



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

## **SARTRE VE KANT' TA ÖZGÜRLÜK VE ETİK**

Ayşe ÇEVİK

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012



# SARTRE VE KANT'TA ÖZGÜRLÜK VE ETİK

Ayşe ÇEVİK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

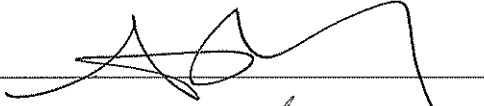
Felsefe Anabilim Dalı

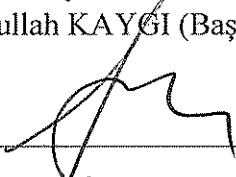
Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

## KABUL VE ONAY

Ayşe ÇEVİK tarafından hazırlanan “Sartre ve Kant’ta Özgürlük ve Etik” başlıklı bu çalışma, 28 Eylül 2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Abdullah KAYGI (Başkan-Danışman)

  
Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

  
Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

  
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

  
Doç. Dr. Hülya YETİŞKEN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

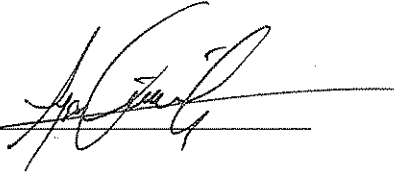
## BİLDİRİM

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 ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

28.09.2012

Ayşe ÇEVİK



## ÖZET

ÇEVİK, Ayşe. *Sartre ve Kant'ta Özgürlük ve Etik*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

Bir onsekizinci yüzyıl filozofu olmasına rağmen çağımızın sorunlarına da ışık tutan düşünceleriyle önemli bir yere sahip olan I. Kant ile özgürlük hakkındaki aykırı görüşleriyle birçok çevrede tepkiyle karşılanan J. P. Sartre'ın en önemli ortak noktası, her iki düşünürün de gerek etik, gerekse toplum ve siyaset hakkındaki görüşlerinin temelinde özgürlük anlayışlarının yer almasıdır. Ancak insanın özgürlüğüne ilişkin problemin, ilk aşamada, düşünürlerce farklı açılardan ele alınmış olması etik alanda farklı sonuçlara ulaşmalarına neden olmuştur. Kant'a göre, insan türünün her üyesi akıl sahibi bir varlık olarak, doğa nedenselliğinden – bio-psişik ihtiyaçlarından, eğilimlerinden, haz isteğinden ya da acıdan kaçınma dürtüsünden- bağımsızca, yalnızca aklının buyurduğu gibi eyleyebilme olanağına sahiptir. Taşıyıcısı insan olan ve kişinin özgürlüğünün koşullarına işaret eden ve Kant tarafından 'negatif özgürlük' olarak adlandırılan bu olanak, kendi aklının koyduğu yasaya –ahlak yasasına- göre eylemde bulunabilen kişilerce gerçekleştirildiğinde 'pozitif özgürlük' adını almakta ve böyle eyleyebilen kişilerin özelliği haline gelmektedir. Sartre ise özgürlük problemiyle ilgili tartışmaların Kant'tan önceki safhasına yeniden dönerek, 'insan özgür müdür' sorusu üzerinde durmuş ve özgürlüğü, bilinçli bir varlık olan insanın varoluşsal bir özelliği olarak tanımlamıştır. İnsanın insan olmasıyla özgür olması arasında bir fark olmadığını öne süren Sartre, pozitif özgürlük bakımından kişiler arasındaki farklılıkları gözden kaçırmıştır. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde görülebileceği üzere, önceleri, insanın tüm eylemlerinin bilinç aracılığıyla açıklanabileceğini ve bilinçli varoluşunun insanda yarattığı sorumluluk hissini, onu etik anlamda doğru eylemde bulunmaya zorlayacağını düşünen Sartre, sonrasında, özgürlük tanımını değiştirmemekle birlikte, kişinin hür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemin sorumluluğunu almasının, o eylemin ahlaklı olmasını sağlamayacağını anlamış, tıpkı Kant gibi, kişinin eylemlerinde ölçü sağlayacak bir ilkenin arayışına girmiştir.

Bu çalışmanın amacı, *Varlık ve Hiçlik*, *Egonun Aşkınılığı* gibi sağlığında yayınlanan eserlerinde, Kant'ın özgürlük ve etik anlayışından oldukça farklı, hatta ona zıt bir

özgürlük ve etik anlayışıyla tanınan Sartre'ın, ölümünün ardından yayınlanmış olan *Etik için Defterler*'de Kant'ın özgürlüğüne ve etiğine oldukça yaklaşan görüşler ortaya koyduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Değer, Etik, Kant, Özgürlük, Sartre

## ABSTRACT

ÇEVİK, Ayşe. *Freedom and Ethics in Sartre and Kant*, Master's Thesis, Ankara, 2012.

Taking freedom as the basis of their views on ethics, society and politics, is the major common point between I. Kant who is a philosopher of the eighteenth century although has a significant place with his thoughts that shed light on the problems of our time and J. P. Sartre who discountenanced in many societies because of his extreme ideas about freedom. Nevertheless, approaching the problem of human freedom from different angles, in the first place, has led philosophers to reach different results in the field of ethics. According to Kant, every member of the human species as an intelligent being, has the ability of act independently from natural causality - the bio-psychic needs, inclinations, desire to pleasure or the impulse to avoid pain- only as prescribed by his mind. This ability of human beings that indicates the conditions of person's freedom and named as 'negative freedom' by Kant, when executed by the persons who can act according to the law -the moral law- , takes the name of 'positive freedom' and becomes a feature of these persons. However, returning to the phase of the discussion about the problem of freedom before Kant, Sartre has focused on the question 'is human being free' and described freedom as an existential feature of human who is a conscious being. By claiming that there is not any difference between being human and being free, has overlooked the differences between people in terms of positive freedom. As can be seen in his work *Being and Nothingness*, previously, Sartre has thought that it is possible to explain every single human actions by consciousness and the sense of responsibility created by the conscious existence of mankind, will force him to do the right thing in ethical sense. Afterwards, without changing his definition of freedom, Sartre has understood that the person's taking responsibility of the actions he performed freely, will not provide the morality of the action and, just as Kant, has taken the quest of a principle that can be used as a measure to one's actions.

The purpose of this study is to show that although in his works like *Being and Nothingness*, *Transcendence of Ego* which were published in his lifetime, Sartre is known with his views on freedom and ethics which are quite different from Kant's conception of freedom and ethics, even opposite to him, but in *Notebooks for an Ethics*



which was published after his death, he has stated opinions that approximating Kant's freedom and ethics.

Keywords: Value, Ethics, Kant, Freedom, Sartre.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1. KANT VE SARTRE’DA ÖZGÜRLÜK .....	5
1.1. KANT VE ÖZGÜRLÜK ANTİNOMİSİ.....	6
1.1.1. Toplumsal Özgürlük ve Kant’ın “Ebedi Barış İdeali”.....	13
1.2. SARTRE VE ÖZGÜRLÜĞÜN BİLİNCİ.....	15
1.2.1. Rekabetten Birlikte Yaşamaya.....	19
BÖLÜM 2. KANT VE SARTRE’DA ETİK.....	25
2.1. KANT VE AHLAK YASASI.....	25
2.1.1. İnsanın Ödevleri.....	33
2.2. SARTRE’DA ETİK VE TARİH İLİŞKİSİ.....	39
2.2.1. ‘Evrensellik’ Kavramının Tarih ile İlişkisi.....	39
2.2.2. ‘Hak’ .....	42
2.2.3. Sartre’da ‘Ödev’ Kavramı.....	45
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	53
KAYNAKLAR.....	61

## GİRİŞ

Kişilerarası tartışmalara, kavgalara, çıkar çatışmalarına, toplumsal karmaşalara, ülkeler arasında çıkan savaflara sahne olan dünyamızda sıkça karşılaşır olduğumuz ‘insanca yaşamak,’ ‘insana yakışır bir yaşam sürdürmek gibi ifadelerin gerek siyasi alanda gerekse etik alanda birçok tartışmaya konu olması, insanın -kendi ve başkalarının kişisindeki insanlığa saygı duyarak hayatını sürdürmesi anlamında- insanca yaşayabilmesi için, insani düzeni sağlayacak ahlak kurallarına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Ahlak kurallarında çağdan çağa, toplumdan topluma, hatta aynı toplumun farklı tarihsel dönemlerinde gözlemlenen çeşitliliğin nedeni ise bu kuralların kaynağındaki ilkelerin içeriğiyle ve belirli koşullarda türetilmiş olan kuralların, farklı koşullarda iş göremez hale gelmesiyle ilgilidir. Ayrıca ahlakların kalıplaştırarak değer yargılarına dönüştürdüğü ve dogmatikleştirdiği değerlendirmeler, bir değer korunması adına başka bir değer harcanmasına neden olabilmektedir.

Yaşamının her anında, gerek kendiyle gerek başkalarıyla ilişkilerinde değerlendirmeler yapmak ve birbiriyle çelişen ahlak kuralları karşısında nasıl davranılması gerektiğini bulmak zorunda olan insanın, kendi eylemlerini doğru değerlendirebilmesi ve başkasının ‘insanlığına’ zarar vermemesi için, bir ölçüye gerek olduğuna şüphe yoktur. Antropolojik bilgiye dayanması gereken bu ölçünün en güzel örneklerinden biri Kant’ın ‘ahlak yasası’dır. Kant’a göre, akıl, insana kendi kişisindeki ve başkasındaki insanlığı yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak görmesini ‘ahlak yasası’ adı altında buyurmaktadır. Bu, aklın bir olgusudur. Kişi, belirli bir durumda (böylece de her durumda) ne yapması gerektiğini, aklının ona buyurduğu ve yasa biçimi taşıyabilecek olan ‘ahlaklılık’ ilkesi ile bulmalıdır. Kant’ın öncelikle kişilerin eylemlerinin bir özelliği olarak tanımladığı, aklın buyruklarına uyma anlamındaki ‘ahlaklılık’, ontolojik temelini kişinin, insana özgü bir olanağı olan özgürlükte bulmaktadır. Kaynağını insanın bio-psişik yapısında bulan tüm eğilimlerden ya da gereksinimlerden bağımsız, -aklın buyurduğu gibi- eylemlerde bulunabilme – öyle eylemeyi isteyebilme- olanağı anlamındaki özgürlük, Kant tarafından, insan türünün her üyesinde bulunan, ancak gerçekleştirilmemiş bir olanağın dile getirilişi olarak ‘negatif özgürlük’ diye adlandırılmıştır. İnsana, eylemde bulunurken, istemelerini *negatif*

*özgürlükle* ifade edilmiş olan olanağı gerçekleştirecek şekilde belirlemesini buyuran ‘ahlak yasasına’ göre eyleyen kişi, özgür kişidir. Bu olanağın realize olması aynı zamanda özgürlüğün ‘pozitif’ belirlenimidir. Ahlaklılık ile kişinin özgürlüğü arasındaki karşılıklı ilişkisine dayalı bir etik, insanın dogmatik değerlendirmelerden bağımsız yaşayabileceğini gösterecek ve kişinin değer harcamaması için ihtiyaç duyacağı ‘değer’ bilgisini sunacaktır: kişisel çıkarlarını, zevklerini, eğilimlerini, dürtülerini, korkularını, hatta hayatta kalma isteğini, aklının yasa biçiminde buyurduğu ‘ahlaklı eylemi’ yerine getirebilmek için bir kenara bırakabilen kişi ve onun özgürlüğü en temel değerler ve ‘kişi değerleri’ de denebilecek sevgi, dürüstlük, saygı, adil olma, cesaret, minnet, sabır, güven v.b. olanaklarının gerçekleşmesinin koşuludurlar. Kişinin özgürlüğünün temel değer olarak, diğer değerlerin de zemini olduğu bilgisi, gözden kaçırıldığında, gerçekleştirilen eylemin değer koruyabilmesi veya Kant’ın deyimiyle, insanı amaç görerek eyleyebilmesi çoğu zaman imkansızdır – ya da yalnızca rastlantısaldır.

Örneğin, bir kişi değeri sayılan, fakat yukarıda açıklandığı gibi, belirli koşullarda türetilen bir değer yargısının kalıplaşmasının ifadesi olan şerefın korunması, ‘ne olursa olsun şerefını korumalısın’ gibi bir ahlak yargısına dönüştüğünde, bu yargı doğrultusunda, “namus cinayeti” işleyerek kızkardeşini öldüren kimse, bir değeri koruyarak erdemli bir davranış sergilediğini düşünbilmekte ve en önemli değer olan kişinin kendisini harcadığını farketmemektedir bile. İşte Kant’ın ahlak yasası böylesi durumlardan kurtaran yol gösterici bir ilke sağlamaktadır. Aksi halde, bu örnekte, kızkardeşinin başkalarıyla olan konumunun, kendi şerefını lekelediğini düşünen ve onu öldüren kişi, kızkardeşini kendi şerefını korumanın bir aracı olarak kullanmış olacaktır.

Kişinin, bio-psişik ihtiyaçlarını gerektiğinde bir kenara iterek, aklın ona buyurduğu gibi insanı amaç görerek istemesiyle ortaya çıkan özgürlüğü, -Kant’ın deyimiyle pozitif özgürlük’ ile- tür olarak insanın özgürlüğü arasındaki ayrım, insanın eylemlerinin – yukarıdaki örnekte olduğu gibi- etik açıdan değerlendirilmesini olanaklı hale getirmektedir. Türe özgü bir olanağın ya da bağımsızca seçimler yapabilmek anlamında özgür istemenin, değerli eylemlerde bulunan kişinin özgürlüğünden Sartre’ın yaptığı gibi, ayrı tutulmaması, tek tek eylemlerin ahlaksal değerinin saptanmasına izin vermeyecektir. Şöyle ki, ‘insan özgür müdür?’ sorusu, çağımızda retorik bir ifadeye dönüşmüştür ve aslında sadece bir tutsak olmama durumunu dile getirmektedir. Ancak,

bir felakete sebebiyet vermesi söz konusu olduğunda dahi, sırf ‘yalan söylemek kötüdür’ gibi hazır bir değer yargısının varlığı yüzünden, bir sırrı açığa vurmak, etik açıdan özgür bir eylem midir? Özgürlüğün etik bir yaşamın ilk koşulu olduğu hatırlandığında, kişinin (Sartre’ın kastettiği anlamda) özgür istemesiyle bir başkasının yaşamına, insanlığına yönelmiş yıkıcı bir davranışı, (Kant’ın kastettiği anlamda) ‘özgür bir eylem’ olarak adlandırılabilir mi gerçekten?

Ünlü ‘İnsan özgürlüğe mahkumdur!’ ifadesiyle tanınan Sartre’ın felsefesinde, bu sorulara doğru bilgiler sağlayan yanıtların bulunup bulunmadığı bu çalışmada incelenen konulardan biridir. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, bilinçli bir varlık olan insanın – herhangi bir amaçla önceden belirlenmiş bir yaşam sürmeyecek olması anlamında- dünyaki rastlantısal varoluşu, onun özgür olduğunun kendi başına kanıtıdır. İşte bu bağlamdan da anlaşılabilceği gibi Sartre özgürlüğü rastlantısallık ya da belirlenmemişlik olarak görmektedir. Bu belirlenmemişlik sayesinde insan, ‘kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.’ İster bir kahraman isterse bir korkak, ya da bir esir olsun, başına ne gelirse gelsin insan özgürdür, çünkü olan bitenle ilgili seçimler yine kendine aittir, yine bilinçli varoluşunun birer ürünüdür. Atacağı her adımın farkında olmasını sağlayan bilinci, insana eylemlerinden sorumlu olduğunu hatırlatacaktır. Bilinç özgürlüğü, özgürlük ise sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Seçimlerinin sorumluluğunu başka birine, kadere ya da Tanrı’ya yüklemeye kalkışmak, kişinin kendi özgürlüğünü reddetmeye çalışması ile aynı şeydir ve Sartre tarafından ‘kötü niyet’ olarak adlandırılmaktadır. İnsanlar arasındaki tüm ilişkilerin temelinde *özgürlük ilişkilerinin* olduğunu düşünen Sartre’a göre, kişinin yalnızca kendi özgürlüğünü değil, yine kendi gibi bilinçli varlıklar olan diğer kişilerin özgürlüklerini yok sayması ya da onlara birer nesneymişler gibi davranması ise kötü niyetin bir türüdür. Ancak sıra ahlaklı eylemi ya da iyi niyeti açıklamaya geldiğinde Sartre’ın sorumluluğa dayalı özgürlük anlayışı –kendisinin de farketmediği üzere- yetersiz kalmaktadır.

Tarihin, toplumun, kısacası bir bütün olarak insan realitesinin kişilerin karakteri, eylemleri, -kendi terminolojisiyle- özgürlükleri üzerindeki etkilerini gözlemleyen Sartre, insanların birarada yaşayabilmeleri için ahlak kurallarına gerek olduğuna kanaat getirmiş, ancak morallerin hazır ahlak yargılarının bu ihtiyacı karşılamaktan uzak olduklarını düşünmüştür. Bir kısmı 1964’te Gramsci Enstitüsü’nde verdiği derslerin

ders notu olan, bir kısmı ise Cornell Üniversitesi'nde vereceği, ancak sonradan iptal edilen dersler için hazırlanmış notlardan oluşan ve ölümünün ardından yayınlanmış olan *Etik İçin Defterler*'de (Avgoustis 2006: 1) etik ve tarih arasında dialektik bir ilişki olması nedeniyle, her çağdan ve her toplumdaki insan için geçerli olabilecek –evrensel– ahlak kurallarının varolamayacağını ifade eden Sartre'ın *Defterler*'de bu kuralların her defasında yeniden belirlenebilmesinde rol oynayabilecek bir ölçüye, temel bir ilkeye ulaşılacağı ve bu ilkenin de 'kişinin özgürlüğü' olduğu konusunda Kant'la uzlaşır bir noktaya geldiği görülmektedir.

Bu bağlamda, bu çalışmada, Sartre'ın etik ve özgürlük anlayışının geçirdiği değişim, Kant'ın etik ve özgürlük hakkındaki görüşleriyle benzerliği ve farklılığı açısından incelenecektir.

## BÖLÜM I

### KANT VE SARTRE'DA ÖZGÜRLÜK

Gündelik hayatımızın herhangi bir anında karşılaşabileceğimiz ‘konuşma özgürlüğü’, ‘düşünce özgürlüğü’, ‘ekonomik özgürlük’, gibi ifadelerin belki de en dikkat çekici yönü hepsinin, temelinde özgürlük kavramı olan ‘haklara’ ya da ‘hak arayışlarına’ işaret ediyor olmalarıdır. Üzerinde çağlar boyu düşünülmüş, konuşulmuş olan özgürlük nedir, ki bir arayışın konusu olabilmektedir?

Kant’a kadar, ‘insan özgür müdür?’ sorusuna bilgisel bir yanıt getirme çabasıyla şekillenen tartışmalar, Kant’ın özgürlüğü insanın kendindeki bir olanağa ilişkin fikri, ‘aklının bir idesi’ olarak tanımlaması ile farklı bir boyuta taşınmış ve insanın ahlaki yönünü de belirleyen bir ‘değer’e dönüşmüştür (Kuçuradi 1988: 2). Sartre ise özgürlük sorununun Kant’tan *önceki* tartışmasına geri dönerek ve insanın özgür olduğunu, hatta ontolojik açıdan ‘insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu’ göstermeye çalışmıştır (Kuçuradi 1988: 4).

Kant ve Sartre’dan sonra da birçok filozofun farklı açılardan ele aldığı ve yüzyılımızda insanla uğraşan her bilimin üzerinde durmadan edemeyeceği özgürlük kavramının tanımında ve kullanımında gözlemlenen çeşitlilik, kavramın içeriksel analizinin yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Özgürlük dendiğinde, kimin ya da neyin özgürlüğünden söz edildiğine bakıldığında özgürlüğün, “tür olarak insanın özgürlüğü [antropolojik özgürlük]”; “kişinin özgürlüğü ya da etik özgürlük” ve “toplumsal özgürlük” olmak üzere, birbiri ile bağlantılı ancak birbiri ile karıştırılmaması gereken üç farklı belirlenimi olduğu görülecektir (Kuçuradi 1988: 1).

Ioanna Kuçuradi’nin tespiti ile, ‘özgürlüğün, insanın yapısal bir özelliği olarak görülmesi ile insanın bir olanağı olarak görülmesi’ etik alanında farklı sonuçlar doğuracaktır. Özgürlüğün, Sartre’ın yaptığı gibi, amaçlı eylemlerde bulunmak olarak kabul edilmesi, amaçlar arasındaki değer farkının nedenini açıklamaya yetmezken; Kant’ın dile getirdiği üzere, bir olanak olarak görülmesi, kişilerarası ilişkilerde, amaçlardan kaynaklanan sorunların açıklanmasına hatta giderilmesine izin verecektir (Kuçuradi 1988: 5). Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde, insanın ve değerlerinin

bilincinde olan ve onları korumayı yaşam biçimi haline getiren kişilerin özelliği olarak karşımıza çıkan ‘etik özgürlüğün’, Kant ve Sartre’ın felsefelerindeki yeri saptanmaya çalışılacaktır.

## 1.1 KANT VE ÖZGÜRLÜK ANTİNOMİSİ

Ortaçağın kemikleşmiş düşünce yapısının reform ve Rönesans hareketlerinin yanı sıra bilim ve teknik alanındaki gelişmelerin katkısıyla parçalanması ve dikte edilmiş öğretiler yerine, kaynağını kişinin kendi aklında bulan yeni kuralların, normların ve değerlerin aranması ‘aydınlanma’ hareketinin ilk adımları olarak kabul edilebilir. Batı dünyasının geniş kapsamlı bir paradigma değişimine gittiği bu dönemde, ‘insan hayatının anlamı ve insanın dünyadaki yeri’ yeniden sorgulanmaya başlanmış ve 18. yüzyılı şekillendiren temel sorulardan biri haline gelmiştir. Bu bağlamda birçok düşünür gerek siyasal ve kültürel gerekse ontolojik alanlarda inançla değil bilgiyle içeriklendirilen bir ‘insan’ kavramı üzerinde düşünmüşler, düşüncenin özgürleştirilmesini ve aklın rehberliğinde ortaya konan yeni bilgilerin insan yaşamına yeni bir düzen sağlamasını amaçlamışlardır.

