

# Özgürlük Kavramı ve Problem Olarak Özgürlük

Türkan Fırıncı<sup>1</sup>

## Özet

Bugün dahil olmak üzere tarih boyunca tartışılmış olan özgürlük, bir problem olarak önemini korumaktadır. Bu anlamda özgürlük kavramının analizi amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle özgürlük kavramının taşıyıcısı bakımından "antropolojik", "etik" ve "toplumsal" açıdan farkları temele alınarak çeşitli özgürlük anlayışları ortaya konmuştur. Buna göre taşıyıcısının insan olduğu özgürlük bir *olanak*, taşıyıcısının kişi olduğu özgürlük bir *değer* ve taşıyıcısını toplum olduğu özgürlük ise bir *ide* olarak ele alınmıştır.

Özgürlük ister düşünce ister eylem alanında irdelensin bir olanak olarak karşımıza gelir. Özgürlük kavramı etik anlamıyla kişinin gerçekleştirdiği ölçüde / yapıp-ettikleriyle anılırken toplumsal özgürlük de kişilerin özgürlük niteliklerini sürdürmelerine katkıda bulunur. Böylece özgürlüğün, başta insanın olanağı olarak ve diğer boyutlarıyla bakıldığında gerçekleştirilebileceği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Özgürleşme, Vita activa, Absürd, Üst insan, Başkaldırı.

## Abstract

The freedom that's been discussed during the time in history is still keeping its importance as a problem. Consequently the analysis of the concept of freedom is aimed at this article. Initially as various freedom patterns that layed a foundation in the essay are built on "anthropological", "ethic" and "social" aspects' differences carrying freedom. However, the freedom carried by human being is seen as a *possibility*, the freedom carried by a person is seen as a *worth* and the freedom carried by society is seen as an *idea*.

Basically, the freedom examined at either conception or activity platforms is being a possibility. The concept of freedom with its ethical meaning is thought of a person's activities. The social freedom, on the other hand, supplies a background to a person realising his/her freedom. Thus the result of this study is the fact that the freedom can be realised.

**Key words:** freedom. Superman, absurd,

## I.

Özgürlük, tarih boyunca birbirinden farklı açıklamalarla anılmıştır. İlkçağdan günümüze dek filozoflar, teologlar, hukukçular, politikacılar özgürlük üzerinde durmuşlardır. Özgürlük, hem düşünce ve hem de insan eylemleri söz konusu olduğunda, yapılan tartışmalara ve uğrunda verilen savaşlara bakıldığında önemini koruyan bir konu olarak

<sup>1</sup> Gazi Üni. Fel. Grb. Öğret. Bölümü / Tezsiz Yüksek Lisans Öğr

karşımıza çıkar. Öyle ki, çeşitli alanlardaki karşılıklarına bakıldığında özgürlük; siyasi özgürlük, ekonomik özgürlük, basın özgürlüğü, seyahat özgürlüğü, kişi özgürlüğü, toplumsal özgürlük ve benzeri çeşitleriyle kendini gösterir. Sıklıkla kullanılan özgürlük kelimesinin, bu açıdan bakıldığında, felsefi anlamıyla içeriklendirilmesi önem kazanmaktadır. Bu yolla, özgürlük kavramının evrensel boyutlarıyla ele alınması ve ortak anlamlarda uzlaşma sağlanması istenmekle birlikte, felsefenin en temel problemlerinden olan “özgürlük problemi”ni tanıtmada da kavram olarak özgürlüğün tartışılması gerekli görülmektedir.

Özgürlük kavramı / terimi çoğu zaman “bağlı olmama; dışarıdan etkilenmemiş olma; zorlanmamış olma” (Akarsu 1994a:146) ya da “zorlamanın yokluğu, tutuklu olmayan bir varlığın hali, bir eylemde (fiil) bulunma veya bulunmama” (Öner 1995:12) olarak tanımlanmaktadır. Ancak özgürlük ile nelerin nitelendirildiğine, kimin özgürlüğünden ve neyin özgürlüğünden söz edildiğine baktığımız zaman özgürlüğü türlerine ayırmak yerinde olacaktır. Taşıyıcısı bakımından özgürlük, insanın özgürlüğü, kişilerin (etik) özgürlüğü ve toplumsal özgürlük olarak üçe ayrılır (Kuçuradi 1997:1).

