



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Yıl: 5, Sayı: 18, Eylül 2018, s. 43-60

Doç. Dr. Mehmet GÜNENÇ

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, mehmet.gunenc@istanbul.edu.tr

ONTOLOJİK YAKLAŞIM İÇİNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ İKİ TARİHİ YÜZÜ

Özet

Modern dönemin en önemli kavramlarından bir tanesi hiç şüphesiz özgürlüktür. İlginçtir ki modern dönem öncesinde bu kavramın çok az kullanıldığını gözlemleriz. Böylesine önemli bir kavramın daha önce kullanılmamasının nedeni nedir? Yazımızda bu husus araştırılacaktır. Temel iddiamız bunun nedeninin antik Yunan felsefesinin özgürlüğe ihtiyaç duymayan bir metafizik geliştirmesiyle ilgili olduğudur. Buna paralel olarak modern dönemde metafiziğin kaldırılmasıyla bireyin özgürlüğünü merkeze alan ayrı bir metafizik inşa edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla modern dönem geleneksel metafiziği kaldırırken kendisine göre bir metafizik anlayışı geliştirmiştir. Bu makalede söz konusu metafiziğin en önemli ayakları olarak Kant ve daha sonrasında da Alman İdealizmi'nin özgürlük kavramını nasıl merkeze aldıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Metafizik, özgürlük, modernlik, antik Yunan, Kant.

THE TWO FACES OF CONCEPT OF FREEDOM WITHIN THE ONTOLOGICAL PERSPECTIVE

Abstract

Without doubt, one of the most important concept of modernity is freedom. Interestingly we observe before the modern period this concept was used rarely. What is the reason of not using this concept which has such importance? In this article this question will be answered. For us, the reason of that is that Ancient Greek philosophy has developed a metaphysics which doesn't need freedom. Accordingly, in modern period after eliminating the Ancient one it was started to

construct another metaphysics which claimed individual's freedom. Thus, while eliminated traditional metaphysics, modernity claimed it's own understanding of metaphysics. In this article it will be revealed how Immanuel Kant and after him German Idealism put the concept of freedom at the center of metaphysics which is abovementioned.

Key Words: Metaphysics, freedom, modernity, ancient Greek, Kant.

Özgürlük insanın kullandığı temel kavramlardan bir tanesi olsa da özellikle modern dönemle beraber bireyi yeşerten bir değer olarak görülmüştür. Öyle ki, Batı düşüncesi içinde özellikle 18 ile 19.yy.'da özgürlük, insan hayatının canlılığını sağlamanın yanında insanlık tarihinin ilerleme serüveni içinde olmasını sağlayan temel bir kavram haline getirilmiştir. Buna karşın özgürlük kavramının modern dönem öncesinde böylesi bir kullanımıyla karşılaşmıyoruz. Şu halde yaşanan değişimi anlamak istiyorsak bu kavramın serüveni üzerinde durmak gerekir. Yazımızda öncelikle özgürlük kavramını analiz etmeye çalışacağız. Daha sonra antik Yunan düşüncesine kadar giderek özgürlük kavramının arkeolojisini yapıp modern dönemle mukayesede bulunacağız. Ortaya çıkarmaya çalışacağımız iki husus olacaktır. Her ne kadar temel bir değer olsa da, özgürlük kavramı, Antik Yunan'daki doğa metafiziği içinde kendisini başka kavramların altında ya da içinde gizli tutmuştur. Bunun anlamı özgürlüğün özgürlük olarak sunulmasına ihtiyaç duyulmamasıdır. Farklı bir şekilde söylersek, doğa metafiziğinden bahsedildiğinde özgürlüğün belirli bir yeri yoktur. Buna paralel olarak ortaya çıkan ikinci hususta, doğa metafiziğinin berhava edilmesi sonucu oluşan kaybı kapatmak için modern anlayışın, bireyi temele alan bir özgürlük metafiziği inşa etmeye çalışacağıdır.

Özgürlük de dâhil olmak üzere her değer ne olduğunu çok iyi anlasak bile açıklamakta bir o kadar güçlük çekeriz. Bu durum bilincimiz özgür olduğumuzu fark ettiğinde bile özgürlüğün ne olduğunu tanımlamakta çektiği sıkıntıda kendisini gösterir. Bilincin özgür olduğunu ya da olmadığını bilmesi ama açıklayamaması aslında özgürlüğün bilinçte başından beri verili olduğunu ifade eder. Özgür olmasak bile özgür olmadığımızın bilincindeyizdir. Hatta bilincimizin bu farkında oluş üzerine uyandığımızı söyleyebiliriz. Özgürlük burada ham bir biçimde bulunmaktadır. Bunun anlamı özgürlüğü fark ettiğini sanan bilincin aslında istemi(ni) fark etmesidir. Daha da ileriye gidersek özgürlüğün istemenin kendisi; bir şeyi istemenin de öncesinde isteyebilmek durumunda meydana gelebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim cansız bir şeyin olması yer kaplamasıyla ilgiliyken canlı bir şeyin olması onun istemesiyle ilgilidir diyebiliriz. Özgürlük istem ile istem konusunun elde edilmesi arasındaki ilişkide açığa çıkar. İşte özgürlük, arzu edilen bir hale yönelik olabilmesi için arzu edilmeyen bir hal içinde olmayı şart koşar. Bu anlamıyla özgürlüğün canlılığın isteminde ve ortamında kaynağını bulduğunu söylemek mümkündür. Önemli bir ayrım insanın isteminin biçiminde karşımıza çıkar. İnsan diğer canlılar gibi sadece elde etmek istemez. Aynı zamanda sahip olmak ister. Sahip olmak, elde etme arzusunun daha yoğun bir biçimidir. Bu istemse canlı bir şey olmasının ötesinde bireyin ve onun özgürlüğünün yapısını oluşturur. Sonuçta istemi doğrultusunda hareket edebilmesi ya da istemini kontrol etmesi bireyin özgürlüğünün farklı boyutları olarak karşımıza çıkar.

Özgürlüğün elde etme ve sahiplikle olan ilişkisi bizi gücün olmasına götürür. İstenilen şeyin elde edilememesi durumu yani güçsüzlük özgürlüğü ortadan kaldırırsa da özgürlük arzusunu arttırır. O halde nelerin istenildiği kadar, bunların elde edilmesi için gücün nasıl temerküz edileceği de önemlidir. Toplumlar bu gücün sağlanması için oluşturulan birlikteliklerdir. Nelerin, ne ölçüde istenildiği, nelerin istenilmesi gerektiği ve bunların nasıl sağlanması gerektiği önem kazandığında toplumlar ilişki ve yönetim biçimlerine sahip olurlar. İlki ahlakla, ikincisi de yasaya bağlı olarak devletle ilgilidir.

Özgürlüğün güçle ilgili olan bu yapısından doğayla ilişkisine geçebiliriz. Nietzsche'ye bakılırsa varlık güç isteminden başka bir şey değildir. (Nietzsche, Güç İstenci, fr.54) Doğa bunun için istemle aynı anlama gelen canlılardan oluşan bir güç akışı olarak görülebilir. Güç akışı olarak doğa, canlıların birbirleriyle etkileşim içinde olmalarını ve etkileşimin sonucundaki dönüşüme karşılık gelir. Yiyeceğini arayan bir canlı başka bir canlıyı yediğinde onu kendisine katkıda bulunacak şekilde dönüştürür. Bu etkileşim ihtiyacı oldukça önemlidir çünkü doğanın/*phusis* anlamlarından bir tanesi olan hareketi şart koşar. Yani istediğini elde etmek için birbiriyle içiçe olan canlılar hareketlerini doğa denilen dönüşüme katkıda bulunmak için kullanmış olurlar.¹ Bir diğer deyişle, canlıların tekil olarak harekete geçmeleri aslında doğa(ları) gereği doğayı meydana getirmelerinden başka bir şey değildir. Yani onların ahlaken zorunlu olduğu için değil, doğa(ları) neye zorluyorsa onu yapmak için harekete geçtiklerini kabul ederiz. Doğadaki canlılar da bir şeyleri arzuları elde ederler. Ama doğadaki canlıların arzularını bireysel değil, doğanın gereği olarak belirlediklerinden özgürlük yerine katı bir yasadan bahsederiz. Bundan dolayı canlıların kendi istemleri doğrultusunda değil, doğanın ya da doğalarının gereği olarak hareket ettiklerini kabul ederiz. Dolayısıyla doğadaki istemin zorunlulukla ilgisi vardır ve böyle olduğu için de doğa, yapısı gereği özgürlüğü barındırmaz.