Aydınlanma’nın ‘*Aklını kullan!*’ mottosunu felsefi sisteminin temeline yerleştiren Kant’a göre, insanın alışılmış tembelliğinden, yani hali hazırda bulunan kurallar ve dogmalar dahilinde yaşamayı kolay buluşundan kaynaklanan ve bu bakımdan kendi suçu olan ‘ergin olmama’ durumundan kurtulabilmesi, ancak ‘kendi aklını kullanma cesaretini ve kararlılığını’ göstermesine bağlıdır. Kararların başkalarınca alındığı bir yaşamın avantajlarını bir kenara itebilmeyi gerektiren aydınlanmanın zorlu yolundan kendi aklının gösterdiği yolu izleyerek geçebilenler, akli kullanmanın ve özgürce düşünmenin yalnızca kendilerinin değil, herkesin ödevi olduğunu anlayacaklar ve özgürlüğün gereklerini içinde buldukları toplumun diğer üyelerine öğretmek isteyeceklerdir. Özgür kişilerden başlayan aydınlanma toplumun diğer üyelerini de etkisi altına alacaktır (Kant 1984: 215).

Kant’ın aydınlanmaya ilişkin düşüncelerinin de işaret ettiği üzere, O’na göre, özgürlük temelini akılda bulan, yani, ‘nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan’ bir kavramdır



(Kant 2002a: 81). Akla güvenmeyi öğütleyen onsekizinci yüzyılın felsefe yapma geleneğinden gelen Kant'a göre, her şeyin doğa mekanizmine uygun bir şekilde işlediği fenomenal alanda yer alamayacak olan özgürlük aklın bir idesidir, bu nedenle de ilk belirlenimi negatif olmak zorundadır. Özgürlük ve de bu bölümde değinilecek olan ölümsüzlük ve Tanrı ideleri soyutlama yeteneğini yitirmemiş her aklın kaçınılmaz olarak ulaşacağı idelerdir. Özgürlüğün pozitif bir tanıma sahip olabileceğini, başka bir ifade ile olanaklı olduğunu göstermeyi amaçlayan Kant, temellendirmesine, özgürlük idesinin akıldaki yerini saptamakla başlar. Kant'ın aklın kendi kendini sorgulaması anlamında kullandığı 'eleştirel yöntem' göstermiştir ki, aklın anlama yetisi, imgelem, arzulama yetisi gibi özelliklerinin birlikte iş görmesiyle ortaya çıkan saf teorik akıl, saf pratik akıl ve yargı gücü olarak adlandırılabilir üç kullanımı vardır (Recki 2005: 201). Aklın yetilerinin kendi alanları dışında kullanılması, tezinin ve anti-tezinin kanıtlanması aynı derecede mümkün olduğundan, bir senteze ulaştırmayan ve 'antinomi' adı verilen yanlış bir diyalektiğin izlenmesine yol açmaktadır (Kant 2002a: 96). Şöyle ki:

Teorik aklın ilkelere, ilk nedenlere ulaşabilme çabasıyla, anlama yetisinin kategorilerini, zaman ve uzam içinde yer almayan nesnelere de uygulayarak, fenomenal alan ile numenal alan arasında sahte bir bağ kurması, deney yardımı ile kavranması mümkün olmayan nesnelere tasarlamasına neden olmaktadır (Kant 2002a: 85). Kant'ın 'transsendental ideler' adını verdiği bu nesnelere, her biri kendine özgü şekilde, aklın yanlış akıl yürütmelerde bulunmasına neden olmaktadır (Kant 2002a:83). Aklın, her iki varlık alanının da bilgisine ulaşmayı hedefleyerek, nedenler zincirinde, deneyde kendine karşılık gelebilecek hiçbir şey kalmayana dek ilerlemesinin ürünü olan kozmolojik idelerden biri de özgürlüktür (Kant 2002a: 91). Saf aklın, kozmolojik ideleri düşünürken ulaştığı antinomiler aşağıdaki dört önermeden oluşmaktadır:

"i. Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır.- Dünya zaman ve uzam bakımından sonsuzdur; ii. Dünyada her şey yalın olandan oluşur.- Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır; iii. Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır.- Özgürlük yoktur, her şey doğadır; iv. Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır.- zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır" (Kant 2002a: 92-93).

Aynı kavrama ilişkin birbiri ile çelişen iki önermenin ikisinin birden yanlış olabilmesi için, temellerinde bulunan kavramın çelişkili olması gerekir (Kant 2002a: 94). Dünyanın sınırlılığına ve dünyadaki şeylerin yalınlığına ilişkin ilk iki antinominin nedeni, temellerinde yer alan kavramın çelişkili olmasıdır. Zaman ve uzamda bulunan nesnelere söz konusu olduğunda, bilgisine ulaşamayacak olan ‘kendinde şeylerden’ değil, deneyin nesnesi olan görünüşlerden bahsedilebilir. Aklın tasarımlama yolları olmaları bakımından, uzam ve zaman da insanın tasarımları dışında bulunamaz. Dolayısıyla, uzam ve zaman kavramlarından hareketle bakıldığında dünyanın boyutlarının sınırlı veya sınırsız olduğunu dile getirmek arasında bilgisel açıdan bir fark yoktur, çünkü bu tür iddiaların deneyle kanıtlanması mümkün değildir (Kant 2002a: 95). ‘Kendi başına var olan’ bir duyular dünyası ise çelişkili bir kavram olduğundan, onunla ilgili tüm önermeler kaçınılmaz olarak yanlış olacaktır (Kant 2002a: 96).

Kant’ın ifadesi ile, “sırf tasarım olanların, tasarımlama yetisi onlara rastlamadan önce de var olduğunu ileri sürmek” ise ikinci antinomiye neden olan temel sorundur. Kısaca, her iki önermesi de doğru olabilecek olan bu antinomi bir yanlış anlamaya dayanmaktadır (Kant 2002a: 96). Görünüşlerin kendi başına şeylerle karıştırılması ve görünüşleri yöneten doğa yasalarının, kendinde şeylerin de yasaları olarak görülmesi, görünüş ve kendinde şey kavramlarını içeren önermelerin çelişkili olmasını kaçınılmaz hale getirmektedir (Kant 2002a: 97).

Benzer şekilde, özgürlüğün bir antinomiye konu olmasının nedeni de, özgürlüğün öznesi olan insanın yalnızca bir görünüş olarak ele alınmasıdır (Kant 2002a: 97). Ancak *Eleştiri* göstermiştir ki, bir nesne ya da kavram hem fenomen (görünüş) olarak tasarımlanabilir hem de bir kendinde-şey olarak düşünülebilir. Bu açıdan kavram, ilk tanımında bir görünüş olarak doğa nedenselliğine bağlıken, ikinci tanımında bir kendinde-şey olarak doğa nedenselliğinden bağımsız olacak ve kavram hakkındaki önermeler arasındaki olası çelişki de ortadan kalkacaktır (Kant 1984: 62). Başka bir ifade ile, insanın fenomenal düzeninde yer alan eylemleri doğa yasalarına göre olup bittiğinden, bu ilişki içinde insanın özgürlüğünden bahsedilemez, öte yandan da insan aynı zamanda bir kendinde-şey olması bakımından eylemlerini fizik zorunluluktan bağımsız bir şekilde, yani, özgürce belirleyebilir (Kant 1984: 63).

Nedenselliğe ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken başka bir husus ise şudur: Daima zaman içerisinde gerçekleşen bir olay olarak eylemlerin doğa nedenselliğine göre ortaya çıkan ‘etki’si, nedenselliğini yaratan bir ‘neden’ den zamansal açıdan sonra gelir. Ancak neden ve etkinin zamansal olarak birbirlerini izleyebilmeleri için, nedenin de duyulur dünyada yer alan bir görünüş, bir olay olması ve yine doğa nedenselliğince belirleniyor olması gerekir. Zaman içerisinde birbirini izleyen bir neden-etki bağından meydana gelen doğa nedenselliğinin, yalnızca doğanın içinde yer alan nesnelere üzerinde etkin olduğunun kabul edilmesi ve özgürlüğe doğa nedenselliğinden ayrı ve onunla çatışmayan bir nedenselliğin atfedilmesi, Kant’a göre, özgürlük antinomisinin tek çözümüdür. Bu açıdan özgürlük, olaylar olan diğer nedenlerle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, birer görünüş olan bu olayların belirli bazı nedenlerinin özelliği olmalı ve ‘olayları (*spontane*) kendiliğinden başlatma yetisi’ olarak görülmelidir (Kant 2002a: 97). Bu bakımdan:

“Aklın nedenselliği, kendileri ide olan nesnel nedenler onun belirleyicileri olarak görüldüğünde, duyular dünyasındaki etkileri bakımından özgürlüktür” (Kant 2002a: 99).

İki farklı dünyanın vatandaşı olan insan, bedeni ve eylemleri ile doğa nedenselliğinin, aklı ile de özgürlükten gelen nedenselliğin hükmü altındadır (Kant 1999: 105). Dolayısıyla insanı farklı şekillerde belirleyen iki tür nedensellikten biri olan aklın nedenselliği, özgürlükten ileri gelmekte ve bu nedensellik ile belirlenmiş eylem, öznel koşullardan ve o koşulları belirleyen doğa yasalarından bağımsız olmaktadır (Kant 2002a: 99). Kant, bu durumu, şöyle ifade etmektedir:

“Şimdi çelişmeye düşmeden diyebilirim ki, akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler” (Kant 2002a: 100).

Yukarıda pasajda dile getirilmiş olan, özgürlük ve doğa kavramları arasındaki dolaylı ilişki yargıgücü aracılığı ile anlama yetisinin ve aklın, deneyin aynı alanı üzerinde birbirlerini olumsuzlamadan etkili olabilen iki ayrı yasa ortaya koyabilmelerine izin

vermektedir (Kant 1984: 114). Anlama yetisi, doğanın apriori yasalarını belirleyerek, mümkün bir deneyle doğanın teorik bilgisine erişmemizi sağlarken, akıl da özgürlük ve özgürlüğün kendi has nedenselliği için apriori yasalar koyarak saf pratik bilgiyi olanaklı kılar (Kant 1984:133).

Özgürlükten gelen nedenselliğin belirleyici sebepleri doğada yer alamaz ve doğa yasaları da –düşünülür dünyanın öznesi olan- transsendental özneyi belirleyemez ancak özgürlüğün nedenselliğinin, ‘kendi formel yasalarına göre’ doğada bir etki yaratması zorunludur. Özgürlüğün belirlediği neden numenal alana uygulandığında ise, teorik alanda olanağı kanıtlanamasa ya da hakikate uygunluğu görülemede bile reddedilmesi de imkânsız bir temel-neden haline gelecektir. Kant’ın ifadesi ile bu temel-neden, ‘rasyonel yasaların formel ilkesi ile de aynı zamanda birlik ve uygunluk içinde bulunan kendine özgü doğa yasalarına göre etkilemek amacıyla doğanın nesnelere temellerini (nedenselliğini) belirleyen akıl’dır. Akıl, özgürlüğün aynı zamanda etkisi olan son ereğinin, ‘dünyanın bir varlığı olarak öznenin, insanın doğasında’ bulunmasının olanağının koşulunu önceden varsaymaktadır (Kant 1984: 134).

“Böylece doğadaki erekselliği önceden varsayan ve pratik olandan kuşku duymayan yargı gücü yetisi, doğanın erekselliği kavramıyla, doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasında bağlayıcı, aracı bir kavram rolü oynar” (Kant 1984: 134).

Özgürlüğün bilginin teorik alanda bulunamayacak olan nesnel geçerliliği, kavramın pratik kaynaklarında aranmalıdır (Kant 1984: 62). Özgürlüğün anahtarı, Kant’ın ifadesi ile “eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisi” olan ‘iyi isteme’dir ve saf pratik aklın, eylemleri kendi yasaları ile belirleyebilmesi anlamında gelir (Kant 2002b: 29). Ancak belirleyebilmek ile belirlemek aynı şey değildir, bu nedenle gerçekleştirilmemiş bir olanak olarak kalan iyi isteme kavramı yine özgürlüğün negatif tanımında içerilecektir (Kant 2002b: 64). ‘Transsendental özgürlük’ de denebilecek negatif anlamdaki özgürlük, eylemin hareket ettirici nedeni olan istemeyi belirleyen akıl aracılığı ile kesinlik kazanmaktadır (Kant 1999: 3). Transsendental özgürlük, aynı zamanda aklın bir nedenselliği olan ve eylemlerin aklın yasa niteliği taşıyabilecek bir ilkesine göre

belirlenmesi anlamındaki istemeye bağılı olduğundan, pozitif bir tanımlamaya da izin vermektedir (Kant 2002b: 77).

Özgürlüğün pozitif tanımı, basitçe, iyi isteyebilme olanağının gerçekleştirilmesi, yani istemenin yalnızca ve yalnızca aklın koyduğu yasaya uygun bir şekilde belirlenmesidir. Dolayısıyla pozitif anlamda özgürlük sadece kişi iyi istemelerde bulunduğu zaman ortaya çıkabilmektedir (Kant 1999: 16).

İyi isteyebilme olanağının gerçekleştirilmesinin öncelikli koşulu, genel olarak istemenin belirlenmesinin koşullarını dile getiren önermeler olarak tanımlanabilecek ve birçok pratik kuralı bünyesinde bulunduran, ‘maksim’ olarak da adlandırılan kişisel pratik ilkelerin, akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olabilecek bir koşula dayandırılarak ‘pratik yasalara’ dönüştürülmesidir (Kant 1999: 21). Bir pratik ilkenin, yasa olabilmesi için, ilkeyi şahsa münhasır bir hale getirebilecek tüm içeriklerden arındırılmış olması gerektiğine dikkat çeken Kant, doğa nedenselliğinden bağımsız bir şekilde, yalnızca akıl tarafından tasarlanabilecek olan bu yasanın ‘sırf biçimsel’ olması gerektiğini düşünmektedir. Böylece, kişinin istemeleri için yalnızca akıl tarafından belirlenerek sırf yasa koyucu bir kurala dönüşen maksimi, onun pozitif anlamda özgür olmasını sağlayacaktır (Kant 1999: 34).

Kant, ‘ahlak yasası’ adını verdiği bu kuralı şöyle formüleştirmektedir:

“Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant 1999: 35).

Ahlak yasası bir yükümlülüğe işaret etmektedir: iyi istemelerde bulunmak olanaklı ise, bu olanağı gerçekleştirmek insanın ödevidir (Kant 1999: 37). Olması-gerekene ilişkin bir yükümlülüğü dile getiren önermeler olan ‘buyruk’lar, pratik ilkelerden türetilmiş olan pratik kurallar olarak, eylemleri, belirli bir amaca ulaşmanın araçları olarak düzenlemeye yöneliktirler (Kant 1999: 22). Kişisel mutluluğun sağlanmasına, bir ihtiyacın giderilmesine ya da bir arzunun doyurulmasına yönelik ‘koşullu buyruklar’ her zaman içerikli olduklarından, ahlak yasasının bunlardan türetilmesi mümkün değildir (Kant 1999: 12). İnsanın hayvani yönüne özgü olan ‘aşağı arzulama yetisi’ haz ya da hoşnutluk hissine yönelim şeklinde kendini göstermektedir (Kant 1999: 25). Ereği

yalnızca yasaya uymak olan içeriksiz pratik kurallar ve bu kuralların dile getirdiği yükümlülük olarak ‘koşulsuz buyruk’ ya da ‘kesin buyruk’ ise insanın istemelerinin yalnızca öznel olarak değil, herkes için geçerli olabilecek şekilde belirlenmesini ve pratik bir yasa ortaya koyabilmesini sağlayan saf pratik akıl, diğer adı ile, ‘Yüksek arzulama yetisidir’ (Kant 1999: 28). Birer görünüş olan eylemlerin ‘özgür’ eylemler olup olmadığını anlayabilmek için, söz konusu eylemleri güdüleyen istemelerin aşığı arzulama yetisi mi yoksa saf pratik akıl tarafından mı belirlendiğine bakılması gerekir. Herhangi bir eylemin, eğilimlerce belirlenmiş olsa bile, ahlak yasası ile uyumlu görünebilmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Ancak Kant’a göre, özgürlük yalnızca öncelikli hedefi yasaya uymak olan istemelerin özelliğidir ve saf isteme ancak ‘özgürlük kategorileri aracılığı ile görülebilir (Kant 1999: 72). Saf istemeyi temellendiren ve kendi temelini de saf istemenin biçiminde bulan özgürlük kategorileri şunlardır: Maksimler, buyruklar ve yasalardan meydana gelen ‘nicelik’ kategorisi; davranışın, yapmanın ve istisnaların pratik kuralları ile ilgili olan ‘nitelik’ kategorisi; kişinin kendi ve başkasının durumuyla ilişkisini belirleyen ‘ilişki’ kategorisi ve istemeyi ‘ödev’ açısından ele alan ‘kiplik’ kategorisi (Kant 1999: 74).

Kant’ın ahlak felsefesinin önemli öğelerinden biri olan ve eylemleri ahlak yasasına göre belirleme yükümlülüğü olarak tanımlanabilecek ‘ödev’, eylemin ahlaklı bir eylem olup olmadığının anlaşılmasını sağlayacak bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişinin, bir saf isteme olmayan kendi maksimi tarafından belirlenmiş bir eylemin, ahlak yasası ile uygunluk taşıması mümkündür. Kant, ‘ödevde uygun’ eylemde bulunmak olarak tanımladığı bu durumun, belirleyicisinin yasa olmaması nedeniyle, ahlaklılık taşımayacağını ileri sürmektedir. Ahlaklı yani özgür eylem ise, istemesi yasaya duyulan saygı ile belirlenmiş, ‘ödevden dolayı’ gerçekleştirilmiş eylemdir (Kant 1999: 89).

Kant’a göre, ahlaklı yaşamayı alışkanlık haline getirmiş insanlar, ‘özgür kişiler’dir. Şöyle ki, nesnel pratik aklın, öznel olarak da pratik olması mümkündür, kısacası, ahlak yasası kişinin ruhsal yapısını da etkileyebilir (Kant 1999: 164). Ahlak yasasına göre yargıda bulunmayı, özgür eylemleri gözlemlemeyi alışkanlık haline getirmeyi ve son olarak da ‘ödevde uygun’ görünen eylemlerin ‘ödevden dolayı’ olup olmadığını sorgulamayı esas alan bir yöntem olan ‘pratik aklın yöntem öğretisi’ insanın ödevin ağırbaşlı tasarımını benimsemesini ve ahlak yasasını ruhunda hissetmesini sağlayacaktır

(Kant 1999: 171). Bu yöntemi alışkanlık haline getirebilen kişi, kolayca özgürlüğünün bilincine varabilecek ve yasaya uyduğu için kendine de saygı duyacaktır (Kant 1999: 173).

Akıl, insanı aydınlanmaya, aydınlanma ise ‘ebedi barış ödevi’ne götürecektir, bu ödev ise özgür bir toplum yaratılabilmesinin belirleyici koşulu olacaktır (Kant 2010: 232). Bireyin aydınlanması ile başlayacak olan toplumsal özgürleşme süreci, ülkelerin başında bulunan yöneticilere kadar ulaşacak ve sonunda insana, insan onuruna yakışır biçimde davranma düşüncesine dönüşecektir. (Kant 1984: 221).

### **1.1.1 Toplumsal Özgürlük ve Kant’ın “Ebedi Barış İdeali”**

İnsanlar, ahlak yasası aracılığı ile özgürlüğünü kazanmış ve kendi eylemlerinin yaratıcısı olmak bakımından eşit olsalar da, hukuki anlamda özgür olabilmeleri için, yalnızca aklını kullanma cesaretini göstermeleri yeterli değildir. Karşılıklı ilişkilerin yasalarca belirlenmediği bir topluluğun üyesi olan insanlar arasındaki doğal durumun her zaman bir savaş ortamı olduğunu düşünen Kant’a göre, barış ortamının sağlanabilmesi için, bir toplumu oluşturan vatandaşların özgürlükleri ve eşitlikleri hukuksal bir sözleşme devleti tarafından güvence altına alınmalıdır (Recki 2005: 210). Çünkü hukuki bir sözleşmenin bağlayıcılığı altında bulunmayan bir insan ya da ulus, uygar ve yasal bir toplumun üyeleri olarak birbirlerinin kişisindeki insanlığa saygıyla yaklaşan insanlar ve toplumlar için her zaman bir tehdit olacaklar ve savaş olasılığını sürekli kılacaklardır (Kant 1984: 233).

Kant’a göre, özgürlüğün güvence altına alınabilmesi ve olası savaşların önüne geçilebilmesi için, birbirlerini etkileyebilecek insanlar sivil bir örgütün üyeleri olmalı ve hukuki örgütler ise yasaların boyunduruğu altında olmalıdır. Bu bağlamda, bir ulusun üyeleri olan insanlar arasındaki ilişkiler kamu hukuku tarafından, devletlerin birbiri ile ilişkileri devletler hukuku tarafından, aynı zamanda evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olan insanların ve devletlerin arasındaki ilişkiler ise ‘dünya vatandaşlığı hukuku’na dayanmalıdır. Bunlar, Kant’a göre, dünyada ebedi barışın sağlanabilmesi için zorunlu koşullardır (Kant –*dipnot*- 1984:234).

Kant'a göre, hukuksal (dışarıdan gelen) özgürlük, çoğunlukla tanımlandığı gibi, 'başkasına zarar vermeden istediğini yapma yetkisi' değildir. 'Yetki' kelimesi ile kastedilen 'kimseye zarar vermeden herhangi bir eylemde bulunma olanağı' olduğunda ise, hukuksal özgürlüğün tanımı, 'haksızlık yapmadan eylediysen haksızlık yapmamış olursun' gibi totolojik bir ifadeye dönüşecektir (Kant 1984: 235 -dipnot).

Herhangi bir yaptırıma ya da yükümlülüğe işaret etmeyen bu türden tanımlar bir kenara bırakılmalı ve hukuki özgürlük 'insanın kendi isteği ile kabul ettiği yasalardan başka hiçbir yasaya uymama olanağı' şeklinde tanımlanmalıdır. Eşitlik ise, aynı devletin üyeleri olmak bakımından aynı yasaya uymayı kabul etmiş vatandaşların 'kendini de benzer bir işlemle karşı karşıya bırakmadan bir başkasını hukuksal yollarla zorlayamamasıdır'. Hukuka bağlılık ilkesi adı altında toplanabilecek ve insanın 'insanlığından' gelen haklar olan 'hukuki özgürlük' ve 'eşitlik'in genel-geçer olması, hem bir dünya devletinin hem de amaçlar krallığının yurttaşları olan insanların birbirleri ile olan ilişkilerinin vazgeçilmez temel ilkesi olarak anayasa düşüncesinin de temelini oluşturmalıdır (Kant 1984: 234). Kant'ın hukuki yasalara, bağlayıcılıkları açısından, saf akıl aracılığı ile ulaşılması mümkün olan ve en yüksek zorunluluklar olarak görülen Tanrısal yasaların üzerinde tutmasının nedeni, karşılıklı yükümlülüğe işaret eden 'eşitlik' kavramının, yükümlülükle tanımlanamayacak bir varlık olan Tanrı ile ilişkisinin kurulamayacak olmasıdır (Kant 1984: 235). Bu bağlamda, halkın iradesinin esas olduğu cumhuriyetçi anayasayı benimseyen devletlerin yöneticileri, yalnızca kendi ülkelerinin vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini korumakla yetinmemeli, aynı zamanda, ahlak yasasının da temeli olan akla uyarak barış halini korumayı en önemli yükümlülükleri olarak görmeyi bilmeli ve savaşı, asla hukuksal bir yol olarak kullanmayı düşünmemelidirler. Ancak, Kant'a göre, barış durumunun sürekliliği için uluslararası bir sözleşmenin yapılması ilk koşuldur. Kant'ın 'barış ittifakı' (foedus paifium) adını verdiği bu devletlerarası anlaşma, amacı belirli bir savaşı sonlandırmak olan 'barış antlaşması'ndan (patum pacis), gelecek olası savaşları da önlemeyi hedeflemesi açısından ayrılmaktadır. Ayrıca barış ittifakı herhangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değil, birleşmeye katılmış devletlerin özgürlüğünü güvence altına almayı amaçlamaktadır. Zaman içerisinde tüm devletleri etkisi altına alacak olan bu aydınlanma hareketi, ebedi barışın da anahtarı olacaktır. Kant bu görüşünü, şöyle ifade etmektedir:



“Eğer güçlü olduğu kadar aydınlanmış da olan bir ulus, özü gereği sürekli 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; ve ittifak her gün biraz daha genişleyecektir” (Kant 1984:239).