Buna göre “tür olarak insan özgür müdür” sorusu sorulduğunda çok çeşitli cevaplarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Stoa anlayışında aslında “insan özgür değildir, ama özgürleştirilebilir” düşüncesi hakimdir. “Stoacılık, usun egemenliğini, doğaya uygun yaşamayı, ruhun sarsılmazlığını, duyumsamazlığını öne çıkarır” (Akarsu 1994a:164) ve insanın özgürlüğü doğaya uygun yaşamasıyla ortaya çıkarılabilir. Burada, usun egemenliğini (zorunluluğu) kabul etmek ve buna uygun yaşamak, bir nevi özgürlüğün koşulu olarak görülebilir. Tür olarak insanın özgürlüğü konusunda, panteist görüşünün de etkisiyle Benedict Spinoza, “insan özgür değildir” cevabını vermiştir. Spinoza’nın felsefesi bir zorunluluk felsefesidir: Tanrı her şeyin nedenidir ve tek özgür neden de Tanrı’dır. Bu neden içkindir (immanent) ve mutlak olarak sonsuz bir cevherdir. Bu anlamda sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerçekleştirilmiş şey ‘özgür’ denir (Öner 1995:40-44). Son tahlilde, insanın özgür olup olmadığının bilinmesi, Spinoza söz konusu olduğunda, insanın kendini belirleme gücünün bilincinde olduğunu ya da bu anlamda insanın özgür olduğunu söylemek yanlış olmaz.

## II.

Özgürlük antropolojik anlamıyla insanın bir olanağı olarak görülür. İnsanda böyle bir olanağın olduğu tarih sürecinde insanlara bakıldığında açıkça görülebilir. 20. yüzyılda Sartre, özgürlüğü insanın varlık yapısının bir özelliği olarak ele almıştır ve “insan özgür olmaya mahkumdur” demiştir. “Sartre, zihin veya bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi, özgürlük imkanını, idealizm tuzağına düşmeden koruyabilmek amacıyla, yeni baştan düşünürken, realizm ile idealizmin tam ortasından geçen zorlu bir yolu izler” (Biemel 1984:192). Sartre’a göre, insan temelden özgürdür. ‘İnsan varoluşunun (existentia) özünden (essentia) önce gelmesi’ durumuyla ilişkisinde özgürlük, insanın rastlantısal olarak bir belirlenmemişliğe katlanması durumuna karşılık gelir. Bu anlamıyla insanın özü yoktur denilebilir. Yokluğun (insan bilinci) yapısı Sartre’da “insanın özgür seçimi”dir. Böylece insan seçimlerde bulunarak, tasarımlarıyla kendini belirler. Seçme, Sartre’ın özgürlük anlayışında temel bir kavramdır. Öyle ki insanın varlığı, ancak kendini sürekli olarak tasarımıyla mümkündür. Kendini kendi olanaklarıyla

tasarlamak, kendi olanaklarını seçmek anlamına gelir. Özgürlük ve seçme neredeyse aynı anlama gelmektedir (Biemel 1984:123-128).

Özgürlüğün bir zorunluluk olarak insan yapısında görülmesi bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. İnsanın dünyaya fırlatılmış olması, sakatlığını ya da belirli bir yerde doğmuş olmayı seçemiyor olması ve benzeri sorunlar söz konusu özgürlüğün sınırlı olduğunu düşündürmektedir. Sartre buna şu cevabı verir; “ ‘hiçbir şey beni sınırlanamaz’ anlamında mutlak bir varlık değildir ben. Varoluşumun olgusal öğeleri, belirleyicileri vardır. Ama işte bu olgusal belirleyiciler, bana özgür seçimle birlikte verilirler. Onlara karşı tavır koyabilirim. Sözgelimi yer değiştirirken yaptığım gibi onları reddedebilir, kabul etmeyebilirim” (Biemel 1984:144). Demek ki olgusalılık da özgürlüğün özünde, özgürlükle bir bütün olarak kabul edilmektedir. Son noktada insan özgür olduğu için bütün yaptıklarından sorumludur.