Özgürlüğe ilişkin olarak oldukça genel olsa da yaptığımız tasnifin önemli olan tarafı, antik Yunan filozoflarının bu tasnifi geliştirecek bir biçimde felsefeyi ortaya koymalarıdır. Doğa lehine olan metafizik değerlendirme doğanın belirli yönleriyle insanı kapsamasıyla insan lehine olduğunu görmeye yarayacaktır. Bu nedenle antik Yunan'da doğayı dikkate alan bir değerlendirme olarak metafizikte özgürlük kavramının bireyi merkeze alarak kullanılmayacağını bilmek gerekir. Özgürlük filozofun doğa değerlendirmesinde farklı kavramların altında gizlenecektir. Önemli olan nokta insanın bunu fark edecek akılsallığa ulaşmasıdır. (Kranz, Antik Felsefe, Herakletios, B1) Örnek olarak doğada bir düzen görülmesi ve bu düzenin de *logos, harmony* gibi kavramlarla açıklanmasındaki yaklaşımı verebiliriz.²

Aslında burada bir yol ayrımıyla karşılaşırız. Filozofların doğanın belirli bir düzen içinde olduğunu görme anlayışlarının(*phusis*) karşısına, sofistlerin aynı doğayı belirli bir düzenin olmadığı ama tam da bu yüzden de belirli hale getirilmiş kabullerle (*thesis/nomos*) okumamız gerektiği düşüncesi çıkar. Sofistlerin yaklaşım tarzının Platon tarafından hikaye edilmiş biçiminin

¹ Kanımızca Herakleitos'un ateş istiaresi bahsedilen açıklamaların ne demek olduğunu göstermektedir.

² Daha sonraları Kant bu türden kavramları aklın sistematik yapısının ancak var sayılabilecek düzenleyici ürünleri olarak tarif etti. Bkz. Kant, Critique of Pure Reason, A671/B699.

önemli bir yanlış anlamaya yol açtığı iddia edilebilir.³ Buna karşın söz konusu durum, sofistlerin yukarıda bahsettiğimiz konumlarını yani nomosu savunmalarını bozacak ölçüde değildir. Bu nedenle onların konumlarını anlaşılır kılacak bir hikayenin yorumlanması faydalı olacaktır. İnsanın özgürlükle ilgisinin açığa çıkmasına önemli bir örnek Prometheus efsanesidir. Prometheus ve kardeşi insanı çıplak bıraktığında aslında onun doğada kalma imkanını aldığı için özgürleşme serüvenini de başlatmış olurlar. Çünkü ateşi getiren Prometheus aslında insanın doğayı aşan ve doğadışı bireyselliğini ifade eden bir yetiye karşılık olan bir şey getirmiştir. Ancak ateş, insanın istemini tatmin edebilir. Bundan dolayı ateş insanın çıplak halinin yine insan tarafından dönüşümünü ifade eder. Bir diğer deyişle ateş, insanın kendi kendisine dönüşümünü yerine getirmesi için verilmiştir. İşte bu insanın dönüşümünün özgürleşme olarak okunmasına imkan tanır. İşte filozoflar bu mitle ortaya çıkan insanı merkeze alan özgürlük yerine doğa lehine olan ama insanı da kapsayan felsefeyi öne süreceklerdir.

O halde özgürlüğü filozofun penceresinden etik/politik ve metafizik olarak iki boyutta incelemek gerekir. Etik boyutu sosyal bir varlık olarak insanla, metafizik boyutu da nedensellik sorunu olarak bütün varlıkla ilgisi üzerinden konumlandırılm. İlki tercih etme, yetkinleşme, akıl ve mutluluk gibi kavramlara götürürken, ikincisi de zorunluluk, düzenlilik, doğa, gaye, gibi kavramlara götürmektedir. Yani tercihte bulunma imkanını kullanan kişinin aklından, yetkinleştiğinden ve bunların sonucu olarak otorite ve mutluluğundan bahsedilebilir. Aynı şekilde doğa alanında da zorunluluktan düzenliliğe, doğa ve Tanrı'ya doğru geçişin yapıldığını görürüz. Yani belirli bir işleyişe düzenlilik, bu düzenlilik içindeki varolanların zorunlu sürecine doğa ve nihayetinde de bunların böyle olmasının nedeni olarak gayeye geçiş yapılır. Felsefenin antik Yunan anlayışında ağırlığı ikinci kısma vererek özgürleşmeyi kullandığını söyleyebiliriz. Bunun anlamı etiğin/nomosun yani insanın kökenini metafiziğe yani doğa/*phusis* ve varlığa dayandırmasıdır.⁴ Böylece politik/özgür bir varlık olarak insan özgürlüğün olmadığı doğaya dayanarak kendi özgürlüğüne metafizik bir boyut kazandırmış olur. Şehir içindeki özgürleşmeyi/otonomluğu yeterli bulmayan filozof doğanın oluş biçimi ya da varlık olma biçimi üzerinden özgürleşmeyi tanımlar. Böyle bakıldığında özgürleşmenin idealize edilmiş bir olması gerekene dayandırıldığını görürüz. İdealize edilmiş olması gereken bütün varlığın iyi kavramıyla fotoğrafının çekilmesiyle ilgilidir. Olması gerekenle yani iyi ile aslında olan özdeşleştirilir. Asl olan, herhangi bir şeye bağlı olmayan; bir bakıma oluşun sınırlandırmaları içinde olmayandır. (Platon, *Timaios*, 27d-28a) İşte *alethia* hep bu asıl olmaklık ile olması gereken arasındaki aynılığı göstermeyi hedefleyen bir kavramdır. Aslında olanın iyi olması özgürlüğün zaten olan hal içinde olduğuna işaret eder. O halde bir özgür-leş-meden bahsetmenin gereği yoktur. İkinci türden yaklaşım Aristoteles'te, aslında olandan ziyade oluşa anlam verildiğinde ortaya çıkar. Değişim potansiyellikten aktüelliğe doğru olan bir dönüşüm edimi yani oluşur. İşte özgür-leş-me bu edimselleşmenin sonucunda elde edilir.

Bu durumda özgürlüğün modern dönem öncesinde görünmemesinin nedenini bu kavramın zıddı olan zorunluluğun kullanılmasına bağlayabilmek daha kolay olur. Antik Yunan'da *prote philosophia* varlığa ilişkin telakkide zorunluluğun nedensellikle açıklanmaya ihtiyaç duyması

³Konuyla ilgili tartışmalar için Cassin ya da Castoriadis'e bakılabilir. Cornelius Castoriadis, *Philosophy Politics, Autonomy*, 1991. Barbara Cassin, *Sophistical Practice*, 2014.

⁴ Tabii ki buradaki dayandırma varlığa yönelik olduğundan doğaldır.

sonucunda öne çıkmıştır. Bir diğer deyişle, varlığa ilişkin zorunluluk, doğanın ontolojinin nedenselliği⁵ üzerinden okunmasıyla anlamlı hale gelmekteydi. İleride göstermeye çalışacağımız gibi, varlığa dayalı zorunluluğunun doğa kavramıyla açıklanması ya da doğal olması özgürlüğün olmadığı anlamına gelmez. Tam olarak söylemek gerekirse, varlığın zorunlu olan nedenlerle açıklanması sonucunda ayrı bir oluşum şeklinde düşünülebilecek bir özgürlüğe ihtiyaç duyulmaz. Bu bağlamda, doğada bilinen özgürlüğün karşıtı olan bir özgürlükten yani her şeyin zorunlu bir biçimde işleyişinin tam olarak özgürlük olmasından bahsedebiliriz. Bunun için söz konusu zorunluluğa nedensellik kavramını eklememiz açıklayıcıdır. Herhangi bir şeyin öyle olmak durumunda olduğunu nedenle açıkladığımızda neden öyle olması gerektiğini de belirtmiş oluruz. İşte olması gereken neden, iyi olarak tanımlandığında özgürlüğü dışarıda tutan nedensellik, kemale ermeyle varılan özgürlüğün yolunu açan bir işleyişin zembereği olur. Tam olarak bu hal, öz-gür-lüğü varlığın kendisini öz-sel bir biçimde açmasıyla ve açıklanmasıyla ilgili hale getirir.(Aristoteles, Fizik, 3. Kitap)

Sözkonusu açıklamanın önemini anlamlandırmak için Aristoteles'in üç tür yaşama biçimini belirlerken en üst konuma *theoria*yla ilgili olan yaşamı koymasına işaret edebiliriz. (Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1095b15-20) Bilmek üzerinden gerçekleşen özgürleşmenin edimsel olması için antik anlayış özgürlüğün doğa lehinde kurularak açıklanmasını tercih edecektir. Çünkü doğa insanı da kapsayan oluşa ilişkin ontolojik bir paradigma vermektedir.⁶ Bu paradigmada temel kavramlar *telos* ve *logos* olarak karşımıza çıkarlar. Doğayı açıklama insanın doğaya yaklaşma biçimi değil, oluş(un)a yaklaşımdır. Nitekim insanın kendisini doğa üzerinden okuması için doğa kavrayışının geliştirilmesi gerekir. Çünkü doğaya kendisini bağlı kılması gerektiğini düşünen insan doğada gelişmişlik arayışı içinde olacaktır. Bu anlamda insanın istenilmesi gerekeni belirlemesi için doğayı *logos* kavramıyla nitelendirdiğini görürüz. Aslında bunun sadece *logos* kavramıyla beraber yapılmadığını da biliyoruz.⁷ *Harmonia*, kozmos gibi kavramlar gelişmişlik arayışının sonucunda ortaya çıkmışlardır. Söz konusu kavramlar sadece doğayı açıklayan kavramlar değil, açıklamayla insanı metafizik bir düzen içine dahil eden kavramlardır.⁸ Bu bağlamda insanın kendisini kontrol etmeyle yaklaştıkları mutluluğa/özgürlüğe metafizik açıklamayla erişecekleri düşüncesinin başlangıcı atılmış olur. (Holowchak, Happiness and Greek Ethical Thought, XXII)

Özgürlüğün etik/politik bir kavram olarak işlenişiyse otonomi/*autonomia* kavramına götürür. Kant'ın bireysel olmayı becerebilme üzerine inşa ettiği *autonomia* kavramının Antik Yunan'daki kullanılışı etik olmaktan ziyade politiktir. Çünkü bireylerden ziyade şehirlerin

⁵ Bu nedenselliği antik Yunan felsefesinde giderek gelişen ve Aristoteles'te kemale eren temelinde gayeyi/telosu taşıyan dört nedenle bağlantılı olarak görüyoruz.