Yukarıdaki pasajda, savaş ve barışı düzenleyebilecek uluslararası hukuk normlarının var olabileceğine dikkat çeken Kant, “yasanın getirdiği barış düzeni, savaşı tamamen ortadan kaldıran kozmopolit bir düzenin yolunu açana dek” geçerli olacak hukuki normlardan oluşan bir sistemin olanaklılığını ‘ebedi barış ödevi’ ile ortaya koymaktadır (Habermas J., 2005: 381).

Özetle, kişilerle ilişkilerinde her eylemini ahlak yasasının ışığında belirleyen, etik anlamdaki özgür kişinin, bir toplumun üyesi olarak da özgür olabilmesi, yaşadığı ülkede toplumsal ilişkileri düzenleyen ilkelerin yapısı ile zorunlu olarak bağlantılıdır. Kişinin özgür kalması ve başka özgür kişiler yetiştirebilmesi için, yalnızca ahlaki ilkeler değil, eğitim, adalet ve siyaset alanlarında geçerli olan ilkelerin de ‘insanın değerini korumayı’ amaç edinmiş olması gerekir. Dolayısıyla etik özgürlük, toplumsal özgürlüğün de sürekliliğini koşuludur. Kant’ın ebedi barış ideali ile gösterdiği üzere ve Kuçuradi’nin ifadesiyle:

“Toplumsal özgürlük, bir idedir: bir gereklilik düşüncesidir: toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini koruyacak biçimde düzenlenmesi gerektiği; toplumsal ilişkilerin, kişilerin değerlerce belirlenebilmesi sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir. Böylece toplumsal özgürlük, bir ülkede toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinin değerlerle ilişkisinde ortaya çıkar” (Kuçuradi 2009:53).

## 1.2 SARTRE VE ÖZGÜRLÜĞÜN BİLİNCİ

Tüm sorunların çözümünde ortaçağdan kalan dogmalar yerine yalnızca akla başvurulmasını öğütleyen 18. yüzyılın felsefe yapma geleneği, sonraki yüzyılın düşünürleri tarafından, her şeyi kategoriler altında sistemleştirme çabasıyla bireyin ve

tekil olanın önemini hiçe saydığı gerekçesiyle, tepkiyle karşılanmış ve geleneksel felsefeye ait her şeyin tamamen yenilenmesi düşüncesi ile insan kavramını ve insanın yaşamdaki yerine ilişkin birçok kavramı yeniden tanımlamayı amaç edinen düşünürler arasında bir akıma dönüşmüştür. 20. yüzyılın düşünürlerini de etkisi altına alan ‘başkaldırı’ akımının ön plana çıkardığı ‘birey, bireysel özgürlük ve sorumluluk’ gibi kavramlar, Jean Paul Sartre’ın felsefi soruşturmalarının da ana teması olmuşlardır (Spade 1995: 12).

Kendi ifadesiyle, ‘fenomenolojik bir ontoloji denemesi’ olan *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, Sartre, insanın varoluşsal bir özelliği olarak ele aldığı özgürlük kavramını bilinç ve dünya arasındaki ontolojik ilişki temelinde tanımlamaktadır (Spade 1995: 13). Metod olarak, bilince sunulan verilerin tasvirine dayanan Husserlci fenomenolojik yöntemi benimseyen Sartre, özgürlük kavramını, bilinçli insan davranışları üzerinden analiz etmiştir (Caws 1979: 40). Birer görünüş olan davranışların fenomenolojik açıdan incelenebilmesi için, felsefe tarihinde yer etmiş olan ‘görünüş-öz dualitesi’nin bir kenara bırakılması gerektiğini düşünen Sartre’a göre, ‘öz’ fenomenin içsel görünüşünden yani anlamından başka bir şey değildir. Nesnenin görünüş olarak belirlenmesi ve görünüşün, aldatıcı özellikler taşıyan bir şey olmaktan çıkıp nesnenin kendisi haline gelmesi, fenomenlerin oldukları gibi betimlenebilmesine imkan sağlayacaktır (Sartre 2009: 21). Böylece, ‘insana kendini sıkıntı, bulantı gibi yollarla doğrudan ifşa eden varlık fenomeni’ni de tanımlamak artık mümkün olacaktır. Ancak varlık fenomeninin nedeni, ontolojik ve fenomenötesi [transphénoménale] bir temel olan bilince, yani bilinçli özneye dayandığından, yalnızca fenomenolojik yöntemle açıklanması mümkün değildir (Sartre 2009: 24).

Sartre’a göre, tüm tanımları pozitif olan özgürlük bilinçli olmakla aynı anlama gelmektedir ve bilinçle tanımlanan bir varlık olan insanın, insan olmasıyla özgür olması arasında bir fark yoktur. Bu nedenle Sartre, insandan bahsederken, sık sık ‘özgürlük’ ifadesini kullanmaktadır (Sartre 2009: 607). Özgürlüğü bilinçle özdeşleştiren ve akılla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi olan her şeyi bilinç başlığı altında toplayan Sartre’a göre insanın bilinçsiz tek bir anı bile yoktur, ancak bilincin farklı katmanları vardır. Birbiriyle bağlantılı olan bu dört katman ya da dört işlev şunlardır: konumsal

(positional); konumsal-olmayan (non-positional); düşünümsel (reflective) ve düşünümsel-olmayan (non-reflective) bilinçler (Sartre 2009: 28).

Kendi dışında hiçbir şey tarafından sınırlandırılmayacak olan ve daima kendi dışında bir şeye, bir nesneye yönelmiş olan bilinç, kendini ondan ayrı tutmakla birlikte, kendini üzerinden tanımlayabileceği bir dış dünyaya ihtiyaç duymaktadır (Cohen 2005: 114). Böylece, bilinçli ‘kendi-için-varlık’ ve bilinç taşımayan ‘kendinde-varlık’ olmak üzere iki varlık tarzı çıkmaktadır karşımıza (Spade 1995: 92). Fenomenal dünyaya ait olan ‘kendinde-varlık’, değişime kapalıdır, başka bir ifade ile, olduğundan başka türlü olması mümkün değildir, bu nedenle de özgürlükle olan bağı, kendisine yönelmiş olan bilinçten ibarettir (Sartre 2009: 44). Öte yandan, ‘kendi-için-varlık’ değişkendir, tanımlandığı an içerisinde bile başka bir şeye dönüşmekte, böylece aktif bir yaratıcı haline gelmektedir. Kendi-için-varlık, bilinçtir, yani insanın kendisidir. Ancak kendi-içinin bu yapısı, insanın yalnızca zekâdan ibaret bir varlık olduğunu göstermediği gibi, maddesel bir bedene ihtiyaç duyması da, bilincin kendinin de bir madde olduğunu göstermez. Bilinç, insanın korkuları, umutları, istekleri, arzuları, hisleri, hatıraları ve hatta bedenidir (Spade 1995: 80).

Birbirinden yalıtılamayacak olan kendi-için-varlık ile kendinde-varlık arasındaki ilişkinin ancak ‘olumsuzlama’ ile açıklanabileceğini düşünen Sartre, negatif bir çağrışıma sahip olan ‘olumsuzlama’ terimini, dünya içindeki insanın varoluşsal sorgulamalarına getirilebilecek ve bir yokluğa işaret eden yargılar olarak ele almaktadır (Sartre 2009: 51). Varoluşun reddedilmesi olan olumsuzlama, bir varlığın ya da varlık tarzının ortaya konması, sonra da hiçliğe terkedilmesidir (Sartre 2009: 59).

Varlık tarafından kuşatılmış insan, bir dünyanın içinde ortaya çıkarak, o dünyayı keşfeder. Bir olumsuzlama olarak gerçekleşen bu ortaya çıkışıyla insan, aynı zamanda, varlık-olmayan anlamındaki, hiçliği de dünyaya getirmektedir. Bu aşamada karşımıza şu soru çıkmaktadır: ‘insan kendi varlığı içinde ne olmalıdır ki, hiçlik onun aracılığıyla dünyaya gelebilsin?’ Varlığın, varlık-olmayandan çıkması mümkün olmadığı gibi, insanın varlığı yok etmesi de söz konusu olamaz. İnsanoğlunun bir varlıkla ilişkili olarak değişime uğratabileceği tek şey, onunla olan münasebetidir. Ancak tikel bir varolandan bahsedilirse, insan onu devreden çıkarmak amacıyla kendini bu varolandan

yalıtabilir. İnsanın, kendini bir varolandan hiçlikle yalıtabilme imkânı ise ‘özgürlük’ olarak karşımıza çıkmaktadır (Sartre 2009: 74).

Hiçliğin tanımlanmasına aracılık edecek olan ve insanın varoluşu ile aynı anda ortaya çıkan özgürlüğü, bir yeti değil, onun varlığıdır (Sartre 2009: 75). Dünya içinde terkedilmiş bir varlık olarak insan, kendini hiçlikten var etmek, kendini seçmek zorundadır (Sartre 2009: 560). Bilinç özgürlük aracılığıyla sürekli kendini aşarak, an içerisinde olduğu şeyi hiçler ve her zaman bir öteki aşamada yer alır. Özgürlüğün bir sınırı yoktur ve “insan özgür olmaya mahkûmdur” (Sartre 2009:558).

Hemen her zaman olumlu bir çağrışıma sahip olan özürlüğü Sartre tarafından bir mahkûmiyet olarak tarif edilmesinin nedenlerinden biri de, özgürlüğün, insana kendini bir tür iç daralması ile hissettiriyor olmasıdır. Varoluşunun bir özelliği olması açısından insanın asla kaçamayacağı bir gerçeklik olan özgürlük, aynı zamanda insan olmanın sorumluluğundan kurtulmanın mümkün olmadığını da göstermektedir. Bu anlamda bulantı ya da iç daralması, insanın kendi özgürlüğü karşısındaki çaresizliğinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Sartre 2009: 79). Sartre’ın, ‘kumarbaz’ örneğiyle çarpıcı bir şekilde analiz ettiği bulantı, insanın kendini aldatmaya çalışmasına, sorumluluktan kaçınmak için başkalarını suçlamasına ya da bahaneler bulmasına neden olan ‘kötü niyet’in de temel nedenidir (Spade 1995:132).

Özgürlüğün, sorumluluk ile bağlantısını ise şu şekilde açıklamak mümkündür: Özgürlük, insan gerçekliğinin sahip olmak, yapmak ve olmak’ kategorileri altında toplanabilecek tüm davranışlarının ilk koşuludur (Sartre 2009:549). Daima bilinçsel süreçlerden geçen tüm bu davranış biçimlerine yönelim de denebilecek bir tür amaçlılığın hâkim olduğunu düşünen Sartre’a göre, her eylem, bir hedef doğrultusunda araçlar üreterek dünyanın düzeninde öngörölmüş bir değişikliğe neden olmaktır (Sartre 2009: 555). Ancak hedeflenmiş bu değiştirme girişiminin her zaman arzulanan sonucu doğurması mümkün olmadığı gibi, eylemin amaçlılık taşıması da olası tüm sonuçların önceden bilinmesini gerektirmez. Önemli olan eylemin özgürce belirlenmiş olmasıdır (Sartre 2009:551). İnsanın kendine ilişkin çeşitli olasılıklarının arasından bilinç tarafından yükseltilmiş ve başka türlü olabileceği halde öyle olan özgür seçim, insanın

kendini seçmesiyle ilgili olmayan gündelik yaşamın rutin eylemleri ile ancak dolaylı olarak ilişkilidir (Sartre 2009:574).

“İnsan meslek çevresinin, ailesinin, sınıfının ve sonunda dünyanın kendine verildiği hal içinde bir bütündür. Yazı yazarken, kürek mahkûmluğunda çalışırken, bir kadını, bir kravattı seçerken kim olduğunu belli eder. Dünya ortasında bir yeri de olduğu için onun hali dünyanın haline bağlıdır” (Sartre 1994: 78).

İnsan, eylemleriyle yalnızca kendi varlığını değil, dünyanın varlığını da özgürlükle temellendirmektedir. Varlığa getirilen bir tanımla, onun tanımı dışındaki her şeyden koparılması, başka bir ifade ile, yeni bir ‘Gestalt’ oluşturulması anlamına gelen eylem, Sartre’a göre, hedeflenmiş bir amaç doğrultusunda insandışı öğelerin insanlaştırılmasıdır (Sartre 1992: 122). Bu açıdan üretici bir aktivite olarak çalışma [labor] aracılığıyla, insan yaşamı boyunca keşfettiği dünyayı aynı zamanda, halihazırda bulunmayan bir durumun ortaya çıkmasını sağlayarak yaratmaktadır da. Eylemin belirleyicisi olan seçim, bu nedenle hazırda bulunan alternatiflerden birinin hedeflenmesi değil, bir ‘dünya-içindeki-varlık’ olan insanın, yaratma sürecinde bilincini baskılayan dünyaya rağmen öznel kalabilmesini amaçlayan bir işlem ve insan gerçekliğinin dışavurumudur (Sartre 1992: 127).

### **1.2.1 Rekabetten Birlikte Yaşamaya**

İnsanın ontolojik özgürlüğünden yola çıkarak başladığı soruşturma, Sartre’ı, somut sosyal problemlere yönlendirmiş, politik ve toplumsal etkenler Sartre’ın özgürlük tanımında değişikliklere neden olmuştur (Pellauer *NFE*, giriş, 1992: xiv). Dünyadaki her bireyin varoluşsal bir özelliği olarak özgürlük, bireysel olarak yaşanmaları bakımından öznel olan özgürlük tasarılarının başkalarınca bilinebilir olmasına izin verdiğinden ve bu tasarılar her çağda ve her yerde, dünya içindeki insan açısından, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak, bir işle uğraşmak gibi aynı sınırlara tabi olduklarından aynı zamanda nesnel olacaklardır. (Sartre vhb 2010: 64) Öznel özgürlüklerin nesnel bilgiye kaynaklık ediyor olması, Sartre’ı, tanımında nesnelliği de bulduran ve tekil insan yaşamlarının ortak paydası olmak bakımından bir varlık

kategorisi olan evrenselliğin bilgi açısından ne ifade ettiğini sorgulamaya itmiştir. (Sartre VBH 2010: 62). Bilinçli bir varlık olan insanın, türsel özelliklerinin taşıyıcısı olmak bir yana, eylemleri aracılığı ile kendini evrensel bir varlık olarak tasarlıyor oluşu, kişinin başkalarının özgürlüğünü de en başından kabul etmesini gerektirmektedir (Sartre 1992: 70).

Özgürce belirlenmiş hedeflere yönelik her seçim, seçimi yapan kadar diğer insanları da etkilemektedir. İnsanlar arasındaki doğal durumun barıştan ziyade, her an patlak verebilecek bir savaş durumu olduğunu düşünen Kant ile hemfikir olan Sartre'a göre, kişisel seçimler aynı zamanda kişilerarası anlaşmazlıklara da kaynaklık edebilmektedir. Sartre'a göre, insan kendini tanımlayabilmek için başkalarının varlığına ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle, bir seçimin realize olması, başkalarının varlığını ve tanıklığını gerektirmektedir. Başkalarının tanıklığına duyulan ihtiyaç ise onların özgürlüklerinin yadsınmasına izin vermeyecek, bu yönde herhangi bir girişim, kişinin kendi özgürlüğünü olumsuzlaması anlamına gelecektir (Sartre 1992: 133).

İnsanın başkalarının özgürlüğünü keşfettiği ve kendi özgürlüğünün sınırları ile tanıştığı ilk an olarak 'bakış' Sartre'ın kişilerarası ilişkileri fenomenolojik açıdan açıklamak için kullandığı temel kavramdır (Sartre 2009: 469) Sartre'a göre, her zaman özgürlüğü önündeki sınırlamaları ortadan kaldırmaya güdülenmiş olan insanın karşısındaki insanı bir engel olarak görmesi kaçınılmazdır. İkili ilişkiler içerisinde kendine yönelmiş olan başkasının bakışından kaçınmak isteyen insanın davranışları ise kökeni cinsel arzuda bulunabilecek üç tavrı altında toplanabilir: kişi, ya muhatabının özgürlüğünü kabul edecek ve aşmaya çalışacak; ya muhatabının bakışlarına kendini kapatacak ya da muhatabı yok etmek isteyecektir (Sartre 2009: 521).

İnsanın başkasının özgürlüğünü kabul edip aşma yoluna gittiği ilk tavrın altında sıralanabilecek olan –tek taraflı değil- karşılıklı ilişkiler aşk, dil ve mazoşizmdir (Sartre 2009:470) : Aşk, insanın karşısındakinin özgürlüğünü kendine mâl etme, onun bilincini tutsaklaştırma isteğidir (Sartre 2009: 473). Aşğın karşısındakini baştan çıkarma girişimi ve genel olarak insanın kendini ifade etme ihtiyacı ise, tüm eylemleri, bilinci ve bedeniyle kişinin kendisi olan 'dil'i gerektirmektedir (Sartre 2009: 480). Kendini var etmenin, insanın başlıca ödevi olduğunu ileri süren Sartre'a göre, mazoşizm, bu ödevin

başka birine teslim edilmesiyle ortaya çıkan davranış biçimidir. Varoluşunun getirdiği bulantıdan kurtulmayı amaçlayarak, başka bir özgürlüğün içinde erimeyi kabul eden kişi, bilinçli ve dolayısıyla sorumluluk sahibi bir varlık olmak yerine bir nesne olarak görülmeyi tercih etmektedir (Sartre 2009:486). Ancak bilincin sürekli baskılanması mümkün olmadığından, mazoşizm sürekli bir durum olamaz. (2009:487)

İnsanın başkalarının 'bakış'larına kendini kapattığı ilişkiler ise ilgisizlik, arzu ve sadizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir tavrı benimseyen insanların ortak noktası, kendi özgürlüklerinin, özgürlüğünü görmezden geldikleri, hatta reddettikleri muhatapları tarafından kabul edildiğini düşünmeleridir. (Sartre 2009: 488). Amacı başkasının özgürlüğünü ele geçirmek ve kendi özgürlüğünü ona sonuna kadar kabul ettirmek olan insanın, benimsediği tavrın aldatmacası nedeniyle başarısız olması kaçınılmazdır (Sartre 2009:489). İnsanın başka bakışları görmezden gelmesi olarak 'ilgisizlik', başkasını bir özgürlük değil de bir nesne olarak görme eğilimi olarak 'arzu' ve arzunun bir biçimiyle ortaya çıkan ve diğer kişiyi nesneleştirerek, onun öznelliğini yok saymak ve onu tam bir araç haline getirerek, ona sahip olmayı hedefleyen 'sadizm', kendi özgürlüğünü başkalarının tanıklığı olmadan temellendiremeyecek insanın başarısız girişimleridir (Sartre 2009: 591).

Kişinin başkalarıyla ilişkilerini belirleyen üçüncü tavır olan 'nefret', 'yaşadığı dönüşümlerle kendini tarihselleştiren insanın özgür bir kararlılıkla başkasının ölümünü istemesidir' (Sartre 2009:519). Nefret duyan kişi, karşısının özgürlüğünü tanır ancak bu özgürlüğü aşmayı değil, yok etmeyi amaçlar, çünkü engel teşkil eden ve bakışıyla kendisini nesneleştiren herkesten kurtularak sınırsız bir özgürlüğe sahip olacağına inanmaktadır (Sartre 2009: 523). Sartre'a göre, nefret eden kişi, hedeflediği insanı ortadan kaldırmış olsa bile, başkasına ait olan bilinçle bir zamanlar kurulmuş olan temas, onun tamamen silinip gitmesine izin vermeyeceğinden, amacına tam anlamıyla ulaşmış olmaz (Sartre 2009: 525).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, başkaları ile ilişkilerinde kişi, her özgürlük tasarısına, bu tasarıları şekillendiren seçimlerine ve seçimlerinin ürünü olan eylemlerine aynı zamanda maruz kalmaktadır (Sartre 1992: 137). Sartre'a göre, bir insanın özgürlüğünün yegâne sınırı başka bir insanın özgürlüğüdür ve herkes özgür

olmadığı müddetçe kişi kendisinin de özgür olabileceği düşünmemelidir. Bu nedenle, insanın diğerlerinin özgürlüğünü yoklayan her eylemi başarısızlıkla sonuçlanacaktır (Sartre 2009: 518).

Sartre, ikili ilişkilerin temeline çatışma kavramını yerleştirmekle birlikte, insanların topluluklar halinde yaşayabildiği somut durumların varlığını yadsımaz (Sartre 2009: 530). Sartre'ın yine fenomenolojik bir yaklaşımla tanımladığı ve üçüncü bir kişinin bakışı tarafından 'onlar' denen, ortak bir utanç ve yabancılaşma duygusundan kaynaklanan 'nesne-biz' ve aynı tasarımı paylaşan insanların bir grubun içinde bireyselliklerini yitirmesi ile ortaya çıkan 'özne-biz' deneyimleri, bir durum içerisindeki bilinçlerin aynı amaca yönelmesinden doğan, çatışma ve rekabetin geçici de olsa bastırılabilirdiği ilişkilerdir (Sartre 2009: 526).

Kişinin bireysel kimliğini bir kenara bırakarak, kendini yalnızca içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak tanımlaması, başka bir ifade ile, kendini başkaları arasındaki bir 'başkası' olarak görmesi ile ortaya çıkan 'yabancılaşmış kartezyen Cogito,' Sartre'ı, mükemmel olmasa bile ideal sayılabilecek bir toplumun nasıl bir düzene sahip olması gerektiği sorusuna götürmüştür (Sartre 1992: 112).

