

## HUME & KANT: NEDENSELLİK-ÖZGÜRLÜK İKİLEMİNDE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

### Hume & Kant: Human Being's Freedom Between Causality-Freedom Dichotomies

Mine KAYA KEHA\*

#### ÖZ

Hume'un özgürlük problemine yaklaşımına nedensellik problemine yönelik açıklamalarının temel teşkil ettiğini söylemek gerekir. Nedensellik konusunda çağının probleme bakışından oldukça farklı bir yaklaşım sergileyen Hume için Kant'ın 'beni dogmatik uykumdan uyandıran filozof ifadesi, ele alacağımız nedensellik ve özgürlük ikilemindeki insan problemini ortaya koymak bakımından önemlidir. Her iki filozofun felsefelerinde de insanın bilme yetisi ve özgürlüğü arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda makalede insanın bilmesi ekseninde her iki filozofun özgürlük ve nedensellik problemlerine yaklaşımı öz bir biçimde serimlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Özgürlük, Nedensellik, Ahlak, Bilgi, Deneyim, Akıl.

#### ABSTRACT

It should be expressed that Hume's explanations directed towards causality problem are the basis of his approach to freedom problem. For Hume, who shows quite a different approach about the concept of causality rather than what his contemporaries did, Kant's expression 'the philosopher who woke me up from my dogmatic sleep' is highly significant in terms of putting forward the human problem between causality and freedom dichotomy that we are going to handle. There is a close relationship between human being's cognition and freedom in both philosophers' philosophies. Within this context, in this study, both philosophers' approach towards freedom and causality problems in the axis of human cognition is tried to be exposed briefly.

**Key Words:** Freedom, Causality, Morals, Knowledge, Experience, Reason.

Empirizmin büyük temsilcilerinden biri olan Hume, bilginin kaynağına deney ve gözlemi koyar. Çünkü O'na göre, deney ve gözleme dayalı olgulardan hareket eden bir felsefe varsayımlardan uzak, genel geçer bilgiye ulaşır. (Hume a; 1964: 14) İnsan aklının soruşturduğu iki alan ve bu alanlara uygun olarak da iki bilme tarzı belirler. İlk soruşturma alanı fikir bağlantıları alanıdır. Bu alana cebir, aritmetik ve geometri önermeleri girer. Bu önermeler kesinliğini ve doğruluğunu kendi içinde barındıran önermeler olup bilme tarzı da tanımlayıcı (demonstrative) bilmedir. Aklın ikinci soruşturma alanı olguya ait ilişkilerdir. Bu alan Hume'un neden sonuç ilişkisinin gözlemine yaptığı alanıdır. Bilme tarzı da moral bilmedir.

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Elmek: minekayakeha@hotmail.com

Bu çeşit bilmede eldeki kanıt ne kadar güçlü olursa olsun bilgi kesinlik taşımaz. Dolayısıyla fikir bağlantıları alanının önermelerinin aksine önermenin tersini düşünmek kişiyi çelişkiye düşürmez. (Hume a; 1964 :23-24)

Hume, bilginin kaynağını açıklama noktasında algıları (perception) analiz ederek algıyı 'izlenimler ve idealar'<sup>1</sup> (impressions and ideas) olarak ayırmakla işe başlar. Ona göre deneyim sayesinde, herhangi bir izlenim zihne geldiğinde, orada bir idea oluştuğunu biliriz. İzlenim bunu farklı iki biçimde oluşturur. İster yeni görünüşünde ilk canlılığını büyük ölçüde korur ve bir şekilde izlenim ile idea arasında bir şey olur ya da canlılığını tümüyle kaybeder ve tam bir idea olur. İzlenimlerimizin ilk biçimdeki gibi yinelenişini sağlayan yetiye bellek, ikinci biçimine de imgelem adı verilir. Bellek ideaları imgelem idealarından daha diri ve güçlüdür. (Hume b; 2009: 21) Hume'un izlenimleri dolaysız duyu deneyimleri olarak, ideaları ise izlenimlerin sönük, cansız kopyaları olarak belirlediği görülmektedir. O, bu ayrımın algıların kuvvet ve dirilik derecelerine göre yapıldığını ifade eder. (Hume b;2009: 19) "Benzeyen algılarımızın sürekli birlikteliği birinin diğerinin nedeni olduğuna dair ikna edici bir kanıttır; izlenimlerin bu önceliği de idealarımızın nedeni olduğunun yine güçlü bir kanıttır."(M.Schmidt;2003:19) O'na göre, idealar izlenimlerin kopyaları oldukları için, ne kadar karmaşık olurlarsa olsunlar, izlenimlere geri götürülebilirler. (Hume b;2009:19) Her basit izlenime karşılık gelen bir idea ve her basit ideaya karşılık gelen bir izlenim bulunur. Benzer algıların sürekli birlikteliklerinden, hemen, birbirlerini karşılayan izlenimlerimiz ve idealarımız arasında büyük bir bağ olduğunu ve birinin varoluşunun diğerinin varoluşu üzerinde çok önemli bir etkisi olduğu sonucunu çıkarırız. Sayısız örnekler sürekli birlikteliğin hiçbir zaman şans eseri ortaya çıkmadığını, aksine izlenimlerin idealara veya ideaların izlenimlere olan bağımlılığını ispatlar. (Hume a;1964: 15) Eğer bir duyu organının eksikliğinden dolayı bir insan duyular dünyası ile ilgili izlenimlere sahip değilse aynı konuda idealara da sahip değildir. Örneğin; gözleri görmeyen biri renklerin izlenimine sahip olmadığı için renklerle ilgili bir fikre de sahip değildir. Aynı şekilde uysal ve yumuşak huylu bir adam intikam arzusu veya zulmetme ile ilgili bir fikir edinmeyeceği gibi bencil ve duygusuz bir insan da dostluk ve yüce ruhluluğun kutsallığını kolayca kavrayamaz. (Hume b;2009; 18)

"Her yalın ideanın kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın ideası vardır. ... Karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı ideası ile gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğalarında bir fark yoktur, yalnızca şiddetleri farklıdır." (Hume b;2009:16)

<sup>1</sup> Hume 'idea' kavramını düşünce, hayal, imge anlamında kullanmaktadır.

