansal bir siyasi yaşamın ancak etik değerlere sahip kişiler tarafından oluşturulabileceği kabulüdür. Modern dönemle birlikte, siyaset ile etik arasında var olan bu bağ koparılmış, siyasetin işini yapabilmesi için etik ilkelerden ve değerlerden ayrılması gerektiği yönünde bir düşünce gelişmiştir. Oysa Aristoteles, siyasi yapının görevinin tam da yurttaşlarının iyi ve erdemli bir yaşama kavuşmasını sağlamak olduğunu belirtmiştir. Aristoteles'in siyaset anlayışına göre, devletin özünde yatan şey, yurttaşlarını mutlu bir yaşama, insansal iyiye, yani erdemli bir yaşama kavuşturmadır. Aristoteles'e göre siyaset, insanda bulunan insansal olanakların bütününe hayata geçirilmesinden, insansal iyiye belirli yollardan ulaşılmışından, yani insansal olanakların belirli bir biçimde, "insansal" boyutu gözetilerek hayata geçirilmesinden sorumlu en yüksek insansal etkinliktir (Özcan, 2011: 166). Zira devlet, herkesin iyi yaşamasını, tam ve doyurucu bir yaşam sürmesini, insan onuruna uygun bir yaşamı olanaklı kılmak için vardır; iyi yaşam ise, erdemli ve mutlu yaşamdır, devletin amacı yurttaşlarını soylu ve mutlu kılmak, onları iyi yaşama ulaştırmak, bunun için gerekli olan tüm koşulları onlara sağlamaktır. Bunu da ancak iyi yaşamın ne olduğunu bilen ve ona göre bir yaşam süren erdemli kişiler gerçekleştirebilir.

Antik döneme ilişkin böylesi bir devlet, siyaset, etik ve kişi görüşünü göz ardı etmiş olan Arendt, modern toplumun eleştirisine girişirken, ortaya koyduklarıyla insanların insanca yaşayacakları bir ortak dünyanın özlemini çekmiş ve böylesi bir siyasal toplumun modern dünyada da yaratılabilmesi için neler yapılması gerektiğiyle ilgilenmiş, ancak böylesi bir dünyanın yaratılabilmesi için, öncelikle etik değerlere sahip kişilere ihtiyaç olduğunu, insanlar ve genel olarak bir toplum için iyinin ve kötünün ya da insanca yaşam denilen şeyin ne olduğunu ancak değerlerin bilgisine sahip kişilerin görebileceğini, bunun için siyasal alanda görev alan kişilerin etik özgürlüğe sahip kişiler olması gerektiği görüşünü dikkate almamıştır.



Arendt, özgürlüğü istenç özgürlüğü olarak ya da kişinin kendi güdüleri ve istemeleri üzerinde hâkimiyet kurmasıyla kazandığı ahlaki özgürlük olarak ele alan görüşlere, bu görüşlerin toplumsal alanda da bir egemenlik ilişkisine yol açacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Arendt, burada şaşırtıcı bir biçimde, kişinin kendi arzu ve isteklerine gem vurabilmesi anlamındaki özgürlük ile bir grubun başka bir grup üzerinde tahakküm kurması arasında bir ilişki kurmuştur ki, onun kurduğu bu ilişkinin doğruluk derecesi oldukça tartışmaya açıktır. Nitekim Kant'ın da belirttiği gibi, kişinin kendi arzu ve isteklerini kontrol altına alması, onun kendi çıkarlarının kölesi olmasını engelleyerek insanlaşmasına yardımcı olur ve bir toplumun iyiliği de böylesi kişilerin yönetici olmasına dayanır. Gerek Platon, gerek Aristoteles ve gerekse Kant'tan -ve daha pekçok düşünürden- öğrendiğimiz gibi, kişi arzu ve eğilimlerini dizginleyebildiği ve akla göre eyleyebildiği sürece özgür olur, arzu ve eğilimleri üzerinde hâkimiyet kuramayanlar ise, isteklerinin ve tutkularının kölesi olurlar ve eğer böylesi kişiler bir toplumun yönetimini ele geçirirlerse, toplumu birbütün olarak felakete sürüklerler. Aslına bakılırsa Arendt'in de, otantik politikanın oluşmasının önemli koşulu olarak kabul ettiği, kişinin bireysel çıkarlarını aşip başkaları adına düşünebilmesi ve dünyaya özen göstermesi, -kendisi belirtmemiş olsa da- kişilerin arzu ve istekleri üzerinde hâkimiyet kurmasıyla ve ancak bu sayede daha insani amaçlar için eylemeyi başarabilmesiyle gerçekleşebilecek bir idealdir. Buna rağmen Arendt, kendi politik teorisine etiği dâhil etmekten özenle kaçınmıştır. Arendt "iyi bir insan" olmak ile "iyi bir yurttaş" olmanın farklı şeyler olduğunu düşünmüş, "bu dünyadan gitmek zorunda kalacağımız gün, arkamızda daha iyi bir dünya bırakmak, iyi bir insan olmuş olmaktan daha önemli" (Arendt, 1993; akt. Berktaş, 2012: 23)dir diyerek iyi bir insan olmanın kişinin kendi ahlaki kaygılarıyla ilgili olduğunu ancak ahlaki kaygıların ise politikanın içine dâhil edilemeyeceğini, bu nedenle de iyi bir insan olmanın politikayla ilgisi olmadığını düşünmüştür; ona göre politikada önemli olan iyi bir insan olmak değil, iyi bir yurttaş olmaktır.

Peki bu görüş ne kadar doğrudur? Arendt'in eleştirisini yaptığı ve tüm özgürlükleri ortadan kaldırdığını söylediği totaliter rejimler, söz gelişi Nazi soykırımınının gerçekleştiricisi olan Hitler, gerçekleştirdiği insanlıkdışı uygulamaları, tam da etik ilkelere sahip olmadığı, iyi bir insan olmayı önemsemediği, tüm insanları değil yalnızca kendisini ve çevresini düşündüğü için, yani kendi arzu ve çıkarları üzerinde hâkimiyet kurmadığı için, Kuçuradi'nin deyişiyle etik özgürlüğe sahip olmadığı için gerçekleştirmemiş midir? Tam da bu nedenle Aristoteles, politikanın ana amacını, insanların erdemli olmalarını sağlamak olarak belirleyerek insana yakışır bir siyasal

yapının oluşması için erdemli yöneticilere ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Aslında Arendt de Aristoteles gibi, sadece yaşamakla iyi yaşamak arasındaki farka işaret etmiş, ancak iyi bir yaşamın erdemlerle olan bağına göz ardı etmiştir.