Tarih içinde hemen her zaman gözlemlenebilecek bir varoluş kategorisi olan 'yabancılaşma', kısaca, insanın varlığını, şahsına özgü olmayan şeyler, dışsal nesnelere ya da özellikler aracılığı ile tanımlamaya kalkışması ile ortaya çıkan ve kişiyi olduğu kadar içinde yer aldığı toplumu ya da topluluğu da etkileyen bir olumsuzluk halidir (Sartre 1992: 386). Sartre'a göre, tarih, toplum ve özgürlük kavramları birbirleriyle etkileşim halindedir. Bu üçü arasındaki bağlantının, yabancılaşmanın temel etkeni olan ve Sartre tarafından "yaratılan kültürün, ortaya çıkan değerlerin ve üretilen malların, o toplumun herhangi bir üyesine veya grubuna yasaklanması, özgürlüklerin başka özgürlüklerce başkalaşıma uğratılması" şeklinde tanımlanan 'baskı' [oppression] kavramı ile açıklanması mümkündür. (Sartre 1992: 328).

Çalışmanın ikinci bölümünde, hem özgürlükle hem de ahlakla bağlantısında analiz edilecek olan 'baskı' kavramı, aynı zamanda insan yaşamına negatif bir yön veren bir durum olarak, baskıya uğrayan tarafından benimsendiğinde, Sartre'ın ifadesi ile 'önceden belirlenmiş ve zorunlu bir sonuca giden paradoksal bir lanet' olan 'yazgı'ya



dönüşmektedir. Özgürlükten gelen sorumluluktan kurtulmak isteyen insanın bilincini yok sayarak ‘baskı’ya boyun eğerek görünmesi, özgürlüğün mutlak bilinci ile fizik nedensellikten ileri gelen zorunluluğun sahte bir kombinasyonudur (Sartre 1992: 339). Kaçınılması imkânsız süreçlerle tarih ve insan üzerindeki varlığını sürdüren yabancılaşma, kendi seçimlerini yazgıya dönüştürdükleri takdirde, özgür seçimleriyle kendinde ve dünyada değişimler yaratabilen insanları bile pençesine alabilmektedir (Sartre 1992: 357).

Baskının ve yabancılaşmanın ortaya çıkmasına neden olan en temel unsur -‘bilgisizliğin sürdürülmesi’ anlamındaki- ‘cehalettir’ [ignorance]. Bilgideki noksanlıktan ziyade, tam bir bilgisizlik hali olarak cehalet, insanın kendini her şeyin ölçüsü olarak görmesine ve kişinin başkalarının özgürlüğünü hiçe sayan pratik ilkeler türetmesine neden olmaktadır (Sartre 1992: 294). Kişiyi mutlak bilginin olanaksızlığına inandıracak olan cehaletin, olağan bir durumdan ziyade bir yoksunluk hali olduğu fark edildiğinde, kişi hakikat [truth] olarak tanımlanabilecek bir bütünlüğün arayışına düşecek ve başkalarının düşüncelerini gözlemleyerek kendine benzer bir hakikat yaratmaya çalışacaktır (Sartre 1992:295). Platon’dan bu yana, ‘kişinin, kendi sezgisel düşüncesi ile başkasının hakikati arasındaki ilişkiyi kesin bir biçimde belirleme’ arzusu ile ‘noksanlıktan uzak bir yapı’ olarak düşünülmüş olan hakikat kavramı, Sartre’a göre, her zaman davranışların belirlenmesinde etkin rol oynayacak ve asla tamamen kişinin kendine ait olamayacak, genel bir hakikat modeli oluşturma girişimine dönüşmüştür. (Sartre 1992: 296). Bireyin somut özgürlüğünden, herkesin soyut özgürlüğüne geçişi sağlayacak olan inkâr edilemez gerçeklerden meydana gelen tarihin yapısına nüfuz eden bu hakikat modelleri, Sartre’a göre, yine yabancılaşmanın mutlaklığını vurgulamaktadır. Diyalektik adımlarla ilerleyen tarih içerisinde sentetik bir ortak-ruh yaratma isteği ile yalnızca bilimin, popülasyonun ve teknolojinin değil, bireyin de araçsallaştırılması ve kendine yabancılaştırılması, sonunda bireyselliğin yeniden keşfedilmesini gerektirecektir (Sartre 1992:143).

Kişinin kendi özgürlüğünü yaşayabilmek için diğer insanların özgürlüğüne ihtiyaç duyması, keşfederken yaratmakta olduğu dünya içerisinde kişilerarası ilişkileri düzenleyecek kuralların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Doğarak dünya içine terk edilen insan, tüm ilişkilerin ve bu ilişkileri belirleyecek kuralların koyucusu ve

uygulayıcısı olacak, başka bir ifade ile kendi değerlerini kendisi yaratacaktır (Pellauer, *NFE*, 1992: x). Belirli kurallar dahilinde insanın başkalarının özgürlüğünü tanıyabileceğini, hatta koruyabileceğini düşünen Sartre'a göre kişi, kendini ve diğerlerini birlikte yarattıkları toplumun bir üyesi ancak aynı zamanda da bir birey olarak gördüğünde, başka bir ifade ile, dünyayı kendi gibi bilinçli varlıklarla birlikte yarattığının ayırdına vardığında, kaçınılmaz olarak başkalarının üzerinde de etkiler bırakacak her eyleminden sorumlu olduğunu anlayacaktır (Sartre 1992: 10).

'Bşkalarının özgürlüğüne zarar vermeden, kendi özgürlüğünü gerçekleştirme' şeklinde ifade edilebilecek temel ihtiyaç, Sartre'a göre, aşkın amaç olarak insanın tarihsel yönünü olduğu kadar, ahlaksal yaşamını da belirleyecektir (Jeanson 2010: 158).

## BÖLÜM II

### KANT VE SARTRE'DA ETİK

Günümüzde etik dendiğinde akla, “iyinin tanımını yapmaya ve eylem için evrensel geçerliliği olan normlar getirmeye” çalışan normatif etik ile “var olan normların değerlendirilmesinde ölçüt olarak kullanılacak üst normlar getirmeye çalışan girişimlerden oluşan” meta etikte ve bu ikisi arasında bir orta yol bulmaya çalışan (iletişim ya da tartışma etiği gibi) girişimler gelmektedir (Kuçuradi 2000:20). Ancak, etiğe yaklaşımlardaki çeşitliliğe rağmen, yaşamın içinde hala kesin bir yanıtı ulaşamamış etik sorularla karşılaşmaktayız (Kuçuradi 2000: 21). İnsanın kendisiyle ve başkalarıyla ilişkilerinde aldığı kararlarla ve gerçekleştirdiği eylemlerle ilgili olan etik sorunlar, kişinin gündelik yaşamında karşılaştığı sorunlardan ontolojik ve epistemolojik açıdan farklılık göstermektedir. ‘Doğru eylem nedir?’ sorusunun yanıtı ‘doğru eylem’in ne olduğunu söyleyerek verilebilirken, ‘Bu durumda ne yapmak gerekir?’ sorusunun yanıtını kişi, “içinde bulunduğu tek, eşsiz olan belirli bir durumda ne yapması gerektiğini ve ne yapabileceğini bulmakla” verebilir (Kuçuradi 2000: 17). Dolayısıyla, yaşarken doğru ve değerli eylemde bulunabilmek bir bilgi sorunudur (Kuçuradi 1999: iii).

Bu bölümde, bir eylemin doğru bir eylem olabilmesi için, kişinin her defasında eylemini ahlak yasasının ona buyurduğu şekilde belirlemesi gerektiğini düşünen Kant ile doğru eylemi, ‘sorumluluğu alınmış eylem’ olarak tanımlayan Sartre’ın etik görüşleri ele alınacaktır.

#### 2.1 KANT VE AHLAK YASASI

Kant’ın etik görüşünün ayrıntılarına geçmeden önce, kendisinin ahlak, ahlak felsefesi ve etik kavramları arasında yaptığı ayrımı gözden geçirmek, ‘eylem’in ve eylemin belirleyicilerin Kant tarafından hangi bağlamda ele alındığının anlaşılmasında yol gösterici olacaktır. İnsanın eylemlerini düzenlemeye yönelik oluşturulmuş kuralların bütünü olarak ahlak, Kant’a göre tamamen pratiktir ve teorik bir arka plan

gerektirmektedir (Kant 1984: 251). Ahlaka teorik zemini sağlayacak olan ise kuşkusuz, eylemin ve istemenin a priori yasalarını ortaya koyacak olan ahlak felsefesidir (Kant 2002b: 4). Ahlaki kuralların, ilkelerin ve yasaların temelinde yer alan özgürlüğün yasalarına ilişkin bilgiye ise ‘etik’ denmektedir (Kant 2002b: 2). Dolayısıyla etik, ahlaklılığın en yüksek ilkesini saptamaya çalışmalı, başka bir ifade ile ‘iyi istemenin’ koşullarını incelemelidir (Kant 2002b: 7).

Tanım olarak ‘iyi isteme’ ya da ‘saf isteme’ yasanın sırf biçimi aracılığıyla pratik olan saf anlama yetisidir (Kant 1999: 62). İstemenin belirlenme nedenleri ile uğraşan ‘saf pratik akıl’, her zaman haz isteği ile bağlantılı olan aşağı arzulama yetisinin karşıtı olarak ‘yüksek arzulama yetisi’ olarak da isimlendirilebilir (Kant 1999: 25).

Bir eylemin arzular, eğilimler, mutluluk arayışı, duygular, ihtiyaçlar tarafından belirlenmesi mümkündür. Günlük yaşamda hazla ya da acıyla bağlantılı olarak iyi ya da kötü olarak nitelendirilen eylemlerin yalnızca isteme açısından değerlendirildiklerinde ahlaklı birer eylem olup olmadığının anlaşılabilceğini düşünen Kant’a göre, bu yönde yapılacak her sorgulamanın referans noktası yalnızca “ahlak yasası” olmalıdır (Kant 1999: 70). Arzu ettiği bir nesne ya da fırsat karşısındaki eğilimini ölüm kaygısı ile bir kenara bırakabilen kişinin, başkasının yaşamı söz konusu olduğunda, ben-sevgisini yenerek kendi hayatını ortaya koyabilmesi her zaman olasıdır. Kişi, bunu dile getirmese de, böyle bir olanağın varlığını kabul etmek zorundadır. Yapılması gerekene ilişkin kişideki bu bilincin kaynağında ise ahlak yasası vardır (Kant 1999: 35) Akıl sahibi tüm varlıklarca doğrudan bilincine varılabilecek olan ve saf isteme kavramına kaynaklık eden ahlak yasasını, Kant şöyle formüle etmiştir:

“Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant 1999: 35).

İstemeyi insanın gereksinimlerine göre içeriklendiren aşağı arzulama yetisinin son ereği olan “mutluluk” Kant’a göre, nesnelere ile arzulama yetisi arasındaki bağlantının bir görünümü olduğundan, istemenin öznel belirleyici nedenlerine verilen genel bir isim olabilir ancak, bu nedenle de ahlaklılık ile ilişkilendirilmemelidir (Kant 1999: 29). Maksimi mutluluk olan insanların birbiri ile çatışmasının kaçınılmaz oluşu nedeniyle hedefi mutluluk olan maksimin bir pratik ilke olarak iş görse de yasa olması

imkansızdır. Bu nedenle, yapılması gereken, öncelikle ‘maksimlerin sırf yasa koyucu biçimi ile belirlenebilecek istemenin yapısını bulmaktır’ (Kant 1999: 32). Sonrasında ise, özgür istemeyi zorunlu olarak belirleyecek yasaya ulaşılmalıdır (Kant 1999: 33).

İnsan akli doğanın amaçlılığına uygun olarak, iyi istemenin ortaya çıkabilmesine hizmet edecek şekilde belirlenmiştir (Kant 2002b: 11). Yalnızca akıl aracılığı ile belirlenebilecek olan iyi isteme, kendi dışında herhangi bir amaçla bağlantılandırıldığında, ödev kavramı ile çatışması kaçınılmazdır (Kant 2002b: 12). Ahlaklı insan, ödevde uygun eyleyen değil, ödevden dolayı eyleyen insandır (Kant 2002b: 14). Kant, ödev ile eylemler arasındaki ilişkiyi şöyle belirlemektedir:

“Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur, dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır” (Kant 2002b: 15).

Dolayısıyla bir eylemin etkileri ya da sonuçları, eylemin ahlaki yönü ile bağlantılandırılmamalıdır (Kant 2002b: 16). Eylemlerin sonucu, görünüşte ahlak yasası ile uygunluk taşısa dahi, yalnızca saf pratik akıl tarafından belirlenmemiş istemelerin ürünü oldukları takdirde ahlaklı eylemler olarak kabul edilemezler (Kant 1999: 79). Eylemlerin aldatıcı görüntüsü, başka bir ifade ile, ödevden dolayı olmayan eylemin ödevde uygun olabilmesi, eylemlerin iç ilkelerine bakılmasını gerektirmektedir (Kant 2002b: 23). Aynı sebeple ahlaklılık eylemlerle değil ancak eylemlerin öncesinde yer alan istemeleri belirleyen ilkelerle örneklendirilebilir (Kant 200b: 24).

Bütün ahlak kavramlarına kaynaklık eden aklın yanı sıra insanın hayvani yönüne ait duygu, eğilim ve güdülerin belirleyiciliğini esas olarak kabul eden herhangi bir ahlak öğretisinin ortaya koyacağı ilkeler ancak rastlantısal olarak ahlaklılık içereceklerdir. Rastlantısal olandan kesin ilkelere ulaşılamayacağını düşünen Kant’a göre ahlak yasasının değerli olmasını sağlayan bir neden de temelinde yalnızca saf pratik aklın bulunmasıdır (Kant 2002b: 27).

Yasa niteliği taşıyabilecek pratik ilkeler bir gerekliliği dile getirmekte ve ‘olması-gereken’e dikkat çekmektedirler. Kant’ın tanımı ile, “isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir, bu emrin formülüne de buyruk denir” (Kant 2002b: 29). İstemenin yöneldiği amaç doğrultusunda ‘buyruk’ da iki farklı belirlenime sahip olacaktır: kişinin eylemi ‘iyi isteme’nin kendi dışında bir amaca hizmet ettiğinde, ‘koşullu’ buyruğa göre, yalnız ve yalnızca ahlak yasasından dolayı gerçekleştirildiğinde ise ‘koşulsuz’ buyruğa göre belirlenmiş demektir. Bu bakımdan tamamen içeriksiz olan ‘koşulsuz buyruk’ aynı zamanda ‘kesin buyruk’ olarak adlandırılabilir ‘ahlak yasası’dır. Söz konusu en yüksek varlığın istemesi, başka bir ifade ile ‘kutsal isteme’ olduğunda ise, kendiliğinden ahlak yasası ile uygunluk içerisinde olan bu tür istemenin buyruklara ihtiyaç duymayacağını belirtmek gerekir. Dolayısıyla, buyruklar sadece varoluşu tam bir yetkinliğe ulaşamayacak olan insanın istemeleri ile ilgilidir (Kant 2002b: 30).

Bu bağlamda bir eylemin nasıl bir amaç için ‘iyi’ olduğunu dile getiren koşullu buyruklar pratik ilkeler olarak iş görürler de, ahlaklılığı zorunlulukla amaç bilen ‘kesin buyruk’ gibi yasa niteliği taşımaları mümkün değildir. Koşullu buyruklar başlığı altında yer alan teknik buyruklar ya da beceri buyrukları, amacın kendisi ile değil, amaca ulaştıracak yöntem ile ilgilidirler (Kant 2002b: 31). Herhangi bir eylemin kendinden, etkilerinden ve sonuçlarından ziyade, biçimi ve ilkesiyle ilgili olan ‘kesin buyruk’ ise ‘ahlaklılık buyruğu’ adıyla da anılabilir (Kant 2002b: 32). Saf pratik akıldan a priori olarak türetilen iyi istemeyi buyuran nesnel ilke olarak yasa, eylemde bulunan kişinin – bu özellikleri taşımayan- öznel pratik ilkesinden kesinlikle ayrı tutulmalıdır. Çünkü, yasa her akıl sahibi varlık için geçerli iken, öznel maksimler birkaç kişinin eylemlerinde kural haline gelebilse bile, yasanın nesnelliğini yakalayamayacaklarından ahlaksal bir zorunluluğa işaret etmezler (Kant 2002b: 37). Kesin buyruk ise, eylemi belirleyen maksimin yasaya uygunluğunun zorunluluğunu dile getirmektedir: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” İnsanın ödevi ise, eylemini belirleyecek olan maksime bir doğa yasasının biçimini verebilmek olacaktır (Kant 2002b: 38).

Tüm ödevlerin temelinde maksimin yasa niteliği taşıyabilmesini yükümlülük olarak bildiren, ahlaklılık ilkesi yer almaktadır (Kant 2002b: 41). Bu nedenle, ödev sadece

kesin buyrukla dile getirilmelidir (Kant 2002b: 59). Başka bir şekilde dile getirilecek olursa, isteme her türlü duyusal içerikten arındırılarak yalnızca biçimsel olarak belirlenmeli ve bir yasanın özelliklerine sahip olmalıdır (Kant 2002b: 44). Hakiki anlamda erdemin ancak bu şekilde ortaya çıkabileceğini düşünen Kant'a göre, ahlaklılığın tüm eğilimlerin üzerinde yer alan kendine has, saf yapısı, soyutlama yeteneğini kaybetmemiş her akıl tarafından görülebilir (Kant 2002b: 43).

Eğilimlerin belirlenmesi ile hedeflenen veya ulaşılan her nesne ancak koşullu bir değere sahip olabilir, ayrıca 'şeyler' olarak adlandırılan akıl sahibi olmayan varlıkların da değişken bir değeri vardır. Bu ikisi istemenin nesnel nedeni olan amacı olanaklı kılmak için gereken araçlarken, yalnızca araç olarak görülemeyecek akıl sahibi varlıkları Kant, 'kişiler' olarak adlandırmaktadır. Öznel amaçlardan arındırılmış olan yasa, amaçlar ve araçlarla ilişkisinde şöyle ifade edilebilir:

“İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant 2002b: 45).

Yasanın bu ifadesinden türetilen pratik buyruk ise insana hem kendi hem de başkalarının insanlığını yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak göreyerek istemeyi buyurmaktadır (Kant 2002b: 46). Ayrıca, ödeve uygun eylem ve ödevden dolayı yapılan eylem ayrımında olduğu gibi, bir eylemin kendi başına amaç olarak insanlıkla çatışmaması yeterli değildir, ayrıca bununla uyumlu olması gerekmektedir (Kant 2002b: 47). Her şeyi “araç olarak kullanabilecek olan insan ve onunla birlikte her akıl sahibi varlık, özgürlüğün özerkliği sayesinde, kutsal ahlak yasının öznesi olarak, kendi başına amaçtır” (Kant 1999: 96).

İnsanın kendi yasını kendinin koyması anlamındaki 'istemenin özerkliği ilkesi' yasaya saygının nedenlerinden biridir (Kant 2002b: 74). Akıl sahibi bir varlık olarak insan, kendini ve eylemlerini yine kendi koyduğu yasa aracılığı ile yargılamakta ve eylemlerini, amaçlarını göz önünde bulundurarak değerlendirebilmektedir (Kant 2002b: 50).

Bir yasa koyucu olarak, “kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıkları olduğu kadar, bunların her birinin kendine koyabileceği amaçları da kapsayan bir bütün olan” ‘amaçlar krallığının’ bir üyesi haline gelen insanın özgür istemelerinin genel ilkesi yalnızca yasa niteliği taşıyabilecek maksimlerle, yani kendini bir yasa koyucu kılacak maksimlerle, eylemde bulunmaktır (Kant 2002b: 51). Ahlaklılığın maksimleri yasaya dönüştürme isteğinin altında ise insanın yalnızca kendi aklının koyduğu yasaya boyun eğecek olması yatmaktadır. Ki, insanın ve insanlığın değerli olması da, tam olarak yasa koyuculuğundan ileri gelmektedir (Kant 2002b: 52).

Kendinden başka bir şeyle yeri doldurulamayacak olan ‘değerin’, eğilimlerin ya da gereksinimin yöneldiği şeylerin piyasa fiyatından, herhangi bir beğeniye veya duyguya hitap eden şeylerin duygu fiyatından ayrılması gerekir. Çünkü yalnızca kendisi amaç olan şeyler gerçekten ‘değerlidir’ (Kant 2002b: 52). Bu bağlamda özerklik, insanlığı ve ahlaklılığı kendi başına değerli şeyler haline getirerek, insanın varlığının temelini oluşturmaktadır. Kısaca, insan kendi yasasını koyabildiği için değerlidir (Kant 2002b: 53).

İstemenin ahlak yasası, yani akıl tarafından belirleniyor oluşu, iyi ve kötünün, eylemlerin ve bu eylemleri gerçekleştiren kişinin özelliği olduğunu göstermektedir (Kant 1999: 67). Ahlak yasasına boyun eğerek ödevini yerine getiren kişinin ve ahlaksal eyleminin değerli olmasının nedeni, ahlak yasasının, eğilimlerini ve korkularını bir yana bırakarak yalnızca aklının buyurduğunu yapan insan tarafından konması, yani, özerklik ilkesidir. Ahlaklılığın en üstün ilkesi olarak istemenin özerkliği ise Kant’ın ifadesiyle, “istemenin kendi kendine bir yasa olma özelliğidir” (Kant 2002b: 58).

İstemenin özerkliği ilkesi her eylemin nesnel belirleyici nedeni olmakla birlikte, nesnel yasaya zorunlulukla bağlı olduğundan herhangi bir güdü yüklenemeyecek olan Tanrısal istemeden farklı olarak, hayvansal arzularına yenik düşebilmesi her zaman ihtimal dahilinde olan insanın istemesinin öznel nedeni ahlaklı yaşamak da olabilir. Kant’ın ‘güdü’ adını verdiği bu eğilim, ahlak yasasının aynı zamanda kişinin istemelerinin öznel-yeterli belirlenme nedeni olmasını sağlamaktadır (Kant 1999: 80).

Özgürlüğün olanağının koşulu olan ahlak yasası tüm eğilimlerin yok sayılmasını sağladığından, bir tür eğilim olan ben-sevgisinin yarattığı kendini beğenmişliğe de izin



vermez, böylece öznel olarak da saygı nedenidir (Kant 1999: 82). Ben-sevgisinin hizmetinde olan veya mutluluğu son erek olarak gören tüm eğilimlerden ayrı düşünülmesi gereken bir güdü olan ahlaklılık, a priori bilinebilen ahlak yasasına duyulan saygıdan başka bir şey değildir ki yasaya saygı, kişinin bu nitelikte olmayan maksimlerini yasa sanma gafletine düşmesine izin vermez (Kant 1999: 82). ‘Ahlak duygusu’ olarak adlandırılabilir, yasaya saygı, reddedilmesi güç bir farkındalık olduğundan, yasaya uymayan kişi üzerinde saygının negatif görünümlü pozitif etkisi kişinin kendi gözünde dahi ‘küçük düşmesidir.’ Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, Kant’a göre, yasaya saygı duymayan insanın kendine de saygı duyması imkânsızdır (Kant 1999: 83). Ancak ahlak duygusu yasaya uyma isteği uyandıran bir güdüdür yalnızca, yasanın kendini temellendiremez. Yalnızca dolaylı olarak, kişinin öznel nedeni olarak iş görür (Kant 1999: 84).