⁶ Platon'un mağara istiaresini örnek olarak verebiliriz. Mağaradan çıkmayı özgürlük olarak görmek herhalde abartılı bir nitelendirme olarak görülmeyecektir.

⁷ Akılsallık ile özgürlük arasındaki ilişki modernlik sürecinde bağlamından koparılsa da devam edecektir. Tam olarak bağlamdan kopmanın ne demek olduğunu anlamaya çalışmalıyız.

⁸ Modern anlayışta önemli olan noktaysa bu aklın aşkın ya da dışsal olarak görülmek yerine içkin olarak görülmesidir. Bu bağlamda ikinci ayırım akli temellere dayandırmak ile kendi aklına dayandırmak arasındaki farkla ilgilidir. Modern özgürleşme bireyselliği vurgulayan akli ifade ederken, antik Yunan'daki özgürlük, bireyin yetkin akli kendi dışında bulmasıyla ilgili olacaktır. İşte bu ikinci türden özgürlük bu nedenle ontolojik olarak tanımlanabilir.

otonomisi söz konusudur. Her şehir kendi yasası olduğu müddetçe kendi kendine yeterdir. Bu durumdaki özgürlüğün bağımsızlık olarak tanımlanması daha çok tercih edilmiştir. Bireysel ya da etik anlamda özgürlüğe yakın olan kavram muhtemelen auterkiadır. Aslında anlamları yakın olsa da özyeter/auterkia kavramı, *autonomia* gibi yasaya atıfta bulunmaz.⁹ Auterkia kavramı diğer insanların bağlı oldukları şeylere bağlı olmamayı önplana çıkarır. Bir bakıma önemli olan neyin yapıldığı değil, neyin yapılmadığıdır.¹⁰

Tekrar faaliyet kavramına dönecek olursak herhangi birisinin faaliyette/*praxis* bulunma imkânı üzerinden kazandığı yetkinlik özgürlüğün yerine koyulabilir. Anlaşılması gereken söz konusu yerine koymanın ne olduğudur. *Polites* bir yere; *polise*/şehre bağlı olmakla kendi kimliğini bulan bireyi ifade eder. Kimlik, bireyin şehir içinde imkân bulduğu belirli eylemleri yapabilmesiyle ilgilidir.¹¹(Aristoteles, Politika, 1. Kitap) *Polis*/şehirde olma ile politik/şehirselle eylemler arasında fark vardır. Politik ya da siyasal olan ikinci kısma girer. Politik faaliyetler yetkincedir ve tam olarak yetkin bir aklı gereksedikleri için tam olarak özgürlüğü de içerirler. Nitekim *polites*, belirli bir *praxis* üzerinden özgürlüğünü tanımlar. Bunun anlamlarından bir tanesi kölelerin serbest bırakılsalar dahi *polites* olamayacakları için tam olarak özgür de olamayacaklardır. Yani serbest bırakılan birey, birinin hizmetçisi değildir ama aynı zamanda buyuran, *theoria* gibi belirli faaliyetleri yapabilen de değildir.

Politik duruşun şehirle ilgisi üzerinden tanımlanması önemlidir ve bunun için de yasakoyucuların filozof olması gereklidir. (Castoriadis, 6. Ayrıca Jaeger, Paideia, 3.cilt) Ne var ki politik duruşun Antik Yunan'da kökeni toprağa dayalı vatandaşa hala işaret etmekteydi. (Braudel, Bellek ve Akdeniz, 292) Şehrin otonom yapısı nihayetinde onun vatandaşının da bakış açısına yansıyor. Kendi kendi yeten şehirden kendi kendine yeten bireyi vurgulayan kavramların yani *autonomia* ile *auterkianın* çıkması normaldir. Bu anlayış *phila sophosun* eyleminde kendisini daha da idealleştirecektir. Bilginin elde edilmesi faaliyet haline gelecek ve buna paralel olarak eşlik etmesi gereken hazzın tanımı da değişecektir. Buna göre kendisinden dolayı değerli olan; kendi kendisine yeter olan bilgi ve bunun doğal bir sonucu olarak *eudaimonia* karşımıza çıkacaktır.¹² O halde özgürlüğün kendisini gizlemesinde karşılaştığımız farklı kavramlardan bir tanesi de mutluluktur. Aslında mutluluk Yunanlı için etikten ziyade faaliyetin ölçütüdür. Nitekim mutluluğun en iyi şey olduğunu söyledikten sonra Aristoteles'in bunun hangi faaliyetle elde edilmesi gerektiği üzerine araştırmaya girişmiştir.(Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1097-20198) Aslında mutluluğun belirli bir hale ulaşmayı ifade eden bir gösterge olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamıyla mutlu olmak idealize edilen halin içinde olmanın getirdiği temel duygu durumuna karşılık gelmektedir.

O halde Antik Yunan felsefesinde mutluluğun, faaliyeti doğrulayan bir ölçüt olarak nitelendirilmesine şaşmamak gereklidir.¹³ Aslında mutluluk haklıca elde edilmiş bir haz olarak

⁹ Özyeter karşılığı için bkz. Güneç, 2015.

¹⁰ Bu anlamıyla özgürlük negatif bir arzu ve çevre varsayımına işaret eder.

¹¹ Aristoteles burada en yüksek iyiyi amaç edinme üzerinden eylem ile siyasal yaşamı bir tutar. Yani ona göre siyasi yaşam en yüksek iyiyi ancak belirli bir yapıdaki devlet biçiminden alabilir.

¹² Nispeten karşıt bir görüş için bkz. Nussbaum, özellikle 25 v.d.

¹³ Mutluluğun böyle bir ölçüt olmasının idealize etme anlamına gelmesi muhtemeldir. Ama idealize etmenin rasyonelliğin kendisi olduğunu unutmamak gerekir. (Platon, *Devlet*, 354 veya 379b-c)

görülmekteydi. Bunun nedeni Yunanlı'nın hazzı faaliyetle beraber değerlendirdiğinde devamlı olarak rasyonel bir sorgulamaya tabi tutmaya imkân tanınmasıdır.¹⁴(Platon, Devlet, 354 veya 379b-c)Bu nitelendirmeyi yapan yetkin kişi olarak filozofun, mutluluğu sıradan bir kişiden farklı bir biçimde tanımladığını görürüz. Filozoflar yetkinliklerini faaliyetlerin en üst şekli olan *theoriadan* alırlar. Felsefi düşünüş bir faaliyet/praxis olarak, hatta gerçek bir *praxis* olarak görülür. Söz konusu gerçek eylem Aristoteles tarafından yukarıda belirtilen *eudamonia/εὐδαιμονία* ile ilişkili olarak doğrulanacaktır. Nitekim *eudaimoniaya* eşlik eden haz durumu Aristoteles tarafından *hedone* yerine *agapesis* olarak tanımlanır. (Foucault, Bilme İstenci Üzerine Dersler, 11-15. Ayrıca bkz. Aristoteles, Metafizik, 980a22) Aristoteles'in *agapesisi*, *theoria* ile hakikatin seyredilmesi sonucunda ortaya çıkar. (Dudley, 340) Bizim vurgulamaya çalıştığımız husus burada kendisini daha belirgin bir biçimde gösterir. Zihinsel bir faaliyet olmasına rağmen *theoria*, dışarıyla anlamını bulan ve buldukça da bu zihinsel faaliyeti yapanı anlamlandıran bir özelliğe sahiptir. İleride açıklayacağımız üzere modern dönemde bu anlamı bulma işi anlamlandırma halini alacaktır. Bir diğer deyişle, özne dışarıdaki¹⁵ anlamı keşfeden değil, dışarıyı anlamlandıran halini alacak ve bu faaliyeti üzerinden özgürlüğü(nü) inşa edecektir.

Her ne kadar şehrin yasaları sıradan bir Yunanlı'nın zihninde tanrısal bir yere sahipse de filozoflar doğa yasasıyla, *thesisin* karşısına *phusisi* koymaya çalışmışlardır.¹⁶ Bundan dolayı filozof için özgürleşmenin insanın kendisini varlığın işleyişine uygun hale getirmek anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu durum özgürlük üzerinden Antik Yunan filozoflarının ontolojik bir okuma daha doğrusu anlamlandırma yaptığını göstermektedir.