Arendt'in iyi bir insan olmak ile iyi bir yurttaş olmayı birbirinden ayırması ve ahlaki kaygılar duymayı kişinin özel hayatına, iyi bir yurttaş olmayı ve insana yakışan uygun bir politik yapının oluşturulması sorununu ise kamusal alana dâhil etmesi, onun özel alan ile kamusal alan arasında yapmış olduğu keskin ayrımın bir sonucudur. Hatırlayacağımız gibi Arendt, insan etkinliklerinden emek ve işi, yaşamın zorunluluklarıyla uğraştıkları için özel hayata dâhil etmiş, iyi ve insansal bir yaşama ulaşmanın anahtarının kamusal alana, yani siyasal alana katılmakla gerçekleştirilebileceğini düşünerek, özel alan ile kamusal alan arasına net ve keskin bir sınır çizmiştir. Ne var ki Arendt'in yapmış olduğu gibi, insan hayatını özel ve kamusal alan olarak keskin bir şekilde iki alana bölmek ve bu iki alanı birbirinden bu kadar net bir şekilde ayırmak insan yaşamını bir bütün olarak anlamak için uygun bir yol değildir; çünkü böylesi bir bakış açısı, insanı bütün olarak görmemizin ve anlamamızın önünde engel oluşturur. Öyle ki insan hayatı tüm yanlarıyla bir bütündür ve insan hayatını ancak onu bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ve insanı gerek özel gerekse kamusal alan içindeki yapıp etmelerinin bütünü içinde ele aldığımızda doğru bir şekilde değerlendirebiliriz; insanı anlamanın en önemli yollarından birisidir bu. Nitekim bir ve aynı kişi kamusal alanda şöyle, özel alanda böyle oluyorsa veya olabiliyorsa, kişinin bütünlüğü ortadan kalkmış demektir. Dolayısıyla insanın neliğini anlamak için onun özel alandaki etkinlikleri ve yaptıkları da önemsiz değildir, özel alan ile kamusal alan insan hayatının önemli iki alanıdır ve insanın özellikleri her iki alanda da benzer nitelikler gösterir. Sözgelisi özel hayatında son derece adaletsiz ve acımasız olan bir kişi, kamusal alana girdiğinde adaletin savunucusu ve toplumsal konularda karşısındakine söz hakkı tanıyan ve karşısındakini önemseyen bir müzakereci olamaz; kişi kamusal alanda özel hayatındaki kimliğine paralel davranışlar sergiler ya da tersinden söylersek, kamusal alanda adil olan bir kişi, özel alanda bir zorbaya dönüşemez. Antik dönemde, bir kişinin kamusal alandaki davranışları kadar, o kişinin hane içerisinde kölesiyle, çocukları ve eşiyle olan ilişkisi de gözetilir, kamusal alanda erdemli olan bir insan özel alanındaki ilişkilerinde de erdemli ve etik değerlere uygun davranır.

Arendt'in gerçek insani etkinliklerin ortaya çıktığı alan olması bakımından kamusal alana ağırlık vermesi anlaşılabilir olmakla birlikte, özel alanı fazlasıyla önemsizleştirmiş olması ve özel hayatı kamusal hayatın karşıtı olarak ele alması, onun özel alana ait

olduğunu düşündüğü etiğin önemini göz ardı etmesine yol açmıştır. Oysa etik değerlere sahip olmak, kişinin özel hayatı olduğu kadar toplumsal hayatı için de son derece önemlidir ve etik değerler kişinin hem özel hem de toplumsal hayatındaki ilişkilerinde insanın değerini koruyacak şekilde hareket etmesini ve insan onurunu önemsemesini gerektirir. Dolayısıyla Arendt'in savunduğu gibi etik kaygılar ne sadece insanın özel hayatına dâhildir, ne de politika tamamen etik kaygılardan uzak bir etkinlik alanıdır. Tersine etik ilkeler kişinin hem özel hem de toplumsal yaşamında, insanla ilgili ve ilişkili olduğu her yerde gözetmesi gereken temel ilkelere ve Arendt'in savunduğu gibi insan olmak eylemekle değil - nitekim Hitler de eylemde bulunmuş, yeni ve beklenmedik olan şeyleri başlatmıştır-, etik ilkelere uygun, insana yakışır bir şekilde eylemekle mümkündür. Öyleyse insanların gerek özel alanda gerekse toplumsal alanda gerçekleştirdiklerine bir bütün olarak bakmak ve insanın değerini bu şekilde ortaya koymak, insanı ve buradan hareketle de özgürlük sorununu doğru bir şekilde anlamak için zorunlu bir koşuldur.

Arendt'in özel alanı dışlamasının bir diğer nedeni, özel alanda yöneten-yönetilen ilişkisinin hüküm sürdüğünü düşünmesidir, Arendt'e göre, yönetmek tahakküm kurmak anlamına geldiği için, siyaset kimin kimi yönettiği meselesine indirgenmemelidir. Arendt'e göre, antik dönemde özgür olmak, yaşamın zorunluluklarına bağlı olmamakla, başkalarının emirlerine, buyruklarına itaat etmek zorunda olmamakla, ne yönetmek ne de yönetilmekle ilgili olmakla mümkündür. Fakat antik dönemde, özellikle de Aristoteles'in anlayışında, siyaset hem yönetmeyi hem de yönetilmeyi bilmeyi gerektiriyordu, siyasal alanda yer alabilmek için her iki erdeme de sahip olmak gerekiyordu (Aristoteles, 2009: 94). Aristoteles'in düşüncesinde yöneten-yönetilen ilişkisi siyasal yapıdan koparılamayacak bir öğeydi. Siyaset alanında önemli olan bir yöneticinin olup olmaması değil, kimin yönetici olması gerektiği, yani yöneticilerin sahip olduğu veya olmadığı niteliklerdir. Dolayısıyla antik dönemde tartışılan "bir yönetici olsun mu olmasın mı?" sorusu değil, kim yönetmeli ve nasıl yönetmeli sorusudur. Antik dönemde Platon ve Aristoteles gibi filozoflarca savunulan görüş, erdemli kişilerin ülkeyi yönetmeleri gerektiğidir, buna göre yöneticiler, yurttaşları erdemli birer kişi olmalarını, dolayısıyla onların insansal iyiye ulaşmalarını sağlayacak şekilde yönetmelidirler. Arendt'in özlemine çektiği siyasal yapı, bir yöneticinin olmamasıyla değil, devletin yönetim işleriyle ilgilenen kişilerin, yani siyasilerin ve kamu kurum ve kuruluşlarında yer alan kişilerin, etik özgürlüğe sahip olmalarıyla oluşturulabilir. Öyle ki doğru politik yargılara ulaşabilmek, Arendt'in vurguladığı gibi olabildiğince çok görüşün bir arada bulunmasıyla değil, doğru değerlendirme yapabilen, insanın değerinin bilgisine sahip

olan ve bu değerleri koruyacak toplumsal düzenlemelerin nasıl yapılması gerektiğini görebilecek görüş gücüne sahip kişilerle mümkündür.

Bu açıklamaları göz önünde tuttuğumuzda Arendt'in, bireylerin toplumsal özgürlüğüne gereken önemi vermiş olmasına rağmen, bu özgürlüğün büyük tamamlayıcısı olan ve aslında temelini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz kişilerin etik özgürlüğünü göz önünde bulundurmayarak özgürlük görüşünü eksik bıraktığını söyleyebiliriz. Oysa Kuçuradi'nin de belirttiği gibi, bir kişinin özgür olabilmesi için, hem etik özgürlük, hem de bununla bağlantılı olan toplumsal özgürlük gereklidir; bunları birbirinden koparmamız olanaklı değildir; çünkü toplumsal ilişkileri bunu sağlayacak biçimde yapılandırarak toplumsal özgürlüğü sağlayacak olan kişilerdir.