Sartre'den farklı olmakla birlikte Platon açısından bakıldığında da insanın bir olanağı olarak görülen özgürlüğün yapısal bir nitelik taşıdığı izlenir. Platon “Devlet” kitabının 10. Kitabında anlattığı “Er Efsanesi” ile özgürlüğün özel bir yanını ele almaktadır. “Er Efsanesi” esas olarak bir mitostur. Burada bir erin öldükten sonra Hades'te gördükleri hikayeleştirilerek anlatılmaktadır. Temelde ruhun ölümsüzlüğü fikrine dayanan mitosta “erdem-özgürlük” üzerine kurulu bir temsil söz konusudur. “Platon'da mutluluğun biricik yolu erdemdir. Her varlık kendi belirlenimine ancak kendine uygun erdemle erişebildiği gibi, ruh da kendine uygun erdemle ancak kendi belirlenimine erişebilir” (Akarsu 1998:106). Bu nedenle erdemli olmak, yaşamla kazanılacak bir şey değildir. Erdeme felsefe ile ulaşılabilir, başka bir deyişle mutlu olmak felsefeye (bilgelige) bağlanmakla mümkündür. “Erdemin efendisi yoktur”: erdemli olmak için başka birine görece ihtiyaç yoktur. Her insan en başta buna göre yaşam biçimini seçmeyi öğrenmelidir. Yaşam biçimini seçen kişi görünüşler dünyasına doğmasıyla birlikte pek çok şeyi unutar. Bu aşamadan sonra ise zorunluluk başlamaktadır. Sözgelimi erdemli yaşamı seçen insan başka türlü yapamaz, erdemli olmanın zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Belirtmek gerekir ki yalnız erdemli insan özgürdür, çünkü yalnız o kendi istencine uyar, onun ruhunda egemen olan akıldır. Akılla eyleyen kişi bilgelige bağlanmıştır.

### III.

Özgürlüğün felsefe tarihindeki seyrine ve insan eylemlerine baktığımızda kişideki anlamıyla özgürlük gündeme gelmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki taşıyıcısının kişi olduğu ve taşıyıcısının insan olduğu-(bir olanak olarak özgürlük)-özgürlük birbirinden farklı şeylerdir. Kişinin bir özelliği olarak bakıldığında özgürlük, onu “gerçekleştiren” kişide varolan bir olanak olur (Kuçuradi 1997:5-6). Kişi özgürlüğü çeşitli etkinliklerde özellikle de insanlar arası ilişkilerde-eylemde- kişiler için beliren bir olanaktır. Burada insansal olanaklara göre, insanın değerinin bilgisine göre düzenlenen ilişkilerle ve bunları korumaya ilişkin eylemleriyle insan, etik özgürlüğüyle anılır. Böylece özgürlük, değerli eylemde bulunma olanağı olarak görünür.

Buna göre taşıyıcısının kişi olduğu özgürlük türünü “özgür kişi kimdir” sorusuyla belirlemek yerinde olacaktır. Taşıyıcısının kişi olduğu özgürlük görüşünün bir örneği Nietzsche'de karşımıza çıkar. Genel anlamıyla, Nietzsche felsefesinin ana çizgisi kendi çağına toptan bir karşı tavır alıştı. Gerçekten de Nietzsche'nin bütün istediği çağındaki

akılcılığa, felsefe dizgeleri ve tarih akımlarına ve de çağına egemen olmuş tarih görüşüne karşı çıkararak insanı kurtarmaktır. Bu bakımdan Nietzsche, doğaya yönelik olan Sokrates -öncesi Grek kültürünü önemser. Burada felsefe ile tragedyanın derin yakınlığı söz konusudur. Antik Yunan'ın sanat alanındaki başarıları, güzellik, ahenk ve yetkinlik ideallerinin ilham verici bir somutlaşmasını ifade eder. "Buna göre sanat, sürekli gelişimini biri Apolloniak diğeri ise Dionysiak olmak üzere temelde iki zıt kudretin karşılıklı etkileşimine borçludur" (West 1998:178-179). Ancak Dionysiak unsur yaşamın temelinde ağırlığını gösterir. Tragedya yaşamın özünde vardır. Yaşam, içinde barındırdığı çelişkilerden ki insanı bir taraftan özgür olma çabasına sürüklerken diğer taraftan kader ve evrenin kurulu oluşu fikri ile karşı karşıya bırakır. "Tragedyada ele alınan insan, alınayzısı ve karar özgürlüğü ile baş başa kalmış tek insandır" (Akarsu 1994b:131).