Nesneler yalnızca eğilimlere neden olurken, saygı yalnızca kişilere yöneliktir. Kişiye saygı duyulmasını sağlayacak olan ise ahlak yasasının kendisine duyulan ve Kant’a göre tek ahlsal güdü olan saygıdır (Kant 1999: 86). Genel olarak bir ‘çıkar’ doğrultusunda şekillenen diğer eğilimlerden ya da güdülerden farklı olarak ahlaklılık güdüsünün yöneldiği çıkar da ahlsaldır, çünkü yasaya saygı ile temellendirilmiş maksimin tek çıkarı yine yasaya uymaktır (Kant 1999: 87).

İstemenin yalnızca ahlak yasasınca belirlenmesi şeklinde ifade edilebilecek olan pratik özgürlüğün doğa nedenselliğine tâbi kavramlarca açıklanması imkânsızdır ve doğa nedenselliğinin yasalarının hükmü altında olan eylemlerin özgürlüğünden söz edilemez, çünkü bunlar artık zaman ve mekânda yer almaktadırlar (Kant 1999: 103). Ancak gerçekleştirildikleri anda birer fenomene dönüşen kişinin eylemleri doğa yasalarının altında yer alırken, eylemleri belirleyen istemelerin varoluşu yalnızca özgürlükten ileri gelen nedensellik ile ilgilidir (Kant 1999: 104). Doğa mekanizmine tâbi oldukları halde eylemlere özgür denebilmesinin nedeni söz konusu eylemlerin öncesinde yer alan istemelerin kişinin kendi iradesinin ürünü olmalarıdır (Kant 1999: 105). Her eylemin arka planında kişinin karakteri yer almaktadır ve karakter, adına ‘vicdan’ denen bir yeti tarafından yapılan bazı yargılamalarca şekillenmektedir (Kant 1999: 107).

Saf aklın kuruntulara neden olan pratiği, çözümünü teorik alanda bulunamayacak sorunlara neden olmaktadır (Kant 1999: 117). Saf pratik akıl ise her zaman en yüksek iyinin koşulsuz tümlüğüne ulaşmaya çalışmaktadır (Kant 1999: 118). Çünkü:

“En yüksek iyi yalnızca saf istemenin nesnesi değil, aynı zamanda onun kavramıdır da ve onun pratik aklımız yoluyla olanak kazanan varoluşunun tasarımı, aynı zamanda saf istemeyi belirleyen nedendir” (Kant 1999: 120).

Zorunlu olarak a priori bilgi temellerine dayanan en yüksek iyinin koşulu yalnızca istemenin özgürlüğü sayesinde ortaya konabilir (Kant 1999: 123). Söz konusu en yüksek iyi, ahlaklılıktan başka bir şey değil, mutluluk ise ancak ahlaklılık koşulunun bir sonucu olduğunda en yüksek iyinin bir ögesi olabilmektedir (Kant 1999: 129). İstemenin yalnızca ve doğrudan yasa aracılığı ile belirlenmesi bilinçli bir eylem olarak ahlaksal niyettir ve yasaya duyulan saygının bir ifadesidir (Kant 1999: 127). Niyetin ahlak yasasına uygunluğu, aynı zamanda en yüksek iyinin koşuludur. “Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir.” Ancak duyulur dünyanın bir üyesi olan akıl sahibi varlıkların, niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğu olarak ‘kutsallık’ olarak adlandırılacak yetkinliğe ulaşmaları söz konusu değildir (Kant 1999: 132). Dolayısıyla ahlaki anlamda tam bir yetkinlik ancak, saf pratik aklın bir koyutu olan ruhun ölümsüzlüğü varsayımı ile mümkündür (Kant 1999: 133). Kant’ın ifadesi ile, “dünyada en yüksek iyi, ancak doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır.” Bu neden, yine aklın bir koyutu olarak Tanrı’dır. Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek kişinin ödevidir, ancak bu ödev aynı zamanda en yüksek iyinin olanaklılığını kabul etmeyi gerektirdiğinden, saf akıl, ‘en yüksek akıl sahibi varlığı’ bir koyut olarak varsaymak zorundadır (Kant 1999: 136). Bir inanç olarak nitelendirilebilecek bu varsayımın temelinde ise yalnız ve yalnızca saf akıl vardır (Kant 1999: 137). İnsana bu dünyada olanaklı en yüksek iyiyi her türlü eyleminin nihai amacı haline getirmeyi buyuran ahlak yasası, kişinin en yüce varlığa karşı yükümlülüğü olarak kabul edilmelidir (Kant 1999: 140). Ayrıca belirtmelidir ki, en yüksek iyiye ulaşabilmeyi hedefleyen istemeler, kişilere ahlaksal anlamda mutluluk getirirse de, ahlak yasasını istemelerin temel ilkesi kabul eden bir ahlak kişinin nasıl mutlu olacağı ile değil, mutluluğa nasıl layık olacağı ile ilgilidir (Kant 1999: 141).

Mutluluk kavramı ile ilişkisinde, Kant'ın felsefesinde 'iyi' kavramı, 'iyi isteme'nin de aralarında bulunduğu ve birbirinin tamamlayıcısı olan altı farklı belirlenime sahiptir. İyinin söz konusu kavranışlarından ilki, koşullu pratik buyrukça (hipotetik imperatif) belirlenen mutluluk, ikincisi ise ahlak yasasının formülü olarak koşulsuz buyruktur (kategorik impretatif). İyinin üçüncü kavranışı, erekler söz konusu olduğunda, arzu ve eğilimlerin dizginlenerek, önceliğin mutluluktan gelen iyiye değil de ahlak yasasının kendisine verilmesini öngörmektedir (Rawls 2005: 252). Ahlaki değerlerin ortaya çıkmasına aracılık eden 'iyi isteme' iyinin dördüncü kavranışı; ahlak yasasının nesnesi olan amaçlar krallığı ise beşinci kavranışı olarak karşımıza çıkmaktadır (Rawls 2005: 253). Diğer beşini kendi bünyesinde bulunduran iyinin son kavranışı ise, her insanın, realize olmuş bir amaçlar krallığının yurttaşları olmak bakımından eylemlerini 'iyi istemelerle' belirlemesinin yanısıra, ahlaklı bir yaşamın getirdiği mutluluğu tadabilmesidir (Rawls 2005: 254).

*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi* ile ahlak ilkelerinin a priori temelini saf pratik akıl olarak kesinleştiren Kant, *Ahlak Metafiziği* ile söz konusu ilkelerden hareketle insanın ahlaki ödevlerini türetmeye girişmiştir (Guyer 2005: 282). Aşağıdaki bölümde yer verilecek olan ödevlerin ortak özelliği ise, 'kendi başına kutsal olan ahlak yasasının öznesi' olarak insanın aynı zamanda bir amaç olarak görülmeden yalnızca araç olarak kullanılmasını' yasaklıyor oluşları, başka bir ifadeyle, insanın kişisindeki 'insanlığı' korumayı hedeflemeleridir.

### 2.1.1 İnsanın Ödevleri

İnsanların amaçlı eylemlerde bulunması anlamındaki 'hayat' Kant'a göre, akıl ile duygular arasındaki sürekli bir çatışmaya sahne olmaktadır. Daha önce de dile getirildiği üzere, aşağı arzulama yetisinin etkisi altında olan duygular, daima arzu ya da tiksinti ile açığa çıkarken, arzu nesnesinden duyulan haz ya da hoşnutsuzluk, tamamen öznel olduklarından, nesnenin olası bilgisiyle ilgili değildirler, bu nedenle de bir arzunun nedeni, etkisi ya da sonucu olabilmektedirler (Kant 1991: 40). Arzuya zorunlulukla bağlı olan haz, ister arzunun nedeni ister etkisi olsun, pratik iken, nesnenin tasarımından (representatio) duyulan haz düşünümsel haz veya pasif keyif [inactive

delight] olarak adlandırılabilir. ‘Beğeni’ de denebilecek hazzın bu ikinci türünden ziyade ilk türüne odaklanmış olan pratik felsefe, kişi tarafından alışkanlık haline getirilen haz isteğine ‘eğilim’ (inclination) adını verir. Haz ile arzulama yetisi arasındaki bağlantı ise ‘ilgi’ (interest) olarak karşımıza çıkmaktadır. Haz zorunlulukla arzudan önce geldiğinde, pratik haz, eğilimin çıkarı [an interest of inclination] olarak isimlendirilmelidir. Ancak haz arzuyu izliyorsa, bu entellektüel hazdır ve ona ilişkin çıkar da aklın bir çıkarıdır. Yalnızca aklın çıkarına yönelmiş olan eğilim, duygulardan bağımsız eğilimdir [sense-free inclination]. Şehvet [concupiscence] de, arzuyu belirleyen bir uyarıcı olarak arzunun kendinden ayrılmalıdır, zira şehvet, akli etkilemekle birlikte arzulama yetisinin bir edimi değildir (Kant 1991: 41).

Bir eylemin maksimi, aşağı arzulama yetisinin eğilimlerinden bağımsızca ve evrensel yasanın buyurduğu gibi belirlendiğinde ise saf akıl kendi başına pratik olur (Kant 1991: 42). Saf pratik aklın sırf biçimsel olarak ortaya koyduğu yasa, bir eylemin ahlaklı olabilmesi için, maksiminin her tek durumda yeniden belirlenmesini zorunlu hale getirdiğinden, Kant’a göre, insanın kendisi ve yapıp etmeleri hakkındaki kavramlarının ve yargılarının içerikleri yalnızca deneyimle öğrenilebiliyorsa, bu kavramların ya da yargıların ahlaki bir yönü olamaz (Kant 1991: 43). Bir eylemi kesin bir ödev yapan pratik yasa ise kategorik imperatif içeren bir önermedir (Kant 1991: 52).

Antik zamanlarda, aynı zamanda ödevler öğretisi olarak da bilinen ahlak öğretilerine işaret eden etik, sonrasında ahlak felsefesinin yalnızca bir kısmının, yani yalnızca dışsal yasalardan türetilmiş olan ödevlerle ilgili kısmının adı olarak anılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda ödevler öğretisi de dışsal yasalarla ilgili olan *Hukuk Öğretisi (Doctrine of Right)* ve içsel yasalarca belirlenen ödevlerle ilgili olan *Erdem Öğretisi (Doctrine of Virtue- ethica)* olarak iki başlığa ayrılmıştır (Kant 1991: 185). Bu iki öğretinin konu edindiği yasaları Kant şöyle tanımlamaktadır:

“Ahlak yasası olarak adlandırılan özgürlük yasaları, yalnızca dışsal etkilerle ve onların yasaya uygunluğu ile ilgili ise ‘tüzel (hukuki) yasalar’ adını almakta; ancak yasaların kendileri eylemin belirleyici zemini olarak ele alınıyorsa ‘etik yasalar’ denmektedir. Tüzel yasaya uygunluğu eylemin yasal olmasını sağlarken, etik yasalara uygunluğu ahlaklı olmasını sağlamaktadır” (Kant 1991: 42).

Kant'ın, *Ahlak Metafiziği*'nde sistemleştirdiği ödevlerin ilk koşulu, hepsinin 'temel ve nesnel olarak geçerli tek bir ahlak ilkesinden' türetilmeleridir. Söz konusu ilkenin bir diğer özelliği ise yalnızca ödevler arasındaki ilişkileri değil, kişinin bu ödevler doğrultusunda seçtiği maksimlerin etkileyebileceği diğer insanlara karşı yükümlülüklerini de belirlemesidir (Guyer 2005: 281).

Kant'a göre tüm yasa koymalarda etkin olan iki unsur vardır, bunlardan biri ödev, diğeri ise güdüdür. Her yasa gerçekleştirilmesi zorunlu bir eylemi dile getirmektedir ki bu zorunluluk, eylemi pratik bir kurala dönüştürerek kişinin ödevi haline getirir. Eylemi öznel olarak belirleyen seçim ile yasanın tasarımının birbiri ile ilişkisini sağlayan güdü (incentive) ise belirli bir şekilde eylemde bulunma yükümlülüğü, seçimin (choice) genel belirlenimi ile özneye bağlanmış olur (Kant 1991: 46).

Etik yasama dışarıdan belirlenemezken, hukuki yasamanın kişinin kendinden gelmeyen anlamında dışsal (external) bir zorunluluğu vardır. Başka bir ifade ile, bir sözleşmede verilen sözün tutulması dışsal bir ödevdir; ancak başka herhangi bir güdüye bağlı olmadan, yalnızca ödev olduğu için sözünü tutmak, yalnızca içsel (internal) yasama ile ilgilidir. Bu durumda ahlaki yükümlülük etiğe devredilmiştir, hem de yalnızca belirli türden bir ödev nedeniyle değil, daha ziyade böyle bir yasamanın dışsal bir nedeni olamayacağından. (Kant 1991: 47). Genel olarak sorumluluk kavramı yalnızca kişilerle ilgilidir, kendi özgür olmayan şey ise yalnızca özgür bir seçimin nesnesi olabilir. Ahlaki kişilik ise, ahlak yasasına karşı eylemlerinden sorumlu olan akıl sahibi varlığın özgürlüğüdür. Buradan yola çıkarak denebilir ki, "kişi kendi kendine koyduğu yasalardan başka bir yasanın boyunduruğu altında değildir." Genel olarak bir edimin (deed) doğruluğu veya yanlışlığı ise ödevine uygunluğuna bağlıdır ve ödevine zıt bir edim, yasanın çiğnenmesidir (Kant 1991: 50).

Dışsal bir yasamanın ortaya koyduğu olanaklı yasaların toplamına *Hukuk Öğretisi* denir (Kant 1991: 54). Eğer dış nedenlere bağlı böyle bir yasama mümkünse, bu yalnızca pozitif anlamda hukuk öğretisidir ve bu öğretilerde uzmanlaşmış biri, yani bir hukukçu, yalnızca bu yasaları değil bunların çeşitli durumlarda nasıl uygulanacağını da bilir. Bu türden bilgiye yasal uzmanlık da denebilir, ancak her ikisi de olmadan geriye yalnızca hukuk bilimi kalır. Bir bilim olarak Hukuk, doğal hukuk öğretisinin sistematik

bilgisidir. Bu alanda uzmanlaşmış kimse ise pozitif hukuk için sağlam ilkeler bulmayı hedeflemelidir (Kant 1991: 55).

Her zaman bir yükümlülükle ilgili olan ‘hukuk’ kavramı, kişilerin birbirleri ile olan ilişkilerindeki eylemlerinin doğrudan ya da dolaylı etkilerini düzenlemeye yöneliktir. Ancak Hukuk, bir insanın seçiminin diğerinin isteği (wish) üzerindeki etkisine değil, yalnızca diğer kişinin seçimi ile ilişkisine işaret eder. Üçüncü olarak seçimler arasındaki bu karşılıklı ilişki içinde, seçimin yönelmiş olduğu nesne dikkate alınmaz. Bu nedenle Hukuk, iki kişinin seçimlerinin evrensel ahlak yasası altında bir araya gelebileceği koşulların toplamıdır. Hukukun evrensel ilkesi ise şöyledir:

“Evrensel bir yasa ile uygunluk içerisinde, herkesin özgürlüğü ile birlikte var olabilen her eylem haklı eylemdir” (Kant 1991: 56).

Kant’a göre, hukukun baskı uygulama yetkisi vardır, hatta katı bir hukuk baskının karşılıklı kullanımını zorunlu kılar, ki hukuki yaptırım olarak baskı, herkesin evrensel yasalarla uygunluk taşıyan özgürlüğü ile uyumludur (Kant 1991: 57). Baskı faktörünün rol oynayabileceği yasal ödevler ise şöyledir: “ i. özel hukuk tanımında yer alan hakların uygulanmasını sağlayan yasal ödevler; ii. Kamu Hukuku başlığı altındaki hakları ve ödevleri içeren yasal ödevler” (Guyer 2005: 301).

*Erdem Öğretisi*’nin ayrıntılarına inmeden önce dile getirilmelidir ki, Kant’a göre, ‘erdem’ yalnızca doğuştan gelen bir yetenek ya da uzun süreli ahlaklı eylemler aracılığı ile kazanılmış bir alışkanlık olarak tanımlanamaz ya da ona değerini veren şey bu özelliği değildir (Kant 1991: 189). Etik, eylem için değil, eylemlerin belirleyicisi olan maksimler için yasalar üretir yalnızca. (Kant 1991: 193). Erdem, kişinin bir ödevi yerine getirmeyi hedefleyen maksiminin gücüdür (Kant 1991: 197).

Kant, kişinin kendindeki ve başkalarındaki insanlığın gözetilmesini esas sayan, başka bir ifade ile, ahlak yasasına dayanan, erdem ödevlerini şöyle sınıflandırmaktadır:

- i. “Kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak, intihar yasağı;
- ii. Başkalarına karşı eksiksiz ödevine örnek olarak, yalan yere söz vermeme, yani kişinin tutmaya niyeti olmadığı sözler vermemesi ödevi;

- iii. Kişinin kendine karşı eksik ödevi olarak, kişinin beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi;
- iv. Başkalarına karşı eksik ödevde örnek olarak da, yardımseverlik ya da karşılıklı yardımlaşma ödevi” (Guyer 2005: 296).

Etik ödevler, ahlaki duyguyu, insan sevgisini ve yasaya saygıyı önceden varsaymaktadır (Kant 1991: 200). Kant’ın, erdem (virtue), ahlaksızlıklar (vice) arasındaki bir orta yol arayışı olduğu ve yalnızca deneyimle kazanabileceği yönündeki eski görüşe tamamen karşıt olan erdem öğretisinin metafiziksel ilk ilkeleri şöyledir:

- i. Her bir ödev için yalnızca tek bir yükümlülük zemini bulunmaktadır; ve eğer birden fazla zemin oluşturulmaya çalışılırsa, bu yeterli ya da geçerli bir kanıt bulunamadığının ya da kişinin ödevleri konusunda yanıldığının açık bir göstergesidir. (Kant 1991: 204).
- ii. Erdem ve ahlaksızlık arasındaki ayrımın kişinin izlediği maksimlerin derecesine bakılarak yapılabilmesi mümkün değildir; bu ayrım sadece maksimlerin özgül niteliklerinde aranmalıdır (Kant 1991: 204).
- iii. Etik ödevler, kategorik olarak buyuran yasa tarafından, dolayısıyla, insanı olduğu gibi ele alan empirik bilgiyle değil de insanlık düşüncesine ilişkin rasyonel bilgiyle uyum içerisinde belirlenmelidir (Kant 1991: 205).

İçsel özgürlük ilkesine göre erdem öğretisi açısından eğilim, eylemde bulunmanın ve kişisel seçimin tamamlanması yönündeki bir beceridir. Ancak her beceri özgür bir eğilim değildir; beceri bir alışkanlık, yani eylemin tekrara dayalı zorunlu birörneklidir; dolayısıyla erdem, ahlaksal bir beceri değildir (Kant 1991: 207). Aynı nedenle, kişi kendini ‘yasaya göre eylemde bulunmaya belirlemediği sürece’, erdem yasaya göre özgür eylemlerde bulunma eğilimi olduğu söylenemez. Seçimin değil, bir yasayı benimseyerek ona evrensellik kazandıran türden arzulama yetisi olan iradenin ürünü olan bir eğilim erdem olarak görülebilir. Ancak içsel özgürlük için iki şeye ihtiyaç vardır: kişinin belirli bir durumda kendi kendisinin efendisi olması ve kendi tutkularını kontrol edebilmesi. Bu iki durumda kişinin karakteri soylu olacaktır (Kant 1991: 208).

Kant'a göre hem etik ödevler hem de hukuksal ödevler aşağıdaki üç ilke tarafından belirlenmektedir:

- i. Onurlu bir yaşam sürmek (*honeste vive*): İnsanın kendi kişisindeki insanlığa karşı yükümlülüğünü dile getiren bu ödev, “kendini başkaları için yalnızca bir araç değil aynı zamanda bir amaç haline getir” şeklinde ifade edilebilir.
- ii. Başkalarıyla ilişki kurmamak ya da kendini toplumdaki soyutlamak zorunda kalsan bile, kimseye haksızlık etme.
- iii. İkinci ödevi yerine getiremediğin durumlarda ise, herkesin kendine ait olanı koruyabileceği bir toplumun içinde yaşa.

Eğer bu son formül ‘herkese hakkını ver’ şeklinde belirlenseydi, zaten sahip olduğu bir şeyi veremeyeceğinden dolayı saçma olurdu. Anlamı olabilmeye için şu şekilde okunmalıdır: “her insanın kendine ait olanın başkalarından korunduğu bir topluma gir” (Kant 1991: 62).

“Doğuştan gelen tek hak özgürlüktür. Ahlak yasası ile uygunluk taşımak suretiyle başkalarının özgürlüğü ile birlikte var olabilen özgürlük, insanlık erdemi ile her insana ait olan tek kökensel haktır” (Kant 1991: 63).

Hukuki ödevlerin insanlara yüklediği sorumluluklar sınırlı iken, etik ödevlerin yükümlülüğü geniş kapsamlıdır (Kant 1991: 194). Tüm ödevler yasa üzerinden bir sınırlama (constraint) kavramı içerirler. Etik ödevler yalnızca içsel yasamanın olanaklı olduğu durumlar için sınırlar getirirken, hukuki ödevler aynı zamanda dışsal nedenlerle belirlenen yasalar için de sınırlayıcıdır (Kant 1991: 198).

Ayrıca, dile getirilmelidir ki, Kant'a göre, ödevler arasında, ödevlerden birinin diğerini geçersiz kılacağı bir çatışmanın olması söz konusu değildir. Belirli eylemlerin zorunluluğunu bildiren kavramlar olarak ödev ve yükümlülük birbirlerine tamamen zıt kurallarda dile getirilemez. Bununla birlikte, öznenin kendi pratik kuralı, biri onu ödev yapmaya yetmeyecek iki farklı yükümlülük zeminine sahip olabilir. Dolayısıyla birbiri ile çatışabilecek olanlar yükümlülükler değil, bunların zeminidir. Böyle durumlarda ise öncelik daha sağlam olan yükümlülük zeminine aittir (Guyer 2005: 318).