Sonuç olarak Arendt, insanların insanca yaşayabilecekleri bir siyasal ve toplumsal yapının hayalini kurmuş olsa da, böylesi bir toplumsal ve siyasal yapının ancak etik özgürlüğe sahip kişiler tarafından gerçekleştirilebileceğinin göz ardı ederek, özgürlük kavramının etik boyutu bir kenara bırakılmıştır. Arendt her politika türünün insanın ayırt edici özelliğini oluşturmadığını ve insanın insalaşmasını sağlamadığını bildiği için sahte politika ve otantik (gerçek) politika arasında bir ayrım yapma gerekliliği duymuş, fakat otantik politikanın ancak erdemli kişiler sayesinde oluşturulabileceğini atlamıştır. Arendt, herkesin akla sahip olduğunu ve sahip olduğu bu akılla, özgürlüklere saygılı bir şekilde konuşma ve eylem temelinde, başkalarını dikkate alan ve doğru yargılama yapabilen kişilerden oluşan bir toplumun oluşabileceğine, böylesi bir toplumun eğitilmiş eğitimsiz her kişi tarafından gerçekleştirilebileceğine dair ümit beslemiştir (Beinstein, 2010: 276).

Oysa Kuçuradi'nin de belirttiği gibi, toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmenin yolu etik özgürlüklere sahip kişilerden geçmektedir. Kuçuradi için etik açıdan özgür kişi, yaşarken her durumda doğru değerlendirmeler yapan, her eyleminde değer kaygısı gözetilen, değer yaratan ve değer harcanmasını engelleyen, değerleri koruyan kişidir. Kuçuradi'ye göre, etik özgürlük, insanın değerinin farkında olmayı, değer bilgisine sahip olmayı ve yapıp etmelerinde bu bilgiyi hesaba katmayı gerektirir. Dolayısıyla Arendt'in düşündüğü gibi, doğru yargılama yapabilmek ve kendi çıkarlarından arınıp başkalarını dikkate alarak eylemde bulunabilmek, bunun yanı sıra insan haklarına saygılı davranabilmek ve her davranış ve eylemde insan onurunu gözetebilmek, insan haklarının güvence altına alındığı ve korunmalarının sürekli kılındığı bir toplumsal yapı oluşturabilmek, eğitilmiş eğitimsiz ayrımı yapmadan her insanın gerçekleştirebileceği bir durum değildir, bunun için belli bir bilgi, değer bilgisi, felsefi bilgi gerekmektedir; başka

bir deyişle kişinin kendisini değerleri korumak, değer yaratmak ve doğru değerlendirme yapabilmek yönünde eğitmesi gerekmektedir; bu nedenle Kuçuradi, insan haklarının korunmasının bir değer bilgisi sorunu olduğunu söylemektedir (Kuçuradi, 1997: 62). Yine aynı nedenle Kuçuradi, insan haklarını korumanın temele alındığı ve özgürlüklerin sağlandığı bir toplumsal yapı oluşturabilmenin, siyasi olduğu kadar felsefi ve etik bir mesele olduğunu belirtmiştir; felsefi bir sorundur, çünkü Kuçuradi'ye göre, insan hakları kavramının açıklığa kavuşturulması, insan hakları ihlallerinin önlenmesi için gerekli bir koşuldur. Diğer yandan etik bir sorundur, çünkü günlük yaşamda bu hakları koruyan ya da bu hakları çiğneyen kişilerdir; devleti yönetenler de, yasaları yapanlar da en temelde kişilerdir. Kuçuradi'ye göre, kişilerin insan haklarını koruyan, insan onurunu ve değerini önemseyen tarzda düzenlemeler yapabilmesi ve bunları sağlayacak yönde kararlar alabilmesi için, felsefe eğitimine ihtiyaç vardır, “çünkü felsefe eğitiminin ana görevlerinden biri, kişileri, insanın onurunun nerede tehlikeye düştüğünü görebilecek bir gözü kazandırabilecek şekilde, olabildiğinde erken eğitmektir” (Kuçuradi, 1996: 53). Kişi ancak bunu başarabilmişse etik anlamda özgür olabilir ve böylesi değer bilgisine sahip etik özgürlüğünü kazanmış kişilerin toplumsal alandaki işleri yürütmesiyle, kişilerin toplumsal özgürlüğü sağlanabilir. Toplumsal işlerin ve ilişkilerin düzenlenme işini, eğitilmiş-eğitimsiz insanlara yüklemek, tam da Arendt'in eleştirisini yaptığı, kitlelerin, yani cahil çoğunluğun despotizmine yol açabilir ve böylesi bir insan tipinin hâkim olduğu bir siyasal yapı ise özgürlüklere değil, zora ve şiddete dayalı totaliter yönetimlerin oluşmasına neden olabilir.

Kuçuradi'nin özgürlük kavramına dair söyledikleri ışığında Kant'ın görüşlerine baktığımızda neler söyleyebiliriz? Kant, felsefesinin temeline özgürlük kavramını koymuştur, bu onun hem etik hem de politik görüşü için geçerlidir. Onun gerek ahlak felsefesi gerekse politika felsefesi, insanın özgürlüğünü amaç edinmede birleşirler. İnsanın ahlaki özgürlüğü, etik olarak kendi iradesi üzerinde hâkimiyet kurmasıyla ve istemelerini ahlak yasasına göre belirlemesiyle kazanılabilir. Ahlak yasası, kişilerin maksimlerini test edebilecekleri üst bir ilke görevini görür ve kişilere düşen, her tek durumda, içinde buldukları özel ve biricik durumun koşulları altında yapılması gerekenin ne olduğunu ve sahip oldukları maksimlerin yasa biçimini alıp alamayacağını ahlak yasasını göz önünde tutarak belirlemeleridir. Öyleyse ahlak yasası, kişilere hazır ahlaki reçeteler sunmaz ve her tek durumda kişilerin eylemlerinin maksimlerinin bir yasa olup olamayacağını kendilerinin belirleyip bulmasını gerekli kılar. Ahlak yasası, insanlara “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” ve pratik yasa “her defasında insanlığa, sırf araç olarak değil, aynı

zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” diyerek, insanların eylemlerinde ve eylemlerinin temelindeki istemelerinde, belli bir çıkar ya da karşılık beklemeden, sırf insan onurunu ve değerini bilerek ve gözeterek, insan olma bilinciyle eylemde bulunmalarını talep eder.