Anlaşılabacağı üzere Antik Yunan anlayışında özgürlüğün ontolojik olması yetkin bir işleyiş olarak yasaya bağlı olması anlamına gelmektedir. Filozof için bu yasa kaynağını şehirde değil doğada bulmak durumundaydı. Logos kavramı şehri de içeren yetkin bir işleyişe dayanmayı mümkün hale getiriyordu. İster Herakletios'un *logosu* olsun, ister Platon'un "Devlet" adlı eserinde vurgulanan insan doğası olsun, ister Aristoteles'in "Politika" adlı eserindeki aile yapısındaki hiyerarşide (Aristoteles, Politika, Bölüm 7) olsun karşımıza doğuştan gelen bir yapının aynı zamanda normu içermesi gerektiğini iddia ettiği şehri de kapsayan bir anlayışı çıkar. Şehir yasalılığı yani normu içerir ama kaynağını en azından filozofların çoğunda *phusisten* alır. O halde *nomos* ya da *thesis*, *phusisin* içinde yer alır.¹⁷Bu yer alış bireyin kendi özgürlüğünü kendi özgürlüğü olarak değil de varlığı fark etme üzerinden doğruluk yani alethia

¹⁴ Yunanlıların haz anlayışının mutlulukla olan ilgisi eğer stoacıları kenara bırakacak olursak modernliğin aksine pozitifdir. Haz, etkinlik ve ereklerle olan ilgidir. Bkz. (Ross, Aristoteles, 263). Erdemin hazla olan ilişkisi devamlı olarak rasyonel sorgulamayı ve bilgiyi içerdiğinden *eudamonia* da rahatlıkla düşünsel bir faaliyetle ilgili hale gelmekteydi.

¹⁵ Dışarısı ifadesini kullanarak öznenin kendisini merkeze aldığını vurgulamak istiyoruz. Özne merkezde olduğunda kendisini içeri olarak çevresini de bu içerde olmanın karşıtı olarak dışarısı şeklinde kategorize edebilir.

¹⁶ Bu durumun özellikle M.Ö. IV. yy filozofları için geçerli olduğu iddiası için bkz. Cornelius Castoriadis, 23.

¹⁷ Gerek *nomos* gerekse *thesis* uyuşmsal olanı ifade ederler. Bunun karşısında yer alan *phusis* ise doğal bir yasalılığı doğanın herşey için geçerli olan yasalılığını ifade eder. Bunun içinde *nomos* ya da *thesisin* karşısında yer alan *phusis* giderek bu ikisinin üstünde yer alır.

kavramıyla ilgili olarak ortaya koyar. İşte ontolojinin işlevselliği bütünüyle bu sistem içinde kendisini gösterir.¹⁸

Bu iddiamıza destek olması için 20. y.y.'ın önemli filozoflarından Alfred North Whitehead'in değerlendirmesine bakabiliriz. Whitehead'e göre doğadaki özgürlük ile insanın özgürlüğü olarak iki yaklaşımı bulabiliriz. *Harmoni* kavramıyla ifade edilen doğadaki varlıkların uyumu aslında her defasında kazanılan ya da bizzat yaşanan bir özgürlükten başka bir şey değildir. İkinci tür olan insani özgürlük ise özellikle filozofla belirginleşir. *Theoria* denilen felsefi faaliyet insanın elde edebileceği özgürlüğün en üst boyutunu ifade eder. Platon'un idealize ettiği felsefesi aslına bakılırsa onun özgür olma biçimidir. (Whitehead, 58-59)

Thesisin phusise bağlanmasının bir örneği olarak eğitim anlayışını değiştirmek isteyen Platon'un yaklaşımını gösterebiliriz. Herakletios'un *logosu* şehir yasası olarak düzenlemek istemesi Platonca ilerletilir. *Logosla* şehrin yasasını doğa yasasına bağlamak için *paideiayayla* beraber *alethia* kavramı çerçevesinde anlam bütünlüğü sağlanmak istenir. (Haşlakoğlu, 170) Bu anlamlılığa talip olan kişi filozoftur. O halde filozofların özgürlük anlayışı ontoloji yapmayla ilgilidir. Yani özgürlük varlığın özünün ontolojiyle keşfedilmesi; inkişafıdır. Varlıktaki bu keşif bir icad değildir. Ayrıca buradaki anlamlılığın çift yönlülüğüne dikkati çekmek isteriz. Yani kişinin kendisinin ürettiği bir şey değildir. Daha ziyade olanda olduğunu fark ettiği, farkında olduğu bir şeydir.

Girişte belirttiğimiz kavramların dışında özgürlüğün gizlendiği bir diğer yakın kavram dinginlik/*ataraxia*dır. *Ataraxia*, dinginlik olarak daha önce bahsettiğimiz faaliyete karşıdır. Muhtemelen zihinsel faaliyetin yarattığı karmaşanın zihnin huzurunu kaçırdığı düşünülür. Bu açıdan *ataraxia* aklın kesin yargılara varmamasını vurgular. (Preus, 62) Kesin yargılar ister teorik anlamda, ister pratik anlamda olsun bir hedefe varmayı ifade ettikleri için dinginliğin getireceği huzurdan ve bu çerçevede de özgürlükten uzaklaşılır. *Ataraxiayı* mutluluk süreci içinde değerlendiren Pyrrhon'un şüpheciliğin kurucusu olmasına şaşırılmamalıdır. Ona göre *ataraxiadan* önce suskunluk/*aphasia* suskunluk hali gelmektedir. Daha sonra *ataraxia* ve nihayetinde de *eudamoniaya* ulaşılır. (Preus, 228-229)

Modern Dönem

Acaba Descartes'ın şüpheden hareket etmesi ile antik Yunan'da şüpheciliğin kurucusu olan Pyrrhon'un *ataraxiası* arasında bir ilişki söz konusu olabilir mi? Descartes'ın şüphesinin metodik olması onun temel bir yargı bulma arzusuyla ilgiliydi. Buna karşın Pyrrhon, yargıların yetersizliği sonucu oluşan şüpheyi *ataraxia* haliyle bastırmak ve buradan da *eudamoniaya* kavuşmayı amaçlayan bir yolu izler. Bu nedenle ilkinin epistemolojik, ikincisini ise etik olarak tanımlayabiliriz. Şüpheciliğin hakikate ulaşamayacağı kabulünden hareketle yargılardan kaçınmanın karşısına, hakikate götüren yargıların ya da yöntemin şüpheden başlatılması ve özgürlüğün bu bağlamda çıkması ilginç bir karşıtlıktır.

¹⁸ *Alethia* kavramının Platon'da ağırlık kazandığını biliyoruz. Platon'u sadece Platon olarak değil de Yunan düşüncesinin olgunluk hali olarak gördüğümüz için *alethia* kavramını da bu halin bir meyvesi olarak nitelendirdik.

Söz konusu karşıtlığı anlamak için modern dönem söz konusu ettiğimiz ontoloji ile özgürlük arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığından hareket ederek *cogito* üzerinde durmak gerekir. Bunun nedeni ya da en azından başlangıcı Descartes'ın düşünen beni yani *cogito*yla ilgilidir. Aslına bakılırsa bilinçten hareketle benliğin ifşası ilk değildir. Augustinus'un "yanılıyorsam varım" (si fallor sum) üzerine kurduğu yöntem Descartes'la benzerlik taşıyabilir. Çünkü Augustinus'un düşünme biçiminde de metodik denilebilecek özellikleri bulunmaktaydı. Nasıl Descartes şüphe ettiğini fark etmesiyle benliği ispatladığını iddia ediyorsa, Augustinus da yanılabilirliğin fark edilmesini benliğin olmasına bağlıyordu. Ne var ki, aradaki fark birisinin şüphe edilebilir olmaya ve oradan da var olmaya doğru izlediği yolu metodik olarak nitelendirmesiyle sınırlı değildir. Aradaki fark Augustinus'un kurduğu akılsal benliğin dinsel inancı; itaati meydana çıkartırken, Descartes'ın sadece kendi akıl gücüne olan inancı; otoriteyi meydana çıkarmaya hizmet etmesidir. Augustinus'un da olduğu antik anlayışta özgürlüğün akılla ilişkisi benliğin merkeziliğini değil de benötesini vurgulayacak şekilde yapılmaktaydı. Nitekim gerek Sokrates'in bilmek yerine bilmemeyi vurgulaması, gerekse Augustinus'un "yanılıyorsam o halde varım" ifadesi benliğe dayalı bir akılsallığı özellikle reddeder. Aksine Descartes'ın vurgulamaya çalıştığıysa benliğin kendisini merkeze alma cesaretini göstermesidir. En azından bu türden bir cesaretin modern dönemin atmosferi içinde talep edilen bir husus olduğunu Kant'ın *sepe aude* sloganından tahmin edebiliyoruz.