Hume, bütün ideaların kaynağının izlenimler olduğu tezini temellendirirken bu teze aykırı örneklerin varlığını da kabul eder. Hume bu durumu verdiği şu örnekle açıklar: Gözleri gören bir insanın, mavi rengin tek bir tonu hariç bütün renklerin bütün tonlarını bildiğini kabul edelim. Bu kişinin önüne mavi rengin bütün tonlarını bilmediği ton hariç olmak üzere koyduğumuzda, bu kişi rengin o tonunun eksik olduğu yerde bir boşluk sezecek ve birbirine bitişik olan renk tonları arasında diğerlerinden farklı olan bir tonun bulunması gerektiğini hissedecektir. O halde acaba bu kişi sırf hayal gücünün sayesinde bu boşluğu doldurmaya ve duyularının kendisine hiçbir zaman vermemiş olduğu bu renk tonunun fikrine kendiliğinden ulaşabilecek midir? Az da olsa bu kişinin bunu yapabilecek olduğuna inananlar vardır. Bundan dolayı da bu durum, basit ideaların her zaman, her durumda izlenimlerden çıkmış olmadığının kanıtı olarak sunulabilir. Ancak Hume'a göre böyle örnekler o kadar azdır ki, genel kuralı değiştirmeyi gerektirmezler. (Hume a;1964:19)

Hume, idea ve izlenimleri bir de yalın ve bileşik olarak ikiye ayırır. Böylece basit ideaların basit izlenimlere birebir karşılık geldiğini kolayca tespit edebileceğimizi, ancak bileşik ideaların bileşik izlenimlerle birebir örtüşmesi kuralının evrensel olmadığını ifade eder. (Hume b;2009:19)

Ona göre; "İzlenimlerin önceliği ilkesi bir başka sınırlandırma ile beraber anlaşılmalı, şöyle ki; bunlarla ilgili yaptığımız bu akıl yürütmeden anlaşıldığı kadarıyla, idealarımız izlenimlerimizin imgeleri oldukları için, idealardan birincilerin imgesi olan ikincil idealarda oluşturabiliriz .... İdealar kendi imgelerini yeni idealarda üretirler; ancak ilk ideaların izlenimlerden türemesi gerektiğinden, tüm ideaların doğrudan veya dolaylı olarak, karşılıkları olan izlenimlerden meydana geldiği vargısı doğruluğunu korur." (Hume b;2009:19)

Kant ise bilginin kaynağını sadece deney ile sınırlandırmaz. Kant'a göre bilginin iki unsuru vardır. Bunlar algı ve anlama yetisidir. Bilgi, algının a priori formları (zaman ve mekân) vasıtasıyla alınan duyu verilerinin anlama yetisinin kategorileri tarafından bir kavram altına alınmasıyla oluşur. Kant'ın ifadesiyle bu önermeler sentetik a priori önermelerdir. Kant önermeleri kaynağına göre a priori veya a posteriori olarak ikiye ayırır. A priori önermelerin doğruluğunu kanıtlamak için deneye gerek yoktur. A posteriori önermelerin doğruluğu ise ancak deney tarafından kanıtlanabilir. Kaplam ve işlemine göre önermeleri analitik ve sentetik olarak ikiye ayıran Kant, önermeler arasında çaprazlama yaparak dört türlü önerme elde eder. Bunlar; analitik a priori, analitik a posteriori, sentetik a priori ve sentetik a posteriori önermelerdir. Ona göre bu önermelerden sadece sentetik a priori önermeler bilimsel bilgiyi verir. Bilginin sentetik yönü, algı formları vasıtasıyla gelen duyu verileri tarafından sağlanırken; a priori yönü ise,

anlama yetisi kategorilerinin duyu verilerini bir kavram altında birleştirmesi vasıtasıyla sağlanır. Bilgideki bu unsurların herhangi birinin eksik olması durumunu Kant; 'Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.' biçiminde dile getirir.(Kant a; 1900:45)

Bu duruma göre Kant, Hume'un bilme tarzlarını ve bu bilme tarzlarına ait bilgiyi değerli bulmaz. Çünkü demonstrative bilmede sentetik yön, moral bilmede de a priori yön eksik kalmıştır.

Hume, olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerin tamamının neden-sonuç ilişkisine dayandığını kabul eder. Bu nedenle neden-sonuç ilişkisinin yapısının ortaya konulması gerekir. O'na göre neden sonuç ilişkisi, neden olan olayın ( a olayı), sonuç olan olayla (b olayı) art arda gelmesi ve bu birlikteliğin defalarca gözlenmesi sonucu oluşur ve bu da zihinde a olayı olduktan sonra b olayının olacağı inancını oluşturur. Deney sadece a ve b olaylarının birçok defa art arda geldiğini gösterir. Böylece zihin alışkanlığa dayalı olarak, b olayının a olayından sonra zorunlu olarak gelmesini bekler. Dolayısıyla zorunluluğun doğası Hume' a göre zihnin alışkanlığı sonucu oluşan bir içsel izlenimden başka bir şey değildir. (Hume c;1964:460)

Ancak Hume, zorunlu bağın bilgisinin deneyden elde edilemeyeceğini söylemekle nedensellik fikrini reddetmez. Aksine doğada katı bir nedensellik olduğuna inanır. O'nun ifade etmek istediği şey neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağın bilgisinin deneyden elde edilemeyeceğidir. O, bu bağı psikolojinin çağrışım ilkelerine bağlı olarak, alışkanlık prensibiyle açıklamaya çalışır.

Neden ve sonuç arasındaki bağın deneyden elde edilemeyeceği hususunda, Hume'u 'kendisini dogmatik uykusundan uyandıran zeki filozof' olarak adlandıran Kant ise, neden-sonuç ilişkisini ve zorunlu bağlantıyı, anlama yetisinin a priori kategorileri içerisinde ele alır. O'na göre de doğadaki her şey nedensellik ilkesine göre ilerler.(Kant a;1900: 45)

Hume'a göre, doğada hüküm süren neden-sonuç ilişkisi tek nedensellik ilişkisidir. Nedenlerin doğadaki işleyişi, insan hayatında da aynı şekilde işlediğinden, insanların davranışlarını yargılarken de doğadaki nesnelere yargılarken kullandığımız aynı akıl yürütmeler kullanılmalıdır. (Hume c;1964 :68-69)

Hume, insanların karakter ve davranışları arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Bu nedenle insanların davranışlarından yola çıkılarak karakterleri hakkında fikir edinilebilir. Böylece insan davranışlarıyla ilgili genel kanaatlere ulaşılabilir. (Hume c;1964 :183)