Nietzsche dine şüpheyle bakıyordu; nitekim Nietzsche'nin adı, "Tanrı'nın ölümünü ilan eden" bildirisi ile Batı kültür ve uygarlığı için dini inancın artık savunulamayacağı kadar dejenere olduğu düşüncesiyle anılır. Nietzsche sadece Hıristiyanlık'taki değil yerine konabilecek, her ne kadar din düşmanlığını Aydınlanma'nın özgür düşüncesiyle paylaşırsa da, en aşırı şekliyle Tanrı'nın yerine insana tapınmayı geçiren Hümanizm'e dair eleştirisini de eksik etmez (West 1998:176-178).

Nietzsche'nin "özgür kişi" sinden söz açmak için öncelikle insan görüşünü ve insanın değerlerle olan ilgisinde Nietzsche'nin antropolojisini bilmek gerekmektedir. Bu noktada Nietzsche'nin yaşamın özü ve muhtevası olarak gösterdiği, aynı önemde yaşamı canlılık ve yaşamsallık ile niteleyen "güç istemi" kavramı / terimi karşımıza çıkar. Yaşamın anlamını "güç istemi" olarak gösteren Nietzsche bu yolla, yaşama istencini Darwin'in yaşama savaşı / doğal ayıklanma teorisiyle benzerliğinde değerlendirir ve ahlak görüşünün de temelinde; güçsüzlerin yok olduğu ve güçlülerinse yüksek bir soy yarattıkları düşüncesinden yola çıkarak insan yaşamının bir barış ve çıkarların ortaklığı olarak görülemeyeceğini gösterir. Bu türden bir ahlaka "köle ahlakı" yakıştırmasını yapan ve "ancak, zamanın ahlakına savaş açan, insanlığı bu 'köle ahlakı'ndan kurtarmaya uğraşan Nietzsche, insanlara yeni erekler, yeni değerler getirmeye de çalışmıştır; yığın kendini feda ederek, yok olarak 'üst insan'ı bekleyecektir" (Akarsu 1994b:134).

Nietzsche "Böyle Buyurdu Zerdüş"(1885) kitabında, gerçekliği değerlendiriş tarzlarına göre üç ayrı insan tipinden söz açmıştır. Sembollerle nitelediği bu üç tip; "deve insan", "aslan insan" ve "çocuk insan" olarak özgürlük bağlamında ele alınır. Yalnızlığının tadına varmış olan ve idare edilmekten hoşnut olmayan insan, ruhun bu birbiriyle ilişkili üç metamorfozuna (değişim) uğrar. Buna göre "deve insanı" sürü (yığın) içinde yaşayan, moralleri yüklenen, toplumun dayatmalarına göre eyleyen insandır. Zira, bu tipin en belirgin özelliği özgür olabilme olanağına sahip olmasıdır; bu insanın sırtında taşıdığı yükten silkinerek kurtulma şansı vardır. Bir Hıristiyan (dini morallere göre eyleyen insan), bir Sosyalist (ideolojinin gözlükleriyle eyleyen insan) ve Ortacılar (farklı morallere göre kaypakça eyleyen insan) bu tip kapsamında değerlendirilirler.

"Aslan insan" söz konusu olduğunda Nietzsche, bu tipe özgür insan demekten geri kalmamıştır; amoral olarak nitelenen aslan insanı, morallere karşı koyma ve onları yıkmaya kudretine sahiptir. Burada dikkati çeken nokta, kişinin bu aşamada büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmasıdır: Tüm moralleri yıkmaya devam eden kişi nihilizmin kucağına düşebilir, zira Nietzsche bu durumu "büyük kopma" adını verdiği bir durumla temsil eder. "Büyük kopma"nın gerçekleşmesiyle kişi iki durumla karşı karşıya kalır:

nihilizme sürüklenmek ya da “çocuk” sembolü ile temsil edilen üst insan idealine yükselmek.

“Çocuk insan” dünyayı tıpkı bir çocuk gibi kendi perspektifinden, çocukça görevlen, başka bir deyişle her unuttuğunda yeniden başlayan, kin gütmekten uzak, içgüdüleriyle ve coşkularıyla dünyayı bağımsız değerlendirebilen ve tazelikle, yeniliklerle eylemlerini gerçekleştiren kişidir. Kendini bu özelliklerinin de etkisiyle aşan kişi trajik bir nitelik kazanarak, sürüden ve Tanrı’dan ümidini kesmiş, kendisiyle yüzleşmiş ve yaşamını coşkularıyla yeniden kurmuş olan kişidir. Son tahlilde denilebilir ki “insan, hayvanla ‘üst insan’ arasına bağlanmış bir köprüdür. İnsanın asıl büyük olan yönü de bir erek değil, bir köprü oluşudur. Üst insana ulaşması için insanın kendini yok etmesi gerekir” (Akarsu 1994b:135).