## 2.2 SARTRE'DA ETİK VE TARİH İLİŞKİSİ

Jean Paul Sartre'ın, hem kendi zamanında hem de sonrasında tepkilere yol açmış olan *Varlık ve Hiçlik* adlı eserindeki bireysenci ve ontolojik özgürlük tanımı ile, Marx'ı Heidegger'le yorumlama girişimi olarak görülebilecek *Dialektik Aklın Eleştirisi*'ndeki praksise dayalı toplumsal özgürlük tanımı arasında bir geçiş niteliği taşıyan ancak ölümünün ardından yayınlanan *Etik İçin Defterler (Notebooks for an Ethics)*, söz konusu eserlerde betimlenen özgürlük anlayışına dayanan bir ahlak öğretisinin olanağını sorgulayan ve böyle bir ahlak öğretilerinden türetilen normatif ilkelerin pratik alandaki somut uygulamasını göstermeyi amaçlayan metinlerden oluşmaktadır (Pellauer, *Notebooks for an Ethics*, giriş 1992: xii).

Ahlakın insan yaşamındaki yerini saptamak adına, geniş çapta etkili olmuş ahlak öğretilerinin temel özelliklerini inceleyen Sartre'a göre, ahlaki soruşturmalara girişmiş tüm felsefelerin ortak kaygısı 'evrensel pratik kurallar' ortaya koyabilmektir. Ancak, evrensel kurallara ulaşabilmek için, insanı içinde yaşadığı toplumdan ve de çağdan soyutlayan ve olandan ziyade olması-gereken [ought-to-be] ile uğraşan felsefelerin tekil insan durumları üzerinde söz sahibi olabilmesi mümkün değildir, bu amaçla, pratik ilkeleri soyutlama yoluyla bağlamından koparmak yerine, tekerrür halinde olan Tarih'in somut durumları incelenmeli ve 'ahlaklı' diye nitelendirilen eylemlerin ortak özelliklerinden yola çıkılmalıdır (Pellauer, 1992: xvi). Kişiyi kendini kavradığı anın içinde ele alan Varoluşçuluk, Sartre'a göre, insanı özgür eylemleri ile tanımlayan ve yargılayan, sorumluluğa dayalı bir ahlak sistemi ortaya koyabilmenin tek yöntemidir (Sartre 2010: 60).

### 2.2.1 'Evrensellik' Kavramının Tarih ile İlişkisi

Sartre'ın evrensellik ve tarih kavramlarına alışlagelmişten farklı anlamlar yüklemiş olması, düşünürün ahlak görüşünün detaylarına inmeden önce, söz konusu kavramların birbiri ile olan bağlantısının incelenmesini zorunlu hale getirmektedir. Sartre'ın

ifadesiyle, “Tarih, tek tek olayların tekilliklerini koruyarak oluşturdukları bir bütün [detotalized-totality], tarihi yapan özgür kişiler ise tarihsel birimlerdir (Sartre 1992: 20)”. Sürekli oluş halindeki tarihin içinde yok olmak, başka özgürlüklerce nesneleştirilmek istemeyen insan ise ya kötü niyetle, başkalarının özgürlüğünü kendi bireysel varoluşu altında ezmeye ya da diğer insanlarla bir araya gelip soyut bir birlik oluşturmaya çalışacaktır (Sartre 1992: 21). Ancak, her iki girişimin de başarısız olması kaçınılmazdır. Çünkü ne yaparsa yapsın, insanın başkalarınca görülecek ve değerlendirilecek olan eylemine yabancılaşması kaçınılmazdır. Tarih, başkasıdır, kadındır, erkektir, önceki ya da sonraki nesil, başka bir ulus ya da başka bir sosyal sınıf, hatta özgürlüğünün bir sonraki aşamasına geçen insanın geçmişinde kalan ‘ben’idir (Sartre 1992: 46).

Sartre’a göre, yazar, filozof, aziz, peygamber ya da âlim gibi özgür kişilerin eylemleri ile varılan tarih, vuku bulan her tarihsel olayla birlikte farklılaşmakta, köleler, serfler gibi kendi özgürlüğüne yabancılaşmış tarih dışı birimleri de etkilemektedir (Sartre 1992: 22). Gerçekleştiği anda binlerce kişinin bilincine yerleşen tarihsel olay, onu yaşayanların zihninde, geçmişe dönmelerine engel olan ancak sonraki nesillerce yorumlanacak bir ‘kalıntı’ bırakır. Kalıntılara odaklanarak yapılacak geçmişe yönelik refleksiyon, önceki nesillerin yorumlayamadan yaşadığı tarihin değiştirilemez bir şekilde anlamlandırılmasını sağlamaktadır (Sartre 1992: 42). Planlanmış, zorunlu, mantıklı, kavranabilir olsa bile her olayın temelinde olumsuzluk vardır, çünkü her olayda şans faktörü rol oynamaktadır. (Sartre 1992: 35) Olumsuzluk, yaygınlık, edilgenlik, bilimsellik gibi birçok katmandan oluşan tarihsel olay, bu katmanların hepsini birden içeren bir bütün olarak kabul edilmelidir (Sartre 1992: 73).

Doğru akıl yürütmeler yapan her felsefe, Tarih’in ne olduğunu ve tarih içinde neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu keşfedeceğinden, Tarih’in insan üzerindeki etkilerinden kurtulmayı amaçlamaktadırlar (Sartre 1992: 92). İnsanı, tarihin bir parçası yapan olumsal yönü olarak bedeni ve bu bedenle ilişkili, arzular, açlık, uyku, ölüm gibi özellikler, Sartre’a göre, kişinin her eyleminde rol oynayan faktörler olarak aynı zamanda birer ‘değer’dir. Çünkü bunlar, insanın dünyadaki somut varoluşuna (facticity) işaret etmekte ve onun bir toplum içindeki varoluşunu da belirlemektedirler (Sartre 1992: 93).

Sartre'in ifadesi ile, “ ‘evrensellik’, ‘dünyanın-parçası-olan-varlığın’ varoluşsal bir kategorisidir” (Sartre 1992: 69). Sırf tüsel özelliklerin taşıyıcısı olarak değil, aynı zamanda eylemleriyle ve fikirlerine ilişkin yargılarıyla diğer insanlarla iletişim halinde olan insan, kendinin de bir parçası olduğu, devlet ya da toplum gibi bir bütünlük [totality] yaratarak, kendini evrensel bir varlık olarak tasarlar (Sartre 1992: 70).

Kişi eylemleriyle yalnızca kendini değil, yaşadığı çağı ve içinde bulunduğu toplumu da yaratmaktadır (Sartre 1992: 499). Yaşamı boyunca, bir ‘kendinde-kendi-için varlık’ olmayı, başka bir ifade ile, en yetkin varlık olarak düşünülen Tanrı'nın sahip olduğu türden bir özgürlüğe ve yetkinliğe ulaşmayı arzulayan ancak ölümlü bir varlık olması nedeniyle asla ulaşamayacak olan insanın, özgürlük tasarılarının kaynağında, arzu edilen şeyin yokluğuna işaret eden ‘ihtiyaç’ kavramı yer almaktadır. Başka bir ifade ile, insanın eylemlerinin güdüleyicisi olan ‘ihtiyaç’, söz konusu eylemlerden oluşan ahlaki yaşamını da belirlemektedir (Jeanson 2010: 152).

Yaratma, varlığa getirilen bir tanımla onun, olmadığı şeylerin sınırsız zemininden koparılmasıdır (Sartre 1992: 147). Bir ihtiyacın karşılanmasına yönelik yaratıcı bir eylem olan praksis ise Sartre'a göre, varlığın özgürlük ile temellendirilmesidir (Sartre 1992: 148). İnsan praksis aracılığı ile varlığın formunda ya da maddesinde değişimine neden olarak yeni bir ‘Gestalt’ yaratır (Sartre 1992: 159). Praksis, insanın özgürlüğü adına attığı bir adım olması açısından olumlu çağrışımlara sahip olsa da, aynı zamanda, insanın kendini doğrudan kavramak yerine, özgürlüğünü yarattığı dünya üzerinden tanımlaması ile ortaya çıkan ‘yabancılaşma’ya kaynaklık ettiğinden olumsuzluk da içeren bir kavramdır (Sartre 1992:468). Kendini varoluşunun ayrılmaz bir parçası olan özgürlüğü yerine yalnızca praksisle kurduğu dünya üzerinden tanımlayan insanlardan oluşan bir toplumun üyeleri, kolektif bir bütünlük oluşturma çabasıyla bireysel özgürlük tasarılarını arka plana ittiklerinde, yabancılaşma toplumu da etkisi altına alacaktır (Sartre 1992: 169). Ancak, Sartre'a göre, tarihin bir yabancılaşmadan diğerine geçen süreçlerden oluşan özel yapısı, bireylerin homojen bir birlik altında bir araya gelmelerine asla izin vermeyecek, bu yöndeki çabalar ise başarısız girişimler olarak kalacaktır (Sartre 1992: 88).

Sartre, evrensel ahlak kuralları ortaya koymak isteyen her ahlak öğretisinin, Tarih'e son verme isteği taşıdığını düşünmektedir. Ancak, O'na göre, herkesin aynı anda ahlaklı olması imkânsız olduğundan bu istek bir hayalden öteye geçemeyecektir. Ayrıca, genel geçer olmak isteyen bir ahlak, Sartre'a göre, bilinçlerin tek bir özne halinde kaynaşmasını değil, öznel bilinçlerin kendi bireyselliklerini kaybetmeksizin, gönüllü olarak oluşturduğu bir toplum (detotalized-totality) yaratmayı hedeflemelidir (Sartre 1992: 88).

Yabancılaşmanın tarih ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerinin yalnızca sağlam bir ahlaki sistem aracılığı ile kaldırılabilceğini düşünen Sartre'a göre, insanın görevi devrimci ve yaratıcı bir politika üzerinden, gerçek ve somut etik kurallardan oluşan bir amaçlar krallığı hazırlamaktır (Sartre 1992: 471).

### 2.2.2 'Hak'

İçinde bulunduğu sistemin, aynı zamanda yaratıcısı olduğunu unutan insan, varoluşunun Tanrı ya da başkaları tarafından temellendirilmesine ihtiyaç duyacak, bu ihtiyaç ise 'hak' kavramının ortaya çıkmasına neden olacaktır (Sartre 1992: 15). 'İnsanın olması-gerekene (ought-to-be) ilişkin fikri' olarak 'hak', Sartre'a göre, kendisiyle uygunluk taşıyan her şey gerçekleştirildiğinde ortadan kaybolup bir geleneğe dönüşecek olan bir olanaktır (Sartre 1992:137).

İnsana yakışır şekilde davranılmaya duyulan güçlü istek olarak hak talebi aynı zamanda, söz konusu toplumun üyeleri arasında, birbirlerinin özgürlüklerini kabul etmemelerinden kaynaklanan ve egemenlik kurma çabalarına dayanan çatışmaların yaşandığını göstermektedir. Dolayısıyla ancak adaletsizliğin hüküm sürdüğü durumlarda ortaya çıkan haklara, uyumlu ve eşitlikçi bir toplumda ihtiyaç yoktur (Sartre 1992:141).

Servetin ve gücün azalmasının haklara duyulan ihtiyacı arttıracığını düşünen Sartre'a göre, kişinin hak talebinde bulunması, özgür olmadığını kabul etmesi anlamına geleceğinden, üstün tarafın ona bir nesne olarak yaklaşmasını kolaylaştıracaktır.

Dolayısıyla baskılayan, talepte bulunana şiddet uygulamakta bir sakınca görmeyecek, karşılıklı olarak baskılanan da bu durumdan kurtulmak için şiddete, dolayısıyla güce başvuracaktır. Ancak baskılanmış olanın, şiddet uygulaması kendisine verilmiş bir hakkı reddetmesi anlamına geleceğinden, bu davranış yalnızca egemen güce hizmet edecektir. Örneğin, mülkiyet hakkı evrensel olmasına rağmen, mülkü olmayan biri için bir anlamı yoktur. Bu durumu değiştirmek isteyen kişi ise, başkalarının mülkünü ele geçirmek için bir hak'a saldırmış olur. Bu iki unsur arasındaki somut eşitsizlik hukuksal alanın dışında yer aldığından, baskılananın, "hak tarafından getirilmiş sınırlamaya karşı çıkması" 'suç' olarak kabul edilecektir. (Sartre 1992:142) Sartre, suçun cezalandırılması gerektiğini düşünmekle birlikte, kişinin işlediği suçun ya da uyguladığı gücün yine de birer özgürlük ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. (Sartre 1992:143)

Ontolojik açıdan bakıldığında, esasında içeriksiz ve soyut bir kavram olan 'hak', var olan değil, var olması istenen şeye ilişkin bir talebin ifadesidir ve 'varlık' ile 'olması-gereken' arasında bir ayrım yapmaz. Kendini bir 'olması-gerektiği-için-var olan' [being-because-it-ought-to-be] olarak kavrayan toplum tarafından içeriklendirilerek başkasına yöneltilen bir talep olarak 'hak' aynı zamanda 'baskı'nın bir türüdür ve 'insanlar hak aracılığı ile boyunduruk altına alınırlar' (Sartre 1992: 144).

Sartre'a göre, bir durumun iyi olduğunu dile getirmekten ziyade değiştirilmesini yasaklayan hak, baskı görene bir özgürlük olarak yaklaşılmadığına işaret eder, bu bağlamda, "bağımsızlık hakkı da en saf haliyle bir şaşırtmacadır". Çünkü, baskının yoğun olduğu toplumlarda bile, egemen iradenin, kendi özgürlüğünü kabul ettirmesi yalnızca ne kadar güçlü olduğuyla değil, bu özgürlüğü kabul edeceklerin de özgür olmalarıyla ilgilidir (Sartre 1992: 145).

Hak arayışı ile bağlantısında, ikili ve toplumsal ilişkilerde gözlemlenen yakarış (prayer), rica (appeal), beklenti, öneri, isteme (demand); başkasının verdiği karşılığa bağlı olarak, itiraz ya da anlaşma, ayrıca tehdit ya da savunma ve şiddet (violence) ahlaki açıdan değerlendirilebilecek ontolojik yaklaşımlardır (Sartre 1992: 215).

Sartre'a göre 'şiddet' gücün olumsuz bir türevidir ve şiddet içeren bir eylemin hedefi, amaca araçlar üzerinden mutlak bir değer yükleyerek, olumlamanın bir yolu olacak bir şiddet evreni yaratmaktır (Sartre 1992: 173). Talep etiklerinin zaten kendine ait

olduğuna inanan öfkeli kişi [violent man] içinde bulunduğu dünyayı, kendi ile arzu arasına girmiş bir engel olarak görmektedir (Sartre 1992: 174). Kendine tanrısal bir özgürlük yükleyen öfkeli/vahşi insan, dünya içindeki kendi varlığını zorunlulukla tanımlamakta, bu zorunluluk sanrısı ile kendi istediğini, başkasına özgür iradesi ile, seçtirebileceğini düşünmektedir, ancak insanın özgürlüğünü yok sayan tüm diğer davranışlar gibi bu da başarısızlıkla sonuçlanacaktır (Sartre 1992: 204).

Hedeflediği amacı gerçekleştiren güce sahip olmadığını düşünerek, söz konusu amaca, başka özgürlüklerce ancak yine kendi adına ulaşılmasını isteyen kişinin eylemi olarak yakarma/dua ise özgürlükler arasında bir tür hiyerarşinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Sartre 1992: 217). Yapısal olarak isteme (demand) ile benzer özellikler sergileyen rica ise, ontolojik açıdan eşit görülen özgürlükler arasında, önceden belirlenmiş koşullu bir amacın gerçekleştirilmesinin istenmesidir (Sartre 1992:274). Amacı koşulsuz özgürlüğün mutlak hedefi haline getirerek sonuçları bir kenara bırakan istemenin reddedilebilmesi Sartre'a göre, istemenin kişisel bir seçime dönüşmesine neden olacaktır. (Sartre 1992:289) İstemenin reddedilişi olarak itiraz, insanı yine şiddet uygulamaya yönlendirecek, fakat bu şiddetin hedefi itirazın kendisi değil, kişinin gözünde bir engelle ve araca dönüşen, itiraz eden olacaktır. (Sartre 1992:294)

Arzusunun yerine getirilmemesi kişinin kendi öznelliğine geri dönmesine, hem amacını hem de bu amaca ulaşmak için belirlediği araçları gözden geçirmesine neden olacak, kişi kendi özgürlüğünü yeniden keşfetmek zorunda kalacaktır. Sartre'a göre bu keşif süreci, istemenin yeniden ve başka bir şekilde dile getirilmesini gerektirecek; özgür bir bilinçten başka bir özgür bilince yönelmiş isteme, artık bir ödevin (duty) bilgisini içeren, pratik bir buyruğa dönüşecektir (Sartre 1992: 237).

İnsanın kendiyle ve başkalarıyla ilişkileri analiz edildiğinde görülecektir ki, kişi tüm gücüyle aksi yönde davranmak istese de, insanın yalnızca araç ya da yalnızca amaç olarak görülebilmesi mümkün değildir. Sartre'a göre:

“Bir antinomiye dönüşen bu problemin çözümlü amacı araçlardan ayırmak değil, insanı bir araç olarak görmenin yanı sıra ona amaç olarak davranmak, yani, onun kendini düşünmesine ve ona bir amaç olarak yaklaştığım noktada kendini özgürce bir araç olarak görebilmesine yardımcı olmak; yani kendini bir araç olarak kabul

etmesinin aslında onu mutlak amaca dönüştürdüğünü göstermektir” (Sartre 1992: 207).

### 2.2.3 Sartre’da ‘Ödev’ Kavramı

Kişinin bireysel özgürlüğünün bir ifadesi olarak öne sürdüğü istemede içerilen ödevin, ‘evrensel bir buyruk’a dönüşmesi mümkündür; kendi içinde ‘hiçbir durumda, koşullar ne olursa olsun,’ anlamını taşıyan ‘Yalan söylememelisin!’ buyruğu istemenin, kişinin içinde bulunduğu durumdan bağımsız bir şekilde belirlenebileceğine örnektir. Gerçekleştirilmesini sağlayabilecek herhangi bir araca işaret etmemekle birlikte, hiçbir aracı da dışlamayan kategorik imperatif karşısında kişinin hayatı, tasarıları, arzuları ve de içinde yaşadığı toplum ve çağ, önemini yitirmektedir (Sartre 1992: 238).

Sartre’a göre, insanın belirli durumlarda başkalarının özgürlüğüne, yani insanlığına, araç olarak davrandığına işaret eden koşulsuz buyrukların birbirini sınırlaması ve birbiri ile çelişmesi mümkündür. “Kendinin ve başkalarının özgürlüklerine her zaman birer amaç olarak davran” şeklindeki buyruğa uyan kişinin ‘Asla yalan söyleme’ gibi bir buyruğa ihtiyacı olmamalıdır. Buyruk bir amaç olarak görüldüğünde ise, kişiyi bu amaca ulaştıran tüm araçların yararlı olmakla birlikte iyi olduğu düşünülmemelidir, zira bu araçları bulan ya da yaratan, ahlaki anlamda tam bir yetkinliğe ulaşması mümkün olmayan insandan başkası değildir (Sartre 1992: 238).

İnsanın kendi varoluşuna duyduğu güvene işaret eden isteme karşısında dünya asla mutlak bir direnç olarak görülmez. Örneğin, Kant’ın, ‘Yapmalısın, bu nedenle, yapabilirsin’ ifadesi, istemelerin doğa nedenselliğinden bağımsızlığını, yani özgür seçimin olanaklılığını dile getirmektedir. Ancak Sartre’a göre, bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için öncelikle gerekli koşulların sağlanmış olması gerekir ve ona göre özgür bir isteme hiçbir koşulu a priori kabul etmeyeceğinden, Kant’ın, dünyanın doğal düzeninin özgür istemelere boyun eğeceği yönünde bir iddia içeren yukarıdaki ifadesi, dünya hakkında iyimser bir düşünce olarak kalacaktır (Sartre 1992: 238).

Sartre'a göre, kişinin özgürlüğü tarafından belirlenmiş olan amaçlar, istemeye ya da ödevle değil, kişisel bir ideale aittir. Bu bağlamda özgür seçimler, eylemlerin değerini belirlemekle birlikte bir yükümlülüğe işaret etmediklerinden, ödevin zorunluluk içeren yapısı özgürlük tasarılarının amaçlarıyla bağlantısı bakımından incelenmeli ve 'değer' kavramının bu ilişkideki rolü ortaya konmalıdır (Sartre 1992: 246).

Bölümün başında da dile getirildiği üzere, Sartre'a göre, bir amacı ya da eylemi değerli yapan insandaki yoksunluktur. Bir ihtiyacın giderilmesine yönelik olan amaç ise, özgürlükle ilgili olduğundan 'ödev' ile değil 'değer' ile tanımlanabilir (Sartre 1992: 248). Ancak amacın kendisi bir değer değildir, değer, amaca ulaşmayı hedefleyen eylemlerin bir sonucudur (Sartre 1992: 249). Sartre'a göre her insanın ölene dek sürecek olan amacı ya da arzusu, kendi varlığını ideal bir özgürlük olarak görebilmektir. Kişinin eyleminin aracı haline gelen nesne, ihtiyacı tarafından belirlenmiş olsa da, bu nesnenin kendini 'değerli' yapmaz. Kişinin herhangi bir nesneye değer atfetmesi ise yalnızca kendi arzusunun yoğunluğu ile değil, içinde bulunduğu toplumun ya da başka toplumların üyelerinin o nesneyi ne kadar arzuladıkları ile de ilgilidir. Başka bir ifade ile, bir nesneyi değerli yapan, başkalarının da arzuluyor olmasıdır. Ancak insanı amacına ulaştıracak nesneyi yaratma anlamındaki emek, değer yaratmaz, yalnızca değeri görünür kılar (Sartre 1992: 115). Emek, insan ya da toplum tarafından ihtiyaç olarak görülen bir arzunun giderilmesine yönelik bir araç olduğundan, yalnızca yaratıcı bir eylem olarak, toplum tarafından 'değerli' görülebilir. Emegin mutlak bir değeri yoktur; kullanım değeri olmayan bir nesne üreten emek önem taşımayacaktır (Sartre 1992: 116).

Sartre'a göre, değer in insanın özgür seçimlerinden kopartılarak, ödevle ilişkilendirilmesi, insanın kendi amacına yabancılaşmasına neden olmaktadır (Sartre 1992: 252). Sartre'a göre, isteme (demand) özgür eylemlerin bir motifidir. Ödev ise, belirli bir durumda özgür olmamayı seçmektir. Kesin buyruklarla dile getirilen ödevler Sartre'a göre, kişinin hem kendi özgürlüğünü hem de başkalarının özgürlüğünü yok saymasıdır (Sartre 1992: 254). Ödev doğrultusunda belirlenmiş amaca hizmet etmeyen eylemlerinin değersiz olduğuna inanan kendi özgürlüğüne yabancılaşmış kişi, özgürlüğünün amacını unutarak yalnızca ödevi yerine getirmenin araçları ile ilgilenecektir (Sartre 1992: 255).