Hume, nedenselliğin doğadaki işleyişinin aynı şekilde insan hayatında da işlediğini kabul eder. Ona göre insanlığı ister eşyelerin, isterse çağların hükümetlerin, koşulların veya eğitim yöntemlerinin ayırımına göre irdeleyelim, bu alanda da tıpkı doğanın öge ve güçlerinin karşılıklı eylemlerinde olduğu gibi, benzer nedenler yine benzer sonuçlar üretirler. (Hume c;1964:184)

Doğanın insan davranışlarında tıpkı güneşin ve iklimin işleyişinde olduğu gibi, genel bir işleyişi vardır. Bu işleyişe uygun olarak insanlığa ortak karakterler olduğu gibi, değişik ulus ve tek tek kişilere özgü karakterler de vardır. Bu karakterlerin bilgisi onlardan kaynaklanan eylemlerde bir benzerliğinin gözlemi üzerine dayanır ve bu benzerlik zorunluluğun asıl özünü oluşturur. (Hume a;1964:72) Şöyle ki; rüzgârlar, yağmurlar, bulutlar ve buna benzer hava değişiklikleri, nasıl sağlam fakat insan kavrayış ve araştırması için keşfi zor olan prensipler tarafından yönetiliyorsa, bunun gibi iç prensip ve güdüler de bu görünürdeki düzensizliklere rağmen aynı biçimde işleyebilirler.(Hume a; 1964:72)

Hume'a göre, insanların eylemlerini yargılarken, dışsal nesnelere üzerinde kullandığımız aynı akli yürütmeleri kullanmak gerekir. Görünüşler sürekli olarak ve değişimsiz bir araya gelirken, hayal gücünde öyle bir bağlantı kazanırlar ki, hayal gücü herhangi bir şüphe ya da duraksama olmaksızın birinden diğerine geçer. Bu süreçte neden-sonuç ilişkisini yanlışlayan birkaç örneğe rastlamak mümkün olmasına rağmen, sayıları az olduğundan bunların genel kuralı değiştirmeye gücü yetmez. Hatta aykırı deneylerin sayısı çok olsa bile, nedenlerin ve zorunluluğun kavramı kaldırılamaz. Çünkü aykırılığın, gizli nedenlerin işleminde ileri geldiği varsayılır. Hiçbir birliktelik bazı davranışların bazı güdü ve karakterler ile birlikteliklerinden daha değişmez ve kesin olamaz. Eğer başka durumlarda birliktelik belirsizse, bu, maddenin işlemlerinde olandan daha belirsiz değildir.(Hume c;1964:185) Güdüler ve eylemler arasındaki birlik tüm doğal işlemlerinde aynı değişmezliği gösterdiği için, birinin var oluşunu diğerinden çıkarma işlemi burada da aynı şekilde geçerlidir. (Hume c;1964:185) İnsanların davranışlarından hareketle eğilim ve güdülerinin bilgisine kadar ulaşılır. Bu sayede insan doğası hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olur. Hume, insan davranışlarındaki benzerliği şu örnekle dile getirir: "Yunanlılarla Romalıların duygularını iç eğilimlerini hatta yaşayış biçimlerini bilmek istiyorsanız, Fransız ve İngilizlerin davranışlarını inceleyiniz. Elde edeceğiniz sonucu Yunanlılar ve Romalıların yaşamlarına nakletmek pek yanlış bir şey olmaz."(Hume a;1964:68)

Ona göre, eğer insanların davranışlarında bir örneklik olmasaydı veya deneylerimiz arasında tutarsızlık olsaydı, insanlıkla ilgili herhangi bir genel yargıya ulaşmak veya genel gözlemler toplamak imkânsız olurdu. Ancak insan davranışlarının bu bir örnekliğini bütün insanların aynı hal ve şartlar içinde hep aynı

şekilde hareket etmelerini gerektirecek dereceye vardığını düşünmek de yanlış olur. Zaten doğa olaylarında da böyle ince bir benzerliğe denk gelinmez.(Hume a;1964:69) Hume, eylemlerin eylemde bulunanın durum ve huyu ile değişmez bir birlik ve bağlantıları olduğu sürece, sözlerle zorunluluğu ne kadar görmezden gelirsek gelelim, gerçekte bu olguyu kabul ettiğimizi ifade eder. O'na göre, insan sadece davranışlarıyla değil, iradesiyle de nedenselliğe tabidir. (Hume a;1964:72)

O halde zorunluluk doktrinini kabul etmeden, yani güdülerden iradeli davranışlara, karakterden davranışa yapılan çıkarımı kabul etmeden herhangi bir insan bilimini ortaya koymak mümkün değildir. (Hume a; 1964:74)

İnsan irade ve eylemleri zorunlulukla nedensellik ilkelerine göre işlediğine göre özgürlük nasıl temellendirilecektir?

Hume, özgürlük probleminin, ruhun yetileri, zihin etkisi ve iradenin işlevlerinin incelenmesi yoluyla ele alınırsa hiçbir sonuca ulaşamayacağını ifade eder.(Hume a; 1964:76) Sonuç almak için izlenmesi gereken yol şudur: Önce nesnelere maddenin işleyişi gibi basit bir sorun tartışılmalı. Bu tartışmadan, iki objenin sürekli birlikteliği ile zihnin nesnenin birinin fikrinden diğerine geçmesiyle ulaştığı çıkarımın dışında olmak koşuluyla, nedensellik zorunluluk üzerine bir fikir elde edilmeye çalışılmalı. Eğer bu durum ve şartlar gerçekte, nesnede kavradığımız zorunluluğun bütününe meydana getiriyor ve herkese göre de, aynı zamanda, zihnin işlevlerinde de bulunuyorlarsa o zaman tartışma bitmiş veya bundan sonra sadece laftan ibaret kalmış demektir. Hatadan kaçınmanın tek yolu, bilimin maddi nedenleri söz konusu edildiğinde kapladığı alanı incelemek ve bu konuda bildiğimiz her şeyi insanın irade ve davranışlarına aktarmaktır. Aynı doktrini iradenin etkilerine uygulamaya gelince, bu etkilerin güdü, durum ve şartların karakterle düzenli bir beraberlik gösterdiğini görür ve biz de bunlardan diğerlerine çıkarımlarda bulunduğumuzdan dolayı zorunluluğu kabul etmek zorunda kalırız. Buna rağmen özgürlük doktrininin, zorunluluk doktrininden daha fazla kabul görmesini, Hume, davranışların birçoğunda hissedilen özgürlük ve tarafsızlık gibi aldatıcı bir his veya sözde bir deney ile açıklanabileceğini ifade eder. (Hume a;1964:76-77) İster nesneye isterse zihne ait olsun, herhangi bir aksiyonun zorunluluğu, nesneye değil insan zihnine aittir. Yani bu zorunluluk, zihnin nesnelere sürekli birlikteliğini gözlemesi sonucunda ortaya çıkar. Ona göre zorunluluk yerine özgürlük düşüncesi kabul edilirse, bu durumda özgürlük, bir nesnenin düşüncesinden bu nesnenin arkasından gelen bir başka nesnenin fikrine geçme veya geçmeme yolunda duyduğumuz belirli bir gevşeme veya tarafsızlıktan başka bir şey olmaz. Üzerinde durulacak tek nokta, belki de, insan davranışlarının bu özelliğine zorunluluk adını vermekten geri durma isteği olabilir. (Hume a;1964:79)