Nietzsche’nin uzlaşımçı ahlaka uyguladığı açıklaması, nihilizmin kucağına düşmeye karşı koruyucu bir düşünceyi göz önüne sermiştir. “Nietzsche’nin bireye, yaratıcılık ve şu ana dönük vurgusu Jaspers, Marcel, Sartre ve Camus’nün varoluşçuluğuna yansır. Otantiklik ve bireyin yaşamıyla ilgili sorumluluğu (zaman zaman belirsiz anlamlı dahi olsa) başat değerler haline gelir” (West 1998:189-199).

Taşıyıcısının kişi olduğu özgürlük bahsinde, romanlarında sık sık “özgür kişi” olarak gösterilebilecek örneklerle karşılaştığımız Fransız varoluşçu yazar Albert Camus’den söz etmek yerinde olacaktır. Camus kendi özgürlük görüşünü, Sartre’ın özgürlük kavrayışı ile hesaplaşmasında ortaya koymuştur. Bu noktada Camus varoluşçuluk felsefesi ve siyasetine oldukça farklı bir yorum getirmiştir. O, Sartre’dan en çarpıcı bir biçimde “absürd” kavramı / terimine yüklediği anlamla ayrılır. Sartre açısından bakıldığında “absürd”; insan yaşamının ve varoluşunun anlamsızlığı iken Camus’de “absürd”; bize eylemden başka bir alternatif bırakmayan durumumuzun tutarsızlığı olarak yorumlanır.

Camus söz konusu olduğunda, Tanrı’nın yokluğu, nihai bir amacı olmayan insanın varoluşunun anlamsızlığına ve saçmalığına katkıda bulunan bir durum olarak algılanır. Hatta “‘absürd’, Tanrı’nın yokluğunun doğrudan bir sonucudur; din olmadığında insani özelemlerle dünya arasındaki uyumsuzluk keskin bir hal alır” (West 1998:210).

Uyumsuzun (absürd) tanımında bir kıyaslama söz konusudur. İnsan için evren usa aykırıdır, saçmadır: insan kendi çerçevesi içinde uyumludur ve dünya da kendi çerçevesi içinde uyumludur. Uyumsuzluk bu ikisinin kıyaslanmasıyla meydana gelir. Şöyle ki, insan açıklık isteğindedir; karşısındaki ise (evren) bu açıklık isteğine karşılık vermez, başka bir deyişle her şeyi bilme isteğimiz karşısında aklımız güçsüzdür. Absürd, dünya (irrasyonel olan) ile insan (rasyonel olan) arasındaki ilişkide kendini gösterir. Ancak bu ilişkideki kopukluk/uyumsuzluk Camus’un absürd dediği şeyin ta kendisidir.

Camus eserlerinde absürdü iki yönüyle incelemiştir. İlk anlamıyla absürd, anlamı olmayan her şeydir. Bu bağlamda, Camus’un “Sisyphos Söyleni”(1942) denemesinde ‘absürd duvarlar’ tabirini ontolojik anlamıyla açıkça kullandığı görülür. İkinci anlamıyla absürd dünya ile insan arasındaki ilişkinin epistemolojik yönüyle ele alınmıştır. Bu anlamıyla absürdün ortaya çıkış yolları çeşitlidir. Özellikle absürd duygusu, hayatın monotonluğu, zamanın öldürücü bir unsur olarak algısı, insanın kendisine ve çevresine yabancılaşması, belki de en önemlisi, kişinin insan olarak durumunun yani ölümlülüğünün kaçınılmaz bir son olduğunun fark edilmesi gibi görünüşleriyle insanın bir realitesi haline alır. Bilinçli insanın realitesi olarak absürd yaşamın özünde vardır. İnsanın hayatı keskin ve bir o kadar da ilkel olan yanı (ölüm ise) uyumsuzluk duygusunun özünü meydana getirir. Öyleyse ne yapmalıdır? Camus yapabileceğimiz tek şeyin yaşamak

olduğunu söyleyecektir. Saçma bir gerçek ve özgürlük olarak karşımıza gelir. “Sisyphos Söyleni”nde(1942) Camus sözlerine “gerçekten önemli olan tek bir felsefe sorunu vardır: intihar” diyerek başlar (Camus 2002:15). Böylece absürdden kaçış yolları olarak gördüğü intiharı ve umut etmeyi derinlemesine irdeler. “Yazılarının önemli bir bölümünde saçmalık yaşantısı ya da metafizik yoksayıcılık deneyimi üzerine eğilen Camus, bu deneyimin insana göstermesini istediği etik başkaldırının olanakları ile açıklamalarını belirginleştirmeye çalışmıştır” (Ulaş 2002: 273). Buna göre absürdün ilk gerçeği, ‘meydan okuma’dır.