Kant'ın insanın kendi yasasını kendisinin koymasını anlamında kullandığı özerklik, Sartre'a göre, bir özgürlüğün başka bir özgürlüğü sürekli olumsuzlamasıdır. Yani, her zaman biri diğerinin hizmetinde olan iki özgürlük vardır. İkinci özgürlük, kendini bir alete dönüştürdüğünden, kendisi tarafından gerçekleştirilmiş bir eylemden bile ayrı düşünülür. İşlemin sonunda geride kalan yalnızca buyruktur. Sartre'ın ifadesi ile, "Kant'ın da açıkça gördüğü üzere, ödevin evrensel olduğu durumda, dünyaya damgasını vuracak olan evrenseldir." Ödevi yerine getiren kişi, yalnızca bir ödevi gerçekleştirdiğinden kendini görevi ile tanımlaması söz konusu değildir. Kendi gibi davranarak, kendi araçlarını yaratarak kişi kendi özgür eylemini bulmak ister, ancak başka bir seçim tarafından yabancılaştırıldığından, daima kendinden başka birini tanır (Sartre 1992: 256).

İsteme, ödev ve yükümlülük, 'kendi-için'in özgürlüğünün değil, bir toplumun üyesi olmak bakımından bir 'başkası-için-varlık' olan insanın özgürlüğünün kategorileridir. Kişinin başkası ile doğrudan teması olarak isteme, ödev ile ilişkilendirildiğinde, kişinin bireyselliğini yitirmesine neden olmakta, ödevden gelen yükümlülük ise 'kötü niyet'in açığa çıkmasını kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle, kişinin kendi varoluşunu bir başkasının varoluşuyla tanımladığı, ödevle belirlenen istemeler, Sartre'a göre, bireyin kendine yabancılaşmasını sürekli hale getirecektir (Sartre 1992: 258).

"İsteme, insanın özgürlüğünün bir yapısı ya da insanın tasarısının yöneldiği amacın bir biçimi değildir, çünkü isteme, tıpkı emir, ödev ve yükümlülük gibi, insana bir başkası tarafından yöneltilmektedir. Bu nedenle amacın, isteme ve zorunluluk içeren tüm biçimleri kişilerarası bir ilişkiye işaret etmektedir. Bir istemenin ortaya çıkabilmesi için iki özgürlüğün birbirlerinden hiçlik ile ayrılmış olmaları gerekmektedir. İstemenin orijinal biçimi ise buyruktur [order]" (Sartre 1992: 261).

Buyruklarla ifade edilen ödevlerden meydana gelen bir ahlak anlayışı [ethics of duty] ise, Sartre'a göre, toplumu, yabancılaşmanın döngüsüne kapılmış bir sosyal ilişkiler yumağına dönüştürecek ve birey, insanlığa kurban edilecektir. Bireyselliğini yitirmeden diğer insanlarla bir arada olma arzusundaki insan, ya başkalarının istemelerini kendi özgürlük tasarısının içinde eritmeye çalışacak ya da diğer insanların üzerinde egemenlik kurmaya çalışacaktır (Sartre 1992: 272). Özgürlükler arasında bir ateşkes gibi algılanabilecek istemenin arka planında şiddet yer almaktadır, başka bir ifade ile,

isteme, insana amaç olarak davranma görüntüsü altında, onu araç olarak kullanmaktır (Sartre 1992: 274).

Örneğin, hükümdarın gözünde toplumun her üyesi ‘başkası’dır. Hükümdarın kişisel idaresi, kendini bu iradenin altında bulunmakla tanımlayan tebaa aracılığı ile evrensel bir nitelik taşımaktadır. Halk ile hükümdar arasındaki ilişki ise, haklar ve ödevler aracılığı ile düzenlenmektedir. Bireysel özgürlüğün unutulduğu bu ilişki içinde kişi kendini egemen gücü kutsal bir özgürlük, kendini ise bu özgürlüğe hizmet eden bir varlık olarak kavramaktadır (Sartre 1992: 269).

Bu ilişkideki gibi bir boyun eğme (resignation), amaç uyumlu bir toplum oluşturmak olsa bile, insanın kendi özgürlüğünden vazgeçmesi, ona tamamen yabancılaşması anlamına gelecek, köleliği meşrulaştıracak ve köleleşen insan, özgürlüğünü efendiye itaat şeklinde kavramak zorunda kalacaktır (Sartre 1992: 393).

Ahlaki ve ontolojik önceliği başkasına atfeden Köle Ahlakı’nı [the ethics of resignation] benimseyen kimse, kendine hükmedenin haklarını ondan daha iyi korumak gayretiyle, özgürlüğünü elinden almaya çalışanların suç ortağı olacaktır (Kraldan çok kralcı olmak!) (Sartre 1992: 398). Eylemlerin ilkesinin kişilerin kendileri tarafından belirlenmediği her durum, en keskin örneği kölelik olan yabancılaşmayı tarihin sürekli gözlemlenen bir olgusu haline getirecektir (Sartre 1992: 417).

Araçlar uğruna amacın yitirildiği ahlaki yabancılaşmadan kurtulmak ya da kaçınmak isteyen insan, dünyayı ve dünya içindeki kendini yaratırken, mutlak hedefin yalnızca özgürlük olduğunu unutmamalıdır (Sartre 1992: 448). Her zaman özgürlüklerin karşılıklı kabulüne dayanan kişilerarası ilişkilerde, özgürlük insanın hem kendisi hem de başkaları için hedeflediği ‘değer’ olmalıdır (Sartre 1992: 450).

Yabancılaşmanın kendine dönmüş özgürlüğü esasında, özgürlüğün yapısına ters düşen her şeyi kendisinde bulundurmaktadır. Bir azizle Tanrı arasındaki ilişkide, kıyamet anında ortaya çıkacak olan özgürlük, başkasının egemenliği sırasındaki kurumsal anda ortadan kaybolmaktadır (Sartre 1992: 469). Kurum, kendini zorla benimseten bir şey olarak kişinin kaderi haline gelmektedir. Değerler ve özgürlük zaman zaman birbirlerine yaklaşmakla birlikte, birbirlerini asla kesmeyen iki çizgi gibidir, özgürlük çizgisine en

yakın değerler en üstün olanlardır. Bu hiyerarşik değerler düzenin en alt basamağında saflık, masumiyet, soy, açık yüreklilik vardır. Asalet, mertlik, cinsel değerler ve yine soy ara değerleri; diğer insanlar, ulus ve toplum ve onlar uğruna yapılacak olan fedakârlıklar sosyal değerleri oluşturmaktadır. Bir amaç olarak özgürlüğe en yakın değerler ise arzu, zevk, anlık, eleştiri ve kanıt isteği, sorumluluk, yaratma, cömertlik ve yine fedakârlıktır. Bu hiyerarşiye göre özgürlük en çok fedakârlık üzerinde söz sahibidir (Sartre 1992: 470).

İnsanın hedefi, varlığına bir temel kazandırmak ve önceden belirlenmiş değil, bireysel seçimlerle istenmiş bir amaç olarak, özgürlüğü, dünyanın varlığının temeline yerleştirebilmek olmalıdır (Sartre 1992: 470). Bu bağlamda, kötü niyet içermeyen ve özgün sevgiyi ortaya çıkaracak olan ahlaklı eylem, Sartre'a göre, başkasının amacı doğrultusunda kişinin kendi özgürlüğünü baskılayıp, onun dünyadaki-varlığını ortaya çıkarmak, bu varlığı sahiplenmeksizin onun içinde keyiflenmek olacaktır (Sartre 1992:508).

Her eylem tasarısı, aynı zamanda bir yaratma tasarısıdır (Sartre 1992: 508). Yaratan bir varlık olarak insan kendi yarattığı olan bir dünyada yaşamaktadır. Dünyanın yaratılışının yanında kendi eylemlerini önemsiz bulan insan, kendi niteliklerini yüce bir varlığa yükleyerek, Tanrı mitini oluşturmaktadır (Sartre 1992: 515). Birbirinden ayrı düşünülmemesi gereken kendini ve başkasını yaratma, insan durumunun yabancılaşmış bir temsilini ve gerçek yapısını kendilerinde bulundurmaktadırlar. İnsan kendi kendinin yaratıcısıdır, kendi kendinin yarattığı değil. Burada vurgu sonuçta değil, eylemedir (Sartre 1992: 516). İnsan kendi kendinin nedeni olarak aynı zamanda kendi kendinin hiçliğidir, bu hiçlik kendi dışında bir dayanağın yoksunluğunu göstermektedir. Bu durumda Tanrı kendini bulma beyhude görevine atılmış, zaten var olduğu için kendini yaratamayan ve özgün olmayan insandır (Sartre 1992: 520). Dünyayı Tanrı yarattıysa ve var olmak için yaratmadıysa neden yaratmıştır (Sartre 1992: 521).

Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık, tanrının ona getirdiği belirlenimlerinden çok da farklı olamaz, ancak gerçek bir yaratığın var olabilmesi için tanrıya karşı bir direnç olması ve o direncin tanrı olmaması gerekmektedir. Yaratılmış varlık tamamen yeni bir görünüm olduğundan tanrı ile bağlantısında da yenidir. Ancak bu görünüm yetersizdir,

yaratı bir niyetten doğmuş olmalıdır, aksi takdirde yaratıcıyla ilişkisinde kayıtsızlığın saf dışsallığı olacaktır. Buna rağmen, bu niyet kendi başına sadece yaratmak ya da bir etkinin sonucundan daha başka bir şey olamayacağından buradan bir nedensellik çıkarılamaz (Sartre 1992: 524). Niyet bir varlık kavramını önceden varsaydığından varlık olmadan onu biçimlendiremez. Dialektik olarak, nesnel olanın öznel olandan doğabilmesi kuşku duyulacak bir şey değildir. Başka bir deyişle, nesnelin ortaya çıkış koşulu öznelin her şey olamamasıdır (Sartre 1992: 525).

Sonuç olarak insan kendi yaratıcı gücünü, kendi dışındaki mitsel ve mutlak bir forma yükleyerek çelişkili bir kavram yaratmıştır. Bunun altında ise insanın kendi kendisinin dayanağı olma tasarısı yatmaktadır ve kendi-için-varlık olarak insan ancak dünyayı yaratma tasarısı bakımından kendi kendinin dayanağı olabilir ve ancak kendinde-varlık boyutunda kendini bulabilmek için dünyayı yaratmayı düşünebilir (Sartre 1992: 527). Yani insan aslında varlık olma türlerini ya da kavramalarını yaratmaktadır. Fakat bu varlık anlayışları ya da türleri kendi başlarına anlamlar olarak varlık taşıdıklarından insanın varlığın bir yaratıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamlar, insan dünyasında ancak nesnel olarak kabul edildiklerinde ve başkaları tarafından onaylandıklarında ortaya çıkabilirler. Buna rağmen, insan dünyası kendilerini kendi mutlaklıklarında varsayan mutlak bilinçler dünyası olduğundan, insan dünyasını bir mutlak olarak ele almayı ne kadar çok seçerse, yaratısı kendine o kadar mutlak görünecektir. Yaratmada, insan kendini yaratır. Yine de bu asla, zaten var olmakta olan benin boyutunda olacağı anlamına gelmez; tam tersine, yarattığı şey vasıtasıyla kendisinin kim olduğunu öğrenecektir (Sartre 1992: 528).

İnancın ya da zevkin yoksunluğunda olduğu gibi, her yoksunluk yalnızca kendisinin daimi bir tahribatıyla varoluşunu sürdürebilmektedir ve kökeni hiçlikte, yani, varlık olmak zorunda olan ve varlık olamayandır. Bir yoksunluk mutlaka belirlenmiş olmak zorundadır, belirli bir varlığın o varlık olmasını sağlayan yoksunluktur (Sartre 1992: 531). İnsanın özgürlüğü, varlığın üretici hareketinde, insanın varlıktaki kendisi karşısında cisimleşmektedir, bu nedenle insanın kendisini bu varlık'ta yakalaması gerekmektedir. Yaratma, varlık'ın insan tarafından yaratılması değil, insanın varlıkta yaratılmasıdır (Sartre 1992: 544). Ve insan yalnızca insan için yaratır, yaratarak kendini 'kendinde-kendi-için-varlık'a dönüştürmek ister (Sartre 1992: 546). Sartre'a göre, bir

özgürlük tasarısını gerçekleştirmeyi hedefleyen her eylem aynı zamanda bir değer üretmeyi yani iyiyi açığa çıkarmayı hedeflemektedir. İyinin eylemlerle yaratılması, çoğu zaman insanların iyiyi çaba ile bağlantılandırmasına neden olmuştur. Ancak, iyiyi gösterilen çabaya bakarak anlamlandırmak ya da çabaya dayalı bir ahlak sistemi kurmak Sartre'a göre gereksizdir. Önemli olan eylemde bulunmaktır, zorluk içinde eylemek değil. Dolayısıyla, çabanın erdemli olmakla ilgisi yoktur. Çabanın, birçok insanın gözünde bu kadar değerli olmasının nedeni ise, iyi ile olan ilişkisinde insanı, eylemini daha yüksek dereceden deneyimlemeye zorlamasıdır (Sartre 1992: 556).

İnsanların tüm özgür eylemlerinin yönelmiş olduğu 'iyi'nin, kalıplaşmış bir anlamı olamaz ve iyi kavramı, basitçe 'kötü'nün karşıtı şeklinde de tanımlanamaz (Sartre 1992: 555). Sartre, 'iyi' kavramını şöyle betimlemektedir:

“İyi, eylemde bulunan öznelikten ayrı düşünülemez olmasına rağmen öznelikliğin ötesindedir. Yani, iyi her zaman bir öznelikten çıkmak zorundadır ancak asla bu öznelikliğe kendini dışarıdan empoze edemez; kendi evrensel özü dahilinde ise bu öznelikten tamamen bağımsız ve nesnelidir” (Sartre 1992:556).

Sartre'a göre, hayatın akışı içerisinde insan, karşılaştığı her yeni durumla birlikte özgürlüğünü yeniden tasarlamak zorundadır, bu nedenle eylemlerini belirleyecek olan pratik ilkeler de insanın özgürlük tasarısına paralel bir şekilde kaçınılmaz olarak değişime uğrayacaktır. Amaçlardaki, ilkelerdeki ve eylemlerdeki değişim iyinin mutlak bir tanımı olmasına izin vermeyecektir, ancak Sartre için önemli olan iyinin ne olduğu değil, iyiyi dünyaya getirenin insan olmasıdır (Sartre 1992: 556).

Kişi tarafından ortaya konduktan sonra diğer insanların yaşamlarında da etkiler bırakan iyinin, homojen bir toplumda barınmasının imkânsız olduğunu düşünen Sartre'a göre, insanın bireyselliğini, soyut bir 'insanlık' kavramı yaratarak yok sayan yaklaşımlar, kişinin, evrenselliğini başkasının dolayımından geçerek kazanan iyi eylemlerde bulunmasına izin vermeyecektir (Sartre 1992: 557). İyiyi gerçekleştirerek ve ona hizmet ederek var olan ile olması-gereken arasında bir köprü görevi gören insanı, kendi için seçtiği iyiden ayırmak mümkün değildir (Sartre 1992: 558). Sartre'a göre, iyi kavramına evrenselliğini veren, onun herkesin ideali olmasıdır. Başka bir ifade ile, gelenekler,

insanların bireysel özgür eylemleriyle ortaya çıkmaktadır. İyi kavramının insanın düşünsel yaşamı üzerindeki yerini Sartre şöyle dile getirmektedir:

“İyinin doğasına ilişkin bir uzlaşmaya varmak ve de iyiyi gerçekleştiren eylemlerin özdeş olduğunu kabul etmek, bizi bilinçlerin sentetik birliğini ya da tarihin sonunu önceden varsayacak kadar ileri gitmekten alıkoyacaktır” (Sartre 1992: 557).

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Sartre, kendi ifadesiyle, *fenomenolojik bir ontoloji denemesi* olan *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde özgürlüğü, bilinç ile dış dünya arasında fenomenolojik yöntem ile kurduğu bağlantı aracılığıyla ontolojik açıdan temellendirmiş ve kitabının sonunda, insanın varoluşundan ileri gelen özgürlüğünün ahlak alanında da temellendirilebileceğini ifade etmiştir. *Dialektik Aklın Eleştirisi* ile soruşturmalarını insanın bilinçle şekillenen iç dünyasından, eylemleriyle etkilerde bulunduğu dış dünyaya taşıyarak, toplumun ve tarihin insanın üzerindeki etkilerini inceleyen Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te etik-özgürlük ilişkisini anlatacağı bir kitap yazacağından söz etmiş olduğu halde, hayatının kalan kısmında bu konuya ilişkin herhangi bir metin yayınlamamıştır. Ancak, bir kısmı ders notu olarak hazırlanmış, tarih ve etik arasındaki dialektiğin detaylı bir şekilde açıklandığı metinler, Sartre'in ölümünden sonra biraraya getirilmiş ve *Etik İçin Defterler (Notebooks for an Ethics)* adı altında yayımlanmıştır. Bu metinde, Kant'ın birçok kavramını ve görüşünü eleştiren Sartre'in, hazır ahlak kurallarının her zaman işe yaramayacağı konusunda Kant'la uyduğu ve onun yaptığı gibi, kişinin eylemlerini belirlerken başvurabileceği bir ilke ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Felsefi görüşlerine genel olarak bakıldığında, etik ve özgürlük hakkındaki fikirleriyle, felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan Kant ile yirminci yüzyılda büyük yankılar uyandıran Varoluşçu felsefenin önde gelen isimlerinden biri olan Sartre arasındaki en dikkat çekici fark, Kant'ın kavramları sınıflandırma ve kesin bir şekilde tanımlama çabasına karşılık Sartre'in, -genel olarak- tanımlamalar yapmamasının yanı sıra, birçok felsefi kavramı birbirinin yerine kullanmasıdır. Örneğin, Kant, bu çalışmada ele alınmış olan etik, ahlak ve ahlak felsefesi kavramlarını tanımlamakta ve bu kavramların birbirleriyle olan bağlantılarını ve hangi açılardan birbirlerinden ayrı olduklarını açıklamaktadır. Sartre ise bahsi geçen kavramları kimi zaman bir felsefe disiplini, kimi zaman ahlaksal normları ya da bir düşünce biçimini, kimi zaman ise kişinin bir erdemini dile getirmek için kullanmaktadır. Sartre, yalnızca etik ve ahlak kavramlarına değil, tarih, toplum, bilinç vb. kavramlara da çokanlamlı bir yapı atfetmektedir. Husserlci fenomenolojiyi, bazı değişikliklerle birlikte, yöntem olarak benimseyen Sartre, kavramların tanımlanmasından ziyade betimlenmesine yönelmiş, görüşlerini

çeşitli yaşantı örneklerinden hareketle ve bir anlamda psikolojik açıdan (varoluşçu psikoanaliz ile) temellendirmeye çalışmıştır. Kant ise aklın kendi kendini muhakemesi anlamındaki eleştiriyi, felsefi yöntem olarak benimsemiştir.

İki düşünürün en önemli ortak noktası ise, hem Sartre'ın hem de Kant'ın felsefi sistemlerinin temelinde 'özgürlük' kavramını yerleştirmiş olmalarıdır. Ancak, Kant özgürlüğü akıldan yola çıkarak temellendirirken, Sartre aklın yerine bilinci koymuş, Kant'ta 'akıl sahibi varlık' olarak karşımıza çıkan insan, Sartre tarafından 'bilinçli' varoluşuyla tanımlanmıştır.

İnsanı, dogmatik düşüncelerden sıyrılıp kendi aklını kullanmaya davet eden Aydınlanmacı düşüncenin en büyük savunucularından biri olan Kant'a göre, kişinin, karşı karşıya kaldığı her sorunun yanıtını, 'insan' kavramında içerilen, anlama yetisi, imgelem, arzulama yetisi, yargıgücü, duyarlık , v.b. tüm temel yeteneklerin -yetilerin-toplamı olan akılda bulabilir, bulamıyorsa da, bunun nedeni, cevabın aklın yanlış bir yetisinde aranmasıdır. Yalnızca belirli türden bilgilere kaynaklık edebilecek bu yetilerin ilgili olmadıkları bir alanda kullanılmaları ise yanılgılara, hem tezi hem de antitezi aynı derecede geçerli olduğundan sentezine varılamayacak önermeler olan antinomilere neden olur. Örneğin, uzam-zamanın ve kategorilerin düşünülür nesnelere uygulanmaya kalkışılması aklın düştüğü yanılgılardan biridir (Russell 1970: 378). Dolayısıyla, fenomenlerden oluşan görünür dünya ile numenlerden oluşan düşünülür dünya birbirinden ayrıldığında ve bu dünyaların nesnelere bilgisine aklın hangi yetisi aracılığıyla ulaşıldığı saptandığında, bir antinomiye dönüşmüş olan insanın özgür bir varlık olup olmadığına ilişkin sorun da ortadan kalkacaktır (Kant 2002a: 100). Bio-psişik bütünlüğüyle ve gerçekleştirildiği anda doğa nedenselliğine tabi olan eylemleriyle fizik dünyanın bir üyesi olan insan, özgür değildir. Ancak, doğanın sıkı determinizmi içinde, özgürlük gibi, deyim yerindeyse mucizevi bir kavramdan bahsedilebiliyor oluşu, bu kavramın insanın zihninde bir ide olarak tartışılmaz bir şekilde var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla özgürlük öncelikle bir ide, yani, görünüşlerle ilgili olan doğada bir karşılığı olmayan bir akıl kavramıdır ve bu kavram, insanın doğa nedenselliği dışında düşünebileceğinin kendi başına kanıtıdır. Dolayısıyla, insan aklı sayesinde, aynı zamanda düşünülür dünyanın bir üyesi haline gelir ve özgür olması – bazı koşulları yerine getirdiği takdirde- olanaklıdır. Böylece 'İnsan özgür müdür?'



sorusunu ardında bırakan Kant, insanın hangi koşullar altında özgür olabileceğini bulmaya yönelmiştir.