Hume'a göre biz birçok durumda, davranışlarımızın irademize tabi olduğunu ve iradenin kendisinin ise hiçbir şeye tabi olmadığını hissettiğimizi hayal ederiz. Çünkü bunun aksini denemeye kalktığımız zaman, iradenin kolayca her tarafa kaydığını görürüz. Burada davranışlarımızın güdüsünün, özgürlük gösterisi yapmak gibi bir isteği olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Ona göre kendimizi özgür hissedebiliriz ama dışardan izleyen biri genellikle davranışlarımızı güdülerimiz ve karakterimizden çıkarabilir. (Hume c;1964:190) Hume'a göre özgürlükten, güdüler ile eğilimlerin davranışın sonucu ile bağlantısı olmadığını anlamamız gerekir. Özgürlük ifadesinden iradenin gereklerine göre hareket etmek veya etmemek gücünü anlamak gerekir. Buna göre, eğer biz hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak bunu yapabiliriz veya hareket etmeyi tercih ediyorsak bunu da yapabiliriz. (Hume a;1964:77-78)

Hume'un nedensellik kavramına sensüalist açıdan yaptığı eleştiriye Kant'ın itirazı şurada: Hume, nedenselliği, izlenimlerin art arda gelmesinin çağrıştırdığı psişik kaynaklı bir kurala indirgemıştır ve bu durum, kavramın objektif ve zorunlu geçerliğini tartışmalı hale getirmiştir. Hume'a göre bizdeki nedensellik düşüncesi psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımız inandığımız fenomenler arası bağlantı, gerçekte algıya dayanır ve fenomenlerin birbirlerini sık sık izlemelerinin hayal gücümüzde izafi olarak sağlam psikolojik bir tasarım (bağıntı tasarımı) doğurmalarının ürünüdür. Kant'a göre şurası açıkça görülmelidir ki, nedensellik kavramını doğuran, duyuların ve tasarımların birbirlerini izlemesindeki kurallılık değildir. Bizim algılar üstünde başvurduğumuz bir kuraldır ve biz ancak genel geçer bir nedensellikten hareketle, yani objektif-zorunlu bir bağlantı fikriyle bir obje kavramı oluşturabiliriz. O'na göre, tasarımlara obje hakkında yeni bir özellik veren bağın ne olduğu, bu bağın hangi özel mantıksal geçerliğe sahip olduğu araştırılırsa şu bulunur: Bu bağ, tasarımları birbirine bağlamayı belli bir tarzda zorunlu kılmaktan ve onları bir kural altına yerleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz. O, bunu ancak öbür yandan tasarımlarımızın zamansal sıralanışında bir kesin düzenin zorunlu olması, bunlara objektif bir anlam verilebilmesi halinde yapabilir. Nedensellik kavramının sağladığı şey de budur. Çünkü ben, a ve b gibi iki olay neden ve sonuç bağıntısına sokulduğunda bu, birinden diğerine geçişin keyfi olamayacağını iddia etmekten başka bir şey ifade etmez. Oysa bir a olayından bir b olayına geçiş hep kesin bir yasayı izler ve buna göre b olayı daima ve zorunlu olarak a olayını izlemek durumundadır. Öyleyse verili bir deneysel ilişkiyi nedensellik kavramı altına yerleştirmekle, bu ilişkideki elemanların art ardalığındaki zaman düzenini gerçekten de sabitleştirmiş ve tek anlamlı olarak belirlemiş oluruz. Bir verinin önünde, bu verinin bir kurala göre izlemek zorunda olduğu hiçbir şey bulunmasaydı, algı süreci tümüyle saf duyusal izlenimler halinde, sübjektif (şüpheli) bir şey olurdu. Ama bu du-

rumda artık objektif olarak algıda neyin önce neyin sonra geldiği belli olmazdı. (Bayne;2000:220-222) Kant'a göre; "Saf sübjektif olan ve hiçbir obje belirtmeyen bir şeyle herhangi bir obje bilgisi geçerli kılınmaz. Saf algının içinde kalarak ardışıklık denen şeyi objeye katamayız ve objeyi kendi saf algılarımızın sübjektifliğinden ayıramayız. Bizim algıların bu düzenini bir başka düzen olarak gözlemlememizi zorunlu kılan bir temel kural vardır ki, zaten bu zorunluluğun kendisi, objede bir ardışıklık tasarımını her halde mümkün kılan şeydir." (Hume c; 1964:190)

İlk kez Hume'un problemi çözülmüş oluyordu. Hume kendi psikolojik temelli analizinde, ne var ki, hiç akla gelmeyen bir şey tasarlamıştı. Aslında genel olarak izlenimler objektif ve kurallı bir ardışıklık içinde verilmiş olmalıydı. Çünkü durum böyle değilse, A, B'nin önünde olabileceği gibi, onunla değil de başka bir şeyle başka bir süreç içinde bağıntı içinde olabilirdi. Böylece A ve B arasında alışkanlıklara dayalı bir çağrışımın meydana gelmesi imkânsızlaşırdı. Öyleyse çağrışım ancak aynı deney içeriklerinin aynı bağlantı içinde tekrar ortaya çıkmasının bir koşuludur. Ama böyle bir çağrışım kavramının içinde deney elemanlarının bir objektif ardışıklık içinde oldukları tasarım zaten vardır ki, Kant'ın esas itirazı buradan kaynaklanır, böylece nedensellik kavramının halis anlamı meydana çıkmaktadır. Öyle ki, nedensellik kavramına daha sonra yöneltilen tüm septik eleştiriler, bu noktada geçersizdir. Biz ancak ve ancak neden-sonuç bağıntısını kullanarak, ancak ve ancak fenomenleri tek bir sübjektif gözlemcinin bilincinden bağımsız olarak altına sokabileceğimiz bir kural düşüncesinden hareketle doğadaki veya nesneleredeki ardışıklıktan yola çıkarak, duyuşal izlenimlerin saf mozaik üstüne konuşabiliriz ki, neden-sonuç bağıntısını ve ardışıklığı içimizde buluruz. (Bayne;2000:220-222)