Bu nedenle modern dönemde özgürlük en fazla bireyin kendi aklını kullanma imkanlarını ve gücünü geliştirmesiyle ilgilidir. Böylece öznel aklın modern anlayışta tanımlanması sadece dini ya da siyasi otoriteye değil, daha temel bir otorite olarak metafiziğe karşı kendi otorite iddiasına sahip olabilmesine doğru evrilecektir. Bu yaklaşım, dini değerlere inançsızlıkla değil, dini değerleri aklın işleyişi içinde düzenlemeyi hedeflerken (Goldmann, 79) (klasik doğa) metafiziğinin toptan kaldırılmasına doğru ilerleyecektir. Nitekim doğal din, doğal hukuk gibi kavramların tarihi oldukça eski olsa da modernliğin verdiği bir biçimde kullanılacaktır. İşte aklın kendisini merkeze alması başta metafizik olmak üzere siyasi ve dini otoriteden bağımsızlaşma ve dolayısıyla aklın özgürleşmesi olarak anlaşılacaktır. Artık benliğin merkeze alınması ruhun huzuru için değil, aklın eylemi için gereklidir. Özgürlük kendisini merkeze alan *cogito* için varlıktaki inkişaf değil, kendisindeki inkişaftır.

Söz konusu inkişafın "kendini bil" şeklinde olmadığını biliyoruz. Burada dini otoriteye karşı geliştirilen yeni otoritenin dini anlamda tanrısal yasa yerine ahlaki yasanın politize edilmesiyle karşılaşılır. Ahlaki/bireyci yasa otoriteye karşı olma yolunda konumunu sağlamak için kendisini de bir otorite olarak sunduğunda ahlaki yasa kaçınılmaz olarak politikleşir. (Koselleck, Kritik ve Kriz, 76-77) İşte öznel aklın merkeziliği, modern özgürlük kavramıyla modern bilimin sıkıştırdığı metafizik içinde yer açmak isteyen Kant tarafından işlenecektir.¹⁹ Daha farklı bir biçimde ifade etmek istersek, düşünen benin merkeziliği özgürlük kavramıyla meşru olmaktan ziyade metafizik bir yasa haline gelecektir. Böylece Yunan'da metafiziğin politik alanı soğurmasına karşı olarak bu dönemde politik olan metafizik alanı soğuracaktır. Bunun anlamı özgürlüğün ahlak yasasından dolayı eylemde bulunmayı gerçekleştirmesi gereken birey için söz konusu olduğudur. Böylece ahlak yasası yukarıdaki modern perspektif içinde kişinin merkeze

¹⁹ "İnanca yer açmak için bilgimi sınırladım."(Kant, Critique of Pure Reason, BXXX)

alınmasını canlı kılmaya hizmet eder. O halde özgürlük tam olarak bireyi varlığın konsantresi haline getiren bir işleve bürünür. Çünkü bireyin özgür olmasından ziyade, özgürlüğün birey olmakta anlamını bulması söz konusu olacaktır. Nitekim bireyin özgür olması otonom olarak herhangi bir dış etkiden bağımsız bir biçimde eylemde bulunmayı şart koşar. Bu şartın Tanrı merkezli paradigmayı terk etmenin yaratabileceği boşluğu kapatmak için bireye birey tarafından verilen bir kutsallık yani ödev olarak kabul edilir. Ama dikkat çekici bir biçimde Tanrı merkezli yapıdan çıkılarak birey merkezli yapıya geçilmesi Tanrı'nın kenara bırakılması anlamına gelmez. Çünkü bireyin merkeze alınması Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek şeklinde okunacaktır. Artık çok rahatlıkla birey olmak denilen durumun sadece ahlaki değil, son derece ters bir biçimde de olsa metafizik olduğunu iddia edebiliriz.

Buna örnek olarak Kant ve Max Weber'den iki yaklaşımı vereceğiz. Kant "Etik Üzerine Dersler" adlı kitabında ahlak yasasının emirlerinin Tanrı'nın emirleri yani vahiy olarak telakki edilmesi gerektiğini vurgular.(Kant, Lectures on Ethics, 27:1426) Böylece aklın dini doğrulayan yapısından, aklın otonom olarak her türlü yasayı belirlediği bir duruma geçilir. Daha ilginç olan ikinci örneğe Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu" adlı eserinden verilebilir. Protestanlığın reformasyonun lokomotifini olduğunu biliyoruz. Buna paralel olarak dini değerlerden uzaklaşılması ve dünyevileşme Protestanlığa yüklenir. Bu mezhep Katolikliğe karşı çıkarken, akılsallığı, Tanrı'nın iradesinin yerine getirilmesi olarak görerek modernliğin birey merkezli gelişimine uygun hale getiriyordu. Çalışma ve meslek kavramları, Tanrısal kaynaklı olarak telakki ediliyordu.(Weber, 69 ve 99) Ne var ki bu kavramlarla modern bireyin akli vurgulandıkça, Tanrısal olanın akılsal olduğu değil, akılsal olanın Tanrısal olduğu iddia edilerek, Tanrı'nın otoriterliğini bireye kaydıran düşünüşün basamakları inşa edilmiştir. Özgürlük, bunun için, aklın eylem gücünü kiliseye dayanmaya ihtiyaç kalmadan Tanrı'dan almayı ifade eder. (Habermas, 205) Nitekim Kant'ın din öğretisi mutluluğun elde edilmesi değil, hak edilmesi gerektiğini söylerken kendi eylem gücünü yani otonomluğu inşa eder.

Aslında bu yaklaşım aydınlanmacılıkla başlayan Tanrı'nın iradesini yerine getirme görevinin tarihsel süreç içinde insana verileceği inancıyla paraleldir. Nitekim Weber yine aynı kitabında Protestanlığın bir kolu olan Püritanizm için, kilisenin görünür yani belirleyici olmasını otoriter değil, araçsal hale getirir. Bu araçsallık kendi anlamını, bireyi akıl temelinde düzenlenmiş sosyal yaşamı hedeflemesiyle kazanır. (Weber, 119-121) Böylece, kilisenin otorite olarak eylem alanının daralmasının dinsel açıdan teyit edilmesi için bireyin akıl sahibi olarak sosyal yaşamını inşa etmesi gereklidir. Çalışmasını, mesleğini ve faaliyetlerini Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak görmek bu insanın meşru yaşayışıdır. Artık, doğa düzeni mekanik olduğu için kendisini gösteremeyen Tanrı anlayışı insanın eylemlerinde kendisini tekrar canlı kılmaya başlayabilir. Fakat hatlar iyice birbirine karışmaya başlamıştır. Çünkü Tanrı'nın iradesi ile tanrılaştırılan irade giderek birbiriyle yer değiştirmeye başlayacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, metodik şüpheyile birlikte herşeyi dışarıda bırakan Descartes'ın düşünen benliğinin devamı olarak Kant, ahlak yasasından dolayı eylemde bulunan özgür; otonom bireyi teklif eder. (Habermas, 205) Şimdi bu ortaya çıkan yapının sac ayaklarını daha belirgin hale getirmeliyiz. Fakat bunu yaparken bir hususu belirginleştirmemiz gerekir. Metafiziğin antik Yunan filozoflarının özellikle son büyük ikilisinde; Platon ve Aristoteles'te

Tanrı'ya doğru geliştirildiğini biliyoruz. *Phila sophia* ve *prote philosophia* bu anlamıyla teoloji ve teleolojiyi barındırması gereken bir faaliyetti. Daha sonra gelen Hristiyanlık, söz konusu Tanrı'yı kendi dinsel yapısıyla yorumlayarak daha belirgin bir Faile dönüştürecektir. Giderek, insan ile Tanrı arasındaki ilişki doğa ile Tanrı arasındaki ilişkiden daha kesif bir hal alacaktır. Bu kesiflikte insanın değil, Tanrı'nın merkezde yer aldığını gözlemleriz. Fakat bu merkeze alma Tanrı kadar insanın da fail olması anlamına gelecektir. İlerleyen süreçte Tanrı ve dolayısıyla kilise otorite olarak kabul edilecektir. Ama otoriterliğin haklı olması için merkeze fail olarak günahkâr insanı yerleştirmesi gerekecektir. Bundan dolayı antik anlayışın doğayla ilgili olarak kurmuş olduğu ontolojik anlam yerini İbrahimi gelenek içinde fail bir Tanrı'ya yönelme sonucunda ahirete bırakacaktır. Artık önemli olan nokta Tanrı'nın doğa üzerindeki yansıması değil, insan üstündeki yargıçlığı olacaktır. Bu yargıçlık terimini kasıtlı olarak kullandığımızı belirtmekte fayda vardır. Doğadaki tanrısallığın seyredilmesi için gerekli olan akıl, artık içselleştirilerek insanın Tanrı yerine kendisini sorgulamasına dönüşecektir. O halde mesele Tanrı'yı açıklamak O'nu anlamak değil, O'na iman etmek şeklinde evrilerek O'nun kararlarını, yargıçlığını kabul etmektir. Bu bağlamda yargıç kelimesi verilecek olan hükmün mutlak bir biçimde kabul edilmesini belirtir. Kant bu belirttiğimiz yapıda açığa çıkan yargıçlığı, bireye yönelik kılar. (Kant, Critique of Pure Reason, AXI-AXII) İlerleyen süreçte aklın yargıçlığı *sepera aude* sloganıyla seküler bir kutsallık olan ödev kavramıyla içselleştirilecektir.