“Sisyphos Söyleni” intihar üzerine bir denemeyle açılır ve daha sonra başkaldırı izleği sürdürülür. Temel bildirisi, varoluşun uyumsuzluğuna karşı gerçek başkaldırının intihar değil, yaşamayı sürdürmek olduğudur. İntihar boyun eğmenin mantiki sonucuna götürmekten başka bir şey değildir. Gerçek başkaldırı uzlaşmadan ve kendi iradesi dışında ölmektir”(O’Brien 1984:31).

“Sisyphos Söyleni” Camus’ye varoluşun boşluğunun güçlü bir imgesini verir. Sisyphos, büyük bir kayayı yüksek bir tepenin üstüne çıkarmaya ve sadece kayanın her seferinde aşağıya yuvarlanışını görmeye ve görevini ebedi olarak tekrar etmeye mahkum edilmiştir. Camus’nun burada göstermeye çalıştığı yalnızca varoluşun saçmalığının “bilinçli” kabulünün bizi öte dünya inancından, umuttan kurtaracağı; güzellik, haz ve varoluşsal anlarla kendimizi şimdiye vererek yaşamının gerekliliğidir. Camus, Sisyphos Söyleni’ne ilişkin yorumunu bir meydan okumayla tamamlar: ““Sisyphos’u mutlu olarak tasarlamak gerekir” (Camus 2002:131). Meydan okuma hayata gerçek değerini verir. Absürdün gerçeği hayattan başka her şeye ilgisizlik ve bu ilgisizlik de aşıldığında insan yaşamayı kabul edecektir. Bu aşamada bir değerler sınırlaması, bir seçme söz konusu değildir. Burada uyumsuz insanın ahlakı, bir nitelik ahlakı olmaktan çıkmış ve nicelikler ahlakına yükselmiştir.

İnsanca özgürlüğün iki anlamı vardır: ölümlülük ve uyumsuzluk. Özgürlüğün farkına varan kişi eğer intihar etmiyorsa yaşamaya evet demiştir ve bu dünyaya başkaldırmıştır. Başkaldırma, gerçekte insanın bu dünyaya bir anlam katma çabasıdır. Camus eserlerinde başkaldırma ile ilgili yaptığı saptamalarında önemli bazı ayrılıkları ortaya çıkarır. Ona göre anlamsızlığın bilinci iki yol açmaktadır. Söz konusu başkaldırının ilk örneği Camus’un “Caligula”(1945) isimli eserinde gözlenir. Buradaki anlamıyla başkaldırı Camus tarafından bir felaket olarak görülür ve olumsuz bir anlam yüklenir. Kişilerin hayatı boş yaşamaları, moralden yoksun olmaları ve eylemlerinde sınır tanımamaları istenmeyen bir durum olarak görülür. Şu halde, nihilizmin belirlediği bir yaşam tarzına karşılık Camus, yaşamdaki tüm umutsuzluğa rağmen ikinci bir yol olarak kişinin diğer insanların durumunu görerek, toplumsal olanı dikkate alarak başkaldırısını gösterir. Bu anlamıyla başkaldırın insan dünyanın mevcut durumuna ve bir değer adına başkaldırmaktadır. Burada belirleyici olan kişinin eylemlerinde sınırı tanıyıp tanımaması durumunda kendini gösterir.

Camus “Veba”(1949) adlı romanında uyumsuzluk, “genç ve kesinlikle masum bir çocuğun, açıklaması olmayan bir veba salgını sonucundaki acılı ölümünde temsil edilir. Vebanın keyfiligi varoluşun saçmalığıyla paralellik gösterir. Romanın sonunda karakterlerden biri şöyle der: ‘Ama veba da ne demek oluyor? O, hayattır ve hepsi bundan ibarettir’”(West 1998:210). Romanın baş kahramanı olarak karşımıza çıkan Dr. Rieux’un vebaya karşı başkaldırısı, içinde bulunduğu duruma- şimdiye anlam katması ve kendi

değerinin sınırlarıyla eylemesi, tüm açıklığıyla bir “özgür insan” örneğini temsil etmektedir.