Dogmatik metafizik için nedensellik objektif bir güç, bizzat nesnelere içinde bulunan ve nesnelere son sebebinde kökünü bulan bir kader türü olarak kabullenilmiştir. Septik-psikolojik eleştiriler (Hume'un eleştirisi) bu kavrayışı ortadan kaldırdı. Ama O, nesneleredeki zorunluluğun yerine, bu kez tasarımların ve tasarım bağlantılarının mekanizminde yatan bir zorunluluğu koydu. Eleştiriler yöntem, buna karşılık neden-sonuç bağıntısını düşünmemizdeki zorunluluğu temellendirir. Bu zorunluluk, zihnin bir zorunlu sentezinden başka bir şey değildir ve düzensiz kopuk izlenimleri deneye dönüştürme yolu bize ancak bu yolla açıktır. Bu zihnin sentezindeki objektifliği nesnelere özelliği olarak nesnelere yükleyemeyiz ve zaten böyle bir objektifliğin buna ihtiyacı da yoktur. Çünkü bizim için en üstte yer alan ana ilke, objelerin ancak ve daima deney aracılığıyla ve bizzat deney yapmayı mümkün kılan zihnin koşulları altında verili olduğudur. Neden kavramı, hiç de çok sayıdaki verilerin art arda gelmesiyle deneyden ve duyuşal izlenimlerden elde edilmemiştir. Tersine, nedensellik ilkesi belirli bir



deney kavramı elde etmenin nasıl mümkün olduğunu gösterir.(Cassirer;1996 :198-200)

Kant'a göre Hume, deney nesnelere kendi başına şeyler olarak kabul ettiğinden, neden kavramının aldatıcı ve bir kuruntu olduğunu söylemekte bütünüyle haklıydı. Çünkü kendi başına şeyler ve bunların belirlenmeleri konusunda, eğer bir A verilmişse, niçin başka bir şeyin, bir B'nin de, aynı zamanda zorunlu olarak verilmiş olması gerektiği kavranamaz. Dolayısıyla Hume, kendi başına şeylerin böyle bir a priori bilgisine hak tanıyamazdı. Bu keskin görüşlü insan, bu kavram için deneysel bir kaynak da kabul edemezdi, çünkü böyle bir kaynak, nedensellik kavramının özünü oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla doğrudan doğruya çelişirdi. Dolayısıyla bu kavram gözden uzak tutuldu ve yerine, algılar dizisinin gözlenmesindeki alışkanlık geçti. Kant:

“Benim araştırmalarımın ise, deneyde karşımıza çıkan nesnelere, hiçbir biçimde numenler olmayıp, yalnızca fenomenler olduğu sonucu çıktı. Her ne kadar numenler söz konusu olduğunda, A verilince, A'dan büsbütün farklı olan B'nin verilmemesinin nasıl olup da çelişkili olacağı kavranamazsa da (neden olan A'nın sonuç olarak B ile bağlantısının zorunluluğunu kabul etmenin) bir deneydeki fenomenler olarak A ve B'nin belirli bir biçimde (örneğin zaman ilişkileri bakımından) zorunlu olarak bağlantılı olmaları gerektiği ve deneyi olanaklı kılan bu bağlantıyla çelişmeden ayıramayacakları düşünülebilir. Gerçekten de durum budur. Ben, neden kavramının yalnızca deney nesnelere bakımından nesnel gerçekliğini kanıtlayabilmekle kalmadım, aynı zamanda bu kavramı bağlantıyla ilgili içerdiği zorunluluktan ötürü, a priori bir kavram olarak türetebildim, yani onun olanağın, deneysel kaynaklara başvurmadan, saf anlama yetisinden yola çıkarak ortaya koyabildim”.(Kant a;1900 :46) demektedir.

Hume'un felsefesine egemen olan ve merkezi bir öge olan nedensellik düşüncesi onun özgürlük problemine bakışını da belirlemektedir. Hume doğadaki bütün olguların zorunluluk ilkesine göre işlediğini kabul eder. Eğer doğadaki bütün olgular aralarında herhangi bir benzerlik gösteren iki olayın bile var olmasına olanak vermeyecek biçimde durmadan değişseydi ve nesnelere hiçbir andırışı veya benzerliği olmaksızın bütünüyle yeni olsaydı, biz bu duruma göre bu objeler arasında herhangi bir zorunluluk veya bağlantı fikrine asla ulaşamazdık. Zorunlulukla nedensellik düşüncemiz bir yandan birbirlerine benzer objelerin kendi aralarında daima birlikte olup, diğer yandan zihinde alışkanlık dolayısıyla objenin birinin görünmesinden diğerini çıkarsamaya yöneltmiş olan doğanın işlevlerindeki gözlemeye elverişli bir örneklikten ileri gelmektedir. (Hume a;1964:66-67)

Hume, zorunluluğu onun özsel parçasını oluşturan nedenin iki tanımına göre; ya benzer nesnelere değişmez birlik ve birlikteliklerine ya da zihnin birinden diğerini çıkarsaması olarak iki şekilde tanımladığını ifade eder. O, bu tanımların okullarda, kiliselerde ve günlük yaşamda insanın istencine ait olduğunun kabul edildiğini ve herkesin, insan davranışları ile ilgili çıkarımlar da bulunabileceğini ve bu çıkarımların benzer davranışların benzer güdü ve koşullarla birlikteliği gözlemine dayandıklarını yadsımadıklarını ifade eder. Ona göre, zorunluluk adı verilsin ya da verilmesin, bu nitelik insan eylemlerini belirler. (Hume c;1964 :183)

Buna karşılık Kant, doğadaki nedensellik ilişkisini tek nedensellik türü olarak kabul etmez. Çünkü böyle bir durumda insanın özgürlüğü ortadan kalkar. Kant'a göre, insanın özgürlüğü saf aklın sınırları içerisinde ortaya konamaz. Bu nedenle O, aklı işleyişi açısından saf ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırır. Saf akıl fizik, matematik alanındaki problemlerle uğraşırken, pratik akıl da ahlak alanındaki problemlerle uğraşır.