Dini bakış açısında Tanrı'nın fail olması asıl anlamını doğayı düzenlemeden dolayı olmaz. Gerçi Tanrı doğanın da yaratıcısıdır. Buna karşın antik Yunan'dakinden farklı olarak Tanrı'nın muhatabı doğa yerine insan olacaktır. İnsan zayıf bir varlıktır ve bu zayıf varlığın kurtuluşu açısından Tanrı başlayan bir doğanın yaratıcısı değil, biten bir doğanın; kıyametin yaratıcısıdır. Bunun için doğadaki düzeni ifade eden daha farklı bir kavram olarak kader söz konusu olur. Önemli olan nokta zayıf olma, kurtuluşa erme gibi kavramlarla inşa edilen bireyin kendisini hesaba çekme üzerinden bir akılsallık geliştirmesidir. Bunun için modern bireyin Descartes'ın şüphesi de dâhil olmak üzere kendisini sorgulaması, hareket etme imkânını Hristiyanlığın meydana getirdiği bireysellikten alır. (Foucault, Hermenötiğin Kökeni, 107)

İnsanın merkezde olması insanın gelişimi bağlamında okunması gereken bir varlık telakkisi yani özgürlüğü meydana getirir. Nasıl yukarıda belirttiğimiz gibi antik anlayışta doğaya bağlanmak için doğanın *logos*, *harmonia*, kozmos gibi kavramlarla geliştirilmesi söz konusuysa bireyin kendisine bağlanması için de bireyin geliştirilmesine ihtiyaç duyulacaktır. İşte söz konusu ihtiyacı modern felsefe özgürlükle karşılayacaktır. Varlığın gelişimi gaye bağlamında kendisini doğada sınırlamaz. Doğadaki akıl insanı doğa dışı tuttuğunda aslında doğayı insan için araçsallaştırmıştır.²⁰ Antagonizma kavramında içerilen doğa dışı olmak Hristiyanlıkta olduğu üzere doğayı küçümsemek anlamına gelmediği gibi doğanın dönüştürülmesi de sekülerleşmeye işaret etmez. Aksine modern insanın doğal din telakkisine göre bir dönüşüm yaşanır. Ne var ki bu doğal din sekülerdir ve dolayısıyla dönüşen asıl olarak dindir. Dönüştürme işlemi sonucunda özgürleşecek olansa insanın kendisinden başkası değildir. İnsanın doğadışı olmasına rağmen doğada olması doğayı aşması anlamına gelir. O halde *harmonia* ya da *logosla* kurulan anlam üzerinden doğayı kavramak değil, bu doğa dışılık üzerinden üst bir doğanın insana verdiği

²⁰ Kant tarih üzerine seçme yazılar.

görevi yerine getirmek önemlidir. Özgürlük bu görevin okunup yerine getirilmesidir ve böyle olduğunda özgürlük ilerlemeden başka bir şey değildir.

İlerlemenin akılsallıkla ilgili olduğu müddetçe dini olmamasına gerek yoktur. Otoritenin kilisede olması kilise ile dinin aynı olduğu anlamına gelmez. Nitekim kilise görünmez kilise olduğunda aslında kendi dini misyonunu da yerine getirmiş olarak görülür. Aslında özgürlüğün paradigmanın içinde bireye kurucu rolü vermek için kullanılmasıyla beraber merkezde Tanrı'nın ve kilisenin otorite olduğu diğer paradigmayla hesaplaşmaya girişilmesi normaldir. Gerçi Tanrı'yla bir ilişki vardır ama geleneksel anlayışın tersinedir. Kant'ta yer alan gerek ahlak yasası, gerek otonomluk, gerekse saygı kavramları Tanrı'nın otoriter olmasına karşı pozisyon olmada kullanılırken meşruluklarını özgürlük kavramından alırlar. Kant bu kavramlarla herhangi bir şeyden dolayı değil de eylemdeki ilkeden dolayı davranmayı önplana çıkarmaya çalışır. Böylece bir eylem fayda sağlayacağı, Tanrı emretti ya da mutluluk vereceği için değil, kendisi iyi olduğu için yerine getirilmesi gereken bir hal alır. Bu iyi olma ölçütü olarak kendisini evrensel olma daha doğrusu kategorik imperatif olma üzerinden tanımlar. Yalnız burada Kant eylemin evrensel bir yapıda olması için ahlakiliğin temel form olması gerektiğini öne sürmez. Aksine ahlakiliğin olması için evrenselliğin form olması gerektiğini söyler. Çünkü evrenselliği fark eden ve kuran bireyin temel değer olmasını hedefler. Ne var ki bu durumda da mesele evrenselliğin olması değil evrenselliğin insan olmak için olduğunun anlaşılmasıdır. (Kosseleck, *Kavramlar Tarihi*, 190-194) Bu anlaşılma üzerinden Kant'ın ödev kavramı aydınlanma bilincini inşa etmiş olur. İnsan olma bilinci ahlakın evrensel olan formunun farkına varılmasını daha fazla bekletmemekle eşdeğer hale gelir. Kant'ın buradaki formülü çeşitli inceliklere sahiptir. Yasadan dolayı davranmak bilinciyle eylemde bulunan insandan yani iyi iradeye sahip insandan daha değerli bir varlık yoktur. Bu ayrım önemlidir çünkü yasadan dolayı devamlı öyle davranması doğal olan Tanrı ile yasadan dolayı öyle davranmayı becerebilen insan arasında fark vardır. Bu farklılık her ne kadar Tanrı'nın insandan daha üstün olduğunu gösterse de aslında örtük olarak insanın ilerleme mücadelesiyle tanrısal bir değere; aydınlanmaya sahip olabileceğini göstermektedir. O halde bütünüyle aydınlanmış insan otoriter olma iddiasına sahip olabilir. Bireyin ilerlemesi özgürlüğün son durağı olan otoriterleşmeye artık varmıştır.

Böylece otoriterliği ahlak yasasının ikinci maddesiyle yani insanın asla araç değil de amaç olmasına neden ihtiyaç duyulduğunu daha iyi anlayabiliriz. Ahlak yasası ile birey arasındaki ilişki ödev ve saygı kavramıyla pekiştirilir. Yaptığım şeyden dolayı değil, benim tarafımdan yapılması önemli olur. Artık özgürlüğün başlangıca koyulmasından sonra alınan mesafe bireyin merkeze alınmasını otoriter kılmaya yönelik değerlendirilmelidir. Böylece Aydınlanma'da özgürlüğün başa koyulması bireyin otoriterliğini sağlama hedefine sabitlenir.

Kant, burada dine ve Tanrı'ya karşı olmaktan ziyade bu kavramları belirli bir biçimde kullanma yolunu seçer ki aslında Aydınlanma'nın da bu tercihi yaptığını söyleyebiliyoruz. Yani Aydınlanma, dini ve Tanrı'yı, bunların otoriterliğini kaldırarak kullanmaya devam eder. Kilisenin yetkisinden aklın yetkisine geçildiğinde aklın işleyişi dinin ve Tanrı'nın bulunması gereken meşru zemini haline gelir. İşte doğal din kavramı buradan neşet eder. Aydınlanmanın doğal işleyişinde Tanrı ve din insanın gayesiyle ilgili olmaktan çıkarlar. İlişki tersine döner ve bu kavramlar insanın gaye haline gelmesi için değerlendirilirler. Bunu bariz bir biçimde

Hegel'in yaptığını biliyoruz. Öncesinde Kant da iyi iradeye yaklaşan varlık olarak insanın aday olmasını önerdiğinde insana ödülü verenin Tanrı olacağını düşünür. Bunun için Aydınlanma adlandırmasının dahi aslında içerik olarak seküler olsa da yapısal olarak dini olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Antik anlayışta özgürlüğün ontolojik yayılım içinde çeşitli kavramlar içinde kendisini gizlediğini belirtmiştik. "Ben özgürüm." demenin ya da özgürlüğü ayrı bir kategori olarak belirlemenin pek bir anlamı yoktu. Hâlbuki modern dönemde özgürlük bireyin ontolojisinin temel kategorisi olarak telakki edilir. Ne var ki ontoloji düşünen benle sınırlandırıldığında bunun ontolojiden ziyade ontolojisizliğe tekabül ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Tam olarak bu durumun farkında olan modernlik bireye ontoloji kazandırmanın yolunu inşa etmeye çalışacaktır. Descartes'la bağlantımızı devam ettirecek olursak, özgürlük benin bir bakıma *res extensa*dır. Yani *res cogitans*ın yeni bir eylem alanı yaratmasına imkân tanıyan kavram olarak *res extensa*nın işlevini, ahlak yasasının imkânını vermesi açısından özgürlük karşılar. Buna karşın nasıl *res extensa* ontolojik bir karakter taşımaktan ziyade epistemolojik bir karakter taşıyorsa özgür olan insan da eylemlerini anlamlı kılacak bir doğadan mahrumdur. Kant bu eksikliği daha bariz bir biçimde fark edecektir. Çünkü bu eksikliği daha derinleştiren bir felsefe anlayışı ortaya koymuştur. (Dilthey, 6) *Yargıgücünün Eleştirisi* bu eksikliği kapatmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilir. (Guyer, 277-278) Yargıgücü'nde doğanın teleolojik işleyişinden insana doğru giden bir yol oluşturulmaya çalışılır. Aradaki fark tam olarak bu yazıda vurgulamayı istediğimiz hususun açığa çıkmasını sağlar. Şöyle ki, Kant doğanın teleolojik işleyişinin insan için olduğunu vurguladığında insan için olan bir ontolojik düzen kurmuş olur. Halbuki antik anlayıştaki ontoloji bireyin doğaya ortak olmasını sağlamaya yöneliktir. İşte tam olarak bu eksiklik üzerine ama Kant'ı reddederek değil düzeltip geliştirecek şekilde ilerlemek isteyen Alman İdealizmi olmuştur.