Peki Kant’ın en sıradan insan aklında bile bulunduğunu savunduğu ahlak yasasıyla ilgisinde ele aldığı ahlaki özgürlük görüşü, insanın yapısal bir özelliği midir, yoksa insanın bir olanağı mıdır? Kant, ahlaki özgürlüğü hangi bağlamda ele almıştır? Bu soruyu Kant açık bir şekilde cevaplamaz ancak onun bazı görüşlerinden yola çıkarak, Kant’ın ahlaki özgürlüğü, insanların bir olanağı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Öyle ki Kant, insanın iki dünyanın, yani hem fenomen hem de numen dünyanın vatandaşı olduğunu söyleyerek kişinin istemelerini belirleyen iki yeti olduğunu, bunların ise akıl ve eğilimler olduğunu belirtmiştir. Özgürlüğün ise ancak aklın istemelerine göre davranmakla gerçekleşeceğini belirten Kant’ın, özgürlüğün insanlara ait bir olanak olduğunu açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da üstü kapalı olarak kabul ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Kant’ın şu sözleri de bize bu konuda ışık tutmaktadır:

...çünkü bu “gerek” aslında –aklın onda engellerle karşılaşmadan pratik olması koşuluyla- her akıl sahibi varlık için geçerli bir “istemek”tir. Bizim gibi, başka türden bir güdü olarak duyusallıktan uyarılan, kendi başına aklın yapacağı şeyi her zaman yapmayan varlıklar söz konusu olunca, eylemin bu zorunluluğu yalnızca bir “gerek”le dile gelir ve öznel zorunluluk nesnel zorunluluktan ayırđedilir (Kant, 2013: 68).

Bu pasajda Kant, “gerek”le dile getirilen ahlak yasasının akılda temellendiğini, bu nedenle de tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğunu; ancak diğer taraftan insanın yalnızca bir akıl varlığı olmadığını, insanların her zaman aklın söylediklerini dinlemediklerini, yani insanların istemelerini her zaman akıldan çıkan ahlak yasasının belirlemediğini söylemiştir. Öyleyse insanın istemesini –çoğu zaman olduğu gibi- eğilimleri ve çıkarları belirleyebilir, ama -pek nadir de olsa- saf pratik aklın bir ürünü olan ahlak yasası da belirleyebilir (Kuçuradi, 1988: 3). Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, insan doğasının ikili yapıda olmasından kaynaklanmaktadır; nitekim Kant’a göre, insan yalnız bir akıl varlığı olmayıp, insanda aynı zamanda duyusallıkla ilgili olan ve arzu ve isteklerin doyumuyla uğraşan bir yan da bulunmaktadır. Başka bir deyişle insan hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığıdır. Nitekim insanın istemelerini eğilim ve çıkarları da belirleyebilir, saf aklın ürünü olan ahlak yasası da belirleyebilir. Bir insan kendi doğasından kaynaklanan bu iki yandan hangisini dinleyip istemelerini hangisine dayanarak belirlediğine göre ya özgür bir kişi olacak ya da olmayacaktır. Kant’a göre özgürlük, ancak ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı istemekle, istemelerimizi ahlak yasasını gözeterek belirlemekle kazanılabilir. Bu ise, her insanın

gerçekleştirebileceği bir durum değildir, çünkü Kant'ın da belirttiği üzere, insanların çoğu arzu ve isteklerine göre hareket eder, çünkü bu onlara daha kolay gelir ve daha çok yarar ve zevk verir. Bu iki yolu da insanlara açık bir olanak olarak gören Kant'ın, bu düşünceleriyle, ahlak yasasıyla ilişkilendirdiği ahlaki özgürlüğün insanlara açık bir olanak olarak kabul ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Etik özgürlüğe sahip olmak, her insanın kendisinin yürümesi gereken bir yoldur, bu yol aynı zamanda kişinin insanlaşma yolunda ilerlemesi demektir. Ahlak yasası akıl sahibi olan tüm insanlar için, yani tür olarak insan için bir olanaktır, bu olanağı gerçekliğe geçirebilen ancak bazı kişilerdir. Dolayısıyla Kant'ın ahlaki özgürlük görüşünün “kişiyi merkeze aldığını söyleyebiliriz.

Kant'ın dışsal özgürlük dediği eylem özgürlüğünde ise, bir takım problemler tespit edilebilir. Kant, “Teori ve Pratik”te şöyle demiştir:

Birer insan varlığı olması bakımından herkesin sahip olduğu özgürlüğü, bir cumhuriyetin anayasası olarak şu şekilde dile getiriyorum: Hiç kimse beni kendi mutluluk anlayışına göre (başka insanların da aynı şekilde mutlu olacağını düşünerek) mutlu olmaya zorlayamaz; aksine her insan, kendisine uygun bulduğu bir tarzda mutluluğunu elde edebilir. Yeter ki o, aynı amacın peşinde koşan başka insanların özgürlüğüne müdahale etmeden, herkesin özgürlüğünü mümkün kılan genel bir yasayla uzlaşabilsin (Kant, 2010b: 35).

Kant bu pasajında, temel olarak, kişilerin başkalarına zarar vermeksizin kendi mutluluklarını kendi bildikleri ve istedikleri yoldan elde etmesini, insanların karşılıklı olarak özgürlük haklarını ihlal etmedikleri sürece herkesin dışsal olarak istediği gibi eyleme hakkını dışsal ya da hukuksal özgürlük olarak ortaya koymuştur.

Bu pasajı göz önüne aldığımızda, Kant'ın eylem özgürlüğü hakkındaki bu düşüncesinin, tipik bir liberal düşünür olan Mill'in görüşleriyle neredeyse aynı olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, liberalizmin ve liberal özgürlük görüşünün önemli savunucularından biri olan Mill'e göre, “özgürlük adını hak eden tek özgürlük, başkalarını saadetlerinden mahrum etmeye veya onların saadet elde etme gayretlerine engel olmaya kalkışmadığımız müddetçe kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yoldan arama özgürlüğüdür” (Mill, 2004: 44-45). Mill'in düşüncesine göre, başkalarına zarar vermemek kaydıyla, farklı yaşam tarzlarına olabildiğince serbestlik tanınmalı ve kişinin istediği yaşam tarzını yaşamasına fırsat tanınmalıdır (Mill, 2004: 105). Mill'in ifade ettiği ve tüm liberal düşünürlerin mümkün olan tek özgürlük görüşü olarak kabul ettikleri, daha çok serbestlik anlamındaki bu özgürlük görüşü, kişilerin seçtikleri amaç ya da eylemlerin etik boyutuyla ilgilenmez. İstediklerini yapma anlamındaki bu özgürlük anlayışı her insanın akıl sahibi bir varlık olduğu ve dolayısıyla her insanın kendi iyisini



kendisinin belirleyebileceği, her bireyin kendisi için en iyi yolu bulabileceği ön kabulünden hareketle oluşturulmuştur. Liberal düşünürler, her insanı akıl sahibi olarak kabul ederler ve bu nedenle insanların kendi seçtiği yaşam tarzını sürdürmelerine müsaade edilmesi gerektiğini, devletin en önemli görevinin de yurttaşların kendi iyileri peşinde koşarlarken engellenmemelerini sağlamak olduğunu savunurlar. Bu düşünceye göre, her insan kendi mutluluğu ve iyisi peşinde koştuğunda ise bir bütün olarak toplumsal iyi de gerçekleşmiş olacaktır. Bu bakış açısıyla özgürlük kişilerin başkalarına zarar vermediği sürece istediğini yapmak olarak tanımlanır. Kant'ın da yukarıda belirttiğimiz, her insanın başkalarının özgürlüğüne müdahale etmeden kendisine uygun bulduğu bir tarzda mutluluğunu elde edebilir düşüncesi ve dışsal özgürlüğü bu şekilde tanımlaması, Kant'ın liberallerle neredeyse aynı görüşü paylaştığını ortaya koymaktadır.