Kant'tan iki yüzyıl sonra, aynı soruya dönerek, insanın özgür olduğunu yeniden kanıtlamaya çalışan Sartre ise, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, temellendirmesine fenomenler ve numenler arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırmakla başlamış, varlıkların görünüşlerinden ayrı bir özleri olmadığını, bu bağlamda insanın da önceden belirlenmiş bir özünün ya da gizli bir doğasının olamayacağını, özgürlüğünün de bundan ileri geldiğini öne sürmüştür. İnsanın varoluşu önceden belirlenmemiştir, çünkü ne onu yaratacak bir Tanrı ne de bu tanrının ona biçtiği bir kader vardır. Dünya içinde terkedilmiş insan, onu diğer varlıklardan ayıran bilinci sayesinde nasıl biri olmak istiyorsa, o olacaktır, bu nedenle de özgürdür. Gerçekliğin insana özgü yönü olan bilinç, Sartre'a göre, insanın bir yetisi değil, kendisidir. Bilinç, saf zekayı betimlemek için kullanılan bir kavram değil, insanın duyguları, hatıraları, dürtüleri, akli ve hatta bedenidir (Spade 1995: 80). Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Sartre'a göre bilinçli olmak, özgür olmak ve insan olmak aynı anlama gelmektedir.

Bilince getirdiği tanımla, Kant'ın bio-psişik belirlenme ile akıldan, düşünülür dünyadan belirlenme arasında yaptığı ayrımı görmezden gelen Sartre, insanın tüm eylemlerinin ve kendi gibi bilinçli varoluşlar olan diğer insanlarla olan ilişkilerinin, bilincin işlevleriyle açıklanabileceğini düşünmüştür. Bilincin işleyişini 'bakış' kavramıyla açıklayan Sartre'a göre, bilincin bir şeye yönelmesi anlamındaki bakış, insanın, dünyayı ve içindeki herşeyi birer nesne olarak algılamasına neden olmaktadır; ta ki kişinin bakışı bir başkasınıkiyle karşılaşana ve dünyaki tek bilincin kendisi olmadığını anlayana dek (Sartre 2009: 344). Kendini dünyanın merkezine yerleştirmiş olan insan, başkasının bakışıyla nesne edindiği dünyanın bir parçası haline gelmekte, özgürlüğü başka özgürlüklerce sınırlandırılmaktadır. Karşısındaki kişinin özgürlüğünü yok sayarak, onu kendi amaçları için bir araç olarak görmeye kalkıştığında ise, kendi de araç görülme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağından, Sartre'a göre, başkasının özgürlüğünü yok etmeye, baskılamaya ya da görmezden gelmeye yönelik tüm girişimler kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Ayrıca, bilinçsiz tek bir adım dahi atamayacak olan insan, yapıp etmelerinin sonuçlarına da katlanmak, seçimlerinin ve davranışlarının sorumluluğunu taşımak zorundadır, çünkü kişinin bilinci her defasında, hayatını

belirleyen eylemlerin kendi iradesinin ürünü olduğunu hatırlatacaktır (Sartre 2009: 80). İnsan, bu nedenle ‘özgür olmaya mahkumdur’ (Sartre 2009: 559). Sartre’in deyimiyle, zamanla varoluşsal bir bulantıya dönüşecek olan özgürlüğe mahkum olma ve özgürlüğün beraberinde getirdiği sorumluluklardan kurtulamama, insanın kendi özgürlüğünü reddetmeye kalkışmasına dahi neden olabilmektedir ve insanın gerek kendi özgürlüğünü başkası için bir araç haline getirmesi gerekse başkalarının özgürlüğünü kendine araç edinmesi *kötü niyetin* birer ifadesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda, Sartre’in felsefesinde özgür eylemlerin, kötü niyet barındırmayan eylemler olduğu söylenebilir bile, insanın özgürlüğünü yalnızca kişinin kendi yaşamıyla ilgisinde temellendirmiş olması, kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerini değerlendirmesini zorlaştırmakta ve kötü niyetle gerçekleştirilenler dışındaki eylemlerin nitelendirilmesine izin vermemektedir. Bu nedenle kişinin özgürlüğünün koşullarına bakılmalıdır. Dolayısıyla Kant’a geri dönmek gerekir.

Özgürlük antinomisinin analiziyle insan türünün akıl sahibi varlıklar olarak özgür olabilecekleri sonucuna varan Kant’a göre, bio-psişik yapısıyla doğa kanunlarının hükmü altında olan insanın, istemede bulunurken, yani belirli bir şekilde eylemeyi isterken, bio-psişik gereksinimlerinden sıyrılarak, yalnızca aklına başvurabilecek olması, her insanın sahip olduğu bir olanak, insanın türünün bir özelliğidir. Bir eylemin doğa nedenselliğinden bağımsızca istenebileceğine işaret eden bu olanak, ne olmadığı bakımından özgürlüğe işaret ettiğinden Kant tarafından ‘negatif özgürlük’ olarak adlandırılmıştır. Belirli bir kişinin, belirli bir durum karşısında, tüm eğilimlerini, duygularını, isteklerini, ya da kendinde hoşnutluk yaratacak ya da bir hoşnutsuzluğu ortadan kaldıracak her şeyi bir kenara bırakıp, aklın o durumda ona yapmasını buyurduğu şekilde davranması ise, negatif özgürlükle dile getirilmiş olanağın, kesin buyruk aracılığıyla gerçekleşmesi anlamında pozitif özgürlüktür. Dolayısıyla, pozitif özgürlük, yalnızca ve yalnızca aklın yasa biçimi taşıyabilecek bir ilkesine göre - Kant’ın deyimiyle iyi istemeye- belirlenmiş eylemlerin ve bu eylemleri gerçekleştirebilmiş olan kişilerin özelliğidir. Başka bir şekilde ifade edilirse, ahlak yasasının buyurduğu gibi -kişinin maksiminin aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olabileceği şekilde- gerçekleştirilmiş eylem özgür eylemdir, istemesini yasadan dolayı belirlemiş olan kimse ise hem özgür hem de etik kişidir.

Ancak insanın kendi çıkarını gözeterek gerçekleştirdiği bir eyleminin, dışarıdan bakanlara ahlaklı bir eylemiş gibi görüldüğü durumlar da mevcuttur. Kant'ın örneğiyle, bir satıcının müşterilerini dolandırmamasının nedeni, ahlaklı bir kişi olmasından ileri gelebileceği gibi, dolandırdığı anlaşılırsa müşterilerini kaybedebileceği yönündeki korkusundan da kaynaklanabilir. Kant'a göre, satıcının korkusu nedeniyle bu şekilde eylemesi özgür bir eylem değilken, Sartre'ın bakış açısıyla bu da özgür eylemdir. Çünkü Sartre'ın özgürlük anlayışı eylemin belirleyicileri arasındaki farkı göstermeye elverişli değildir.

Kant'ın bu bağlamda, ahlak yasasının insana getirdiği iyi istemelerde bulunma olanağını gerçekleştirme yükümlülüğü olarak ele aldığı ödev, kişinin eylemlerinin ahlaklı olup olmadığının belirlenmesinde istemelerin yapısının incelenbilmesi anlamında bir ölçüt olarak iş görmektedir. Bir eylemin ödevde uygun olması ile ödevden dolayı yapılmış olması, aynı zamanda eylemin ahlaki açıdan değerli bir eylem olup olmadığını da göstermektedir (Kant 1999: 89). Ödevden dolayı gerçekleştirilen bir eylemin ahlaksal değeri, eylemin amacından değil, o eylemi belirlemiş olan yasadan ileri gelmektedir (Kant 2002b: 15).

Sartre ise, Kant'ın “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak geçerli olabilsin” (Kant 1999: 35) şeklinde ifade ettiği kategorik imperatifin, insanın akıl dışındaki özelliklerini, içinde varolduğu ve özgürlük tasarılarıyla şekillendirdiği toplumu ve çağı gözardı ettiği, başka bir ifadeyle kişinin varoluşu karşısında bir direnç olan dünyevi ilişkileri ve olay örgülerini yok saydığı gerekçesiyle, pratik alanda iş göremeyecek bir düşünce olarak kalacağını düşünmektedir (Sartre 1992: 238). Sartre'a göre, daima insanın kendine ait özgürlük tasarılarıyla, yani özgür seçimleriyle belirlenen eylemlerinin değerinin kaynağını ödevde değil, özgürlük tasarısının hedeflediği amaçla bağlantısında aranmalıdır (Sartre 1992: 246). Ayrıca, her özgürlük tasarısının insanın kendindeki bir yoksunluğu gidermeye yönelik olması, Sartre'a göre, yalnızca amaca hizmet eden eylemlerin değerli olduğunu göstermektedir (Sartre 1992: 249).

Sartre ve Kant arasındaki bir diğer fark ise, eylemlerin belirlenimlerinin nasıl olduğuyula ilgilidir. Kant'ın iyi istemelerin bir özelliği olarak tanımladığı pozitif özgürlük, aklın

belirleyiciliğini tutkuların, başka bir deyişle aşağı arzulama yetisinin belirleyiciliğinin üzerinde tutarken, aklın ve tutkuların bilincin aynı derecede önemli öğeleri olduğunu düşünen Sartre'a göre, insanın özgürlük tasarılarına hizmet eden her eylem, akılla ya da aşağı arzulama yetisiyle belirlenmiş olmasına bakılmaksızın, özgür bir eylem olarak kabul edilmelidir. Başka bir ifade ile, kişinin özgürlüğünü bir sonraki aşamaya taşımak için attığı her adım, ister en basit ve hayvani arzularla isterse en erdemli ideallerce güdülenmiş olsun nihai amaç her zaman özgürlüktür (Sartre 2009: 562).

Yapısı gereği düşünümsel olan saf isteme, hangi amaca ulaşılacağı ile değil de önceden belirlenmiş bir amaca nasıl ulaşılacağı ile ilgili olduğundan, Sartre'a göre, özgürlük tarafından belirlenen diğer psikik olaylardan ontolojik açıdan farklılık taşımaz (Sartre 2009: 572).

“Özgürlüğün varoluşsal fıskırmasıyla ortaya konan amaçlara Kantçı istemeye de bedensel tutkular vasıtasıyla da ulaşmak mümkündür.” Sartre'a göre, özgürlük insanın kendine ilişkin bir varlık seçimi olduğundan, 'iyi isteme' ile belirlenen maksimler de tutkular ya da eğilimler tarafından belirlenenler gibi öznelirler (Sartre 2009:563). Başka bir ifadeyle, Sartre'a göre, insanın kendi geleceğini ve gelecek kimliğini belirlemesi anlamına gelen ve bilinçli bir karara işaret eden seçim her zaman bireyseldir, bu nedenle de kişinin eylemlerinin, Kant'ın dile getirdiği üzere nesnel ve evrensel yasalarca belirlenmiş olması imkansızdır. İnsan yaşamını düzenleyecek ahlaki ilkelerin herkes için geçerli olmak anlamında evrensel olabilmesi için yalnızca 'olması-gerekenlere' odaklanarak soyutlamalar yapmak yerine, bireysel eylemlerin tarih içerisindeki tekerrürüne bakılmalı ve deyim yerinde ise, tümevarımcı bir yaklaşımla kişilerin 'ahlaklı' olduğu söylenen eylemlerinin ortak özellikleri incelenmelidir (Sartre 1992: 469).

Bu amaçla tarihin ve toplumun yapısını analiz eden Sartre'a göre, hem tarih hem de toplum bütünlüğü sağlanamadığı halde, öyleymiş gibi algılanan (detotalized-totality) yapılarıdır. Birbirini izleyen olayların ve eylemlerin bir geleneğe dönüşerek tarihte bir bütünlük sağladığını ancak yazar, filozof, aziz, peygamber ya da alim gibi tarih üzerinde etkiler yaratan kişilerin bir defalık yaşantılarının, tarihin tekerrürden ibaret olmasının önüne geçtiğini düşünen Sartre'a göre, belirli bir amaçla birlikte yaşayan insanların

oluşturduğu toplum da bir bütün olarak görünmesine rağmen, her zaman köleler, serfler, işçiler gibi, baskıya uğrayarak kendi özgürlüğüne yabancılaştırmış ya da dogmatik ahlak kurallarını benimseyerek kendi özgürlüğünü baskılamış olan kişilerin varlığı nedeniyle homojen bir yapı kazanamayacaktır.

Tarihte ve toplumlarda gözlemlenen baskı, şiddet, cehalet gibi olguların insan yaşamındaki etkilerini inceleyerek, tarihe ve topluma, insanoğlunun asla kurtulamayacağı, ilkel bir yabancılaşmanın hakim olduğu sonucuna varan Sartre'a göre, kişinin eylemlerinin ilkesi kendisi tarafından belirlenmediğinde, Tarih içindeki yabancılaşma sürekli hale gelmektedir (Sartre 1992:417). Bu nedenle de, etiğin amacı eylemleri belirleyecek kurallar değil, kuralları belirleyecek ilkeler ortaya koymak olmalıdır.

Sartre'ın, Kant'ın etik görüşüne getirdiği tüm itirazlara ve ahlaklı yaşamın ilkesini bulmak için izlediği yöntemin farklılıklarına rağmen, ulaştığı sonucun benzerliği dikkat çekicidir: tüm değerlerin kaynağı olan özgürlük kişinin hem kendisi için hem de başkaları için hedeflediği tek amaç olmalıdır (Sartre 1992: 470). Bu bağlamda, ahlaklı eylem, başkasının amacı doğrultusunda kişinin kendi özgürlüğünü baskılayıp, onun dünyadaki-varlığını ortaya çıkarmaktır (Sartre 1992:508). Ahlak yasasının öznesi olan kişinin kendi başına amaç olduğunu düşünen Kant'a göre ise kişinin diğer insanlarla ve kendisiyle ilişkilerinde istemelerini belirlerken dikkat etmesi gereken temel ölçü insanın hem kendine hem de başkalarına yönelmiş eylemlerinde sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak görülmesidir (Kant 2002b: 45).

Sonuç olarak, Kant ve Sartre'ın özgürlük ve etik görüşlerinin incelenmesiyle ortaya çıkan tabloya bakıldığında, farklı çağlarda ve toplumlarda yaşamış olan düşünürlerin farklı temellendirmelerden yola çıkmış oldukları halde, söz konusu kişinin ahlaklı eylemlerinin tanımlanması olduğunda, oldukça benzer sonuçlara vardıkları görülmektedir: İnsana belirli bir şekilde eylemesinin iyi ya da kötü olduğunu söyleyen değer yargıları veya belirli bir durumda nasıl eylemek zorunda olduğunu bildiren ahlak kuralları, çeşitli değerlendirmelerin genellenerek kalıplaşması ve dogmatikleşmesi sonucu ortaya çıktıklarından, bunların kişinin içinde bulunduğu her tek durumda geçerli olması imkansızdır. Böyle değer yargılarından ya da ahlak kurallarından hareketle eylemlerini belirlediğinde erdemli olabileceğini düşünen kimselerin yaptıkları

ezbere değerlendirmeler, hem eylemde bulunan hem de eylemin yöneldiği kişi açısından ahlaki anlamda yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Kişinin ahlak kurallarının kendi durumu için geçerliliğini sorgulamadan, yalnızca toplum tarafından kabul görmelerini yeterli bularak, söz konusu kurallara göre geekleştirdiği davranışın bir değeri koruyabilmesi ise sadece mutlu bir tesadüf olarak kabul edilebilir. Bu nedenle, eylemleriyle hem kendi hem de başkalarının hayatını etkilediğini bilen insanın, değerlerin harcanmadığı, ahlaklı bir yaşam sürdürebilmesi için gerektiğinde varolan kuralları sorgulamasına, gerektiğinde ise yeni kurallar tretebilmesine yardımcı olacak bir ilkeye (bir isteme ilkesine) ihtiyaı vardır ve bu ilke tarihsel ve toplumsal açıdan farklılıklar gösterebilecek insan hakkındaki bir inançtan değil, her bir insan teki için doğru olan, insan hakkındaki bilgiden ileri gelmektedir. Bu bağlamda, insanın, temelini Kant'a göre 'akılda', Sartre'a göreyse 'bilinçte' bulan özgürlüğü, yalnızca onu diğer varlıklardan ayıran temel özelliği değil, aynı zamanda kişi olarak insanın kendiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerinde değerli eylemlerde bulunmasını sağlayacak olan ilkenin ontolojik kaynağıdır. Ancak, gerek Kant'ın ahlak yasası aracılığıyla tür olarak insanın özgürlüğü ile kişinin özgürlüğü -etik özgürlük- arasında yaptığı ayırım, gerekse insanın sorumluluğa dayalı bireysel özgürlüğünden yola çıkarak başladığı felsefi soruştırmaları sırasında tarihsel ve toplumsal koşulların, ahlaklı eylemin sırf sorumlulukla açıklanmasına izin vermeyeceğini farkedenden Sartre'ın özgürlük ve etik arasında kurduğu yeni bağlantılar göstermiştir ki, kişiyi ve özgürlüğünü amaç görmek etik eylemin temel ilkesi olmalıdır.

## KAYNAKLAR

- ADORNO, T. W. (2005). Aşkınısallık Kavramı Üzerine. (M. Haydaroglu, Çev.). *Cogito*, 41-42, 56-85.
- ALBAYRAK, Ö. B. (2010). Hegel'den Rousseau'ya...Sartre'da Başkası ile İlişki. *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. G. Çankaya, Z. Direk, (Ed.), (S. 104-130), İstanbul: Metis Yayınları.
- ARENDT, H. (2005). Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar. (Y. Tezgiden, Çev.). *Cogito*, 41-42, 340-379.
- AVGOUSTIS, Y. (2006). *Morality and History: Sartre's Dialectical Ethics*. University of London Press.
- BAUM, M. (2005). Kant ve Saf Aklın Eleştirisi/Kants Kritik der reinen Vernunft. (N. Ermiş, Çev.). *Cogito*, 41-42, 31-54.
- BOZKURT, N. (2004). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, I. Gündüz (Ed.). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- BOZKURT, N. (2005). *Fikir Mimarları – 2: Kant*, (N. Bozkurt, Çev.), Ö. Çelik (Ed.), İstanbul: Say Yayınları.
- CATALANO, J. S. (1985). *A Commentary on J.P. Sartre's "Being and Nothingness"*, USA: Midway Reprint Edition.
- CAWS P. (1979). *Sartre*. London: Routledge and Kegan Paul.
- COHEN-Solal, Annie. (2005). *Doğumunun Yüzüncü Yılında Sartre*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Dost Yayınları.
- ÇANKAYA EKSEN, G. (2010). Varlık ve Hiçlik'ten Dialektik Aklın Eleştirisi'ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, G. Çankaya, Z. Direk, (Eds.), (S.39-63). İstanbul: Metis Yayınları.

- ÇETİNKASAP, D. (2010). Şiddet ve Etik, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, G. Çankaya, Z. Direk, (Eds.), (S. 131-147). İstanbul: Metis Yayınları.
- DELEUZE, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*. (U. Baker, Çev.), A. Kovanlıkaya, (Ed.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- DİREK, Z. (2010). Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, G. Çankaya, Z. Direk, (Eds.). (S. 2-38). İstanbul: Metis Yayınları.
- GUYER, P. (2005). Kant'ın Ödevler Sistemi. (A. Kaftan, Çev.). *Cogito*, 41-42, 277-338.
- HABERMAS, J. (2005). İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Edebi Barış İdesi, (A. Çakal, Çev.), *Cogito*, 41-42, 381-417.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1995). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HOOKER, B. (June 2002). Kant's Normative Ethics. *Richmond Journal of Philosophy* 1, 1-6.
- JEANSON, F. (2010). Ahlaki Yabancılaşmadan Etik Gerekliliğe. (Çev. Eylem Hacımuratoğlu-Ceylan Uslu) *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. G. Çankaya, Z. Direk, (Eds.). (S.148-162). İstanbul: Metis Yayınları.
- KAIL, M. – SOBEL, R. (2010). Sorgulanan Yöntem: Marksizimde Sartre. (Çev. Burak Şaman, Zeynep Direk). *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. G. Çankaya, Z. Direk, (Eds.). (S. 163-180). İstanbul: Metis Yayınları.
- KANT, I. (1984). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784), (Çev. ve Ed. N. Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, (S. 211-221), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KANT, I. (1984). Sürekli (Edebi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795). (Çev. ve Ed. N. Bozkurt). *Seçilmiş Yazılar*. (S. 223-266). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KANT, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*, (M. Gregor, Trans.). San Diego State University: Cambridge University Press.



- KANT, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- KANT, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (Paul Guyer-University of Pennsylvania Press- A. W. Wood- Yale University, Trans.&Eds.). Cambridge University Press.
- KANT, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KANT, I. (1999). *Prolegomena*. (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KANT, I. (2000). *Fragmanlar*. (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- KANT, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KARAKAYA, T. (2004). Jean Paul Sartre Felsefesinde Ölüm Sorunu. *Felsefelogos*, 23, 39-49.
- KAYGI, A. (2006). Kesin Buyruğu Doğru Anlamak. *Barışın Felsefesi*. (S. 7-53). İ. Kuçuradi (Ed.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İ. (1988). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İ. (1999). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İ. (2003). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İ. (2003). Etik ve ‘Etikler. *THM- Türkiye Mühendislik Haberleri*, 423, 1-8.
- KUÇURADİ, İ. (2006). “Altın Kural” a Karşı “Kesin Buyruk”. *Barışın Felsefesi*. (S. 1-6), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADİ, İ. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- LAUER Q. (1965). *Phenomenology*. New York, NY: Harper and Row Publishers.

- MACANN, C. (2005). *Four Phenomenological Philosophers*. Taylor&Francis e-Library.
- MURDOCH, I. (1983). *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, (S. Hilav, Çev.), Yazko Yayınları.
- PICON, G.- BOMPIANI, L.- NAVILLE P. (2010). *Varoluşçuluk*. (Çev. ve Ed. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- RAWLS, J. (2005). Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri, (Ö. Barın, Çev.), *Cogito*, 41-42, 241-275.
- RECKI, B. (2005). Kant ve Aydınlanma. (H. Çörekçioğlu, Çev.). *Cogito*, 41-42, 192-213.
- RUSSELL, B. (1970). *Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ*. (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.
- SARTRE, J. P. (1976). *Critique of Dialectical Reason*. (A. Sheridan-Smith, Trans.). J. Rée (Ed.). NLB.
- SARTRE, J. P. (1992). *Being And Nothingness*. New York, NY: Washington Square Press.
- SARTRE, J. P. (1994). *Denemeler: Çağımızın Gerçekleri*. (S. Eyüboğlu ve V. Günyol, Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- SARTRE, J. P. (2005). *The Transcendence of The Ego*. (S. Richmond, Trans.). The Taylor & Francis e-Library.
- SARTRE, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, J. P. (1992). *Notebooks For An Ethics*. (D. Palleauer, Trans.). London: The University of Chicago Press.
- SARTRE, J.P. (2001). *Basic Writings*. S. Priest (Ed.). Taylor&Francis E-library.

SOLOMON, R. C. (1972). *From Rationalism to Existentialism*. New York, NY: Harper and Row Publishers.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Ş. (1982). Varlık Sorunsalı ve J.-P. Sartre, *Felsefe Yazıları*. 2, 112-121.

YILDIRIM, Y. (2010). Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde Anlaşılabilirliğin Zeminleri. *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. G. Çankaya, Z. Direk (Eds.). (S.64-82). İstanbul: Metis Yayınları.