Aslında Alman İdealizmi Kant'ı ileri götürmek gibi bir misyona sahip olduğunu düşünüyordu. Alman İdealizminin içinde yer almayan ama eleştirileriyle Kant'ı oldukça köşeye sıkıştıran Maimon, Schulze ve Jacobi adlı üç düşünürün yaklaşım açısından ortak olan nokta Kant'ın felsefesinin bölünmüş olmasıdır. Kant özgürlük kavramıyla beraber dünyayı numenal-fenomenal; aklı da teorik-pratik olarak ikiye ayırmıştı. Bu ayrımın kökenleri kendisinden önceki filozoflarda da vardı. Buna karşın Kant bu düalist yaklaşımın kökenlerini benlikle ilgili hale getirdiğinde söz konusu farklılık sıradan olmaktan ziyade paradigma inşa etmeye yönelik olmaktadır. Bu eleştiriler Kant'ın tümünden yanlışılanması anlamında yapılmış eleştiriler değildi. Nitekim özellikle Fichte'den sonra gelen Schelling ve Hegel, Kant'ın felsefesindeki benliğin Fichte'den hareketle yorumunu bu düşünürlerin eleştirilerine cevap verecek şekilde ilerletmek istemişlerdir.(Alman İdealizmi: Fichte, 208) Örnek vermek gerekirse, Kant'ın aklın yapısı sonucunda negatif taraf olarak gördüğü düalizm ya da antinomileri pozitif olarak kurmaya başlayacaklardır. Bu anlamıyla Alman İdealizmi, Kant'ı aşan kendilerine özgü bir Kantçılık geliştirmiştir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere aslında Kant'ın felsefesi de özgürlük ve akıl kavramları arasındaki ilişki üzerinde durarak metafizik inşaya girişir. Modernleşmenin temel yaklaşımı aklı özgürleştirmeyi, özgürleştirme imkânını elinde bulan aklı yetkilendirmek için

hedeflemiştir. Bunun için Kant tarafından devamlı olarak aklın sınırları vurgulansa da, bu çağrı aklın sınırlılığı şeklinde anlaşılmamıştır. Söz konusu çağrı açık bir biçimde aklın kendisini biçimlendirme yetkisinin ihdas edilmesini hedefler. Yukarıda belirttiğimiz gibi *res cogitans-res extensa* ilişkisinde de temelde bu yaklaşım bulunmaktaydı. Ama Kant'ın yaptığı Kopernik devrimi, yetkili olarak aklın olduğu yeni bir metafiziği müjdelemek ister. Descartes eski metafiziğin daha iyi; sadeleştirilmiş bir biçimde kendi yöntemiyle de kurulabileceğini düşünmekteydi. Hâlbuki Kant eski metafiziğin savaş alanına döndüğünü ifade ettiğinde tümüyle yeni bir metafiziğin yapılmasının gerekli olduğunu vurgular. Bundan dolayı Kant'tan sonra gelen Alman idealizmi, aklın sınırlılığını onun hem kendisini hem de varlığı biçimselleştirme şeklinde değiştirerek yarım bırakılmış özgürlük metafiziğini tamamlamaya çalışacaktır. Artık sadece benin özgürleşmesi değil ben üzerinden bütün varlığın özgürleşmesi söz konusu olacaktır. Böylece *res cogitans-res extensa* ilişkisinin ben ve ben-olmayan olarak kurulmaya çalışılması normal hale gelir.

İlk olarak anlaşılması gereken nokta, Alman İdealizminin kurucusu olan Fichte'nin özgürlük kavramından neyi anladığı, ona nasıl bir işlev yüklediğidir. Fichte'nin, Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi"ndeki özgürlük kavramını açmak istediğini biliyoruz. Bunu yaparken genel ilkesi modern felsefeyle oldukça uyumlu bir biçimde ilerler. Yani benliğin alanını genişletmeyi ama bunu da Kant'tan ilham alacak şekilde özgürlükle yapmak ister. İşte bu amaç özelde Kant'ın felsefesinde sadece pratik değil, teorik olarak da özgürlüğün alanının genişletilmesi anlamına gelmekteydi. Bunun için Fichte, Kant'ın da kısmen belirttiği teorik akıldan pratik akla geçişte kendisini tamamlayan Ben kavramı üzerinde durur. Daha açıklayıcı olmak gerekirse Kant'ın teorik anlamda sınırlandırdığı akla yer açmak için pratik alana geçişini Fichte, Ben'in mutlaklığının keşfi olarak okur. (Alman İdealizmi 1: Fichte, 52)

Mutlak keşfin akıl üzerinden yapılması cüretkar olduğu kadar şu ana kadar Descartes'le aktardığımız akışın doğal bir sonucu olarak görülebilir. Burada benlik ile akıl arasında yoğun bir ilişkinin inşa edildiğini görürüz. Benlik akıl tarafından, akıl içinde açığa çıkarılması yani özgürleştirilmesi gereken bir yapı olarak görülür. Fichte'nin probleminin yukarıda bahsettiğimiz üzere Kant'ı bir biçimde ilerletmek ve bunu Kant'a rağmen yapmak olduğunu söyleyebiliriz. Onun için eylem alanı aklın kendisini keşfetmesi olarak okunur. Özgürleşme, akıl olarak Benliğin eyledikçe kendi yetilerinin birliğini kuran ve kurduğu için de eylemde bulunmayı devamlı olarak geliştiren bir hal alır. "İşte kişi ile onun eylemi arasındaki özdeşlik yani düşünen Ben'in kendisini düşünmesinin eylem olarak alınıp birleştirilmesi işine Fichte *Thathandlung* adını verir." (Alman İdealizmi 1: Fichte, 39)

Fichte'nin kısmen ilham aldığı Reinhold'dan geliştirerek kurduğu felsefi yapının temel özelliği ben ile ben-olmayan ayırımına dayanır. İnsan düşünmesi aynı Kant'ın vurguladığı gibi benlik tamalgısı üzerinden hareket eder. Alman İdealizmi bunu daha derinleştirerek ve geliştirerek okuduğunda benliğin inşasının ben olandan ben olmayana doğru ilerlediğini öne sürer. Buna karşın ben-olmayanın nihai okunması da benliğe yönelik bir evrimi içermektedir ya da en azından buna evrilmek için hazır hale getirilmiştir. Nitekim Fichte'den sonra gelen Schelling bu ben olmayanın nasıl ben olabileceğine ilişkin olarak değerlendirmede bulunmak istemiştir. Ne var ki bu ben olmayan doğayla beraber tarihi de içerecektir.

Dolayısıyla Alman İdealizmi özgürlük ve ontoloji alanındaki ilişkinin zorunlu olduğunu öne sürmenin imkânını oluşturmuş olur. Eğer ben ve ben-olmayan ayrımı varlığa ilişkin bir zorunluluksa yapılacak ontolojinin anlamlılığı ancak özgürlük gibi bir kavramla sağlanabilir. Fichte bunun idealizm açısından kaynağını verirken, Schelling içeriğini ve Hegelse taslağını inşa etmiştir. Nitekim Schelling’de bu doğa açısından Hegel’de de varlık ve tarih açısından mutlaklığa kavuşacaktır. Schelling için doğa Fichte’nin ben ile ben-olmayan tasnifine uygun olarak düzenlenir. Doğa ben-olmayan ama tam olarak da benleşme iradesi taşıyan bir yapıya; Geist’a sahiptir. Dikkat edilirse doğanın bu iradesi, gelişimi ve dolayısıyla özgürleşmeyi ifade eder. Benleştirme, ben olma, özgürleşmenin nihai gayesidir. (Avineri, 503)

Hegel’in Fichte’yi öznel, Schelling’i nesnel, kendisini ise mutlak olarak nitelendirmesi Hegel’in özellikle modernizmin giderek doğurmak için sancılar çektiği iki kavramı ben ile tarihselliği kullanmasıyla ilgilidir. Bunun için Herodot’un ya da Thukydides’in tarihten anladıkları ile Hegel’in ne anladığını mukayese edelim. İlk ikisi tarihi gerçekte ne olup bittiğini aktarmak olarak görürler. Halbuki Hegel tarihi böyle değerlendirmenin ilkel olduğunu vurgular. (Hegel, 157) Tarih insan eylemlerinin bitmiş alanı olarak görülmez. Aksine tarih insan eylemlerinin bittiği yerde yeniden başlayan ilerlemeyi ifade eder. Anlaşılabileceği üzere bu ilerleme özgürlüğü ifade etmektedir. (Hegel, 167) Bu nedenle sadece doğayı bilmek değil, tarihi bilmek de insanın özgürleşmesi için gerekli olanı tarih felsefesini gerekli kılar. Tarihin gerçek keşfi ve özgürleşmesi ancak onu felsefi biçimde okuyan benliğe yani Hegel’in kendisine kalmıştır. “Düşünüyorum o halde varım” ifadesiyle başlayan süreç gerçekten de tam yerine oturmuştur. Düşünme(m) varlığın olması değil, ilerlemesidir. Bunun keşfedilmesi düşünenin kendisini keşfetmesi yani mutlak benliğin ortaya çıkması yani olabilecek gerçek özgürlüktür. O halde sadece “düşünüyorum o halde varım” demek yeterli değildir. “Düşünüyorum o halde varlık var” demek gerekir.