Bunun dışında Kant, "Ebedi Barış" adlı denemesinde ise dışsal/hukuksal özgürlüğü, "daha çok, kendi isteğimle kabul ettiğim yasalardan başka, dışımdan gelen hiçbir yasaya uymama olanağı" biçiminde tanımlamıştır (Kant, 2014c: 338).

Bu iki özgürlük tanımının ortak noktaları, öznenin kendi kendine yasa koymasının onun özgürlüğünün temeli olduğu düşüncesidir. Kant, gerek etik alanda gerekse toplumsal/hukuksal alanda kişilerin sadece kendi koydukları yasalara itaat ettiği takdirde özgür olacakları düşüncesinde ısrar eder; özgürlük ancak insanın kendi koyduğu yasalara uyması ile gerçekleşir. Bu durum ahlak alanında olduğu kadar hukuk ve politika alanında da böyledir. Kant'a göre, kişilere kendi onayları olmaksızın hiçbir yasa dayatılamaz, zira kişinin kendi için neyin iyi ve adaletli olduğuna onun kendi iradesinden başka kimse karar veremez; çünkü Kant'ın düşüncesine göre, hiç kimse kendisine karşı adaletsiz olamaz.

Kant'ın öne sürdüğü bu dışsal özgürlük düşüncesi; yani gerek insanın başkalarına zarar vermeksizin kendi mutluluğunu uygun bulduğu yollardan ve yaşam şekillerinden hareketle elde etmesi, gerekse kişilere kendi onayı olmaksızın dışarıdan hiçbir yasa dayatılmayacağı şeklindeki özgürlük görüşü, kişilerin akıl sahibi olduğu ve bu nedenle kendi mutlulukları ve kendi iyileri hakkında en iyi ve en doğru kararı kendilerinin verebileceği ön kabulüne dayanmaktadır. Bu noktada şu soruyu sormamız anlamlıdır: Her insan gerçekten bunu yapabilecek kadar akıl sahibi midir ve eğer öyleyse hem kendisi için hem de toplum için iyi ve doğru olanın ne olduğunu bilip bunu gerçekleştirebilecek kapasiteye, yeteneklere ve erdemlere sahip midir? Bu soru Kant'ın dışsal özgürlüğe dair görüşlerini sorgulayabilmemiz açısından önemlidir.

Antik dönem düşünürü Aristoteles, insanın sahip olduğu aklın ne anlama geldiğini sorgulamada bize yol gösterebilir. Aristoteles'e göre, insanları diğer varlıklardan ayırt eden ve insan için iyi olanın bilgisini veren yeti akıldır. Ne var ki insanlarda olanak olarak bulunan aklın insan için ayırt edici olabilmesi için, aklın kendi erdemine ulaşması, yani teorik aklın bilgeliğe, pratik aklın ise akli başındalık (*phronesis*) erdemine ulaşmış olması gerekmektedir. Öyle ki, Aristoteles'e göre, akıl yetisine bütün insanlar olanak olarak sahipse de, bu akıl etkinliğe geçirilip kendi erdemlerine-gerek teorik gerekse pratik erdemine- ulaşmadığı müddetçe insan için ayırt edici olmaz. İnsanın pratik hayatı için gerekli akıl, pratik akıl ve onun erdemi ise aklıbaşındalıktır. Aklıbaşındalık, kişinin her tek durumda hem kendisi hem de diğer insanlar için neyin iyi ve neyin kötü olduğu konusunda doğru karar verebilmesini sağlayan bir erdemdir (Aristoteles, 2007: 1140b 5-10). Aklıbaşındalık, doğrudan kişilerin pratik eylem hayatıyla ilgilidir ve bu nedenle kişilerin diğer kişilerle olan ilişkisi kadar toplumsal ve siyasal yaşamda da gerekli olan bir erdemdir. Aristoteles'e göre, aklıbaşındalık erdemi, özellikle yönetici konumundaki kişinin herkesi ilgilendiren konularda enine boyuna düşünebilmesi ve her tek durumda hem kendisi hem de toplum için doğru yargılama yapabilmesi için gerekli olan en temel erdemdir ve insanda akıl ancak bu şekilde, yani erdemine uygun bir şekilde kullanıldığında, insan için ayırt edici bir özellik olur. Fakat çoğunluk söz konusu olduğunda akıl, pratik akıl, kendi erdemine ulaşmadığından akıl istemenin kölesi haline gelir ve bu tür kişiler eylem hayatında, her tek durumda, doğru olanı bulamaz.

Kant'ın dışsal özgürlüğe dair ortaya koyduğu düşüncelere bu açıdan bakarsak, her insanın akla sahip olduğunu ancak bu aklın kişiler ve toplum için iyi olanı belirleyebilecek nitelikte bir akıl olabilmesi için kendi erdemine ulaşmış olması gerektiğini, buna karşılık çoğunluğun sahip olduğu akli erdemlerle değil kendi çıkar ve eğilimleriyle ilgisinde kullandığını, bu nedenle de insanların çoğunun insansal iyi hakkında ya da Kant'ın deyişiyle, insan onurunun nerede yattığı konusunda doğru bir fikre sahip olmadığını söyleyebiliriz. Kant da daha önce belirttiğimiz gibi, insanların kendilerinde bulunan akli, çoğu kez yalnızca "araçsal" anlamda, yani akıllarını sadece kendi çıkarları ve arzuları için bir araç olarak kullandıklarını belirtmiştir. Bu haliyle akıl, Kant'ın da katıldığı üzere, insanları diğer varlıkların üzerine yükseltmez, çünkü böylesi bir akıl insanın değerini oluşturmaz. Nitekim insanlar kendilerinde bulunan akli, diğer insanlara kötülük yapmak için, sözgelisi diğer insanlara tuzak kurarak onları soymak için kullanılabilir ve bu şekliyle akıl, insanlar için ayırt edici bir nitelik, dolayısıyla bir değer olarak görülemez. Aristoteles'e göre, aklın insanlar için ayırt edici olması için,

aklın erdemlerine göre işlemesi gerekmektedir. Aristoteles'e benzer şekilde Kant da, insanlarda bulunana aklın ayırt edici olabilmesi için, bu aklın ahlak yasasıyla ilişkisinde kullanılması gerektiğini, her defasında ahlaki bir kaygının gözetilmesi gerektiğini söylemiş, pozitif anlamda özgürlüğü de aklın ürünü olan ahlak yasasına göre istemeye ilişkilendirmiştir. Bununla birlikte Kant, çoğunluğun kendilerinde bulunan akli bu şekilde kullanmadığını da kabul etmiştir, çünkü akli araçsal anlamda kullanarak kendi istekleri peşinde koşmak, yani hazzını arayıp acı veren şeylerden kaçmak, kişilere zevk verir, çoğunluk ise zevk ve isteklerine göre yaşamak ister. Oysa akli ahlak yasasının buyruğuna sokmak, yani isteklerini bu yasaya göre belirlemek her zaman insana zevk vermez, çoğu zaman acı da verebilir. Dolayısıyla insanlar, yani çoğunluk, gerçek anlamda insansal iynin ahlak yasasında bulunduğunu görmez ya da görmek istemez ve kendilerine haz veren şeyleri iyi, hazdan uzaklaştıran şeyleri ise kötü kabul ederek iyi ve kötülerini kendi çıkar ve zevklerine göre oluştururlar. Bu ise, kişileri özgür kılmaktan çok köle kılar, çünkü bu durumdaki insan arzu ve isteklerinin kölesi olmuş durumdadır. Dolayısıyla istediğini yapma anlamında özgürlük, eğitimsiz ve akli bir araç olarak kullanan kişilerde arzu ve isteklerine göre yaşamak anlamına gelir ki böylesi bir yaşamın ise insansal bir değeri yoktur. Çünkü böylesi bir yaşam hayvandan farkımızı ortaya koymaz, tersine bizi hayvansal bir yaşama mahkûm eder (Özcan, 2011: 141). İyinin ve kötünün, ahlak yasasına göre belirlenmesi gerektiğini, ahlaki özgürlüğün de ancak bu sayede kazanılabileceğini görebilen ve eylemlerini bu yasaya göre belirleyebilen insan sayısı ise oldukça azdır.

Kant bir yandan bu gerçeği, yani insanların sahip olduğu akli erdemleriyle ya da ahlak yasasıyla ilgisinde değil, daha çok çıkarları ve eğilimleriyle ilgisinde kullandıklarını kabul ederken diğer yandan da dışsal özgürlüğü toplumsal alanda her insanın kendi bildiği yoldan kendi iyisi peşinde koşarken engellenmemesi ve insanların yalnızca kendilerinin onayladıkları yasalara uyması şeklinde tanımlayarak, aklın ve özgürlüğün ahlak yasasıyla, yani etikle olan bağı kopartmış ve etik özgürlük ile toplumsal özgürlük görüşleri arasında bir tutarsızlık yaratmıştır. Etik özgürlük açısından her insanın istemelerini ahlak yasasına göre belirleyemeyeceğini, bu nedenle de her insanın etik anlamıyla özgürlüğe sahip olamayacağını kabul eden Kant, hukuksal alanda her insanın kendi mutluluğunu ve iyisini belirleyebileceğini ve bunun da kişilerin dışsal özgürlüğünü oluşturduğunu belirterek, etik özgürlük görüşündeki "kişi" merkezli görüşünden kopmuş, toplumsal alanda özgürlüğü tüm insanlara yükleme hatasına düşmüştür. Kant tıpkı bir liberal düşünür gibi, dışsal özgürlüğü, kişinin başkalarına zarar vermediği müddetçe istediğini yapabilmesi, kendi mutluluğunu istediği yaşam

şeklinde arayabilmesi ve bunu gerçekleştirirken bireyin herhangi bir dış müdahaleden ve zorlamadan bağımsız olması gerektiğini belirterek, bu düşünceleriyle, liberal teorinin özgürlük anlayışına oldukça yaklaşmış görünmektedir.

Dışsal eylem özgürlüğünü kişilere açık bir olanak olarak değil, insanın bir özelliği olarak kabul eden Kant bu görüşleriyle, “Aydınlanma Nedir?” adlı yazısında belirttiği, insanların çoğunun kendi akıllarını kullanmak istemedikleri, çünkü aklını kullanmakla gerçekleşebilecek özgürlüğün insanlara zor geldiği yönündeki görüşüyle de çeliştiğini söyleyebiliriz. Kant’ın, “Aydınlanma Nedir?” adlı yazısında ve aynı zamanda *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde, özgürlüğü insanın bir olanağı olarak ele almasını ve özgürlüğü insanlaşma yolunda önemli bir değer olarak ortaya koymuş olmasına rağmen, toplumsal alanda özgürlüğü tür olarak insanın bir özelliği olarak ele alarak özgürlüğün insanlaşma yolunda insanlara kattığı önemi ve değeri bu kavramdan geri alarak, özgürlüğü bazı kişilerin sahip olduğu bir özellik, bir değer olmaktan çıkardığı ileri sürülebilir. Bu açıdan yaklaştığımızda Kant’ın toplumsal özgürlük kavramının en zayıf noktasının, “kişi”yi unutup, tür olarak insandan hareket etmesi, dolayısıyla dışsal özgürlüğü insanın sahip olduğu bir olanaktan çok bir özellik olarak kabul etmesi olduğu söylenebilir. Kant, bize, etik özgürlük alanında kişiden hareket ederek aklın her insanda aynı şekilde işlemediğini, dolayısıyla değer bakımından her insanın eşit olmadığını ve her insanın etik özgürlüğe sahip olmadığını, bunun kişilere açık bir olanak olduğunu ileri sürme imkânı vermiş olmasına rağmen, toplumsal alanda tüm insanların eşit ve özgür olduğunu kabul ederek kişi merkezli bakış açısını yitirmiştir. Böylelikle Kant, etik özgürlüğü toplumsal özgürlük alanına taşıyamamış; dolayısıyla dışsal özgürlük görüşünde, kişilerin gerçekleştirdiği eylemlerde etik değerlerin bilgisine sahip olan ve bunlara göre eyleyebilen insanlara bir yer bırakmamış, değerli eylem ile değersiz eylem, değerli yaşam biçimi ile değersiz yaşam biçimi arasındaki farkın kaybolmasına yol açmıştır. Oysa gerek içsel olan etik özgürlük, gerekse dışsal olan toplumsal özgürlük, daima erdemlerle ilgisinde ve insansal değerlerle olan ilgisinde düşünülmelidir.

Dolayısıyla Kant’ın etik özgürlük görüşü ile toplumsal özgürlük görüşünün birbiriyle uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Kant’ın eylem özgürlüğüne dair görüşünün temelindeki hata, yukarıda belirttiğimiz gibi, onun “kişi” merkezli özgürlük görüşünü bir kenara atıp, toplumsal alanda “tür olarak insan”dan hareket etmesi, böylece eylem özgürlüğünde ahlaki boyutu ikincil plana atarak değerlerin bilgisine sahip olan ve olmayan tüm insanlara toplumsal alanda eylem özgürlüğünü yüklemiş olmasıdır. Oysa

nasıl ki etik alanda, insanların eylemde bulunurken seçtikleri amaçlar arasında bir değer farkı görüyorsak, söz gelişi bir insan bir hakkı korumak için, diğer bir insan ise kendi çıkarını korumak için bir eylem gerçekleştirdiğinde, bu iki eylem arasında bir değer farkı görüyorsak, toplumsal alanda da kişilerin mutluluklarını nerede gördükleri ve kendi mutluluklarına ulaşmalarında nasıl bir yol izledikleri, başkalarına zarar vermiyor olsalar bile, önemli olmalıdır. Bu açıdan özgürlük- pozitif özgürlük-, her bireyin kendi koyduğu yasaya uyması değil, aklın ürünü olan yasaya, yani insan değeriyle ilgisinde koyduğu yasaya uymasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, pozitif özgürlük, kişilerin herhangi bir yasaya uymasıyla değil, aklın yasası olan ahlak yasasına uymasıyla kazanılabilir; öyleyse toplumsal alanda özgürlük de her türlü yasaya uymakla değil, aklın yasalarına, yani insanın değerini ve onurunu korumaya hizmet edecek yasalara uymakla kazanılabilir. Zira özgürlük, insansal bir değerdir ve değerlerle olan bağı, toplumsal alanda olsa bile koparmaması gerekmektedir. Buna karşılık Kant, ancak belli türden bilgi ve erdemlere sahip olmakla belirlenebilecek olan insansal iyiyi, insanların toplumsal alanda uymaları gereken yasaları ve insanlara mutluluğu getirecek olan yaşam şeklini, tüm insanların belirleyebileceğini düşünerek, özgürlüğün etik değerlerle olan ilgisini koparmıştır.

Sonuç olarak Kant, ahlaki özgürlüğe, yani kişilerin etik özgürlüğüne önem vermiş ve bu özgürlüğü doğru bir şekilde temellendirmiş olmasına rağmen, toplumsal alandaki dışsal özgürlüğe dair görüşlerinde birtakım sorunlar olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da anlattığımız gibi, Kant kişilerin dışsal özgürlüğünün, liberal bir düşünür gibi, etik olanla bağı kopardığı ve özgürlüğü herkesin kendi iyisini kendisinin belirleyebileceği, bu nedenle insanların kendi mutluluklarını istedikleri şekilde elde etmeleri gerektiğini ve başkalarının özgürlüğüne zarar vermediği müddetçe insanların eylem hayatlarında istediklerini yapabilmesi anlamında tanımladığı için hataya düşmüştür. Kant, içsel özgürlüğü ahlak yasası bağlamında ele alıp kişilere açık bir olanak olarak temellendirmesine karşılık, dışsal özgürlüğü her insanın başkasına zarar vermediği sürece istediğini yapabilmesi olarak tanımlayarak, bu özgürlüğü tüm insanlarda görülen bir özellik haline getirmiş, böylece insanın kendi iyisini gerçekleştirme yolundaki her eylemi özgür eylem olarak adlandırma hatasına düşmüştür. Böylelikle Kant, özgürlüğün etik değerle olan bağı kopartmış ve özgürlüğü, kendi deyişle, bireyden bireye değişkenlik gösteren mutluluk gibi deneysel bir ilkeye dayandırmıştır. Oysa toplumsal alandaki özgürlük etik özgürlükten bağımsız olamaz, bu anlamda özgürlüğü isteyeninin istediğini yapabilmesi olarak kabul etmek ve onun değerle olan bağı kopartmak bireyleri özgürleştirmez, tersine onları köle kılar. Dolayısıyla toplumsal özgürlüğün

sağlanabilmesi için de, bu alandaki ilişkilerin insanın bir araç olarak değil amaç olarak görülmesi gerektiğine dair pratik ilke temele alınarak kurulması, düzenlemelerin insanlığın onuruna saygılı bir şekilde insan değerinin farkında olarak gerçekleştirilmesi, yasaların böylesi etik özgürlüklere imkân verecek şekilde düzenlenmesi gerekmektedir, açıktır ki bunu ancak insanın onurunun ve değerinin bilincinde olan ve bunu korumak için neler yapılması gerektiğini görebilecek kabiliyete ve görüş gücüne sahip olan kişiler gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak toplumsal özgürlük, etik özgürlükten bağımsız değil, tersine karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki özgürlük türüdür. Kuçuradi'ye göre özgürlük, bir kişi değeri olarak, insanlaşma yolunda olmayı, değerleri bilmeyi, değer yaratmayı gerektirmektedir ve ancak bunların farkında olan ve bu şekilde eyleyen insanlar hem toplumsal hem de etik anlamda özgür insanlar olmaktadır. Gerçek anlamda insan olmak yani insanlaşmak da, bu şekilde eylemek, yaşamda her zaman değer korumayı ve yaratmayı amaç edinmek, etik ilkelere göre davranmak ve bunu yaşamın bütününe yayabilmekle mümkündür. Özgürlük, insan yüzünün farkında olmak, insan yapısını, dolayısıyla değerini bilmek demektir; diğer canlılara göre ona özgü olanakları ve bunların gerçekleşme koşullarını, etik değerleri bilmek ve buna göre eyleyebilmek demektir (Kuçuradi, 1997: 27). Kuçuradi'ye göre özgürlük, böylesine üstün bir değerdir. Bizim de bir insan olarak yapmamız gereken, ister kişisel düşünce ve eylemlerimizde isterse toplumsal alandaki yapıp etmelerimizde her zaman insanın değerini gözetmek olmalıdır. Temel amacımız özgürlüğün gerçek anlamının farkına vararak Kuçuradi'nin bahsettiği anlamıyla etik özgürlüğe sahip olmak, yani insanlaşmamızı tamamlamaktır. Gerçek anlamıyla toplumsal özgürlük de ancak böylesi insanlaşmasını tamamlamış kişilerin, yani etik özgürlüğe sahip olan kişiler sayesinde kurulabilmektedir.

## Kaynakça

- ARENDR, Hannah. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Ronald Beiner, Ed.). The University of Chicago Press.
- ARENDR, Hannah. (1993). *Men in Dark Times*, New York: A Harverst Book Harcourt Brace & Company.
- ARENDR, Hannah. (2005). "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", (Çev. Yasemin Tezgiden). *Cogito*, Sayı:41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s: 340- 380.
- ARENDR, Hannah. (2012a). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2012b). *Devrim Üzerine*, (Çev. Onur Eylül Kara). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2013). *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2014a). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*, (Çev. İbrahim Yıldız). Ankara: Dipnot Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2014c). *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, (Çev. İsmail Serin). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2016a). *Şiddet Üzerine*, (Çev. Bülent Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDR, Hannah. (2016b). *Kötülüğün Sıradanlığı*, (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2009). *Politika*, (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitapevi.



- AKARSU, Bedia. (1982). *Ahlak Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- AKARSU, Bedia. (2006). "Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, (Yay. Haz. Ercan Şen, Ed. Nebil Reyhani). Ankara: Vadi Yayıncılık, s. 304-310.
- AŞKIN, Zehragül. (2008). "Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 11, Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, s: 53- 67.
- BENHABİB, Seyla. (2014). *Ötekilerin Hakları*, (Çev. Berna Akkıyal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül. (2012). *Dünyayı Bugünden Sevmek*, İstanbul: Metin Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül. (2015). *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül. (2016). *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BERNSTEİN, Richard. (2010). *Radikal Kötülük*, (Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin). İstanbul: Varlık Yayınları.
- CANOVAN, Margaret. (1991). *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CASSİRER, Ernst. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2007). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitapevi.
- COPLESTON, Frederick. (2004). *Kant*, (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan. (2004). *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan. (2010). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (Der. Hakan Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- DEVECİ, Cem. (1998), "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları", *DoğuBatı Düşünce Dergisi*, 1998-9, Sayı:5, s. 103- 120.

