

ÖZGÜRLÜĞÜN KISA TARİHİ

Yavuz ADUGİT*

ÖZET

Bu yazıda, özü itibariyle pratik bir fenomen olan özgürlüğün teorik tarihinin izi sürülmektedir. Bir mit aracılığıyla insanlığın düşün dünyasında yerini alan özgürlüğün rasyonel teorik çerçevesi Antik Yunan felsefesinde çizilmiştir. Platon ile birlikte insanın kendi yapısını seçme imkânı olarak felsefe sahnesinde yerini alan özgürlük, Aristoteles'in bilginin eşlik ettiği tercihte bulunma gücü olarak karşımıza çıkar. Ne var ki Modern felsefede Spinoza'nın itirazlarına maruz kalır. Hume'un ebeliğiyle yeniden doğan özgürlük, Kant felsefesinde reddedilemez, ama teorik olarak hakkında hüküm verilemez gizemli bir ahlaki koşul mertebesine çıkar. Marks ile birlikte tamamen toplumsal ilişkiler bağlamında siyasetin nihai amacı olarak felsefede yeni bir görünüm kazanır. Albert Camus felsefesiyle bir tür düşünce ve eylem belirleme gücü olarak bir kişi potansiyeli olarak belirir ve Sartre tarafından kişinin varoluşunun temel ontolojik kategorisi olarak kaçınılmaz ilan edilir.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Zorunluluk, Nedensellik, Tercih, Seçim

(A Short History of Freedom)

ABSRTACT

In this article, the theoretical history of freedom, which is essentially a practical phenomenon, is traced. Freedom first came into scene through an Ancient Greek myth in the history of human thought, and its rational theoretical framework had drawn by the philosophy of Ancient Greek. It took the stage with Plato's philosophy as human beings's ability to choose their own structure. In Aristotle philosophy, it appeared as the power of choice accompanied by knowledge. However, in Modern Ages, Spinoza raised objection to the concept of freedom. The concept was resurrected by Hume. Kant viewed freedom as a moral status that is irrefutable, but also cannot be known theoretically. In Marx's philosophy, freedom is taken as an ultimate goal of politics. In the 20th century philosophy, freedom was predominantly discussed by existentialist philosophers. For Albert Camus freedom was a possibility of persons as a kind of power that determines her/his own thoughts and actions. And, finally, Sartre declared freedom as a basic inevitable ontological category of the existence of person.

Key Words: Freedom, Necessity, Causality, Preference, Choice.

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Özgürlük, insanlıkla birlikte başlayan bir mesele, ilk felsefi argümanlarla filozofların dilinden düşmeyen bir kavramdır. Özü gereği pratik hamlelerin dışında gerçekleşme ihtimali olmadığından, vazgeçilmez bir talep olarak her kişisel eylemin ve edimin, her toplumsal hareketin gerisindeki temel saik olagelmıştır. Bu nedenle felsefe, insanı nesne edindiğinde, attığı ilk adımda özgürlük sorunuyla boğuşmak zorunda kalır. İnsanın yapısına, ilişkilerine, yaşam tarzlarına, birlikteliklerine, bu birlikteliklerin kuruluşuna yönelik ilk detaylı ve sistematik çabanın ürünü olan Platon'un *Devlet*'i özgürlük sorununu açık bir biçimde işleyen ilk felsefi eser olarak karşımıza çıkmasının gerisinde de bu olgu yatar. Doğrudan "özgürlük" kavramına göndermede bulunmaz, fakat Platon bir mit aracılığıyla özgürlük konusunda oldukça önemli tespitler yapar. Devlet'in onuncu kitabında yer alan mite göre bir asker olan Er, savaşta ölür. Ancak diğer ölümlerle aynı akıbeti paylaşmaz. Savaş meydanında on gün boyunca beklediği halde çürümemiş olarak bulunan cesedi gömülmek üzere evine götürülür. On ikinci gün yakılmak için odunların üstünde yatırılırken yeniden hayata döner. "Takdiri ilahi" böyle buyurmuştur. Zira öte dünyada olup bitenleri insanlara aktarmakla görevlendirilmiştir. Kendine gelince, on günlük süre boyunca öte dünyada gördüklerini bir biri insanlara aktarır. Platon söz konusu eserde miti detaylı bir şekilde aktarır. Er, öte dünya deneyimlerini bütün çıplaklığıyla yaşar. Ölüm ilk ve son kez deneyimlenir. Bu imkansız deneyimi ona olanaksız olanın bilgisine ulaşma imkanı verir. Götürüldüğü yerler, karşılaştığı insanlar, insanların çektiği azaplar, zevki çıkarılan ödüller... Bütün bunların özgürlük bağlamında kayda geçirilecek bir yanı yok, ancak Er'in anlattıkları özgürlük konusunda birçok filozofu önceleyen veriler içerir.

Er'in rivayet ettiğine göre, ruhlar öte dünyada gerekli yerlere götürülüp, gerekli işlemlere tabi tutulduktan sonra, zorunluluğun kızları olan kader tanrıçaları denilen Moira'lerden Lakheisis, Klotho ve Atropos'un karşısına çıkartılıyorlarmış. Bu esnada, tanrı sözcülerinden biri, ruhları sıraya diziyor ve Lakheisis'in dizleri üzerinde bulunan kura numaralarını ve hayat örneklerini alıp ruhlara, onların yeniden ölümlü bir döneme gireceğini bildirip şunları söylüyormuş:

Zorunluluğun kızı bakire Lakheisis'in bildirisi şudur, dinleyin: Bir günlük ömrü olan ruhlar, yeniden ölümlü bir döneme girecek, yeniden doğumundan ölüm saklayan bir hayata döneceksiniz. Hayat periniz [*daimon*] sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz. Sıra ilk kime çıkmışsa, seçmeye o başlayacak ve seçtiği hayat zorunlulukla ona bağlanacaktır. Erdemin bir efendisi yoktur: Hanginiz onu yüceltir ya da küçümserse, ona göre erdem sahibi olur ya da olmazsınız. Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur. Tanrı sorumlu tutulamaz.¹

Pekâlâ, ama bunlar özgürlüğün *neliği* ve *niteliği* bağlamında ne tür imlemler içerir? Soruların cevapları, mitin özsel niteliğini belirleyen ya da mittin vurguladığı öğelerin tespitini gerektirir. Mitin bütün anlamını şu ifadeler belirler: "Hayat periniz sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz." "Kişi, seçtiği hayata zorunlulukla bağlanacaktır." "Kimse seçilmiş değildir." "Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur." "Tanrı sorumlu tutulamaz." Durum bu, bu olmasına, ancak söz konusu ifadelerde de belirleyici olan kavramlar "hayat", "seçim", "sorumluluk", "zorunluluk" sözcükleridir. Öyleyse yapılması gereken

¹ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002, 617e.

şey, bu kavramlar bağlamında bir özgürlük çözümlemesi yapmaktır. Mitte ifade edildiği kadarıyla özgürlük, Platon için, ilkin veya özsel olarak eylemlerin değil, yaşamın belirleyicisidir. İnsanın karşı karşıya kaldığı şey yaşamdır, hayattır. İnsanı meşgul eden şey yaşamdır; zira insan, yaşam içinde karar verir, yaşam içinde edim ve eylemler gerçekleştirir. Bu nedenle özgürlük bir bütün olarak yaşama dair seçimlerle ilgilidir. Bu seçim, kişinin, dünyanın nasıl olmasını gerektiğine ilişkin genel görüşlerini, nasıl bir hayatın faili olmak istediğine dair arzularını, yaşama dair genel beklentilerini gösterir. İnsanın görmek istediği dünya, yaşama dair beklentilerine uygun bir dünyadır. Eylemler, edimler, tavırlar tali şeylerdir; yaşamın kurucu, inşa edici unsurlarıdır yalnızca. Bu nedenle ilkin, dahası asıl olarak seçilen şey yaşamdır, hayattır. Diğer her türden kişisel edim ve etkinlik bu seçimin sonuçlarıdır. Erdemin hâkimiyeti altında olan bir yaşam için gerekli eylem ve edimleri gerçekleştirme çabasında olan birinin zaten daha baştan bu yaşamı seçmiş olması gerekir. Seçmek, seçimde bulunmak, seçeneklerin varlığına göndermede bulunduğu, her seçim en az iki seçenek varsayar. Öyleyse birden çok olanaklı yaşam tarzı vardır ve insan bunlar arasında seçim yapacaktır. Erdemli bir yaşam, maddi zenginliklerle dolu bir yaşam, eğlencenin hâkimiyetinde bir yaşam, gücü kontrol eden bir yaşam, yoksul bir yaşam, sefih bir yaşam, zalimliklerle dolu bir yaşam... Ancak nasıl bir hayat yaşayacağımız, nasıl bir yaşam ve dünya istediğimiz, nasıl bir kişi olduğumuza bağlıdır. Yaşam seçime tabi olduğuna göre, nasıl bir yaşam seçeceğimizin gerisinde nasıl bir kişi olduğumuz yatar. Yaşam tarzları ile insan tipleri arasında bir paralellik bulunur; her yaşam tarzına uygun bir insan tipi ya da her insan tipine uygun bir yaşam tarzı vardır. Yaşam seçime bağlıysa, aslolan şey seçimde bulunandır. Bu nedenle insanın seçtiği şey, aslında kişiliği, yapısı yahut karakteridir. Platon'un diliyle ifade edilirse, kişinin hayat perisi [*daimon*], kişinin kendi yapısıdır. Haliyle Platon'a göre özgürlük, insanın kendi yapısını seçmesi; nasıl bir insan olacağına kendisinin karar vermesi olarak tanımlanabilir. Nasıl bir insan olacağı kişinin kendi elindedir, kendi olanakları dâhilindedir. Her kişi kendi kişiliğinin yaratıcısı, kendi yaşamının efendisidir.

Böylece *sorumluluk* kişilerle birlikte yaşamın içine taşınır. Kişi attığı her adımda bu yükün ağırlığını sırtında hissedecektir. Öyle ki sorumluluk taşımak ile kişi olmak arasında ayrılmaz bir birliktelik vardır; *kişi olmak sorumlu olmaktır*. Bu nedenle her insanın yaşadığı her yaşantı, karşılaştığı her olay ve durum tam manasıyla hak edilmiştir. Hiçbir yaşamın belirlenmiş bir efendisi yoktur. Kimsenin yaşadığı yaşam, ona başkaları tarafından bağışlanmış veya reva görülmüş değildir. İnsan olası yaşam tarzları arasında herhangi birini seçmeye muktedirdir. Kişinin belirli bir şeyi yapma gücü varsa, sorumludur; sorumluya hak etmiştir. Böylece kişi her adımında kendine hesap vermek zorundadır; başka bir kişiyi, koşulları, kaderi ya da yazgıyı, mistik bir varlığı ya da tanrıyı suçlamakla insan, ne yaptığı yanlıştan kurtulur ne de yapabileceği olası yanlışlıklardan kendini korur.

Ama bu sorumluluk, yazgının belirlenmiş olduğunu gösterir; çünkü kişi seçtiği yapıyla birlikte yaşayacağı olası yaşantıların, eylem ve edimlerin da sınırlarını çizer. Her insan bundan böyle seçtiği yapı çerçevesinde, seçtiğin hayatın sınırları içinde edim ve etkinlikler gerçekleştirecektir. Sartre'nin diliyle ifade edilirse, kişi seçtiği hayata *bağlanır*. Kişilerin her türden eylem, edim ve etkinliği, olmasını istediği dünyanın, var kılmak istediği yaşamın gereklerince şekillenir. Özgürlük önemli bir kişi özelliği ise, doğru kullanıldığında kişiye

önem kazandırır, değer yükler. Özgürlük ve ondan doğan sorumluluk, kişinin her türden koşula, her türden dış etmene rağmen, "...e bilme" kapasitesinde olduğunu gösterir. Tam da bu yüzden ki, ne özgürlük ne de sorumluluk gerekli her uygun ortamın hazırlanmış olmasını varsayar; özgür olmak için, her türden tehlike ve tehdit ortamının bertaraf olmuş olması gerekmez. Elbette insanın kendi potansiyellerini kullanmasının önündeki engellerin kalkmış olması ya da asgari düzeye indirgenmiş olması istendik bir durum ve gerekli bir koşuldur, ancak her türden uygun ortamının hazırlanmış olmasını özgürlüğün zorunlu koşulu olarak görmek mantığa uygun değildir. Sorumluluk yaratan özgürlük, kişinin gerektiğinde bedel ödemek zorunda olduğunu imler. Bağlanma oldukça önemli imlemler içerir. Her şeyden önce yapısını seçmekle, kişinin aynı zamanda karşılaştığı olası durumları, gerçekleştireceği olası eylemleri ya da takınacağı olası tavırları da seçtiği iddiası, yapının kendine özgü tüm olası eylem ve tutumları kapsadığını bildirir. Öyleyse, belirli bir yapı ya da karakter, belirli eylem olanakları ve belirli tutumlardan kuruludur. Bu nedenle, örneğin Sartre ile karşılaştığında, kişinin yapısı -yani öz- şekillenen, olmaktan olan, olma halinde olan, olma yönelimi içinde olan bir şey değildir; tam aksine *olan*, donuk, sabit ve tamamlanmış bir şeydir. Yapı, eylem, edim, tutum ve tavırlar tarafından şekillenmez, aksine onları şekillendirir.

Bu belirlemeler özgürlük ile zorunluluğun bir arada olduğunu, birlikte yürüdüğünü gösterir. Kişi seçtiği yapının gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmekten kaçınma veya o yapıya uymayan başka eylemler gerçekleştirme gücünde değildir. Her yapı kendine özgü olası eylemleri ve tavırları kapsıyorsa, her kişi zorunlu olarak yapısının gerektirdiği eylemleri yapacaktır. Platon'un kullandığı örnek ilginç, ama aynı zamanda açıklayıcıdır. Düşünmeksizin hemen seçimini zorbalıktan yana kullanan biri, onun gerektirdiği dehşetengiz eylemleri de gerçekleştirecektir; zorbalığı seçmekle, onun gerektirdiği her türden kötülüğü de yazgı haline getirir. Zorbalığın kötülüklerden *istese dahi* kaçınmaz. Aynı şekilde erdem yaşamını, erdemli olmayı seçen biri, bunun bütün gereklerini yapmak zorunda kalır. O, erdem yaşamının benimseyemeyeceği hiçbir eylem ya da edimi gerçekleştirmez. Bütün olumsuz koşullara, bütün baskılara, bütün zorlamalara rağmen, erdeme giden yoldan sapmaz.

Özgürlüğe ilişkin bu yaklaşım, onu toplumsal düzlemin dışına taşır. Bu anlamda özgürlük, toplumun ve politikanın bir özelliği olmadığı gibi, toplumsal ya da siyasal bir ortamın olanaklı kıldığı bir yapı da değildir. Özgürlük insan denilen varlığın, tür olarak insanın yapı özelliğidir. Bu nedenle özgürlük kişi perspektifinden tanımlanır ve toplumsal özgürlük ya da toplumun özgürlüğü olarak adlandırılacak bir özgürlük türünden söz edilmez.