Anlama yetisi, saf aklın alanında bilimsel bilgiye kaynaklık eder. Ancak özgürlükten gelen nedensellik saf aklın sahasında bilinemez. Çünkü böyle bir nedenselliğe denk gelen tek bir deney objesi yoktur. Dolayısıyla böyle bir kavramın bilgisi, saf aklın sınırları içerisinde gösterilmeye çalışıldığında, akıl çelişkiye düşer. Bu nedenle Kant, görünüşler olarak belli nesnelere fenomenler olarak adlandırır. Duyu nesnesi olmayan ve nesnelere yalnızca anlama yetisi yoluyla düşünülen, olanaklı şeyleri de bir bakıma fenomenlere karşılık koyar ve onları akıl varlıkları veya numenler olarak adlandırır. Saf aklı fenomen olan şeylerin, pratik akılda numen olan kendinde şeylerin sahası olarak kabul eder. Özgürlükten gelen nedensellik veya özgürlük aklın bir idesi olarak pratik akıl sahasında bulunur.

Kant için asıl problem, özgürlüğün doğadaki nedenselliğin hüküm sürdüğü sahadaki insana nasıl yükleneceği, yani doğadaki zorunluluğun genel yasası ile özgürlüğün nedenselliğinin yasaasının birleşmesinin olanağı problemidir.

O'na göre: İnsanda bir yeti vardır ki, o, kendisi de fenomenlere ait bir varlığın yetisi olarak, yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenlerle bağlantılı değil, ayrıca sadece ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nedenlerle de bağlantılıdır. Bu bağlantılılık da 'gereken' ifadesi ile dile gelir. Bu yetinin adı akıldır. Bir insana yalnızca akıl açısından bakarsak, o, bir duyular varlığı olarak görülmez. Çünkü düşünebilme özelliği kendi başına bir varlığın yani insanın bir özelliğidir. Daha hiç gerçekleşmemiş olan gerekenin insanın etkinliğini nasıl belirleyebileceğini ve sonucunun duyular dünyasında fenomen olan davranışların nedeni nasıl olabileceğini hiç kavrayamayız. Ancak yine de

akıl nedenselliği, duyular dünyasındaki sonuçları bakımından özgürlüktür. Nitekim onun davranışı öznel koşullara dolayısıyla zaman koşullarına böylece de bu davranışı belirlemeye yarayan doğa yasasına bağlı olmayacaktır; çünkü akıl nedenleri zaman ya da mekanın öznel koşullarından etkilenmeden yani ilkelere dayanarak davranışlara kuralı verirler.(Kant b;1951:93)

Dolayısıyla özgürlüğü kurtarmanın tek yolu doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen neden-selliği yalnızca insanın görünüşüne, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu iki kavram aynı zamanda var olcaksa bu uzlaşma kaçınılmazdır. Yalnız, uygulamada bu iki kavram, tek ve aynı davranışta birleştirildiğinde, dolayısıyla da bu birleştirmenin kendisi açıklanmak istendiğinde, böyle bir birleştirmeyi yapılamaz kılar görünen büyük zorluklar yine de ortaya çıkar.(Kant a;1900:80)

Demek ki akıl sahibi varlıkların tüm davranışları fenomenler olmaları bakımından doğanın zorunluluğu altındadırlar. Ancak aynı davranışlar akıl sahibi özneye ve bu öznenin sadece akla göre davranışta bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.

Hume'a göre ise, zorunluluk nedenselliğin özsel bir parçasını oluşturduğuna göre, özgürlük zorunluluğu kaldırmakla, nedenleri de ortadan kaldırır. Öyleyse bu anlayışa göre insan en korkunç cinayeti işledikten sonra tıpkı ilk doğduğu andaki kadar saf ve temizdir. Herhangi bir biçimde karakteri eylemlerini ilgilendirmez. Çünkü ondan türememişlerdir ve birinin kötülüğü hiçbir zaman diğerrinin kötülüğünün kanıtı olarak kullanılamaz. Ancak zorunluluk söz konusu olduğunda bir kişi eylemlerine iyi veya kötü gibi bir değer kazandırabilir.(Hume c;1964:191)

Nedenleri ortadan kaldıran prensibe göre genellikle deli insanların hiçbir özgürlükleri yoktur. Ancak davranışlarından hareketle yargıda bulunursak, bu davranışların bilge insanların davranışlarından daha az kurallılık ve değişmezlikleri vardır ve dolayısıyla zorunluluktan daha uzaktırlar. Öyleyse bu sık kullandığımız karışık düşüncelerin ve tanımlanmış terimlerin doğal bir sonucudur. (Hume c;1964 :188) Düşünüp taşınarak yapılan davranışların, ani yapılan davranışlardan daha çok kusurlu kabul edilmesini de Hume zorunluluk doktrinine bağlar. Davranışların zihindeki prensiplerle bağı olmadığı kabul edildiğinde, davranışlar ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilebilir. O halde davranışların temelinde zorunluluk doktrininin var olduğu kabul edilmelidir. (Hume a;1964:80)

Kant'a göre, davranışın, nesnel akıl nedenleriyle bağıntısı zaman bağıntısı değildir. Burada nedenselliği belirleyen neden zamanca davranıştan önce gelmez.

Çünkü bu tür belirleyici nedenler nesnelere duyularla dolayısıyla görünüşte bulunan nedenlerle bağıntısının değil kendi başına şeyler olarak zaman koşulları altında olmayan belirleyici nedenleri temsil ederler. Böylece davranış aklın nedenselliği bakımından ilk başlangıç, fenomenler dizisi bakımından ise sadece bir alt başlangıç olarak görülebilir ve çelişkisiz bir şekilde insan bir açıdan özgür diğer açıdan ise doğa zorunluluğuna bağımlı olarak görülebilir. (Kant b; 1951:95)

O'na göre anlama yetisinin teorik bilgidaki nesnelere olan ilişkisinden başka, arzulama yetisiyle de bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı da arzulama yetisine isteme denir. Saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ise ona saf isteme denir. Saf istemenin ya da onunla aynı şey demek olan saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlâk yasasında a priori olarak âdeta bir olguyla verilmiştir. Çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içerir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel algının gösterilemeyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir. Yine de bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini aklın teorik değil, yalnızca pratik kullanılışı için haklı çıkarır. Özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir 'causa noumenon'un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: "Neden kavramı, kaynağını saf anlama yetisinde bulur. Aynı zamanda nesnelere bakımından nesnel gerçekliği sağlama bağlandığı için, kaynağında bütün duyusal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temelini yalnızca duyusal olabilen algılardan başka hiçbir şey koyulamayacağından causa noumenon, aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünebilir bir kavram olmasına karşın, boş bir kavramdır." (Kant c;1997:48)