- GANDER, Hans-Helmuth. (2009). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, (Yay. Haz. Sanem Yazıcıoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- GİLLES, Deleuze. (2015). *Kant Üzerine Dört Ders*, (Çev. Talat Kılıç). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GOLDMAN, Lucien. (1983). *Kant Felsefesine Giriş*, (Çev. Afşar Timuçin). İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖKBERK, Macit. (1948). *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- GUYER, Paul. (2005). "Kant'ın Ödevler Sistemi", *Cogito*, Sayı: 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 227- 339.
- GÜNAL, Hüseyin. (2015). *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Ankara: Dost Kitapevi.
- HABERMAS, Jürgen. (2005). "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi", *Cogito*, Sayı: 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 381-418.
- HASSNER, Pierre. (2010). "Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (Yay. Haz. Hakan Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 81-124.
- HEIMSOETH, Heinz. (2012). *Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- HELLER, Agnes. (2010). "Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (Der. Çev. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 171- 187.
- JOHNSON, Patrica, A. (2013). *Arendt Üzerine*, (Çev. Derya Aybakan Saliya). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- KALAYCI, Nazile. (2013). "Farklılıkların Temsili Sorunu ve Kamusal Alan. *Amme İdare Dergisi*, Cilt: 46, Sayı: 4, s. 1-25.
- KANT, Immanuel. (1982). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Yazko: Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, (Çev. Uluğ Nutku), İstanbul.

- KANT, Immanuel. (1887). *The Philosophy of Law*, (Trans. William Hastie). Edinburg.
- KANT, Immanuel. (1991). *The Metaphysics of Morals*, (Trans. Mary Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. (2000). *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (Çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurum Yayınları.
- KANT, Immanuel. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurum Yayınları.
- KANT, Immanuel. (2010a). *Yaşamın Anlamı*. (Çev. Gürsel Uyanık- Ahmet Sarı). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- KANT, Immanuel. (2010b). "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz [Teori ve Pratik]", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (Der. Çev. Hakan Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 17-56.
- KANT, Immanuel. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- KANT, Immanuel. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel. (2014a). " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt). Bursa: Sentez Yayıncılık, s. 313- 325.
- KANT, Immanuel. (2014b). "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı", *Tarih Felsefesi*, (Haz. Çev. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Metin Bal, Güçlü Ateşoğlu). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- KANT, Immanuel. (2014c). "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt). Bursa: Sentez Yayıncılık, s. 327- 376.
- KANT, Immanuel. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

- KART, Berfin. (2010). "Immanuel Kant'ta Etik Özgürlük-Toplumsal Özgürlük İlişkisi", *Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri*, (Ed. İsmail Serin). Bursa: Asa Yayınevi, s. 232, 241.
- KERSTİNG, Wolfgang. (2010). "Politika, Özgürlük, Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", (Der. Çev. Hakan Çörekçioğlu). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 57- 80.
- KETENCİ, Taşkın. (2006). "Eleştiri ve Aydınlanma", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, (Yay. Haz. Ercan Şen, Ed. Nebil Reyhani). Ankara: Vadi Yayınları, s. 466- 473.
- KILINÇ, Nilgün, T. (2012). *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- KUÇURADİ, İoanna. (1988). *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İoanna. (Der.). (1996). *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İoanna. (1997). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- MİLL, John S. (2004). *Hürriyet Üzerine*, Ankara: Liberte Yayınları.
- ONAT, Nazım. (2013). *Kamusal Alan ve Sınırları*, İstanbul: Yön Matbaacılık.
- O'SULLIVAN, Noel. (1981). "Hannah Arendt, Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Çev. Gülayşe Koçak), İstanbul: Remzi Kitapevi, s. 223- 245.
- ÖZCAN, Muttalip. (2006). *İnsan Felsefesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ÖZCAN, Muttalip. (2011). "İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern", *Felsefelogos*, Sayı: 41, s. 163- 185.
- ÖZBEK, Meral. (2015). *Kamusal Alan*, İstanbul: Hill Yayınları.

- PLATON (1998). *Devlet*, (Çev. Sebahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcöz). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- RAWLS, John. (2005). "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri", *Cogito*, Sayı: 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 241- 276.
- RECKİ, Birgit. (2005). "Kant ve Aydınlanma", (Çev. Hakan Çörekçioğlu). *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı: 41-42, Yapı Kredi Yayınları, s. 192- 213.
- SATICI, Murat. (2012). *Kant'ın Hukuk Felsefesi ve Çağdaş Hukuk Felsefesine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İzmir.
- SEZER, Devrim. (2014). "Hannah Arendt", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (Ed. Ahu Tuncel, Kurtuluş Gülenç). Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 638- 678.
- SUNAR, İlkey. (1986). *Düşün ve Toplum*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- TEKİN, Serdar. (2015). "Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Etik mi Politik mi? Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi Bir Karşılaşma", *Felsefi Düşün*, Sayı: 4, s. 201- 220.
- TEPE, Harun. (2013). "Kant Etiği ve Barış Düşüncesi: Etik Savaşları Önleyebilir mi?", *Barışın Felsefesi*, (Haz. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s. 63- 73.
- TEPE, Harun. (2014). "Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği Çaresiz midir?", *Felsefi Düşün*, Sayı: 3, s. 157- 169.
- TEPE, Harun. (2016a). '*Pratik Etik*', Ankara: BilgeSu Yayınları.
- TEPE, Harun. (2016b). '*Teorik Etik*', Ankara: BilgeSu Yayınları.
- TÜRKER, Ebru A. (2004). *Hannah Arendt'te Politika ve Yurttaşlık*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- YAZICIOĞLU, Sanem. (2009). *Doğumunun Yüzüncü Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WEINTRAUB, Jeff. (1997). *The Public/Private Distinction*, The University of Chicago Press.

WOOD, Allen W. (2009). *Kant*, (Çev. Aliye Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitapevi.





HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20/10/2017

Tez Başlığı / Konusu: ÖZGÜRLÜK KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: KANT VE ARENDT'TE ETİK VE POLİTİK BİR SORUN OLARAK ÖZGÜRLÜK

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 220 sayfalık kısmına ilişkin, 25/04/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

20.10.2017

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: ELİF ÇETİNKIRAN

Öğrenci No: N12140230

Anabilim Dalı: FELSEFE

Programı: FELSEFE

Statüsü:  Y.Lisans  Doktora  Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.

H. Verim  
Prof. Dr. Harun İpeç

(Unvan, Ad Soyad, İmza)





HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20/10/2017

Tez Başlığı / Konusu: ÖZGÜRLÜK KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: KANT VE ARENDT'TE ETİK VE POLİTİK BİR SORUN OLARAK ÖZGÜRLÜK

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımama ktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değıldir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

20.10.2017

Adı Soyadı: Elif ÇETİNKIRAN  
Öğrenci No: N12140230  
Anabilim Dalı: FELSEFE  
Programı: FELSEFE  
Statüsü:  Y.Lisans  Doktora  Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: [sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr](mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr)