*

Antik Grek dünyası özgürlük sorunu tartışmalarında belki kendine fazla yer bulmuş değildir, ancak Aristoteles'in, Platon'un ardında yaptığı son derece önemli tespitler görmezden gelinemez. Üstelik tam da erdeme dair yaptığı tartışmalar aracılığıyla meseleye eğilir. Erdemi, -karakter erdemlerini- eylem ve etkilenimler konusunda yapılan tercihlere ilişkin övülen bir huy olarak tanımlar tanımlamaz, aslında özgürlük sorununu tartışmaya açmış olur. Zira tercih, her türden dışsal gücün etkisinin olanaksızlığı anlamına gelen *isteyerek yapmaya* göndermede bulunur. Öyleyse Aristoteles için özgürlüğün ne olduğu bulabilmek için ilkin "isteyerek yapma" kavramını ele almak gerekir.

Nedir, acaba “isteyerek yapma”? Sorunun cevabı, en kolay, “istemeyerek yapma”nın ne olduğunun belirlenmesiyle verilebilir. Zira negatif olduğundan, sınırları daha kolay çizilebilen karşıtının tespit edilmesi, isteyerek yapmanın özsel niteliklerini belirlemeye giden yolun önünü açar. İstemeyerek yapılanlar, ya zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlardır. “Başlangıcı yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan zorla yapılanlardır.”² Aristoteles buna, bir insanın rüzgâr ya da elinden tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesini örnek verir. Doğa zorunluluğunun dışında eylemde bulunma olanağına sahip olmayan yahut karşıt hareket etme olanağı başkası tarafından bütünüyle elinden alınmış kişinin durumu... Bilgisizlikten dolayı yapılanlar ise, tümü ‘isteyerek’ yapılan olmadığı gibi, ‘istemeyerek’ yapılan da değildir; üzüntü ve pişmanlık getireni istemeyerek yapılanlardır. Buna karşılık pişmanlık duymayan, yaptığını – bilmediğine göre- isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre- istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı yapılanlarda, fail pişman olmuşa istemeyerek yapmıştır, buna karşın pişman olmamışsa istemeyerek yapmamış demek daha doğrudur. Son durum için “isteyerek yaptı” denemez, çünkü yaptığının ne anlama geldiğini bilmediğinden, onu istemiş olması olanaksızdır. Görüldüğü gibi bilgi, isteyerek yapmanın yeterli koşulu olmasa da, gerekli koşuldur.

Aristoteles’in tespiti önemlidir, çünkü bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak arasında bir ayırım olduğunu varsayar. Bilgisizlikten dolayı yapmak, yapılanın *neliğine*, nedenlerine ve sonuçlarına, kim için yapıldığına ya da yapılacağına, neyle yapılacağına ilişkin bilgiden yoksun yapmaktır. Bu, eyleme ilişkin bilgiden yoksunluktur. İstemeyerek yapmanın nedeni tercihe ilişkin bilgisizlik olmadığı gibi, genele ilişkin bilgisizlik de değildir; istemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin bilgisizliktir. Buna göre fail, neyi, ne hakkında, hangi durumda, ne için, nasıl yaptığını bilmiyorsa; yani eylemin koşullarını ve amacını bilmiyorsa, bilgisizlikten dolayı yapmıştır. Bu durumda da yaptığını istemeyerek yapmıştır. Ancak kendi eliyle negatif durumlara maruz kalmış biri, sözgelimi sarhoş ya da öfkelenmiş biri yaptığını bilgisizlikten yapmaz, fakat bilerek değil, bilmeden yapar; çünkü yaptığının ilişkin bilgiden yoksun değil, bilgisini kullanma koşullarından yoksundur. Ancak sarhoş olmak ya da öfkelenmek kendi elinde olduğundan, yaptığını istemeyerek yaptı da denilemez. Sarhoş olmanın ve kendine egemen olmamanın yol açacağı sorunlardan mutlak bir şekilde habersiz değildir. Başka bir deyişle, sarhoş olmanın ve kendine egemen olmanın yol açacağı sorunlardan haberdar olma imkânına sahiptir. Eylemin -sarhoş olmanın ve kızgınlığın- başlangıcı kendi elinde olduğundan, kişi yaptığını istemeyerek yaptı dememiz için bir neden yoktur.

“Zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılan istemeyerek yapılan olduğuna göre, isteyerek yapılan, başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılanıdır.”³ Kişi, gerekçelerine, yapılma nedenlerine, içinde gerçekleştiği koşullara, akıbetleri konusundaki öngörülere dair bir şekilde etkisinin olanaklı olduğu eylemleri isteyerek yapar. Kişinin gücünün zayıflığına dair koşullar,

² Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, 1110a.

³ A.g.y., 1111a.

özgürlüğün varlığına değil, kullanımına, ondan yararlanmaya etkisi olabilir. Olanaklılık, tercihi olanaklı kıldığında, zorluk, sonuçların ağırlığı, kabul edilemezliği özgürlüğün yokluğu için bir gerekçe değildir. Özgürlüğün kullanımı bir özgürlük meselesidir; çünkü özgürlüğün bizzat kendisi de bir tercihtir. Dolayısıyla ne dışsal müdahaleler ve tehditler ne de kişisel tutku, arzu ya da duygulanımlar özgürlüğün olanaksızlığı için birer nedendir.

İstemeyerek ve isteyerek yapılanların dışında, mutlak bir şekilde bunlardan hiçbiri olmayan, ama ikisi de olan eylemler vardır. Bu eylemler, büyük kötülükler korkusundan dolayı ya da daha iyi bir şey için yapılan eylemlerdir. Başkasına yapılan haksızlıklara müdahale edebilecek durumda olmasına rağmen, işi konusunda sorunlara maruz kalacağı korkusuyla müdahale etmeyen birinin eylemi... Aristoteles böyle eylemlere 'karışım' demesine rağmen, daha çok isteyerek yapılan eylemler sınıfına sokar; çünkü bir şekilde tercih edilirler. Tercih edildiklerine göre, eylemlerin başlangıcı failin elindedir, zira böyle eylemlerde organları harekete geçirenin başlangıcı failin bizzat kendisinde bulunuyor; başlangıcı kendisinde olan şeyleri yapmak ya da yapmamak ona bağlı. "O halde bu tür şeyler isteyerek yapılıyor, ama mutlak anlamda herhalde istemeyerek yapılıyor denilebilir, çünkü hiç kimse böyle bir şeyin kendisini o şey olarak tercih etmez."⁴

Demek ki özgürlük tercihte bulunma imkânıdır. Öyleyse tercih nedir? "Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil, isteyerek yapılan daha kapsamlıdır."⁵ Neden açıktır; tercih isteyerek yapmayı varsayar, isteyerek yapma tercihi değil. Dahası insan mümkün tek bir seçeneği de isteyerek ya da istemeyerek yapabilir, ama tek seçenek karşısında tercihte bulunamaz. Bunun yanı sıra tercih, arzu, tutku, isteme ve sanı değildir; çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih olmaz, ama arzu ile tutku bulunur. "Birbirine yakın görünmelerine rağmen, tercih isteme de değildir."⁶ İsteme tercihten daha geniştir: Olanaksız şeyler tercih edilemezler, oysa istenebilirler. Ayrıca insan, yapamaya muktedir olmadığı şeyleri isteyebilir, ama böyle şeyleri tercih etmez, ancak ve ancak yapabileceğini düşündüğü şeyleri tercih eder. Dahası isteme daha çok amaçlarla ilgiliyken, tercih araçlarla ilgilidir. "Tercih kanı da olmaz; çünkü kanı her şeyle ilgili görünüyor, öncesiz sonrasız olanlar ve olanaksız şeylerle ilgisi elimizde olanlarla ilgisinden hiç de daha az değil. Kanı doğru ve yanlış diye ayrılır, iyi ve kötü diye değil. Tercih ise daha çok iyi ve kötüyle ilgili."⁷

Pekâlâ, tercih neyle ilgilidir? Düşünmeyle ilgisi olduğu açıktır; çünkü isteyerek yapılan her şey tercih olmasa da, tercih isteyerek yapılan bir şeydir. İsteyerek yapılanlar, yapılanı ilişkin bilgiye bağlı olduğuna ve her bilgi düşünme aracılığıyla olanaklı olduğuna göre, tercih düşünmeyle ilgili olmalı. O halde tercih, "enine boyuna düşünülen mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı da [*proairesis*] başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği anlamına geliyor."⁸ Enine boyuna düşünme... Pekâlâ, ama nedir?

Aristoteles her şeyin enine boyuna düşünme konusu olmadığı görüşündedir. Öncesiz-sonrasız şeyler, hareket halinde olan, ama hep aynı

⁴ A.g.y., 1110a.

⁵ A.g.y., 1111b.

⁶ A.g.y., 1111b.

⁷ A.g.y., 1111b.

⁸ A.g.y., 1112a

şekilde olup biten şeyler, değişik zamanlarda değişik biçimlerde olup biten şeyler, rastlantı eseri olan şeyler ve nihayet insanla ilgili her şey konusunda enine boyuna düşünülmez. Zira bütün bunlar, ya üzerinde düşünmeye gerek olmayacak denli açık, ya üzerinde kafa yormaya gerek olmayacak ölçüde alışkanlıkla kanıksanmış ya da insanın müdahale edemeyeceği veya değiştiremeyeceği veya olduğu haliyle kabul etmek zorunda olduğu meselelerdir. Demek ki, “elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerinde enine boyuna düşünürüz.”⁹ Ancak insanın elinde olan herşey konusunda da enine boyuna düşünülmez. Kuşku duyulmayan kesin bilimler konusunda enine boyuna düşünmek beyhudelikten öte bir anlam taşımaz. İnsanın elinde olan ya da insan aracılığıyla gerçekleşen, ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz. Bunlar arasında da “amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz.”¹⁰

Birşey konusunda bir karara varmak için düşünmeyi zorunlu olarak bir seçim takip ettiğinden, enine boyuna düşünme tercihle ilişkilidir; çünkü karar vermek bir tür tercihtir. “Düşünüp taşınan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş bulunuyor; çünkü enine boyuna düşünmeyle hakkında karar verilen tercih edilendir.”¹¹ Buna göre tercih, düşünüp taşındıktan sonra bir şeyi seçme ya da yapma imkanındır. Bu imkan olanaklıktan etkinlik haline gelmesiyle birlikte kişi belirli bir durumda eylemi/eylemleri konusunda araştırma yapmaya –düşünmeye– son verir. O halde tercih, kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusudur.

“İstenen, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek.”¹² Erdem, tercih edilen eylem ve etkilenimlerle ilgili olduğundan, tercih de insanın elinde olduğundan, erdem de kötülük de elimizdedir. Yapılması tercihimize bağlı olan şeylerin yapılmaması da tercihimize bağlıdır; yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir. Buna göre, iyi şeyleri de kötü şeyleri de yapıp yapmamak elimizdedir. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve yapmamak elimizdeyse, erdemli olmak da kötü olmak da elimizdedir.

Demek ki Aristoteles için özgürlük, en genel biçimiyle, insanın tercihte bulunma olanağına sahip olmasıdır. Tercihde bulunmak, zorla ya da bilgisizlik yüzünden değil, bilerek ve isteyerek seçimde bulunmak ve isteyerek eylemde bulunmaktır. İsteyerek yapmak, eylemin başlangıcının failde olmasıdır; fail, eylemi başlatma ya da başlatmama imkanına sahiptir. Bu imkana sahip olmak, eylemin her tür koşulunu bilmeyi gerektirdiğinden, fail tercihle birlikte ne yaptığını ya da yapacağını, yaptığının neyle ilgili olduğunu, onu hangi durumda ve ne için yapacağını biliyor. Öyleyse insan, a) zorla ya da bilgisizlikten değil, isteyerek eylemde bulunma olanağına sahiptir, b) yaptıklarını bilgisinin kontrolüyle yapma olanağına sahiptir, c) yaptıklarını düşünüp-taşınarak yapma olanağına sahiptir. Bu olanaklar aynı zamanda, özgürlüğün olanağının koşullardır. Aristoteles’in buraya dek dile getirilen görüşlerinden hareket edilirse, özgürlük en geniş anlamıyla, insanın kendi aklı (*nous*) aracılığıyla -

⁹ A.g.y., 1112a.

¹⁰ A.g.y., 1112b.

¹¹ A.g.y., 1113b.

¹² A.g.y., 1113b.

çünkü tercih enine boyuna düşünülerek karar verilir ve enine boyuna düşünme akıl aracılığıyla yapılır- tercihte bulunmasıdır. Başka bir şekilde ifade edilirse, özgürlük, insanın yapıp etmelerini, kendi gücü ve imkânları dâhilinde yapabilmesidir.

*

Ortaçağ'ın düşün dünyasının geride bıraktıklarının etkisi, Modern felsefi tartışmaların rengini değiştirir. Antikçağ'a dönüş arzusunun kokusu duyulur duyulmasına, ama Antikçağ'dan çok farklı bir tartışma biçiminin yapılması kaçınılmaz olur. Bu tartışmaları özgürlük bağlamında katılan en önemli filozof, hiç kuşku yoktur ki, Spinoza'dır. Özgürlük, artık insani bir olanak ya da insan açısından bir olanaksızlık olarak değil, bir bütün olarak varlık bağlamında tartışılır. Bu nedenle varolanlar, varolduğu varsayılanlar ya da varlığın bütünlüğü özgürlüğün perspektifinin sınırlarını çizer; özgürlüğe, varolanların kendi kendileriyle ve birbirleriyle ilişkisinin niteliği olarak bakılır.

Haliyle özgürlüğün ne olduğunu ve olanaklı olup olmadığını araştırmanın yolu, varlığa dair kimi tanımların yapılmasıyla mümkündür. Ve varlığa dair herhangi bir sorgulamada en önemli kavram "neden" kavramıdır. Zira bu kavram, hem varlığın ve varolanların hem de onların etkinliğinin mahiyetini açığa çıkarır. Bu yüzden Spinoza felsefesinde bir şeyin gücü, neden olmak bakımından başka bir şeyle ilişkisine bağlıdır. *Etika*'nın ilk bölümündeki tanımların, özsel olarak "neden" kavramı çevresinde dolanmasının temel nedeni de budur. Zaten ilk tanım da "kendinin nedeni" kavramına dairdir. "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi."¹³ Asli özelliği varolmak olan şey, varlığa gelme bakımından başka bir şeye bağlı değildir; onu o yapan şey zaten varolmaktır. Özü varoluş içerdiği için vardır ya da var olduğundan dolayı özü varoluş içerir. Dolayısıyla bu varlık ilk ve tektir, dahası sonsuzdur; çünkü onu sınırlandırabilecek aynı doğada başka bir şey yoktur. Bu yüzden her tür hareket ve etkinliği bizzat kendisinden doğar. Haliyle "kendi nedeni" olan şey, başka bir şey aracılığıyla değil, ancak kendisi aracılığıyla kavranır. Sonsuz şey, sonsuz nitelik veya sıfattan oluştuğundan, söz konu şey olsa olsa töz olabilir. Zira "töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi kastediyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi."¹⁴ Böyle bir töz ise, ancak tanrı olabilir; çünkü "tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü."¹⁵

O halde tanrı, en genel biçimiyle ifade edilirse, kendisinin nedenidir; yani var olmak, etkinlikte bulunmak ve kavranmak için başka bir şeye bağlı olmayan varlıktır. Ve bu türden sıfatlar tanrının özgür olduğunu gösterir; zira "salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir."¹⁶ Demek ki özgürlük özsel olarak iki temel koşul gerektirir. Var olmak

¹³ Spinoza, Baruch, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2011, s. 33.