Hatırlanacağı üzere logosun hem doğa yasası hem de ahlak yasası olarak kabul edildiği bir anlayışa ilişkin teoriler antik Yunan’da filozofların önemli bir kısmının amacı olmuştur. Bu anlamıyla doğa yasası ile ahlak yasası arasındaki ayrımın değil, ilişkinin kurulmasının özgürleşme olarak okunduğunu kabul etmek gerekir. Bir diğer deyişle, eğer bireysel olan ahlaki yasayı, logos gibi evrensel ve ortak olana dönüştürme imkânı yoksa gerçek bir özgürleşmeden en azından önemli filozoflar bağlamında söz etmenin imkânı yoktur.

Hâlbuki hem Descartes, hem Kant, hem de Hegel için özgürlük ilginç bir biçimde tersten okunmaya başlanır. Hatta daha ileriye gidersek bu tersten okumanın kendisi özgürlük olarak anlamlandırılır. İnsanın varlıktaki düzen içinde sınırlarını bilmesi terk edilerek yerine tersten olacak şekilde varlık alanlarının benliğe göre düzenlenmesi anlayışı yavaş yavaş oluşturulur. Descartes için maddenin temel özelliği yer kaplamaya dayandırıldığında nesnenin canlılığı üzerinden sahip olduğu özgürlüğe imkan tanınmaz. Bu nedenle res extensa insanın eylemini inşa edip özgürlüğü kendine yönlendireceği karşıt bir zemin haline gelir. Nitekim Kant için ahlak yasası ile doğa yasası arasında bırakalım zorunlu bir ilişkiyi zorunlu bir karşıtlık vardır. Bir diğer deyişle, Kant doğanın mekanik işleyişi ile insanın eylemi arasında karşıtlık olması gerektiğini iddia eder. Bu iddiasına meşruluk veren kavramsa hiçbir biçimde doğada olması mümkün olmayan özgürlüktür. O halde özgürlük doğadan yani fenomenal alanda ayrı bir

numenal alanın özüdür.²¹ İçsel ahlak yasası ile üstteki yıldızlar arasında Kant'ın kurduğu yakınlık önemlidir. Fakat bu yakınlık Kant için özgürleşmenin doğayla kurulmuş ontolojik boyutuna tekabül etmez. Yani üstteki yıldızların sanki bir telos varmış gibi temaşa edilmeleri ontolojik olarak bir anlama; gerçekliğe dönüşmez. Çünkü Kant ontolojik olarak kurmayı istediği özgürlüğü otonom benlik üzerine inşa etmeyi hedefler. Böylece Kant için dünyanın insan olmadan anlamsız olacağı sözü ahlak yasası üzerinden doğaya karşı bir üstün insan tavrına dönüşmeye imkan tanır. Alman İdealizmi bu üstün insan tavrını mutlak ben olarak karşımıza çıkaracaktır.

Özgürlüğün ontolojik yayılımı kendisinin belirgin olarak görülmesini, eğer bu belirginlikten belirli bir nesneyi anlıyorsak, engellemektedir. Belirtmeye çalıştığımız özgürlüğün karşıtı olan zorunluluk engellemeyi daha yoğun bir hale getirirse de tam olarak zorunluluğun nedensellikte olan ilişkisi özgürlüğün yayılımını sağlamaktadır. Böylece nedensellik zorunluluğun içindeki özgürlük haline gelir. Antik anlayış bizim bugün tam tersi bir biçimde özgürlükle ele aldığımız hareketi zorunlulukla ele almaktaydı. Yani bir şeyin zorunlu olarak bir şeyi yapması Logos denilen düzen içinde tam da o şeyin iyi bir forma ulaşması için lütuftu. Dolayısıyla varolanın yapmak zorunda olduğu hareket kendi için gerekli olduğundan, özgürlük kavramı aynı varolanın bağımsızlaşması; bireyselleşmesi şekli yerine kendisini her varolanın içinde ontolojik olarak yaymaktaydı. Modern dönem ise özgürlüğü belirgin olarak bireye sıkıştırdığı ölçüde özgürlüğün ontolojik yayılımını engeller. (Fromm, 2. Bölüm) Buna karşın ontolojik yayılımın imkanı olarak düşünülecek olan bir metafizik anlayış inşa etmekten de geri durmaz. Bunun için kendisine sıkışmış olmayı kendisinde konsantre olma olarak telakki ederek bu durumu anlamlandırmak gerekecektir. İnsanın kendisinden dolayı ya da kendisine doğru olan ontolojik ya da teleolojik tanımlamalar yeni bir metafizik tipinin ifadeleridirler.

Kant'ın ahlak yasasının özgürlükle olan ilişkisi bu tuhaf gelebilecek duruma tam olarak karşılık gelir. Ahlakın yasalılık formu kaynağını özgürlükte bulur. Yani özgürlük ile ahlak yasasına uyma zorunluluğu arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Özgürlük için nihai anlamda yapılması gereken aynı zamanda en zorunlu olan şeydir. Yasayı içinde taşıyan insanın, özgürlüğü ahlaki anlamda kendisini sınırlamak yerine faaliyete geçmek için kuvvet olarak görmesi ilginçtir. Ama böylece özgürleşme, herşeyi insan için düzenleme faaliyetinin hem başlangıcı hem de gayesini içeren bir imkâna dönüşür. Böylece modern dönem metafiziğe tam tersi istikamette tavır olsa da başta özgürlük olmak üzere kendi inşa ettiği kavramlarla metafiziği kullanmaya devam eder.

Buradaki durumu bireyin ontolojisi içinde tutarak klasik metafiziği terk eden Alman İdealizmi meseleyi yani benliği güç istemiyle ilgili hale getirmeye çalışmış ve mutlak beni açığa çıkarmıştır. Özgürlük, bu İdealizmin elinde mutlak benin güç istemini meşru kılmak için kullandığı bir kavram olmuştur. Bunu gören ve yine de bireyin özgürlük anlayışını farklı bağlamlarda destekleyen Schopenhauer ve Nietzsche olmuştur. Buna karşın bireyin özgürlük ilerleyişini bozan da Freud ve Marx olmuştur. Söz konusu kişilerle ortaya çıkan süreç ise ayrı bir yazının konusudur.

²¹ Ratio essendi

KAYNAKLAR

- Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998
- Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 2005.
- Aristoteles, Politika, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Ateşoğlu, Güçlü- Eyüp Ali Kılıçaslan, Alman İdealizmi 1: Fichte, Ankara: Doğu Batı yayınları, 2006.
- Avineri, Shlomo Avineri, Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme, editör: Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.
- Barbara Cassin, A Sophistical Press, New York: Fordham University Press, 2014.
- Braudel, Fernand, *Bellek ve Akdeniz*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2017.
- Castoriadis, Cornelius, *Politics, Philosophy and Autonomy*, Oxford University Press, 1991.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermetik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Dudley, John, *Aristotle's Concept of Chance*, New York: State University of New York Press, 2012.
- Foucault, Micheal: *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerim Eksen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Foucault, Micheal *Hermetiğin Kökeni; Kendilik Hakkında*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2017.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış, Öteki Matbaası*, 1999 Ankara, Türkçesi Selçuk Budak.
- Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Ankara: Doruk, 1999.
- Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Guyer, Paul: "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol: 2, 1990
- Güvenç, Mehmet: *Antik Yunan Felsefesi Bağlamında Filozofların Yetkinliği ve Bilgelik Sorunu*, Felsefi Düşün, 2015.
- Habermas, Jurgen, *Doğalcılık ile Din arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: YKY Yayınları, 2009.
- Haşlakoğlu, Oğuz, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, İstanbul: Sentez, 2016.
- Hegel, Tarih Felsefesi Seçme Metinler, yayına hazırlayan: Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2006.
- Holowchak, M. Andrew, *Happiness and Greek Ethical Thought*, New York: Continuum, 2004.
- Kant, *Lectures on Ethics*, ed. and translated by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997.

- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim, 2013.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik ve Kriz*, çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lutfu Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Philosophy*, Toronto: The Scarecrow Press, 2007.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Özcan Kavasoglu, İstanbul: Kabalcı, 1999.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Alter Yayıncılık Ankara 2010.
- Whitehead, Alfred North: çev. Yusuf Kaplan, Külliyyet Yayınları, İstanbul 2008.