Kant bununla saf bir istemeye sahip olan bir varlığın yapısını teorik olarak bilmeye çalışmadığını ancak bu kavram aracılığıyla, nedensellik kavramını özgürlük kavramına ve onun belirleyici nedeni olarak ahlâk yasasına bağlamak istediğini ifade eder. O, "Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlâk yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum." demektedir. (Kant c;1997:49)

Kant: "Eğer ben de, Hume'la birlikte yalnız kendi başına şeyler konusunda değil, duyu nesnelere konusunda da nedensellik kavramının teorik kullanılıştaki nesnel gerçekliğini yadsımış olsaydım; bu kavram bütün anlamını yitirecek ve teorik bakımdan olanaksız olarak büsbütün işe yaramaz olarak tanıtılacaktı. Böy-

le bir kavramın pratik kullanılışı da saçma olacaktı. Bununla birlikte, deneysel olarak koşullandırılmamış bir nedensellik kavramı, teorik olarak gerçekten de boştur (ona götüren bir algı yoktur), ama yine de olanaklıdır ve belirlenmemiş nesneye ilişkindir. Bunun yerine ise, bu kavrama ahlâk yasasıyla, dolayısıyla pratik açıdan anlam verilir. Böylece onun nesnel teorik gerçekliğini belirleyen bir algıya sahip olmasam da, bu kavramın niyetlerde ya da maksimlerde somut olarak ortaya çıkan gerçek bir uygulanışı, yani onun gösterilebilecek pratik gerçekliği vardır. Bu da, bu kavramın, noumenon'lar bakımından haklı çıkarılması için yeterlidir." (Kant c;1997:49) demektedir.

Kant'a göre koşulsuz pratik yasa ve özgürlük karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Onun asıl ilgilendiği sorun; koşulsuz pratik olanla ilgili bilginin nereden başladığıdır. Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz, ne de onu deneyden çıkarabiliriz. Çünkü deney yalnızca fenomenlerin yasaını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğa mekanizmini verir. Demek ki isteme maksimlerini ortaya koymaya başlarken kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır ve akıl onu hiçbir duyuşal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. Kant bu noktada, ahlak yasasının bilincinin nasıl olanaklı olduğunu sorar. Ona göre, saf pratik yasaların bilincine tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelere saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar. Ona göre, kavramlarımızın birbirine bağımlı olmasının gerçek düzeni budur. Ve bu düzen bize özgürlük kavramına ahlaklılık kavramı ile ulaşıldığını gösterir. (Kant c;1997:27)

Fenomenler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamadığına ve burada hep tek ipucunu doğa mekanizminin sağlaması gerektiğine göre; üstelik saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana kadar çıkmaya çalıştığı zaman her iki yanında da kavrayamadığı şeylerin bulunduğu bir antinomiye düştüğü halde doğa mekanizmi hiç olmazsa fenomenlerin açıklanmasında işe yaradığına göre, ahlak yasası pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize getirseydi kimse özgürlüğü bilime sokma cesaretini bulamazdı. (Kant c;1997:4)<sup>2</sup>

Nasıl ki, doğa zorunluluğu akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliği ise

---

<sup>2</sup> Kant, a.g.e., s.27

isteme de akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir. Özgürlük de bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir. (Kant d;1995 :64) Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden, özgürlük doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, yasadışı değildir. Özgürlük özel türden yasaları olan bir nedenselliklidir. Aksi takdirde özgür bir isteme saçma bir şey olur. Doğaya zorunluluğu etkide bulunan nedenlerin heteronomiydi. Çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasına göre olanaklıdır. O halde, istemenin özgürlüğü özerklikten başka yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir? İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır, önermesi ise, yalnızca kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama ilkesine işaret eder. Kant'a göre, bu tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür. Demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir. (Kant d;1995:65)

Kant'a göre, ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık tam bundan dolayı pratik açıdan gerçekten özgürdür. Yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar onun için de geçerlidir. (Kant d;1995:66) Kant, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak yalnızca onun altında davranışta bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre böyle bir varlıkta biz pratik olan, yani nesnelere bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünürüz. Yargılarında herhangi bir şeyle yönelilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır. Akıl ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir, dolayısıyla o pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir. Bundan dolayı da özgürlük pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir. (Kant d;1995:67)

Kant sonunda ahlaklılığın belirlenmiş kavramını özgürlük idesine indirger. Ona göre, sadece bir varlığı akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından nedenselliğin bilincinde olan, yani istemeye donatılmış bir varlık olarak düşünürsek, özgürlük idesini var saymamız gerekir. Aynı nedenden dolayı akıl ve istemeye donatılmış her varlığa, kendini özgürlüğün idesi altında davranışını belirleme özelliğini yüklemek gerekir.

Hume'a göre, insan davranışlarını iyi ve kötü olarak nitelendirebilmek için, davranış ve karakter arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Bütün ahlak yasaları ödül ve ceza üzerine kurulu olduğundan bu güdülerin zihin üzerinde düzenli ve benzer bir etkiye sahip oldukları ve her ikisinin de iyi davranış-

ları meydana getirip, kötü davranışlara engel oldukları temel bir prensip olarak varsayılmıştır. Bu etkiyi zorunluluğun bir örneği olarak görmek gerekir. Davranışlar doğaları gereği gelip geçicidirler. Eğer kendilerini yapmış olan kişinin karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir nedenden ileri gelmedikleri düşünülürse, bu davranışlar eğer iyi iseler bu kişinin yüzünü ağartmayacağı gibi, kötü iseler de utanmasını gerektirmezler. Davranışlar kötü olabilir hatta din ve ahlak kurallarına göre bütünüyle zıt ve aykırı da bulunabilirler, fakat kişi bu davranışlardan sorumlu değildir ve bu davranışlarından dolayı ceza da söz konusu olmaz.(Hume a;1964:79-80)

Davranışlar ancak karakterle iç tutku ve duygulanımların işaretleri olarak kabul edildikleri ölçüde manevi duygularımızın konuları olabilirler. Bu prensipten ileri gelmedikleri zaman ne iyi ne de kötü olmaları olanaksızdır. Dolayısıyla zorunluluk ahlak ve din için gerekli bir koşuldur. .(Hume c;1964:190) Neden ve sonuç arasındaki zorunluluk yadsındığı ve bu özgürlüğün doğrulanması anlamına geldiği zaman bundan, özgür davranışın nedensiz davranış olduğu sonucu çıkacaktır.