¹⁴ A.g.y., s. 33.

¹⁵ A.g.y., s. 33.

¹⁶ A.g.y., s. 35.

bakımından başka bir nedene bağlı olmamak; yani kendi kendisinin nedeni olmak ve eylem ile etkinlikte bulunmak için başka bir nedene gereksinim duymamak; yani kendi eylem ve etkinliklerin nedeni olmak... Sonsuz derecede kudret gerektiren bu iki koşul, sonsuz bir varlığın yerine getirebileceği koşullardır. Tanrı özgürdür özgür olmasına, ancak özgürlük, iradenin ya da istemenin bir niteliği değildir.

İrade, tıpkı akıl gibi, belli bir düşünme tarzıdır. Bu yüzden hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabilir ne de bir eyleme zorlanabilir. Bu neden de üçüncü bir nedenle belirlenir ve bu böyle sonsuza kadar gider. İradenin sonsuz olduğu varsayılsa bile, Tanrı sonsuz töz olarak değil de, düşüncenin sonsuzluğunu ve ezeli-ebedi oluşunu ifade eden bir sıfat altında düşünüldüğünde, varoluşunun ve eyleminin nedeninin Tanrı'dan kaynaklanması zorunlu olur. Öyleyse ister sonlu ister sonsuz olarak düşünölsün, iradenin de varolması ve eylemde bulunması için bir nedene gerek vardır. Dolayısıyla iradeye özgür denemez, zorunlu ya da kısıtlı bir neden denilebilir.¹⁷

Dolayısıyla tanrının özgür olduğuna dair yargı, tanrının isteme özgürlüğüne sahip olduğu anlamına gelmez. Bu, sonuz varlığın kudretine uygun olmayan bir yargıdır. Bir şeyi istemek, ona sahip olmamış olmayı gerektirdiğinden, isteme veya irade bir tür eksiklik belirtisi olarak sonsuz varlığın doğasına aykırı düşer. Tanrı, kendisinin varlık, hareket ve bilinme nedenidir, fakat zorunlulukla var olur, zorunlulukla hareket eder, nedeni olduğu her şey ondan zorunlulukla çıkar. Var etme onun doğasının özüdür.

Durum özgürlük bağlamında tanrı için böyle, ancak insan için ne söylenebilir? Sorunun cevabı, *Etika*'nın ilk bölümde geçen bazı aksiyomlarda gizlidir. "Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak."¹⁸ "Mevcut bir neden varsa bundan zorunlu olarak bir sonuç çıkar, ama mevcut bir neden yoksa bir sonuç çıkması da imkânsızdır."¹⁹ Kendisinin varlık nedeni olmayan bir şey sonsuz olma ihtimali taşımadığından, kendi eylemlerinin nedeni olmasından da hiçbir zorunluluk yoktur. Özgürlüğün gerekli ve zorunlu koşulları bağlamında bakıldığında, insan özgür değildir. Bu, insanın kendi varlık ve eylemlerinin nedeni olmaması demek olduğundan, insan, iradesi, istemesi dolayısıyla değil, zorunlulukla var olur ve zorunlulukla belli bir biçimde davranır. Pekâlâ, bu zorunluluğun kaynağı nedir? Tanrı, yani kendi kendinin nedeni olarak sonsuz yüklem taşıyan töz... Sonsuz varlığın bizzat kendisi dışında her şey bir sıfat veya yüklemidir. İnsan da diğer bütün varolan şeyler gibi Tanrı'nın bir yüklemidir. Dolayısıyla insan bütün diğer varolanlar gibi Tanrı'nın sonsuz gücü ve doğasında zorunlulukla çıkar. Ancak sadece şeylerin varlığı değil, aynı zamanda eylemleri de birer duygulanış, dolayısıyla birer yüklem olarak vardır. Bu nedenle insanın her türden edim ve etkinliğinin nedeni de Tanrı'dır. Evet, ama filozofların yüzyıllardır insanın özgür olduğundan direktmelerinin gerisindeki neden nedir? Spinoza açık konuşur; bilgisizlik. Seçim yaptıklarının, arzu duyduklarının, amaçlar uğruna hareket ettiklerinin farkında olan insanlar, seçimlerinin, arzularının ve amaçlarının nedenlerinin arayışına çıkarlar. Gelgelelim tanrısal veya yaratıcı doğanın (*natura naturans*) ile

¹⁷ A.g.y., s. 115-117.

¹⁸ A.g.y., s. 35.

¹⁹ A.g.y., s. 35-37.

yaratılmış doğanın (*natura naturata*) bilgisinden yoksun olduklarından, bunların nedenlerinden bihaberdirler. Bu bilgisizlikle kendilerini bütün içsel yaşantılarının ve eylemlerinin nedeni ilan ederler.

Doğadaki zorunluluk dolayısıyla her şey gibi insan da, doğa hukuku gereği var olur, her yaptığı şeyi bu hukuka göre zorunlu olarak yapar. Bu hukukun temel ilkesi, asli yasası varolma gücüdür. Varolma gücü, *conatus*, insanın varlığını sürdürmesini, onu güçlendirmesini buyurur. Bu nedenle insan, kendi varlığını sürdürmesine katkıda bulunan şeyleri sever ve korumak ister, onu zayıflatan şeylerden nefret eder ve yok etmeye çalışır. Dolayısıyla insan, yaşamını şekillendirmek için yaptığı bütün eylemler bakımından duygulara bağlı olarak hareket eder. Ne ki kişiler ve bireyler doğanın envai çeşit nesnesi karşısında kendi varlığını sürdürme isteğini güçlendirme konusunda yetersizdirler. İnsanın varlığını sürdürme isteği, insan açısından en yararlı şeyin hemcinsleriyle uyum içinde yaşamasını gerektirir. Bu yüzden doğa, insana toplumsal olarak yaşamayı zorunlu kılmıştır. Durum budur bu olmasına, fakat her kişi ve birey bu hakikatin elzemliğinin bilincinde değildir. Bu zorunluluğa karşı olan çok sayıda tutku taşıdığından, insanlar, doğanın gerekli bulunduğu uyumu bozacak eylem ve edimlerde bulunmaya yönelir. Fakat doğal durumda bireyler, sadece gerekli olanakları taşıma konusundaki eksiklik nedeniyle değil, aynı zamanda söz konusu arzusunun kişisel çıkarların karşılanmasıyla gerçekleşebileceğine yönelik sanı dolayısıyla başkalarıyla savaş içine girme nedeniyle varolma gücünü zayıflatır. Bu yüzden “insanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır; hatta kaderin hükümlerine öyle teslim olmuştur ki, iyinin ne olduğunu gördüğü halde her fırsatta kötünün peşinde gitmeye zorlanır.”²⁰

Pekâlâ, zorunlu olarak duygularına bağımlı ve dolayısıyla tutarsız ve değişken insanlar birbirine nasıl güvence verebilirler? Açıktır ki duyguları bastırmakla. İnsanlar duygularına zorunlu olarak bağımlıysa, bir duyguyu bastırmak neden ve nasıl mümkün olabilir? Soru önemli... Fakat öncelikle duygu nedir? İnsan varlığı başka varlıklarla etkileşimle değişimlere uğrar. “Bu değişimlere, ‘etkilenimler’ (*affectuum*) ya da alışık olduğumuz bir terim kullanmış olmak için, ‘duygular’ diyebiliriz.”²¹ Durum böyle, fakat duygular insandaki etkinlik halinin edilebilirliklerdir. “Ruhun edilginliği olarak adlandırılan duygu, bulanık bir fikirdir; zihin bu fikir aracılığıyla bedenine ya da bedenine bir kısmının varolma gücünün öncekinden daha fazla ya da daha az olduğunu doğrular ve zihin böyle bir fikre sahip olduğunda şunu değil de bunu düşünmeye yönelir.”²² Demek ki duygu ile zihin, duygu ile fikir arasında bir öz farklılığı değil, sadece bir isim farklılığı vardır. “Zihninde oluşan duygunun tam nedeni olan kişi, o duyguya karşı ‘etkin’, kısmi nedeni olan ise ‘edildin’ durumdadır. Oluşumlarında edilgin kaldığımız etkilenimler birer ‘tutku’ (*passio*), etkin olduklarımız ise, birer ‘eylem’dir (*actio*).”²³ Öyleyse bir duygu bir fikirdir, ama bulanık veya yanlış bir fikirdir ve insanın etkinlik gücünü zayıflatır. Bu önemli bir iddiadır, çünkü duyguların insanın doğasının zorunluluğunun

²⁰ A.g.y., s. 513.

²¹ Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012. s. 245.

²² Spinoza, Baruch, *Etika*, s. 507.

²³ Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, s. 246.

gerektirdiklerine aykırı olduklarını belirtir. Demek ki duyguları denetleme gerekliliği, insan doğası gereğidir. Duyguların denetlenmesi gereklidir, dahası zorunludur, ama mümkün müdür? Mümkündür. Pekâlâ, ama nasıl? Bilgi aracılığıyla... “O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak ona o kadar iyi hâkim oluruz, dolayısıyla zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur.”²⁴ Ve duyguları tanımanın yolu, upuygun fikirlere, yani hakikate ulaşmış olmaktan geçer. İnsan, bütünlüğün bilgisine sahip olduğu sürece, doğasının zorunluluklarına uygun yaşama olanağını elde eder. Doğal durumun işareti olan duygularına göre hareket eden her birey diğerleriyle arasındaki uyumsuzluğu güçlendirir. Bu uyumsuzluğun güçlenmesinde direttikçe varolma gücünü zayıflatan insan, kendisi için mutlak yararlı, dolayısıyla insanca şeyin bireysel doğal haklarından feragat etmek olduğunu görür. Doğa, dolayısıyla insan doğası iyice anlaşıldığında, insanların çıkarlarının birbirine karşıt olmadığı, dahası gerçek insani çıkarların, insanların birbirlerine sıkıca sarılmalarından geçtiği görülür. Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için doğal haklarından vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar verebilecekleri türden hiçbir şey yapmayacaklarına dair güvence vermeleri gerekir. Duygular, ancak kendilerinden daha güçlü ve kendilerine aykırı bir duygu tarafından bastırılabilir ve her insan daha büyük bir zarara uğrayacağından korkarsa zarar vermekten kaçınır. Ve bir toplum, sadece böyle bir yasa üzerinde inşa edilebilir. Bu tutumun zorunlu sonucu, sağlam bir yasal güvencenin yaratılmasıdır. İşte kelimenin olağan anlamıyla toplum, bu yasal güvencenin kurulmasıyla, pozitif hukukun inşasıyla var olur. Toplumun kuruluşu, insanların kendileri için neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda karar verme yetkesinin, dolayısıyla güç birliğini etkin kılan ortak yaşamın temel ilkelerini çıkarma gücünü devretmesi anlamına gelir. Toplum devletleşmektir ve devletleşmek medeniliktir. Toplum, devlet ve medeni durum birbirinin yerine geçer ya da birbirini gerektirir. Doğa durumunda, her birinin yapısı diğerlerinden farklı, sayısız yüklemden kurulu sayısız nesne, durum ve ilişki karşısında sayısız biçimde etkilene olanağı olan bireylerin gerçek iyi konusunda uzlaşma içinde olmaları olanaksız olduğundan, erdemden veya erdemsizlikten söz edilemezken, gerçek insanı iyinin ne olduğunun tespit edilmesiyle kurulmuş ve onu koruyan medeni durumla, pozitif hukukla erdem ve erdemsizlik, dolayısıyla etik bir dünyanın kapısı aralanır. İşte bu duruma Spinoza özgürlük durumu, bu durum içinde yaşayabilen insan da özgür insan diyor. “Özgür insan, yani sadece aklın buyruğuna göre yaşayan insan...”²⁵ *Etika*'nın, dördüncü bölümün LXVII. Önermenin kanıtında geçen bu ifadelerin gerisinde, toplumsal yasaların Doğanın bütünlüğüne dair bilgidен hareketle rasyonel olarak tanzim edilmiş olduğu kabulü yatar. Bu nedenle “...aklın kılavuzluğundaki insan özgür yaşamak için devletin ortak yasalarını gözetmek ister.”²⁶ Devletin ortak yasaları, yani akıldan çıkmış olan, aklın eseri olan yasalar, doğrudan doğruya insan doğasının zorunluluğundan gelen şeylerden başka bir şey yapmayı önermez. Devletleşmek, yasalar aracılığıyla bir arada yaşamak, insan doğasının gerektirdiği şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir. Görülüyor ki, insanın özgür olmadığı savı ile özgürlük durumunun varlığına dair sav, insan özgürlüğünün imkânına dair sav

²⁴ Spinoza, Baruch, *Etika*, s. 723.

²⁵ A.g.y., s. 671.

²⁶ A.g.y., s. 685.

arasındaki gerilim, insanın doğanın zorunluluğuna tabi olması ile bu zorunluluğun bilincinde yaşaması arasındaki uyum aracılığıyla aşılar. İnsan, özgür değildir, özgürleşir.

Spinoza felsefesinde özgürlük, Platon'un özgürlük görüşüyle uyumlu bir şekilde, zorunlulukla iç içe, Aristoteles'in özgürlük görüşüyle uyumlu bir şekilde, bilgiye bağlıdır. Özgürlük, Spinoza için, insanın kendi doğasının zorunluluğunu bilerek eylemesidir. Bu yüzden özgür insan, her şeyin tanrısal doğadan zorunlulukla doğduğunu gören, ölüm korkusuna kapılmayan, gücünün bilincinde olan, dolayısıyla neyin üstesinden gelip, neyin üstesinden gelmeyeceğini bilen, cahillerin kendisine iyilik yapmasından mümkün merteye kaçman, başka özgür insanların değerini ve kadrini bilen, düzenbazlıktan kaçınıp hep dürüst olan, akıllı kılavuz olarak ortak yasalara göre yaşayan, kimseden nefret etmeyen, haset, tiksinti duymayan, kimseyi hor görmeyen, kibirli olmayan, nefreti sevgi ile yenmeye çalışan, kendisi için istediğini başkası için isteyen, bazı şeylerin kötü, rahatsız edici görülmesinin nedeni tam bilgiye ulaşmamış olmaktan doğan yanlış bir fikir olduğunu bilen, her şeyi anlamaya çalışan insandır. Demek ki özgürlük, sağlam bir karakterin belirtisidir.

*

Spinoza'nın nedensellik bağlamında tartıştığı özgürlük sorunu, Hume'un nedenselliği felsefenin temel araştırma konusu ilan etmesiyle yeni bir biçim kazanır. Birer olgu sorunu olarak insan doğası ile eylemleri bütünüyle nedensellik yasasına tabi olduğundan, insanın varlık yapısına dair her olanak ile insanın her türden eylem ve etkinliği ancak belirli bir neden altında düşünülebilir. İşte Hume'u harekete geçiren şey, nedensel zorunluluk ile özgürlüğün bir arada olmasının mümkün olup olmadığını tespit etmektir. Öyleyse ilkin bu iki kavrama sınır çizmek gerekir. Zorunluluk, neden ile etki arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığıdır; öyle ki neden ortaya çıktığında, belirli şartlarda başka bir etkinin çıkması olanaksızdır. Özü bu şekilde betimlenen zorunluluk ideasının kaynağı, olaylar arasındaki benzerlik ya da birörneklik ile alışkanlıktır. Benzer nesnelere, benzer eylemlerin sürekli bir arada durmaları bir alışkanlık yaratarak, zihni, onlar arasında bir nedensellik ilişkisinin olduğunu çıkarmaya iter. Durum bütün doğal olaylar için böyle, ancak özgürlük, insan eylemleri, dolayısıyla da istemesiyle ilgili olduğundan, asıl sorun, zorunluluk fikrinin insan için de aynı anlamda geçerli olup olmadığıdır.

Sorunun çözümü, birörneklik ya da biraradalık ile alışkanlığın insanın istemli eylemlerine uygulanmasındadır. Hume için birörneklik konusunda hiçbir sorun yoktur; bütün çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir benzerlik vardır. İnsanların doğal yapısı, bu yapının temel ilkeleri ve işlemleri hep aynı olagelmıştır. Aynı güdüler, aynı duygular her zaman aynı eylemlere yol açmıştır. Durum bu, bu olmasına, ancak, insan eylemlerindeki söz konusu birörneklik, insanlar arasında karakter, önyargı ve kanı farklılıklarına olmadığı, bütün insanların aynı durumda her bakımda aynı şekilde hareket etmedikleri açık olgusunu inkâr etmeyi gerektirmez. Üstelik insanlardaki davranış çeşitliliği, bir tür birörneklik ve düzenlik varsayan çeşitli kurallar oluşturmamızı olanaklı kılar. Çağlar ve ülkelere göre insan davranışlarında gözlemlenen farktan, eğitimin ve törelerin insan zihni ve kişiliği üzerindeki gücünü, kadınların erkeklerden davranış bakımından farklılığından, doğanın cinslere verdiği farklı karakterleri, aynı kişilerin farklı dönemlerdeki davranışlarının farkından, duygu ve eğilimlerin değişebilirliğini, insanın gelişim dönemlerindeki kuralların farklılığını öğreniriz.

İnsan dünyasının çeşitliliği, insanın yapısı, doğası ve eylemleri konusundaki birörnekliliğin olanaksızlığına dair delil olarak görülemez, onun onanmasını gerektirir. Her neden, beklenen olası etkiyle aynı birörneklilikle bağlı değil. İnsan dünyasının her yanında, küçüklükleri ve uzaklıklarından ötürü saklı duran çok sayıda kaynak ve ilke bulunur. Eylemlerin, davranışların, güdülerin karışıklığı, karşıtlığı, nedenlerdeki herhangi bir rastgelelikten değil, bu nedene karşıt başka nedenlerin gizli işlemlerinden çıkmasının mümkün olduğundan gelir. Birkaç benzer durumun gözlemlenmesinden, bütün neden ve etkiler arasındaki bağlantının aynı derecede zorunlu olduğunu ve bazı durumlarda bu bağlantıda görülen görünüşteki belirsizliğin karşıt nedenlerin gizli çatışmasından çıktığı ilkesini çıkarırız. Hoşgörülü bir kişi, beklenmedik bir anda sorularımıza ters cevaplar verebilir; belki dişi ağrıyordur. Kafasız biri olağanüstü bir canlılık ve neşelilik içinde olabilir; belki başına beklenmedik bir talih kuşu konmuştur. İnsanın karakteri, eylemleri, davranışları görünüşte böyle düzensizlikler içerse de, aslında iç ilkeler ve güdüler birörnek bir tarzda işler. Görünüşteki uzlaşmazlığa rağmen, insanlar pratikte zorunluluk öğreti konusunda her zaman anlaşmışlardır. Sadece sıradan insanlar değil, aynı zamanda filozof ve bilim insanları da... Sadece gündelik yaşam pratikleri değil, aynı zamanda bilimsel teorileri de insan davranışlarındaki zorunluluğun kabulüne dayanır. Tarihçiye güven olmasaydı, tarih; yasaların toplum üzerindeki benzer etkisini kabul edilmeseydi, siyaset bilimi; belirli eylemlerin belirli duygulardan doğduğu kabul edilmeseydi, etik olmazdı.

Doğa ve doğal olaylar söz konusu olduğunda kuşku duyulmayan, insan ve insan eylemleri söz konusu olduğunda, eylemlerin gerçekleştirilmesi ve değerlendirilmesi esnasında, dolayısıyla pratikte kolaylıkla kabul edilen zorunluluk ideasının teorik olarak inkâr edilmesinin gerisinde, doğadaki mekanik işleyiş nedeniyle insanların doğa güçlerindeki neden-etki arasında zorunlu bağlantıya inanmaya yönelik kuvvetli bir eğilim göstermeleri, buna karşın insan dünyasında güdü ile eylem arasında şaşmaz bir bağlantıyı hissetmelerindeki zayıflık yatar. Hâlbuki "bazı filozoflar zorunluluğa itiraz ediyorlarsa da, bu itirazlar gerçek duygularıyla değil, sadece sözlerle oluyor."²⁷

Zorunluluk fikir için durum tamamen böyle, fakat özgürlük için ne söylenebilir? Özgürlükten ne anlaşılabilir? Ve zorunluluk ile özgürlük arasında nasıl bir ilişki vardır? Özgürlükten, belirli şartlarda eylemler, güdüler ve eğilimler arasında belirli bir birörnekliliğin çıkmasına izin vermeyecek bir bağlantısızlık veya birörnekliliğin çıkmasına izin vermeyecek kadar küçük bir bağlantının olması anlaşılabilir. Olgu sorunları arasında yer alan insan doğası ve eylemleri için bu türden bir yargının geçerliliği yoktur.

Özgürlükten, sadece istemenin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücünü anlayabiliriz; yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, tersini yapmayı seçersek harekete geçebiliriz. Bu hipotetik özgürlüğün hapiste zincirli olmayan herkeste bulunduğu evrensel olarak kabul edilir ve tartışılacak bir şey yoktur."²⁸

Hume bu tanımın temel varsayımlarına karşı çıkılmayacağını düşünür, zira ona göre, "özgürlüğün nasıl tanımını yaparsak yapalım, şu iki şartı

²⁷ Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 76.

²⁸ A.g.y., s.78.

dikkate almalıyız: İlki, açık olgu sorunlarıyla tutarlı olması; ikincisi ise, kendi ile tutarlı olması.”²⁹ Neden açıktır; hiçbir şey, varoluşunun nedeni olmadıkça var olmaz. Nedeni olmayan bir varoluş sadece rastlantısal olabilir ve rastlantı bir olanaksızlıktır. Nedensizlik ya da rastlantı fikri, bir varlığın veya olayın gerçek nedeninin bilinmemesinin sonucudur. Dahası nedensellik kesinlikle istisna kabul etmez; bazı nedenlerin zorunlu olduğu, bazılarının olmadığı ileri sürülemez. Neden kavramının tanımında zorunsuzluk fikri bulunmaz. “Neden, ikinci bir objenin izlediği bir objedir, öyle ki, ilkinde benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler. Başka bir deyişle, öyle ki, birinci obje olmasaydı ikincisi hiçbir zaman varolamazdı.”³⁰ Haliyle sırf istemenin bir niteliği olarak alındığı için özgürlük zorunsuzluk olarak alınmaz. Burada neden, istemeden gelen bir nedendir. Nedenselliğin tanımı göz önünde bulundurulduğunda, nedensizlik ya da nedenin zorunsuzluğu olarak alınrsa, özgürlük zorlamanın değil, zorunluluğun karşıtı olarak rastlantıyla aynı anlama gelir.

*

Modern felsefede nedensellik ilişkisi bağlamında felsefenin konusu olan özgürlük sorunu, Kant’ın, Hume’un nedensellik çözümlemesini yetersiz bulmasıyla bambaşka bir görünüm kazanır. Hume’un, nedenselliğin felsefe tarihinde doğru bir biçimde ele alınmadığına, bir sorun olarak ortada durduğuna dair görüşünü onaylamakla birlikte, onun nedenselliğin izlenimini alışkanlıktan doğan inancı dayandıran çözümünü yetersiz bulan Kant, konuya yeniden el atma gereği duyar.

Kant için nedensellik, görüsü olmayan, dolayısıyla duyusalıya verilmeyen, anlama yetisinin *a priori* bir kategorisidir. Dolayısıyla nedensellik, deneyi aşan, ama bütün deney nesnelere uygulanabilen epistemolojik bir kavramdır. Bu tespit, bizi bir deney alanının varlığından haberdar eder, ama deneyi aşan bir alanın varlığı ya da yokluğu konusunda hiçbir beyanda bulunmaz. Deney alanında bulunan, ama henüz bilgi nesnesi olmamış olan şey görünüşdür, görünüşlerin anlama yetisinin kategorileri altına alınıp düzenlenmiş, dolayısıyla bilgi nesnesi olmuş hali ise fenomendir. Nedensellik, yalnızca fenomenlere uygulanabilir. Durum bu, fakat bu tespit, sadece bir fenomenal alanın var olduğuna, başka bir alanın ya da başka türden şeylerin olmadığına dair bir tespit değildir. Ancak bundan, söz konusu tespit, başka bir alanın ya da başka türden şeylerin varlığına yönelik bir imada bulunduğu sonucu da çıkmaz. Burada söylenebilecek tek şey, sadece fenomenlerin bilgi nesnesi olduğudur, sadece fenomenlerin anlama yetisi kategorileri aracılığıyla düzenlenebildiğidir. Ne ki bu, aynı zamanda bir koşuldur; eğer fenomenal alan dışında başka bir alan varsa, onun olsa olsa *numenon* tarzında olabileceğini gösterir. Duyusal görünüm nesnesi olmayan ya da duyusal olmayan bir görünüm nesnesi olan bir şey... İlk türden bir nesne türünün varlığından haberdar olma olanağımız yoktur, ikinci türden bir görünüm ise bulunmamaktadır.

İşte Kant için bütün mesele, özgürlüğü, fenomenal alanda geçerli olan nedensellik kategorisiyle ilişkisini tespit etmektir. Şimdi, özgürlük bir fenomen olamaz, çünkü duyusal görünüm nesnesi değildir. İnsanın pratik dünyasıyla ilgili duyusal görüye verilen şeyler, tutumlardır, eylem ve edimlerdir. Oysa özgürlükten, bütün bunların gerisinde duran bir imkân olarak söz edilebilir. O,

²⁹ A.g.y., s.78

³⁰ A.g.y., s.62.

tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi aklın bir idesidir. Görüsü olmayan, duyusalığa verilmeyen, deney aracılığıyla ulaşılamayan bir şeyin anlama yetisi kategorileri altına alınıp düzenlenmesi söz konusu değildir. Ve anlam yetisinin kategorileri aracılığıyla düşünülmeyen şeye dair teorik bir bilgiden söz etmek olanaklı değildir. Özgürlüğe ilişkin bir bilginin mümkün olduğuna dair her görüşün sonucu antinomiye düşmektir. “Antinomiler, teorik aklın çelişen yargılar karşısında düştüğü bir durumdur.”³¹ Antinomide özsel olan şey, iki karşıt yargıdan birinin kabul edilmesi halinde diğerinin de kabulünün kaçınılmazlığıdır. Özgürlük söz konusu olduğunda, antinomi özgürlüğün varlığı ve yokluğuna dair sav ile karşısav arasında içinde çıkılamaz gerilim olarak tanımlanır. Sav şudur: “Doğa yasalarına bağlı nedensellik, dünyadaki bütün görünüşlerin çıkarılabileceği tek nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlükten gelen bir nedenselliği de kabul etmek gerekir.”³² Sava göre, her şey doğa nedenselliğine göre olup bitseydi, her olay bir önceki olayın sonucu olacağından, hiçbir başlangıç olamazdı. Bu ise, nedensellik ilişkisinin tamamlanamazlığı, her şeyin nedeni olan belirlenmemiş bir nedenin olanaksızlığı anlamına gelecektir, ki bu, deney dünyasının varlığının açıklanamazlığı anlamına gelir. Buna karşılık karşısav şu şekildedir: “Özgürlük yoktur; dünyadaki her şey doğa yasalarına göre olup biter.”³³ Karşısava göre, özgür nedenin mümkünlüğü, bir şeyin kendi öncesiyle ilişkisinin olmaması anlamına gelir, ki bu, nedensellik fikriyle çelişir. Sav ile karşısavın kanıtları birbirlerinin mümkünlüğüne bağlı olduğundan, sav kabul edildiğinde karşısav, karşısav kabul edildiğinde ise sav da kabul edilmiş olur.

Özgürlüğe dair bir bilgi mümkün değildir mümkün olamamasına, ama bu, özgürlük hakkında söz söyleme yetkinin tamamen elimizden alındığına dair bir veri olarak alınmaz. Pratik bir dünyanın varlığı, insanı, özgürlük hakkında arayışa çıkmaya zorlar. Zira “pratik, özgürlük aracılığıyla olanaklı olan her şey”³⁴ olarak tanımlanır. Bu demektir ki, insanın istemesi, iradesi, eylemde bulunması söz konusuysa, özgürlüğü bir şekilde hesaba katmak zorunludur. Pekâlâ, ama bu zorunluluğun temelinde ne var? Fenomenal alan, bilgisi mümkün olan alan, nedenselliğe bağlı bir alandır. Burada her şey doğa nedenselliği tarafından belirlenir ve olup biten her şey zorunlulukla olup biter. Bu yüzden tamamen doğa nedenselliğinin hükmü altında olan oluşların, hareketlerin gerisinde bir istenç yoktur. Beden varlığı olarak insan fenomenal alanın bu işleyişine tabidir. Ne ki insanın pratik dünyası, onun bundan daha fazla olduğunu gösterir. İnsan tamamen doğa nedenselliğine bağlı değildir, dahası insanın doğa nedenselliğine kendini dayatan bir yönü vardır. Doğa nedenselliği dışında eylemde bulunmak nedensiz eylemde bulunmak demek değildir, başka bir neden tarafından güdülenmektir. İşte bu neden, başka türden bir yasadır, doğa yasasından farklı olan bir yasadır. Ahlak yasası... Saf *a priori* bir ilke olarak ahlak yasasına dair, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde gösterildiği gibi, evrensel ve zorunlu bir bilgimiz vardır. Ve bu bilgi, insanın, ahlak yasasına göre eylemde bulunma imkânı taşıdığına göre, doğa nedenselliğinden gelmeyen bir nedensellik tarafından belirlenen bir

³¹ Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997. S. 107.

³² Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin Press, 1965. S. 409.

³³ A.g.y., S. 409.

³⁴ A.g.y., S. 632.

istemenin taşıyıcısı olması gerekliliğini bildirir. Bu gereklilik bir özerklik ifadesidir ve özgürlüğü varsaymaya zorlar. Özgürlük ahlak yasasının varlık nedenidir, ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedeni... Bir ahlak yasasının teorik bilgisi mümkün olduğuna göre, özgürlüğün varsayılması zorunludur.

Özgürlük, koşulsuz bir buyruk olarak iş gören ahlak yasanın olanağının koşuludur. Evet, ama bu ne anlama gelir? Şimdi “isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız etkili olabilme özelliği...”³⁵ olarak iş görür. Buna göre, özgürlük, istemenin doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını taşımasıdır. Ancak bu, yalnızca negatif bir belirlemedir; yani istemenin ne tarafından belirlenemeyeceğini gösterir. Bu yüzden özgürlüğün bu türüne negatif özgürlük denir. Ne ki belirli bir şey tarafından belirlenmemek, hiçbir şey tarafından belirlenmemek demek değildir. Demek ki negatif özgürlük, örtük de olsa, başka bir belirleyicinin olanağına işaret eder. İstemenin doğadan gelmeyen belirleyici bir nedeni de vardır. Nedir bu neden? Yasadır. Fakat doğanın yasası olmayan bir yasa... Pekâlâ, ama ne yasası? Ahlak yasası... Öyleyse özgürlük, istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. İşte bu, pozitif anlamda özgürlüktür. Kant’ın terimleriyle ifade edilirse, pozitif anlamda özgürlük “...istemenin kendi kendine yasa olma özelliği...” olarak tanımlanabilir. Böylece ahlaklılığın ilkesi, sonunda özgürlük idesine bağlanır ya da “özgürlük idesine indirgenir.” Ancak Kant’ın genel felsefesi içinde bakıldığında, özgürlük yalnızca aklın bir idesidir, bir fenomen değildir.

Demek ki ahlak yasası sonunda özgürlük idesine indirgenir. Bu ide, insanı bir nesne olmaktan kurtararak ona bir anlam yükler. Özgürlük, insanın yalnızca fenomenal alanın değil, *aynı zamanda noumenal* alanın da üyesi olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğini isteme olarak adlandırır. Ama o aynı zamanda, bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Bu yüzden sırf anlama yetisinin dünyasının bir üyesi olarak insanın bütün eylemleri, saf istemenin özerkliği ilkesine; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemleri arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun olabiliyor. Ancak anlama yetisi dünyası, duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, böylece isteme bakımından yasa koyucu olduğundan, düşünce varlığı olarak insan, anlama yetisi dünyasının yasasına, yani aklın yasasına, yani istemenin özerkliğine bağlıdır. O halde özgürlük, yasanın olanağının koşuludur. Kant, ahlak yasasının olanağını özgürlüğe şu şekilde bağlar:

Kant, ahlak yasasının varlık nedeni olarak özgürlüğü gördüğüne göre, olanaklılığı *a priori* olarak bilinen tek ide özgürlüktür. Ne ki bu olguya rağmen, özgürlük, insanın eylemlerini doğal zorunluluk yasasının dışına çıkarmaz. İnsanın özgürlük yasaınca belirlenen eylemleri, insanın doğal zorunluluk alanına aşkın olmasını gerektirseydi, insanın fenomenal alandaki varoluşunun olanağı kalmazdı. İlk bakışta durum, ya doğal zorunluluk ya da özgürlük gibi bir

³⁵ Kant, Immanuel, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 2002. S.64.

ikilemle karşı karşıyaymışız gibi duruyor, fakat Kantçı felsefe içinde bu ikilemin üstesinde gelmenin bir yolu vardır. Kavramsal bir ayrımı yapmayı gerektiren bir yol... Görünüşü kendi başına şeyden ayırmakla... İnsan söz konusu olduğunda, görünüş, onun zaman içinde belirlenebilir olan varoluşudur. Ve bu, doğa nedenselliğine bağlıdır. Buna karşın kendinde şey olarak insan, zaman belirlenimi altında değildir. Ve bu yönüyle insan özgürlük yasasına tabidir. Böylece bir ve aynı varlık hem görünüş hem de kendi başına şey olarak bir yandan doğa nedenselliğine tabidir, diğer yandan özgürlük yasalarının belirlenimi altındadır. Bu, özce şu anlama gelir: insan doğanın işleyişini bozmadan özgürce eyleme olanağına sahiptir. Özgürlük ile doğal zorunluluk kavramını bir ve aynı varlıkta bir araya getiren bu ayırım, uygulamada, eylemlerle birleştirildiğinde kimi zorluklar çıkarabilir, ancak iki doğanın birbiri üzerinde etkilerinin olduğu olgusunu da gözler önüne serer. Doğa yasaları, sadece doğaya ait varlıkların hareket tarzlarını değil, aynı zamanda insanın istemesini, dolayısıyla bütün "eylemlerini" de belirleyebilir, ama aklın yasası da kendini doğa yasasına dayatabilir; çünkü düşünülür dünya, duyulur dünyanın yasalarını da içerir. Pratik aklın teorik akıl karşısında üstünlüğünün nedeni budur. İnsan eylemleri açısından bakıldığında, özgürlükten gelen nedenin, doğa nedenselliğine karşı bir üstünlüğü...

*

Antik Yunan dünyasında daha çok etkinlik bağlamında tartışılan özgürlük, modern felsefede uzun bir süre nedensellik kavramı çerçevesinde tartışılır, ancak Marks ile birlikte özgürlük sorununun hareket noktası bambaşka bir yere kayar. Tarihsel ve toplumsal ilişkiler alanına...

İnsanı, insanın verili durumunu ve insanın dünyasına dair arzulara bütünüyle toplumsal ilişkileri bağlamında eğilen Marks felsefesinde toplum, son kertede alt-yapı ve üst-yapı olarak adlandırılan iki ana öğeden oluşur. Alt-yapı, özsel olarak, üretim güçleri, yani üretim araçları (her türden makine, alet, atölyeler, yollar, kanalları, hammaddeleri, insanın doğadan elde ederek işlediği her türden maddeye) ile insan gücü ya da iş gücü (insanın belirli bir dönem içindeki çalışma kapasitesi, bu anlamda becerisini, hünerini, bilgisini, eğitimi, deneyimi) ile bu güçlerin kullanım biçiminden doğan üretim ilişkilerinden (üretim güçleri ile insanların üretime katılmasıyla oluşan ilişkiler) oluşur. Alt-yapı temel belirleyici, üst-yapı ise belirlenendir. Üst-yapı tarih, dil, din, sanat, siyaset, ideoloji, etik, devlet, yaşam tarzlarını, özgürlüğü belirler.

Bu nedenle özgürlük Marks için toplumsal ilişkiler bağlamında tartışılması gereken bir üst-yapı kavramıdır. Tamam, bir üst-yapı kavramıdır, ancak ne anlama gelir? "En özlü biçimde ifade etmek gerekirse, özgürlük, bir insanın, öteki insanlarla komünal ilişkiler içinde kişinin öznesneleştirimini (*self-objectification*) oluşturan arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşamasıdır."³⁶ Oldukça önemli ve belirleyici bir tanım... İnsan merkezdedir, fakat kendini gerçekleştirme bağlamında... Belirlenmiş, müdahale edilmesi mümkün olmayan, sabit bir varlık değil, yönelim halinde olan, sürekli zenginleşen, daima daha fazla şey olma potansiyeli ve ihtimali taşıyan bir varlık olarak insan... Daha da önemlisi bütün bu atılımları bizzat elinde bulunduran bir varlık olarak insan... Burada özgürlük, basit bir şekilde

³⁶ Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998. S. 124.

yalnızca eylemler, isteme ya da haklar bağlamında değil, asıl olarak bir tür varolma biçimi, bütün koşulları bizzat insanın kendi elinde olan bir varolma biçimi olarak ele alınır. Eylemler, arzular, isteme ve haklar, insanın kendini gerçekleştirebilmesinin imkânlarıdır. İnsan, eylemleri, arzuları, istemesi ve hakları kendi insansal yapısına uygun kullanabilme imkânını elde ettiğinde özgürleşmiş olur. Ya da insan, eylemlerini, arzularını, istemesini ve haklarını kendi yapısına uygun kullanmak için özgürleşmek ister.

Demek ki Marks için sağlam bir özgürlük teorisi, varolmanın olanaklarının önünü açmayı hedefler. Haliyle Marksist felsefe geleneğinde özgürlük teorisi için temel soru, insanın kendini gerçekleştirmesinin ne anlama geldiği ve bunun nasıl mümkün olduğudur. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin ne demek olduğu, özgürlüğün tanımına içkindir. İnsan kendi arzu, yetenek ve becerilerini nesnelleştirmesiyle kendini gerçekleştirdiğine göre, özgürlük özsel olarak insanın arzu, yetenek ve becerilerinin kullanımı ve geliştirilmesiyle ilgilidir. İnsan, zaten bu olanaklara sahip olan ve onları kullandığı, onlardan yararlandığı ölçüde insanlaşan bir varlıktır. İnsan, arzu, yetenek ve becerilerini kullandıkça varoluşunu gerçekleştirir, ama bunları kullandıkça da kendine daha insani bir dünyanın olanaklarını yaratır. Bu nedenle özgürlüğün gerçekleşme koşulları, söz konusu olanakların gelişmesinin önünü açan koşullardır.

Özgürlük ilkin ve her şeyden önce, söz konusu olanakların gelişmesini engelleyici olan arzuların denetiminden kurtulmuş olmayı gerektirir. Burada bir çelişki değil, bir sınır çekme söz konusudur. Marks bir yandan arzuların gerçekleşmesini bir özgürlük belirtisi olarak görüp, sonra onların bastırılmasını önermez. Burada söylenmek istenen şey, arzuların insanın olanakları arasında yer aldığını, ancak her türden ve her yeğinlikte arzusunun insani geliştirmedir. Brenkert'in *Marx'ın Özgürlük Etiği*'nde tespit etmiş olduğu gibi, sabit fikir haline gelerek kişinin üzerinde dışlayıcı bir güç gibi iş gören arzular, kişinin bütünlüğünün gelişimine izin vermeyen arzular, yani baskıcı ve şiddetli arzular özgürlüğü kısıtlayabilir ve daraltabilir. Bu tür arzular, kişiyi zihinsel ve fiziksel olarak yoksullaştırır. Yaşamı zevk ve eğlenceden ibaret gören biri, hem sözgelimi sanatlardan haz olmaya yönelik arzularını engellemiş olur hem de olanak halinde bulunan yetenek ve becerilerini nesnelleştirme ve geliştirme imkânını yok eder. Başka insanlardan onay görmeyi aşırı önemseyen biri, saplantılı arzusu yüzünden diğer arzu, yetenek ve becerilerini köreltmenin önünü açar.

Demek ki özgürlük, her şeyden önce, insanın yapısına ve olanaklarına dair bilgi koşuluna bağlıdır. Bu, sadece arzuları tanımak ve onlara sınır çizmek için değil, aynı zamanda insanın yetenek ve becerilerinin keşfi ve bunların taşıdığı olanakların insan açısından değerini tespit etmek için de gereklidir. Durum bu, ancak arzu, yetenek ve becerilerinin, insana dair bilgiler ışığında nesnelleşmesi için doğanın denetlenmesi gerekir. Bu önemlidir, çünkü;

doğa, yani kendisi insan bedeni olmayan doğa, insanın *örgensel-olmayan bedenidir*. İnsan doğa aracılığıyla yaşar sözü şu anlam gelir: doğa, insanın ölmek için, kendisi ile sürekli bir süreç yaşaması gereken *bedenidir*. İnsanın fizik ve entelektüel yaşamının doğaya sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemek, doğanın kendi kendisine sıkı sıkıya

bağlı olduğunu söylemekten başka hiçbir anlama gelmez, çünkü insan doğanın bir parçasıdır.³⁷

Doğa olmadıkça insan kendi varlık olanaklarını gerçekleştiremez; İnsanın, içinde üretim etkinliğinde bulunduğu ortam olarak doğa, hem sahip olduğu güç ve imkânlar -sözgelimi teknik donanımlardan bağımsız insan için barınmayı, fiziki varlığını sürdürmeyi veya ulaşımı olanaksız kıldığı anlamda-bakımından hem de ani değişimlerle -sözgelimi beklenmedik volkanik patlamalar, mevsimsel değişimler, tahmin edilmemiş hastalıklar- bakımından insanın kendini gerçekleştirmesine engel olur. İnsan, ilkin varlığını sürdürme olanağı elde etmesi, sonra da arzu, yetenek ve becerilerini geliştirmesi için doğanın esiri olmaması lazım. Ancak doğayı denetlemek doğanın sömürülmesi anlamına gelmez. Bu, aynı zamanda özgürlüğün imkânsızlaştırılması anlamına gelir. Sömürülmüş ve tahrip edilmiş bir doğa, sadece insanın yaşam ortamının tahrip edilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda insanın, bir haz ve estetik nesnesi olarak ondan yararlanma hakkının gaspı anlamına da gelir.

İnsan kendini gerçekleştirmek için arzu, yetenek ve becerilerini kullanmak, onları kullanmak için de doğayı denetlemek ihtiyacındadır. Ne ki söz konusu iki durum da, insanın insanla ilişkilerine bağlıdır. Hem bireylerin kendi olanaklarını kullanmaları için hem de doğanın denetlenmesi için... Ne ki özgürlük insanlar arasında herhangi bir yolda kurulmuş olan ilişkilere değil, gerçek insani nitelikler temelinde kurulan insani ilişkilere gereksinim duyar. Burada özsel olan şey, insanlar arası ilişkiler arasına başka dolayımın girmemesidir. Aşk aşka, güven güvene, sevgi sevgiye gereksinim duyar. Zira insanlar arası ilişkiler özsel olarak bir tür mübadele, gerçek insani niteliklerin mübadelesidir. Paranın, gücün belirlediği ilişkiler, insani olanakların, dolayısıyla kişinin potansiyellerinin nesnelleşmesinin önünü tıkar; çünkü böyle durumlarda insanlar gerçek niteliklerini ya gizlerler ya da kullanmaya istekli olmazlar.

Bireyin diğer bireylerle, onların gerçek nitelikleri aracılığıyla ilişki kurması önemlidir önemli olmasına, ancak insanın insanla ilişkisi sadece bireysel karakterde değildir. Toplumsal ilişkiler de söz konusudur. Üstelik bu ilişki biçimi çok daha önemli ve belirleyicidir. Bu nedenle uyumlu toplumsal ilişkilerin kurulması özgürlüğün olanağının dördüncü koşulu olarak iş görür. Birey toplum içinde arzu, yetenek ve becerilerini kullanır ve geliştirir. Birey, kendi arzularını gerçekleştirmek için başka bireylere muhtaçtır, başkalarıyla hayatı paylaşarak haz alır, onlara yeteneklerinin ürünlerini sunar, onların yeteneklerinin ürünlerinden yararlanır. Fakat başka bireylerle yasalar çerçevesinde kurulan bir tür ilişki olarak toplum olmadığı sürece özgürlük gerçekleşmez. Bu yüzden Marks ısrarla bireylerin çıkarlarının çatışma halinde olmadığını, tam aksine çakıştığını vurgular. İyi bir sanatçının eserleriyle sanatçı olmayan herkes yaşamı daha geniş görme, daha iyi değerlendirme, ondan daha zengin bir biçimde yararlanma olanağına kavuşur. İyi hekim, hekim olmayan bireylerin hem varlığını sürdürme hem de acılardan bağımsız sürdürme olanağına kavuşması demektir. Hiç kimsenin gerçek insani arzu, yetenek ve becerileri, başkalarının arzu, yetenek ve becerileri önünde bir engel değildir, tam aksine bireysel arzu, yetenek ve beceriler arasında bir uyum söz konusudur.

³⁷ Marks, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1993.s. 145.

Ve nihayet özgürlüğün son koşulu, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıdır. Yabancılaşma, şeyler ile özsel özellikleri arasındaki gerilim, başka bir deyişle birbirini gerektiren şeyler arasındaki uyumsuzluk yahut çatışmadır. Yabancılaşma, emeğe, üretimin ürününe, üretici etkinliğin bizzat kendisine, üretim araçlarına, doğaya ve nihayet cins olarak insana yabancılaşmadır. Ancak bütün yabancılaşma türleri, son kertede emeğe yabancılaşmaya indirgenebilir, zira insanın doğa içinde kendine yer açması, yaşamını sürdürmesi için gerekli ortamı hazırlaması, kendi insanı gereksinimlerini uygun bir biçimde karşılaması, dahası kendini nesnelleştirmesi ancak emek sayesinde olur. Bu yüzden,

Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış demektir, *emeğin nesnelleşmesidir*. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için *kendi gerçekliğinin yitirilmesi* olarak, nesnelleşme *nesnenin yitirilmesi* ya da *nesneye kölelik* olarak, sahiplenme *yabancılaşma*, *yoksunlaşma* olarak görülür.³⁸

Kendi emeğinin anlamını, amacını, hedefini, başarılarını görmeyen insan, kendisi ile emeği arasında bir yarıklık, bir gerilim yaratır. İnsanın varoluşu, kendisinin somut varoluşuna katkıda bulunma amacı güden emeğin yanlış kullanımının hizmetine girer. Emeğine yabancılaşmış insanın, emeğin dönüştürdüğü doğanın belirtisi olan ürüne de yabancılaşır. Emeğin ürettiği mal, insanın yaşamının zenginleşmesine katkıda bulunmak amacıyla kullanılmayınca, kendi başına, insandan bağımsız bir “değer” mertebesine çıkartılınca, insanın bizzat kendisi ürünün denetime girer. Ürünün insan için olduğu bir dünya değil, insan ürün için olduğu bir dünya...

Bu durum başka bir yabancılaşmayı tetikler. Ürün, üretici etkinliğin sonucuysa, ürüne yabancılaşma, emeğin somut görünümü olan üretim eylemine, üretici etkinliğe de yabancılaşır. “Öyleyse eğer emek ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de eylem durumundaki yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir. Emek nesnesinin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmanın, yoksunlaşmanın özetinden başka bir şey değildir.”³⁹

Emek, ürün ve üretici etkinliğin kendisi insandan uzaklaşırken, yalnızca birer araç olarak iş gören üretim araçlarına yabancılık yaratır. Bundan böyle insan, emeğini nesnelleştiren araçlara bizzat kendi varoluşunun anlamı olarak sahip olmak ister. Onları yaşamı dönüştürmek amacıyla değil, kendisine değer katan bir anlama elde tutmak ister.

Bütün bunlar, özsel olarak insan yaşamı için dönüştürülmesi gereken doğaya yabancılık yaratır. İnsan doğa içinde yaşadığını unutur, onu kişisel kazançları içinde elde tutmak ister. Ondaki estetik bir anlamı olan bir dünya olarak yararlanmayı unutur, onu kişisel hazların doyumu için sömürmek ister. Fakat doğaya yabancılaşma, sıradan bir yabancılaşma değildir, aynı zamanda ona bağlı insan bedenine de yabancılaşmadır. Bütün doğal olana, doğada olana yabancılaşan insan, o doğanın bir parçası olan bedenine de yabancılaşır. Bu

³⁸ A.g.y., s. 140.

³⁹ A.g.y., s. 143.

süreçte birey kendine yabancılaşır. Sadece kendi bedenine değil, aynı zamanda her türden entelektüel yetilerine de... Zira emek gücü, doğayı dönüştürmek için kullanılan her türden beden ve entelektüel yetinin gücüdür. Dolayısıyla emeğine yabancılaşmış birey, kendi kişiselliğine de, kendi insansal varoluşuna da yabancılaşır.

Bütün bu yabancılaşmalar, insanın bizzat insan türüne, kendi cinsine yabancılaştığını gösterir. Kendi türünün olanaklarının kullanımıyla varoluşunu gerçekleştiren bireyler, bu olanakları kullandıkça türün nesnelleşme olanaklarını da artırır. Ne ki yabancılaşmayla birlikte, kendi cinsine yabancılaşan birey, kendi kişisel beklentileri ile kendi cinsinin olanakları arasında bir gerilim yaşamaya başlar. Ve türünün yaşamını, kendi bireysel yaşamının aracı durumuna getirir. *İnsan insana yabancılaşması...* Bununla "insan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir. İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey, insanın öteki insana ve onun emek ve emek nesnesine ilişkisi için de doğrudur."⁴⁰

İşte özgürlüğün gerçeklik kazanması, insanı kendi doğasıyla çatışmaya sürükleyen bu yabancılaşma olgusunun ortadan kaldırılması koşuluna sıkı sıkıya bağlıdır. Ne ki bu yabancılaşma metayı değer haline getiren kapitalist üretim ilişkilerinin hâkimiyeti sürdükçe ortadan kalkmaz. Bu nedenle kapitalizmin sınırları içinde özgürlükten söz edilemez. Özgürlük, her türden maddeyi değer mertebesine çıkarmış olan, dolayısıyla yabancılaşmayı içkin bir neden olarak taşıyan kapitalist üretim ilişkilerine karşı insanı maddenin esiri olmaktan kurtaran ilkin sosyalist ve sonra komünist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu bir dünyada gerçekleşebilir. Şimdilik şu kadarını biliyoruz: Özgür değiliz ve özgürlük gelecektedir...

*

Aydınlanmanın iyice pekiştiği 19. Yüzyılın aksine 20. Yüzyıl savaşların, katliamların yıkımın yüzyılı olur. Gün, Hegel ve Marks gibi geleceğin inşası için söz söyleme günü değil, hâlihazırda hüküm süren vahşet hakkında konuşma, insanların çaresiz kalışları konusunda söz söyleme günüdür. Yıkımlara maruz kalmış bir çağın insanın yaşama dair beklentilerinin, refahla dolu bir dünyaya dair umutların peşinde koşan bir çağın insanının beklentileri gibi olmayacağı açıktır. Hal böyle olunca, özgürlüğü, öldürmeye ve ölmeye fazlasıyla alışık olan insanın yaşam karşısında aldığı tutum bağlamında tartışmaktan başka çare kalmaz. Bu nedenle Albert Camus meseleye, soruna başka bir perspektiften eğilme gereği duyar. Yaşamın anlamı konusunda fazlasıyla tereddütlü olan çağının insanının duygu ve düşüncelerince harekete geçirilir. Yaşamın anlamı karşısında özgürlük...

Yaşam anlamdan yoksundur Camus için. Anlamla kastettiği şey ise yaşamın ilkesidir. Öyleyse yaşamın anlamdan yoksun olması, yaşamın bir ilkesinin olmaması demektir. Pekâlâ, ama yaşamın ilkesi ne demektir? Yaşamın nedeninin ve ereğini gösteren yasa demektir. Yaşam veya hayat anlamsızdır, yani saçmadır. Zira nereden geldiğini ve nereye doğru gittiğini gösteren bir ilkedен yoksundur. Bu, bir kesinliktir. Ve her kesinlik gibi bu kesinlik de bir tutum almaya zorlar. Öyleyse ne yapmalı? Öldürmeli miyim kendimi, yoksa yaşamaya devam mı etmeli? Yaşamalı; çünkü elimizde bir kesinlik varsa, onun rehberliğinde yürümek için yaşamak gerekir. Yaşamın saçma olduğuna dair

⁴⁰ A.g.y., s. 148.

kesinlik, ölmeyi değil, yaşamayı gerektirir. Demek ki ilk kesinlik, ikinci kesinliğe ulaştırır. Başkaldırmak gerekir. Yaşamın saçmalığına başkaldırmak...

Saçma ve başkaldırıdan; yani eldeki söz konusu iki kesinlikten ayrılmadan yürürsek, özgürlükle karşılaşırız; çünkü başkaldırı değiştirme, değiştirme ise düşünme, karar verme ve eylem gerektirir. Karar ve eylem alanı, insanın söyleyecek sözünün olduğu alandır. Ve söyleyecek bir şeyleri olan, özgürlüğün topraklarına ayak basar. Öyleyse önce tanımak gerekir bu toprakları: Nedir özgürlük? Her soru, ancak yolunun üzerindeki engeller temizlendiği zaman gerçek cevabına ulaşır. Öyleyse ilkin, sorunun cevabının önünde duran tarihsel engeller ortadan kaldırılmalı. Bunların başında, özgürlüğe yönelik tarihsel bakışta yatan yanlışlık gelir; zira özgürlük, felsefe tarihinde genel olarak özcü bir perspektifle ele alınmıştır. Özgürlük söz konusu olduğunda, cevabı aranan soru, örtük ya da açık biçimde “insan özgür müdür, değil midir?” sorusu olmuştur. Oysa metafizik özgürlük arayışının ifadesi olan bu soruya cevap verilemez; çünkü bu türden bir özgürlük kavramı, tür olarak insanın özgürlüğüne göndermede bulunur ve insanın özgür olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşmak için hiçbir kaynak, yöntem ve teknik yoktur. Tür olarak insanın özgürlüğü deneyimlerimizin sınırlarını, bilgimizin imkânını aşar. *İnsanın* genel kararlarına, geleceğe dair beklentilerine, ereklerine, dünyaya katmak istediklerine ilişkin herhangi bir bilgiyi olanaklı kılacak hiçbir imkânı yoktur. Bu nedenle, “öz olarak özgürlük sorunu anlamsızdır.”⁴¹ Öz ya da metafizik olarak özgürlük bilinemez; “çünkü bambaşka bir biçimde Tanrı sorununa bağlıdır. İnsanın özgür olup olmadığını bilmek, bir efendisinin olup olamayacağını bilinmesini buyurur. Bu sorunun kendine özgü uyumsuzluğu [saçmayı] uyumsuzluk [saçmalık], özgürlük sorununu sorun durumuna getiren kavramın aynı zamanda onun bütün anlamını çekip almasından gelir; çünkü Tanrı önünde, bir özgürlük sorunundan çok bir kötülük sorunu vardır. Seçeneği biliyoruz; ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır.”⁴² Metafizik özgürlüğe dair bilginin önündeki engeli belirttiği yukarıdaki cümlede Camus, Kant’tan hareketle Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu konusunda herhangi bir bilginin olanaklı olmadığını sezdirmele birlikte, bu türden bir özgürlük hakkında konuşmanın bir anlamda Tanrı’ya varsaymanın ve onun niteliklerinden ikisi –mutlak iyi ve mutlak güç sahibi– üzerinde akıl yürütmenin gerekliliğini dile getirir. Bu nedenle metafizik özgürlüğü, Tanrı’nın varlığını ya da yokluğunu referans alarak tartışmıyor, Tanrı’ya yüklenen niteliklerden hareketle tartışıyor. Nitelikleri temel alındığında ise, ister Tanrı mutlak belirleyici olarak alınsın, ister alınmasın, metafizik özgürlüğün yandaşları ya da karşılarında yer alanlar, Tanrı bağlamında, derin bir paradoksa düşerler. Öyleyse bireysel deneyim çerçevesinde kalındığı sürece, üstün bir varlığın bahşetmiş olacağı bir özgürlüğün ne olabileceği konusunda bir bilgimiz olamaz. Özgürlük hakkında genel kavramlara varılamaz. Böylece Kant’ın özgürlüğün kabulü ya da reddi durumunda aklı bekleyen bir tuzak olarak gördüğü *antinominin* Camus’un felsefesinde karşılığı, Tanrı’nın nitelikleri bağlamındaki paradokstur.

Zaten saçma, bu türden bir özgürlüğe bel bağlamanın anlamsız olduğunu yeterince kanıtlar. Saçmanın bilincinden yoksun olma, geleceğe dair

⁴¹ Albert, Camus, *Sisyphos Söyleni*, 63.

⁴² *A.g.e.*, s. 63.

beklentileri besler ve bu türden her beklenti, insanı belirli planlar ve eylem kalıpları belirlemeye zorlar. Öyleyse gelecekte beklenen insan, hükmedeceği, yönetebileceği bir şeyleri olduğuna inanır. Her plan, her amaç, her sabit eylem kalıbı ve her yönetme isteği bir anlam varsayar. Oysa saçmanın en büyük destekleyicisi olan ölümle, her an çıkıp gelecek bir ölümle tüm anlam, tüm erekler ve amaçlar, tüm planlar basit bir biçimde yıkılır. Ölümün tek gerçek olarak durduğu bir âlemde varlığa gelmenin ve yok olup gitmenin bir zorunluluk olduğu bir dünyada, metafizik özgürlüğün tüm olanakları ortadan kalkar; çünkü ölüm her şeyin hükmünü eline almışsa, hiçbir şeye hükmü geçmez insanın. Özgürlük insandan müdahale etme, yön verme konusunda “yeterli bir güç” talep eder, oysa ölüme yataklık eden zaman bu gücü elinden alır.

Üstelik bu türden bir özgürlüğe sahip olmaması insan için kayıp değil, şanstır. Yaşamın bir amacı olduğunu düşündüğü sürece, her insan yaşamına bir erek belirler ve ona ulaşmak için oraya buraya telaşla koşturur. Bir şeye yön verebileceğine inandığı sürece ona yön vermeye, ulaşabileceğini inandığı şeye kendi çabasıyla ulaşmak için kendini koşullandırır ve böylece dar sınırlara hapsolür. Kafasında ne varsa, ona göre bir gelecek belirler. Böylece yaşayıp yaşamayacağını hiçbir garantisi olmayan “gelecek” adına hem “şimdi”yi harcar hem de kendini kimi amaç ve kuruntular üzerinde yükselen sözde bir özgürlüğün tutsağı haline getirir; zira kuruntular üzerinde inşa edilmiş bir özgürlük, insanın hareket alanını daraltmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Yazarlığa atfettiği yüce değerle yazar olmak için didinip duran bir genç, tüm zamanını ve imkânlarını gelecekte kavuşacağı bu ideal için harcarırken, aslında tüm yaşamını ölümün belirsiz gelişine mahkûm bir beklentiye teslim eder. Ama ölümün tehditkâr nefesini ensesinde hissederek yaşamın her türden anlamdan yoksun olduğunu anlayınca; yani saçmayla karşı karşıya gelince, kendini, geleceğe dair her türden sınırlayıcı hedeften, plandan, beklentiden kurtarır. Yaşamın ona sunduğu olanakları kullanmasını engelleyen dar sınırların baskısını yıkar. Basit kaygıların baskısını kırarak daha esnek bir tutum alır ve daha iyi bir yaşamın olanağını elde eder.

Fakat farklı gerekçelerle de olsa, metafizik özgürlüğe dair bir bilgimizin olmayacağı konusunda Kant’la anlaşılan Camus, ondan farklı olarak, tüm özgürlüğü metafizik özgürlükle sınırlamaz. Başka bir deyişle, özgürlüğü basit bir biçimde metafiziğin alanına iterek ondan yüz çevirmez, ama Kant’ın aksine onu varsayma gereğine de inanmaz. Bu türden bir özgürlüğün olanaklılığı ya da olanaksızlığı konusunda bir yargıda bulunmanın bilginin koşullarının sınırlarını aştığını düşündüğünden, geleneksel olarak tartışılabilen metafizik özgürlüğü yalnızca terim bağlamında verili olarak özgürlüğü başka bir düzeye taşır. Öyleyse Kant gibi özgürlüğü, hakkında bilginin olanaklı olmadığı bir kavram ya da ide olarak görerek tümüyle metafizik alana itmez. Aksine zaten sonuç verici olmadığından dolayı anlamsız bulduğu geleneksel metafizik özgürlük tartışmasından kaçınarak, “kişinin özgürlüğü” denilebilecek farklı türden bir özgürlük anlayışını benimser. Kısacası, bir süre Kant’ın yolunu takip eder, ama sonra yeni bir güzergâh takip etmesi gerektiğini düşünerek onun yolundan ayrılır. Bu yeni yolun hemen başında, özgürlüğün taşıyıcısının, en azından kimi filozoflar tarafından yanlış belirlendiğini ve gerçek taşıyıcısını tespit etmenin gerektiğini fark eder. Böylece Kant’ın yolundan saparken, bilgisine ulaşılabilir başka türden bir özgürlüğün varlığını görür. Ve onun özgürlük görüşü tam da bu özgürlüğe dair bilgilerden oluşur. Bu nedenle, Camus’nün

özgürlük anlayışı, “kişi özgürlüğü” denilebilecek bir özgürlük çerçevesinde şekillenir.

O halde Camus'nün felsefesi içinde “özgürlük nedir?” sorusuna, “kişi özgürlüğü” baz alınarak cevap verilebilir. Tür olarak insanın özgürlüğü konusunda, Wittgenstein'in diliyle ifade edilirse, suskun kalmayı yeğleyen Camus'nün izlediği mantık, kişiyi kendi efendisi yapar. O halde kişinin kendi efendisi olması ne demektir? Metafizik özgürlük hakkında suskun kalmayı yeğlemekle *genel* bir özcülüğe saplanmaktan kurtulan Camus, kişiyi merkeze oturtmakla da daha *dar kapsamlı* bir özcülüğe bağlanmaktan kaçınır. Bu yüzden, geleneksel varoluşçu özgürlük görüşünün önemli parametresi olarak görülen Sartre'ın bakış açısını takip etmektan ısrarla kaçınır. Dolayısıyla kişinin özgürlüğünden, kişinin kendi özünü gerçekleştirmesini anlamaz. Özgürlüğün yalnızca insan türünün yapısı ya da özü bağlamında değil, aynı zamanda “kişinin özü” ya da yapısı bağlamında da ele alınmayacağını gönül rahatlığıyla savunur. Özgürlüğün, deyim yerindeyse, kişinin ya da insanın yapısıyla kurulan geleneksel bağını keser. Özgürlüğün kişi bağlamında ele alınması, kişinin düşünce, karar ve eylemler bakımından kendinden başka bir efendinin boyunduruğu altında olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle Camus, net bir biçimde şunu söyler: “Benim özgürlük anlayışım tutuklunun anlayışı ya da devlet içinde çağdaş kişinin anlayışı olabilir ancak. Benim bildiğim tek özgürlük, düşünce ve eylem özgürlüğüdür.”⁴³

Elbette, özgürlüğün eşlik ettiği ilk edim saçmanın kabullenişidir; çünkü saçmayı kabul ettiği anda bir seçim sorunuyla yüz yüze gelir kişi; ya başkaldıracak ya da ölüme teslim olacaktır. Ama mantığın saçmadan ölümü çıkarmadığı bilincini taşıyan kişi başkaldırır. Başkaldırmak, her türden sorumluluğu yüklenmek demektir; çünkü başkaldırı, açık bir biçimde yaşamın seçildiğine dair bir haykırıdır. Ama yaşamı seçmek, aynı zamanda yaşamda takip edilecek yolların seçimini de üstlenmek demektir. Açıktır ki, bu üstlenişle kişi, düşünce ve eylemlerinin belirleyicisi mertebesine yükselir; çünkü yaşamda atılan her adım düşünce ve eylem ürünüdür. Bundan böyle kişi, her türden üst varlığa ya da ilkeye boyun eğmeyi reddeder. Dünya ve yaşamla düşünsel bağlamda karşı karşıya gelmek, dünyanın her tür halini ve yaşamda varlık kazanan her türden yaşantıyı değerlendirmek, onlara anlam vermek, onların gereklerine uygun eylemlerde bulunmak yalnızca onlarla karşı karşıya gelen kişinin elindedir.

Ama bu türden bir özgürlük tüm umutları yok eder. Artık geleceğe ilişkin hayallerle yaşayamaz kişi; çünkü her şeyi anlamsızlaştıran ölümün tüm heybetiyle önünde durduğunun farkındadır. Öyleyse özgürlük, kişinin zamanla bağını “şimdi”ye indirger. Her düşünce ve eylem “şimdi” beliren bir durum ya da yaşantı karşısında doğar ve yine “şimdi” içinde varlık kazanır. Geleceğe dayanarak yaşayan kişi derin bir aldanişa esir düşer; zira umut bir anlam gerektirir ve bir şeylerin anlamı varmış gibi davranmak gelecek bir ölümle yalanlanır. Saçmanın bilincine varmış kişi bu evrende geleceğe ilgisizdir, verili dünya ve yaşamın her hal ve durumuna karşı sahip olduğu düşüncelerden ve gerçekleştirdiği eylemlerden sorumludur.

Dr. Rieux'nun *Veba*'da aktarılan deneyimine, özgürlüğün en belirgin ve dolaysız örneği olarak bakılabilir; çünkü eser Rieux aracılığıyla verili bir

⁴³ A.g.y. s. 63.

insanlık durumu karşısında düşünce ve eylemlerinin şekillenmesinde kişinin etkilerini betimler. Rieux her düşüncesini, her eylemini vebanın gelişim seyrine göre belirler. Olup-bitenleri kendi gözleriyle görür, her şeyi kişisel hesaplardan arınmış kafayla değerlendirir, adını koyar, mücadele etme yollarını belirler ve nihayet buna paralel olarak gücünün sınırları dâhilinde eylemlerde bulunur.

*

Camus özgürlük sorunlarını bir şekilde ele alır almasına, ancak varoluşçuluk söz konusu olduğunda, özgürlük sorunu Sartre'mın adıyla anılır. *Varlık ve Hiçlik* bir ontoloji kitabı olabilir, ancak fenomenolojik tarzda bir ontolojinin kitabı olduğuna dikkat etmek gerekir. Varlığın fenomenolojik ontolojisi, varlığın özgürlükten başka bir şey olmadığını gösterir. Buna göre insan, ancak özgürlük kavramı bağlamında anlaşılabilir. Pekâlâ, ama insanın özgürlükle özdeşleştirilmesinin, insanın ancak özgürlük kavramı aracılığıyla anlaşılabilmesine dair iddianın gerekçesi nedir?

Sartre felsefesinin iki temel kavramı, kendinde-varlık ile kendi-için-varlık kavramları üzerinde iş görmeyi gerektiren bir soru. Kendinde-varlık, orada olan, sınırları belli olan, bir şey olan, geleceğe doğru atılım içinde olmayandır. Yalnızca maddiliğe ya da cismaniliğe işaret eden kendinde-varlık yaratılmamıştır, zira yaratıcı bir nedenin sonucu olan bir varlık edilgenlikle tanımlanmış olur. Fakat bundan söz konusu varlığın kendisini yarattığı sonucu çıkmaz; zira böyle bir durumda o varlığın kendinden önce var olması gerekir. Kendinde-varlık, sadece *kendidir*. Bu varlık, ne edilgenliktir ne de etkinlik. Bu varlık, olumlamanın ve olumsuzlamanın ötesindedir. “Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkileyemeyen bir etkinliktir.”⁴⁴ Kendinde-varlık vardır, kendinde olandır. “Bunu da *varlık ne ise odur* diyerek daha iyi ifade edebiliriz.”⁴⁵ Bu, bir beden betimlenmesidir. Bilinç taşımayan, bilince ait olmayan, bilincin kendisine ait olmadığı bütün ruhsal niteliklerden soyut bir beden betimi...

Buna karşılık kendi-için varlık, sınırları çizilmemiş olan, bir şey olmayan, hiçbir yerde olmayan, geleceğe doğru atılımda bulunan, dolayısıyla ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlıktır. Bir bilinç betimidir bu. İnsan, mekânsallık içermeyen bir varlık tarzına denktir. İnsan, ancak kendi-için-varlık, yani bir bilinç varlığı olarak tanımlanabilir. Bilincin zamansallığına işaret eden bu perspektifin gerisinde varoluşun önden önce geldiği kabulü yatar. “İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”⁴⁶ İnsan, ne olacağını kendisi seçer. “Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.”⁴⁷ Bu önemlidir, çünkü insanın kendi yaptıklarının efendisi olduğuna göndermede bulunur. İnsan kendini seçer, kendini bir şey oldurmak için hamleler yapar. Bütünüyle insanın denetiminde olan söz konusu hamleler eylem olarak nesnellik kazanır. Ve “eylemek, dünyanın çehresini değiştirmektir, bir amaç doğrultusunda

⁴⁴ Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009, s. 42.

⁴⁵ A.g.y., s. 43.

⁴⁶ Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınlar, 2012, s. 63.

⁴⁷ A.g.y., s. 63-64.

araçlara sahip olmaktır, aletsel bir bütünlük üretmektir ve bu bütünlük bir dizi zincirleşme ve bağlantı aracılığıyla o şekilde düzenlenmiştir ki, zincirin halkalarından birinde yapılacak değişiklik bütün dizide değişikliklere yol açar ve sonunda, öngörülen bir sonucu doğurur.”⁴⁸

Eylem, saik ve amel kavramlarıyla açıklanabilir. Saik ve amel... “Şu halde, belirli bir durumun belli bir amaç ışığında açığa çıkması olan, bu amaca ulaşmak için araç olabilen bu belirli durumun nesnel kavranışına *saik* adını vereceğiz. Bunun tersine, amillik genellikle öznel bir olgu olarak düşünülür. Beni belirli bir edimi yerine getirmeye iten arzuların, heyecanların ve tutkuların tamamıdır.”⁴⁹ Bu yüzden gerçek ya da ideal akılcı edim, amillerin etkisinin mümkün merteye az olan ve sadece durumun gerçek değerlendirilmesinden esinlenen edimlerdir. Amillin daha çok etkide olduğu edim ise akılcı olmayan ya da tutkusal edimdir. Bunun dışında saik ve amillerin birlikte iş başında olduğu edimler de vardır. Hem mantıksal gerekçelerin hem de tutkuların iş başında olduğu amiller... Durum böyle, ancak her şeyi, dahası dünyayı “var” kılan varlık ancak kendi-içindir. Haliyle saik ne denli nesnel olursa olsun, sonuçta onu bir bağlama yerleştirerek anlamlandıran bilinçtir. Bir saik, bir eylemin gerekçesi olabilir, ama eylemi belirleyen şey değildir, aksine ancak bir eylem projesi içinde ve bu proje aracılığıyla ortaya çıkar. Saik, dünyanın yapısı içinden bilinç tarafından çekilip çıkarılır. Bilinç, her türden eylemden önce zaten kendi yapısına sahip, amaçlarını belirlemiş, kendisi için mümkün olan her türden edim ve yaşantıya doğru atılmış ve her türden yaşam ve olasılıklar imkânına sarılmıştır. Bu, bilinç açısından bir bağlanmadır. Bilincin mümkün olanlara bağlanması, bu yüzden, özsel olarak irrasyoneldir. Dünyayı var kılan kendi-için varlık belirli bir amaca yönelik bir proje olarak, dünyanın söz konusu amaç ışığında saik adını alan belli bir nesnel yapısını da var kılar. Kendi-için varlık, dünyayı, bizzat kendisi için kurduğu projenin amaçları doğrultusunda var kılan edimdir. Bilinç, kendisi-için varlık, dünyanın bu şekilde bir saik olarak belirmesinin bilincidir. “Şu halde kendisi-için bu saikin bilincidir. Ama saikin bu konumsal bilinci, prensipte, bir amaca yönelik bir proje olarak kendini konuşturucu-olmayan bilincidir. Bu anlamda, amildir, yani daha dünyanın saiklar halinde düzenlenmesini ortaya koyan bilinç olarak oluştuğu anda bir amaca doğru az çok çetin, az çok tutkulu proje olarak konuşturucu-olmayan yönde duyumsanır.”⁵⁰ Bu nedenle saik, amel ve amaç, varolma imkânlarında doğru atılımda bulunan ve bu imkânlar ile onlara doğru atılımla tanımlanan özgür ve yaşayan bir bilinç hareketinin birbirinden ayrılmayan üç terimidir. Saikler, amiller kendilerinden bir verilmişlik, bir öncelik taşımazlar. Bunlar, ancak benim bir projemin, yani amaçlarımla ve onların gerçekleştirileceği edimlerin özgür bir biçimde oluşturulması sayesinde bir anlam kazanır. Her şey kararla başlar ve kararın seçimi, saikler, amiller, amaçlar hep birlikte özgür kendiliğindellik tarafından düzenlenir. İstenç başlangıç değildir, İstenç devreye girinceye kadar, zaten karar alınmış oluyor. İstenç, karar için sadece bir duyurucudur. İstenç bir kendiliğindellik değildir, özgürlüğün özgün bir tezahürü de değildir, diğer bütün psikik olaylar gibi psikik bir olaydır. Saikler, amiller, amaçlar gibi istenç de ancak özgürlük aracılığıyla, özgürlük içinde anlam kazanır

⁴⁸ Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, s. 551.

⁴⁹ A.g.y. s. 566.

⁵⁰ A.g.y., s. 569.

ve anlaşılabilir. İnsan gerçekliği amaçlarını kendisi seçer ve insan kendi varlığını bu amaçlar aracılığıyla tanımlar. Özgürlük varoluşla özdeşleştiğinden, hem istencin hem de tutkuların temelidir. Bu nedenle özgürlük istençli edimlerle sınırlı değildir. Ama özgürlük istenç ya da tutkulu edimlerden önce değildir, onlarla eşzamanlı, onlarla zamandadır. Özgürlük, istencin ve tutkuların varoluşundan başka bir şey değildir. İstençli mi, tutkulu mu olduğuna insan kendisi karar verir. Bu nedenle Sartre, istemekte özgür olup olmadığımız şeklinde tezahür eden klasik özgürlük perspektifini tamamen hatalı bulur. Neyi isteyip isteyemeyeceğimiz, istencimizin bağlı olduğu işleyiş ilkeleri dahi, ancak özgürlüğün kavranışından sonra anlaşılabilir.

Özgürlük, kendi-için varlıkla birdir, özdeştir. İnsan, ya tümüyle özgürdür ya da yoktur. İnsanın varlığı özgürlüktür. İnsan gerçekliği, içindeki hiçliğin, daha olacak olmanın ölçüsü içinde özgürdür. Kendi-için her zaman hiçliktir. Bu demektir ki kendini geçmişi tarafından belirlenmeye teslim etmez. Daha sonra bir şeyin ve kendinin bilinci olarak belirir. Bu da, bilinci içinde varolma bilinci olmayan hiçbir şeyin varolmaması ve bunun sonucunda da bilincin dışında hiçbir şeyin onu motive edememesi anlamına gelir. Ve nihayet aşkınlık olarak, yani belirli bir amaçla sonradan ilişkiye girmek için ilk önce olan bir şey olarak değil, ama bir proje olarak, dolayısıyla kendi amacıyla tanımlanan bir şey olarak hiçleşir. Bu anlamda özgür olarak tanımlanan şey, bilinç olarak zorunlulukla diğer bütün öteki şeylerden ayrılan varolandır; çünkü öteki her şey ancak bilinçle bağlantı içinde olabilir. Ve bu varolan kendini geleceğin ışığı altında belirler ve ne olduğunu kendisinden başka şeyle, yani olmadığı ve dünyanın ötesinde düşündüğü bir amaçla bildirir. Bu anlamda özgürlüğün nihai ya da temel edimi, "...dünya üzerinde kendi kendimi seçişim ve aynı anda da dünyanın keşfidir."⁵¹ Daima seçtiğimden başka türlü olmanın tehdidi altındayım. Mutlak olan seçim, mutlak bir şey olmanın öndeki yegâne ve en sert engeldir. Zamansallığa tabiliğiyle şekillenen özgürlük, insanın bir şey olmasının imkânsızlığıdır.

Kendi-için açısından olmak, olduğu kendindeyi hiçlemektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleyişten başkaca bir şey olamaz. Özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, kendisi için *söylenmesi* mümkün olandan her zaman daha başka şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel'in formülü uyarınca, onun için "Wesen ist was gewesen ist" ["olan olmuş olandır" ya da "öz olmuş olandır." -çn] demek bir ve aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir.⁵²

Özgürlük ve eylem ya da edimler... Bunlar birbirinin yerine geçebilen terimlerdir. Kendini seçişe doğru atılımlarını eylem ve edimlerle gerçekleştiren insan, özgürlüğünü de edimleri aracılığıyla öğrenir. Bu nedenle insan zorunlu olarak özgürlüğün bilincidir. "Böylece özgürlüğüm varlığımın içinde durmadan

⁵¹ A.g.y., s. 583.

⁵² A.g.y., s. 558.

soru halindedir; doğama fazladan katılan bir nitelik ya da doğamın bir *iyeliği* değildir; tastamam varlığımın dokusudur ve varlığım, varlığımın içinde soru olduğundan, zorunlulukla özgürlüğün belli bir kavranışına sahip olmam gerekir”⁵³

Özgürlüğün kaçınılmazlığı tespiti, özgürlüğün olgusallıkla ilişkisini gündeme getirir. Özgürlüğün kaçınılmazlığı ile kişisel güçsüzlüğümüz... İnsan varlığının özgürlükle özdeşleşmesi ile varoluş koşullarının sınırlayıcılığı arasındaki çelişki... “Aslında biz, seçen bir özgürlüğü, ama özgür olmayı seçmiyoruz; biz özgürlüğe mahkûmuz...”⁵⁴ Özgürlük veriden, olgudan kurtuluş olabilir, ama olgudan kurtuluştaki da bir olgu vardır ve işte bu özgürlüğün olgusallığıdır. İnsan varlığı her yerde yaratmadığı engeller ve direnişlerle karşılaşır, ne var ki bütün bunlar ancak insan gerçekliği olan özgür bir seçim aracılığıyla anlam kazanır. Özgürlüğün olgusallığı, onun çeşitli veriler bağlamında farklı tarzlarda görünümüyle ilgilidir.

Bu verilerden ilki “benim yerimdir.” Benim yerim, içinde ikamet ettiğim, ama aynı zamanda başka nesnelere yerleşim ve düzenidir. Varolmak, her şeyden önce dünya içinde kendi yerini almaktır. İnsan yerini, bu yere egemen olmaksızın, nesnelere içinde alır. Zira her birimiz hâlihazırda içinde bulunduğumuz yere daha önce içinde bulunduğumuz yerler tarafından itiliriz. Bu doğum anına kadar geriye gider. Her insanın yerinin olgusallığı, amaçlarına ilişkin özgür seçimler ve bu seçimler içinde ortaya çıkar. Bulduğumuz yer, gerçekleştirmek istediğimiz amaçların peşinde içinde kendimizi bulduğumuz yerdir. Bu nedenle yerimiz özgürlüğümüzü kısıtladığı söylenemez. Herkesin bulunduğu yer, amaçları dolayısıyla bizzat kendisinin seçimidir. Zorluklar çıkartabilir, ama özgürlük, üstesinde gelmek zorunda olduğu zorlukları da yine kendisi yaratır.

İkinci veri “benim geçmişimdir.” Geçmişim varlığı mutlak, dahası ondan kurtuluşun olanaksız olduğu da... Özgürlük, kendine bir geçmiş tayin edemediği gibi, kendini geçmişsiz olarak da üretmez. Eylemlerimi tamamen geçmişim tarafından belirdiği iddia edilemese de, ancak geçmişle birlikte yeni kararlar alabilirim. Geçmiş şimdinin içinde vardır, çünkü ben geçmişim, ama aynı zamanda geçmişi dünyaya getiren varlığım. Özgürlük koyduğu amaçla, dolayısıyla geleceğe doğru atılımla tanımlanır. Ama gelecek, olanın henüz olmayan halidir. Bu yüzden olan ya da varlık eksiktir. Haliyle varlık eksikliğini çektiği şeyden itibaren bilenebilir. Olanın ne olduğunu kendine bildirmek üzere gelecekteki amacı bulmak için, geçmişini hiçleyerek olanın ötesine geçmek zorundadır. Bu nedenle olan şey geçmiştir. Bir geçmişe sahip olmak, o geçmişini geleceğe yönelik bir proje sayesinde ayakta tutmak demektir. Geçmişimin benim için ve başkası için taşıyabileceği imlemi, ben olan temel proje karar verir. Ben, geçmişini, taşıdığı sayısız seçim olanağı içinde, geleceğe yönelik projesi bağlamında bir anlama sabitler. Gençlikte geçirdiğim bir bunalımın, gelecekte dine bağlanmama mı, yoksa bir intihara gitmememi yol açacağına kesinlikle ben karar veririm.

Üçüncü veri “benim etrafımdır.” Benim etrafım kendine özgü özellikleriyle beni çevreleyen araç şeylerdir. İşgal ettiğim yerle, yer değiştirmekle yeni etraflar elbette belirlerim, ama başkaları da, benim hiç

⁵³ A.g.y., s. 558.

⁵⁴ A.g.y., s. 610.

müdahale olmaksızın etrafımı belirleyebilir. Doğumumdan beri etrafımdaki şeylerin güçlü etkisinin ortasındayım. Bir kente bisikletimle ulaşmak isterim, ama lastiklerim patlar, hava aşırı sıcaktır, rüzgâr tam gidiş yönümden esiyordur. Lastiğin patlaması, havanın sıcaklığı, rüzgârın esişi... Bütün bunlar, benim hiçbir etkim olmadan etrafımda dolanıp dururlar. Etraf, geleceğe yönelik projelerimi toptan değişmesine yol açabilir. Lastiğin patlamasıyla gideceğim yere gitmekten vazgeçebilirim, yolu yürüyerek tamamlayabilirim, yeni bir yol deneyebilirim, gideceğim arkadaşıma haber gönderip toplantıyı erteleyebilirim, projemi toptan değiştirebilirim. Ama durum ne olursa olsun, etrafım, seçme özgürlüğüne sahip olduğumu gösterir. Bu anlamda etrafımdaki araç-nesnelere anlam katan zaten benim özgür seçimimdir. Etrafım sayesinde projemin gerçekliğinin imkânsızlığını bile özgürce oluştururum. Koşullar karşısındaki vazgeçiş bile benim seçimimdir. Özgürlük istenen şeyi elde etmek değildir, seçimde bulunmaktır, seçim özerklığıdır.

Dördüncü veri “benim hemcinsimdir.” Başkalarının olduğu bir dünyada yaşarım. Ve böyle bir dünyada yaşamak, sadece her hareketimde onlarla karşılaşmak demek değildir, aynı zamanda kullanılabilir bütün araçların onlara önceden verilmeyen bir anlam dünyasına kendimi angaje olmuş bulmaktır. Demek ki ben, bana ait olan, ama benim tarafımdan bana verilmiş olmayan bir anlam dünyasının içindeyim. İşte bu dünya üç gerçeklik katmanı tarafından sarmalanır, onlar tarafından belirlenir. İlki, imleyici olan aletler (gar, tren seferleri, sanat eserleri, seferberlik duyurusu); ikincisi, benim olarak keşfettiğim imlem (milliyetim, ırkım, fiziki görünüşüm) ve nihayet üçüncüsü, bu imlemlerin gönderdiği atıf merkezi olarak başkası... Kendimi kullanarak var kıldığım aletleri karşımda hazır bulurum bulmasına, ancak o aletleri amaçlarım bağlamında, projem içinde anlamlı kılan benim. Belirli bir türün, belirli bir ırkın, belirli bir milletin mensubu olarak, onların olanaklarını ve anlam dünyalarını kullanırım. Ama bütün onlardan devraldığım şeyleri, kendi projem bağlamında anlamlandıran benim. Dilin anlamı bile, kendi projem içinde kullandığım tümceler anlamıyla özgür bir seçim olarak belirir. Başkalarının karşısında kendimi bulurum, özgür bireyler olarak kendilerini seçişleri benim kendi seçimim karşısında durur. Ama başkasının kendini özgürce seçişini kendi özgürce seçişlerim içinde ben anlamlandırırım. İnsan özgür bireysel seçimle desteklenen soyut ilişkiler bütünüdür. Kişi özgürdür. Koşul altında ve durum içinde olması, özgür olmadığının ifadesi değildir, koşuldan özgürlüğe doğru giden bir ilişkinin içinde olduğunun belirtisidir. Kendi-için bir insan özü taşıyarak insan olmaz, tam aksine kendisini kendi olarak seçmek için gösterdiği çabayla, kendisini insan kılan insan türünün olanaklarını ayakta tutar. Özgürlük içinde bulunan tarihsel dünyayı seçmek değildir, bu tarihsel dünya içinde seçimde bulunmaktır. Özgürlük koşulları yaratmak değildir, koşullar içinde seçimde bulunmaktır.

Ve nihayet son veri “benim ölümüdür.” İnsani bir fenomen olarak ölüm, yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomendir; bu yaşamı biricik, yeniden başlamayacak bir fenomen yapan, tek bir yaşam yapan, atılan adımların bir daha asla geri getirilemezliğini gösteren bir fenomendir. Yaşamımızdan olduğu şekilde ölümümüzden de sorumluyuz. Zira insanın ölümü yaşamına benzer; insan yaşadığı gibi ölür. “Ölüm, dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştirememeye imkânım değil, benim için mümkün olanların, imkânlarımın

*dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir.”*⁵⁵ Bu anlamda ölüm gelecektedir, ama geleceğin bir seçişi, bir projesi değildir. Bütün projeleri yok eden bir proje olamaz, bütün projelerin sonunu getiren bir proje olamaz. Dolayısıyla ölüm bir imkân değildir. Ölmüş bir yaşamın tek belirgin özelliği, korumalığını başkasının yaptığı bir yaşama dönüşmüş olmasıdır. Ve bu korumalık, o yaşamı bir tür yeniden kurma anlamına gelir. Yaşam, her zaman ertelemedir ve kendini bir “henüz değil” veya “henüz olmayan” olarak tanımlar. Bu nedenle yaşam, olanın sürekli değişmesi olarak tanımlanır. Oysa ölmüş bir yaşam, elbette değişmiştir, ancak tamamlanmıştır. Yaşadığım sürece özgürce ortaya koyduğum amaçlar doğrultusundan hiçbir şey olmadığını, ama kendimi ne isem o olarak öldürerek başkası için olduğum şeyden kurtulurum. Bu nedenle başkasının benim için keşfettiği her şeyi yalanlama olanağına sahibim. Böylece benim olduğum şey ile başkası için olduğum şey arasında devamlı bir kavga sürer. Oysa ölüm bu kavganın sonunu ilan ederek, zaferi başkasına verir. Ölüm başkası için varılmaya ve anlamını onun perspektifiyle yakalamadır. Ancak ölümden sonraki başkası için varlığım gerçek bir varlıktır. Ölümün anlamı yaşamın içinde keşfedildiğinden, ölüm sadece bir tüketiş değildir. Ölüm imkânlarımın sonu getirdiğinden, kendisi bir imkân olamaz. Bu yüzden ölüm beklenemez. Kendimi ona doğru gerçekleştirme, ona doğru atılımda bulunma olarak konumlandırıramam. Dolayısıyla ölüm kendisi-içinin ontolojik yapısına ait değildir. Yaşamı ölümden kalkarak ele almak, onun üzerinde düşünmek, öznelliğin üzerinde başkasının bakış açısıyla düşünmek olur ki bu mümkün değildir. Bu nedenle ölüm bizi özgürlüğümüzden etmez. Aksine ölüm bize kendini keşfettirirken, zorlayıcılığında da kurtarır. Ölüm bir proje değil, bir yazgıdır. Ben özgür bir ölümlüyüm. Özgürce alınan, özgürce alınmak zorunda olunan her amaçla, her projeye zaten ölüme doğru gitmediğimizi, ölümden bağımsız olarak kendimizi olumladığımız anlamına gelir.

Bütün bunlar insanın durumun, içinde olduğunu, durumun ona verili olduğunu ya da durumun bir veri olduğunu, bu durumun insanın özgürlüğünün olanaklı olmadığını göstermediği gibi, kısıtlamadığını, tam aksine özgürlüğün durumun, verinin içinde seçim yapma gücü ve zorunlu olduğunu gösterir. Fakat bu varoluş zorunluluğu, özgürlüğü sorumlulukla bağdaştırır. İnsan özgür olmaya mahkûm olduğundan, insan dünyadan ve varolma tarzı bakımından kendi kendisinden sorumludur. İnsan sorumludur; yani bir olayın ya da nesnenin yadsınamaz failidir. Bu nedenle sorumluluk bunaltıcıdır; çünkü bu dünyanın varolmasını kendi varlığıyla sağlar. Yakınmak, hayıflanmak da boşunadır. İnsan özgür olduğundan, ancak olacak olan olur. Herkes layık olduğu hayatı yaşamaktadır. İnsan, olduğu şeyden, yaşamından, dünyadan sorumludur.

⁵⁵ A.g.y., s. 668.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- ARİSTOTELES, (1999) *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- CAMUS, Albert, *Resistance, Rebellion and Death*, Çev. Lustin O'brien, New York, Random House, Inc.,1960.
- CAMUS, Albert, *Yabancı*, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Cem Yayınları, 1990.
- CAMUS, Albert, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Adam Yayınları, 1992
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1995.
- CAMUS, Albert, *Veba*, Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul, Can yayınları, 1997b.
- FRANSEZ, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- KANT, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin Press, 1965.
- KANT, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, TFK Yayınları, 1999.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafizğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 2002.
- KUÇURADİ, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- LEBESQUE, Morvan, *Camus*, çev. Ayla Kurultay, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984.
- MARKS, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1993.
- MARKS, Karl, *Yabancılaşma*, (der.), Barışta Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 2000.
- BRENKERT, George G., *Marks'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- PLATON, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- SPİNOZA, Baruch, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