#### IV.

Kişilerin etik olarak özgürlüğünden söz ederken, en başta da belirtmiş olduğumuz “toplumsal özgürlük”ü de ele alma gerekliliği ortaya çıkar. Taşıyıcısının toplum olduğu özgürlük bir toplumdaki özgürlük durumunun irdelenmesiyle ortaya çıkarılabilir. Başka bir deyişle toplumsal özgürlüğün sürekli gerçekleşmesini sağlayacak olanlar, her çeşit yönetim işleriyle uğraşanların etik özgürlükleriyle ilgilidir (Kuçuradi 1997:12).

Toplumsal özgürlük bir fikir ve bir değer olarak karşımıza gelir. Gerçekten de toplumsal özgürlük dendiğinde çeşitli özgürlükler akla gelir. En genel anlamıyla toplumsal özgürlüğe bakarken ‘toplumsal ilişkiler yönüyle kişi’ ya da tek başına ‘siyasal bir birlik’ ölçüt alınabilir (Kuçuradi 1960:33). Bir ülkede temel kişi haklarının korunaklı olması ile çeşitli kamu özgürlüklerinin devlet aygıtlarınca, yurttaşların temel haklarını güvenceye alacak şekilde düzenlenmesi gibi koşullarla toplumsal özgürlüğün varlığından söz edilebilir.

Kamu hayatındaki özgürlük, yurttaşların siyasi haklarından yararlanmaları anlamına gelirken öte yandan bireysel özgürlük de bir anlamda, kanunlar aracılığıyla devlet otoritesinin birey karşısındaki tutumuna bağlıdır. Başka bir ifadeyle “devletin insan özgürlüğü karşısında aldığı tavır o özgürlüğün sınırını tayin eder. Bu bakımdan, devlet otoritesi ile insan özgürlüğünü bir arada görmek lazımdır” (Öner 1995:80).

20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden olan Hannah Arendt siyasi yetke, özgürlük, siyasi yargı ve kültür gibi konular üzerinde durduğu “Geçmişle Gelecek Arasında” (1961) adlı kitabında özellikle ‘özgürlük nedir’ sorusunu yanıtlamaya çalışır. Arendt, özgürlüğü bir problem olarak düşünce alanında değerlendirirken öte yandan, günlük yaşamın bir gerçeği olarak karşımıza çıkan siyasi eylemin doğrudan amacı olarak gösterdiği özgürlüğü, insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebi olarak görür (Arendt 1996:195-199).

Arendt, tarih boyunca özgürlüğün en uygun alanını ‘bilincin iç alanı’ (gönül ve akıl alanı değil-kişinin içselliliği) olarak ele alan teorilerin, elle tutulur bir gerçeklik alanından bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtir. “Özgürlüğün (freedom) öncesinde, özgür (free) olmak için özgürleşmenin (liberation) bulunması gerektiği açıktır” (Arendt 1996:201). Bu anlamda özgür insanın kendini sözle ve edimle dahil edebileceği, siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya, kamusal alana ihtiyacı vardır.

Arendt’in görüşleri kamusal alanın gerilediği yönündedir. Ona göre modern çağın ortaya çıkmasıyla kamu alanının güç kaybetmesi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur ve özelin bu anlamda genişlemesiyle insanları kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmuşlardır (Arendt 2000:92-103).

“İnsanlık Durumu” (1958) adlı çalışmasıyla Arendt iki tür yaşamdan söz eder: “vita activa” (eyleyerek yaşama) ve “vita conteplativa” (seyrederek yaşama). “Vita activa”nın temelinde, insanın doğadan bir varlık olmasıyla birlikte doğayı aşma yetisine sahip olarak özgür eyleyebileceği savunulmuştur. “Vita activa” kavramını / terimini üç temel insani etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek için kullanan Arendt, insanı özgürlüğe götüren ve bu etkinliklerin en iyi yapıldığı alan olarak siyaseti gösterir. Özgürlük ile

siyasi olan arasındaki bu karşılıklı bağımlılık anlayışının, modern çağın toplum teorileri ile zıtlıştığını gösteren Arendt, özgürlük problemine tarihi açısından bakıldığında, Hristiyan geleneğinin, özgürlüğü siyasi yaşamdan bağımsız kılan “özgür istem” düşüncesinin (Antik Yunan kavrayışının tersine) temelsiz olduğunu düşünür (Arendt 1996:212-223). Öte yandan, özgürlük ile egemenliğin birlikte varolmaları imkansız iki duruma karşılık geldiklerini öngören Arendt, özgürlüğü istemin bir niteliği olarak değil de yapmanın ve eylemlerin bir parçası olarak değerlendirmektedir.