Kant'a göre ise pratik aklın nesnelere olarak iyi ve kötünün özü, eylemin niyetinde, yani yönelmesinde aranmalıdır. Bu kavramlar kendi başına iyi veya kendi başına kötüdür. Bu kavramlar ahlak yasasından önce değil ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanmalıdır.(Kant c;1997:56)

Hume, insan davranışlarının ve iradesinin doğadaki nedenselliğe tabi olduğunu ve aynı değişmez ilkelerin geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda özgürlük ne anlama gelmektedir? O'na göre, özgürlük, iradenin kararlarını uygulayabilme gücüdür. Bu şu anlama gelir. Eğer biz hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak, bunu gerçekleştirebiliriz. Hareket etmek istiyorsak bunu da yapmaya gücümüz yeter. Bu anlamda da mahkum olmayan herkes özgürdür.(Hume a;1964:78)

Eğer özgürlük, zorunluluk fikrinin karşısına konulursa bu nedenleri inkâr etmek anlamına gelir. Bu prensibe göre, özgürlük şans veya tesadüf ile aynı şey olur. Tesadüf ise herhangi bir olayın gerçek nedeni hakkında bilginiz olmadığı anlamını taşır. (Hume a;1964:47)

Hume, kendi zorunluluk anlayışının ahlak ve dinin olanağının teminatı olduğuna inanır. Çünkü ödül ve ceza üzerine kurulu bir anlayışta, davranış ve davranışın sonucu arasında zorunlu bir bağ olduğu kabul edilmezse, yani zorunluluk fikri reddedilecek olursa insanlar yaptıkları en kötü davranışlardan bile sorumlu tutulamazlar. (Hume a;1964:80) Kabul ettiği özgürlük tanımına göre de,

Tanrının kabul veya ona itaat edilmesiyle, insanın özgürlüğü arasında bir çelişki olmayacağını düşünen Hume, insanın yapıp ettiklerinden dolayı sorumlu tutularak ödüllendirilmesi veya cezalandırılmasının mümkün olmayacağını, böyle bir şeyin insanın akıllı bir varlık olması özelliği ile de bağdaşmayacağını ifade eder.(Hume c;1964 :191)

Kant'a göre ise, insanın davranışları zaman içinde belirlenen fenomenler değil de numen olarak belirlenimler olsaydı, Tanrı insanın davranışlarının belirleyicisi olurdu. Böyle bir durumda insan Tanrının kuklası haline gelir ve onun özgürlüğünden söz edilmezdi. Ancak zaman fenomen olan varlıkların bir belirlemesi olduğundan, Tanrı insan davranışlarının belirleyicisi değildir.(Kant c;1997:86)

### Sonuç

Sonuç olarak Hume, kendi nedensellik açıklamasına bağlı olarak, yaptığı özgürlük tanımıyla, kendisinin de ifade ettiği gibi özgürlük problemini kökten çözememiştir. Hem zorunluluğun hem de özgürlüğün aynı anda, aynı ilişkiler içinde, aynı varlığa yüklenmesi sorun oluşturur. Kaldı ki Hume, zorunluluk bağlantısını da, zihnin içsel bir izlenimi olarak psikolojik bir ilkeyle açıklamaya çalışmış, böylece tamamen deney ve gözleme dayalı bir felsefe bilimi kurma çabası gerçekleşmemiştir.

Kant ise zorunlu bağ fikrinin deneyden elde edilemeyeceği konusunda Hume ile aynı fikirde olmasına karşılık, bu bağ anlamaya yetisinin a priori bir kategorisi olarak kabul etmiştir. Anlama yetisi kategorileri ancak algının formları ile elde edilen algılara uygulanabildiğinden, bu bağın bilinebilmesi için deneyi gerekli görmüştür. Bu anlamda özgürlüğün deney dünyasında herhangi bir algısı olmadığından, saf aklın sahasında bu kavram bilinemez kalmıştır. Bu nedenle Kant, pratik akıl sahasında özgürlüğü ahlak yasasıyla kanıtlanan bir akıl idesi olarak tanımlamıştır. O'na göre özgürlük akıl sahibi bütün varlıklara yüklenmesi gereken bir özelliktir. Böylece insan yapıp etmeleriyle fenomen sahasına, akıllı bir varlık olması dolayısıyla da numen sahasına ait bir varlık olarak özgür bir varlık olma sıfatını kazanmıştır. Böylece pratik akıl sahasında varlığı kabul edilen özgürlük teorik akıl sahasında bilinemez olarak kalmıştır. Saf aklın eleştirisinin 1787 yılındaki ikinci baskısının önsözünde, 'inanca yer açmak için deneyi aşan şeyler hakkındaki bilgi olanağını ortadan kaldırdım'(Kant e;1993:29) ifadesine göre, bu durum Kant için bir sürpriz değildir. Ancak Kant'ın geleneksel metafizik anlayışından farklı bir metafiziksel anlayışla, iyi niyete dayalı yeni bir ahlak anlayışı ve söz konusu ahlak anlayışından hareketle yeni bir özgürlük anlayışı ortaya koyması felsefe dünyası için büyük bir kazanç olmuştur.



**KAYNAKÇA**

- CASSİRER, Ernst. Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi, (çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.
- HUME, David, a "An Enquiry Concerning Human Understanding", The Philosophical Works, ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.1
- HUME, David, b "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme", (çev. Ergün Baylan), Bilge Su Yay., Ankara, 2009,
- HUME, David, c "A Treatise of Human Nature", The Philosophical Works, ed.T.H. Gren and T.H.Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, Vol.1,
- KANT. Immanuel, a "Critique of Pure Reason", Translated By, J. M. D. Meiklejohn, The Colonial Pres, New York, 1900.
- KANT. Immanuel, b "Critique of Practical Reason" Translated and Edited By, Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1997.
- KANT. Immanuel, c Prolegomena of Any Future Metaphysics, Translated By, Lewis W. Beck, The Liberal Arts Pres, New York, 1951.
- KANT. Immanuel, d "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi", (çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.
- KANT. Immanuel, e "Arı Usun Eleştirisi", (çev. Aziz Yardımlı), İdea yay. İstanbul 1993.
- M. SCHMİDT. Claudia, "David Hume: Reason in History", The Pennsylvania State Universty Press, 2003 Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, (çev. Ergün Baylan), Bilge Su Yay., Ankara 2009.