## V.

Son sözde, özgürlük kavramı taşıyıcısına göre üç farklı türde, insanın bir olanağı-yapısalılığı olarak, bu olanağın bir kişide gerçekleşmesiyle bir nitelik olarak ve toplumla ilişkisinde bir ide olarak karşımıza gelir.

Özgür olma, insanın en başta insanlık özelliğidir. İnsanın en temel problemlerinden biri olarak beliren özgürlük problemine bakarken, kavram / terim olarak özgürlükten ne anlaşıldığını bilmek, insanın-kişinin-bireyin bu anlamda bir değer olarak karşımıza gelen özgürlükle birlikte anılması ve çeşitli anlamlarıyla özgürlüklerin elde edilmesinde, insanın değerinin bilgisiyle hareket edilmesi gerekmektedir. Başta da söylendiği gibi çeşitli alanlardaki karşılıklarıyla birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılan özgürlük kavramı özellikle de etik anlamıyla, kişinin gerçekleştirdiği ölçüde- yapıp ettikleriyle gündeme gelir. Zira toplumsal özgürlük de kişilerin özgürlük niteliklerini yaşamalarına-sürdüremelerine imkan verir.

Özgürlük ister düşünce alanında, ister eylem alanında incelenirse temelde bir olanak olarak belirir. Son olarak, bu noktada Kant'ın “Saf Aklın Eleştirisi”nde ortaya koyduğu düşüncelerinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Kant özgür olmadığımız takdirde eylemlerimizden sorumlu tutulamayacağımızı düşünür. Buna göre eylemlerimize ahlaki yargılar yükleyebilmenin koşulu, ahlakın temel postülasının özgürlük olmasıyla mümkündür. Bu tür bir kavrayışta özgürlük insan aklının ürettiği bir fikir olarak karşımıza gelir. Birey, ancak aklın ürünü olan “evrensel bir ahlak yasası”na uygun olarak eylediğinde özgür ve ahlaki bir eylemde bulunmuş olur. Ahlaki bir eylemde bulunmak bireyin belirli istek ve çıkarlarını aşan ve yalnızca doğru olanı yapma niyetinin bir sonucudur. Başka bir deyişle özgürlük insanlar için bir olanaktır ve bu anlamda gerçekleştirilebilir.

## KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia (1998) “Mutluluk Ahlakı- Ahlak Öğretileri-1” , İstanbul: İnkılap Kitabevi Yay.
- AKARSU, Bedia (1994a) “Felsefe Terimleri Sözlüğü” , İstanbul: İnkılap Kitabevi Yay.
- AKARSU, Bedia (1994b) “Çağdaş Felsefe- Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları” , İstanbul: İnkılap Kitabevi Yay.
- ARENDR, Hannah (1996) “Geçmişle Gelecek Arasında- Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme” , Çev: B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.
- ARENDR, Hannah (2000) “İnsanlık Durumu” , Çev: B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.
- BIEMEL, Walter (1984) “Jean-Paul Sartre” , Çev: V. Atayman, İstanbul: Alan Yay.
- CAMUS, Albert (2002) “Sisifos Söyleni” , Çev: T. Yücel, İstanbul: Can Yay.



- KUÇURADI, İoanna (1960) “*Çağın Olayları Arasında*”, Ankara: Şiir- Tiyatro Yay.
- KUÇURADI, İoanna (1997) “*Uludağ Konuşmaları-Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*”, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- O'BRIEN, C. Cruise (1984) “*Camus*”, Çev: F. Özgüven, İstanbul: Afa Yay.
- ÖNER, Necati (1995) “*İnsan Hürriyeti*”, Ankara: Vadi Yay.
- ULAŞ, S. Erk (2002) “*Felsefe Sözlüğü*”, Ankara: Paradigma Yay.
- WEST, David (1998) “*Kıta Avrupası Felsefesine Giriş- Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*”, Çev: A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay.