



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

KANT FELSEFESİNDE POLİTİK OLANIN YERİ

Aydın GELMEZ

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KANT FELSEFESİNDE POLİTİK OLANIN YERİ

Aydın GELMEZ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

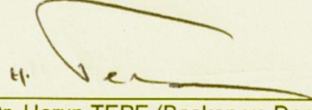
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

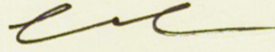
Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

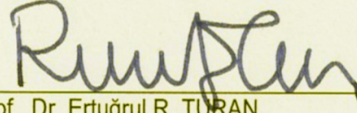
Aydın Gelmez tarafından hazırlanan, “Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri” başlıklı bu çalışma 14.12.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



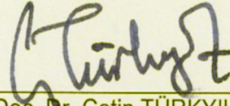
Prof. Dr. Harun TEPE (Başkan ve Danışman)



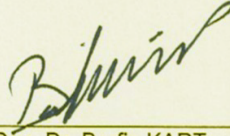
Prof. Dr. Cemal GÜZEL



Prof. Dr. Ertuğrul R. TURAN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ



Doç. Dr. Berfin KART

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

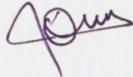
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim yalnızca Hacettepe Üniversitesi yerleşkesinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

25.12.2017



Aydın GELMEZ

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

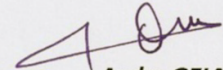
- **Tezimin/Raporumun tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- ✓ **Tezimin/Raporumun 11.2021 tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

- **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

25/12/2017


Aydın GELMEZ

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Harun TEPE danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Aydın GELMEZ



*“İki Büyük Nimetime”
Anneme ve Özge’ye*

TEŞEKKÜR

Oldukça uzun bir zamana yayılmış olan bu tez çalışmasının varlığa gelebilmesini pek çok kişiye ve olaya borçluyum. Ancak ilk olarak, felsefeyle ilişkilendiğim andan itibaren hayatımın en önemli uğraklarında akademik ve insani kılavuzluğuyla daima yol göstericim olmuş ve olacak olan saygıdeğer hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Harun Tepe'ye şükranlarımı bildirmeyi borç bilirim.

Değerli hocalarım ve jüri üyelerim sayın Prof. Dr. Cemal Güzel'e, sayın Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a; jürimde bulunma nezaketi gösteren sayın Prof. Dr. Ertuğrul R. Turan'a ve sevgili arkadaşım Doç. Dr. Berfin Kart'a;

İnsani incelikler bütünü dostum Dr. Doğan Barış Kılınç'a, yıllarca aynı yükü sırtlandığımız omuzdaşım Dr. Ersin Vedat Elgür'e, onlarla birlikte karanlık günlerde beni yalnız bırakmayan dostlarım Düzgün Uğur, Mehmet Akay ve Yrd. Doç. Dr. Abdürrahim Özmen'e;

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yıllar içinde türlü yardımlarını gördüğüm çalışmış ve çalışmakta olan dost ve arkadaşlarıma, bölüm emektarlarına;

Leibniz Üniversitesi'ndeki konukluğum sırasında akademik olanaklara erişmemi sağlayan Prof. Dr. Nils Hoppe'ye;

Eşimin çok değerli ailesine; Sevgili dostlarım Nazan Sungurhan ve Harun Turan'a;

Tez çalışmamın bunca uzamasında çok büyük payı olan derslerin boşa gitmediğini gösteren sevgili öğrencilerime teşekkür ederim.

Son olarak; bana kedilerin dilini öğretene, benimle birlikte hayatın şarkısını söyleyen eşim, dostum, sevdiceğim Dr. Özge Sanem Özateş'e minnettarım.

ÖZET

GELMEZ, Aydın. *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Son yarım yüzyıldır Kant felsefesi ve politika ilişkisine dair giderek büyüyen bir literatür oluştu. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yarı politik metafizik anlatısından *Rechtslehre*'ye kadar Kant felsefesi içindeki kimi metafor ve kavramlarla birlikte Kant'ın "politik metinleri" de tartışmaya açıldı. Kant'ın kimi görüşlerinin değer kazanıp kimi görüşlerinin ıskartaya çıkarıldığı bu tartışmalar Kant'ın "aynı zamanda" bir politik felsefesi olduğu fikrini doğursa da, bu politik felsefe Kant felsefesi içindeki ya olumsal ya da ikincil bir öğe olarak görüldü. Dahası Kant felsefesi ve politika ilişkisine dair en temel sorun yanıtlanmadan kaldı: Kant'ın neden bir politik felsefesi vardır? Ya da neden Kant felsefesinde politik öğeler vardır?

Bu soruları yanıtlamak için bakılması gereken yer yalnızca Kant'ın politik metinleri değildir. Kant'ın sistematik birlik ısrarı ve bu birliğin aklın ilgilerine dair bir birlik, bir arktektonik olduğu göz önüne alındığında, Kant felsefesindeki öğelerin rastlantısal ya da olumsal değil zorunlu bir nedeni olmalıdır. Bu nedenle Kant felsefesi içinde politik olanın yerini görebilmek için ilk olarak bu felsefenin bütününe bakmak gerekir. Bu amaçla, ilk olarak Kant felsefesinin esasını oluşturan ve insanın teorik ve pratik ilgi ve iddialarındaki meşruiyetin saf ussal yetiler düzeyinde soruşturulması olan Eleştiriler ele alınmalıdır. Bu çaba çalışmamızın birinci bölümünü oluşturacaktır ve sırasıyla üç eleştirel uğraktan geçerek ve insanın temel ilgilerinin akıldaki dayanakları gösterilerek, insanın asıl belirleniminin teorik değil pratik olduğu saptanacaktır. İkinci bölümde "Kant'ın politik felsefesi" başlığı altında, Aydınlanma, tarih ve insansal ilerleme, cumhuriyet ve ebedi barış gibi Kant felsefesi içinde görünür olan kimi temel politik temalar serimlenmektedir. Üçüncü bölümde ise eleştirinin akıl için talep ettiği sistematik birliğin sağlanmasında politik olanın düşünülmesinin ve gerçekleştirilmesinin yadsınamaz bir rolü olduğu, dolayısıyla Kant felsefesinde politik olanın olumsal olarak değil zorunlu olarak bulunduğu, ayrıca Kant'ın tasarladığı politikanın, eleştirinin ürettiği kavramsal çerçeveye oldukça örtüştüğü ileri sürülmektedir.

Anahtar Sözcükler

Kant, akıl, eleştiri, sentez, arktektonik, en yüksek iyi, politika

ABSTRACT

GELMEZ, Aydın. *The Political in Kant's Philosophy*, PhD Dissertation, Ankara, 2018.

The last half century has witnessed a gradual growth of the literature on the relationship between Kant's philosophy and its political aspects. From the quasi-political metaphysical narrative in the *Critique of Pure Reason* to *Rechtslehre*, some metaphors and concepts in Kant's philosophy and Kant's so called political texts has been opened to discussion. Even if the discussions in which some of Kantian views has been appreciated and some others outmoded, invoked there is such a thing as Kant's political philosophy, this political philosophy has been regarded as an accidental or a secondary element in Kant's philosophy. Moreover, possibly the most important question remains unanswered: Why Kant has a political philosophy, or why Kant's philosophy has political elements – that is metaphors, concepts, ideas and so on.

To be able to answer these questions, it is not sufficient to examine only Kant's political texts. Because in the light of Kant's insistence on the systematical unity, and that unity as an architectonic is about main interests of human reason, the presence of political elements in Kant's philosophy have to have an essential rationale, not an accidental one. So, to be able to see the place of the political in Kant's philosophy, one must go over Kant's philosophy as a whole. And, with this aim, one must firstly examine the Critiques as the core of Kant's philosophy which questions the legitimacy of humankind's theoretical and practical interests and claims in the level of its pure rational faculties. This effort will constitute the first chapter of the study, and by going through three critiques of Kant, show rational foundations of essential interests of humanity. And so, it will state that essential determination of human is in the practical, not in the theoretical. The second chapter under the heading of "Kant's political philosophy," will try to give a description about some political themes occur in Kant's philosophy: Enlightenment, history and human progress, republic, perpetual peace and so on. And the third chapter will try to show that it has an undeniable role for systematical unity that Critique claims, to think and realize the political, so the political has not a contingent but a necessary place in Kant's philosophy, and lastly, that the conceptual framework which the critique produces pretty matches with Kantian politics.

Key Words

Kant, reason, critique, synthesis, architectonic, highest good, politics



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
ADAMA SAYFASI	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ELEŞTİREL FELSEFE.....	8
1.1. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ	10
1.1.1. Teorik Kopernik Devrimi	11
1.1.2. Transsendental Estetik ve Duyusallık	12
1.1.3. Transsendental Mantık	14
1.1.3.1. Genel Mantıktan Transsendental Mantığa	15
1.1.3.2. Anlama Yetisi: Yargılardan Kategorilere	15
1.1.3.2.1. Anlama Yetisinin Temel İlkeleri	18
1.1.3.3. Transsendental Diyalektik ve Saf Akıl	19
1.1.3.3.1. Saf Aklın İdeleri	21
1.1.3.3.2. Saf Aklın Antinomileri	22
1.1.4. Transsendental Yöntem Öğretisi	27
1.1.4.1. Saf Aklın Disiplini	28
1.1.4.2. Saf Aklın Kanonu ve Pratik Olanın Teorik Olana Önceliği	29
1.1.4.3. Sak Aklın Arkitektoniği	31
1.1.5. Saf Aklın Eleştirisi'nin Politik Ufku	32
1.2. PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ	33

1.2.1. Pratik Felsefenin Temel Kavramları	33
1.2.1.1. İsteme	34
1.2.1.2. Buyruk	36
1.2.1.3. Ödev	39
1.2.1.4. Amaç ve Araç	42
1.2.1.5. Etik Özgürlük ve Özerklik	44
1.2.2. Özgürlük Kategorileri	45
1.2.3. Pratik Aklın Diyalektiği: En Yüksek İyi	53
1.2.3.1. Saf Pratik Aklın Koyutları	56
1.2.4. Pratik Aklın Eleştirisinin Politik Ufku	59
1.3. YARGIYETİSİNİN ELEŞTİRİSİ	60
1.3.1. Estetik Yargıyetisinin Eleştirisi	68
1.3.1.1. Güzelin Analitiği	68
1.3.1.2. Yücenin Analitiği	73
1.3.1.2.1. Matematiksel Yüce	76
1.3.1.2.2. Dinamik Yüce	77
1.3.1.3. Doğayla Özgürlüğün Sentezine Doğru	78
1.3.2. Teleolojik Yargıyetisinin Eleştirisi	81
1.3.3. Yargıyetisinin Eleştirisi'nin Politik Ufku	91
2. BÖLÜM: KANT'IN POLİTİK FELSEFESİ	93
2.1. KANT VE AYDINLANMA: SAPERE AUDE!	93
2.2. TARİH FELSEFESİ: İNSAN, DOĞA VE İLERLEME	98
2.2.1. İlerleme ve Ereksellik	99
2.2.1.1. Bir Özgürleşme Tarihi mi?	102
2.2.1.2. Savaş ve Barış	107
2.2.1.3. İktisat, Tarih ve Toplumsal Sentez	113
2.2.1.4. <i>Vorsehung</i> /Öngörü	118
2.3. KANT'IN HUKUK FELSEFESİ	121
2.3.1. Etik ve Hukuk Ayrımı	122
2.3.1.1. Hukuksal Ödevler ve Haklar	125
2.3.2. Özel Hukuk: Kişi, Mülkiyet ve Hak(lar)	128
2.3.2.1. Doğa Durumu ve Sözleşme İdesi	130

2.3.3. Kamu Hukuku.....	131
2.3.3.1. Devlet Hukuku.....	132
2.3.3.1.1. Yurttaşlığın İki Biçimi.....	133
2.3.3.1.2. Egemenlik ve Yurttaş.....	134
2.3.3.1.3. Devlet ve Kamusal Refah.....	137
2.3.3.2. Halklar Hukuku ve Kozmopolitanizm.....	138
3. BÖLÜM: ELEŞTİRİ, AKIL ve POLİTİKA.....	140
3.1. ARKİTEKTONİK, EN YÜKSEK İYİ VE POLİTİK OLAN.....	140
3.2. POLİTİK OLANI DÜŞÜNMEK.....	146
3.2.1. Kategoriler ve Politik Olan.....	146
3.2.2. İdeler ve Politik Olan.....	154
3.2.3. Politika ve Teleoloji.....	157
SONUÇ.....	162
KAYNAKÇA.....	171
EK 1: ORİJİNALLİK RAPORU.....	178
EK 2: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYET FORMU.....	179

GİRİŞ

XVIII. yüzyılın son çeyreğinde sanayi devrimi gerçekleşir. İplik ve dokuma fabrikaları açılır. Britanya, Doğu Hindistan Kumpanyası'yla Hindistan'a gittikçe daha fazla egemen olur; ekonomisi artık Fransız ve Hollanda ekonomisinin önündedir. Kölelik tarihin en yüksek seviyesindedir. Adam Smith iktisadın en büyük klasiklerinden biri olacak olan *Ulusların Zenginliği*'ni yazar. Amerikan kolonileri “bütün insanlar eşittir” şiarıyla bağımsızlık ilan eder. “Özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” Fransa sokaklarında büyüdükçe büyüyen ve Versailles'ın duvarlarını temellerinden sarsan bir uğultuya dönüşür. İdeler ve şeyler, akıl ve gerçeklik arasındaki ilişkinin asla salt bir teori sorunu olarak görülemeyeceği zamanlardır. Bu sıralarda, Prusya'nın kuzey doğusundaki küçük bir kentte, Königsberg'de, düzeninden asla feragat etmeyen ve majestelerinden tevecçüh gören bir memur-filozof, “kılıç elde kavgaya koşmak yerine” *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazar: “Kategoriler duyusallıktan bağımsız olarak yalnızca anlama yetisinden doğdukları için, bu çıkarımda çeşitliliğin empirik bir görüye veriliş yolunu soyutlamak ve yalnızca görüye kategori yoluyla, dolayısıyla anlama yetisi yoluyla getirilen birliği göz önüne almak zorundayım” (Kant, 1998: 253).

Kant ve çağı ilişkisine dair bu çarpıtılmış tasarım hayli yaygın bir önyargının karikatürüdür: Kant felsefesi ister teorik ister pratik felsefe kılığında olsun, insanın tarihsel/toplumsal varoluşunu göz ardı eden bireyci, tarih dışı, idealist bir felsefedir. Hal böyle olunca Kant'ın bir politik felsefesi olacağı da usa gelmez. Nitekim Kant oldukça uzun bir süre bir politik filozof olarak görülmemiştir. Pek çok çağcıl felsefeci için durum hala öyledir; Kant batı düşüncesinin politik kanonu içinde görülmemektedir. Bunun yukarıdaki popüler önyargı dışında türlü nedenleri var. İlk olarak, genellikle politik filozof denince, politikanın ve politik olanın neliğine dair bütünlüklü bir tasarıma ve bu çerçevede yazılmış yapıtlara sahip düşünür anlaşılır ve Kant'ın hem öncesinde hem sonrasında böyle pek çok filozof vardır. Onların yapıtlarının etkisi Kant'ın böyle bir silsile içinde sayılması konusunda ikircim yaratır. Kant'ın yazdığı “minör” politik metinler de Kant'a bu sanı bahşetmeye yetmez. Zira Kant'ın zamanı için, yaklaşık iki

yüzyıldır dünyanın bilimsel kavrayışının yanında politik biçimi de dönüşmektedir ve büyük bilimsel ve politik olaylar ile dönüşümler çağında bir filozofun -başlangıcındaki büyük ustalardan başlamak üzere politikayı, düşünmenin ya odak nesnesi ya da temel nesnelerinden biri olarak içermiş geleneğin içinde(n) düşünen bir filozofun- politik metinler *de* yazması şaşırtıcı olmaktan ziyade beklenir bir şeydir.

Bununla birlikte Kant ve politika ilişkisinde dair bu yaygın kanı geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren sınırlı akademik çevrelerde olsa da dönüşmeye başladı. Bunun dünyayı yıkımın eşiğine getirmiş politik olgu ve sorunlar ile bunlara karşı geliştirilmeye çalışılan önlemlerle ilgisi olsa gerek. Kant'ın politik yeniden keşfi diyebileceğimiz bu süreçte, Kant felsefesi içinden felsefi ya da politik perspektife bağlı olarak seçilmiş kimi öğeler politik felsefecilerin tartışma gündemine girdi. Sonuçta ebedi barış, kamusalılık, iletişim, Aydınlanma gibi kimi kavramlara indirgenmiş olarak "Kant'ın politik felsefesi"nden –belki, doğrusu felsefelerinden- söz edilmeye başlandı. Hatta, genellikle yaşamını büyük ölçüde politik felsefeye vakfetmiş filozofların başına gelen biçimde, kimi politik sorunlarla ilgisinde Kant Kant'a karşı savaştırılır oldu. Bu olan biten içinde Kant'ın politik felsefesini "bütünlüğünde" görmeye çalışan çabalar da yok değil. Ama bu çabaların da yaygın sorunu Kant'a bir politik felsefe atfederken, bu felsefenin Eleştirilerle ya ilişkisini kurmamaları, dolayısıyla eleştiri ile öğreti arasındaki ilişkiyi ıskalamaları ya da Eleştirinin belirli ve bütünü tüketmeyen bir ögesini esas alarak Kant'ın politik felsefesini bunun üzerine inşa etmeleridir.

Kant'ın bir politik filozof olduğu, onun bir politik felsefesi olduğu ileri sürülebilir; bu felsefenin ya da belirli öğelerinin politik felsefe tarihi içindeki önemi tartışmaya açılabilir; söz gelimi Kant'ın mülkiyet tasarımının Locke'un mülkiyet tasarımı karşısındaki üstünlüğü ya da zayıflığı, Kant'ın genel irade fikrinin Rousseau'ya borçlu oldukları ya da olmadıkları, çağcıl liberal öğretilerin Kant'a dayandırdıkları savların geçerliliği ve benzerleri tartışılabilir. Ama bütün bunlar Kant'ın *politik felsefesinin* neden –kişi olarak değil, filozof olarak- *Kant'ın* politik felsefesi olduğunu söylemezler. Kant'ın kimi öğeleri yaygın bir konsensüsle ve bizce de haklı olarak "politik" ilan edilmiş, yapıtının hemen her yanında az ya da çok ortaya çıkan politik kavramların, taleplerin, metaforların, iddiaların –Kant'ın teleoloji bağlamında sorduğu soruyu, üstelik zemininden koparmış olmadan ödünç alırsak- "ne için orada oldukları" sorusunu

yanıtlayamazlar. Çünkü bu soru(lar), Kant'ın kendisinin de sürekli tekrarladığı, ama doğru anlaşılmadığı sürece sadece bir karikatür olarak kalacak teorik ve pratik felsefe ayrımı eşliğinde, Kant'ın politik söylemini pratik felsefenin kimi bakımlardan olumsal, kimi bakımlardan zorunlu bir ilavesi olarak ele alan bir perspektiften yanıtlanamaz.

Önümüzdeki sorun Kant'ın bir politik felsefesi olup olmadığı değil, politik olanın Kant felsefesi içindeki yeridir. “Politik olan” ifadesi belirli bakımlardan sorunlu görünebilir. Biz bu kavramı, insanın toplumsal doğasını; bu toplumsal doğayı mümkün ya da zorunlu kıldığı düşünülebilecek koşulları (örneğin; ihtiyaçlar, mübadele ilişkileri vb.); bu toplumsal doğa içinde ve bu toplumsal doğa nedeniyle çıktığı düşünülen sorunları (savaşlar, ekonomik ve sosyal eşitsizlikler, ayrımcılıklar vb.); insanların bu sorunlar için ürettikleri çözümleri ve varlığa getirdikleri kurum ve ilişkileri (yasalar, devletler, yerel ya da geniş ölçekli ittifaklar, egemenlik ilişkileri vb.) yani politikayı; ve nihayet bu toplumsal doğanın neliği, geleceği, dönüşüm imkân ve zeminleri üzerine felsefece düşünme etkinliği olarak politik felsefeyi de kapsayacak biçimde kullanıyoruz. Bu bakımdan, örneğin, dünyanın küre biçiminde olması ile insanların birbirleriyle karşılaşmalarının ve bir tür birlik oluşturmalarının zorunluluğu arasında ilişki kuran bir düşüncenin; yahut insanların kendi aralarında ve Tanrıyla ilişki oldukları bir Tanrı krallığı fikrinin asıl belirlenimi, sırasıyla, coğrafi ve teolojik değil politiktir. Keza, doğa durumu idesi kadar bu idenin gerçekliği biçimlendirmek için ileri sürülmesi de politiktir.

Ancak bu politik olanın ne için orada olduğu sorusunun yanıtı verilebilirse Kant'ın politik felsefesinin neliği ve Kant'ın felsefesinin –varsa- politik belirlenimi açığa çıkarılabilir. Bu türlü bir girişimin önünde köklü bir metodolojik güçlük vardır. Kant ve politika, Kant ve politik felsefe ilişkilerini tartışanların ve başka sonuçlara ulaşanların da karşı karşıya kalmış oldukları bir güçlük: Sorunu ele almaya nereden başlamalı? Elbette Kant felsefesinin bütünlüğünden başlanmalıdır. Ama bu yanıt, sorunumuz açısından hakiki bir yanıt değil. Zira salt “politik metinleri” değil, genel olarak Kant felsefesinin bütünlüğünü ele almak gerekliliğini ileri sürüyorsa da bu bütüne bir sınır çizmiyor. Biz böyle bir sınır için *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan ve Kant'ın ölümüne kadar büyük ölçüde tutarlılıkla takip ettiği felsefi yönelimi belirlemenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Kant doğal olarak eleştiri öncesi dönemde de felsefe yapmıştır; üstelik genel olarak kabul görenin aksine bu süreç oldukça verimlidir ve Kant onu nihai felsefesine götüren sorun ve temalarla

derinlemesine ilgilenmiştir. Yine de Kant felsefesi için çizilebilecek sınır, Kant’a dogmatizmin de kuşkuculuğun da sınırlılıklarını görme olanağı veren transsendental dönüştür. Bu nedenle “Kant felsefesi” ifadesi ile Kant’ı bu felsefeye götüren çabaları da göz ardı etmeyecek biçimde Eleştirel felsefeyi, bununla da hem Eleştirileri hem de eleştiri temelinde inşa edilen öğretiyi anlıyoruz. Kant felsefesinde politik olanın yerini görmek için bakılması gereken bütün budur.

Şu hâlde, çalışmamızın amacı ve çizdiği sınır bakımından öncelikle, sıklıkla “Eleştiriler” olarak anacağımız Kant’ın üç Eleştirisi ele alınacaktır. Sırasıyla *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıyetisinin Eleştirisi*’ni tartışacak olan bu çaba, bütünlüğünde Kant’ın “eleştiri” kavrayışını ve felsefi hedeflerini ortaya koyacaktır. Burada ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi* aracılığıyla Kant’ın çağının metafizik problemine nasıl dahil olduğu gösterilecektir. Çünkü Kant’a göre felsefe insan aklının özsel ereklarının, temel ilgilerinin bilgisidir ve bunu yapmaya çalıştığını ileri süren felsefi çabalar metafizik olarak anılır. Buna göre kuşkuculuğun elinde hiç derekesine inen ama dogmatiklerin temellendirilmemiş savlarıyla da despotizm(ler)e dönüşen metafiziğin bir bilim olarak tesis edilebilmesi için, öncelikle aklın bütün deneyimden bağımsız bilgiler ileri sürmek bakımından meşruiyetinin dayanakları ortaya konmalı, yani “metafiziğin metafiziği” yapılmalı, onun imkanı gösterilmelidir. Bu gerçekleşmediği sürece bir metafizik olanaksızdır. Aklın deneyden bağımsız olarak bilgiler üretebileceği, Kantça, *sentetik a priori yargılar* ortaya koyabileceği iddiası, aklın nasıl olup da bilgiler ortaya koyabildiği, deneyin insan için nasıl mümkün olduğu sorularını sormayı gerektirir. Sonuç deney nesnesinin olanaklılık koşullarının öncelikle öznde bulunması gerektiğidir. Kant bu uğurda bilme yetilerinin bir analitiğini yapar ve görüyü mümkün kılan duyusallık ile görüdeki çeşitliliği kavramlar altında sentezleyen anlama yetisini ele alır. Ama deneyin özne tarafından sentezlendiği iddiası, zorunlulukla görünüşlerin temelinde bulunan ama deneyde verilemeyecek bir kendinde şey kavramına götürür. Böylelikle aklın ilk temel sorunu görünüş ve kendine şey ayrımıyla ortaya çıkar. Ardından, aklın kendi kategorilerini hep koşullu kullanımının ötesine geçerek koşulsuz kavramları, ideleri ürettiği diyalektik ortaya çıkar ki, bu da ilk sorundan bağımsız değildir. Böylece eleştirinin ilk ve de olumsuz sonucu, bilme yetilerimizin deney alanının ötesinde kullanılmasının yasaklanması olur. Ancak aklın kendi zorunluluğuyla ürettiği bu

kavramlardan bazılarının en azından düşünülmesinin bir çelişki yaratmadığı olgusu, Kant'ı bunların pratik bir kullanımı olabileceği, yani saf aklın aynı zamanda pratik olabileceği sonucuna götürür; bu ilk Eleştirinin olumlu sonucudur.

Kant'ın aklın pratik kullanımına geçiş için kullanacağı anahtar kavram özgürlük idesidir. Özgürlük idesinin nesnel gerçekliği kanıtlanırsa aklın aynı zamanda pratik olduğu da kanıtlanmış olacaktır. *Pratik Aklın Eleştirisi*, özgürlüğün aklın bir olgusu olan ahlâk yasası aracılığıyla nesnel gerçeklik kazandığını ve insanın arzulama yetisiyle özgürlükten gelen nedenselliğini görünüşler dünyasında edimselleştirebildiğini gösterir. Dolayısıyla akıl özgürlük idesi aracılığıyla idelerin arzulama yetisinin belirlenimindeki pratik zorunluluğunu ortaya koymuş olur.

Eleştirinin son uğrağı, özgürlükten gelen nedenselliğimizin görünüşler olarak doğa üzerinde etkiye bulunabilmesinin imkanını yargıyetisi üzerinden soruşturan *Yargıyetisinin Eleştirisi* olacaktır. Yargıyetisinin Eleştirisi, bir yandan doğayla özgürlüğün sentezini teleolojik olarak düşünmenin zorunluluğunu gösterecek, bunu yaparken de anlama yetisi ile kavramlar ve ilkeler yetisi olarak aklın sentezini, nihayet bütünlüğünde –insana ilişkin her savın örtük olarak varsaymak zorunda olduğu, dolayısıyla başlangıçtaki metafiziğin imkânı sorunundan itibaren bize eşlik etmiş olan- aklın birliğini gösterecektir.

Bu üç Eleştiri aklın temel ilgileri ve bu ilgilere dair savları bakımından meşruiyet iddiasının ussal yetiler düzeyinde soruşturulmasıdır ve bütünlüklerinde, insanın temel belirleniminin teorik değil pratik olduğunu ortaya koyacaklardır. Kant'ın antropoloji derslerinde söylediği gibi, dünyayı düşünmek ile ona sahip olmak arasında fark vardır, insan dünyayı bir izleyici gibi *anlamaz*, o dünyaya sahiptir.

Çalışmamızın ikinci bölümü Kant'ın politik felsefesi olarak görülen kimi temel kavram ve sorunları ele alacaktır. Bu uğurda önce, Kant'ın Aydınlanma fikri ve bunun kamusal özgürlükle ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır. Kant Aydınlanmanın insanın, kendi aklını başkalarının kılavuzluğu ile kullanmak biçiminde tezahür eden bir otonomi yoksunluğundan kurtuluş/özgürleşme olduğunu, bu özgürleşmenin ise ancak aklın kamusal kullanımının teşvik edilmesi ve korunmasıyla aşamalı olarak gerçekleşebilecek

bir tarihsel süreç olduğunu söyler. Bu bakımdan Aydınlanma bireysel olarak değil, kamusal ve politik olarak gerçekleşebilecek bir süreçtir.

Ardından Kant'ın, çağın başat idesi olan tarihsel ilerlemeye dair metinlerine ve fikirlerine değinilecektir. Görülecektir ki, Kant için ilerleme teknik, pragmatik bir ilerleme değil, etik ve politik bir ilerlemedir ve bu ilerlemenin olanağı empirik zeminlerden hareketle kavranamaz. Kant ilerlemenin olanağı için duyulara verili olmayan bir zemin bulmak zorundadır ve ilerlemenin güvencesi olarak *Öngörü*'ye ve doğanın bilgeliğine başvurur. Doğanın bilgeliği insanı, insandaki tutku ve eğilimleri kullanarak, yasadışı bir özgürlükten çıkmaya, her birinin özgürlüğünü bütün diğerleriyle uyumlu kılacak, zora dayalı kamusal yasalara sahip bir yurttaşlık toplumu kurmaya; bu yurttaşlık toplumunu sürdürülebilir kılmak için de ebedi barışa dayalı bir kozmopolit birlik kurmaya zorlamaktadır. Bu ilerlemenin olanağı empirik olarak kavranmasa da Avrupa kıtasının tarihsel olarak ilerleyen anayasalarına bakarak gerçekleşmekte olduğu ileri sürülebilir; bunun asıl ilerleme olan insanlığın ahlaki ilerlemesinin de bir görünümü olduğu düşünülebilir.

Bu bölüm Kant'ın hukuk felsefesinin incelenmesiyle sonuçlanacak ve bu inceleme akıldan türetilen hukuksal ödev ve ilkelerle doğanın bizi sürüklediğini varsayabileceğimiz ereğin özdeş olduğunu gösterecektir. İnsanların özgür kişisel tercihleri sayesinde ve mülkiyet dolayısıyla girdikleri etkileşim, akıl sahibi varlıklar olarak, sahip olduklarını korumak üzere, dışsal özgürlüklerini kamusal yasalar aracılığıyla koruyacak bir yurttaşlık toplumuna girmeyi onlar için ödev kılar. Başka bir deyişle, doğanın zoru ile aklın zoru bu konuda örtüşür. Kant *Hukuk Öğretisi*'nde insanın kendisini bir yurttaşlık toplumunu kurmak üzere belirlemesinin *a priori* ilkelerini; bu yurttaşlık toplumunun bir anayasasında –yurttaşlar açısından özgürlük, eşitlik, bağımsızlık; devlet açısından kuvvetler ayrılığı gibi- zorunlulukla düşünülmesi gereken ilkeleri; halklar arası hukuku; nihayet, insanların bu dünyanın ortaklaşa sahipleri olmaları bakımından bir dünya yurttaşlığı hukukunun, kozmopolit bir hukukun ilkelerini aklın saf kaynaklarından türetir.

Son olarak, çalışmamızın üçüncü bölümü, temel sorun olarak belirlenen, Kant felsefesinde politik olanın yerini göstermeye koyulacak ve temel ilgileri bakımından insan aklının arkitektonik birliğini *a priori* tesis etme girişimi olarak eleştirel çabanın

zorunlulukla politik bir boyut taşınması gerektiğini, ayrıca Kant'ın politik felsefesinin Eleştirilerin ortaya çıkardığı düşünme olanaklarıyla içkin ve zorunlu bir bağ taşıdığını ortaya çıkaracaktır.



1. BÖLÜM: ELEŞTİREL FELSEFE

Kant felsefesinin öne çıkan kavramları yalnızca eleştiri, transsendental, kategori vb. değil, bütün bunlardan önce “birlik” ve “sentez” kavramlarıdır. Bu iki kavram Kant’ın asıl kaygılarının anahtarını oluşturlar. Bir bütün olarak eleştirel girişim bu iki kavramın çeşitli düzeylerde tedricen arandığı, bulunduğu daha yüksek bir düzeyde arandığı yahut belirli bir nesne alanında işe koşulduğu bir birlik olma iddiasındadır. Bu birlik ve sentez, en yüksek noktalarında, aklın ya da ruhsal yetilerinin ve ilgilerinin birliği ve insan yaşamını kuşatan –içerikçe olmamakla birlikte biçim açısından- bütün deneyimlerin sentezidir. Aklın birliğini ileri sürmek, aynı zamanda akla özgü nesnelerin de birliğini ileri sürmektir; bu ya söz konusu nesnelerin kendilerinde bir birlik oluşturdıkları ya da aklın, yetileriyle bütün bir deneyim alanını kat ederek bunları aynı zamanda kendilerine özgü çeşitliliklerini de koruyacak şekilde daha yüksek bir perspektiften, aklın ereği olan bir ide aracılığıyla sentezlediği anlamına gelecektir. Kant’ın tutacağı yol ikinci yoldur ve bu yolun ortaya çıkması ilkinin –eleştiri ile bundan daha fazlasını anlamak kaydıyla- bir eleştirisi ile mümkündür.

Bu bakımdan eleştirel girişim bir sentez girişimidir ve hem ulaşmaya çalıştığı birliğin hem de bu sentezin ilkelerini ve geçerliğini ortaya koymakla kendi geçerliğini de tanıtlayacaktır; bunun yapıldığı yerde de felsefeye yeni bir anlam verecektir.

Bütün büyük yapılar gibi Kant’ın felsefesindeki öğeler de tek bir perspektiften bakarak, bütünle ilişkisi kurulmaksızın tüketilemez ve anlaşılamaz. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu yapıyı *bir* yapı kılan, tek bir filozof, Kant tarafından inşa edilmiş olmasından ziyade, her bir parçasını belirleyen ilkenin aynı olmasıdır. Bu ilkenin ne olduğunu Kant’ın gerek mantık üzerine derslerinde gerek Eleştirilerin ilk uğrağı olan *Saf Aklın Eleştirisi*’nde görebiliriz. Bu metinlerde Kant felsefenin “okul kavramı” (*Schulbegriff*) ile “dünyevi ya da kozmik kavramı” (*Weltbegriff*) arasında ayrım gözetir ve okul felsefecisini, insanın nihai amaçlarını göz ardı eden ve spekülative bilginin peşinden koşan –Sokrates’ten alınma bir ifadeyle- *filodoks* olarak adlandırır. Bunun karşısında asıl felsefe olan dünyevi felsefe ise bir bilgelik öğretisi olarak, insan aklının nihai amaçlarını ortaya koyar. O, kavramlar ve bilgi parçalarından bir dizge oluşturan bir sanat değil, tam da akılda köklendiği için insana özünden ait olanı yasaları ortaya çıkaran *yasa koyma* etkinliğidir (Kant, 1992: 537;

2010a: 751). “İnsana özünden ait olan yasaları” ortaya çıkarmak ise insanın temel ilgilerinin ve “özel ereklarının” serimlenmesiyle olanaklıdır. Buna göre;

Tüm bilgilerimizin ilişkilerinin ve aklın insanın nihai amaçlarıyla ilgisinde kullanımının bilimi olarak felsefe şu sorulara ayrılır:

- a- Neyi bilebilirim?
- b- Ne yapmalıyım?
- c- Neyi umabilirim?
- d- İnsan nedir?

Birinci soru metafiziğin, ikinci soru ahlakın, üçüncü soru dinin, dördüncü soru ise antropolojinin sorusudur. Ancak ilk üç soru, dördüncüyle ilgili olduğu için, bütün bu sorular esasında antropolojinin sorularıdır (Kant, 1992: 538).¹

Şu halde bütün bir Kant felsefesi felsefî antropoloji olarak görülebilir. Zira Kant hem Eleştirilerde hem de, kendileri Eleştirilerin dışında tutulsalar da, bunlarla doğrudan ilgili metinlerinde doğrudan bu dört soruyu yanıtlamaya çabalamıştır. Bu dört soru, Kant’a göre felsefe bir yasama etkinliği olduğu, daha doğrusu aklın kendi özüne ait olan yasaları ortaya çıkarma etkinliği olduğu için bizatihi aklın kendinse odaklanarak çözülebilir. Böyle bir odaklanma da kaçınılmaz olarak ilk elde “insan bilgisinin kaynaklarını, tüm bilginin mümkün ve verimli kullanımının kapsamını ve aklın sınırlarını” soruşturmayı gerektirir (Kant, 1992: 538). Bu sorular Kant’ın “eleştiri” anlayışının da çerçevesini oluşturmaktadır. Eleştiri akıl tarafından gerçekleştirilecek olan, onun açısından tüm görevleri içinde en güç olanını, yani kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi çabasıdır (Kant, 2010a: AXI). Aklın sınırları çizildiğinde, neyi bilebileceği, neyi yapabileceği, neyi umabileceği ortaya konduğunda insanın varlıktaki yeri de belirlenmiş olacak, insanın hem doğayla ilgili bilme hem de insanlarla ilgisinde yapıp etmelerinin ussal bir zemini olup olmadığı ortaya çıkacaktır. Böyle bir eleştiri, insanın bulunduğu farklı varlık bağlamlarının da, yani bir doğa varlığı olarak insan ile –eğer bu mümkünse- bir anlama yetisi varlığı olarak insanın ilişkisini ve birliğini de ortaya koyacaktır.

¹ Kant aynı yerde, felsefenin dünyevi kavramı ile aynı anlama gelmek üzere “kozmpolit anlamı” (*welthürgerliche Bedeutung*) ifadesini de kullanır. Heidegger Kant’ın bu vurgusunu şöyle yorumlar: “Bu üç temel ilgi insanı bir doğa varlığı olarak değil bir dünya yurttaşı olarak belirlerler. Felsefenin nesnesini ‘dünya yurttaşlığı sorunu’ olarak oluşturur, böylece felsefenin sahasını tanımlarlar” (Heidegger, 1965: 214).

1.1. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ

Kant'ın eleştirel çabası, ilk görünüşte niyet olarak hiç de Kant'a özgü değildir. Locke ile başlayan ve Leibniz gibi rasyonalist, Hume gibi şüpheci/deneyci uğraklar üzerinden Kant'a kadar ulaşan bir "anlık/akıl çözümlemesi" geleneği hâlihazırda vardır. Üstelik Kant'ın eleştirel çabasının sahip olduğu pratik ve Aydınlanmacı ilgiler de Kant'a mahsus değildir. Gerek Locke'un gerek Hume'un eserlerinde, insan dünyasında üretilmiş, bağnazlık ve mucizelere inanma gibi, insan aklının gücünü alçaltıcı unsurların eleştirisine yer verilmiştir. Ancak Kant'a göre rasyonalist olsun, empirist olsun bu iki felsefe çığını da yıkıcı sonuçlara sahiptir. Deneyci gelenek, adından mündemiç, her tür bilginin imkanını deneyde gördüğü için, deneyi mümkün kılan koşulları sorgulayabilecek araçlara sahip değildir. Bunun sonucu, matematik dışında insan aklına özgü her türlü bilginin imkânsızlığının ilanıdır. Hume bu konuda tutarlıdır. Locke ise "tüm kavram ve ilkeleri deneyimden türettikten sonra, nesneleri deneyde asla verilemeyecek olan Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü, matematiksel bir açıklıkla tanımlayabileceğini ileri sürer" (Kant, 2010a: 763). Gerçekten de Locke'un "gerçek varoluş" için Tanrının varlığını örnek vermesinin hiçbir tutarlı gerekçesi yoktur. Öte yandan Hume, idea ilişkileri ve olgu sorunları dışında kalan her bilgi iddiasını safsata sayarak deneyci geleneğin metafizik perspektifini ortaya koyar.

Empirizmin deneyi kerteriz alan ama sonuçta akla hiçbir yetke tanımayan şüpheciliğinin karşısında Leibniz ve tilmizi Wolff'un felsefesi de –Kant'ın kendisi de bu geleneğin içinde eğitim görmüştü- bir anlık soruşturması yapmış ve deneyciliğin tam zıttı ama aynı ölçüde yanıltıcı sonuçlara ulaşmıştır. Onlara göre dünya *a priori* bilinebilir ve ilkece tüm "akıl hakikatleri" mantıktan türetilir (Pluhar, 1987: XXXII). Böylece Kant'a göre "aklın hangi hakla ve hangi yolla sahip olduğu sorgulanmamış kavramlardan hareket ederek saf bilgi ve ilkelere ulaştığı iddiasındaki inakçılık ortaya çıkar;" metafiziğin bütün tarihi, kaynağı asla sorgulanmamış, dolayısıyla asla hakkıyla temellendirilmemiş böyle kavramların ve bu kavramları kullanan okulların savaş alanıdır (Kant, 2010a: 41).

Dolayısıyla deneyciliğin ortaya çıkardığı kuşkuculukla, inakçı rasyonalizmin ortaya çıkardığı okul metafiziğinin bir akıl eleştirisi yaptığı söylenemez. Nihayet Kant, *Eleştiri*'nin bu her iki çığını da olumsuzlayacağını, ama bu yolla deneyi önceleyen *a priori*

kavram ve ilkelere sahip bir yeti olarak saf akla güveni tesis edeceğini bir yandan da metafiziğe güvenilir bir bilim olmanın yolunu açacağını düşünür.

1.1.1. Teorik Kopernik Devrimi

Kant böyle bir eleştirinin imkânını, düşünmenin olağan eğilimini tersine çevirme girişiminde bulur. “Bugüne kadar tüm bilginin kendisini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori saptama ve bilginizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır” (Kant, 2010a: 29). Kant’a göre, bu çevirme girişimi Rönesans ve devamında başarıya ulaşmış doğabiliminden mülhemdir. Zira ona göre Galileo, Toricelli gibi bilginler, kendilerini yalın gözleme bırakıp bundan sonuç çıkarmak yerine, aklın öngördüğünü doğada aradılar ve ancak bu yolla olumsuzluğun yasadışılığına karşı ussal yasalar öne sürebildiler. Elbette Kant’ın kendisinin de zikrettiği gibi bu düşünme biçiminin en belirgin örneği, dünyayı merkez alıp bütün gezegenleri ve güneşi onun çevresinde döndüren, sonuçta bir gök çemberleri yığını oluşturan yer-merkezli evren anlayışına karşı, merkeze basitçe güneşi alan ve çok daha ussal bir evren tasarımı oluşturan Kopernikus’tur. Şimdi *Eleştiri* aynı şeyi bütün bilgilerimiz açısından yapacaktır.

Öte yandan eleştiri ile gerçekleştirilmesi umulan dönüşüm başlangıcı itibariyle, tam da Kopernikus’un çabasına koşut biçimde, hipotetik bir dönüşümdür ve aklın kendi *herhangi* kavram ve ilkelerini doğaya koşulsuz uygulamasını salık vermez. Zira bu tam da inakçıların yaptıkları şeydir. Bunun yerine yalın deneyimde asla bulunamayacak olan yasalılığın ve dolayısıyla deneyimin kendisinin de bir zemini olacaksa, bunun öznenin bilme yetilerinde olabileceğini koyutlar ve soruşturmasını da buradan başlatır. Bu sebeple Kant’ın bilme yetileri ve nesneleri arasında kurduğu/yarattığı dönüşüm salt deneyici perspektiften değil, eleştirinin ortaya çıkaracağı anlaşılır nedenlerle kimi bakımlardan yakınlaşırsalar da, geçmiş ve modern rasyonalist filozofların perspektifinden de bir kopuşu imler.

Dolayısıyla *Eleştiri* bilen öznenin kendisinden başlayacak ve saf akıl yoluyla kazanılan bilgilerin –başka türlü yine bir deneycilik olurdu- imkanını soruşturacaktır. Kavramı gereği *a priori* olan metafizik de -böyle bir şey mümkünse- saf akılla kazanılmış tüm

mülkiyetimizdir (*Besitze*). Dolayısıyla *Eleştiri*'nin öncelikle metafiziğin imkanının koşulu olan *a priori*yi ortaya koyması gerekmektedir. Kant bu imkânı ortaya koymak için, sentetik bir birlik oluşturduğunu düşündüğü bilme yetilerimizi soruşturarak yola koyulur.

1.1.2. Transsendental Estetik ve Duyusallık

Locke'un "duyularımızdan geçmemiş hiçbir şey anlığımızda bulunmaz," iddiasına Leibniz, bambaşka bir soruşturma ufku açacak biçimde "anlığından kendisinden başka" eklemesini yapmıştı. Leibniz'le benzer bir tini paylaşan Kant'a göre de tüm bilğimiz deneyle başlar, ancak deneyden doğmaz (Kant, 2010a: 51), zira Kant'a göre bilgi izlenimden aldıklarımızla, bilme yetilerimizin bir bileşimidir. Şu hâlde sorun edinilmesi gereken şey deneyimden bağımsız bir bilginin imkanıdır. Deyimden ve tüm duyu izlenimlerimizden bağımsız bir bilgi *a priori*dir, deneyime dayanan ise *a posteriori* (Kant, 2010a: 53). Deneyin *sentetik birliğini* ileri süren bir filozof olarak Kant için *a priori* bilgilerin temellendirilmesi kaçınılmaz bir ödevdir. *A posteriori* bilgilerin varlığı kendiliğinden açıktır, ama tam da bu tür bilgilerin de zemini ortaya koyacak bir *a priori* bilgi dağarımız var mıdır? Bir *a priori* bilgi dağarımız vardır kuşkusuz; Platon'dan Leibniz'e neredeyse tüm akılcı filozofların model aldığı, deneycilerin ise hayranlıklarını saklamadıkları matematiksel bilgiler böyle bir bilgi örneği oluştururlar. Öte yandan bu bilgiler insan aklının salt çelişmezlik ilkesine dayalı kurmacaları ise ve önermelerinde kavramda zaten verili olandan başka hiçbir şey dile getirmiyorlarsa hiçbir yararları yoktur. Kant bu nedenle *a priori* ve *a posteriori* yargılar arasındaki ayrım kadar önemli bir başka ayrıma daha başvurur: analitik ve sentetik yargılar ayrımı. Analitik yargılar evvelce matematiğe izafe edilen türde, yani öznenin kavramını hiçbir biçimde genişletmeyen, sadece kavramda hâlihazırda bulunanı dile getiren yargılardır. Sentetik yargılar ise yüklemde öznenin kavramına yeni bir şey eklenen yargılardır. Dolayısıyla tüm *a posteriori* yargıların sentetik olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Öte yandan Kant açısından matematik *a priori* ve analitik yargılardan değil hem *a priori* hem de sentetik yargılardan oluşur. Bu bakımdan matematik deneyime dayanmayan ama yine de bilgimizi genişleten sentetik *a priori* yargıların önemli bir örneğini sergiler ki Kant'ın amacını gerçekleştirmesinin yolu da sentetik *a priori* yargılardan geçecektir, zira aradığı tam da

bu tür bir bilgidir. Saf aklın ilk ve evrensel sorunu da böylece ortaya çıkar: “sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2010a: 66).

Aklın deneyimden bağımsız olarak ulaşmayı umduğu hedef, ileride gösterileceği gibi tam da kendi doğasından kaynaklanan metafizik soruları, bu adı almaya layık bir bilimde yanıtlayabilmektir. Bunun için izleyeceği yol ise bilme yetilerimizle koşutluk içinde, çeşitlilikten birliğe doğru gidecek ve ilk elde saf bir matematiğin, ardından saf bir doğa biliminin, son olarak da metafiziğin olanağını ortaya koyacak biçimde düzenlenmelidir.

Şüphesiz eleştiri nesnelerin bilgisiyle ilgilenmez; bu tikel bilimlerin işidir. Eleştiri ise kendinde özel bir bilim olma niteliği taşır ki, bu bilim “*a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin *bilme tarzımızla*” ilgilenir. “Bilme tarzı,” “nasıl biliyoruz?” sorusuna gönderme yapar; Kant bu soruya *a priori* verilebilir yanıtlar ve ortaya çıkacak kavramlar sistemini “Transsendental Felsefe” olarak adlandırır (Kant, 2010a: 71). İşte *Saf Aklın Eleştirisi* bütün bir bilme yetimizin deneyden bağımsız, yani saf bilgisini ortaya koyması bakımından transsendental felsefenin de tam idesini oluşturur (Kant, 2010a: 73).

İnsan bilgisinin iki kaynağı vardır: duyusallık ve anlama yetisi. Böylece Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bilme yetilerimizi soruşturduğu *Transsendental Öğeler Öğretisi* bölümünü *Transsendental Estetik*’le başlar. Transsendental Estetik, bütün bilginin veri olarak kullandığı görüleri (*Anschauung*) ve bizi etkileme tarzlarını dikkate alır. Kant kendisi aracılığıyla nesnelerin bizi uyardığı yetiye *duyusallık* ya da tasarım alma yetisi adını verir:

Bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece *duyum*dur. Kendisini duyum aracılığıyla nesnesiyle ilişkilendiren görüye *empirik görü* denir. Empirik görünün belirlenmemiş nesnesine ise *görünüş* (Kant, 2010a: 77).

Kant’a göre bir görünüşte iki unsur vardır: duyuma karşılık gelen içerik ve bu içerikteki çokluyu (*Mannigfaltige*) belirli ilişkiler içinde düzenleyen biçim. İçerik zorunlu olarak *a posteriori*dir. Bu bakımdan içerik transsendental felsefenin konusu olamaz. Ancak duyumu düzenleyen şeyin kendisi deneysel olamayacağı için biçim özünde *a priori* olarak bulunmak zorundadır. Öyleyse görünün ötesinde görüyü mümkün kılan saf biçimlerden, saf görü formlarından söz edebiliriz. Kant bu formların uzam ve zaman olduğunu

düşünür. Uzamın kendisi dışsal deneyimlerimizden soyutlanarak elde edilemez; bilakis bütün dışsal deneyimlerimiz uzam formunu varsayar. Aynı şekilde zaman da deneyimden türetilemez; zaman formu sayesinde ki biz şeylerin aynı zamanda ya da değişik zamanlarda olduklarını düşünebiliriz.

Uzam ve zamanın deneyimden bağımsız *a priori* birer form, birer bilgi kaynağı olarak belirlenmesi Kant açısından aradığı sıçrama tahtasını oluşturur. Zaman ve uzamın birer saf görü formu olarak belirlenmesinin Kant açısından neden bu kadar önemli olduğunu anlamak için Kant'ın metafizik bilginin niteliğine dair öne sürdüğü savlara bakmak gerekmektedir. Kant'a göre bir bilgi bilim olarak serimlenecekse, onu diğer bilgilerden ayıranın, yani ona özgü olanın belirlenmesi gerekmektedir. Metafizik bilginin kaynağı, kavramı gereği, deneysel olamaz, demek ki o *a priori* ya da aynı anama gelmek üzere saf yargılar ileri sürmelidir.

Metafizik bilgi sentetik *a priori* bilgi olmak zorunda ise, böyle bir bilginin ilk olanağı uzam ve zamanın birer saf görü formu olmasıyla görünüşe gelir. Zira uzam ve zaman saf görüleri saf matematiğin ve saf geometrinin temelinde yatan tasarımlardır ve her ikisi de hem saf matematik hem de saf geometri, içlerinde kimi analitik önermeler barındırsalar da, sentetik *a priori* yargılardan oluşur ve kendilerini öncelikle saf görüde ortaya koymak durumundadırlar. Böylece Kant bilme yetilerimizin çözümlenmesinin ilk aşamasında, metafizik için olmazsa olmaz bir soruyu, “sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?” sorusunu yanıtlamış olur. Uzam ve zamanın birer saf görü biçimi olması, deneyime hiçbir şey borçlu olmayan saf matematik gibi bir bilimin imkanını oluşturur. Ne var ki, duyusallık kendinde *a priori* bir yan ihtiva etse de yargılar ve kavramlar içermediği için matematik de dahil olmak üzere herhangi bir bilimin bütün imkânı onun üzerine dayandırılmaz.

1.1.3. Transsendental Mantık

Bilgimizin tek kaynağı tasarımlar alma yetisi, yani duyusallık değildir. Tasarımlar alma yetisi ile nesneler bize sadece verilirler, bu da bilmenin önemli bir koşuludur; ancak bir de nesneleri tasarımlarla ilişkileri içinde *düşünürüz*. Duyusal görünün nesnesini düşünme yetisini Kant anlama yetisi (*Verstand*) olarak adlandırır. Bu iki yeti, yani duyusallık ve

anlama yetisi, ruhsal bütünlüğümüz (*Gemüt*) içinde birlikte çalışırlar. Öyle ki içerikleri, yani görüler olmaksızın anlama yetisi kavramları boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür (Kant, 2010a: 108). Ancak bunların bilimlerini ve işlevlerini ayırt edebilmek için birbirlerinden soyutlanmaları gerekir. Böylece Transsendental Estetiği, anlama yetisinin kurallarının bilimi olan Transsendental Mantık'tan ayırırız.

1.1.3.1. Genel Mantıktan Transsendental Mantığa

Kant Transsendental Mantığı ortaya koymak için, Mantığı genel ve tikel mantık olarak ayırır. Genel mantık mutlak olarak zorunlu düşünce kurallarını içerir ki, anlama yetisinin kullanımının tek olanağı budur; Kant buna *Elementarlogik* der. Tikel mantık ise belirli bir nesne türü üzerine doğru düşünme kurallarını kapsar ve bu mantık şu ya da bu bilimin *organonu* olarak iş görür (Kant, 2010a: 108). Ancak bu tikel mantık ciddi bir kusurla maluldür; nesneleri yeterince ortaya çıkarılmadan böyle bir bilimin kuralları saptanamaz.

Genel mantık da saf ve uygulamalı mantık olarak ikiye ayrılır. Uygulamalı mantık empirik ilkeler taşıdığı için saf mantıktan ayrılmalıdır. Dolayısıyla saf mantık yalnızca *a priori* ilkelerle ilgilenmelidir. Bu bakımdan genel ve saf bir mantık anlama yetisi bilgilerinin tüm içeriğini soyutlamalı ve sadece düşünce biçimiyle ilgilenmelidir. Ancak anlama yetisinin içeriğini soyutlamak, duyusallığın içeriğini soyutlamakla koşutluk taşır. Nasıl ki Kant, saf ve empirik görü arasında ayrım gözetmiş ve duyusallığın saf formlarını ortaya çıkarmışsa; mantıkta da saf ve empirik düşünceler arasında bir ayrım gözetir. Böylece ortaya transsendental mantık olarak “nesneleri *a priori* düşünebilmemizi sağlayacak bir bilimin idesi” çıkar (Kant, 2010a: 112).

1.1.3.2. Anlama Yetisi: Yargılardan Kategorilere

Bu bilim anlama yetisinin biçimsel kavramlarının tam bir dökümünü yapmakla, -Kant buna “Transsendental Analitik” diyecektir- bunları türetmekle yükümlüdür. Böyle bir türetim, ancak bu kavramların uygulamaya sokulduğu içerikli düşüncelerden, yargılardan sırf biçimleri soyutlama yoluyla yapılabilir. Bu nedenle Kant öncelikle anlama yetisinin yargılardaki işlevini ortaya çıkarmak üzere yargıları soyutlar ve bunların, her biri altında

üç moment bulunduran dört ana başlıkta toplanabileceğini ileri sürer. Buna göre, yargılar, niteliklerine göre tümel, tikel, tekil; niceliklerine göre evetleyici, değilleyici, sonsuz; ilişkilerine göre kesin, koşullu, ayırıcı; kipliklerine göre ise sorunlu, onaylayıcı ve zorunluluklu olarak sınıflanırlar.

Kant, burada mantığın klasik kavrayışında bulunmayan kimi öğeleri dahil eder. Geleneksel olarak tümel birer yargı gibi ele alınan tekil yargıların tümel yargılardan nicelik olarak farklı düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Böylece yargıları tümel tikel tekil olarak sınıflar. Bunun yanında evetleyici ve değilleyici yargıların yanında **sonsuz** yargıları tasarlar. Örneğin “Ruh ölümlü-olmayandır” yargısı ruhun ölümsüz olmasından çok bir ölümlü olmayanlar evrenine gönderme yapar. Ona göre bu yargı bir evetleme ya da değilme ilişkisinin ötesinde mantıksal kaplam açısından sonsuzu gösterir. Kant bu yargı türüne ilişkin şöyle bir eklemede bulunur: “mantığın alanıyla ilişkisinde sonsuz yargılar, genel olarak bilginin içeriği açısından yalnızca sınırlayıcıdır ve bu düzeye kadar yargılara ilişkin transsendental tablosunda ihmal edilmemeleri gerekir. Çünkü anlama yetisinin burada gerçekleştirdiği işlev, belki de onun saf *a priori* bilgilerinin alanında bir öneme sahip olabilir” (Kant, 1998: 208).

Yargıların kipliğine dair düştüğü dipnotta ise sırasıyla sorunlu, onaylayıcı ve zorunlu yargı kiplerinin düşüncenin bu yargı kiplerinde sırasıyla, ilkin “sanki anlama yetisinin, ardından yargıyetisinin ve son olarak da aklın bir işlevi gibi görüldüğünü” belirtir. Kant’ın bu dipnotu, onun asıl ilgisinin bilme yetisinin birliğini sağlamaya yönelik olduğunu gösterir. Sentezin problematik değil zorunlu bir sentez olması ancak akıl tarafından sağlanabilir görünmektedir.

Yargı türleri tablosu, düşünmenin yargılardaki işlevini ortaya serer. Ancak bu tablonun gerisinde, bu tabloyu da mümkün kılan asıl düşünme biçimleri olarak anlama yetisi kategorileri bulunur. Yargılara ulaşabilmek için, öncelikle görünün çoklusu gerekir. Duyusallık aracılığıyla aldığımız bu tasarımlar, Kant’ın bu ilk eleştiride yeterince irdelenmediği imgelem yetisi (*Einbildungskraft*) tarafından sentezlenir, ancak asıl ve bilgi

veren sentez imgelemde değil, asıl olarak anlama yetisi kavramında gerçekleşir.² Zira çoklu ancak bu böyle bir kavram altında bir birlik oluşturur.

Genel olarak görülerin kavramlarından başka bir şey olmayan anlama yetisinin saf kavramları ya da kategoriler yargılar tablosuna tamı tamına paralel düşecektir (Kant, 1995: 53). Şu hâlde anlama yetisi kavramları niceliğe göre birlik, çokluk, tümlük; niteliğe göre gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlandırma; ilişkiye göre, töz ve ilinek, neden ve etki, topluluk (etkin ve edilgin arasındaki karşılıklık); kipliğe göre ise olanak-olanaksızlık, varoluş-varolmayış ve zorunluluk-olumsallık olarak sınıflanır.

Kant kategorilerin tanımlarını vermez. Tanımlama tutkusu (*passion for definiton*) ile tanınan filozofun –ki dönemin Alman entelektüel camiasının yaygın bir özelliğidir bu- bu yükümlülüğü bilerek göz ardı etmesinin nedeni dizge içerisinde bunların kendiliklerinden anlaşılacakları inancıdır. Öte yandan Kant, tabloya dair B Baskısında A baskısında yer vermediği kimi özelliklere değinir. Bunlardan ilki, tabloda kavramların iki ayrı altbölümde ele alınabileceği yönündedir. Birer *korelatı* bulunmayan kategoriler *matematiksel* kategorilerdir; birer *korelatı* bulunanlar ise dinamik kategorilerdir. Bu iki kategori türü arasındaki ayrım bilme yetisinin daha yüksek bir birliği arayışında transsendental olan serimlendikçe daha büyük önem kazanacaktır. Kategoriler tablosunun ikinci temel özelliği ise her başlık altındaki kategorilerin eşit sayıda olmalarıdır. Bununla ilgisinde her üçüncü kategori ilk ikisinin birleşmesinden doğar (Kant, 1998: 215). Ama bu üçüncü kategorinin tabloya gereksiz yere dahil olduğu anlamına gelmez. Zira her bir üçüncü kategori ilk iki kategoriye daha yüksek bir birlik veren, daha yüksek birer düşünme biçimidir ki, bu Kant için hem teorik eleştiri de hem de pratik eleştiri de dizgenin birliği açısından önemli bir araç olacaktır. Kategoriler tablosunun son özelliği ise ilişki kategorilerinden üçüncüsünün –ki yargılar tablosunda ayrık yargılara karşılık gelir- neden **topluluk** (*Gemeinschaft, community*), kategorisi olarak nitelendiği ile ilgilidir. Kant bu soruya yanıt olarak tüm ayrık yargılarda, yargıyı oluşturan parçaların birbirlerine

² Çoklunun verilmesinin tek koşulu empirik görüş değildir, saf görüş de bir çokluk verebilir. Bu durumda sentez de empirik değil saf olacaktır (bkz. Kant, 1998: 210).

altgüdümlü değil, *eşgüdümlü* olarak bulunduğunu ve birbirlerini karşılıklı olarak belirlediklerini ileri sürer (Kant, 1998: 216).

Buraya kadar söylenenlerden düşünme ediminin, saf formları sayesinde nesneyi bizim için mümkün kılan duyusallık aracılığıyla edindiğimiz görünün çeşitliliğinin anlama yetisi kavramları/kategorileri altında sentezlenmesi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak bu sentezin kendisi anlama yetisi kavramlarında verilmiş değildir, dolayısıyla sentetik birliği sağlayacak, “kendisine daha öte hiçbir bilincin eşlik edemeyeceği bir özbilinç” gereklidir (Kant, 2010a: 174). Kant bu özbilince transsendental tamalgı der ve “düşünüyorum” ile ifade eder. “Düşünüyorum” düşünmenin belirli bir teke ait olması için onun bütün tasarımlarına eşlik etmesi gereken kökensel tasarımıdır.

Transsendental tamalgı olarak “düşünüyorum” tasarımı, açık Descartesçi yüküne ve kaynağının muğlaklığına rağmen, Kant düşüncesi içinde düşünen/bilen özne olarak insanın, özne olma konumunu *a priori* olarak türeten bir ögedir ve bütün akıl sahibi varlıklarda ortak olması bakımından salt kuramsal değil, onların her birinin özerkliğine işaret eden pratik bir değere de sahiptir. Bu tartışmayı pratik felsefede yeniden ele alacağız.

1.1.3.2.1. Anlama Yetisinin Temel İlkeleri

Anlama yetisinin temel ilkeleri kategorilerin mümkün deneyimle ilişkisinin ilkeleridir. Ancak kategorilerin mümkün deneyle ilişkisi ilke olarak evrensel ve analitik bir temel ilkeyi öngerektirir, bu çelişmezlik ilkesidir: “tüm yargılarımızın evrensel ama salt negatif koşulu kendi kendileri ile çelişmemeleridir” (Kant, 2010a: 213). Öte yandan bütün yargılarımız analitik değildir, sentetik yargılar çelişmezlik ilkesinin ötesinde sentetik ilkelere gereksinirler. Bu ilkelere en temel olanı bilen özne için bir nesnenin imkanını ortaya koyan “her nesne olanaklı bir deyimde görünün çoklusunun sentetik birliğinin zorunlu koşulları altında durur” ilkesidir ve aslında transsendental felsefede şimdiye kadar ortaya konan yeti ve ilkelerin zorunluluğunu koyutlar.

Saf anlama yetisinin nesnel kullanımının, bu en temel ilke yanında başka temel ilkeleri de vardır ve Kant bu ilkeleri kategoriler tablosuyla koşutluk içinde ortaya koyar. Bunlar 1- Görünün aksiyomları; 2- Algının beklentileri; 3- Deneyin analogileri ve 4- Genel olarak empirik düşüncenin koyutlarıdır.

Kategoriler tablosunda olduğu gibi bu ilkeler de matematik ve dinamik olmak üzere iki türdür. Görünün aksiyomları, tüm görülerin uzamlı büyüklükler olduğu, algının beklentileri ise tüm görünüşlerde gerçek olanın, yani bir duyum nesnesi olanın bir derecesi olduğu ilkelerine sahiptir (Kant, 2010a: 223-227). Deneyin analogilerinin temel ilkesi, deneyin ancak algıların zorunlu bir bağlantısı ile olanaklı olduğudur. Kant üç temel analogi olduğunu belirtir; ilki tözün kalıcılığı; ikincisi tüm değişimlerin neden ve etki yasasına göre gerçekleştiği; üçüncüsü ise uzayda eşzamanlı olarak bulunan tüm tözlerin baştan sona etkileşim içinde olduğudur. Genel olarak empirik düşüncenin koyutları ise şeylerin sezgi ve kavramlarla ile bağdaştıkları durumda olanaklı, duyum ile bağlı olduklarında gerçek, gerçeklikle bağlantıları deneyin evrensel koşulları ile uyum içinde olduğunda ise zorunlu oldukları koyutlarını içerir (Kant, 2010a: 223-270).

Görünün aksiyomları ile algının beklentileri “matematiksel ve oluşturunucudur. Bunlar her görüde, zorunlulukla bulunması gerekeni dile getirirler” (Smith, 2003: 346). Deneyin analogileri ile genel olarak empirik düşüncenin koyutları ise dinamikler ve nesnelerin görüye verili büyüklükleri ile değil başka nesnelerle ilişkilerinde varoluşlarıyla ilgilidirler (Smith, 2003: 346).

1.1.3.3. Transsendental Diyalektik ve Saf Akıl

Kant *Transsendental Analitik*'te türettiği saf anlama yetisi kategorilerinin salt deneysel kullanımı konusunda ısrarcıdır. Kategoriler deneyi mümkün kılan kurallar olarak sadece deneyle ilgili kullanımlarında geçerliğe sahiptir. Öte yandan kategorilerin saflığında bir başka olanak gizlidir. Kategorilerin deneye ilişkin ama saf kullanımında, matematikte olduğu gibi sentetik *a priori* yargılar ileri sürülebilir. Kant bu yargıları, anlama yetisi kategorilerine referans verecek biçimde örnekler: “*töz kalıcıdır ve süreklidir,*” “*olup biten her şey, her zaman, varolan yasaların bir nedeni aracılığıyla önceden belirlenmiştir*”

(Kant, 1995: 45). Bu önermelerin birer *a priori* yargı olarak geçerliklerinin zemininde onlarda dile gelen anlama yetisi kavramlarının, empirik doğanın kategori ve ilkeleri olmaları yatmaktadır. “Anlama yetisi, *a priori* yasalarını doğadan almaz, ona dikte eder.” Böylece bir doğa metafiziğinin imkânı şimdiden tesis edilmiş olur.

Duyusallığın ve anlama yetisinin bu sıkı sıkıya deneysel kullanımı, anlama yetisinin deneyin ötesine, yani görüsel olarak verilmişin ötesine geçen, ancak bu yolla geçerliğini yitiren bir kullanımının da imasını içerir. Böylece anlık duyu varlıklarına, fenomenlere karşıt olarak bir de numenleri düşünmeye eğilim gösterir. Transsendental olarak böyle bir çıkarım meşrudur; zira duyusallığımızın ve anlama yetimizin doğayı koşulladığını varsayıyor, yani deney nesnelerini görünüş olarak kavırıyorsak, mümkün deney içinde bize göre olan bu nesnelerin bir de kendilerinde varlığını sonuç olarak çıkarmamız gerekir. Çıkarımın kendisi –transsendental olarak- meşru olmakla birlikte, anlama yetisi kategorilerinin kendinde şeyler olarak numenlere uygulanmasının hiçbir teorik temellendirmesini yapamayız³.

Ancak anlama yetisi tüm yargılarımıza, içerikleri ne denli boş ve yoksul olsa da, kendi biçimini verir; öyle ki mantık yalnızca yargıda bulunma için bir *kanon* olmasına karşın, sanki anlama yetisinin nesne alanı ötesinde de nesnel iddialar üretiyormuş gibi değerlendirilir ve deneyimde hiç verilemeyecek nesnelere ulaşmanın *organonu*muşçasına muamele görür. Sonuçta ortaya çıkan diyalektiktir. *A priori* olanaklı olduğu ölçüde, görünüşlere ilişkin bilginizin kapsam, kaynak ve geçerliğini soruşturan teorik felsefe çerçevesinde, asla kendisine özgü bir görüş mümkün olmayan diyalektik daima *kuruntunun mantığıdır* (Kant, 2010a: 115).

Transsendental Mantığın ele alacağı yetilerden biri olarak akıl, “tüm bilgimize en yüksek birliğini veren yetidir” (Kant, 2010a: 339). Ancak aklın biri biçimsel yani mantıksal, diğeri olgusal iki kullanımı vardır. Mantıksal kullanımında akıl, anlama yetisi bilgilerini düzenleyen ve burada üretilmiş genellikleri giderek daha yüksek genellikler altında

³ Kant’a göre Hume’un –ama aynı zamanda Leibniz ve Locke’un da- yaptığı yanlış tam da bu yol üzerindedir. Hume, neden ve etkinin bağlantılılığı kavramını soruştururken, şeyleri kendinde şeyler olarak ele almış, dolayısıyla onlar arasında hiç bulunamayacak olan nedenselliği göremeyince de bu ideyi toptan yadsımıştır. Onun vardığı ve Kant’ı “dogmatik uykusundan uyandıran” şüphecilik, ancak transsendental felsefenin sunduğu araçlarla, görünüşler ve kendinde şeyler arasında ayrım yaparak aşılabilir.

toplayan bir yetidir. Daha burada bile akıl, asla deneyle değil, sırf anlama yetisinin sundukları ile uğraşır. Olgusal kullanımında ise akıl yine deneyden bağımsız olarak, anlama yetisinin deneyden almadığı koşulları daha yüksek bir sentetik birlik altına yerleştirir, ki bunun sonucunda da ortaya metafizik çıkar. Ancak metafiziğin bir bölümü, deneyde uygulamalarını bulan doğa kavramlarıyla ilgilidir ve Kant saf doğabilimine özgü sentetik *a priori* yargılarla, bu metafiziğin olanağını göstermiştir. Metafiziğin bir de “nesnel gerçeklikleri hiçbir deneyde verilemeyecek, (sırf hayal ürünü olmadıklarını) hiçbir deneyin doğrulayamayacağı” kavramları vardır ve işte bütün metafizik tarihi, böyle temelsiz kavramlardan şunun ya da bunun safını tutan ve bunlar hakkında teorik bilgi ürettiğini ileri süren okulların savaş alanıdır (Kant, 1995: 80). Öte yandan Kant’a göre asıl duruluğa kavuşturulması gereken metafizik de budur.

1.1.3.3.1. Saf Aklın İdeleri

Kant’a göre metafizik de metafiziği ortaya çıkaran diyalektik de aklın doğasından kaynaklanmaktadır. Zira “akıl, anlama yetisi kavramlarının sırf deneysel ve koşullu kullanımıyla tüm belirlenimini yerine getirmez. Böyle akıl *tüm olanaklı deneyin mutlak bütünü*nü tasarımılamak için, saf anlama yetisi kavramlarından başka kavramlara ihtiyaç duyar” (Kant, 1995: 81). Kant bu saf akıl kavramlarını, Platon’dan başlayarak neredeyse –deneyciler hariç- bütün bir felsefe geleneğinin benzer bir anlamda kullandığı, *ide* olarak adlandırır.

İdeler zorunlu saf akıl kavramları olsalar da bundan aklın kaçınılmaz olarak idelerle kuruntuya düşeceği anlamı çıkmaz. Zira ideler kendilerinde doğru ya da yanlış değildirler; kuruntu ancak, akıl, kendi kendisiyle öznel olarak uğraşırken ulaştığı idelerin, kendisi dışında da nesnel olarak ortaya çıktıklarını ileri sürdüğünde ortaya çıkar. Bu bakımdan Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde idelerin doğru ve içkin kullanımlarıyla ilgili olarak, nasıl ki anlama yetisi kavramları *anlamaya* hizmet ediyorlarsa, idelerin de –elbette doğru çıkarsanmışlarsa- *kavramaya* (*begreifen*) hizmet ettiklerini ileri sürer. Zira bu kavramların kimi ussal görünür ama gerçekte sahtedir (Kant, 2010a: 348).

Anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla tasarladığı ilişki türlerine koşut olarak aklın çıkarımları da kesin, koşullu ve ayırıcı olarak sınıflanır (Kant, 1995: 83; 2010a: 356). Akıl bu çıkarımlara dayanarak sırasıyla tam özne idesini, koşulların tam dizisi idesini ve son olarak, bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz bütünlüğü idesine ulaşır ki, Kant bunları, yine sırasıyla, psikolojik ide, kozmolojik ide ve teolojik ide olarak adlandırır. Bu üç ide türün her biri kendine özgü bir diyalektiğe sahiptir. Psikolojik ide paralogizmler sonucu ortaya çıkar ve aklın, “düşünüyorum” gibi bir yargıdan çıkarak, nesnesi hiçbir deneyde verilemeyecek olan töz olarak ruha, ruhun yalınlığına, farklı zamanlarda kendisiyle özdeşliğine ve uzamdaki olanaklı nesnelerle ilişki içinde olması vargılarına ulaşmasına dayanır. Kant’a göre *düşünüyorum* şüphesiz, tüm düşünceyi bilince ait göstermeye hizmet eder; ancak buradan hareketle hep bir şeyle ilişki içinde olması gereken *Ben*’in tözselliğini, kalıcılığını, uzamdaki nesneler üzerinde etkinliğini ileri sürmek (ki bütün bunlar sadece görüyle ilişkide kullanılabilecek olan anlama yetisi kategorilerini gerektirirler) birer paralogizmdir.

1.1.3.3.2. Saf Aklın Antinomileri

Diyalektik çıkarımların ikinci türü kozmolojik idedir. Kozmolojik ide antinomiler biçiminde ortaya çıkar ve bu antinomilerin çözümünde izlediği yol Kant felsefesinin kilit taşını oluşturur. Kozmolojik idenin nesnesi ilk olarak duyusallığın formlarıyla koşullu olan deney alanıdır. Ancak akıl bu koşulludan yola çıkarak antinomilerin bir türünde öyle yargılara ulaşır ki bu yargılara/tezlere karşı ileri sürülen çelişikleri/antitezleri de tezlerin kendileri kadar doğrudur ya da antinomilerin bir türünde, tezler kadar antitezler de yanlıştır; nitekim bunların birer antinomi olarak adlandırılmasının dayanağı da budur. Bu antinomilerden, “dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır” savına karşılık, “özgürlük yoktur, her şey doğadır” antitezinin ileri sürülmesinden oluşan üçüncü antinomi, Kant’ın eleştirel girişiminin devamını sağlayacak araçları vermesi bakımından en önemlisidir. Antinominin çözümünde Kant, fenomen-numen ayrımını işe koşar. Şeylerden sadece görünüşler anlaşıldığında, her şey doğadır ve doğal zorunluluğun yasalarına bağlıdır; ancak şeyden doğa şeyi yanında kendinde şey anlaşıldığında, sadece görünüşlerle ilgisinde geçerli olan doğal nedensellik askıya alınır ve özgürlük için bir imkân açılır.

İdelerden sonuncusu ise teolojik idedir ve Kant bunu saf aklın ideali olarak adlandırır. Bu idenin diyalektiği, diğerlerine kıyasla çok daha açıktır. Akıl burada deneyden başlamadığı gibi, yetkin bir varlık idesi aracılığıyla, geri kalan her şeyin imkânını türetir.

Akıl ve ideleri de ele alan Kant, aklın teorik kullanımında, bilme yetilerimizin ve nesnelerin tam bir dökümünü verdiğini düşünür. Buna göre, bilme yetilerimiz, duyusallıktan ve görüden başlayarak, anlama yetisinin deneyle ilgisinde kullanılması gereken kavramlarına, nihayet aklın transsendental idelerine kadar giderek bir birlik oluştururlar. Ancak anlama yetisinin kullanımı ile aklın kullanımı arasında çok önemli bir fark vardır. Anlama yetisi ilkeleri ile bilmede kurucu bir rol üstlenir ve onun ilkeleri deney nesneleri olarak şeylerde geçerlidir. Oysa akıl, kullanımı ile sistematik bir birlik sağlar; bu birlik kurucu değil düzenleyicidir, dolayısıyla nesnenin kendisine değil, ancak bilme yetilerimizin erişmek istediği tamlığa atfedilebilir.

Aklın teorik kullanımı söz konusu olduğu süreçte, başlangıçta, bir Doğa Metafiziği dışında bir metafizik mümkün görünmemektedir. Zira aklın teorik kullanımının eleştirisi olarak Eleştiri, bilme yetilerimizi, deneyde karşılığı bulunmayan her türlü adımdan men etmektedir ve bu bakımdan bütünüyle negatiftir. Öte yandan, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde (2010a: 31) metafiziğin asli sorunun deneysel olanın sınırlarını aşmak olduğunu söyler. O halde elimizde sentetik *a priori* yargılar vasıtasıyla olanağını gördüğümüz bir bilim olarak metafizik idesi, bunun karşısında da, hem bu bilime özgü yargıları temellendiren hem de aklı, mümkün deneyi aşmama konusunda uyarıcı negatif *Eleştiri* vardır. Aslında durum bu kadar basit değildir.

Eleştirinin aklın, akla neleri bilip neleri bilemeyeceği konusunda sınırlarını göstermenin ötesine geçen işlevleri vardır. Öncelikle *Eleştiri* deney alanının sınırlarını aşan bir bilginin imkânını, bizzat kendisiyle gösterir. Böylece deneyci kuşkuculuğun, salt ussal olana değil, her türlü deneysel bilginin imkânına ilişkin savları bertaraf edilmiş olur. Deney alanı içinde deneysel bilgiye bir temel bulamamak konusunda deneyciler haklıdır; çünkü bu temel deneyin içinde hiç bulunamaz. Eleştiri deneyin bilgisinin imkânını akıldan ve anlama yetisinden türeterek bir metafiziğin imkânını da yine *kendisi aracılığıyla* ortaya koyar. Zira aranan sentetik *a priori*ye ulaşılmıştır: sentetik *a priori* yargılar, yani deneyden gelmeyen ama bilgimizi genişleten böyle yargılar vardır. Üstelik sadece

matematikte değil doğabiliminde de ve bu bilimin zeminini olan bir metafizik oluşturabilecek biçimde vardır. Ancak Kant, *Prolegomena*'da nedenselliği, “metafiziğin onsuz olunamayacak” bir kavramı olarak belirlerken, bu “metafizik” asla salt bir doğa metafiziği değildir. Hatta Kant'ın “insanın nihai amaçları” vurgusu hatırlandığında, doğa metafiziği Kant'ın arayışında olduğu metafiziğe, aklın teorik değil pratik kullanımıyla ilgili bir metafiziğe götürecek sırf bir araç olarak düşünülebilir. İşte Eleştiri, bu ikinci anlamda bir metafiziğin neliğini ortaya çıkarmayı ve bunun yanında buna götürecek araçları da ortaya koyma görevini *kısmen* üstlenir. Ne var ki *Eleştiri*'nin, anlama yetisi kategorilerinin –akıl hep buna zorlasa da–deney alanını aşmamaları gerektiği, bu gerçekleştiği takdirde kurutunun mantığı olarak diyalektiğin ortaya çıkacağı vurgusu öyle baskındır ki, Kant'ın kendisinin de belirttiği gibi, Eleştiri yüzeysel olarak bakıldığında hep *negatif*, sınırlayıcı bir yarara sahip olarak görülür. Dikkatli ve bütünlüklü bir bakış ise *Eleştiri*nin bu sınırlayıcı ve teorik yararının ötesinde pratik olarak bilгимizi genişletici yararını, daha doğrusu böyle bir genişleme için gerekli imkânları barındırdığını görür. Zira Kant'ın kendi pratik felsefesi için kullanacağı temel de, temel araçlar da *Saf Aklın Eleştirisi*'nde mevcuttur.

Söz konusu temel, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkan insan anlayışıdır. Elbette Kant'ın insan görüşünün sırf bu yapıttan hareketle tüketilebileceğini savlamıyoruz, ancak başta belirttiğimiz gibi Kant için felsefenin bütün temel soruları “insan nedir?” sorusunda düğümленir. Dolayısıyla teorik felsefenin ele aldığı “neyi bilebilirim?” sorusu da –ki Kant bu soruyu “nasıl biliyorum?” sorusundan ayırmadan soruşturacaktır– ana sorunun bir parçasıdır. Bu soruşturmanın bizi götüreceği yer, basmakalıp bir bilen özne olarak insan tasarımı değildir. Bilen özne olarak insana ilişkin klasik kavrayış, insanı, kendisinden bağımsız olarak varolan bir şeyler dünyasını tüketmeye, bu şeylere ilişkin hakikati elde etmeye çalışan bir varlık olarak, şeyler arasında bilmeye muktedir bir şey olarak tasarlar. Kant ise şeyleri –ifade uygunsa– paranteze alarak bütün varoluşu insan için kılar. İnsan deneyiminin ötesinde, şeylere ilişkin ne *a priori* ne de *a posteriori* bilgi mümkündür; Hume'un kuşkuculuğunun, şeyler kendi başına şeyler olarak görüldükleri sürece haklılığı da buna dayanır. İnsan bunları deneyimlediğinde ise bunlar artık kendi başlarına şeyler değil, fenomenlerdir. Doğayı ve fenomeni mümkün kılan ise duyusallığın formları ve anlama yetisinin kategorileri ile insandır. Varolanın doğa olarak, yasalara tâbi ve düzenli

bir çeşitlilik olarak ortaya çıkması, anlama yetisinin *a priori* yasalarını doğadan almak şöyle dursun, ona buyurmasıyla mümkündür (Kant, 1995: 72). Kant'ın Kopernik devrimi böylece salt epistemolojik bir dönüşümü değil, insan ve varlık arasındaki ilişkinin zeminindeki bir dönüşümü, daha doğrusu ontolojinin anlamında gerçekleşen bir dönüşümü de imler. Anlama yetisi kategorileri insan açısından Varlık'ın imkanıdır, eğer varolanlar fenomenler değil de kendinde şeyler olsalardı varolanın –tam da Hume'un varsaydığı gibi- *a priori* bilgisi bir yana *a posteriori* bilgisi de mümkün olmazdı. Anlama yetisinin kurallar koyan *kurucu* bir yeti olması böyle anlaşılmalıdır.⁴

Akıl ise olgusal kullanımında, hep deneyimle koşullu olan anlama yetisine karşılık olarak, deneyime hiçbir şey borçlu olmayan, ancak ona birliğini veren yeti olarak tasarlanır. Hep deneyimle koşullu olan anlama yetisi -ki tıpkı duyusallık gibi yanılmadan azadedir- birliğini aklın ilkeleri vasıtasıyla kazanır. Akıl bu düzenleyici etkinliği sırasında ürettiği kavramlarla deneyimin sınırlarını aşar, ama bu aşma doğaldır. Bu doğal ve kaçınılmaz diyalektik insana yanılısamaların, kuruntunun kapısını açabileceği gibi, sıklıkla da böyle olur, aynı zamanda kendisini duyular dünyasının birörnekliğinden ayırarak bir *mundus intelligibilis* varlığı olarak görmesini de sağlayabilir. Kant bunu daha sonra yazacağı *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şöyle ifade eder: “Akıl ide denilenlerle öyle bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırır” (Kant, 2009: 71). Aklın duyusallığın ötesine geçerek kendi başına ürettiği kavramlar olarak ideler *asertorik* olarak ile sürüldüklerinde aşkın olurlar ve kuruntu ortaya çıkar. Kant için ideler ancak *problematik* kavramlardır. Bu, idelere ilişkin düşünmemizin çelişki taşımamasının onları, olgusal gerçekliklerini hiç ileri süremeyecek olsak da, düşünebilmemiz açısından yeterli olduğu anlamına gelir. Nitekim antinomilere ilişkin çözümlemesinde Kant antinomilerin dinamik sınıfındaki özgürlük ve zorunlu varlık ideleri üzerinden bunu göstermeye çalışır.

⁴ İnsan anlama yetisine atfedilen bu kurucu rol, modernite sonrası kimi ellerde, insanın türsel özdeşliğinin kimliklere parçalanmasıyla bir göreceliğe ulaşsa da şüphesiz Kant'ın tasarladığı akıl sahibi varlık olarak insan açısından böyle bir tehlike yoktur. Zira Kant açısından duyusallığın formları da anlama yetisinin kategorileri de kullanımları açısından öznelersidir.

Özgürlüğe ilişkin antinomi ve çözümü elbette Kant'ın daha sonra yürüyeceği yol açısından çok önemlidir. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki ide kavrayışı, bir bütün olarak, Kant'ın pratik felsefesinin mihenk taşıdır. Zira hem etik hem de politik yazılarında, az sonra serimleyeceğimiz aynı ide kavrayışı kendisini gösterir. Söz konusu ide kavrayışı, kanımızca ve belirli bakımlardan oldukça Platoncudur ve kendisini en iyi olarak Kant'ın Platon'a yaptığı göndermelerde ortaya koyar:

“Platon bilgi yetimizin salt görünüşleri sentetik bir birliğe göre hecelemeden ve böylece onları bir deneyim olarak okumaktan çok daha yüksek bir gereksinim duyduğunu, ve aklımızın doğal olarak deneyimin verebileceği herhangi bir nesnenin hiçbir zaman çakışamayacağı denli ötelere uzanan ve yine de olgusalıkları olan ve ne olursa olsun beynin uydurmaları olmayan bilgilere yükseldiğini çok iyi anlamıştı” (Kant, 2010a: 350).

Böylece *mundus intelligibilis* fikrinin tarihsel kökleri de, ortaçağ dolayımını bir kenara atmamak kaydıyla, ortaya çıkar. Her iki filozofun ide kavrayışı da, insanın, deneyimin geçiciliği ve koşulluluğu karşısında, bu deneyime (de) birliğini verecek bir düşünülür dünyaya yükselmeyi içerir. Kant Platon'un ideaları şeylerin kök-imgeleri (*Urbilder*) olarak ele aldığını söyler, ki bu Kant'ın kendi tasarımıyla da koşuttur. Zira Kant için ideler birer *maksimum*'un kavramlarıdır ve tıpkı Platon'un ideası gibi asla deneyim alanı içinde ve/veya *in concreto* verilemezler (Kant, 2010a: 359). Şu hâlde Platon için de Kant için de ideler, deneyim alanı içinde olan bitenin kendileriyle asla örtüşmeyeceği birer ufuk olarak karşımıza çıkarlar. Bunu en iyi olarak Kant'ın Platonik devlete ilişkin değerlendirmelerinde görürüz.

[...] Buna göre (Platon'un ileri sürdüğü gibi) eksiksiz bir düzende hiçbir cezanın verilmeyecek olması bütünüyle ussalıdır. Böylesine eksiksiz bir düzen ortaya çıkmayacak olsa bile *ide bütünüyle doğrudur*, ve bu maksimumu kök imge olarak ortaya koymakla her zaman insanlığın yasal düzenini olanaklı en büyük eksiksizlik düzeyine yaklaştırır (Kant, 2010a: 352).⁵

Kendi başına doğru olan ide deneyimin koşullu alanı içerisinde asla eksiksiz biçimde ortaya çıkamaz. Kant açısından, örneğin, kişi bir ide olarak özgürlüğe uygun, yani ödevde uygun ve ödevden dolayı eylediğinde bile istemesinin yegane dayanağının ahlak yasası olduğunu *tam olarak* bilemez. Bu yüzden ki saf akıl kavramı olarak ide, Platoncu Augustinus'un *Tanrı Devleti* gibi, fenomenal dünyada ancak bozulmuş örneklerinin

⁵ Vurgu bana aittir.

ortaya çıkabileceği, kendisine ulaşılmaya çalışılan, çalışılması gereken bir maksimumdur. İdeyle fenomenal dünyada karşılaşılabilmesi, yani problematik olması, onun evetleyici (*Bejahende*), tümel (*Allgemeine*) ve kesin (*Kategorische*) olmasını engellemez. Aksine tikelin, olumsuzun sınırları içerisindeki her “doğru” sav koşulludur ve ide buradan temellendirilemez.

Akıl sahibi varlık olarak insan bir yandan anlama yetisi tarafından kurulmuş bir fenomenal dünyada yaşarken, bu koşullar dizisini koşulsuza tamamlayarak, deneyimin sınırlarını aşarak ussal birliğini sağlar. Bu sırada ürettiği idelerin teorik kullanımı onları aşkınlaştırır ve kuruntuya düşülür; ancak idelerin içkin bir kullanımları da mümkündür Kant’a göre (zira ideleri aşkın ya da içkin kılan, kullanımlarıdır), bu kullanım da *Saf Aklın Eleştirisi*’nin daha başlarında dile getirildiği gibi kuramsal bilgide değil pratik olanda aranmalıdır (Kant, 2010a: 35). Nitekim Kant’a göre Platon da ideaları her şeyden önce pratik olanda, yani **özgürlük üzerine** dayanan her şeyde bulmuştur (Kant, 2010a: 350). Bu bakımdan yukarıda idelere ilişkin söylediklerimiz pratik olanla ilgisinde düşünülmelidir. Ne ki pratiğe giden yolun imkânı yine *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya konmuştur. Saf aklın diyalektiğinden söz ederken değindiğimiz ve belirttiğimiz gibi, 3. antinomi ve çözümünü pratik bir felsefeye geçmek için sıçrama tahtası oluştururlar. Antinomilerin dinamik sınıfından olan üçüncü antinominin tezi ve antitezi arasındaki çelişki, görünüş ve kendinde şey ayrımı aracılığıyla aşılar. Varolana görünüşler olarak baktığımız sürece onda her şey doğadır. Ancak insan söz konusu olduğunda, insan aynı zamanda bir anlama yetisi varlığı olduğundan, özgürlüğü problematik olarak düşünmek bir çelişki yaratmaz.

1.1.4. Transsendental Yöntem Öğretisi

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’ni Transsendental Yöntem Öğretisi ile bitirir. Bu bölüm, *Transsendental Öğeler Öğretisi*’nde tüm mümkün erimi ve mümkün sağlamlığıyla ortaya çıkan dizgenin biçimsel koşullarını belirleyecektir. Böyle bir belirleme çabasının izleyeceği yol ise saf aklın bir disiplini, bir kanonu, bir arkitektoniği ve bir tarihidir (Kant, 2010a: 655).

1.1.4.1. Saf Aklın Disiplini

Saf aklın disiplini, kendi haline bırakıldığında, yukarıda ortaya çıktığı gibi, türlü yanlışlara sürüklenecek aklı, bu yanlışlardan men edecek bir zorlamayı ifade eder. Aklın disipline edilmesi, yani yanlışlarının ve bu yanlışlarının kaynaklarının gösterilmesi gereken iki kullanımı vardır. Bunlar aklın dogmatik ve polemik kullanımlarıdır.

Dogmatik kullanımında akıl, felsefe tarihinde örnekleri görüldüğü üzere, saf bilgileriyle kazandığı bir başarıyı, yani matematikte ulaştığı kesinliği aklın transsendental kullanımında da arar. Oysa Kant bu yanlışın zemini olarak felsefe bilgisi ile matematiksel bilgi arasında uygun bir ayırım yapılmamasını görür. “Felsefe bilgisi kavramlardan doğan akıl bilgisi iken, matematiksel bilgi kavramların inşasından elde edilen bilgidir” (Kant, 2010a: 659). Bu ifadenin anlamı eleştirinin sunduğu araçlarla anlaşılabilir. Matematiğin bütün nesnesi saf olsa da görüdedir, bu nesnenin zorunlulukla, öncelikle tekil olarak tasarlanmasını şart koşar. O tekildeki evrensel ancak bundan sonra aranabilir. Felsefi bilgi de en nihayetinde görüye dairdir. Ancak matematiksel bilgi görünümün saf biçimi ile olanaklı olabilirken felsefi bilgi görüde biçimsel olarak değil içerik olarak bulunana, ama elbette o içeriğe dair *a priori* belirlenebilecek olana odaklanır. Görüde içeriğe dair *a priori* olan ise mümkün duyumların sentezlerinin belirsiz kavramlarıdır. Burası artık matematiğin değil felsefenin alanıdır ve üçgen örneğinde olduğu gibi ondan kimi evrensel özellikler türetilecek de olsa, tekil olmasını şart koşar. Akıl bilgisi olarak felsefi bilgi ise görünenden değil kavramlardan yani kaçınılmaz olarak evrenselden hareket eder ve empirik görüyle uyum içinde, diskursif olarak transsendental bir senteze ulaşır. Dolayısıyla söz konusu iki bilgi türünün epistemolojik yolları birbirinin tersidir ve aralarındaki asıl ayırım da buradan ileri gelir, birinin niceliği birinin niteliği nesne almasında değil (Kant, 2010a: 659).

Saf aklın matematiğe ya da başka bir kaynağa dayanan dogmatik bir kullanımı yanlış bir kullanımdır. Saf aklın disipline edilmesi gereken ikinci kullanımı ise polemik kullanımıdır. Kant bu polemik kullanımdan, aklın önermelerinin dogmatik yadsınmalarına karşı savunulmasını anlar (Kant 2010a: 678). Oysa *Eleştiri* göstermiştir ki, saf aklın ortaya koyduğu önermeler, ortada çözüme kavuşturulması gereken bir

çatışma varmış görüldüğünde bile, bir çatışma üretmezler. Ya matematiksel antinomilerde olduğu gibi çatışan iki sav da savunulamazdır ya da dinamik antinomilerde olduğu gibi her iki sav da –dogmatik olmayan bir yolda- savunulabilir. Bu bakımdan saf aklın savlarının günün birinde kanıtlanacağını düşünmek beyhudedir, ama aynı biçimde karşı savlar da asla kanıtlanamayacaktır. Bu asla görüye inemeyen, görülerin sentezlerinin kavramlarıyla işgören saf aklın doğası gereği böyledir. Şu hâlde aklın hakiki bir polemik kullanımı da söz konusu değildir.

1.1.4.2. Saf Aklın Kanonu ve Pratik Olanın Teorik Olana Önceliği

Saf akıl, disiplini aracılığıyla çifte bir iş gerçekleştirir. Bir yandan kendi spekülative kullanımı sınırlar; bir yandan da ürettiği ilkelerin karşıtlarının da aynı kusurla, hiçbir deneyde temellendirilememe kusuruyla malul olduğunu gösterir. Bununla birlikte aklı, bütün bunlara rağmen, deneyimin ötesine geçmeye zorlayan öznel zorunluluğun bir temeli olmalıdır; ama eleştiri böyle bir temelin spekülasyonla asla ortaya çıkarılamayacağını göstermiştir; zira spekülasyon, anlama yetisi kategorilerinin kullanımına dolayısıyla da aklın kendisine koşulsuzda bir birlik verse de bu birlik transsendental bir birliktir. O halde aklın spekülative kullanımının hiçbir doğru kullanımı ve yetiyi doğru kullanmanın hiçbir a priori ilkesi, ki Kant buna kanon der, yoktur. Öyleyse bu temel aklın spekülative ilgisi ile değil pratik ilgisiyle ilişkili olmalıdır, zira aklın spekülative ilgi ve erekları yanında pratik ilgi ve erekları de vardır.

Saf aklın spekülasyonla nihai olarak ortaya çıkardığı üç ide, yani isteme özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varoluşu, transsendental ideler olarak akla deneysel kullanımının nihai birliğini sağlarlar ama bu işlev onları birer bilgi yapmaz. Aklın bunlar üzerindeki ısrarının nedeni salt kendisini bir bütüne ulaştırmanın ötesinde pratik bir kaygıya ilişkindir. “[Bu idelerin] uzak amaçları vardır. Yani isteme özgürse, bir Tanrı ve gelecek dünya varsa, *neyin yapılacağı*”dır (Kant, 2010a: 724). Kant burada transsendental özgürlükle pratik özgürlük arasında bir ayrım yapar. Transsendental özgürlük salt spekülative bilgiyi ilgilendiren bir şey olarak, aklın duyular dünyasındaki tüm nedensellik zincirinden bağımsızlığını talep eder, bu da mümkün deneyime aykırı görünür ve akıl açısından bir problem oluşturur. Pratik özgürlük ise “istemenin belirlenmesinde aklın bir

nedenselliği olarak” ve “deneyim yoluyla doğa nedenlerinden biri olarak” düşünülür (Kant, 2010a: 725). Pratik özgürlük transsendental özgürlük gibi bir problem oluşturmaz, zira o bir düzeye kadar deneyde gösterilebilir. Nitekim insanın salt anlık duyuları tarafından belirlenmemesi, daha öte hedeflere göre etkide bulunabilmesi, pratik özgürlüğün deneysel tanıtıdır. Dahası teorik açıdan hiçbir doğru kullanımı olmayan akıl, *olması gerekene* dair buyruk formunda özgürlük yasaları verir.

Çalışmamızın başında felsefenin alanını insan aklının nihai soruları ve ilgileriyle ilgisinde bölümlerken Kant’ın üç temel soru belirlediğini dillendirmiştik. İlk soru (*neyi bilebilirim?*) spekülative bir sorudur; ikinci soru (*ne yapmalıyım?*) pratik bir sorudur; üçüncü soru ise (*ne umabilirim?* ya da *ne ummaya hakkım var?*) hem spekülative hem de pratik bir sorudur. Kant bu soruyu “yapmam gerekeni yaptığım takdirde ne umabilirim?” şeklinde yeniden formüle eder (Kant, 2010a: 727). Bu sorunun hem spekülative hem de pratik olarak nitelenmesi, aklın nihai birliğinin bu soruya verilecek yanıt üzerinden sağlanacağını ima eder. Sorunun yeniden formülasyonu da basit bir açıklamadan çok daha fazlasını içerir: bu haliyle onda hem olması/yapılması gereken (ahlaki erek), hem bu yapılması gereken gerçekleştikten sonra olan (doğa), hem de aklın temel bir ilgisi olarak umut vardır. Umut edilebilecek olan mutluluktur. Mutluluk bir yandan eğilimlerin doyurulması ile ilgili olarak bütünüyle empiriktir. Ama mutluluğu aramayı değil de – içinde deneysel olan her şeyin soyutlandığı- mutluluğa layık olmayı (*Würdigkeit*) esas alırsak, artık kaynağını patolojik olarak hayvansallıktan alan empirik bir olgudan değil, kökenini insan aklında bulan özgürlüğe dayanan ve deneyime hiçbir şey borçlu olmayan ahlaki bir yasadan söz ediyoruz demektir.

Şu hâlde saf aklın spekülative kullanımında olmasa da ahlaki kullanımında insanlık *tarihinde* karşılaşılabilecek türde eylemlerin ilkelerinin olanağını kapsadığı söylenebilir (Kant, 2010a: 729). Tartışmasının devamında Kant mutluluğa layık olma dolayısıyla, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde saf pratik aklın koyutları olarak belirlediği ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının varoluşunu zorunlu birer pratik akıl idesi olarak temellendirmeye çalışır. Bununla spekülative akıl çerçevesinde yapamayacağı bir genişlemeyi pratik olarak yapmış görünse ve tartışmasını ahlaksal bir teoloji kulvarına taşısa da, her iki ide de –kendileri aklın temel ilgileriyle yakından bağlı olmakla birlikte- özünde bu dünyayı ve insan eylemlerini daha ahlaksal düşünebilmemizin araçlarına dönüşürler. Böylece ortaya çıkar

ki saf aklın spekülâtif açıdan, düzenleyici olmak dışında, hiçbir doğru kullanımı ve hiçbir kanonu yoktur. Saf akıl, anlama yetisinin zorunlulukla görülerle ilgisindeki deneysel kullanımıyla sahip olduğu böyle bir zeminden yoksundur. Ancak aklın ilgileri ve pratik özgürlük, hem saf aklın, bu sefer pratik olmakla birlikte, deneyimle olan bağıını kurarlar, hem de bu pratik deneysel bağ, aklın öteki transsendental idelerine pratik olarak varsayılma zorunluğu (ki Kant bunu *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde yeniden ele alacaktır) getirir. Bu nedenle saf aklın bir kanonu ancak pratikle ilgisinde söz konusu olabilir.

1.1.4.3. Sak Aklın Arkitektoniği

İlk eleştiri saf aklın bir arkitektoniği ve bir tarihi ile biter. Arkitektonikle –ki Kant’ın Wolff’a ve Baumgarten’e borçlu olduğu bir kavramdır- saf akıl dizgesine bilimsel bir biçim ve birlik verilmeye çalışılacaktır. Dizgedeki öğelerin olumsal bir yolla bir arada bulunmadığı, içsel olarak ilişkili, mimari/yapısal bir bütün oluşturduğu iddiası bunu gerektirir.

“Felsefe insan aklının özel ereklele ilişkisinin bilimi” ise oluşturulacak arkitektonik bir birlik, aklın bu özsel ereklere dair ürettiği bilgi türlerine göre düzenlenmek zorundadır. Bu yolda karşımıza ilk çıkan, her ne kadar *Transsendental Analitik*’te yerini daha mütevazı bir ada –anlama yetisinin analitiği- bırakması salık verilen Ontolojidir. *Eleştiri*’nin bütünü dikkate alındığında transsendental felsefenin *genel olarak* nesneleri düşünmemizin ilkelerini kapsamı bakımından bir ontoloji, dahası, kavramın klasik anlamıyla bir *protephilosophia* olduğu görülür.

Nesneleri düşünme yetimize değil de doğa olarak verili nesneler toplamını ele alan felsefe ise fizyolojidir. Fizyoloji ya fiziksel ya da fizik-ötesidir. Fiziksel olduğunda cisimsel doğayı ele alır ve fiziktir; düşünen doğayı ele aldığıda ise ussal olduğu ölçüde rasyonel psikolojidir. Fizyoloji fizik-ötesinde, bir bütün olarak doğanın fizyolojisi olarak rasyonel kozmoloji, doğaüstü aşkın bir varlığın doğayla ilgisinde ise rasyonel kozmolojidir (Kant, 2010a: 756).

Akıl bilgilerinin genel bir dizgesini sunan Kant bunların genel olarak doğaya ilişkin olması bakımından bir doğa metafiziği olduğunu belirtir. Bununla birlikte insan aklının

sahip olduğu tüm mülkiyet doğa metafiziği değildir; eleştirinin ortaya koyduğu araçlar, bir ahlâk metafiziğinin, sadece zorunluluğunu değil, aklın özsel ereklere bakımından önceliğini de göstermiştir, ki bu aklın pratik bir yeti olarak eleştirisini gerektirecektir.

1.1.5. Saf Aklın Eleştirisi’nin Politik Ufku

Saf Aklın Eleştirisi ilk bakışta politik olarak çok ümit vaat etmez görünür. Bilginin kaynağı ve sınırlarını soruşturan bir yapıttan politik bir felsefe ya da politik öngörüler beklemek ussal değildir. Bu nedenle yapıtta politikayı arayanlar Kant’ın doğrudan politik metinlerinden hareketle politik metaforlara başvurlar. Yapıt bu bakımdan pek çok olanak da sunar. Önsözlerdeki despotizm ve anarşizm metaforları yurttaşlık, barış ve güvenlik gibi başka politik kavramlarla birlikte sunulur; keza mahkeme, yargıç metaforları da eleştiri denilince ilk akla gelenlerdir. Ancak bunlar Kant’ın politik ilgisine işaret etmekle birlikte hiçbir politik felsefenin ipuçlarını vermezler. Üstelik Kant politikanın ötesinde genel olarak pratiğin ilkelerinin bu eleştirinin işi olmadığını zaten belirtmiştir.

Bununla birlikte Transsendental Diyalektik’te başlayan ve sıkça ihmal edilen Saf Aklın Disiplini’nde yoğunlaşan bir politik referanslar dizisi vardır. Transsendental Diyalektik’te akıl ve ideleri tartışırken pratik idelerin zorunluluğu ve doğruluğunu Platonik devlet idesi üzerinden göstermeye çalışan Kant, “herkesin en yüksek özgürlüğünü garanti eden bir anayasa zorunlu bir idedir ki salt bir anayasanın ilk tasarımı için değil tüm yasalar durumunda temel alınmalıdır,” diyerek politik *fikirlerini* ortaya koymaya başlar (Kant, 2010a: 351). Aklın polemik kullanımını ele alırken aklın bir diktatör olmadığını, eleştiri özgürlüğüne zarar verilmemesi gerektiğini, aklın yetkesinin özgür yurttaşların onayına ve vetosuna bağlı olduğunu dile getirir. Keza –Rousseau’nun itiraz ettiği ve Aydınlanma düşünürleri arasında yaygın olan uygarlaşma ve ahlâksallaşma ilişkisi, Kant’ın politik felsefesinin önemli kavramları olarak ebedi barış, savaş, doğa durumu, Öngörü (*Vorsehung*) ve özgürlük yasası da Yöntem Öğretisi’nde boy gösterir. Ne var ki çoğunlukla sırf birer metafor olarak ortaya çıkarlar. Birer metafor olmak bakımından da, Kant’ın başkaca Aydınlanma filozoflarının politik fikirlerini paylaştığını ya da kimi noktalarda paylaşmadığını göstermekten fazlasını yapmazlar.

Öte yandan yapıtta politik fikirlerin ötesine geçen politik bir felsefenin de işaretleri vardır. Ancak bu felsefenin aranacağı yer metaforlardan ziyade –bunlar ancak bir politik felsefenin imkânı tesis edildikten sonra bu felsefenin bir parçası yapılabilir- politika ile transsendental olan arasında kurulacak bağıdır. Transsendental felsefe aklımızın (idelerimizin ve akılda temellenen maksimlerimizin) pratik zorunluluğunu ortaya koymuştur. Doğa ile ahlâk arasında açılan uçurumu da eğilimlerin doyumu olarak deneysel ama kendisine layık olma açısından ise ahlâksal olan mutlulukla kapatılır. Mutluluk insanların ana ve evrensel ereği olarak insan aklının ereklerinin birliğini sağladığı gibi doğaya (mutluluğa layık olma üzerinden) ahlâksal bir biçim vermenin de anahtarına dönüşür.

Ahlâksal olarak düşünülen bir doğa ya da dünyada özgür tercihe (*Wilkür*) sahip akıl sahibi varlıkların her birinin kendi özgürlüğü başka herkesin özgürlüğü ile uyum içinde olacaktır (Kant, 1998: 678). Bu sav transsendental bir zeminden üretilmiştir ve ahlâki olduğu kadar politiktir de. Ayrıca yine Yöntem Öğretisi’nde Kant’ın kültürel düzeye ve tarihe yaptığı vurguyla birlikte, şimdilik ve yalnızca bir ima olarak, Kant’ın doğa ve özgürlüğün birliğini tarihsel olarak, yani politik olanda ortaya çıkacağını düşündüğü ileri sürülebilir.

Bütün bunlara rağmen buradaki “imaların” ve “-abilirlerin” Kant’ın politik felsefesini ortaya koyamayacağı açıktır. Bunu görmek için hem Eleştirilerin bütününe hem de Kant’ın politik metinleri ile bu girişim arasındaki ilişkilere bakmak gerekir.

1.2. PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

1.2.1. Pratik Felsefenin Temel Kavramları

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi’nin girişinde Kant, felsefeye ilişkin evvelce Stoacılarca yapılmış bir ayrımı tekrarlar:

Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır ya da biçimseldir ve nesnelerde ayırım yapmaksızın anlama yetisi ve aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Biçimsel felsefeye Mantık denir. Belirli nesnelerle ve bu nesnelerin bağlı olduğu yasalarla ilgili olan içerikli felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime

Fizik, diğerlerine ilişkin olana ise Etik denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi, ikinci bilime ahlâk öğretisi (*Sittenlehre*) de denir (Kant, 2009: 2).

Mantığın deneysel bir kısmı yoktur. Oysa içerikli felsefenin her iki türünün de deneysel bir kısmı vardır. Buradan hareketle içerikli felsefenin saf yani deneysel olmayan kısmına, yukarıda bahsettiğimiz metafizik kavrayışına bağlı olarak metafizik der. “Böylece ikili bir metafiziğin, bir Doğa Metafiziği ile bir Ahlâk Metafiziğinin idesi ortaya çıkar” (Kant, 2009: 3). Dolayısıyla etiğin, özgürlüğün yasalarıyla ilgili olan saf kısmına Kant ahlâk metafiziği demektir.⁶

Özgürlüğün yasalarını, ya da böyle bir imkânı, bunun yanında bu yasalara ilişkin bir bilimi peşinen kabul eden Kant’ın aşması gereken bazı güçlükler vardır. *Saf Aklın Eleştirisi* bize düşünülebilir bir özgürlük idesi sunsa da bu ideyi edimsel kılacak araçlara dair bir soruşturmaya girişmemiştir; zaten amacı bu değildir. Öte yandan eğer özgürlük idesi temellendirilebilirse, teorik akılda desteksiz kalan Tanrı ve ölümsüzlük kavramları da özgürlükle birlikte dayanak kazanacaktır (Kant, 1999: 4). O halde Kant’ın, saf aklın aynı zamanda pratik olduğunu ortaya koyması gerekmektedir, ki bu da “*özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu*” açıklama ödeviyle tamamen aynı şeydir” (Kant, 2009: 78). Ama saf aklın pratik olduğu teorik olarak değil, ancak yapıp etmeyle kanıtlanabilir.

1.2.1.1. İsteme

Aklın, saf ya da değil, pratik olabilmesi için nedenler dizisi içinde bir neden olabilmesi, arzulanan bir etkiyi üretmeye muktedir olması gerekir. Şüphesiz bu da ereklele ilgilidir. Akıl salt bir bilme yetisi olarak görüldüğünde böyle bir etki üretemez. Bunun için bir başka yeti gerekir ki Kant bu yetiye *arzulama yetisi* der. “Anlama yetisinin, (teorik bilgide) nesnelerle olan ilişkisinden başka arzulama yetisiyle bir ilişkisi de vardır ve bundan dolayı arzulama yetisine isteme denir” (Kant, 1999: 62). Şu halde özgürlüğün olanağının aranacağı yer arzulama yetisi veya istemedir. Zira eğer arzulama yetisi bize

⁶ İnsan için pratik olanın “özgürlüğe dayalı olan her şey” olduğu vurgusu hatırlandığında, Kant için pratik felsefenin geri kalan yasama, din gibi alanlarının da özgürlüğe, dolayısıyla etikle ilişkili olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu kavramsal çözümleme tezimizin amacı açısından yararlı olmakla birlikte, özgürlüğün anlamlarına dair ileride yapacağımız ayırım göz ardı edildiğinde oldukça kolaya kaçan bir çözümlemedir.

fenomenlerin koşullu ilişkilerinin dışında bir nedenselliğin, yani deney karışmamış saf pratik bir ilkenin örneğini sunabilirse özgürlük temellendirilmiş olacaktır.

Kant’a göre pratik ilkeler, genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermeler olarak öznel ya da nesnel olabilirler. Yalnızca öznenin istemesi için geçerli olduklarında maksimler adını alırlar. Akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olduklarında ise birer pratik yasa olurlar. (Kant, 1999: 21). “Bir pratik ilkenin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olması nasıl mümkündür?” sorusunu Kant içerik ve biçim arasında yaptığı ayrım ile temellendirir. Eğer bir pratik ilke, istemeyi belirleyen neden olarak arzulama yetisinin bir nesnesini, bir içeriği varsayıyorsa böyle bir ilke zorunlu olarak deneyseldir ve pratik bir yasa sağlayamaz (Kant, 1999: 23-24). Çünkü böyle bir ilke nesneyi kuralın önüne koyar ve nesnenin varlığından doğacak hazzı amaç edinir. Deneysel, ki bu Kant’ın terminolojisinde tikel de demektir, bir ilke asla bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olamaz. Kant’a göre mutluluk da dahil olmak üzere bütün içerikli pratik ilkeler ben-sevgisinden kaynaklanırlar ve istemenin belirleme nedeni olarak aşağı arzulama yetisini kabul ederler. Buradan Kant’ın aşağı arzulama yetisi yanında bir de yukarı arzulama yetisi kabul ettiği kolaylıkla çıkarılabilir. Bununla birlikte Kant’ın arzulama yetisinin bu iki boyutu arasında yaptığı ayrım, hazcı ahlâk felsefesinin klasikleşmiş olan aşağı ve yüksek hazlar ayrımına dayanmaz; böyle olsa arzulama yetisi her seferinde içerikli olurdu ve maksimler dışında hiçbir pratik yasa mümkün olmazdı. Aşağı arzulama yetisi ile yukarı arzulama yetisini birbirinden ayıran aşağı arzulama yetisinin içerikli, yukarı arzulama yetisinin biçimsel oluşudur.

İçerik, daima görünüşler alanındadır; buradan da onun istemeye pratik bir yasa veremeyeceği anlaşılır. Bir isteme eğer içerik tarafından belirlenmeyecek, yani koşullu olmayacak ama yine de bir yasa olarak belirleyici olacaksa bu ancak biçimle, yasa koyucu biçimle mümkündür. Yasa koyucu biçim görünüşler arasında yer almadığı için, “belirleyici neden olarak yasa koyucu biçimi kabul eden bir isteme nedensellik yasasından bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transsendental anlamda özgürlüktür” (Kant, 1999: 33).

Söz konusu yasa koyucu biçime Kant “saf pratik aklın temel yasası” der ve şöyle formüle eder: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasmanın ilkesi

olarak geçerli olabilsin” (Kant, 1999: 35). İçeriksiz ve yasa koyucu biçimin istemeden beklediği, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilmesidir. Kant bu nitelikleri taşıyan bir istemeye “iyi isteme” der ve “iyi”yi deney dünyası içerisinde arayan perspektifle hesaplar. Pratik aklın bir kavramı olarak iyi, arzu edilen olumsal bir etkiyle ilgili değildir. “İyi isteme etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir” (Kant, 2009: 9). Kant daha *Temellendirme*’yi ve *Pratik Aklın Eleştirisi*’ni yazmadan *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “hiçbir şey yapmam gerekene ilişkin yasaları yapılandan türetmekten veya onunla sınırlamaktan daha ağır bir eleştiriyi hak etmez” demektedir (Kant, 2010: 353). Hep koşullular arasında aranan iyi zorunlu olarak koşullu olacaktır Kant’a göre. Bu bakımdan “iyi”nin ne olduğuna dair ve aslında bir kavga alanı olarak metafiziğin sınırları içerisinde sürüp gitmiş tartışma, iyiye görüşlerin bir özelliği olarak bakılmaya devam edildiği sürece kaçınılmazdır.

Özü itibarı ile bir biçim olan saf pratik yasa bütün ahlâklılığın temeli olması bakımından genel ahlâk yasasıdır ve saf pratik akıl tarafından verilir. Bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bu yasaya uygun istemeleri, yani bir yasa olarak geçerli olabilecek ilkeleri arayıp bulmak teorik aklın ilke ve kavramlarını bulmak gibi sırf filozofa özgü bir iş değildir. Tekil bir durumda kişinin yapacağı şey, “kendi maksiminin genel bir yasa olarak geçerli olup olamayacağını kendisine sormaktır” (Kant, 2009: 19). Böylece ahlâk yasası kendinde istemenin biçimi ile birlikte sınamanın ölçütünü de sunmuş olur. Eğer bir maksim için bütün akıl sahibi varlıklar açısından geçerlilik talep edildiğinde maksim kendisini ortadan kaldırmıyorsa, o maksim nesnel bir pratik yasadır. Örneğin “verildiğini hiç kimsenin kanıtlamayacağı bir emanet herkes inkâr edebilir” gibi bir ilke yasa olarak konmak istendiğinde görülür ki, böyle bir ilke ilişkili olduğu kavram olan “emanet bırakma” ile birlikte kendi kendini de ortadan kaldırır ve bir yasa olarak geçerli olamaz (Kant, 1999: 31).

1.2.1.2. Buyruk

Nesnel ve genel bir yasa olarak ahlâk yasasına uygun bir isteme, her akıl sahibi varlık için geçerli olsa da, salt bir akıl varlığı olmayan, tutku ve eğilimleriyle de hareket eden

insan için yasa *buyruk* formunda olmalı ve bir gereklilik dile getirmelidir. Yalnızca kutsal, dolayısıyla zorunlulukla saf bir isteme için buyruklar söz konusu değildir. Çünkü burada “isteme kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir” (Kant, 2009: 30). Ancak insan dünyasında geçerli olan/olması istenen buyruklar sadece ahlaklılığa özgü buyruklar değildir. Kant ahlâka özgü buyruğu diğer buyruklardan ayırır. Bu ayrımı da, öncelikle, Aristoteles’ten mülhem araç ve amaç kavramları aracılığıyla açık kılar. Kimi buyruklar ulaşılması arzu edilen bir başka şey için araç olacak eylemleri buyururlar. “Başka bir amaca yönelmiş” bu buyruklar, arzu edilen şey olumsal olacağı, evrensel olamayacağı için birer pratik yasa olamazlar ve Kant tarafından koşullu buyruklar olarak adlandırılırlar. Koşullu buyruklarda arzu edilen şey öngörülemez; ancak koşullu olmayan bir buyruk düşünüldüğünde, bunun neyi içereceği belirlidir: bir yasanın genelliği (Kant, 2009: 38). İşte bunu sağlayacak yegâne buyruk kesin buyruktur ve böylece Kant kesin buyruk üzerinden bizi yeniden ahlâk yasasına gönderir.

Kant’ın buyruklara ilişkin tartışması etiğin ve –Kant açısından- hakkında olduğu şeyin, yani özgülüğün çerçevesine ilişkin belirleyici içerimler taşır. Kant’a göre “koşullu buyruk, yalnızca, eylemin herhangi bir *olanaklı* ya da *gerçek* amaç için iyi olduğunu söyler. İlk durumda buyruk **sorunlu**, ikincisinde ise **onaylayıcı** – pratik bir ilkedir. Eylemi, herhangi bir başka amaçla ilgi kurmadan kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan kesin buyruk **zorunluluklu** (pratik) bir ilke olarak geçerlidir” (Kant, 2009: 31). Zorunluluklu ilkeler dışındaki ilkeler ahlaklılığın alanı içinde yer almazlar. Ancak bu sorunlu ve onaylayıcı pratik ilkelerin mutlak anlamda “ahlâksız” olacağı anlamına gelmez; bunun için ilkenin ödevle çatışması gerekir. Sorunlu bir buyrukta karşılığını bulan olanaklı amaç, akıl sahibi bir varlığın belirleyebileceği olumsal bir amaçtır. Bütün akıl sahibi varlıkların paylaşmadığı ve ussal zorunluluklu olmayan sonsuz sayıda amaç olabilir. Böyle amaçlara ulaşmak için zamana, yere, amacı gerçekleştirmeye niyetlenmiş kişi ya da grupların yapısına göre araçlar da sonsuz sayıdadır. Söz konusu olan olumsal bir amacın hangi araç ve yollarla gerçekleştirileceği olduğu için, Kant bu tür koşullu buyruklara **beceri** buyrukları ya da teknik (sanata ilişkin) buyruklar der. Belirttiğimiz gibi burada amacın ahlâksal olup olmaması değildir sorun, ona nasıl erişileceğidir. Bu bakımdan “doktor için hastasını, iyiden iyiye sağlığa kavuşturacak reçetesi ve bir zehirleyici için bir

insanı kesinlikle öldürecek reçetesi, her biri amaçlarını tam gerçekleştirdiği ölçüde aynı değerdedir” (Kant, 2009: 31).

Kant kesin buyruk gibi kendi başına amaç olmayan, ama yine de bütün akıl sahibi varlıklar için tasarlanabilecek gerçek bir amaç olarak mutluluğu görür. “Akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olma bilinci mutluluktur” (Kant, 1999: 25). Mutluluk her insanda *a priori* varsayılabilir bir amaçtır, bu bakımdan mutluluğa ilişkin koşullu buyruklar onaylayıcıdır, ancak kişinin kendi durumuyla, kendi durumunu iyileştirmesinin araçlarının seçimiyle ilgili olduğu, dolayısıyla ve nihayetinde ben-sevgisi ilkesine bağlı olduğu için kesin bir buyruk değildir. Kişinin mutluluğu, bu mutluluğa götürecek araçların seçimi, kendisine mahsus haz ve acı duyuları tam da kişiye özgü ve deneysel olduğu içindir ki, mutluluk ahlaki bir yaşamının belirleyicisi olamaz.

Kant bu üç tür ilkenin beceri kuralları, zeka öğütleri (zira Kant’a göre mutlulukla ilgili araçların seçimi zekanın işidir) ve ahlaklılık emirleri olarak adlandırılabilirliğini, buyruk olarak ise teknik (sanata ilişkin) buyruklar, pragmatik (refaha ilişkin) buyruklar ve ahlaksal buyruklar olduklarını söyler (Kant, 2009: 33). Ahlaksal olmayan buyruklar ve bunların ürettikleri eylemler, zorunlulukla “ahlaksız” değildirler. Zira Kant’a göre akıl tarafından yasaklanmayan ancak *a priori* olarak da buyrulmayan eylemler ahlaki açıdan kayıtsızdır. Bu yasaklanmamış ama buyrulmayan eylemler ahlaklılıkla çelişmedikleri sürece yapılmalarına izin verilebilir (*permissive*). Bu bakımdan teknik ve pragmatik buyruklar ahlaksal olmasalar da yapılmalarına izin verilebilir, ancak ahlaklılığın alanına girdiklerinde, yani saf aklın yapılmasını emrettiği yahut yapmaktan men ettiği eylemler alanına girdiklerinde –bu da her zaman mümkündür- artık kayıtsız değildirler ve ya yasanın sözüne uygun olacaklardır, bu durumda yine de ahlaki olmazlar, ya da yasanın sözüne de aykırı ve çelişik olabilirler, bu durumda ise söz konusu olan şey yasanın ihlalidir. Bu ikinci durum, yani ihlal, eğer kasıtsızsa söz konusu olan bir hatadır (*culpa*), ihlal kasıtlıysa bu bir suçtur (*dolus*) (Kant, 1991: 64).

1.2.1.3. Ödev

Bütün koşullu buyruklar *a posteriori*dir, sadece yasanın genelliğini içeren kesin buyruk ise *a priori*dir, zira o yasa fikrine içkin genelliği taşır, bu niteliği taşınamaması düşünülemez, aksi takdirde yasa fikri ortadan kalkar. Ancak yasanın genellik/evrensellik ile kendiyle çelişkisizlik dışında neyi içereceği bu aşamada belirsiz bırakıldığı için, Kant’a yönelik “biçimcilik” eleştirileri yerinde görünür. İnsanın ahlaki eylemlerinin çeşitliliğinin tek bir temel ilkeyle nasıl tüketilebileceğini anlamak için Kant’ın pratik felsefesinin çok merkezi bir kavramı olan *ödev* kavramına bakmak gerekir.

Kant’a göre “ödev yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2009: 15). Başka bir deyişle eylemi zorunlu kılan, o eylemi buyuran yasaya duyulan saygıdır, yoksa eğilimler değildir. Eylem bir görünüş olduğu için, yasaya uygun görünse, yani ödevde uygun olsa da, ödevden dolayı yapılmamış olabilir. Dolayısıyla eylemin yasaya uygun görünüşü, yani yasallığı eylemi değerli kılamaz. Zira Kant açısından bir istemeyi ahlâk yasasına uygun kılan, akıl sahibi varlık olarak kişinin, istemenin talep ettiği eyleme ilişkin *tutumu*, *duygusu* değil o isteme yasa olarak dile getirildiğinde, istemeye konu eylemin, kendisini ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Nitekim “eylem de değerini kendisiyle ulaşılan amaçta değil, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur” (Kant, 2009: 15; 1999: 80)

Kant bütün ödev buyruklarının kesin buyruktan türetililebileceğini düşünür. Ancak kesin buyruğa, yasaya uygun görünüşün ortaya çıkması için düşünülür olan kesin buyrukla görünüş arasındaki gediği kapatacak aracı bir buyruk gerekir (Rawls, 2000: 191). Zira doğa, kavramı gereği yasalara göre varolur ve akıl sahibi doğa da, her ne kadar doğa yasaları dışında, yasaların tasarımına göre eylemde bulunma olanağına sahip olsa da etkinin ortaya çıkacağı yer bu doğadır. Şu halde, Kant bu gediği kapatacak buyruğa “genel ödev buyruğu” der ve “eyleminin maksimi senin istemenle *genel bir doğa yasası* olacakmış gibi eylemde bulun” diye formüle eder (Kant, 2009: 38).

Belirli bir eylem ödev ve yasayla farklı biçimlerde ilişkili olabilir. Bir eylem ödevde aykırı olabilir, ki bu durumda ne yasallığından ne ahlaklılığından söz edebiliriz. Bir eylem ödevde uygun olabilir, bu durumda eylem belki yasaldir ancak ahlaklılığını o eylemin gerekten

ödev uğruna olması sağlayabilir ve son olarak bir eylem hem ödevde uygun ve hem de ödev uğruna yapılmıştır; bu durumda eylem hem yasalıdır hem de ahlaklıdır.

Kant *Grundlegung*'ta ödevle ilişkin gelenekselleşmiş bir ayrım olduğunu ileri sürer. Buna göre tam (*vollkommene*) ve tam olmayan (*unvollkommene*) ödevler ile kişinin kendisine karşı ve başkalarına karşı ödevler vardır. Kişinin kendisine karşı da başkalarına karşı da tam ödevleri olabilir (Kant, 2009: 38). Örneğin akıl sahibi varlık olarak insanın kendi varlığını türlü felaketler karşısında koruması, yani intihar etmemesi kendisine karşı bir tam ödevdir. Kişinin kendi varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir maksimin, bir doğa yasası gibi geçerli olması mümkün değildir. Zira öyle bir maksim her tür ödevi olanaksız kılar. İntihar etmeme aynı zamanda eşe, aileye, çocuklara ve bir uyruk olarak egemene karşı da bir ödevdir (Kant, 1991: 218). Bir kimseye verilen bir sözün tutulması ise başkaları karşısındaki tam ödevlerden biridir. “Tam ödevler eğilimlere karşı hiçbir istisna kabul etmeyen ödevlerdir” (Kant, 2009: 38). Bu örnekte yine maksimin çelişmezliği esas alınmıştır. Sözünde durmamayı maksim haline getirecek bir isteme, söz vermeyi ortadan kaldıracağı için çelişiktir ve genel bir doğa yasası gibi geçerli olması olanaksızdır.

Tam olmayan ödevler ise her tek durumda zorunlulukla uygulanması gerekmeyen ödevlerdir. Kant'ın dizgesinde kesin buyruktan türetilen dolayısıyla zorunlu, nesnel ve evrensel olması gereken ödevin “her tek durumda zorunlulukla uygulanmaması” ifadesi çelişik görünebilir, ancak ödevin, kendisini buyuran buyrukta düşünülmüş olsa da ancak görünüşler arasında ortaya çıkacağı göz önüne alındığında, bu çelişki ortadan kalkarsa da çözümü için bir yol açılır. Kant'ın tam olmayan ödevlere verdiği ilk örnek kişinin kendisine karşı tam olmayan bir ödevi olarak *doğal* yeteneklerin geliştirilmesidir. Akıl sahibi varlık olarak kişi kendisindeki doğal yetenekleri geliştirmek zorundadır, bunu yapmadan da yaşayabilir ve dahi insanın doğal yeteneklerini geliştirmeksizin var olduğu bir doğa var olabilir, ama böyle bir doğayı insanın isteyebilmesi olanaksızdır Kant'a göre (2009: 40). Başkalarına karşı tam olmayan bir ödev örneği olarak ise yardımseverlik verilebilir. İnsanlara zor zamanlarında yardım etmeksizin, hatta onları aldatarak, haklarını yiyerek de yaşayabilir kişi. Ancak, insanlara karşı bu aldırmaazlığın genel bir yasa olarak geçerli olmasını isteyemez.

Görünen o ki Kant'ın bu geçici bölümlerinde dikkate aldığı şey, tam ödevlerin, ilkesi yasa olarak geçerli olması istenecek ödevler olduğudur. Bu yüzden Kant bu tür ödevlere sıkı ya da göz yummaz da demektedir. Tam olmayan ödevler ise yokluklarının istenemeyeceği ödevlerdir. Bir doğa ve akıl varlığı olarak insan her tek anda kendi doğal yahut ahlaki gelişimi için çabalayamaz, keza her tek anda başkalarına yardım etmek için de uğraşamaz. Başka bir deyişle, bu ödevler sıkı/göz yummaz değil gevşektir, ancak bu ödevlerin her tek durumda gerçekleşmemesi onların genel olarak ödev olmadıkları anlamına gelmez.⁷

Kant'ın gayesi ahlaki normlar vazetmek değildir. Nitekim Kant'a göre ödev, sıradan insan aklının filozofla aynı doğrulukta bulabileceği bir şeydir, bu yüzden bir ödevler kitabı yazmanın ussal bir yanı yoktur. Ancak bir filozof olarak Kant'ın akıl kavramlarına dayalı hakiki bir bilim olarak bir Ahlak Metafiziği ortaya koymak gibi bir kaygısı vardır ki böyle bir çaba *a priori* imkânı ve kaynağından başlayarak bütün ödev alanını kat etmelidir. Zira Kant'a göre ahlak metafiziği bir ödevler öğretisidir. *Temellendirme*'de ödevlerin tam bir sınıflamasını ilerideki bir Ahlak Metafiziğine sakladığını belirten Kant *Metaphysik der Sitten*'de önceki yapıtlarında sunmadığı bir ayrım yapar: Erdem ödevleri ve hak ödevleri yahut hukuki ödevler.

Erdem ödevleri ile hak ödevleri arasındaki ayrım –ki Kant'ın da kimi zaman yapmakta başarısız olduğu ayrım- aslında Ahlak Metafiziğinin bölümlenmesi ile koşuttur ve Kant bunu öncelikle yasa kavramını çözümleyerek yapar: Herhangi bir yasa koymada iki öğe vardır, bir eylemin *nesnel olarak* zorunlu olduğunu tasarlayan yani eylemi ödev kılan yasa ve eylemin öznel karar verme zeminini oluşturan güdü (*Triebfeder, incentive*). Bir eylemi ödev kılan yasa koyma, bu ödevi eylemin güdüsü de kılıyorsa bu yasa koyma etikdir; ancak eylemin güdüsü olarak ödevden başka bir kaynağı kabul ediyorsa, o vakit bu hukuki bir yasa koymadır (Kant, 1991: 46, 1968: 219). Gerçekleştirilmesi ödev olan, buna rağmen ödevi, onu gerçekleştirecek özne için güdü kılamayan bir yasa koyma ancak

⁷ Öte yandan Sartre'ın çok sonraları getireceği eleştiri, yani belirli bir tek durumda akıl tarafından ödev olarak buyrulabilecek iki ayrı eylemin bulunabileceği savı Kant açısından geçerlilik taşımaz. Zira Kant'a göre akıllı kullanabilmenin ve genel olarak akıl sahibi olmanın koşulu, aklın birbiriyle çelişik iki ilkeye birden sahip olmamasıdır. (Kant, 1999: 130). Nitekim teorik akıl eleştirisinde karşımıza çıkan antinomilerin çözümü Kant açısından bu iddiayı destekler. Dolayısıyla çelişik ahlaki ilkeler ve çelişik ödevler olamaz.

dışsal bir yasa koyma olabilir ki, Kant buradan hareketle hukukun kapısını aralayacaktır. Böylece dışsal bir yasa koyucunun buyrukları hukuki ödevler, saf pratik akıl olarak içsel bir yasa koyucunun buyrukları ise etik ödevler yahut erdem ödevleridir.

Erdem ödevleri ile hukuki ödevlerin özne üzerindeki yükümlülüğü (*Verbindlichkeit, obligation*) farklıdır. Yükümlülük yasa niteliğini haiz bir istemenin özne üzerindeki etkisidir ve iki unsuru vardır: eylemi yükümleyen olarak özne ve eylemi yükümlenen özne. Etik ve erdem ödevleri söz konusu olduğunda, eylemi yükümleyen ile yükümlenen özne bir ve aynıdır, ancak hukukta yasayı yapan ve bu yasaya uymakla yükümlenen farklı öznelerdir. Dolayısıyla Kant'ın eylemin güdüsü ve ödev arasındaki ilişki üzerinden yaptığı ayrımın kaynağı bu yükümlülük farkıdır. Hiçbir harici yasa koyucu bir eylemi kişi için amaç kılamaz, eylemi buyurabilir, eylemi ödev kılabilir ama ödevi eylemin güdüsü kılamaz. Oysa içsel yasa koymada özne ödevi eylemin güdüsü kılar.

Bu iki ödev türünün yükümlülükleri arasındaki bir diğer ve önemli ayrım ise şudur: erdem ödevleri istisna kabul ettikleri için gevşek bir yükümlülüğe sahiptir, oysa hukuki ödevler istisna kabul etmezler ve sıkı yükümlülüğe sahiptirler, üstelik uygulanmadıkları durumda ödevi tâbi özne dışsal zora maruz kalabilir (Kant, 1991: 58). Bu iki ödev türüne ilişkin tartışmanın devamını hak kavramını ele alacağımız bölüme bırakıyoruz.

1.2.1.4. Amaç ve Araç

Kant zamanında teleolojik tasavvur tahtından henüz bütünüyle inmemişti, ancak Galileo ve Newton şahsında yeni mekanik fizik rüştünü çoktan ispatlamıştı. Kant'ın da, teleolojiye dizgesinde çok önemli bir yer verecek olsa da, bu çalışmalardan derinden etkilendiği bilinir. Bu bakımdan Kant'ın Aristotelesçi anlamda bir erekselliği yeniden doğanın temeli kılma imkânı da, böyle bir kaygısı da yoktu. Ancak görünüş ve kendinde şey, fenomen ve numen ve nihayet *mundus sensibilis* ve *mundus intelleligibilis* arasında yapılan ayrım, insana mekanik bir doğanın ortasında bir özerklik/özgürlük imkanı sağlıyordu ki, bu özerkliğin dayanağı, insanın amaçlar koyan bir varlık olmasıdır. “Amaç koyma yetisi insanlığı ıralayan ve hayvanlıktan ayıran şeydir” (Kant, 1991: 195).

İsteme için nesnel neden görevini gören şeye amaç, amacı sadece bir olanak olarak içeren şeye ise araç diyen Kant, kategorik imperatifin nedeni olabilecek tek şeyin kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak varolan bir varlık olabileceğini söyler (Kant, 2009: 44-45). Bu niteliğe ancak insan ve genel olarak akıl sahibi varlık sahiptir, bu yüzden insana ve genel olarak akıl sahibi bir varlığa yönelen her eylemde bu varlık aynı zamanda amaç olarak görülmelidir (Kant, 2009: 45). Kendisi amaç olan, koşullu değil, kendinde mutlak bir değeri olan varlıklar *kişiler*dir; kişiler eylemlerin kendilerine yüklenebileceği öznelere. Dolayısıyla ahlaki kişilik, ahlak yasaları altındaki akıl sahibi bir varlığın özgürlüğünden başka bir şey değildir (Kant, 1991: 50). Öte yandan değerini ancak kişiler için araçlar olabilmekten alan, yani ancak göreceli bir değeri olan doğal varlıklara şeyler⁸ (*Sachen*) denir; şeylere hiçbir edim yüklenemez, onlar yalnızca bir tercihin nesnesi olabilirler (Kant, 2009: 45; 1991: 50).

Şu hâlde insanın kendisini amaç olarak tasarlaması zorunludur. Ancak kişi olarak kendisinde, onu amaç kılan şey, sırf ona mahsus olmayan akıl sahibi değildir ki, buradan onun için başka her akıl sahibi varlığa da aynı biçimde amaç olarak bakması gerektiği sonucu çıkar. İşte bu Kant için nesnel bir ilke olarak istemenin bütün yasalarını çıkarabileceği pratik buyruktur ve şu şekilde formüle edilir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2009: 46).

Bu “insanlık” tasarımına ayrılmaz biçimde bağlı olan başlıca şeyler, onun akıl sahibi varlık olarak bütün amaçların öznesi olduğu, başka bir amaç için araç olamayacağı ve yasa niteliğinde bir istemeye sahip olabileceğidir. Yasa niteliğinde istemeye sahip olma her tek kişinin aynı zamanda hem yasa koyucu olduğu hem de yasalara tâbi olduğu bir “amaçlar krallığı” kavramına götürür. Başka bir deyişle, akıl sahibi her varlık böyle bir krallıkta hem egemen hem de uyruktur. Böylece Kant duyular dünyasının ötesinde bir akıl sahibi varlıklar topluluğunun/birlikteliğinin idesine ulaşır. Amaçlar krallığı idesi sadece Kant’ın ileride ele alacağımız cumhuriyet tasarımının ipuçlarını vermez, her tek

⁸ *Ding* genel olarak duyulur ya da düşünülür belirsiz bir nesneye gönderme yaparken, *Sache* görünüşler dünyasındaki belirsiz nesneye gönderme yapar.

üyenin birbirleriyle ilişkisinin mutlak sınırını vermesi bakımından dünyevi politik ilişkinin de ufkunu oluşturur.

1.2.1.5. Etik Özgürlük ve Özerklik

Kant’a göre akıl sahibi bir varlığın kendinde amaç olabilmesinin tek koşulu ahlaklılıktır (Kant, 2009: 52). Ahlaklılık ilke olarak deneysel ve koşullu her türlü içerikten bağımsızdır. Bu bağımsızlığın temeli, istemenin kendi kendisi için bir yasa olabilmesidir. Kant buna “istemenin özerkliği (*Autonomie*)” der. İsteme belirlenme nedenini kendisi dışında buluyorsa bu yaderkliliktir (*Heteronomie*). Bu bakımdan istemenin yaderk olduğu her durumda ahlâk yasası çiğnenmiş demektir; ahlâk yasası ise istemenin özerkliği olarak karşımıza çıkar. “İstemenin özerkliği bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir” (Kant 1999, 38).

Özgürlük, teorik akıl çerçevesinde karşılığı hiçbir deneyde verilemeyecek zorunlu bir saf akıl kavramı olarak, bir ide olarak tasarlanmıştır. Ancak saf pratik akıl soruşturması bize istemenin özerkliği üzerinden, akıl sahibi olmayan varlıkların nedenselliğinden, yani istemenin kendisine yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilmesi gibi bir imkâna işaret eder. Her etki ancak bir neden sayesinde ortaya çıktığından ve neden kavramı, Kant açısından, zorunlu olarak yasa kavramına eşlik ettiğinden, istemenin özgürlüğü de yasalı olarak tasarlanmak zorundadır. Bu yasalar, özgürlüğün kavramı gereği, duyusal doğadan kaynaklanamayacağı için istemenin özgürlüğü, saf akıl olarak istemenin kendi kendisine yasa olmasından başka bir şey değildir (Kant, 2009: 65). Şu hâlde bize, özgürlüğün imkanını gösterecek olan şey, özgürlüğün kendisi değil, özgürlüğü kendisi aracılığıyla kavradığımız yasa olacaktır.

İstemenin kendi kendisini belirlemesi olarak ahlak yasası, istemenin özerkliğini oluşturur, dolayısıyla istemenin özerkliği, istemenin özgürlüğü demektir. Ancak, yine de insan bu özgürlüğün kendisiyle doğrudan karşılaşmaz. İstemenin özgürlüğünü bize ilk olarak gösteren ahlak yasasıdır, bu temel yasanın her tek kişide bulunacak nesnel bilincine Kant “akıl bir olgusu” der (Kant, 1999: 36). Akıl bu *a priori* olgusudur ki, bizi –tür olarak insanı- özgürlüğün bilincine götürür. Zira Kant’a göre ahlak yasası özgürlüğün bilinme nedenidir; özgürlük ise ahlak yasasının varolma nedeni (Kant, 1999: 4). Böylece Kant

etik yahut içsel özgürlük üzerinden bir idenin nesnel pratik gerçekliğini göstermiş olur. Ancak ahlaklılık olarak özgürlüğün bu gösterimi aynı zamanda insanın duyulur dünya içerisinde yegâne kendi başına değer oluşunu da temellendirmiş olur. Her ne kadar özgür isteme ve ödev kişilerde gerçekleşecek bir olanak ise de türsel özgürlüğün ve ahlaklılığın gerçekleşmesi bir bütün olarak türün, insanlığın bir olanağı ve ödevidir; insanın değerinin bütün zemini de işte bu olanak ve ödevdir.

1.2.2. Özgürlük Kategorileri

Pratik Aklın Eleştirisi'nin ve genel olarak Kant'ın pratik felsefesinin üzerinde çokça durulmayan, üzerinde duranların ise karanlık⁹ bulduğu öğelerinden biri “İyi ve kötü kavramları bakımından özgürlük kategorileri”dir. Kant özgürlük kategorilerine, saf pratik aklın nesneleri olarak iyi ve kötü kavramlarını tartışırken ulaşır. Kant, gerek *Temellendirme*'de gerek *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin önceki bölümlerinde araç olarak iyi olanla, kendisi iyi olanı ayırmış ve bu ikinci anlamda iyyinin ancak ahlâk yasasının sonucu olarak çıkarılabileceği vargısına ulaşmıştı. Bunun anlamı iyyinin, şeylerin değil istemelerin, bunun sonucu olarak da eylemlerin ve kişilerin bir özelliği olduğudur. Aynı durum “kötü” için de geçerlidir. Deneysel, duyusal eğilimlerimizin karşısına çıkan, rastlantısal, geçici amaçlarımızı gerçekleştirmemizi engelleyen kötünün ötesinde gerçekten “kötü” adını hak edecek bir nesne varsa bu da ancak istememizin, doğrusu, maksimlerimizin bir özelliği olabilir. Bundan hareketle Kant iyi ve kötü kavramlarını pratik aklın biricik nesneleri ilan eder (Kant, 1999: 65).

İyi ve kötü görünüşlerden çıkmamakla birlikte, bizi nihai olarak kendilerine götüren, sırasıyla, bir kavram ve bir ide üzerinde temellenebilirler. Söz konusu kavram bizi üçüncü antinomiye götüren nedensellik kategorisidir, ide ise üçüncü antinominin görünüş ve kendinde şey ayrımı temelinde aşılmasıyla olanak, ahlak yasasıyla da nesnel gerçeklik kazanan özgürlük idesidir. Özgürlük, nedenselliğin akıl sahibi varlıklardaki –isteme olarak- özel bir biçimi olduğundan özgürlük kategorileri de aslında “nedensellik kategorisinin kipleridir” (Kant, 1999: 72). Bununla birlikte eylemler “bir yandan ... özgürlük yasası altında olduklarından ... öte yandan duyular dünyasındaki olaylar olarak

⁹ Bkz. Bobzien, 1988:193 ve Bader, 2009: 799.

görünüşler olduklarından; bir pratik aklın belirlenimleri, ancak görünüşlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisi kategorilerine uygun biçimde gerçekleşebilirler” (Kant, 1999: 72). Böylece ortaya, anlama yetisi kategorileri tablosuyla analogik bir çizelge çıkar.

1. Nicelik Kategorileri: Öznel, maksimlere göre (Kişinin istemesinin niyetleri); Nesnel, ilkelere göre (Buyurtular), Özgürlüğün hem nesnel, hem de öznel *a priori* ilkeleri (Yasalar).
2. Nitelik Kategorileri: Davranışın pratik kuralları; Yapmamanın pratik kuralları; İstisnaların pratik kuralları.
3. İlişki Kategorileri: Kişilikle, Kişinin durumuyla; Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla ilişkisi.
4. Kiplik Kategorileri: İzin verilen ve izin verilmeyen; Ödev ve ödeve karşıt olan; Tam ve tam olmayan ödev.

Kant’a göre bu kategorilerin anlama yetisi kategorilerine kıyasla temel bir üstünlüğü vardır. Anlama yetisi kategorileri doğrudan akılda bulunmayan görülerin biçimine dayanır, özgürlük kategorileri ise özgür kişisel tercihle (*freie Willkür*) ilgilidirler ve görünün değil, saf istemenin biçimi üzerinde kurulurlar. Böylece bunlar pratik kavramlar olarak anlam kazanmak için görüler beklemezler, zira ilgili olduklarını şeyin gerçekliğini (istemenin niyetini) kendileri yaratırlar (Kant, 1999: 73).

Bununla birlikte, Kant bir yandan bu çizelgeyi kendi başına anlaşılır bulur ve açıklamak için hiçbir şey eklemeyiz; bir yandan da onu pratik felsefenin yanıtlayacağı her soru için zemin olarak görür (Kant, 1999: 75). Bu denli önemli gördüğü bu kategorilere eserlerinin geri kalanında da neredeyse hiçbir gönderme yapmaz. Nitekim en sadık tilmizlerinden Schütz Kant’tan bu tabloyu geliştirmesini rica edecektir (Beck, 1984: 144).

Hem doğrudan özgürlük kategorileri hem de Kant’ın bunlara dair yaptığı açıklamalar pek çok güçlük barındırır. *Temellendirme* ahlaklılığın ilkesini ortaya koymuş, belirli bir istemenin ahlak yasası olarak geçerli olmasının ilk ölçütü olarak da yasanın evrenselliğini

saptamıştır. Şu halde kişinin, eyleminin ahlaklı olup olmadığını anlaması için maksimini bu ölçüte göre test etmesi –ki bunu yapmak için filozofa da hiç ihtiyacı yoktur- yeterli değil midir? Kişiler ve eylemler söz konusu olduğunda *bir bakıma* böyledir, ama burada söz konusu olan eleştiridir ve yetinin bütünü soruşturulmaktadır.

Kant’ın doğanın kategorileri ile özgürlüğün kategorileri arasında kurduğu zıtlık bunun gözden kaçmasına neden olsa da ilk eleştirinin öğrettiği en temel şeylerden biri kategorisiz hiçbir şeyin bilinemeyeceği ve (bilinmeden ayrı bir şey olarak) düşünülemeyeceğidir. Nitekim *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde de Kant kategorilerin *genel olarak* nesnelere işaret eden düşünce biçimleri (*Gedankenformen*) olduğunu tekrarlar (Kant, 1999: 73). Bu “genel olarak” ifadesi, nesnenin duyusal mı yoksa düşünülür mü olduğundan bağımsız olarak, kategorinin onun düşünülmesinin yegâne imkânı olduğunu dile getirir. *Temellendirme*’de ahlâk yasasına dair dillendirilen üç formül bunun bildik – ama apaçık olmayan- bir örneğini sunar. Orada, yasanın biçimi açısından genel doğa yasası biçimini taşımasının, içerik açısından akıl sahibi varlığın sınırlayıcı koşul olarak belirlenmesinin, nihayet maksimlerin *tam belirlenimi* açısından bütün maksimlerin bir amaçlar krallığıyla uyuşması gerekliliğinin ortaya konması, Kant’ın da söyleyeceği gibi, bunların birlik, çokluk ve bütünlük kategorilerine (söz konusu bizzat kategoriler sisteminin bütünlüğü olsa da) tabi olduğunu gösterir. Aklın ortaya çıkardığı bütün kavram, bilgi ve kuruntular için durum böyledir. Özgürlük kategorileri de temellerini anlama yetisi kategorilerine borçludur; bu yüzden bu iki kategori grubu arasındaki ilişki salt bir benzerlik ilişkisi olarak görülemez.

Şu hâlde, özgürlük kategorilerinin bulanık/belirsiz olduğunu savunanlar, Kant bu ilişkiyi apaçık betimlemediği için haklıdır; ancak, kısmen. Oysa bu güçlüğü aşmanın yolunu Kant bir sonraki başlıkta, yani “Saf pratik aklın yargıyetisinin aldığı model üzerine” kesiminde vermiştir. Bu kesimde Kant duyular dünyasının yapısının –içeriğinin değil!- bir düşünülür doğanın modeli olarak kullanılabileceğini belirtir ve doğa yasasını bir özgürlük yasasının modeli olarak kabul eder. Düşünülür doğaya uygulanacak olan yalnızca yasalılığın biçimidir (Kant, 1999: 78). “Yasalılığın biçimi” yani evrensellik: Kant’ın “yasanın içeriği değil biçimi” vurgusunun tekrarı olan bu ifade anahtar niteliğindedir. Akıl nasıl ki anlama yetisi aracılığıyla doğaya yasalı bir görünüm kazandırıyorsa, özgürlük sayesinde ve arzulama yetisi aracılığıyla da düşünülür doğaya

bu biçimi kazandırmaktadır; nasıl ki anlama yetisi kategorileri olanaklı deneyin sentez biçimleridir, özgürlük kategorileri de insan istemesinin sentez biçimleridir.

Burada akılda tutmak gerekir ki, insan istemesinin eylem yani bir görünüş olarak içinde ortaya çıkacağı doğa yine bu doğadır. Bu bakımdan isteme yine şeyler ile ilgilidir ama burada söz konusu olan doğa nedenselliği değil özgürlükten gelen bir nedensellik olduğu için, bu sefer bunlar salt birer doğa şeyi olarak görülmezler. Görünüş olarak varoluşları bir kenara bırakılmaksızın, aynı zamanda özgürlüğün taşıyıcısı olan özne ile ilgisinde görünürler. Böylece, örneğin, insanlar **kişiler** olarak görünürler; bu –akıl sahibi varlık kendisi amaç olduğu için- hem kendimize hem başka kişilere karşı ödevlerimizin, şeyler üzerinde ve kişiler karşısında ise haklarımızın olduğu bir doğa ortaya çıkarır. Özgürlük kategorileri bu doğayı ortaya çıkaracak (iyi) ya da çıkarmayacak (kötü) bir istemenin kategorileridir. Bütün bunlardan sonra kategorileri ve Kant'ın bu kategorilerle neyi başarmaya çalıştığını yeniden ele alabiliriz.

Nicelik kategorileri akıl sahibi bir varlığın nedenselliği olarak istemenin kapsamıyla ilgilidir ve ilk momentte isteme bir maksim olarak öznel'dir. Burada maksimin aynı zamanda nesnel olup olmadığı, yani duyusal olarak koşullu mu yoksa koşulsuz mu olduğu bütünüyle belirsizdir. Bu kategori bize sadece akıl sahibi varlıklar olarak insanların istemeleri olduğunu gösterir. Başlığın ikinci kategorisi, anlama yetisinin çokluk kategorisinin pratik karşılığı olan nesnel ilkeler, yani buyurtulardır (*Vorschriften, precepts*). Bu kategori kişinin maksiminden bağımsız olarak geçerli olabilecek bir pratik kurallar sınıfının biçimini verir. Söz konusu kurallar, deneyimden türetilmiş ama saf aklın da izlerini taşıyan ahlaki normlar olabilecekleri gibi, basiret öğütleri, belirli bir amacın ortaya çıkması için uygun araçları gösteren teknik buyruklar, hukuksal ilkeler ve yasalar ve nihayet ahlâk yasaları da olabilir. Burada da ilkelerin duyusal olarak koşullu mu yoksa koşulsuz mu olduğu belirsizdir; pratik aklın bu kategorisi tekil öznel bir istemenin ötesinde pek çok insan ya da bütün insanlar için geçerli olabilecek ilkelerin biçimini pratik akla yerleştirir. Son olarak, üçüncü moment olan ve hem öznel hem nesnel *a priori* ilkelere işaret eden yasa kategorisi bütünlük kategorisine karşılık gelir ve *a priori* olmasından aldığı bu bütünlük sayesinde tüm duyusal koşullardan bağımsız pratik yasa(lar) biçiminin saf akılda olduğunu gösterir. Eleştiri, pratik aklın mümkün nicel sentezleme biçimleri olarak bu kategoriler aracılığıyla, öznel bir ilkenin nesnel ve

evrensel geçerli olmayabileceğini, nesnel bir ilkenin de öznel ve evrensel olarak geçerli olmayabileceğini, ama pratik bir yasanın hem nesnel hem de öznel olarak geçerli olması gerektiğini ortaya koyar. Tabloda dile getirileni tekrarlar görünen bu ifadenin Kant'ın pratik felsefesinde önemli karşılıkları vardır. Örneğin, Kant etik bir eylemde eylemin güdüsünün doğrudan yasa olması gerektiğini söyler; bu, eylemin nesnel nedeni aynı zamanda öznel olarak da geçerli olmalı, demektir. Eğer eylem güdü olarak yasayı değil başka herhangi bir içerikli güdüyü taşıyorsa, bu eylem etik değildir, “yasanın sözünü taşıyor ama ruhunu taşımıyordur.”

Nitelik kategorileri istemenin ortaya çıkarmaya yöneldiği eylemin niteliği ile ilgilidir. İyi istemeyi “iyi” kılan şey başardıkları ve gerçekleştirdikleri değildir, ama Kant isteme ve dilek (*Wunsch*) arasındaki ayrımı vurgular (Kant, 2009: 9). İsteme, nedensellik olarak bir etkiyle, eylemle –bu etki ortaya çıksın ya da çıkmasın- ilişkilidir. Ama burada “eylemin niteliği” derken görünüş olarak eylemlerin empirik türürlüğü değil, bunların temel biçimleri kastedilmektedir. Buna göre Kant için bir eylem, sırasıyla, bir yapma (*Begehung*), bir yapmama (*Unterlassung*) ve bir istisna (*Ausnahme*) olarak ortaya çıkabilir. Yapma ve yapmama kendiliğinden açıktır; pratik bir ilke yapmayı ya da yapmamayı buyurur. Keza istisnalar da saf akılca belirlenmemiş ilkeler ve eylemler bakımından açıktır; ama iki ödevin çelişmeyeceği hatırlandığında saf aklın bir istisna belirlemesi nasıl mümkün olabilir? Kant istisnaları *Rechtslehre*'de örneklese de şimdilik etik sınırları içerisinde ve Platon'dan hatırlayacağımız bir örnekle söz konusu kategoriyi görece açık kılabiliriz: Kişiye emanet edilen şey bir silah ise ve emanet bırakan kişi çıldırılmışsa, yine de emanetini ona iade etmek doğru mudur? Emaneti iade etmek, aksi emanet fikrini ortadan kaldıracığı için, genel olarak bir ödevdir. Ancak ne genel olarak etiğin ne de özel olarak Kant etiğinin amacı normlar bildirmektir. Kişi her tek durumda ilkesinin geçerliğini sınavacak evrenselleştirme prosedürünü yeniden uygulayacaktır. Bu örnekte ödev emaneti iade etmek değildir, zira emanet ancak özgürlük idesi altında düşünülen iki akıl sahibi varlık arasında geçerli bir ilişkidir. Dolayısıyla ödevde bir istisna yapılmamakta aksine istisnanın kendisi ödev olmaktadır.

İlişki kategorileri istemede içerilen nesnelerin temel biçimleridir; buna göre istemenin nesnesi kişilikle, kişinin durumuyla ve son olarak karşılıklı olarak bir kişinin bir başkasının durumuyla ilgili olabilir. Kişilik kategorisi görece açıktır. Kişi öznel bir

maksimle kendi varlığına son vermeyi seçebilir; nesnel bir ilke olarak mutluluğa yönelebilir ya da akıl sahibi olmasından dolayı kendi kişisine bir amaç olarak bakabilir. İkinci moment olan kişinin durumu (*Zustand*) o kadar açık değildir. Bu kategoriyi yorumlamanın mümkün en doğru yolu ilk olarak yine anlama yetisi kategorilerine dönmektir. İlişki kategorilerinin ikinci momentleri nedensellik ve bağımlılıktır (neden ve etkidir) -ki bu, yargılarda koşullu yargı olarak ortaya çıkar. Nedensellik ancak bir töz varsa söz konusudur, nitekim ilişki kategorilerin ilk momentleri töz kategorisidir. Şu hâlde özgürlüğün taşıyıcısı –ama aynı zamanda duyular dünyasındaki canlı bir varlık olan- töz olarak kişi, kendi etkisine açık ve kendilerinden etkilenebileceği şeylerle ilişki içindedir. Kişi şeylerle ilişkisinde kendisi amaç olduğu için, şeylere ilişkin istemesi kendi durumuyla ilgilidir. Bu kategori kişiler arası ilişkinin düğümüdür, zira kişinin şeylere ilişkin istemesi, onu aynı şeylere ilişkin istemede bulunan ve yine kendileri amaç olan başka akıl sahibi varlıklarla ilişkiye zorlar. Böylece ikinci kategori kişilik kategorisini dolayimler ve ilk iki kategorinin bileşimi olan ama onlardan ayrı bir kategori olarak karşılıklılık (*Wechselseitigkeit*) kategorisine ulaşırız. Bu kategorinin yargılardaki karşılığı ayrık yargı, anlama yetisi kategorilerindeki karşılığı ise topluluk/birlikteliktir (*Gemeinschaft*).

Teorik eleştirideki ve pratik eleştirideki “ilişki kategorileri” pratik eleştiri lehine fazlasıyla örtüşür. (Bu tartışmayı 3. Bölüm’de yeniden ele alacağız.) “Pratik eleştiri lehine” diyoruz, zira pratik eleştiri, bilhassa da özgürlük kategorileri ışığında yeniden bakıldığında, teorik eleştirinin kategorileri yeni bir görünüm kazanırlar. Orada Leibniz karşıtı ve Newton taraftarı bir doğa felsefesi zemini gördüğümüz tümceler özü itibarı ile teorikten çok pratik bir bağlamın ve felsefenin temeli olarak görünmeye başlarlar. Kant, a priori türev kavramlar olarak *yüklenebilirler*den söz ederken, nedensellik kategorisinin türev kavramları olarak kuvvet, eylem ve tutkuyu belirler. Bu türev kavramları nasıl ürettiği başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, kavramların pratik yükü özellikle dikkat çekicidir. Keza evvelce değindiğimiz gibi ayrık yargılardan yola çıkarak bir topluluk¹⁰ kategorisi belirlemek hayli sorunludur. Kant’ın buna ilişkin açıklaması pratik eleştirideki karşılıklılık kategorisine koşuttur: ayrık yargıda parçalar “birbirleriyle

¹⁰ *Gemeinschaft*’ı şimdiye kadar topluluk/birliktelik olarak kullanmış olsak da kavram hem Kant bağlamında hem de etimolojisi gereği salt bir “biraradalık” olarak düşünülmediği için bundan sonra yalnızca “topluluk” olarak karşılayacağız.

altgüdümlü (*Subordination*) olarak değil eşgüdümlü (*Koordination*) olarak, böylece biri dizide olduğu gibi tek yanlı olarak değil bir bütünde olduğu gibi **karşılıklı**¹¹ bir yolda belirliyor olarak düşünülürler” (Kant, 2010a: 133). Birbirinden ayrı oldukları halde karşılıklı etkileşim nedeniyle bir bütünde birleşen bir tözler topluluğu tasarımı, pratik açıdan hem amaçlar krallığı idesinin zeminidir hem de göreceğimiz gibi, Kant’ın politik felsefesinin en önemli uğraklarından biridir. Üstelik Kant, ilk eleştiride topluluk kategorisi üzerine öyle değinilerde bulunur ki, sıklıkla, Kant’ın doğa metafiziğinden ziyade bir ahlâk metafiziğinin temellerinden söz ettiği izlenimi doğar.

Son kategori başlığı *kiplik kategorileridir*. Kant teorik eleştiride yargıların kipliğine dair, kipliğin yargının içeriği ile hiçbir ilgisinin olmadığını, bunların ayırt edici özelliğinin yalnızca koşacın değerini belirlemek olduğunu dile getirir (Kant, 2010a: 125). Şu halde pratik aklın kategorileri olmak bakımından kiplik kategorileri de istemenin/eylemin ahlâklılıkça değerinin kategorileridir ve sırasıyla izin verilen ve izin verilmeyen, ödev ve ödevle karşıt olan, son olarak tam ve tam olmayan ödev kategorilerinden oluşur. Kant, Önsöz’de yalnızca bu kategorilere dair -ve başka bir bağlamda- bir açıklama sunar: Bu kategorilerde buyrukların/ilkelerin sorunlu, onaylayıcı ve zorunluklu belirleme nedenleri olarak farklılığı söz konusudur. İzin verilen ve izin verilmeyen ile ödev ve ödevle karşıt olan aynı anlama gelir gibi görünseler de, ilki ile yalnızca olanaklı bir pratik buyurtuya uygun olan ya da olmayan, ikincisi ile akılda gerçekten mevcut bir yasaya uygun olan ya da olmayan anlaşılmalıdır (Kant, 1999: 11-12).

Pratik aklın kiplik kategorileri, aklın bir istemeyi ve eylemi değerlendirirken kullanacağı ve nihayet eylemin iyi mi kötü mü olduğuna karar vereceği kategorilerdir. Bu noktada, kanımızca, özgürlük kategorilerine dair mümkün en yanlış yorumlardan biri olan Bobzien (1988) yorumunun bir eleştirisi yol açıcı olacaktır. Bobzien Kant’ın, söz konusu kategorilerin genel olarak pratik aklın kategorileri olduğu söyleminden hareketle ilk üç kategori grubunun duysal olarak koşullu ve belirsiz olduğunu, koşulsuz olanın ise ancak kiplik kategorilerinde ortaya çıktığını düşünür. Kant’ın ilk bakışta Bobzien’i haklı çıkarır görünen, Bobzien’in de argümanını dayandırdığı pasaj kiplik kategorilerinin “*sorunlu* bir biçimde de olsa genel olarak pratik ilkelerden ahlâklılığın ilkelerine geçişi başlattığını

¹¹ Vurgu bana aittir.

bildirir” (Kant, 1999: 74). Bu ifadeden yola çıkarak ahlâklılığın *yalnızca* kiplik kategorileriyle mümkün olduğunu söylemek, doğa zorunluluğunun *yalnızca* zorunluluk kategorisiyle mümkün olduğunu söylemekle birdir. Şüphesiz teorik bir nesneye ilişkin yargı en tam belirlenimini zorunluluk kategorisiyle kazanır, ancak bir düşünme olarak söz konusu yargının diğer kategori gruplarıyla da (örneğin; töz, nedensellik, çokluk, gerçeklik) ilgisi olmalıdır, aksi takdirde ortada nesnesiz ve boş bir zorunluluk bilincinden başka hiçbir şey kalmaz ki, kiplik kategorileri de aslında tam bu bilincin biçimleridir. Aynı şekilde pratik aklın kiplik kategorileri isteme olarak geçerli belirli bir pratik ilkenin, ilkenin içeriğine hiçbir şey katmayan bilincidir. Dolayısıyla ahlâklılığı *yalnızca* kiplik kategorileriyle sınırlamak hem pratik aklın kategorilerine hem de –temelde- anlama yetisi kategorilerine dair bir yanlış anlamaya dayanır.

Kiplik kategorilerinin ilk momentü *izin verilen ve verilmeyendir*. Kant bu kategoriye gönderme yaptığı metinlerde, onu hep sınırlama/istisna kategorileriyle birlikte düşünür. İlk örneği yeni sözcük ve deyimler üretme konusuna hatip ve şair arasındaki farka dairdir; “hatibin bunu yapma hakkı/izni yokken, şairin vardır” (Kant, 1999: 11-12). Diğer ve asıl belirleyici örneği ise *Ebedi Barış*’ta verir. “Hiçbir devlet, hatta düşmanları gözünde çok tehlikeli olan baskıcı bir anayasayı bile bırakmaya, bu devlet başka devletlerce yutulmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu sürece zorlanamaz,” diyen Kant bunun “aklın izin verici yasalarının bir sonucu” olduğunu belirtir (Kant, 1984b: 256). Şu hâlde özgürlük ile ilgili konularda aklın belirli bir eylemin yapılmasını, o eylemin gerçekleşeceği tekil duruma göre izin verilir ya da verilmez kılan bir belirlenimi vardır. Bu kategorinin *problematik* karakteri tam da, örneklerde görüldüğü gibi, koşullar dizisinin özgül farklılığından ileri gelir.

Ödev ve ödevle karşıt olan kategorisi görece açıktır ve ödevin zorunluluğu ile ödevle aykırı olanın bilincidir. Evrenselleştirilemeyecek, ilke olarak kabul edildiğinde kendisiyle çelişen maksimler ödevle karşıt, aksi ilkeler ise ödevdir.

Son kategori ise tam ve tam olmayan ödevdir. Bu kategori Kant’ın her iki kategori tablosunun genel özelliği olarak, kendi grubundaki ilk iki kategorinin birleşmesinden oluşur. Bu kategorinin anlama yetisi kategorilerindeki karşılığı zorunluluk ve olumsallıktır. Bu bakımdan tam ödevler bu kesimin başında belirttiğimiz gibi hiçbir

istisna kabul etmeyen ödelerdir. Ancak kendisi ödev olmakla birlikte her tek durumda zorunlu olmayan kimi ödevler de vardır. Hayırseverlik böyle bir ödevdir.

Kant bu kategoriler tablosunun bütün pratik bilimler için son derece yararlı olduğunu ve pratik bilimlerde izlenecek yolun bu tablo aracılığıyla görüleceğini söyler (Kant, 1999: 75). Ama Kant pratik felsefesinin neredeyse hiçbir yerinde bu kategorilere açıkça atıfta bulunmadığı için, bu tablonun Kant felsefesinin önemli bir parçası olup olmadığı tartışmalıdır. Yine Bobzien'den örnek verecek olursak, Bobzien bu tablonun temel değil yalnızca sistematik ve metodolojik bir ek olduğunu ve Kant'ın bu tabloyu, örneğin, *Ahlâk Metafiziği*'nde hiç dikkate almadığını ileri sürer. Oysa, Kant'ın her iki kategori tablosu Kant felsefesinin bütününde işleyiştir.

1.2.3. Pratik Aklın Diyalektiği: En Yüksek İyi

Saf teorik aklın kaçınılmaz ve doğal bir diyalektiği vardı. Görüye hiç gitmeyen bir yeti olarak saf akıl, teorik işleyişinde anlama yetisinin kavramlarıyla deneyde karşılığı verilemeyecek bir koşulsuzu üretmektedir. Bu koşulsuz da kendisini paralogizmler, antinomiler ve saf aklın ideali kılığında ortaya koyuyordu. Teorik eleştiri bu saf akıl kavramlarını, yani ideleri ancak problematik olarak belirleyebildi. Zira, belirttiğimiz gibi, bunlara karşılık verilecek hiçbir görüş yoktur, dolayısıyla ideler ne bilgilerdir ne de bilgi nesneleridir. Kant'ın diyalektiğe yüklediği olumsuz anlam –kuruntunun mantığı- bu idelerin birer bilgi nesnesi sayılmasıyla ortaya çıkar. Ama yine de ideler teorik akıl için bile bütünüyle işlevsiz değildi. Öncelikle, bu kavramlar transsendental sınır kavramlar olarak bilgilere düzen veriyorlardı. İkinci olarak, zorunluluklarıyla akla kendi varlıklarının nedensiz olmadığını, teorik olmasa da mümkün bir kullanımlarının akıl açısından bir anlamı olduğuna işaret ediyorlardı ki, Kant özgürlük idesi aracılığıyla pratik alana buradan geçecekti.

Öte yandan nasıl ki teorik aklın kaçınılmaz bir diyalektiği varsa, pratik aklın da bir diyalektiği vardır. (Hem teorik akıl da hem de pratik akılda ortaya çıkan diyalektik, genel olarak aklın doğasına ilişkin bir şey söylemektedir. İnsan aklı kaçınılmaz olarak diyalektiktir.) Kant'ın pratik bir diyalektikten söz ettiği ilk yer *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'dir. Kant burada ödev ile eğilim arasında “doğal bir diyalektik”ten söz

eder (Kant, 2009: 21). Burada söz konusu olan kavramın Kantçı anlamında bir diyalektik değilmiş gibi görünür. Ödev ilkesinin insanın doğal yanıyla çatışması ve görünüşlerin ayartıcılığı içinde halisliğinin zarar görmesidir sorun. Nitekim Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu tür bir “doğal diyalektiğe” hiç göndermede bulunmaz (Çilingir, 2000: 68). Ama bu, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Çilingir'in varsaydığı gibi doğal diyalektiğin göz ardı edildiği anlamına gelmez. Aksine, ödev ve eğilim arasındaki çatışma, pratik aklın koşulsuzu aramasının temel motifidir. “Pratik olarak koşulsuzu aramak” ifadesi anlaşılmasa görünür; zira pratik olarak koşulsuz olana, üstelik “aklın bir olgusu” olarak ahlak yasasında ulaşılmıştır. O halde aklın aramaya devam ettiği bu koşulsuz nedir? Burada da ilk eleştirideki diyalektik anlayışı yol göstericidir. Orada bir yanıyla bizi özgürlük idesine götüren antinomilerin temel özelliği aklın, nesnesinin koşulsuz tümlüğünü aramasıydı. Pratik akıl söz konusu olduğunda da aklın bir koşulsuz tümlük arayışı vardır. Bu koşulsuz tümlük bir ide olarak *en yüksek iyidir*. Bu bakımdan antik Yunan okullarından kimilerinin etikle ilgisinde temel kavram olarak “en yüksek iyi”yi belirlemesi rastlantı değildir. Aklın, pratik olarak, ürettiği doğal bir idedir en yüksek iyi. Antiklerin bu iyyinin belirlenmesinde, henüz eleştirinin silahlarına sahip olmadıklarından olsa gerek, aynı sözcüklere sahip olsalar da farklı yönere sapmaları ve farklı kavramlara sahip olmaları da anlaşılmalıdır. Kavramsal olarak farklı olan bu aynı sözcükler kısa bir soruşturmanın göstereceği ve Kant'ın da özetlediği gibi *erdem* ve *mutluluktur*.

En yüksek iyi'nin ahlaklılığın ve mutluluğun birlikteliği olarak sunulması pratik eleştiriye özgü değildir. İlk eleştiride de Kant'ın nihai uğrağı bu kavramlardı. Ama orada aklın pratik yeti olarak eleştirisi henüz tamamlanmadığı için Kant'ın bu kavramları vurgulaması bir sıçrama gibi görünmüştü. Göreceğimiz gibi *Pratik Aklın Eleştirisi* (de) en yüksek iyi idesi konusunda kendisini bütünüyle temellendirecek araçlardan henüz yoksundur. Bu eksiklik üçüncü bir eleştiride giderilmeye çalışılacaktır.

En yüksek iyi kavramı, her ikisi de insan için *a priori* olsa da türdeş olmayan zeminlerden üretilir. Erdem ya da ahlaklılık aklın *a priori* pratik kullanımına aittir. Mutluluk ise her sonlu akıl sahibi varlıkta *a priori* bulunsa da eğilimlerin doyumu olarak doğaya ve aklın teorik kullanımına aittir. Dolayısıyla bu iki kavramın birlikte düşünülmesi bir antinomi doğurur. Bunlar, “uyuşmaları şöyle dursun aynı öznedey birbirlerini pek fazla sınırlar ve engellerler” (Kant, 1999: 123). Kant'ın sorusu ve sorunu türce ayrı bu iki kavramın nasıl

birleştirileceğidir. Ya mutluluk erdemin zemini kılınacaktır –ki Epikourosçular bunu zaten dillendirmiştir- ya da erdem mutluluğun. Yukarıda belirttiğimiz nedenden ötürü ilk bakışta ikisi de olanaksız görünür. Ancak Kant bu analitik olanaksızlığı görünüş ve kendinde şey ayrımını işe koşarak aşmaya çabalar. Mutluluğun hiçbir biçimde erdem üretmeyeceği açıktır. Ancak erdemli eylemin -zorunlulukla mutluluk üretmese de- mutluluk üretmeyeceği iddiası temellendirilemez. Dolayısıyla ikinci sav ancak koşullu olarak yanlıştır. Antinomi bu temellendirmeye, erdemli bir insanın mutluluk da umabileceği ve bunun bir çatışkı olmayacağı temellendirmesiyle aşılr:

Saf pratik aklın antinomisinin bu çözümünden şu sonuçlar çıkar: pratik ilkeler söz konusu olduğunda, ahlâklılık bilinci ile bu bilinçle orantılı ve bunun sonucu olan bir mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağ, en azından olanaklı diye düşünülebilir (ama bundan, bu bağın bilinebileceği ve kavranabileceği çıkmaz); buna karşılık, mutluluğa talip olmanın ilkelerinin ahlâklılığa yol açabilmesi pek olanaklı görünmüyor: buna göre, (en *yüksek* iyunin ilk koşulu olarak) *en üstün* iyi ahlâklılıktır; mutluluk ise, gerçi en yüksek iyunin ikinci ögesini oluşturur, ama ancak ahlâksal koşulu yerine getirince, ancak ahlâklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur. Yalnızca bu sıralamada en *yüksek* iyi, saf pratik aklın nesnesinin tümüdür ve saf pratik akıl en yüksek iyiyi zorunlu bir biçimde olanaklı olarak tasarımılamalıdır (Kant, 1999:129).

Burada en yüksek iyunin ikinci ögesiyle, yani mutlulukla ilgili olarak belirtmek gerekir ki, Kant hem çeşitli metinlerinde hem de aynı metinler içerisinde bu kavramı farklı anlamlarda kullanır. Mutluluk arzulama yetisinin bir nesnesi olarak bir yanıla eğilimlerle ve hazlarla ilgilidir, patolojiktir. Bu yanıla saf aklın ulaşmaya çalışacağı bir erek olamaz. Zira bu tür bir mutluluk konusunda içgüdü çok daha uygundur (Thorpe, 2015: 104). Bununla birlikte erdemin bilincine eşlik edecek, mutluluğun kavramı gereği bir hoşnutluğa işaret edecek ama aklın tekil içeriklerde aramayacağı –bu bakımdan aslında mutluluk da denemeyecek- bir mutluluk tarifi de yapar Kant, ki bu ona göre “kendinden memnun olmadır”. (Kant, 1999: 128). Bu negatif koşul insanlığın ana ereği olarak mutluluğa dair hiçbir şey söylemez. Daha ziyade erdemli eylemin değerlilik koşullarına dair bir şey söyler. Erdemli bir eylem, kişi bu eyleminden dolayı kendisinden memnun oluyorsa, ancak yasanın sözünü değil ruhunu taşıyordur.

Şu halde arzulama yetisinin *a priori* bir nesnesi olsa da mutluluğa dair hiçbir içerik sunulamayacağı tekrar teyit edilmiş olmaktadır. Ama sonlu ve akıl sahibi bir varlık için mutluluk evrensel erek olarak kalmaya devam edecektir. O halde kişi mutluluğu hangi

hakla umut edebilir, ya da eleştiri insana bu yolda neyi salık verebilir? Eleştirinin göstereceği şey mutluluğa nasıl ulaşılacağı değildir. O, eleştiri olarak, kişiye hangi şartlarda insanca mutlu olmayı umabileceğini gösterir. Bunun ilk ama **henüz yetersiz** yolu ahlâklık eylemde bulunmaktır. Bu yüzden Kant erdemi “mutluluğa layık olma” olarak -daha ilk eleştiride yaptığı gibi¹²- yeniden formüle eder. İnsan ancak erdemli olursa mutluluğa layık olabilir. Ama hem erdemli olup, mutluluğa layık olup hem de mutluluktan pay almamak kişinin gözünde kabul edilemezdir. Antinominin çözümü bu ikisi arasındaki çatışmayı, erdemden mutluluk doğabileceği düşüncesiyle aşmıştı. Ama böyle bir olanağı temellendirmek de gerekir. Zira erdemli olup da mutluluktan pay almamış insanlar tasarlayabiliriz. Öte yandan söz konusu olanak *a posteriori* olarak temellendirilemez; ama bir a priori temellendirme için elimizde şimdiden yeterli araçlar vardır.

1.2.3.1. Saf Pratik Aklın Koyutları

Saf pratik aklın nesnesinin bütünlüğü en yüksek iyi ise ve bu nesne birbiriyle türdeş olmayan iki ögenin birliğini gerektiriyorsa, hem bu birliği sağlamaya muktedir hem de deneysel olmayan akıl kavramlarına ihtiyaç vardır. Aklın bu zorunlu kabullerine Kant koyutlar/postülalar der. Tesadüf değildir ki saf pratik aklın koyutları ile daha teorik eleştiride karşımıza transsendental ideler olarak çıkan kavramlar aynıdır. Şimdi aynı kavramlar aklın pratik bir soruşturmasının uğraklarına dönüşürler. Hatırlanacağı gibi teorik eleştiri transsendental ideleri düşünölmeleri en azından çelişki yaratmayan problematik kavramlar olarak belirlemiş ve aklın pratik kullanımıyla bu idelerden birinin –özgürlüğün- içkin bir kullanımın da imkanına işaret etmişti. Özgürlükle ortaya çıkan bu imkan aklın saf akıl olarak doğru bir kullanımının (kanonunun) da ancak pratik olabileceğini göstermişti. Kant aynı savları pratik eleştiride de tekrarlar. Aklın yetileriyle bir nesneye yönelmesi ya da üretmesi aklın ilgisidir/çıkarıdır (*Interest*) ve “her türlü ilgi/çıkarı eninde sonunda pratiktir ve teorik aklın ilgisi/çıkarı bile koşulludur ve ancak pratik kullanılıştta tam olur” (Kant, 1999:132). Bu, teorik akıl için zorunlu ama görörsüz birer kavram olan Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün (de) aklın pratik ilgisine/çıkarına

¹² Bkz. Kant, 2010a: 734.

ilişkin olduğunun ifadesidir. Nitekim ilk eleştiri de sonunda ahlaksal bir teolojiye kapılarını aralamıştı.

Aklın teorik kullanımında aşkın olan kavramlar, aklın pratik kullanımında en yüksek iyi ile ilgisinde artık bir gereksinime (*Bedürfnis*) dönüşürler. Yukarıda insanca mutluluk olarak en yüksek iyunin ahlâklı eylemde bulunma, yani ahlâk yasasınca belirlenmiş istemelerle eylemde bulunmak olduğunu, ama bunun en yüksek iyi için “henüz yetersiz” olduğunu söylemiştik. Bu yetersizlik iki bakımdandır. İlk yetersizlik özneye içkindir. Kant’a göre en yüksek iyunin en üst koşulu niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğudur. Ama ahlak yasasına tam uygun bir isteme, Kant’ın *Temellendirme*’de de dillendirdiği gibi aynı zamanda duyusal bir varoluşa sahip akıllı varlıklar için duyusal varoluşlarının hiçbir anında ulaşamayacakları bir ufuk olan **kutsallıktır**. Kant insanı, zamandışı bir ide olan kutsallığa yaklaştırabilmenin olanağını, onun zamansal varoluşunu sonsuzluğa yaklaştırarak çözmeye görür. İstemenin yasaya tam uygunluğu ancak sonsuza doğru giden bir **ilerlemede** (*Progressus*) mümkündür (Kant, 1999: 132). Bu da ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamayı zorunlu kılar. Böylece akıl sahibi özneye içkin ilk yetersizlik, onun duyularüstü yanının sonsuzluğuyla aşılmaya çalışılır.

Kant’ın ruhun ölümsüzlüğüne dair savları kimi sorunlar taşır; özellikle de sözü edilen ilerlemeyi akıl sahibi varlığın “ahlâksal yetkinliğin alt basamaklarından başlayıp üst basamaklarına doğru sonsuza dek giden ilerleme” olarak tasarladığı yerde görünür olan kimi sorunlar. Zira saf pratik aklın ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak zorunda kalmasının nedeni en yüksek iyiyi temellendirmektir. Ancak en yüksek iyi *dünyada* –ki bunu doğa olarak almalıyız- gerçekleşmesi umulan bir idedir. Şu halde ölümsüzlüğü söz konusu olan ruh, kişinin ruhu ise, onun açısından sonsuza giden bir ilerleme olanaksızdır: hem bu dünyada olmayıp hem de en yüksek iyiyi gerçekleştiremez. Üstelik ahlaksal *ilerleme*, erdemle yani çatışma halindeki ahlâksal niyetle ilgili bir şey olarak akıl sahibi varlığın ancak doğadaki varoluşunda gerçekleşebilir. Özetle, en yüksek iyi için kişinin ruhunun ölümsüzlüğünü koyutlamak gereksiz olduğu kadar, çelişiktir de. Bu ölümsüzlük, ahlâksal istemenin kutsallığa yaklaşması için bir gerek olarak elde tutulacaksa, kişinin değil fakat türün, akıl sahibi varlık olarak insanın ölümsüzlüğünden söz etmek bunun yegâne yoludur. Belki de ilerleme “kişide değil türde” gerçekleşmektedir. Bu durumda artık basitçe zamansallıktan değil *tarihsellikten* söz etmeye başlamış oluruz.

İkinci yetersizlik, özneye içkin değil aşkındır ve pratik aklın antinomisinin çözüleceği asıl bağlam da budur. İnsan mutluluğa layık olsa da, bu liyakatin karşılık bulması konusunda elinden hiçbir şey gelmez. Doğada kendi özgür nedenselliğini eylemlerde gerçekleştirebilse de o, doğanın nedeni değildir ve doğa, kendi yolunda kendi yasalarını izleyen bir bütünlük olarak insana mutlulukla ilgili hiçbir şey söz vermez. Saf pratik aklın en yüksek iyiyi yine de gerçekleştirebilir bir şey olarak görmesi için, bir bütün olarak doğanın nedeni olan aşkın ve kökensel bir varlığı kabul etmesi gerekir. Bu bir gereksinim olarak özneldir, yani kendisi ödev değildir; nitekim bir şeyin varlığını kabul etmek bir ödev olamaz (Kant, 1999: 136).

En yüksek iyiyi mümkün kılmak üzere ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrının varlığının koyutlanması klasik anlamda olmamakla birlikte teolojiye bir kulvar açar. Kant'ın amacı akla teolojik hayaller sokmak değildir. Öte dünya hayalleri pratik aklın tutkularla ve duyusal mutluluk ilkesiyle koşullanmasının ürünüdür. Yine de burada Hristiyanlıkla uyum içinde bir inancın dayanağı vardır. İlk Eleştiride de karşımıza çıkan Tanrı krallığı (*regnum gratiae*) en yüksek iyi kavramını sağlar Kant'a göre. Zira Tanrının krallığı akıl sahibi varlıkların kendilerini bütün ruhlarıyla ahlâk yasasına adanmış oldukları dünyayı imler. Doğa ve ahlâkın –kutsal bir yaratıcı aracılığıyla- uyum içinde tasarlanabilecekleri tek yerdir (Kant, 1999: 140).¹³ Buradaki “doğa ve ahlâkın uyumu” vurgusu, yine, ruhun ölümsüzlüğü bahsinde belirttiğimiz sorunu görünür kılar: en yüksek iyi, hiçbir eskatolojik sapmaya izin vermeyecek ölçüde bu dünyaya aittir.

Akıl sahibi varlığın kendisinin amaç olarak a priori belirlenmesiyle koşut olarak en yüksek iyi tasarımı, olanaklı bir Tanrının yaratmasındaki en yüksek ereğinin de en yüksek

¹³ Bu noktada Heinrich Heine'nin, kökenini Hegel'den alan şu hicvi bütünüyle haksız görünmemektedir: “Artık evimize gidebileceğimizi mi söylüyorsunuz? Bir dakika, işimiz daha bitmedi. Trajediye güldürü takip edecek. Şimdiye kadar Kant amansız filozofu oynadı, cenneti darmadağın etti, bütün bölüklerini sürdü, en yüksek egemeni kendi kanı içinde kanıtsız bıraktı. Yani artık o kutsal merhamet, o babacıl sevgi, bu dünyadaki çabanın karşılığı olarak öte dünyada bir ödül yok; ruhun ölümsüzlüğü son nefesini veriyor – geride yalnızca ahlama ve vahlama var. İhtiyar Lampe [Kant'ın hizmetkârı] koltuğunun altında şemsiyesiyle duruyor, soğuk soğuk terliyor ve giysisinin yeniyle gözyaşlarını siliyor. Derken Kant insafa geliyor ve yalnızca büyük bir filozof değil iyi bir insan olduğunu da gösteriyor. Düşünüp taşıyor ve sonra yarı şaka yarı ciddi: “İhtiyar Lampe'nin bir Tanrısı olmalı,” diyor. “Başka türlü zavallı adam asla mutlu olmayacak. İnsan bu dünyada mutlu olmalı –pratik akıl bize öyle söylüyor. Öyleyse bırakın pratik akıl Tanrının varlığını güvenceye alsın.” Bu tartışmanın sonunda Kant teorik akıl ile pratik aklı ayırıyor ve teorik aklın öldürdüğü deizmin cesedini, pratik aklın sihirli değneğiyle diriltiyor” (akt. Gulyga, 1987: 114).

iyi olduğu sonucunu doğurur. Ama bütün bu soruşturma boyunca hesabı verilmemiş, *bu* eleştirinin doğrudan nesnesi olmamış bir kavram vardır: Erek/sellik (*Zweck/mässigkeit*). Bu kavram temellendirilmediğı sürece en yüksek iyi tartışması bütünıyla temelsiz kalacaktır. Nitekim Kant bu eksikliği üçüncü bir eleştiriyle kapatmaya çalışacaktır.

1.2.4. Pratik Aklın Eleştirisinin Politik Ufku

Pratik Aklın Eleştirisi, sonuçta politika pratik felsefenin altında yer aldığı için, politik açıdan ümit vaat eder görünür. Her ne kadar yapının amacı aklın pratik olduğunu ortaya koymaksa ve bir ahlâk metafiziğı yapılmayacaksa da –tıpkı ilk Eleştiri de bir doğa metafiziğı yapılmadığı gibi- soruşturma, insan pratiğinin kimi temel kavramlarını kat etmelidir. Bu kavramlardan ilki ve bütün pratik eleştirinin en temel kavramı özerkliktir. Özerklik genel olarak pratik olanı düşünmemizin imkânının koşuludur. Kantçı anlamda bir pratik sadece öznenin istemesi özerkse mümkündür. Keza pratik anlamda öznenin, kişiden ancak istemenin özerkliğiyle birlikte söz edilebilir. Ancak bu özerklik henüz Kant'ın kendi politik felsefesinde ileri süreceğı özerklik değildir. Politik özerkliğin zeminidir elbette ama politik bir özerkliğin ileri sürülmesi için başka uğraklara da ihtiyaç vardır.

Akl sahibi varlıkların, kendilerine her türlü eğilimden bağımsız amaç koyabilen özerk varlıklar olarak belirlenmesi Kant'ı bu varlıkların birbirleriyle de ilişkili oldukları ve temel yasası ahlâk yasası olan bir amaçlar krallığı/Tanrı krallığı idesine götürür. Oldukça teolojik bir çağrışıma sahip olsa da bu ide pratik buyruğun bir ifadesi olması bakımından etik, her tek üyenin hem yurttaş hem de yasakoyucu olarak tasarlandığı yani bunun aynı zamanda politik bir sistem gibi düşünüldüğü içeriğı nedeniyle, politiktir.

Amaçlar krallığıyla ilgisinde, en yüksek iyi idesi de politik bir veçheye sahiptir. En yüksek iyi doğada, insan dünyasında gerçekleşecekse, türün ahlâki gelişimine de sıkı sıkıya bağlıysa türsel ahlâki gelişimin hangi araçlarla gerçekleşeceği soruşturulmalıdır. Bu soruşturma, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde henüz yapılmadıysa da, çok büyük ölçüde politik olacaktır. Nitekim Kant'ın politik yazılarını ele alırken tam da bu soruşturmayı yaptığını görüyoruz.

1.3. YARGİYETİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Kant'ın Eleştirel döneminde nihayetinde bir öğreti olarak ortaya çıkarmaya çalıştığı felsefi nesne ve sorunların hemen hemen tümü Kant'ın eleştiri öncesi döneminde zaten içerilmiştir. Elbette bunlar salt Kant'a özgü nesne ve sorunlar da değildir. Epistemoloji, mantık, doğa felsefesi, etik, politika, metafizik ve kavramsal olarak olmasa da soruşturma nesnesi olarak hayli yeni olan estetik Kant öncesi felsefe tarihinin asli bileşenleri olmuştur. Kant'ta –en azından Eleştiriyle birlikte- yeni olan, bütün bu felsefece öğretilerde söz söylemeden önce, bu öğretilerin nesnelerini düşünme, bilme ya da gerçekleştirmemizi sağlayan yetilerin soruşturmasını yapmak, sonuçta da insan aklının empirik olarak sağlanamayacak sistematik birliğini sağlamaktır. Aklın sistematik birliği onun ilgileri bakımından da bir birliği anlamına gelecektir. “Aklın bu birliğin araştırılmasını isteyen yasası zorunludur, çünkü bu yasa olmaksızın hiçbir akıl, akıl olmaksızın da hiçbir anlama yetisi kullanımı yoktur” (Kant, 2010a: 613).

Kant'ın ilk eleştiriden itibaren talep ettiği bu birlik, bizzat eleştirinin ortaya koyduğu ayrımlar aracılığıyla ortadan kaldırılmış görünür. Zira bir “mimari” olarak Eleştirinin ilerleyişi kendi sorun ve ayrımlarını da beraberinde getirmiş, hem aklın teorik ve pratik kullanımlarının hem de doğa ve özgürlüğün birbirlerinden köklü biçimde ayrı olduğu ortaya çıkmıştır. Şu hâlde eldeki sorun şöyle koyulabilir: nesnesini sadece kuramsal olarak belirleme, bilme çabası içindeki teorik akıl ile nesnesini gerçek kılmaya yönelmiş pratik akıl transsendental olarak nasıl anlaşabilir? Nesneleriyle ilgisinde dile getirilecek olursa, doğa ve özgürlük arasında bir ilişki nasıl kurulabilir? Bu ikinci soru, ilk ve transsendental sorunun da kaynağıdır. Kendi yasalarıyla kendi yolunda izleyen mekanik bir bütün olarak doğanın içinde özgürlük –salt kişiye özgü fiziksel olanak/olanaksızlıktan daha fazlası sorulmak kaydıyla- ve en yüksek iyi nasıl gerçekleşebilir?

Bu kesimin devamında yeniden söyleneceği ve önceki kesimde örtük olarak söylendiği gibi Kant bu güçlüğü önceki eleştirilerde belirli ölçülerde aşmıştır. “Belirli ölçülerde” diyoruz, zira sorunun tam bir transsendental çözümü hiç gerçekleşmemiştir. “Transsendental çözüm”le bu sorunu yetiler düzeyinde ve ilkesel olarak çözebilecek ya da bunun imkânını ortaya koyacak bir çözümü kastediyoruz.

Saf pratik aklın nesnesinin bütünü olarak en yüksek iyi idesi, doğanın da pratik aklın nedenselliğinin biçimi olarak erekselliğe –bir biçimde- tabi olmasını koyutlar. Oysa teorik nesne olarak doğa ereksellik barındırmaz görünür. Daha doğrusu, anlama yetisinin doğaya dikte ettiği *a priori* yasalar arasında ereksellik yoktur. Bir yandan da aklın pratik olması her ne olursa olsun arzulama yetisinin erekselliğine dayanır. Dolayısıyla eksik olan şey, ilk görünüşte, ilke olarak ereksellik ve elbette bu ilkenin –*a priori* geçerli ise- ait olduğu yetinin soruşturmasıdır.

Kant’ın, *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nin yayınlanmasından üç yıl öncesine kadar, böyle bir eleştiri yazacağına dair açık bir vurgusu yoktur. Yapıtının iki ana bölümünün de konuları, yani hem güzel ve yüce ya da genel olarak beğeni, hem de teleoloji Kant’ın Eleştiri öncesi düşünsel serüveninin parçaları olmuşlardır. “Beğeni Çağı”nın ferdi olarak Kant, üçüncü eleştiriden çeyrek asır önce *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*’i, daha da uzun süre önce ise teleolojiye sıklıkla başvurduğu *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*’nı yazar. Dahası eleştirel felsefeyi ilan ettiğini söyleyebileceğimiz, Marcus Herz’e yazılmış 1772 tarihli mektupta, *Duyumun ve Aklın Sınırları* başlığını düşündüğü yapıtın iki bölümden oluşacağını, pratik felsefeye ayrılacak ikinci bölümün ilk parçasının hissetme, beğeni ve duyusal arzunun evrensel ilkelerini konu edineceğini bildirir (Kant, 1967: 71). Buna rağmen Kant’ın bu projeye döndüğünü ilan etmesi 1787 yılını bulacaktır. Bu tarihte Reinhold’a yazdığı mektupta teleolojinin *a priori* zeminiyle ilgilendiğini ve “Beğeni Eleştirisi” başlığını taşıyacak elyazmalarını tamamladığını müjdeler (Kant, 1967: 128). Bu tarihe kadar Kant için böyle bir eleştirinin gerekli olup olmadığı açık değildir (Johnston, 2013: 179). İlk eleştiride yargıyetisini, anlama yetisi ve akılla birlikte bir bilme yetisi olarak belirler; dahası, “Transsendental Mantık”ın kapsamlı bir bölümünü transsendental yargıyetisine ayırır, ama daha öte bir eleştiri ihtiyacına dair hiçbir şey bildirmez. Zira orada Kant yargıyetisini anlama yetisinin bir aracına indirger ve onun sadece bir şeyin verili bir kuralın altına alınması işlevini görür (Kant, 2010a: 201). Bu, ayrıca bir yargıyetisi eleştirisinin gerekli olmadığı imasını taşır. Nitekim zikredilen mektupta da –ki *Saf Aklın Eleştirisi*’nin B baskısıyla aynı yıl yazılmıştır- son eleştirinin yargıyetisiyle ilgili olduğuna dair hiçbir şey söylenmez; konunun, ruh yetisi olarak haz ve hazzı duygu ile disiplin olarak ise teleolojiyle ilişkili olduğu söylenir.

Eleştiri, transsendental felsefe olarak, elbette bilme yetilerine ve bunların *a priori* ilkelerine odaklanır. Zira bir yetinin kullanımı ancak o yetiye özgü ve geçerli *a priori* ilkeler aracılığıyla aklanır. Anlama yetisi, bu aklanmayı *a priori* geçerli kategorileri aracılığıyla kazanır. Akıl ise her ne kadar transsendental ideler aracılığıyla bilgilerimize bir düzenlilik getirse de asıl kullanımını *a priori* ilkeler ortaya koyabildiği pratik alanda ve arzulama yetisi ile ilgisinde bulur. Yargıyetisi için de benzer bir aklanma gereklidir. Bu çerçevede Kant üçüncü ve son eleştirinin konusunu *Önsöz*'de şöyle belirler: “Bilme yetilerimizin içinde anlama yetisi ile akıl arasında bir orta terim oluşturan yargıyetisinin kendi içinde *a priori* ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturucu mu yoksa yalnızca düzenleyici mi oldukları ve bilme yetisiyle arzulama yetisi arasındaki orta terim olarak haz ve hazzsızlık duygularına *a priori* bir kural verip vermedikleri, tüm bunlar yargıyetisinin ele alacağı noktalardır” (Kant, 2011: 14).

Kant'ın bir ilkeler yetisi olarak yargıyetisini temellendirmesi gerekmektedir. Böyle bir yeti ilkelerini nerede bulur? Deneyimde mi yoksa *a priori* olarak kendisinde mi? Bunun kadar önemli ikinci soru, bu ilkelerin nesnesi nedir? Bu ikinci soruya verilecek yanıt ilk soruya verilecek yanıtı da belirleyecektir: Yargıyetisinin nesnesi nedir?

Eleştirel çabası boyunca Kant'ın vurgusu (saf) felsefenin kuramsal ve pratik olarak bölünmesi gerektiği üzerinedir. Dolayısıyla Kant'a göre felsefenin iki nesnesi doğa ve özgürlük kavramlarıdır. Bu iki nesne alanının köklü biçimde ayrılması yukarıda da belirttiğimiz sorunu ortaya çıkarır: özgürlüğün duyular dünyasında etkin olmasının imkânı. Bu sorun ancak transsendental olarak çözülebilir ve bunun için, ilk iki eleştiride ortaya çıkan doğanın temelindeki duyularüstü ile özgürlüğün temelindeki duyularüstü arasında bir *birlik* zemini olduğunun gösterilmesi gerekir. İlk iki eleştiri bunu gerçekleştirememiştir. Her ne kadar ilk Eleştiri bir duyularüstü kavramının zorunluluğunu ortaya koymuş ve *Pratik Aklın Eleştirisi* özgürlük aracılığıyla bu duyularüstünün en temel kavramını sunmuşsa da duyularüstü bir kavramın, duyulur dünyada nasıl gerçekleştiği temellenmeden kalmıştır. Şu hâlde Kant'ın yapması gereken hem yetiler arasında hem de bu iki kavram sınıfı arasındaki ilişkiyi –ve mümkünse birliği- sağlamaktır. Ama nasıl? Bu iki kavram sınıfına ilişkin *a priori* ilkeleri kapsayan yetiler anlama yetisi ve (saf pratik) akıldır. Kant yargıyetisinin üst bilme yetileri ailesinde bu iki yeti arasında bir orta

terim oluşturduğunu ileri sürer.¹⁴ Ama yargıyetisinin ilişkisi bundan ibaret değildir. Daha doğrusu, bu henüz bir şey söylememektedir. Yargıyetisi, Kant'ın “tasarım yetilerinin (*Vorstellungskräfte*) bir başka düzeni” dediği bir yetiler ailesi ile de ilişkilidir. Bunlar bilme yetisi, haz ve hazzsızlık duygusu ve arzulama yetisidir (Kant, 2011: 25). *Saf Aklın Eleştirisi* göstermiştir ki bilme yetisi kuramsal bir yetidir ve onda yasa koyucu anlama yetisidir. Saf aklın burada ideleriyle düzenleyici olmak dışında hiçbir yetkesi yoktur. Arzulama yetisi ise belirlenim zeminini eğilimde ve deneyde bulduğu sürece gerçi anlama yetisi ile ilişkilidir ama bu ilişki bütünüyle *a posteriori* bir ilişkidir, zira eğilimler ve bunların gerçekleşmesi ile ilgili nedensellik ilişkisi *a priori* bilinemez. Arzulama yetisi söz konusu olduğunda *a priori* yasakoyucu olan yalnızca saf akıldır. Kant, şimdi, bu iki yeti dışında haz ya da hazzsızlık duygusundan (*Gefühl der Lust oder Unlust*) söz etmektedir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *Empfänglichkeit* olarak ve aşağı arzulama yetisi ile ilişkili biçimde karşımıza çıkan bu yeti, burada, bilme yetisi ile arzulama yetisi, anlama yetisi ile akıl arasındaki ilişkinin imkânına dönüşür.¹⁵ Yargıyetisinin teorik ya da pratik bir egemenlik alanı yoksa bile haz ve hazzsızlık duygusu üzerinde *a priori* yasa koyucu olduğu varsayılabilir. Bu varsayım temellendirilebilirse yargıyetisi saf yetiler ailesi içinde, üstelik vazgeçilmez bir öge olarak yerini alacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi yargıyetisi ilk eleştiride tikeli evrenselin altına alma yetisi olarak düşünülmüş, dolayısıyla işlevi anlama yetisi ile ilişkilendirilmiştir. Bu alta koyma işlevi tek başına ne bir eleştiri gerektirir ne de -herhangi bir *a priori* ilkeye sahip olmadığı için- saf yetiler arasında özel bir yere sahip olur. Kant *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nde bu ilk yargıyetisi tasarımını değiştirmeksizin ama ona yeni bir yol da açacak biçimde bir ekleme yapar. Buna göre yargıyetisi tikeli evrensel altına aldığı sürece belirleyicidir (*bestimmend*). Bu haliyle yargıyetisi daha çok anlama yetisinin kendiliğindenliğine ilişkin

¹⁴ Bu kesimin girişindeki savlarımızla ilgisinde şunu da hatırlatalım: Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tüm saf akıl yetisinin biri teorik biri pratik iki yetiden oluştuğunu söyler (Kant, 1999: 100). Henüz -ki üçüncü eleştirinin yayınlanmasından yalnızca iki yıl önce yayınlanmıştır- yargıyetisinin ismi telaffuz edilmemektedir.

¹⁵ Doğrusu, Kant 1770'lerdeki metafizik derslerinde de üç yetiyi; tasarımı, arzulama ve haz ve hazzsızlık yetisini birbirinden ayırır, bu üç yetinin de hem yüksek hem de aşağı yanları vardır. Haz ve hazzsızlık duygusunun yüksek biçimi nesneden bağımsız olarak, kendimizde bir haz ya da hazzsızlığı hissetme yetisidir. Bu yetiyi tartışırken “güzel” ile *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nde tasarlanana oldukça yakın bir ilişki kurar (bkz. Kant, 1997: 47 ve devamı). Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde böyle yüksek bir haz ve hazzsızlığa dair hiçbir imanın olmaması ise özgürlüğün özerkliğine zarar verebileceğini düşündüğü her şeyi tartışmanın dışında bırakma çabasına bağlanabilir.

olur ve bütün yasalarını anlama yetisinden alır. Ancak bilme yetileri ile empirik dünya arasındaki ilişki tek taraflı bir ilişki değildir. Anlama yetisi yalnızca *a priori* yasalarını doğaya dikte eder; bu yasalar doğanın temel yasaları olsalar da onun yegâne yasaları değildirler. Doğada bu temel yasalar dışında, engin bir tikel yasalar çokluğu vardır. Bunlar anlama yetisinin ilkelerini zorunlulukla taşıyalar da sırf anlama yetisinden türetilemezler ve onun tarafından belirlenemezler. Bu bakımdan da *a priori* bilinemezler ve olumsuzdurlar. Ama bu tikel yasalara “gene de (bir doğa kavramının gerektirdiği gibi) yasa denilecekse çoklunun birliğinin, bizim için bilinmese de, bir ilkesinden ötürü zorunlu olarak görülmelidirler” (Kant, 2011: 28). İşte, Kant doğada olumsal görünen tikel yasaları birbiriyle ilişkili, zorunlu ve evrensel olarak görme çabasındaki yargıyetisine reflektif yargıyetisi (*reflektierende Urteilskraft*) adını verir. Belirleyici yargıyetisi verili olana başka türlü olamayacak anlama yetisi belirlenimlerini kazandırır, tikeli mevcut evrensel altına yerleştirir. Reflektif yargıyetisi ise verili olandan, tikelden evrensele yükselir. Bu evrensel olan, kavramı gereği, empirik olamayacağından, ama anlama yetisi tarafından da verilmiş olamayacağından –zira bu takdirde o yine belirleyici olurdu- reflektif yargıyetisi kendi içinde bir ilke taşıyor olmalıdır. Kant’a göre bu ilke şundan başkası olamaz:

Evrensel doğa yasaları, zeminlerini onları doğaya dayatan (ama yalnızca onun doğa olarak evrensel kavramına göre) anlama yetimizde taşıdıkları için, tikel, empirik yasalar, onlarda bu evrensel yasalar tarafından belirlenmeden bırakılmış şey açısından, *öyle bir birliğe*¹⁶ göre irdelenmelidirler ki, sanki bir anlama yetisi (gerçi bizimki olmasa da) onları tikel doğa yasalarına göre bir deneyim dizgesini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için vermiştir (Kant, 2011: 29).

Buradaki sav ilk eleştiride Kant’ın Transsendental Diyalektik’te ileri sürdüğü ve bizim de yukarıda kısmen zikrettiğimiz sav ile tamamen örtüşür (bkz. Kant, 2010a: 608-630). Akıl deneyimin birliğini varsaymak zorundadır. Orada genel olarak aklın düzenleyici bir idesi olarak tasarlanan ilke burada reflektif yargıyetisinin doğaya değil, kendisine verdiği bir ilke olarak görülür.

Reflektif yargıyetisinin kendisine verdiği ilke doğanın erekselliğidir (*Zweckmäßigkeit*). Burada erek ve ereksellik kavramlarına dair kimi hatırlatmalarda bulunmanın faydası var.

¹⁶ Vurgu bana ait.

Batı felsefesinin tüm tarihi büyük ölçüde ereksel düşünme ile biçimlenmiştir. Anaksagoras'tan başlayarak ama özellikle Aristoteles'in güçlü etkisiyle birlikte ortaçağ ve erken modern süreçlerde metafizik, doğa tarihi, etik ve politikada, yani genel olarak felsefede her tür varlık ve kendilik ereksel ilkeler çerçevesinde yapılmış olarak düşünüldü (Zöllner, 2016: 263). Erekselliğin bu kabulünde, onu kendi amaçları doğrultusunda kullanan ortaçağ teolojisinin etkisi de yadsınamaz elbette. Bu erek(sellik) kavrayışı 18. yüzyıl ve özellikle de (sadece Kant öncesi değil Kant sonrasında da ve Kant üzerinden) Alman felsefesinde önemli bir yer tutar. Nitekim “teleoloji” kavramını Leibnizci felsefenin tilmizi Wollf'un üretmiş olması, bizzat Leibniz'in de nesnel ilkeler olarak ereksel nedenler ve nihayet bütün eylemlerin ereği olarak Tanrıya işaret etmesi¹⁷ şaşırtıcı değildir. Söz konusu çığırın erek(sellik) tasarımının Kant'ın tasarımı üzerindeki etkisi büyüktür. “18. yüzyıl terminolojisinde ereksellik kavramı, bir çokluk halindeki parçaları birliğe sokmadaki *uygunluğu* ifade eder, bu uygunluğun hangi sebeplere dayandığını sorar... Leibniz kendi sistemi içinde bunu “harmoni” terimi ile karşılar” (Cassirer, 2007:380). Bu alıntı bize Kant'ın “sentez” kavrayışının olduğu kadar, onun az ileride ele alacağımız “güzel” tartışmasının da ereksellik ile ilişkisine dair bir öngörü sunar.

Doğanın erekselliği ilkesi transsendental bir ilkedir. Transsendental ilke ile kasıt, kendisi empirik ilkelere temel olabilen ancak içeriğinde empirik hiçbir şey taşımayan ilkedir. Bu ilke duyularüstüne uygulanırsa aşkın/*transsendent* olur (Pluhar, 1987: XXXVII). Buna karşın pratik erekselliğin ilkesi *a priori* olsa da isteme olarak arzulama yetisinin kavramını gerektirdiği için transsendental değil metafizik bir ilkedir (Kant, 2011: 31). Kant'a göre doğanın erekselliğinin sırf transsendental bir ilke olduğu yargıyetisine özgü, yani anlama yetisi kavramlarıyla temellendirilemeyecek maksimlerden de açıktır. “Doğa en kısa yolu alır,” “doğa sıçrama yapmaz” ve “ilkeleri gerekmedikçe çoğaltmamak gerekir” maksimleri Kant'ın seçtiği örneklerdendir. Bu maksimler anlama yetisi kavramlarından türetilemez, zira bunlar neyin olduğunu, nasıl yargıda bulunulduğunu değil nasıl yargıda bulunulması gerektiğini bildirirler (Kant, 2011: 31).

¹⁷ Bkz. Rescher, 1991: 295 vd.

Sözü edilen maksimler ve özellikle sonuncusu –*lex parsimonium*–, doğanın erekselliği ilkesinin birer ifadesidir. Çünkü bu maksimler doğanın empirik yasalarındaki çokluğun mümkün en az sayıdaki ilke altında toplanmasını salık verir. Empirik bilgilerdeki çeşitliliği bir deneyim bütünü halinde kavramanın –ki Kant’a göre bu, anlama yetisinin zorunlu bir gereksinimidir- yegâne imkânı budur. Ama bu maksimler metafizik birer ilkedir, transsendental ilke olan doğanın erekselliği bu metafizik ilkelerin işaret ettiği birliği, olumsal empirik yasaların türölülüğünü artık bir zorunluluğun bileşenleri olarak *düşünebileceğimiz* birliği sağlar. Yine de bu zorunluluk kategoriler aracılığıyla elde edilen zorunlulukla aynı türden değildir; öyle olsa belirleyici yargıyetisinin ürünü olurlardı. “Doğanın erekselliğinin bu transsendental kavramı ne bir doğa kavramıdır ne de bir özgürlük kavramı, çünkü nesneye hiçbir şey yüklemeyiz, sadece özne açısından baştan sona birlikli bir deneyim dizgesi sunar ve yargıyetisinin öznel bir ilkesidir, maksimidir” (Kant, 2011: 33).

Kant bu noktada yargıyeti, ereksellik ve birlik ile haz duygusu arasında, henüz pek de doyurucu görünmeyen bir ilişki kurar. Doğanın türölülüğünü yargıyetisinin transsendental ilkesi aracılığıyla giderek bir birlik olarak yargılamak haz duygusuyla ilişkilidir. Reflektif yargıyeti belirleyici yargıyetisinden farklı olarak amaçlı işlemektedir ve bilmeye ilgili bir çaba da olsa bir amacın elde edilmesi haz verir. Üstelik burada söz konusu olan *a priori* bir zemine dayanan bir haz olduğuna göre bu haz herkes için geçerli bir haz duygusu olarak tasarlanmalıdır. Varsayılan ve aranan doğanın bilme yetilerimizle *uyum*dur ve bu uyumun arttırılması ise arzulama yetisiyle ilgisi olmayan bir haz kaynağıdır.¹⁸

Bu tartışmayla Kant birbirleriyle ilişkili iki şeyi başarmaya çalışır: ilk olarak yargıyetisinin öznel ama zorunlu bir *a priori* ilke taşıdığını göstermek; ikinci olarak, aşağı arzulama yetisi ile yukarı arzulama yetisi arasında öngördüğüne benzer bir ayrımı haz ve hazzırlık duygusu için de ve onların içinde yapmak. Bu ikinci amaç Kant’ın yargıyetiyle estetik arasında bağ kuracağı yerdir. Kant’a göre bir nesneye ilişkin tasarımda nesnel ve

¹⁸ Eğer Kant, Maxwell’in elektrik ve manyetizmayı, bunların tek bir kuvvetin iki görünümü olduğu elektromanyetizma kuramında birleştirdiğini, ardından elektromanyetizmanın da kütle çekimiyle birleştirilmesi için çeşitli birleşik alan teorilerinin ileri sürüldüğünü görmüş olsaydı, muhtemelen kendi haklılığına dair –var idiyse- şüphesi, kalmazdı.

öznel olmak üzere iki yan söz konusudur. Nesnel yan, tasarımın nesne ile bağıdır ve bilgiye ilişkindir. Kendisi aracılığıyla nesneye dair hiçbir şey bilinmiş olunmayan öznel yana bağlı olan ise haz ve hazzıdır. Ereksellik de, her ne kadar önce nesnenin –üstelik empirik- bir bilgisi üzerine dayanıyor olabilirse de bizzat nesnenin kendisine ait bir şey değildir. Aksine sadece öznenin nesneye ilişkin tasarımına aittir. “Bu yüzden nesneye ancak tasarımı dolayısıyla haz duygusuyla bağlı olduğu için ereksel denir ve bu tasarımın kendisi estetik bir ereksellik tasarımı olarak adlandırılır” (Kant, 2011: 40).

Belirtilmesi gereken iki husus var: ilk olarak, nesnenin tasarımının doğa kavramlarına bağlı olmaksızın haz vermesi, nesnenin duysal içeriğine değil –ki bu durumda alınan haz basit bir duysal haz olur- salt biçimine bağlıdır. İkinci olarak, bir hazzın ortaya çıkması için, *oyunda* olan imgelem yetisi ile anlama yetisi arasında amaçlanmamış¹⁹ bir uyum olmalıdır. Bu durumda “o nesne reflektif yargıyetisi için erekseldir ve bu erekselliği dile getiren yargı estetik bir yargıdır” (Kant, 2011: 40).

Kant nesnenin duysal içeriğine değil biçimine bağlı olan hazzın, biçimi kavrayan her özne için evrensel olarak geçerli olacağını, sonucunda da nesnenin “güzel” olarak yargılanacağını düşünür. Bu tür yargılara da beğeni yargısı (*Geschmacksurteil*) der. Beğeni yargısı empirik ve tekil olmasına karşın, zeminini öznenin yetileri arasındaki uyumda bulduğu için *a priori* bir ilkeyi varsayar ve bu ilke ne bir bilme ilkesidir ne de pratik bir ilkedir (Kant, 2011: 41). Böylece Kant beğeni yargılarının imkânı aracılığıyla erekselliği, sadece reflektif yargıyetisine ait bir şey olarak özneye yerleştirir. Ama Kant’ın nihai sorunu salt estetik bir sorun değildir. Estetik, sorunun çözümünde az ileride göreceğimiz gibi önemli bir uğraktır ama çözümün kendisini sağlamaz.

Erekselliğin yegâne biçimi estetik yargıdaki öznel ereksellik değildir. Öznel erekselliği “öznel” kılan, nesnenin biçiminin bilme yetilerimizle uyumunun herhangi bir kavrama bağlı olmamasıydı. Ama nesnenin biçiminin zeminini önceleyen ve kapsayan bir kavram söz konusuysa, bu durumda tasarlanan ereksellik nesneldir. Nesnel ereksellikte tasarımı

¹⁹ Empirik bir görünümün bir kavrama uyması, bu yapıca ayrı iki öğeyi bir araya getirecek bir yeti olarak imgelemin etkinliği gerektirir (Pluhar, 1987: XXXV). Bilgi söz konusu olduğunda imgelemin bu etkinliği amaçlıdır. Oysa bir nesnenin tasarımının salt biçiminden alınan haz durumunda, imgelem ve anlama yetisi arasındaki uyum amaçlanmamıştır. Haz asla *a priori* öngörülemez bu uyumun sonucunda ortaya çıkar.

haz duygusu ile değil anlama yetisi ile ilişkilendiririz. Bunun da iki biçimi vardır: ya sanatta olduğu gibi nesnenin önceden tasarlanmış bir kavramı gerçekleştirilir ya da kimi doğa varlıkları hakkında yargıda bulunabilmek için o varlık açısından doğaya ereksellik yükleriz.²⁰ Bu durumda o tekil varlık bir “doğa ereği” olarak tasarlanır (Kant, 1987: 32). Böylece biri beğeni yoluyla, diğeri anlama yetisi ve akıl aracılığıyla yargılanan iki ereksellik tasarımı reflektif yargıyetisinin iki görünümünü oluşturur ve üçüncü eleştiri, yetinin bu iki görünümün çözümlenmesi amacını taşır.

Buraya kadar söylediklerimiz Kant’ın üçüncü eleştiriye neden iki bölüm olarak tasarladığını ve bu iki bölüm arasındaki ilişkileri ortaya koyacak açıklıkta değildir. Kant’ın yargıyetisinin iki görünümünde de ereksellik fikrini türlü belirlenimleri açısından ele aldığı doğrudur; yine de bu iki görünümün eleştirisinde uyumsuz görünen yanlar vardır ki Kant üzerine düşünen hatta Kant akademisyeni diyebileceğimiz pek çoklarının bu iki bölümü birbirinden bağımsız olarak incelenebilir görmelerine, “yüce” tartışmasının metin içinde gayet eklektik olduğunu ileri sürmelerine neden olmuştur. Bunun Kant’ın temel hedefini göz ardı eden esaslı bir yanlış anlamaya dayandığını ileri sürüyoruz. Bu temel hedefin ne olduğunu ve yetinin iki görünümünün birliğiyle ilgisini estetik yargıyetisi eleştirisinden teleolojik yargıyetisine geçerken, *Doğayla ve Özgürlüğün Sentezine Doğru* kesiminde ele alacağız.

1.3.1. Estetik Yargıyetisinin Eleştirisi

1.3.1.1. Güzelin Analitiği

Kant ilk olarak beğeni yargılarını -bunlar da yargılar olduğuna göre Transsendental Analitik’te ortaya konan tabloya göre ele almak gereklidir- dört yargı türü başlığı altında sırayla inceler ve bunların her biri açısından güzel’in belirlenimini ortaya koymaya çalışır. İlk uğrağı nitelik kategorileridir. Güzele ilişkin bir yargıda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tasarımı nesneye değil, imgelem yetisi yoluyla özneye ve onun haz ve hazzı duyusuna bağlarız. Bu yüzden beğeni yargısı bir bilgi yargısı değil, estetik bir

²⁰ Kant öznel ve nesnel ereksellik arasında da doğa ürünleri üzerinden bir yakınlık kurar. Doğa güzelliği denilen, biçimsel ve öznel erekliliğin, doğa ereği ise gerçek ve nesnel erekselliğin serimlenmesi olarak tasarlanabilir (Kant, 2011: 44).

yargıdır ve zorunlulukla özneldir. Bununla birlikte beğeni yargısının, bir estetik yargı olarak öznel olması, onu arzulama yetimizle bağlamamızı gerektirmez. Arzulama yetisinin, aşağı olsun yukarı olsun, her zaman bir ilgisi/çıkarı vardır; saf ya da empirik bir şeyi gerçek kılmak ister ya da bir şeye yönelir, dolayısıyla hep bir şeyin varoluşuyla ilgilidir. Oysa güzele ilişkin yargılama nesnenin varoluşuna ilgisizdir, bu bakımdan saftır. Onun ne için yapıldığı, neye yarayacağı ya da yaramayacağı, hangi arzuyu doyuracağı yargılamanın konusu değildir. “Bilmek istediğimiz yalnızca nesnenin tasarımına bende hoşlanmanın eşlik edip etmediğidir” (Kant, 2011: 55). Güzeli yargılayan açısından hoşlanmasına eşlik eden herhangi bir çıkar, beğeni yargısını bir saf estetik yargı olmaktan çıkaracaktır.

Hoşlanma ve ilgi/çıkar ilişkisi bağlamında Kant farklı hoşlanma (*Wohlgefallen*) türleri türlerini birbirinden ayırır. Buna göre duyular aracılığıyla hoş giden hoştur (*Angenehmen*). Hoş olandan bu hoşlanma bir ilgi/çıkar ile bağlantılıdır, çünkü nesnenin varoluşu ile kişinin durumu arasında bir ilişkiyi talep eder ve doyum verir. Hoş olanın ikinci türü “iyi”dir. İyi akıl aracılığıyla ve doyum değil kavram yoluyla hoş gider. Yararlı olan anlamının ötesinde kendi için iyide bile bir erek dolayısıyla bir nesnenin ya da eyleminin varoluşundan hoşlanma yani bir ilgi söz konusudur. Hem hoş hem de iyi farklı biçimlerde olmakla birlikte arzulama yetisi ile ilişkilidir. Ancak birincisi patolojik ikincisi ise saf pratik bir hoşlanmaya yol açarlar. Oysa hoş olanın üçüncü türü olan güzelde hiçbir ilgi/çıkar olmadığı için güzeli beğenme özgür yegâne *özgür* hoşlanmadır. Kant bu üç hoşlanma türünden hareketle bunlara sahip olabilecek özneleri de ayırır. Buna göre hoş olan, eğilim sahibi tüm varlıklar, yani insan ve hayvanlar için; iyi (Tanrısal da olsa) akıl sahibi tüm varlıklar için; güzel ise hem duyusal hem de akıl sahibi olarak yalnızca insan için geçerlidir (Kant, 2011: 51-62).

Nitelik başlığında beğeni yargılarının hoşlanma ile ilişkisini ele alan Kant, ikinci uğrakta beğeni yargılarının niceliğini soruşturur. Her seferinde özneye bağlı olan ilginin/çıkarın yokluğu, hoşlanmayı kişisel ve tekil olmaktan çıkararak, ona evrensel bir statü kazandırır. Duyusal olarak hoş olanda hoşlanılan niteliğin nesnede değil öznenin nesneye ilişkin tasarımında olduğu açıktır. Ancak bu hoşlanma aynı zamanda hep bir eğilimle ilişkilidir. Oysa güzel durumunda, yargı öznenin bir eğilimine dayanmadığı, aksine özgür olduğu için, bu hoşlanma temelini tekil bir öznenin eğilimlerinde bulmaz. Böylece özne güzel

yargısını, her ne kadar kendi tasarımına ilişkin olsa da nesnenin bir niteliğini dile getiriyormuş, sanki bu yargı mantıksal bir yargıymış gibi verir; yargının herkes için geçerli olmasını talep eder. Bu bakımdan saf estetik yargı öznel bir evrensellik isteminde bulunur.

Bunun yanında güzele ilişkin hoşlanma, saf bir hoşlanma olarak, bir diğer saf hoşlanma olan iyiden de ayrılır; zira bir kavram üzerine yaslanamaz. Şu halde sorulabilir: empirik olarak verili bir nesneye ilişkin tasarımla ilgisinde, duyusal içeriği hiç dikkate almayan ama bir kavrama da dayanmayan bir yargı hangi hakla herkes için bir geçerlik talep edebilir? İlk olarak şunu hatırlatmak gerekir, güzele ilişkin beğeni yargısı bir duyu beğenisi yargısı değildir, reflektif yargıyetisine ait bir beğenidir. İkinci olarak Kant evrenselliğin ya da genel-geçerliğin tek bir biçimi olduğunu kabul etmez. Kavrama dayanan mantıksal evrensellik yanında estetik evrensellikten de söz edilebilir. Şu farkla ki, ilki yani mantıksal evrensellik kavrama dayandığı için nesneldir, estetik evrensellik ise özneldir.

Estetik yargılar mantıksal biçim açısından tekil yargılardır. Bir nesne sınıfına ilişkin güzel yargısında bulunmak mümkün olmakla birlikte, böyle bir yargı estetik bir yargı değil, estetik temelli mantıksal bir yargı olur. Ulaşmayı umduğumuz estetik evrensellik bu tür, nesnelerinin bütünlüğünü kapsayan ve kavrama dayalı bir evrensellik değildir. Tekil bir öznenin tekil bir nesnenin tasarımında ulaşacağı bir evrenselliktir. Kişi güzel yargısında bulunurken “evrensel bir sesle” (*allgemeine Stimme*) konuştuğu inancındadır. Dolayısıyla yargısında, bu yargının herkes için geçerli ve evrensel olma *olanağını* koyutlar. Böyle bir evrensellik tasarımı ancak estetik deneyimin özgün karakteri ortaya konarak –ki Kant bunu beğeni eleştirisinin anahtarı olarak niteler- haklı çıkarılabilir.

Beğeni yargısı estetik deneyimin öznelarası geçerliği ve evrensel iletilebilirliği iddiasına dayanır. Ancak evrensel olarak iletilebilir olan, deneyim kavrama dayanmıyorsa iletilecek olan nedir? Burada iletilecek olan, deneyimleyen öznenin ruhsal durumudur (*Gemütszustand*). Ama bu ruhsal durum bilme yetileri arasındaki özel bir türden ilişkiyle, işbaşındaki bilme yetilerinin *özgür oyunu* ile ilgilidir:

Bu tasarım yoluyla işe karışan bilme yetileri burada özgür bir oyun içindedirler, çünkü hiçbir belirli kavram onları tikel bir bilme kuralına sınırlanamaz, Öyleyse bu tasarımda ruhsal durum tasarım yetilerinin genel olarak bir bilgi için verili bir tasarım üzerindeki özgür oyunlarının bir duygusu olmalıdır (Kant, 2011: 69).

Görüldüğü gibi, Kant bilme yetilerinin özgür uyum ve oyunlarının evrensel olarak iletilebilir olduklarını düşünür. Üstelik ona göre salt öznel bir durumun bu iletilebilirliği haz doğurur.²¹ Zira saf estetik yargı bu iletilebilirlik bilincini hâlihazırda içerir. Elbette bu da yine işbaşındaki yetilerin evrenselliğine dayanır. Söz konusu yetiler görünün birliğini sağlayan imgelem yetisi ile tasarımları birleştiren kavramın birliğini sağlayan anlama yetisidir. Eğer bu yetilerin, anlama yetisinin kavramları aracılığıyla belirleyiciliğine dayanmayan bir uyumunun bilincindeyseniz, bu uyumun “güzel” adıyla iletilebilirliğinin de bilincindeyizdir ve bu uyumun bilincini o tekil nesneyi deneyimleyecek her insana yükleyebileceğimize inanırız.

Kant beğeni yargılarının üçüncü momentinde, beğeni yargıları ile ereklere ve erekselliğin ilişkisini ele alır. Erekselliğin ele alınması öncelikle erek kavramının kendisini ele almayı gerektirir. Erek nedir? Kant’a göre, bir nesnenin kavramı o nesnenin olanağının gerçek zeminini içeriyorsa, yani kavramı nesnenin nedeni olarak kabul ediyorsak o nesne, kavramın nesnesi olması bakımından erektir (Pluhar, 1987: XXV). Kavramın nesnesi bakımından bu nedenselliği de erekselliği oluşturur. Kavramın nesnesi bakımından ereksel olması arzulama yetisinde görülebilir. Arzulama yetisi, belirlenim zemini olarak ikinin bir kavramını aldığı ölçüde yetinin kendisi *isteme* olur, eylem ise ereksel. Kant bu noktada reflektif yargıyetisi ile arzulama yetisi arasında bir dolayım kurar ya da arzulama yetisi üzerinden reflektif bir sıçrama yapar: bir nesne, eylem ve benzeri, olanağı *bizim tarafımızdan* ancak ereklere göre bir nedenselliği, yani belirli bir kuralın tasarımına göre düzenlenmiş bir *istemeyi*²² zeminine almak suretiyle açıklanabilir ve kavranabilirse erekseldir (Kant, 2011: 73). Bu ifade kritik bir öneme sahiptir. İlk olarak, ereklere göre bir nedenselliği bizim tasarladığımızı söylerken, bu nedenselliği kendisi bakımından düşüneneğimiz **öznenin** neliğini açık bırakır. Bu, “sanki” insanınkinden daha yüksek bir anlama yetisi kavramına başvurarak doğada ve insana

²¹ Kant’a göre bu iletimin bizzat kendisinin bir haz taşıdığı olgusu, insanın toplumsallığa yatkınlığından da çıkarılabilir (Kant, 2011, 70).

²² Vurgular bana ait.

özgü bir alan olarak tarihte, erekselliği heuristik olarak kullanabileceğimize işaret eder. İkinci olarak, erekselliğin genel olarak bir istemeye ilgili olduğunu, bu bakımdan özü bakımından pratik olduğunu ifade eder.²³ Üçüncü ve son olarak, erekselliğin olanağını salt bir istemeden çıkarak kavrayabiliyor olsak da, onu sadece bir biçim olarak düşündüğümüz sürece ereksiz bir ereksellik düşünülebilmektedir. Kant'ın yukarıda hoş, güzel ve iyi arasında gözettiği ayırım ancak böyle bir zeminde temellendirilebilir. Buradaki ilk iki çıkarım -üçüncüsünü Kant kendisi dillendirir- Kant'ın pratik felsefesi bakımından daha sonra ele alacağımız önemli bağlamlarda işe koşulur.

Her erek bir ilgi/çıkar taşıdığı için beğeni yargısının temelinde ne öznel bir erek ne de iyyinin bir kavramına dayalı nesnel bir erek bulunabilir. Zira estetik yargılar bilgiler değildir, yalnızca bilme yetilerinin kendi aralarındaki –bir tasarım aracılığıyla belirlenmiş- ilişkiyle ilgilidirler. Erek olmamakla birlikte beğeni yargısıyla dile getirilen güzel de, evvelce söylendiği gibi, bir hazza bağlıdır. Şu hâlde beğeni yargılarında kendini gösteren evrensel iletişime açık hoşlanma, herhangi bir erek söz konusu olmaksızın bir nesnenin salt tasarımındaki erekselliğe, yani nesnenin tasarımındaki erekselliğin bilincine dayanır (Kant, 2011: 74). Tam da bu bilincin kendisi hazdır, elde edilecek, üretilecek bir nesnenin varoluşu değil. Bu yüzden burada tasarımda görülen ereksellik salt öznel ve biçimsel bir erekselliktir. Nedenselliği, başkaca bir amaç olmaksızın tasarımı ve bilme yetilerinin o sıradaki uğraşını sürdürmeyi amaçlar: “Güzelin seyrinde *oyalanırız*.”

Bütün bunlar, aynı zamanda, güzele ilişkin evrensel bir ölçüt dile getirecek herhangi bir ilkenin olanaksızlığını ileri sürmektir. Ama bu bizzat güzelin olanaksızlığı demek değildir, aksine güzel ancak kendisi için böyle bir ilke verilemeyeşiyle iyiden ayrılır. Buna rağmen güzellik ideali insanlığın en eski özlemlerinden biridir. Kant'a göre beğeni için bir ilke vermek olanaksız olsa da, bir güzellik ideali düşünmek bir biçimde mümkündür. Bu ideal estetik bir şey olarak tekil bir sergileme aracılığıyla tasarımlanabilir, bu nedenle imgeleme ait ve beğeniye ilişkin bir kök-imgedir. Ancak yine de böyle bir idealin bir ideal

²³ Teleolojik tartışmaların en başından itibaren, erekselliğin bir biçimde pratik bir boyutu olmuştur. Anaksagoras'tan Stoa filozoflarına, ardından Hristiyan teolojisine kadar, varolanları ereksellik aracılığıyla varlık olarak örgütleyenler, bu ereksellik ile –Kant'taki gibi “sanki” olmamakla birlikte- daha yüksek bir varolanın ya da Tanrının istemesi arasında ilişki kurmuşlardır. Kant'ın özgünlüğü sadece bu tür erekselliği bir anlama yetisi kavramı olmaktan çıkarmasında değil, aynı zamanda onun bir bütün olarak varolan söz konusu olduğunda pratik olmaktan başka türlü düşünülemeyeceğini söylemesindedir. Gerek Spinozacılığa gerek fiziksel ve ahlaksal teolojiye ilişkin tartışmaları bu temeldedir.

olması için onda nesnel, yani akılda dayanağını bulan bir şeyler olmalıdır. Böyle bir nesnel dayanak ancak bir ereksellik tasarımıyla birlikte bulunabilir. Bunun anlamı yalnızca insanın, kendi ereklarını kendisi belirlediği ve böylece onun formunu bu ereklarle ilgi içinde değerlendirebileceğimiz için böyle bir idealle ilişkili düşünölebileceğidir. Şu halde bir güzellik ideali asla salt güzele ilişkin bir şey olamaz; bir güzel idealine dayanarak dile getirilen yargılar da saf beğeni yargıları olamaz (Kant, 2011: 87-91).

Beğeni yargılarının dördüncü momenti, bekleneyeği gibi, kiplikleriyle ilgilidir. Beğeni yargılarının, evrensellik talebinde olsalar da form bakımından tekil yargılar olduğunu nicelik bahsinde gördük. Bir nesnenin duysal olarak haz vermesi daima problematiktir; hiçbir zaman *a priori* bilinemeyeceği gibi *a posteriori* olarak da yalnızca tekil özne için geçerlidir. Ama önceki momentlerden de çıkarılabilecek biçimde, bir hoşlanma türü olarak güzel ile haz arasındaki ilişki yine de zorunlu olarak düşünölür. Öznel, nesnesi bakımından tekil olan ve belirli bir anlama yetisi kavramına dayanmayan bir yargının yine de zorunlu olduğunu düşünmek için herhangi bir çıkar/ilgi taşımaması, ereksiz bir ereklilik biçimi taşıması tek başına yeterli değildir. Böyle bir yargıyı bütün insansal öznelere yükleyebilmemiz için, anlama yetisi kategorileri durumunda ileri sürölen öznelerarasılık gibi, ortak bir zemin göstermek ya da varsaymak gerekir. Belirli bir nesnenin tasarımına ilişkin güzel yargısı veren birinin başka herkesin de aynı yargıyı vermesi *gerektiği* yollu iddiası ancak öznelerarası bir duyguyu varsaymakla mümkündür. Kant, öznelerarası olan ama kavramlara dayanmayan bu duyuya ortak duyu (*Gemeinsinn*) der. Beğeni yargılarının temelinde varsaydığımız bu ortak duyu sayesinde, başka herkesin de bizimle aynı beğeniği paylaşması gerektiğini düşünölür. Ortak duyu, beğeni yargımıza (yalnızca) örneksel bir geçerlik yükler; böylece bize ait tekil bir beğeni yargısı bütün insanların hoşlanması açısından bir kural olarak *düşünölür*. Bu, beğeni yargılarının kipliklerinin “zorunluluk” olması demektir.

1.3.1.2. Yücenin Analitiği

18. Yüzyılın çiçeği burnunda estetik tartışmalarında “yüce” merkezi konulardan biridir (Allison, 2001: 302). Kant’ın da eleştiri öncesi dönemde üzerinde durduğu estetik

yargıların ilk türü beğeni yargıları idi, ikinci türü ise yüceye ilişkin yargılardır. Estetik yargılara ilişkin aynı ikiliği *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nde de sürdürür. Yine de Kant'ın hoş olanla ilgisinde evvelce bunun üç türünden, yani hoş, iyi ve güzelden söz ettiğini hatırlamak gerekir. Şu halde Kant'ın yine de güzele ilişkin yargıların yanına yüceye ilişkin yargıları eklemesi, çağının meseleyi ele alış biçimine ayak uydurmaktan başka bir anlam taşır mı? Pek çok başka yorumcu gibi Lyotard ve Allison Kant'ın bir yüce analitiğine neden ihtiyaç duyduğunu açıklayamazlar. Lyotard'a göre bunun ne salt *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nin Estetik kesimine ne de bir bütün olarak eleştiriyi tamamlama projesine bir katkısı olabilir (Lyotard, 1994: 53). Allison ise metin boyunca Yücenin Analitiği kesimi dışında hiçbir yerde buna bir referans verilmediği için bu analitiğin bir son dakika eklemesi olduğunu savunur (Allison, 2001: 304). Elbette Kant'ın her tek durumda tutarlı ve açıklayıcı olduğunu söylemek güçtür ama Eleştirilerin bütünü dikkate alındığında –ki bunun şimdilik ve güdük anlamı her bir eleştirinin sadece bir yetinin eleştirisi ve *a priori* ilkelerinin bulunması ile sınırlı olmadığıdır- yüce analitiği de önemli bir yere oturacaktır.

Kant'a göre yüce de tıpkı güzel gibi hoş'a gider; güzel gibi reflektif yargıyetisine dayanır; güzel gibi tekildir ve evrensel olarak geçerlilik talep eder. Bütün bu ortaklıklara rağmen, görece genç Kant'ın da farklı zeminlerde olsa da ısrarla öne sürmüş olduğu gibi, güzel ve yüce arasında bunları estetik yargının ayrı görünümleri kılan temel ayrımlar vardır. Öncelikle, güzel tekil bir nesnenin tasarımının biçimi ile ilgiliydi; bu bakımdan güzel hep bir sınırlılığa ilişkindir. Yüce ise bir biçimin yokluğu anlamında sınırsızlık ve bütünlükle ilişkilidir. Bu bakımdan güzel belirsiz bir anlama yetisi kavramının sunumu/sergilenmesi (*Darstellung*) ile yüce ise belirsiz bir akıl kavramının sunumu ile ilgilidir. Kant güzelin sınırlılığa, yüceninse sınırsızlığa ilişkin olmasından hareketle güzeldeki hoşlanmanın bir nitelik tasarımına, yücedeki hoşlanmanın ise nicelik tasarımına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu, güzelde tekil bir nesnenin varoluşunun –ilgisi bakımından değil böyle bir nesneyi tasarlaması bakımından- *gerçekliğinin* söz konusu olduğu, yücede ise nesneye sınır çizilemediğinden, esas olanın *bütünlük* olduğu anlamını taşır. Yücenin güzelden farklı olarak, belirsiz bir akıl kavramının sunumu olması da, buradaki bütünlüğün duysal biçimin sınırlarını aşan sınırsız bir bütünlük olması demektir. Kant'ın yüceyi beğeni

yerine *duygu* olarak sınıflamasının nedenlerinden biri bu temel ayırmadır (Kirwan, 2004: 60).

Güzel, yaşam duygularının yükseltilmesi duygusunu taşıırken, yücede yaşam güçleri anlık olarak engellenir ve sonra daha güçlü biçimde yeniden salınır. Keza güzelde imgelem ve anlama yetisi özgür bir oyun ve uyum içindedir, oysa yücede artık ilişkide olan imgelemle anlama yetisi değil, imgelemle akıldır ve burada oyun değil ciddi bir heyecan söz konusudur. Bu bakımdan yüce duygusu güzel gibi olumlu bir haz değil olumsuz bir haz üretir. Yine de Kant'a göre güzel ve yüce arasındaki esaslı fark şuradadır: doğa güzelliğinin biçiminde ereksellik tasarlanır ve nesne *kendinde* bir hoşlanma nesnesi oluşturuyor olarak görülür, oysa yüce duygusunu uyandıran şey [reflektif] yargıyetimiz için aykırı, sunum yetimiz için uygunsuz ve imgelem yetisi içinse zorbacadır ve yine de yüce diye adlandırılır (Kant, 2011: 102).

Doğa nesnelerini güzel olarak niteleyebilirsek bile yüce demek doğru değildir, zira yüce duyusal biçimle değil aklın ideleriyle ilgilidir ve bunların imgelem aracılığıyla bir sunumu olanaksızdır. Tam da bu olanaksızlık nedeniyledir ki, ruh duyusallığı aşmaya ve daha yüksek ereksellik kapsayan idelerle ilgili bir etkinliğe uyarılır (Kant, 2011: 103). Böylece güzeldeki seyrin yerini yücede etkinlik ve hareket alır.

Doğa güzelliği bizde, doğayı bütün tikel yasalar çokluğu içinde anlama yetisi için ulaşılmaz bir birlik olarak görmemizi sağlayan doğanın erekselliği/doğanın tekniği idesini uyandırır. Böyle bir doğa tasarımının ilkesi erekselliktir. Bu sayede görünüşleri sanatla benzer biçimde yargılayabiliriz ve doğa üzerine bilgimizi genişletmeyi umabiliriz. Ama doğada yüce denilenler aracılığıyla, bunları güzel gibi yargılayarak doğa açısından erişebileceğimiz hiçbir başka ilke yoktur. Aksine bir teknik ve sanat olarak değil, bütün hoyratlığı içindeki doğa yücenin idelerini uyarır. Böyle bir görünüşte *kendinde* ereksellik yoktur/varsayılmaz artık; nesnenin biçiminde, dışımızda ereksellik aramak/varsaymak beyhudedir. Bu durumda yücenin aranacağı yer bizzat kendimiz ve doğa tasarımına yücelik ekleyen düşünme biçimimizdir (Kant, 2011: 104).

Yücenin analitiği de güzelin analitiğine koşuttur; tıpkı güzel gibi yüce de dört kategori başlığı altında ele alınacaktır. Ancak böyle bir bölünmeden evvel, Kant'ın *Saf Aklın*

Eleştirisi'nde kategori grupları arasında yaptığı bir başka ayırım işe koşulur. Güzeldeki dingin seyrin yerine yücede ruhun (yine öznel ereksel) bir hareketi söz konusu olduğu için yüce, duygunun ve imgelemin bilme yetisiyle mi yoksa arzulama yetisiyle mi ilişkili olduğuna bağlı olarak matematik ve dinamik yüce olarak iki türe ayrılır. İmgelem bilme yetisiyle ilişkili ise söz konusu olan matematiksel yücedir; arzulama yetisi ile ilgili ise dinamik yüce.

1.3.1.2.1. Matematiksel Yüce

Kant bir büyüklüğe sahip olmakla kendisi büyük olma arasında fark gözetir. Tüm empirik şeylerin başka şeylere kıyasla bir büyüklüğü vardır. Empirik bir nesnenin bu tür büyüklüğü üzerine verilecek yargı belirleyici yargıyetisinin bir yargısı olacaktır. Bunun yanında, Kant “büyüklük” fikrini olağan, bir kıyaslamaya dayalı nicelik tasarımıyla kopararak yücelikle ilişkilendirir. Buna göre, bir şeye onun matematiksel büyüklüğünden bağımsız bir büyüklük yükleyebiliriz. Bu onun mutlak, matematikle hesaplanamaz bir büyüklüğe sahip olduğu ya da “büyüklükçe yalnızca kendisiyle kıyaslanabilir” olduğu anlamına gelir. Böyle bir yargı belirleyici yargıyetisine değil reflektif yargıyetisine aittir. Bu bakımdan hiçbir duyusal nesnede, aralarında daima büyüklük kıyası yapılabilir empirik varlıklar arasında yüceye rastlanmaz. Zira Kant için yüce “kendisi ile karşılaştırıldığında başka her şeyin küçük kaldığı şeydir” (Kant, 2011: 108).

Yüceye empirik nesneler arasında rastlanmaz, ama bu yücenin duyusallıkça koşullanmadığı anlamına gelmez. Yücede de söz konusu olan her zaman bir duyusal nesne karşısındaki (ruhsal) durumumuzdur. Matematiksel yüce imgelemin rutin bir çabasının, ama bu çabadaki başarısızlığının sonucudur. İmgelem yetisinin iki temel etkinliği duyusal nesneyi birimler olarak parçalarına ayırma (ayırısama olarak *apprehensio*) ve toplamadır. Bir nesne söz konusu olduğunda ayırısama sonsuzca çeşitlendirilebilir ve derinleştirilebilir ama ayırısama ne kadar derinse, nesneyi yeniden bir bütün olarak tasarımılamak imgelem için giderek olanaksızlaşır. Bu yüzden imgelemin toplama açısından bir maksimumu vardır. Ancak tam da burada, imgelemin büyüklük tasarımının bir sınıra vardığı yerde, aklın mutlak bütünlük idesi bir talep olarak imgelem yetisinin yetersizliğini ortaya koyar. İmgelem yetisinin ide karşısındaki bu yetersizliğinin

bilinci ve heyecanı, yücedir; yani yücenin nesnede değil bizzat öznde olmasının matematiksel yüce bakımından asıl anlamı budur.²⁴ Duyusallıkla ilgili bir yeti olarak imgelemin yetersizliğindeki hazsızlık, çok daha büyük ve önemli bir şeyle akılcı verilen ve duyusallığı, kendi kişimizdeki duyusallığı aşan bir idenin bilinciyle bertaraf edilir. Bu aşma kişide, ama salt kişi için değil onun kişisindeki insanlık için gerçekleşir.

1.3.1.2.2. Dinamik Yüce

Matematiksel yücede nesnenin estetik büyüklüğüne odaklanan Kant, dinamik yücede doğayı bir kuvvet/güç (*Macht*) olarak ele alır. Ancak bu öyle bir güçtür ki büyüklüğüyle bir korku ve heyecan üretse de aslında üzerimizde hiçbir erki (*Gewalt*) yoktur. Bunun anlamı kişinin söz konusu yargılamayı güvenli bir konumdan yaptığıdır. Kant'ın dinamik yüceyi korkuyla ilişkilendirmesi, başlangıçta, Burke'ün çözümlemesine oldukça yakındır (Allison, 2001: 327). Ancak her ne kadar Kant için doğa ancak bir korku nesnesi olarak görüldüğü ölçüde yüce olarak yargılanabilirse de gerçek bir korku, yüce yargısını olanaksızlaştırır. Bu son vurgu bilhassa önemlidir. Zira dışsal bir nedenden kaynaklı bir duygu olarak korku ve heyecan, yüce duygusunun saflığına, tıpkı herhangi bir eğilim ya da duygunun ahlak yasasının ve aslında özgürlüğün saflığına ve özerkliğine zarar verdiği gibi zarar verir. Dinamik yücedeki korku ve heyecan bu nedenle yücenin kendisini üreten değil -bu olanaksızdır- yücenin sonucu olan bir korku ve heyecandır. Keza deneyime has karşılıklarından da türce farklıdır.

Dinamik yücede özne açısından gerçekleşen nedir? Korkutucu bir güç olarak karşımıza çıkan doğa, eğer biz güvenli bir konumdaysak, bizi salt bir seyirci olmanın ötesine yükseltir. Ruhsal güçlerimiz olağan etkinliklerinin üzerine çıkarak bize kendimizle doğanın güçleri arasında kıyaslama yapma imkânı verir. Duyusal ve fiziksel olarak sahip olduğumuz sınırlılığın bilinci, akıl yoluyla kendimizi doğa karşısında ve doğadan –her ne kadar nihai olarak onun erkine tabi olsak da- bağımsız bir güç olarak tanımamızı sağlar.

²⁴İmgelemin aklın zoru karşısında, bir nesnenin estetik büyüklüğünü hesaplamadaki yetersizliğine ilişkin duyguya, duyularüstü bir yeti olarak akla ve akıl dolayımıyla insanlığa **saygı** eşlik eder. Yine de yüceyi, duyusallığa galebe çalan akla ve insanlığa değil bir aldanma nedeniyle doğa varlıklarına yükleriz. Öte yandan Kant'ın matematiksel yüceye verdiği örnekler olarak St. Peter Kilisesi ve Mısır piramitlerinin insan ürünü olduğu dikkate alındığında, bu tür yüceyi sadece insan ürünleriyle sınırlamamak kaydıyla, Kant'ın pratik felsefesindeki saygı izleğini sürdürdüğünü ileri sürebiliriz.

Bu yaşantıda yüce olarak tanınan gerçekte doğa değil, kendi kişimizde insanlıktır. Kendi gücümüzün bir bütün olarak doğa ile böyle bir kıyaslanmasından doğan saygı, dünyevi çıkar ve eğilimlerinin kişimiz ve insanlık karşısında hiç derekesine indiği bir bağımsızlık ve özgürlüğe işaret eder.

1.3.1.3. Doğayla Özgürlüğün Sentezine Doğru

Şimdi, güzele ilişkin saf beğeni yargısında imgelem ile anlama yetisinin kaçınılmaz bir ilgisi olduğunu görmüştük. Bir nesneye ilişkin güzel yargısında imgelem ve anlama yetisi arasında amaçlanmamış bir uyum söz konusuydu. Hazzın kaynağı da kendisini güzelin seyrinde oyalanmada gösteren bu uyumdu. Yüceye ilişkin yargı söz konusu olduğunda ise imgelem yetisinin anlama yetisi ile uyumu değil, aklın imgelem üzerindeki bir zorlayıcılığı/zorbalığı söz konusudur. Bu son ifade bir çelişki barındırır; ancak tam da bu görünüşteki çelişkiyi aşma yolu ile Kant hem imgeleme hem de estetik yargıyetisine, genel olarak eleştiriye ve ruhsal yetilere içkin bir sorunu kısmen aşma olanağı sağlar. Çelişki şudur: Duyusallıkla anlama yetisi arasındaki sunum yetisi olarak imgelemen, Kantçı tanımı gereği, akla sağlayabileceği hiçbir şey yoktur. Akıl bir ideler yetisi olarak tam da duyusallıktan bağımsızlığa işaret eder. Ancak gerek matematik gerek dinamik yüceye ilişkin yargıda imgelem artık duyusallıktan aldığını anlama yetisine sunan bir yeti olarak değil, hem öznenin o belirli duyusal görü karşısındaki yetersizliğinin bilincine hem de imgelemen sunumunun olanaksızlığı karşısında aklın ideleri aracılığıyla bu sunumun üstüne çıkabilmesinin aracına dönüşür. Başka bir deyişle, yücede, imgelem yetisinin yetersizliği sayesinde ruhun, doğanın bütün alanını aşan bir belirlenime sahip olduğu duygusu yaşanır.

Kant'ın başlangıçta yüceyi hoş olanın türleri arasında saymaması ya da yer vermemesi ancak yücenin analitiğine ilişkin soruşturmadan sonra hoş, güzel ve iyi sıralamasında yüceyi, güzel ve iyi arasına yerleştirmesi bu bakımdan bir tesadüf değildir. Yetilerin bir çözümlemesi yanında sentezi de olan Eleştiri “güzel”le ilgisinde ancak bir uyum olarak tasarlanabilen yetiler arası ilişkiye yücede yeni bir biçim verir. Güzel tartışması boyunca yapılan şey aynı zamanda yetilere sınırlarını bildirmektir. Estetikten yola çıkarak, yani duyusallığın ve imgelemen sağladıkları ile anlama yetisi ile akla ulaşmanın imkânı yoktur.

Anlama yetisi ile aklın da yargıyetisine neyi güzel bulacağını bildirme hakkı yoktur. Bu yüzden Kant'ın "güzellik ideali" gibi geçiş yapma denemeleri hep bizzat Kant'ın müdahalesi ile hüsrarla sonuçlanır. Buraya kadar gerçekleşen tam da Kant'ın teorik akıl ile pratik akıl ve doğa ile özgürlük arasında gördüğü uçurumun estetik düzlemde dile getirilişidir. İlk iki eleştiriyi olabildiğince tutarlılıkla takip ettiğimizde, güzele ilişkin olarak varılacak nihai nokta yetiler arasındaki bir uyumun seyri ve -yetiler evrensel olduğu için- öznel bir yargıya yüklenebilecek zayıf bir evrensellik beklentisidir. Yüceye geldiğimizde ise manzara değişir. Güzelle yüce arasındaki fark yalnızca ilkinin nesnedeki bir sınırlılık olarak biçime odaklanmasında, ikincisinin ise nesnedeki bir sınırsızlıkta ortaya çıkmasında değildir. Sözü edilen sınırlılık ve sınırsızlık sadece nesnede değil, aynı zamanda yetiler düzeyinde de ortaya çıkar. Yücede artık yetilerin sınırları değil, kendi sınırlarına varan yetilerin ya da en azından estetik bir yeti olarak imgelemin, akıl tarafından sınırlarını aşmaya zorlanması; keza aklın da imgelemin yetersizliğine kendi kavramlarıyla müdahale etmesi söz konusudur.

Buradaki sorun artık *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nde bir yüce analitiğinin ne aradığı değildir. Önsözlerde yüceye neredeyse hiç yer verilmesi de, dahası metnin genel yapısı içinde yücenin analitiği hayli uygunsuz ve özensiz görünse de Kant'ın yüce soruşturması ile neyi başarmaya çalıştığıdır sorun. Bunun ortaya çıkarılması için, hem gerçekten de uygunsuz biçimde Yücenin Analitiği başlığı altında alınan Dedüksiyon'a hem de Eleştiri'nin – sadece *Yargıyetisinin Eleştirisi*'nin değil bir bütün olarak Eleştirinin- bütününe bakmak gerekir. Savımız, *yüce*'de ortaya çıkan sorunun yücenin sınırlarını çokça aştığıdır.

Kurt en başından itibaren elmanın içindedir. Görünüş ve kendinde şey ayrımı, insanın dual varoluşu, doğa ve özgürlük; karşımıza yol boyunca çıkan ve hepsi aynı biçimde olmamakla birlikte aşılması gereken ikilikler. Bütün bu yarılmalar konusunda Kant iki şey yapar: Bunların ortak ama *belirsiz* zeminine işaret etmek –ki Kant'ın duyusal bir anlama yetisine, görüsel bir akla sahip olmayışımız konusundaki hayıflanmaları hep bu bağlamda ele alınmalıdır. İkinci olarak, çözümün asla teorik olarak gerçekleşemeyeceğini ileri sürüp pratik aklın araçlarına başvurmak. Bu yüzdendir ki, bütün estetik tartışması boyunca Kant'ın pratiğe meyletmesi beklenir. Güzel, az önce belirttiğimiz gibi, bunun için çok az umut vadeder. Yüceye geçtiğimizde ise artık söz konusu olan salt estetik nesne değildir. Yücede de deneyim öznel, duyusal bir nesnenin

varoluşu gereklidir, ama artık güzelde olduğu gibi duyusallığın sınırları içinde kalan bir yaşantı değil, aklın ideleri ile duyusallıkta “kendisini gösterdiği” bir yaşantının varlığı söz konusudur. “İdenin imgelem yetisiyle erişilmezliğinin duygusu ... bizi öznel olarak doğanın kendisini bütünlüğü içinde duyulurüstü bir şeyin sergilenişi/sunumu olarak düşünmeye zorlar,” keza yüce yargısı, “ruhun, doğanın alanını bütünüyle aşan bir belirleniminin duygusu üzerinde (ahlaksal duygu üzerinde) temellenir” (Kant, 2011:130).

Ama bu yüce vurgusu, güzelin Kantçı çaba içinde yersiz olduğu anlamına da gelmez. Aksine, estetik yargıyetisinin iki ürünü olarak güzel ve yüce duyusallık ve akıl arasındaki –henüz eksik- sentezin araçlarıdır. Güzelde yargıyetisi, “duyusallık zemininde anlama yetisi ile ilişkilidir; yücede ise duyusallığa *aykırı* olarak pratik akıl ile.” Dahası Kant salt güzelin sınırları içinde kalarak yapamadığı şeyi de yapar. Bir kez yücenin aklın ideleriyle ilgisi ortaya konduktan sonra, güzelin de yücenin de kendi başına deneyimlerinde amaçlanmamış, ama bütünlüğünde akıl için *ereksel bir etkisi* ortaya çıkar: Güzel bizi bir şeyi, giderek doğayı bile çıkar olmaksızın sevmeye hazırlar, yüce ise (duyusal çıkarımıza aykırı bile olsa) bir şeye yüksek değer vermeye” (Kant, 2011: 129). *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant’ın *Transsendental Diyalektik*’ten itibaren yapmaya başladığı ereksel birlik iddiası eşliğinde bakıldığında, burada yapılmaya çalışılan açıktır: hem yetilerin hem de yetiler aracılığıyla ortaya çıkan tüm insan edimlerinin ereksel birliğini sağlamak. Yetileri birbirlerine yaklaştırma, aralarında ilişkiler kurma, böylelikle de sentezi ve asıl olarak da aklın birliğini sağlama çabası, Kant’ın ilk eleştiriden itibaren hep amaçladığı bir şeydir. Ne ki yetilerin sentezi aynı zamanda nesnelerinin de sentezini gerektirir. Doğa ve özgürlüğün sentezi; bununla kast edilen elbette doğa ile özgürlüğün Kant sonrası karşımıza çıkacak bir özdeşliği değil, bu ikisinin ereksel uyumudur ve henüz Kant bu uğurda çok az şey başarmıştır. Zira *Estetik Yargıyetisi*, bize şimdilik yalnızca öznel bir ereksellik sunar. Öte yandan Kant’ın sanat eserindeki güzel üzerinden dehayı tartışmaya başladığı yerde, öznel erekselliğin sınırlarını zorlamaya başladığı görülür.

Hakiki sanat eserinin yaratıcısı olarak deha açıklanmaya muhtaç bir olgudur. Hepimiz aynı yetilerle doğduğumuza göre ve yine güzele ilişkin beğenin hemen herkeste bulunmasını bekleyebileceğimize göre, dehanın ayırıcı özelliği nedir? Dehada ne gerçekleşmektedir? “[...] Deha doğuştan bir ruhsal yatkınlıktır, doğa sanata *onun aracılığıyla* kural verir” (Kant, 2011: 176). Beğeni söz konusu olduğunda ürünlerini

öznel ereksel olarak yargıladığımız doğa, yalnızca güzel doğa ürünleri üretmez, aynı zamanda izleyicisi açısından olmamakla birlikte yaratıcısı açısından ereksel olduğu apaçık olan sanat eserindeki güzeli de üretir. Böylece deha üzerinden doğa kavramı dönüşmeye başlar. Yalnızca seyrettiğimiz ve kendisinde öznel evrensel olarak güzeli bulduğumuz doğa, sanat eseri salt “güzel bir şey değil güzel bir *tasarım*” olduğu için ve böyle bir tasarım da en nihayetinde duyularüstü bir ideyi ortaya çıkarmaya yöneldiği için ereksel olarak yargılanır. Böylece bizzat doğa etkinlik halinde ve ereksel olarak düşünölmeye başlanır. Asıl anlamda teleolojinin, nesnel erekselliğın ayak sesleridir bu.

1.3.2. Teleolojik Yargıyetisinin Eleştirisi

Yargıyetisi için *a priori* bir ilke bulma çabası Kant’ı öznel erekselliğe dayanan saf beğeni yargılarının imkanına ulaştırmış görünür. Oysa asıl gerçekleşen erekselliğın bir biçimi olarak öznel erekselliğın ve reflektif yargıyetisinin estetik aracılığıyla temellendirilmesidir. Kant’ın bütün o ereksiz ereklilik, *sensus communis* kavramlaştırmalarının zemininde erekselliğın insan yetileri açısından zorunluluğının gösterilmesi yatar. Ancak öznel ereksellik Kant’ın çabasının önemli olmakla birlikte yetersiz bir üründür. Zira Kant’ın aradığı, yetilerin, oyundaki uyumlarının çok ötesinde insan ilgileri bakımından ereksel birliğıdir. Bu uğurda Kant’ın asıl ortaya koyması gereken nesnel erekselliğın imkanıdır. Ama “nesnel ereksellik, doğa şeylerinin olanağının ilkesi olarak doğa kavramı ile *zorunlulukla* ilişkili olmaktan çok uzaktır” (Kant, 2011: 238). Bir nesnel ereksellik düşünölecekse dahi bu belirleyici değil, ancak reflektif yargıyetisiyle başarılabilecek bir iştir. Doğada reflektif yargıyetisi ile nesnel ereksellik görmek konusunda bizi aklayan nedir? Aslında Kant bu konuda antik çağda başlayıp bugüne kadar gelen, ama bilhassa Bilimsel Devrimle birlikte alevlenip Kant sonrası evrim tartışmalarında doruğuna ulaşan bir tartışma kulvarının üzerinde durur. Tartışma doğanın salt mekanik olarak açıklanıp açıklanamayacağına ilişkindir. Tartışmanın iki cephesi arasındaki uçurum, yani doğada salt bir mekanizm görmeyle onu dogmatik zeminlerden hareketle ereksel olarak düşünme, mekanizmle dogmatik teleoloji arasındaki uçurum, kolaylıkla üstesinden gelinebilir türde değildir. Kendi düşünme tarihinde dogmatik teleolojiye cevaz vermiş olsa da Kant “transsendental dönüş” ile birlikte nesnel ereksellik olarak teleolojinin zeminindeki zayıflığın farkına varmıştır. Yargıyetisinin kendi

egemenlik sahası olmayan, ama kendine ilke veren bir yeti olarak öne sürülmesi tam da Kant'ın bu sakınınının ifadesidir. Doğayı teleoloji aracılığıyla *bilmiş* olamayız; dogmatik teleolojinin yanılması tam da buradadır. Ama onu sadece mekanik açıklama ile de tüketemeyiz. O halde doğayı şimdilik ve hiç değilse kimi ürünlerinde ereksel olarak *düşünebiliriz*.

Doğayı nesnel ereksel düşünme denemesinin ilk adımı, doğa şeylerini birbirlerine görelilik olarak araçlar ve amaçlar olarak görmektir. Bu minvalde, örneğin, türlü bitkilerle hayvanlar arasında, keza bu bitkilerin yetiştikleri iklim ve toprak türleri ile bu bitkiler arasında bir ereklilik görebiliriz. Ne var ki bu görelilik dışsal ereklilik için ne bir teleolojik zeminimiz vardır ne de böyle teleolojiye ihtiyaç duyulur. Öte yandan organik doğa varlıklarının kendilerini ele aldığımızda, görelilik dışsal erekliliği aşan bir görünümle karşılaşırız. Organik varlıklarda dışsal bir nedenselliğin asla tüketemeyeceği bir durum söz konusudur. Günümüz fizyolojisi için farklılaşmamış bir kök hücreden başka başka organların biçimlenmesi hala bir sorundur, Kant'ın çağı açısından da biyolojik oluş sorunu önemli bir sorundur. Kant da yargılamasını organik varlıklar olarak doğa şeylerini, kendi kendilerinin nedeni ve etkileri olmaları bakımından doğa ereklilikleri olarak görmeye vardır. Buna göre, bir organik varlık öyle bir şeydir ki, parçalar ve bütün arasındaki ilişki, bütünün kendisini bir ereklilik olarak düşünmemize izin verecek biçimdedir; parçalar ancak bütün ile birlikte vardır (Kant, 2011: 253). Basitçe, parçalar ile diğer parçalar ve bütün arasında o şeyi o şey yapan bir ilişki söz konusudur; bütünü parçalar olmaksızın, parçaları da bütün olmaksızın düşünemeyiz, yani onu bir *ide* eşliğinde düşünürüz. Gelgelelim bu insan sanat ve zanaatının ürünleri için de geçerlidir; doğa ürünü olarak doğa erekliliklerinde, yani organik varlıklarda aranması gereken daha öte bir nitelik olmalıdır. Bu da, bu varlıklarda parçaların karşılıklı olarak birbirlerinin biçiminin neden ve etkisi olmasıdır, kendi nedensellikleri aracılığıyla bir bütün üretmeleridir (Kant, 2011: 254). Böylece Kant organik varlıkta hem bir sanat yapıtı gibi ereklilik hem de –insan yapımı olmaması bakımından- sanat yapıtının ötesine geçen bir nitelik *görmeye* başlar. Organik varlıkların iç erekliliklerini sanatla analogik olarak düşünebiliriz. Aslında bizim için böyle bir ereklilik düşünmenin neredeyse tek mümkün yolu budur. Zira bu ereklilik de yukarıda söylendiği gibi ancak bir *ide* yoluyla mümkündür. Ancak burada varlığın erekselliğini kendi dışında bir şeyle ilişkide düşünmediğimiz, bir iç ereklilik olarak

düşündüğümüz için, erekliliğin zeminini daha yüksek bir nedende, “yaratıcı bir anlama yetisinde” düşünürüz.

İlk defa organik varlıkla birlikte bir doğa varlığından aynı zamanda doğa ereği olarak söz etmeye, dolayısıyla bir nesnel erekselliğin ve teleolojinin gereğini düşünmeye başlayabiliriz. Burada, varlığa bir doğa ereği olarak bakmamızı sağlayan ilke her ne kadar bir yanıyla deneyimden türetilmiş olsa da ilkenin kendisi tekil deneyimin asla sağlayamayacağı bir “evrensellik ve zorunluluk taşıdığı için onda *a priori* bir zemin olmalıdır” (Kant, 2011: 257). Bu zemin organik varlıkları iç erekselliğe sahip olarak yargıladığımız maksimdir.

Dikkat edilmesi gereken nokta, buraya kadar, sadece tekil organik varlığın iç erekliliğiyle ilgilendiğimizdir. Kant’a göre organik bir varlığın iç nedenselliğini salt mekanik nedensellikten türetmeyişimiz, bunun yanında bu varlığın tam da tanımı gereği parçaları arasında erekli görünen bir ilişki taşıyor olması, ona bir doğa ereği olarak bakmak için bir olanak sunar. Ama şu hatırlatmayı da yapmak gerekir: doğa ereği kavramı anlama yetisi ya da aklın oluşturuğu bir kavramı değil, reflektif yargıyetisi için düzenleyici bir kavramdır ve nesnelerin *en yüksek zeminleri* üzerine düşünmemize hizmet etse de bu salt teorik akıl ve bilgi uğruna değil, tam da bu şeyleri ereksellekle ilgili olarak düşünmemizi sağlayan pratik aklımız uğrunadır (Kant, 2011: 256). Bu son ifade, yani doğa ereği fikrinin, “daha yüksek zeminlerle ilgisinde pratik olarak” düşünülmesi Kant teleolojisinin özünü oluşturur.

Organik varlık olarak bir doğa şeyini doğa ereği olarak yargılamak, o şeyi doğa ereği kılan daha yüksek bir zemini de düşünmeyi gerekli kılar. Zira böyle bir varlık ancak bir tasarım olabilir. Devamla, eğer şeyi bir tasarım olarak görürsek “Kant için mümkün tek açık yol, akıl sahibi *mümkün* bir varlığın *mümkün* bir niyetine başvurmaktır (McFarland, 1970: 106).” Dolayısıyla, Kant doğa ereğini açıklarken -terimin yaygın anlamıyla uyuşmamakla birlikte- teolojinin kapısını aralar. Ama kapısı aralanan teoloji, kozmolojik tanrı kanıtlamalarında karşımıza çıkan, doğal nedenlerden sıçramayla Tanrıya ulaşan türde, yani Kant’ın pervasızlık olarak nitelediği türde bir teoloji değildir; zira böyle bir teoloji Tanrının bilgisi iddiasını taşır. Kant ise basitçe, bir şeyi doğa ereği olarak düşünebilmemiz için duyusallığı aşan daha yüksek bir zemini düşünmemiz gerektiğini

ileri sürer. Öte yandan, bir kez duyusallığı aşan ve dünyada ereksel ürünler ortaya koyan bir yetiyi açığa çıkarmışsak, daha öte bir adım atarak sadece mekanik açıklamalara tabi kılınabilecek varlıkları ve giderek bütün bir doğayı bir erekler dizgesine tabi olarak yargılayabiliriz (Kant, 2011: 262). Böylece bütün varlığı, hiç de doyurucu olmayan doğa mekanizminin ötesinde yargılayabiliriz.

Pek çoklarınca, bütünüyle mekanik esaslı Newtoncu doğa biliminin felsefi temellendirmesini yaptığı düşünülen (Hahn, 1988: 12) Kant'ın²⁵, başlangıçta birbirini dışlar görünen teleoloji ve mekanizm arasında kurduğu yeni ilişkiyi, Kant'ın da “yargıyetisinin antinomisi” olarak sorun edindiği yeni ilişkiyi nasıl anlamalıyız? Kant bunun yanıtını bir antinomi tasarlamadan önce vermiştir aslında. Nedensel bağlantıyı anlama yetisi aracılığıyla ya da akıl kavramları aracılığıyla düşünebiliriz. Anlama yetisi aracılığıyla düşündüğümüz sürece, şeylerde mekanik, “aşağı giden” nedenselliği düşünürüz; ancak akıl kavramları aracılığıyla düşündüğümüzde, dizide hem aşağıya hem yukarıya/ileriye giden bir nedensellik (*nexus finalis*) düşünebiliriz (Kant, 2011: 252-3). Bu, aynı nesnelere ya da genel olarak doğaya belirleyici yargıyetisi ile de reflektif yargıyetisi ile de bakabileceğimiz anlamına gelir. Elbette Kant'ın niyeti bütün fiziği teleolojiye tabi kılmak değildir; aksine fizik kendi sınırları içinde teleolojiden azadededir ve tam da bu teleoloji dışı niteliği onun meşru sınırlarını çizer. Ama doğayı fiziğin ötesinde ele almak, yani metafizik yapmak için hala bir şansımız vardır ve bize bu şansı veren reflektif yargıyetisi ile mümkün olan teleolojidir.

Özetle, Kant'ın bütün bu tartışma boyunca yaptığı teleolojinin doğa mekanizmi ile çelişmek bir yana, onu da kapsayan öznel bir zemine sahip olduğunu göstermektir. Öte yandan, görünen o ki, Kant'a göre doğayı sistemli bir bütün olarak düşüneceksek onu teleolojik olarak düşünmekten başka seçeneğimiz de yoktur. Kant'ın doğadaki uyumu kendinde teleolojik gördüğünün açık ifadesi “erekselliğin idealizmi ile realizmi” tartışmasında, Demokritosçu ve Spinozacı doğa tasarımlarını da erekselliğin idealizmi olarak yargılamasıdır. Ama Kant'ın gördüğü ya da aradığı şey bu tür bir ereksiz ereklilik değildir. Soruşturma bizi reflektif yargıyetisi açısından doğanın nesnel erekliliğine ve bu

²⁵ Velkley daha da iddialıdır: Kant, anti-teleolojik Newtoncu bilimin en büyük felsefi savunucusudur (Velkley, 2001: 153).

erekliliğin duyularüstü zeminine getirmiştir: Teolojiye. Ama yukarıda da belirttiğimiz ve daha önce “transsendental dönüş” ifadesi ile kapsadığımız gibi bu, klasik teolojinin sınırları içinde kalan bir kavramlaştırma değildir. Teolojiye varmış, yani tamamlanmış bir teleoloji anlamlı bir kök-varlığı *kanıtlamaz*, çabasının esası da bu değildir.

[...] Belirli doğa şeylerinin ve hatta tüm doğanın, kendini eyleme belirlerken niyetleri olan bir neden tarafından üretilebileceğini söylemekle, *bilme yetilerimin özel yapısı* öyledir ki bu şeylerin olanağını ve üretimini ancak niyetlere göre eyleyen ve dolayısıyla bir anlama yetisinin nedenselliğine benzer biçimde (*analogous*) üreten bir varlık tasarlayarak yargılayabilirim demek arasında muazzam bir fark vardır (Kant, 1987: 280).

“Vardır,” dogmatik iddiasından, “öyle yargılayabiliriz” konumuna bu çekiliş, sadece transsendental perspektifin Kant’ın da itiraf ettiği tevazuunu ortaya koymaz. Aynı zamanda düşünülebilir kök-varlığın belirlenimini de pratik olana yerleştirir. Bu nokta bütün bir *Yargıyetisinin Eleştirisi* ve aslında bütün Eleştiriler için temel önemdedir. Zira evvelce de belirttiğimiz gibi, Kant, *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nin önsözünde, doğa ve özgürlük arasındaki uçurumun ancak doğanın temelindeki duyularüstü ile özgürlüğün temelindeki duyularüstünün bir birlik zemini olduğunun gösterilmesiyle aşılabileceğini söyler (Kant, 2011: 24). İşte, teleolojik yargıyetisinin eleştirisi bizi ussal ve ereklere göre eyleyen, dolayısıyla hem doğanın hem de özgürlüğün “nedeni” olarak düşünmeye zorlandığımız bir idenin sınırlarına getirmiştir. Ancak bu ide aracılığıyla doğayı ereksel olarak yargılayabiliriz ve ancak bu ide aracılığıyla doğa ve özgürlük arasında gerekli ilişkiyi tesis edebiliriz. Doğa kavramımızda “yüce” ve “deha” ile başlayan dönüşüm artık büyük ölçüde tamamlanmış, baştan başa mekanik nedenselliğin kat ettiği ve bu nedenle özgürlükle çelişik görünen doğa kavramı, mekanik nedenselliği de kapsayacak bir teleoloji aracılığıyla “kapsanarak aşılmıştır.” Buna koşut olarak, bundan sonra ve aslında bundan önce, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk baskısından başlayarak²⁶ Kant’ın doğa sözcüğünü, biri belirleyici yargıyeti ile ilişkisinde teorik, diğeri, reflektif yargıyeti ile ilgisinde pratik olmak üzere iki ayrı anlamda kullandığını ileri süreceğiz.

²⁶ Kant’ın “doğanın” anlamını böyle değiştirecek bir teleoloji ya da ereksellik tartışmasına dair hayli erken öngörülerini iddia etmek için yeterince metinsel dayanak vardır. Aslında Kant’ın yer aldığı gelenek için ereksellik fikri temel bir öğedir.

Asıl belirlenimi pratik olan bir kök varlık aracılığıyla doğa ve özgürlüğün uyumunu sağlama çabası elbette sırf Kant’a mahsus değildir ve bu haliyle Kant’a göre başarılı da değildir. Zira böyle bir tasarım aranılan birlik için bir zemin verir ama ereği veremez, ama asıl birlik verici olan budur. Bu yüzden Kant’ın sadece zemindeki birliği değil erekteki birliği de soruşturması gerekir. Doğaya bir bütün olarak bakmamızı sağlayacak ereği nerede aramalıdır? Maddi doğa varlıklarıyla ilgili yapılan görelî dışsal ereklilik tartışması, bunların hiç de kendilerinde erekler olarak yargılanamayacaklarını göstermiş, Kant daha öteye adım atarak, organik varlıkların içkin erekliliklerini ele almaya başlamıştı. Ama organik varlıkların, onların birer doğa ereği olarak yargılanmasını sağlayan iç ereklilikleri de hep koşullu olduğundan aranan son ereği sağlayamadılar: “Yine de bir doğa ereği olarak organik varlık, kendinde erek olmakla birlikte, dışsal ilişkileri göz önüne alındığında son erek değildir. Son erek olmayan herhangi bir erek zorunlulukla aynı zamanda bir araçtır” (Kant, 2011: 316). Bütün bir doğayı tarasak da organik varlıklar arasında son erek olabilecek, böylece doğaya birliğini verebilecek bir varlık bulamayız. Bitkiler, bitki yiyen hayvanlar dünyasının yaşaması ve çoğalması için araçlardır; bu hayvanlar ise etle beslenen hayvanlar için. Kant, böylece, şeylerin dışsal erekliliklerinden aşama aşama insana yükselir. Zira organik olmayan doğa varlıklarından başlayarak, her bir şeyin “ne için iyi?” olduğunu soran bakışı, onu, bütün doğa basamaklarının en nihayetinde insan için olduğu sonucuna ulaştırır. Ama hangi gerekçeyle insan “yeryüzündeki yaratılışın”²⁷ son ereği olarak konumlanabilir; neredeyse tüm zamanlar için geçerli olan bu insan-merkezci bakış nasıl aklanabilir ve Kant’ın bu konudaki özgünlüğü nedir?

Bir yanıyla doğa insanı hiç de kayırıyor görünmez. Dahası, bir doğa varlığı olarak insan sıklıkla öteki hayvanlardan daha aşağı duruma düşürür kendini. Hem başka hayvanların saldırılarına açıktır hem de kendi türünü yok etmeye bu denli istekli başka hayvan yoktur. Doğumundan itibaren korunmasız, her türlü barbarlığı yapmaya da maruz kalmaya da açık olan bu varlık da diğer organik varlıklar gibi erekler dizisinde sıradan bir halkadır. Ama bu varlık öyle bir yana sahiptir ki, onunla kendinde diğer tüm yaratıkları sırf birer araç olarak görme ve yararlanma hakkını görür. Bu da onun ereklere dair bir kavram ve bir erekler dizgesi oluşturabilmesidir (Kant, 2011: 316). Kant’ın bu yanıtı yukarıdaki

²⁷ *Schöpfung*; Kant bu sözcüğü kullanmaktan imtina etmez.

sorunun/soruların cevabı değildir. Zira buradan ne tam anlamıyla bir temellendirme çıkar, ne de bu yanıt da Kant’a bu kulvarda bir özgünlük sağlar. Sorunun daha doğru biçimde koyulması ve çözümü için Kant’ın iki ayrı erek kavramını birbirinden ayırdığını hatırlamak gerekir. Kant doğanın son ereğinden söz ederken “son erek” (*letztes Zweck*), varoluşun/yaratılışın son ereğinden söz ederken “nihai erek” (*Endzweck*) kavramlarını kullanır. Bu iki kavram arasında salt sözel bir fark yoktur. İkisi ayrı bağlamlara işaret eder. “Doğaya teleolojik bir dizge olarak bakarsak, doğanın son ereği olmak insanın belirlenimidir. Ama bu her zaman şu koşula bağlıdır: İnsan bir anlığa ve istemeye sahip olmalıdır; ve bu anlık ve isteme sayesinde hem doğaya hem de kendisini, doğadan bağımsız, özyeterli ve böylece nihai erek olabilecek bir erekle –ama doğada bulunamayacak- ilişkilendirebilmelidir” (Kant, 1987: 318). Doğa için ve doğa içinde bir erek aramakla, varlığa bir erek aramak apayrı şeylerdir. İlki zemini koşulsuz olsa da kendisi daima koşulludur, ikincisi ise koşulsuz. Bu bakımdan insanın doğa içinde son erek olması, asıl zeminini onun koşulsuz nihai erek olmasında bulur; koşulsuzu düşünebildiği ve onu erek edinebildiği için nihai erektir insan. Zorunlulukla koşullu olan doğa açısından insandaki son erek de en sonunda koşulsuza hizmet etmek kaydıyla, koşullu ve empirik olmalıdır. Bu vurgu iki bakımdan önemlidir: ilk ve asıl olarak, eğer doğanın, doğa olarak, koşulsuzu hedeflediği söylenirse bu bütün Kantçı eleştirinin sonu olur. Zira Kantçı çaba şüphecilikten de dogmatizmden de farkını duyulara verili olanla akla verili olanı, görünüşle kendinde şeyi ayırmasıyla ortaya koyar. Doğanın insandaki ereğinin koşulsuz olduğunu söylemek ise bütün sınır koyma girişimlerini berhava eder. Bir önceki kesimdeki doğa ve özgürlüğün sentezi arayışı ile kasıt kesinlikle böyle bir sınır aşımı değildir. İkinci olarak, koşulsuzu insanın değil *doğanın* ereği olarak koymak, insanın otonomisini ve bu otonomiye bağlı her şeyi ortadan kaldırır. İnsan dünyasında ortaya çıkan ne varsa insanın değil doğanın başarısı haline gelir ve bir değerlilik tasarımı için hiçbir zemin kalmaz. Bunun Kant’ın politik felsefesi açısından önemine 2. Bölüm’de değineceğiz.

Doğanın son ereği zemin olarak koşulsuzu içeriyorsa, doğaya düşen ve doğanın yapabileceği, insanı nihai erek olmak üzere bizzat kendi yapabilecekleri konusunda hazırlamaktır. Doğanın bir koşulsuz için insana neyi sunabileceğini soruşturmak, aynı zamanda doğanın insandaki son ereğini soruşturmadır. İnsan ve erek deyince akla

gelecek olan ilk şey ise hem tarihsel hem de felsefe tarihsel olarak mutluluktur. Ama mutluluk doğanın koşulları üzerine dayanan bir erekler toplamının idesidir ki, insanı hiçbir koşulsuza hazırlamaz. Dahası az yukarıda da değindiğimiz gibi doğa insana mutlulukla ilgisinde özel bir yer veriyormuş gibi de görünmez; içgüdüye bağlı hayvanlar bu konuda çok daha şanslı görünmektedir. Bu yüzden son ereği, her ne kadar insan için zorunlukla bir erek olsa da, mutluluk olarak belirleyemeyiz. Mutlulukla bir biçimde ilgili bütün ereklere soyutladığımızdaysa geriye, doğanın son ereği olabilecek tek şey kalır:

[İnsandaki] biçimsel, öznel koşul, yani kendi önüne genel olarak erekler koyabilme ve (kendi erek belirlenimi bakımından doğadan bağımsız olarak) doğayı genel olarak özgür ereklarının maksimleri ile uyum içinde araç olarak kullanabilme yetkinliği, ki doğa buna kendi dışında yatan nihai erek açısından yönelebilir ve öyleyse bu onun son ereği olarak görülebilir. Akıl sahibi bir varlığın genel olarak keyfi ereklere yeteneğinin (sonuç olarak kendi özgürlüğü içinde) üretimi *kültürdür*. Öyleyse ancak kültür insan türü açısından doğaya yüklemek için nedenimizin bulunduğu biricik erek olabilir (Kant, 2011: 322).

Böylece mutluluk olmasa bile kültür doğa için son erek olarak görülebilir. Kant'ın kültüre ilişkin tartışması pek çok bakımdan yol gösterici ve aydınlatıcıdır. Kant, bir bütün olarak insanın kendi koyduğu ereklere üretmesi olarak kültürün iki biçimini, beceri kültürü ile disiplin kültürünü birbirinden ayırır. Beceri kültürü erekların geliştirilmesi ve ilerletilmesi için çok önemli olsa da bunun disiplin kültürü ile -bu kavram bizim ilk eleştiriden de oldukça aşına olduğumuz bir kavramdır- sınırlanması gerekir. Bir negatif koşul olarak disiplin kültürü, bizi doğanın hayvansal belirlenimimizi ihmal etmeyelim diye verdiği ve sadece kılavuzlar olarak kullanmamız gereken dürtüleri yok etmemizi değil, istemeyi bu dürtülerce uyandırılmış arzuların despotizminden kurtarmamızı, onları aklın ereklarına uygun olarak kullanmamızı sağlar (Kant, 1987: 319; 2011: 323). Dolayısıyla beceri kültürü ile disiplin kültürü arasında hem bir uzlaşma hem de bir gerilim vardır.

Kant kültürü ele alırken, 2. Bölüm'de ele alacağımız ve kendi politik felsefesinin merkezinde duran politik kavramların pek çoğunu anar. Bunun nedeni her iki biçimiyle de kültürün gelişiminin insanlar arası toplumsal ilişkileri, insanın toplumsal doğasını şart koşmasıdır. Keza kültürün yükselmesi hem doğanın insanın önüne koyduğu politik sorunlara hem de insanların bu sorunları aşmak için varlığa getirmek zorunda oldukları politik kurumlara bağlıdır. Doğanın beceri kültürünü yükseltirken kullandığı başlıca araç insanlar arası eşitsizliktir. Kant eşitsizliğin temellendirilmesi için daha Aristoteles'ten

aşına olduğumuz bir perspektifi benimser. Aristoteles politik topluluk içinde erdemli yurttaşların bulunabilmesi, böylece yüksek insansal etkinliklerin gerçekleştirilebilmesi için, toplumda bedeniyle çalışmak zorunda olmayanların bulunduğu sınıfsal bir asimetri olması gerektiğini ileri sürüyordu (Aristoteles, 2010: 211). Kant da beceri kültürünün yükselmesi için büyük çoğunluğun yaratıcı olamayan, dahası handiyse mekanik çalışmalarının gerekli olduğunu iddia eder. Onların baskı altında, ağır emeğe dayalı ve kişisel faydanın çok az olduğu bu çalışmaları kültür, bilim ve sanatın üretiminde pay sahibi olacak yüksek sınıflara boş zaman (*Muße*) sağlar. Öte yandan yüksek sınıfların aşağı sınıfların sömürüsü sayesinde ürettikleri aynı kültür, tedricen aşağı sınıflar için de ulaşılabilir hale gelir. Kant'ın ısrarla bizim değil doğanın ereği olduğunu söylediği, tür olarak insanın kültürel gelişimi, ancak bu görkemli sefaletle mümkün olur. Böylece Kant insanlar arası eşitsizliği –ki bu yurttaşların eşitliğinden ayırdır ve onunla çelişmez-, etik ve politik bir sorun olmaktan çıkarıp, doğanın erekselliğine bağlar.²⁸

Eşitsizlik kültürel gelişimin en önemli koşullarından biri olsa da yeter koşulu değildir. İnsanın doğal yeteneklerinin gelişimi için insanlar arası politik ilişkilerin belirli bir biçimi olarak *yurttaşlık toplumu* da gereklidir. Böyle bir toplumda yasal zor toplumun üyelerinin çatışan özgürlüklerini sınırlar ve birbiriyle uyumlu hale getirir. Böyle bir toplumun varlığını sürdürebilir bir yapı olarak tasarlayabilmek içinse, bütün devletlerin birbirlerine zarar vermeksizin bir arada bulunduğu *kozmpolit* bir bütünün varolması gerekir. Zira böyle bir bütünün yokluğunda savaş kaçınılmaz hale gelir. Öte yandan Kant savaşı da tıpkı eşitsizlik gibi doğanın erekselliğine dahil eder. Nihai olarak istenmeyen ve yıkıcı bir şey olarak savaş, bütün olumsuzluğuna ve onu başlatan insanların amaçsız görünen tutku ve hırslarına rağmen, insanın sınırlarını aşan daha *yüksek bir bilgeliğin* gizli bir girişimi olarak görülebilir. Bu yüksek bilgeliğin amacı devletler arasında özgürlüğe dayalı ve ahlaksal olarak temellendirilmiş bir sistem kurmaktır. Yine savaş sayesinde kültüre hizmet eden yetenekler en yüksek düzeyde gelişmeye zorlanır (Kant, 2011: 324).

²⁸ Bu durum Kant'ın insanlar arası ekonomik eşitsizliği mutlak olarak olumladığı anlamına gelmez. Zira Kant tarihsel düzeyde yoksulların giderek büyüyen hoşnutsuzluğunun ve bunun muhtemel sonuçlarının bilincindedir. Bu temelde olmamakla birlikte etik açıdan hayırseverliği bir ödev olarak belirler. Politik düzeyde ise vergilendirme yoluyla yeniden dağıtım politikasının ilkelerinden biri olarak belirler.

Doğal eğilimlerimiz ve tutkularımız doğanın erekselliği açısından dışlanamaz, aksine bunlar *Öngörünün* yüksek amaçlarının, Hegel'in *aklın hilesini* önceleyecek biçimde, birer aracına dönüşürler. Elbette disiplin kültürü ile sınırlanmaları koşuluyla; aksi takdirde gelişimin aracı olmaktan çok engeline dönüşürler. Disiplin kültürü ile doğa bizi kendi sağlayabileceğinden daha yüksek ereklere yönlendirir. Bir yandan tutkularımız ve bencilliklerimiz ruhun güçlerini harekete geçirirken, disiplin kültürü bizi eğitime ve böylece bizde saklı daha yüksek ereklar için hazırlığa teşvik eder.

Buraya kadar söylediklerimiz doğanın son ereğine ilişkindi ve bunun daha yüksek bir koşul altında, nihai erek altında durduğunu söylemiştik. Nihai erek ise “imkanının koşulu başka hiçbir ereğe bağlı olmayan erektir.” Doğa, her ne kadar teleolojik yargıyetisi ile anlamı genişlemiş olsa bile, Kantçı kavramı gereği böyle bir ereği ortaya çıkaramaz. Zira doğal bir varlık olarak bakıldığında insan bile, her ne kadar ereklar koyuyor ve bu ereklere göre eyliyor olsa da, salt koşulsuz bir erek olarak görülemez. Erekselliği sayesinde başka varlıkları araç olarak görebilir ama bu insanı nihai erek kılmaz; dahası bir son erek bile kılmaz. Öyleyse insanı nihai erek kılacak olan yanı onun koşullu, doğal varoluşu değildir. İnsana bir *homo phenomenon* olarak bakıldığı sürece bir nihai erekle hiç karşılaşamaz. İnsanın hem bir son erek hem de nihai erek olarak görülmesinin olanağı, ancak onun aynı zamanda duyularüstü bir yanı olmasında, bir *homo noumenon* olmasındadır. Kant ilk iki eleştiride bunun hem olanağını hem de gerçekliğini ortaya koymuştur. Yalnızca insan, aklın bir olgusu olarak ahlak yasasıyla gerçekliği bilinen duyularüstü bir nedenselliğe, özgürlükten gelen bir nedenselliğe sahiptir. Şu halde insan ereklar koyabildiği için değil, doğanın asla üretemeyeceği koşulsuz bir erek olarak özgürlük ereği koyabildiği için nihai erektir ve aynı nedenden ötürü doğada son erektir.

Ahlaksal bir varlık olarak insan hakkında, bundan böyle onun ne için olduğu sorulamaz. Varoluşu en yüksek ereği kapsar ki, ona elinden geldiği ölçüde, tüm doğayı altgüdümlü kılabilir. [...] Eğer dünyadaki şeyler... ereklere göre bir en yüksek neden gereksiniyorlarsa, o zaman insan yaratılışın son ereğidir; çünkü o olmaksızın birbirine altgüdümlü ereklar zinciri temellenmiş olmayacaktır. Ve yalnızca insanda ama ahlakın öznesi olarak onda, ereklar açısından koşulsuz yasama ile karşılaşırız ki yalnızca bu yasama insanı bütün doğanın teleolojik olarak altgüdümlü olduğu bir son erek olmaya yetenekli kılar (Kant, 2011: 326).

Kant bütün bu söyledikleriyle doğayı, insanı ve Tanrıyı aynı teleolojik dizgenin uğrakları haline getirir. Bunun anlamı her üç kavramın da eleştirel tadilatıdır. Doğa ilk iki

eleştirideki biçimini değiştirir. Özgürlükle hep bir karşıtlık içinde düşünülmüş doğa –ki bu insandaki doğal eğilimleri de kapsar- reflektif yargıyetisi aracılığıyla sadece özgürlüğün içinde gerçekleşeceği zemin olarak değil, aynı zamanda insansal yetilerin özgürlüğü gerçekleştirmek üzere yükseltilmesinin aracı olarak düşünülür. Böylece tarih, bir anlamıyla bir özgürlük tarihi olarak görülür²⁹. İnsanın özneliği ise onun dünyayı temaşa eden varlık olması bakımından teorik akıl yerine, koşulsuz ereklere göre eyleyebilmesi bakımından pratik akla yerleştirilir. Son olarak Tanrının yaratması ve belirlenimi de bu yaratışa bir değer katacak özgürlükle ilişkisinde düşünülür. Kant’ın bir fiziksel teleoloji aracılığıyla ulaşılabilecek bir fiziksel teolojinin yetersizliğine ve ancak özgürlüğe dayalı teleoloji eşliğinde ulaşılabilecek bir etikoteolojinin mümkün olabileceğine yönelik savı bu cümledendir.

1.3.3. Yargıyetisinin Eleştirisi’nin Politik Ufku

Yargıyetisinin Eleştirisi en az dikkate alınan eleştiri olduğu için, politik önemi genellikle gözden yiter, ama üç eleştiri içinde en fazla politik olarak yorumlanabilecek olanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, Kant’ın doğrudan politik bir sorunu odağa aldığı metinlerindeki hemen tüm temalar bu eleştiride bir ölçüde içerilmiştir: Kültürün yükselmesi, yurttaşlık toplumu, dünya yurttaşlığı, savaşın tarihsel işlevi, doğanın gizli planı gibi. Ama bu eleştiriye politik açıdan önemli kılan sadece bu değiniler değildir. Bu eleştiride özetlenerek ele alınmış politik referanslar şüphesiz önemlidir. Ama bu referanslar, Kant’ın “politik metinleri”ne yapıldığı gibi, bağlamından kopararak ele alındığı vakit, geride Aydınlanmanın ilerlemeye yönelik iyimserliği, yurttaşlık fikrinin çağcıl bir örneği, insanlar arası eşitsizliğin, kültürün yükselmesi adına yüceltilmesi gibi çeşitlendirilebilecek bir görüşler çokluğu kalır ki, bizim Kant felsefesinde politik olanın yeri arayışımıza çok az katkısı olacak görüşlerdir bunlar.

Buradaki sorunun iki yanı vardır: ilk olarak, *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nin Kant felsefesi içindeki rolü aslına uygun biçimde görülmemektedir. Ya da ikinci olarak, bu eleştirinin önemi teslim edilse bile, yani teleolojinin Kant felsefesi açısından önemi görülse bile, bunun politik boyutu göz ardı edilmektedir. Savımız odur ki üç eleştirinin doruğu olarak

²⁹ Kant felsefesinin tarihdışılığı iddiaları ile hayli çelişik bu savı 2. Bölüm’de yeniden ele alacağız.

Yargıyetisinin Eleştirisi politik olanı kaçınılmaz olarak içermek zorundadır. Bu zorunluluğun nedenini 3. Bölüm’de ele alacağız.



2. BÖLÜM: KANT'IN POLİTİK FELSEFESİ

2.1. KANT VE AYDINLANMA: SAPERE AUDE!

*Uzun zaman önce
 Hiç kimse tarlaları sabanla deşmezdi
 Toprağı sınırlara bölmezdi hiç kimse
 Ve suları kürekle yarmazdı
 Kıyı dünyanın sonuydu.
 Ah doğuştan zeki insan, buluşlarının kurbanı
 Öyle korkunç ki yaratıcılığın,
 Ne işe yarar şehirleri çevreleyen şu yüksek duvarlar
 Ve niye savaşmak için silahlar?
 Ovidius*

Kant dendiğinde akla gelecek ilk kavram belki Aydınlanma değildir, ama Aydınlanma dendiğinde muhtemelen akla gelecek ilk filozof Kant'tır. Bunun nedeni Kant'ın *Berlinische Monatschrift*'te yayınlanan ve Aydınlanma başlığını taşıyan metinlerden biri³⁰ olan “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Yanıt” yazısı mıdır? Söz konusu yazının Aydınlanma-Kant ikiliğini düşünmekteki etkisi yadsınamaz olsa da Kant'ı bir Aydınlanma filozofu kılan şey, bir bütün olarak Kant düşüncesinin Aydınlanma idealleri ile –her ne kadar bunları her tek öge için belirli istisnalar saymadan aynı kefeye koymak olanaksız olsa da- yakın ilişkisidir. Bu nedenle Kant'ın Aydınlanma fikri esas olarak, sadece “Aydınlanma Nedir?” yazısını ele alacağımız bu kesimde değil, bu bölümün tamamına yayılmış durumdadır. Elbette bu, Kant'ın fikirlerinin Aydınlanmanın –dahası Alman Aydınlanmasının bile- mümkün tek ya da en yüksek biçimi olduğu anlamına gelmez. Ama daha çok Aydınlanmanın görece ortaklaştırılabilir pek çok ide ve tartışmasının Kant düşüncesi içinde de önemli bir yeri olduğu anlamına gelir.

“Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Yanıt” J. F. Zöllner'in aynı dergide 1783'te yazılmış olan ve bir aydınlanmacının başkalarını aydınlatmaya girişmeden önce “Aydınlanma Nedir?” sorusunu yanıtlaması gerektiğini söyleyen yazısına yanıt olarak düşünülmüştür. Kant soruyu o ünlü “Aydınlanmanın insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmayış

³⁰ 1784 tarihli aynı sayıda Moses Mendelssohn'un da bir metni vardır.

(*Unmündigkeit*) halinden kurtulması” ifadesiyle yanıtlar. Ergin olmayış ve erginlik arasındaki sınır aynı zamanda edilginlik ve etkinlik, heteronomi ve otonomi arasındaki sınırdır. Ergin olmayışın bu denli ve bunca zaman etkili olmasının nedeni, aklın kullanımını başkalarının kılavuzluğuna vermenin, heteronominin konforudur. “Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizimle ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık” (Kant, 1984a: 214). Öte yandan ergin olmama halini bir düşme olarak niteleyen ve bunu –akla olmasa da- kişilere yükleyen ifade iki yanıyla da sorunludur. İlk olarak Kant, tarihsel açıdan türsel ya da toplumsal olarak ergin/aydınlanmış olduğumuz herhangi bir an tasarlamaz. İkinci olarak, Kant’ın da farkında olduğu gibi, insanların kişiler olarak içinde bulundukları toplumsal dizgenin sınırlarını aşmaları gerek egemenlerin despotizmi gerek dogma ve kurallar aracılığıyla sürekli kösteklenir. Ama erginleşmenin tekil örnekleri nadir tarihsel fenomenler olarak ortaya çıkabilir. Şu halde Aydınlanmanın neliğine ilişkin ifade olgunun bir betimlemesi olarak değil, ortaya çıkarılması için bir çağrı olarak görülmelidir ki, “Sapere Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster,” ile de Kant bunu açık kılar.

Kamusal aydınlanma Kant’a daha mümkün görünür, özellikle de kamuya özgürlük hakkı tanınırsa. Toplumda ve özellikle de egemenler arasından kendilerini bir ölçüde aydınlatmış kişilerin çıkarak, kendi başına düşünmenin bir ödev olduğu fikrini yaymaları kamusal aydınlanmayı kolaylaştıracaktır, ama bu yine de zamanla olacaktır. Egemenler arasından aydınlanmış birinin çıkması ve kamuya kimi özgürlükler vermesi düşüncesi Kant’ın zamanında oldukça sıradandır; 18. Yüzyıl Avrupa’sında pek çok böyle egemen örneği vardır. “Aydınlanmış despotizm” –her ne kadar Kant bu ifadeyi çelişik bulacak olsa da- Fransız Aydınlanması içinde oldukça benimsenen bir görüştür ve Kant da bunun çok uzağına düşmez. Nitekim iktidarın, bu bir baskı rejimi olsa bile, devrim yoluyla dönüştürülmesine dair çekincesi ile radikal/devrimci aydınlanmacıların karşısında ılımlı aydınlanmacılar arasına yerleştirilir: “Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünce tarzında gerçek bir iyileşme elde edilemez; aksine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye, yeni birer gem, yeni birer yular olurlar” (Kant, 1984a: 215). Fransız Devrimi karşısındaki coşkusunu gizlemeyen

Filozofun, üstelik tarihsel ilerlemeyi politik –ve aslında genel olarak pratik- felsefesinin temeli yapmış bir filozofun devrim konusundaki bu tutumu tartışma konusu olmuş ve her şeye rağmen Kant düşüncesinden bir direnme, isyan veya sivil itaatsizlik teorisi çıkarılabileceğini öne sürenler olmuştur. Ama Kant konuyu ele alan metinlerinde politik otoriteye itaati bir ödev olarak belirler. “Halk devletin başına zor uygulama hakkına sahip değildir ya da sözel veya fiili olarak ona karşı çıkamaz” (Kant, 2010b: 44). Bunun hangi temelden türetildiğine Kant’ın devlet hukuku tasarımını ele alırken değineceğiz.

Aydınlanma için gereken şey özgürlüktür; üstelik bu özgürlük özgürlükler arasında en zararsız olan aklın her bakımdan kamusal olarak kullanılması özgürlüğüdür.³¹ Kamusal yaşamın her alanında itaatin düşünme karşısına konduğu ve özgürlüğün sınırlandığı koşullarda aydınlanma gerçekleşemez. Bu aklın kullanımının hiçbir sınırlamaya tabi olmadığı anlamına gelmez; kamusal yaşamın yürütülmesi için aydınlanmayla çelişmeyen bir sınırlamanın gerekli olduğu durumlar da vardır. Bu çerçevede Kant akıl kullanımının iki biçimini birbirinde ayırır: Aklın kamusal kullanımı “bir kimsenin bilgi ve düşüncesini, kendisini izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak biçimde sunmasıdır. Özel kullanımı ise kişinin bir kamu görevlisi olarak, kendisine teslim edilen topluluğa ilişkin belirli bir hizmeti gerçekleştirmesidir” (Kant, 1984a: 216). Toplumsal yaşamın sürdürülmesi için yürürlükte olan mekanizmalar içinde birer parça olarak bulunan kişiler, tam da bu işlerini yürütürken düşüncelerini açıklama özgürlüğüne sahip değillerdir; aksine yaptıkları işe halel gelmemesi için itaat etmeleri gerekir. Askerin, vergi tahsildarının, rahibin –Kant’ın verdiği örnekler bunlardır- “işleri” sırasında eleştiri yapmalarını düşünülemez bulur Kant. Zira kişi o sırada kamunun değil, özel bir topluluğun karşısındadır ve yükümlü olduğu ödev kendisi tarafından buyurulmamıştır. Bu bakımdan aklın özel kullanımı için bir özgürlük söz konusu olamaz. Ama aynı kişiler, aynı zamanda toplumun birer üyesi olarak, işleri dışında kamuya yönelebilir ve kendi yaptıkları iş de dahil olmak üzere kamuyu ilgilendiren sorunlarda fikir beyan etme özgürlüğüne sahiptirler.

Her ne kadar Kant üç ayrı alandan örnek seçse de, bu metinde esas olarak bunlar arasında en az netameli meseleyi, dini konuları nesne edinir. Zira II. Frederich dini konuların

³¹ Kant “Aydınlanma Nedir?”den on yıl sonra yazacağı Teori ve Pratik’te bu talebi biraz geri çekerek “kalem özgürlüğü”ne dönüştürecektir.

kamusal olarak tartışılmasını onaylar (Nicholson: 2010: 160 dn.). Sansürüyle ünlü Prusya için bu önemli bir adımdır ve Kant da bu özgürlüğü kendi politik tartışmaları için olabildiğince kullanır. Örneğin, “dinsel bir toplulukta, belirli bir ilkeler topluluğunun evvel ahir geçerli olduğu ileri sürülebilir ve buna dair bağlayıcı bir yemin edilebilir mi?” sorusu Kant için sırf dinsel bir sorun değildir; tarihsel ilerlemeyi sekteye uğratan bir harekettir ve “asıl belirlenimi bu ilerlemede bulunan insan” için böyle bir ilke hangi yüksek anlaşma ile yapılmış olursa olsun geçersizdir. “Çünkü hiçbir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesi ve yanılgılarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için bir anlaşmaya yönelemez” (Kant, 1984a: 217). İnsanlara akıl yürütme özgürlüğü vermeyen bir karar, her ne kadar kimi durumlarda bu özgürlük bir ertelemeye tabi tutulabilirse de, nihai olarak tarihsel ilerlemenin, insanın ussal yetilerinin gelişmesinin önünde bir engeldir.

Kant bu tartışmayı sıçrama tahtası olarak kullanıp, genel irade sorununa yönelir. Yasa yaparken kerteriz alınması gereken ölçüt, yasanın kendileri açısından bağlayıcı olacağı halkın, o yasaı kendi kararıyla yapıp yapamayacağıdır. Yasanın nihai haklılığı ancak bu sorunun olumlu yanıtlanmasıyla temellenir. Çünkü hükümdar ya da egemenin iradesi özünde halkın iradesidir. Burada söz konusu olan Hobbes’ta olduğu gibi haklardan feragat edilmesi değildir; mutlak bir feragat, halkın otonomisine zarar verir. Egemenin yasa yaparken riayet edeceği ilke, ahlak yasasının evrenselleştirilme imkanıyla geçerli olmasına koşut biçimde, yasanın toplumsal istemin konusu olup olamayacağıdır. Bu dikkate alınmazsa yasa yapıcı ile uyrukları arasındaki ilişki evcil hayvanlarla sahipleri arasındaki ilişki olur. Egemene düşen, şu hâlde, ulusun kendi kendisinin önderi olacağı biçimde aydınlanması için çabalamak ve halkın aydınlanmasına engel olanları durdurmaaktır.

İlk bakışta uzlaşmaz olmamakla birlikte ayrıksı görünen bu ikisi arasında, yani kişilerin akıllarını kamusal olarak kullanmaları özgürlüğü ile yasaların genel iradede kaynaklıyor gibi düşünülerek yapılması arasında köklü bir uzlaşma vardır. Her ikisi de, bir önceki paragraftaki vurgumuza bağlı olarak, yurttaşların otonomisine işaret eder. İlkinde kamusal fiiller değil, ama akıl yürütme ilişkileri mekanizmasının dışına çıkar, kamusal ama özerk olarak kendi akıl yürütmesini ileri sürer. İkincide de yasanın, egemenin keyfi

iradesinden değil, halkın otonomisinden çıkan bir şey olarak görülmesi talep edilir. Kısaca her ikisinde de kamusal yaşamdaki politik heteronomi kırılır ve yerini otonomiye bırakır.

Öte yandan böyle bir aydınlanma olmuş bitmiş bir şey değil, bir oluşturmaktır. Kant'ın kendi çağını henüz aydınlanmamış ama aydınlanmaya giden bir çağ olarak nitelemesi boşuna değildir. İnsanlığın aklını başkalarının kılavuzluğu olmaksızın, kendi başına kullanabilmesi, özgürlükleri giderek arttıracak ve bunları birer hak olarak tespit edecek yasaların yapılmasına; bu da kendisi aydınlanmış ve halkının aydınlanmasına hevesli yöneticilerin varlığına bağlıdır. Kant Friedrich'i bu tür bir yöneticinin örneği olarak görür ve zamanını "Büyük Friedrich" in yüzyılı" olarak niteleyerek onu ziyadesiyle onurlandırır. Dahası Kant'a kalırsa bir yöneticinin kendi toplumu için sağladığı böyle bir aydınlanma ortamı, sadece o ulusla sınırlı kalmayacak, özgürlük ruhu giderek yayılarak despotik yönetimler için bile zorlayıcı bir hal alacaktır.

Kant "Aydınlanma Nedir"i genellikle göz ardı edilen bir paragrafla bitirir; bu paragraf, toplumların geleceklerini ve aydınlanmalarını adeta tekil aydınlanmış kişilerin –daha çok da böyle yöneticilerin- ellerine bırakmaktan daha fazlasını öğütleyemez görünen ve aydınlanmayı temelleri hayli zayıf bir umuda dönüştüren metnin sınırlarını aşar ve tarihin devinimi için, açığa çıkmak üzere olan bir ilkenin işaretini verir. Şöyle der Kant:

Yurttaşlık özgürlüğünün büyük bir derecesi halkın tinsel/entelektüel özgürlüğünün yararınadır ama aynı zamanda ona aşılmaz sınırlar koyar; buna karşın daha düşük bir yurttaşlık özgürlüğü düzeyi ise düşünsel özgürlüğün bütün güçleriyle gelişmesi için yer açar. Doğanın üzerine titrediği tohum, insanın özgürce düşünme eğilim ve görevleri, bir kez bu sert kabuğunu kırdığında, bu tohumun etkileri giderek halkın mizacı üzerinde etkide bulanacak, yerleşecek (böylece ondaki eyleme özgürlüğü yeteneğini arttıracak) ve nihayet, sırf bir makineden daha fazla bir şey olan insanlara, insan onuruna uygun muamele ederek de daha fazla fayda sağlayabileceklerini gören hükümet ilkelerini de belirleyecektir (Kant, 2006: 23).

Burada, Kant'ın da belirttiği gibi, yakından bakıldığında hayli paradoksal görünen durum yurttaşlık özgürlüğü ile halkın tinsel ve esasen ahlaki özgürlüğü arasındaki ilişkidir. Yurttaşlık özgürlüğündeki eksiklik halkın, düşüncelerini kamusal olarak ifade etmeleri önünde engeldir ama özgürce düşünme ve eyleme için zorlayıcı bir etkide bulunur. Bu da evrik olarak ve zamanla, yöneticilerin yurttaşlara ilişkin tasarruflarında onları birer "şey"

olarak görmelerini engelleyecek, böylece yurttaşlık özgürlüğü de yükselecektir. Kant burada kendi tarih felsefesi için basit bir iyimserlikten daha fazlasına sahip olduğunu ipuçlarını vermektedir. Aydınlanmaya ve ilerlemeye ilişkin inancı zeminsiz değildir. Şimdilik elimizde, henüz –kavramsal düzeyde- yetersiz olmakla birlikte bir araç vardır: Çelişki. Bu kavram Kant’ın tarih felsefesinde sıklıkla işe koşulacak, ilerlemenin önemli güvencelerinden birine dönüşecektir.

2.2. TARİH FELSEFESİ: İNSAN, DOĞA VE İLERLEME

Tarih felsefesi, insanın kendi tarihsel varlığını sorguladığı için, ilk başlangıçlarından itibaren daima politik felsefe ile yakından ilişkilidir. Böyle bir başlangıcı kendisine atfedebileceğimiz Augustinus’ta bile, bütün teolojik içerimine rağmen tarih esas olarak politik kategorilerle belirlenir. Tarihin yeniden “keşfedildiği” modern dönemde ise tarih felsefesi ile politika arasındaki ilişki çok daha belirgindir ve Kant’ın tarih felsefesi de bundan azade değildir. Kant’ın tarihe referanslı pek çok çalışması olmakla birlikte doğrudan tarihi nesne edindiği başlıca çalışmalar, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi,” “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıçları” “Ebedi Barış” ve “Fakülteler Çatışması”nın ikinci bölümüdür. “Tarih Çağı”nın dolayımından geçmiş olan Kant okurları için, bilhassa Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin okurları için Kant felsefesi büyük ölçüde ahistorik/tarihdışı görünür. Zira bu metinlerde duyularüstü özgürlük ile duyusal doğa öylesine karşı karşıya konur, *kişi* kendi eylemlerinin özgürlük bilinciyle öyle baş başa kalır ki, insan dünyasında doğal ve teknik oluş bitişler dışında bir tarih görmenin imkânı neredeyse ortadan kalkar. Keza teorik felsefe söz konusu olduğunda da transsendental olan ile empirik olan, a priori ile *a posteriori*, birinciler lehine öyle karşı karşıya konur ki bilen özne olarak insan da tarihin dışına çıkmış görünür. Bu bakımdan, Dilthey’in (Locke ve Hume’la birlikte) Kantçı bilen öznenin damarlarında saf aklın damıtılmış özsuynunun dolaştığını ileri sürmesi, salt Dilthey’a özgü bir kusur değildir ve görece anlaşılardır. Gelgelelim “eleştiriden kitapların ve sistemlerin değil bir bütün olarak akıl yetisinin eleştirisini anlıyorum” diyen ve ilk eleştirinin sonunda “Saf Aklın Tarihi” başlığıyla sistemlere çok kısa bir bölüm ayırarak felsefe tarihine bile “üstünkörü bir bakış” atan filozofun tarihle, tarih felsefesiyle ilgisi nereden kaynaklanmaktadır? Bu soru bir yanıyla ama oldukça

eksik olarak, Aydınlanmanın “ilerleme” idesinin Kant üzerindeki etkisi olarak yanıtlanabilir. Kant’ın ilerlemeye olan inancı şüphe götürmez, ama onun tarihle ve tarih felsefesiyle olan ilgisi, çağının ilerleme konusundaki konsensüsünden daha derin temellere dayanmaktadır ve bu temeller tam da Kant’ın Eleştirel felsefesinde yatmaktadır.

Kant’ın tarih sorununa eğilmesi, nihayetinde ilişkili iki düzlemde, teorik ve pratik düzlemde gerçekleşir. Teorik düzlemde sorun, insan dünyasında tarihsel olarak olan bitenlerin sistematik bir zeminde anlaşılıp anlaşılamayacağı, yani insan dünyasındaki oluş bitişlerde bir düzenlilik bulunup bulunamayacağıdır. Bu tür bir düzenlilik bulunacaksa da işleyişte olan ilkenin neliğidir. Bu haliyle tarihe ilişkin teorik sorun, çözülmesi imkânsız görünen bir zemine işaret eder. Zira talep edilen şey bir tür “doğal tarihtir;” belirli bir nesne alanındaki düzenliliği keşfetmesi beklenmektedir. Ama aynı zamanda söz konusu nesne alanı bütünüyle doğal olmayan, dahası asıl belirlenimi tam da bu doğa-dışı yanında, özgürlüğünde olan insandır. Böyle bir sorunun yanıtlanma çabası aklın –Kantça- teorik ilgisini doyurmaya yönelir. Ancak tarihin sistematik temellendirmesi aynı zamanda ve esas olarak, insanlığın geleceğe yönelik pratik umutlarını ve varlıktaki yerini soruşturur ki, bu da aklın pratik ilgisini oluşturur. Bu bakımdan geçici olarak, Kant, tarihe salt teorik yaklaşımın güçlüğüne pratik olarak aşmaya çalışacaktır, denilebilir. Bununla birlikte sorunun bu şekilde koyulması, Kant’ın tarih sorununa eğilmesi asla bir entelektüel ilgi ve bilgi sorunu olmadığı için oldukça eksiktir. Çünkü Kant’ın tarih felsefesi esas olarak eleştirel felsefedeki önemli bir gediği, doğa ve özgürlük arasındaki uçurumu kapamaya yönelir.

2.2.1. İlerleme ve Ereksellik

Kant’ın tarih felsefesine dahli henüz Eleştiri tamamlanmadan³² gerçekleşir. Bu durum Kant’ın, sonraki eleştirilerde ortaya koyacağı kimi kuramsal araçlardan yoksun olduğu anlamına gelse de Eleştiri nihai halini aldığı anda ortaya çıkan felsefe tasarımı, Kant’ın görece erken tarihsel/politik metinlerini dışlamaz. Bununla birlikte Kant’ın söz konusu metinlerde –henüz eleştirinin silahlarını kuşanmadığı için- dogmatik bir yol izlediği de,

³² Kant *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi*’ni 1784’de, *İnsanlık Tarihi için Tahmini Başlangıçlar*’ı 1786’da yayımlar. *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıyetisinin Eleştirisi* ise, 1788 ve 1790’da yayınlanır.

bu çabalarında geliştirdiği perspektif ve kavramların, daha sonra, felsefesinin kimi temel sorunlarının çözümü için işe koşulduğu da söylenebilir.

Tarih felsefesi açısından ilk metni olan *Dünya Yurttaşlığı Amacıyla Genel Bir Tarih İdesi*'nde Kant, insan eylemlerinin özgürlüğe dayansalar da görünüşler olarak doğanın bir parçası olduğunu söyler: “Metafizik amaçla da olsa ne tür bir isteme özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, istemenin olgular dünyasındaki görünüşleri, yani insan eylemleri yine de her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlenir. Tarih, sebepleri ne kadar derinlere gömülü olsa da, bu olguların anlatılışıyla ilgilidir; ve tarih insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere” (Kant, 1982: 117). Kant doğa içinde insana özel ama yine de doğal bir tarihin imkanından söz etmektedir. Ama tam da bu imkan, kendi kaynağı nedeniyle, yani insan eylemlerinin dayandığı özgürlük nedeniyle sekteye uğrar. Özgürlüğe dayalı ya da keyfi eylemlerde bulunan bir tür için bir tarih tasarlamak, üstüne bu tarihe bir ilerleme atfetmek; az evvel sözünü ettiğimiz teorik sorun burada ortaya çıkmaktadır. Ama Kant için teorik sorun baki olsa da, pratik, politik bir amacı vardır ve tarihi bu amaç doğrultusunda okur. Nitekim tilmizi Schultz'dan öğrendiğimize göre Kant'ın, kendi kişisel çabası henüz ortada yokken bile, insanlığın temel ereğinin kusursuz politik bir anayasa olduğu yollu bir tarih yazımı umudu vardır:

Profesör Kant'ın gözde bir fikrine göre insan ırkının nihai ereği, en eksiksiz politik anayasaya ulaşmaktır; ve bu bağlamda bir felsefe tarihçisinin bize bir insanlık tarihi hazırlamasını ve insanlığın farklı çağlarda bu nihai ereğe nasıl yaklaştığını ya da nasıl uzaklaştığını ve bu ereğe ulaşmak için hala neler yapılması gerektiğini bize göstermesini arzuluyor (akt. Wood, 1999: 208).

Schultz'un bu aktarımıyla aynı yıl içinde Kant *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi*'ni yazar, birkaç yıl sonra da *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıçları Üzerine*'yi; ve bir felsefe tarihçisinden beklediği söylenen şeyi kısmen kendisi yapar. Bütünlüklü bir tarih yazmaz belki ama aradığı türde bir tarih yazımı için bir zemin sunar:³³ İlerleme umudu.³⁴ Umut bir umut olmakla hiç de zeminsiz/akıldışı değildir

³³ “Böyle bir tarih yazmaya yetenekli insanın yaratılmasını doğaya bırakır” (Kant, 1982: 118).

³⁴ Kant umut fikrine düşünülebileceğinden daha büyük bir rol yükler: “Geleceğin daha iyi olacağını umut etmek, insan türünün başına sadece doğal nedenlerden dolayı gelen kötülükleri değil, aynı zamanda insanların birbirlerine verdikleri zararlardan doğan kötülükleri de kapsayan üzücü manzara karşısında yüreğimizi ferahlatır. [...] ama biz ekilmesine yardımcı olduğumuz tohumların mahsulü toplandığında

elbette, kendisini düşünülebilir kılan koşulların varlığına işaret eder. Bu, ilerleme umudu için de geçerlidir. Doğal nesnelerin mekanizminden ve düzenliliğinden farklı olarak bireyler olarak insanlar, kendi kararlarını özgürlükle ya da keyfiyetle verseler de, eylemlerinin tarihsel incelemesi, bütün düzensizlik, olumsuzluk ve karmaşalarına rağmen, tür açısından bir ilerleme vaat ediyor görünür: “ilerlediğimizi umabiliriz.” “İlerleyen,” türe özgü kökensel yeti, beceri ve olanaklardır. Bu ilerleme umudunu Kant aynı temelden çıkan biri empirik biri metafizik iki temele dayandırır. Empirik temeli, insanın da dahil olduğu doğanın kuralsız oluşlarındaki düzenlilikler sağlar. Hesaplanamaz görünen, örneğin, evlilik, doğum ve ölüm oranları, bütünlüğünde bakıldığında, bir düzen sunarlar.³⁵ Keza yine tekliklerinde öngörülemez hava durumu değişimleri bütünlüklerinde doğadaki oluş bitişin düzenliliğini sağlarlar. Böylece olumsal olarak görünende de bir düzenlilik ve uyum vardır. Önceki bölümde belirttiğimiz gibi Kant’ın içinde bulunduğu gelenek için uyum kavramı ile ereklilik kavramı iç içedir. Bu da Kant’ın ilerleme umudunu temellendirmek için kullanacağı metafizik temeli sağlar: Teleolojik Doğa Öğretisi.³⁶

Teleolojik doğa öğretisi, Kant bu ifadeyi büyük bir rahatlıkla dillendiriyor olsa da, Kantçı anlamda *Yargıyetisinin Eleştirisi*’ne kadar temellendirilmemiştir. 1786 tarihli “Doğabiliminin Metafizik Temelleri”nde, örneğin, ne teleolojiye ne de erekliliğe gönderme vardır. Bununla birlikte Kant “doğa” ile ne vakit fiziğin nesnesi olandan daha fazla bir şey, içinde organik varlıkların ve insanın da olduğu bir şey anlarsa, onun hep şu ya da bu biçimiyle bir teleolojiyi işe koştugu görülebilir. Söz konusu olan, tarih

çoktan mezarlarımıza gömülmüş olacağız. Bu nokrada umut üzerinde temellendirilen niyetlere empirik kanıtlarla karşı çıkmak hiçbir sonuç vermez. Bugüne kadar başarılmamış olan bir şeyin asla başarılamayacağı fikri pragmatik veya teknik amaçlardan vazgeçmeyi bile meşrulaştırmaz. Ahlaksal amaçlar ise başarmanın imkânsız olmadığı kanıtlanmadıkça birer ödeve dönüşürler” (Kant, 2010b: 53).

³⁵ Kant bu konuda kendi çağının bir istatistikçisi ve demografi olan Johann Peter Süßmilch’ten yararlanır. Ama çağın bu tür istatistiklerle de ilgisinde tinini ortaya koyması bakımından Süßmilch’in kitabının adını belirtmekte fayda var: “*Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben.*” Aranan şey sırf insanın doğum, ölüm ve çoğalmasındaki istatistiksel düzenlilik değil, bu düzenliliğin ifşa edeceği tanrısal bir düzendir.

³⁶ Teleoloji Kant henüz buna dair bir eleştiri yazmasa ve temellendirmese de ilk eleştiride, hatta çok daha öncesinde Kant felsefesinin önemli öğelerinden biri olmuştur. Ne var ki ilk eleştiriden itibaren Kant’ın kavrama yaklaşımı daha çekincelidir ve onu bütünüyle nesnel geçerli, oluşturucu bir ilke olarak koymaktansa, heuristik ve düzenleyici bir ilke olarak belirler. Bu nedenle *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nden önceki erekliliğe gönderme yapan metinlerde de, dogmatik görünümüne rağmen, erekliliğin çoğunlukla heuristik bir ilke olarak işleyişte olduğunu kabul edebiliriz.

olduğunda, teleolojik doğa perspektifi daha da güçlenir. Bu cümleden olmak üzere, doğa bütünlüğünde ereklı bir dizge olarak görünür. “Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri kendi amaçlarına er geç uygun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir” (Kant, 1982: 118). Bu ilkenin empirik olarak doğrulanabilir olduğunu düşünen Kant, bundan vazgeçmenin doğadaki düzenlilikten vazgeçmekle ve onu rastlantının ellerine bırakmakla eş olduğunu ileri sürer. Çünkü ereklilik yalnızca tekil organik varlıklara özgü, Kant’ın daha sonra *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nde içkin nesnel ereklilik olarak adlandırdığı ereklilikle sınırlı değildir. Doğadaki tüm düzen kaynağını bu ereklilikten alır. Böyle bakıldığında doğa, bütün mekanizmi içinde bir plan dahilinde işleyen bir yapı olarak ortaya çıkar. İnsan da aynı zamanda doğal bir varlık olarak bu ilkenin dışında tutulamaz; onun varlığı da ereklidir. Ancak insandaki erekliliğin asıl görünümü için bakılması gereken yer sadece organik yapısı değildir; diğer canlılarda bireyin ve türün varlığını sürdürmesini ve mutluluğunu sağlayan içgüdüler de değildir. İnsan kendisinde bulunan akıl ile hem diğer canlıların organik erekselliğinin üzerine çıkar hem de eylemleri için ilkeler belirlerken içgüdünün sınırlarını aşar. Dolayısıyla doğanın erekselliğinin insandaki görünümü aklıyla, daha doğrusu, aklın kullanımına yönelik yeteneklerle ilgili olacaktır. İnsan için asıl anlamda bir tarihin imkanı da doğanın insandaki bu erekliliğiyle ilgisinde mümkündür.³⁷

2.2.1.1. Bir Özgürleşme Tarihi mi?

Doğru anlaşıldığı takdirde şu da söylenebilir: Kant için tarih, insan özgürleşmesinin tarihidir. Gerçekten de Kant, *Tahmini Başlangıçlar*’da *Tekvin*’in kendi tarih ve özgürlük tasarımıyla uyumlu bir yorumunu sunar. Düşüş mitosunu masumiyetin yitirilmesi ve

³⁷ Allen Wood Kant’ın tarih felsefesinin biyolojinin bir dalı olarak ele alınabileceğini ve nasıl ki Kantçı anlamda biyoloji sağın bir bilim olamayacaksa tarihin de aynı ölçüde sağlıktan yoksun olacağını ileri sürer (Wood, 1999: 208). İddianın ikinci kısmı, yani tarihin sağın bir disiplin olamayacağı, teleolojinin temellerine yönelik Kant’ın da kabul ettiği zayıflık nedeniyle doğru kabul edilebilirse de tarihin ve tarih felsefesinin biyolojinin bir dalı olarak sunulması hayli sorunludur. Kant’ın tarih felsefesinin biyolojiden büyük ölçüde yararlandığı doğrudur. Kant için organik varlıkları mekanizmin ötesinde yargılamamıza yarayan akıl maksimi ile tür olarak insanın tarihini yargılamak maksim aynıdır: doğanın erekselliği. Üstelik Kant’ın insan dünyasındaki erekselliğe geçiş için önce biyolojinin uğrağından geçtiği de doğrudur ama bu durum tarihi biyolojinin bir dalı haline getirmez. Teleolojik yargıyetisini temellendirirken geçilen uğrakların kronolojik sırası, bu yeti aracılığıyla ortaya çıkarılan bilme alanlarının birbirleri karşısındaki üstünlüğünün anahtarı değildir. Aksine eğer biri diğerine tabi kılınacaksa biyoloji tarihin bir dalı olarak görülebilir.

kirlenme olarak değerlendiren klasik perspektifin karşısında, Kant, *Kitab-ı Mukaddes*'i olabildiğince takip ederek ve okura da göstererek, *düşüşü* insan için etiğin ve özgürlüğün imkanının başlangıcı olarak yargılar. Yasaklanmış meyvenin yenmesi, “insanın tüm hayvanların içine kapatıldığı sınırın ötesine uzanabilen yeti olarak kendi aklının bilincine vardığı ilk girişimdir” (Kant, 2014: 84). İçgüdünün doğal sınırlarının aşılabileceğinin bilinci olarak bu bilinç özgürlüğe doğru atılmış henüz ilk adımdır ve özgürlük için bir gerek koşuldur. İncir yaprağı ise yalnızca utancın bir ifadesi olarak görünmez Kant’a. Aksine, Kant, burada bütünüyle duyuşsal olan bir ögenin gizlenerek idealize edilmesini, böylece hem doğal bir arzunun, hayalgücü/imgelem aracılığıyla doğal ritminin ötesine uzatılmasını hem de aynı zamanda itkilerin ussal olarak denetiminin bir ilk örneğini görür. Böylece hayvansal bir arzu, akılla ilişkisinde daha yüksek bir biçim alarak aşka dönüşür. Bir arzunun akıl aracılığıyla bu sınırlanmasında iki çok önemli şey daha ortaya çıkar. Biri, başlangıçta sadece insan formunda olan ama giderek doğayı da kapsayan beğenin gelişimidir. Arzular bütünüyle doğal olarak var olduklarında ve karşılandıklarında görülemeyecek beğeni, içgüdünün ötesine geçişle birlikte güzele yönelik bir ilgiye dönüşür ve giderek yükselir. İkincisi, toplumsallığın asıl temeli olan iyi davranışlarda bulunma ve saygı uyandırma eğilimidir (Kant, 2014: 86). Dolayısıyla incir yaprağı hem kültürün hem de toplumsallaşmanın başlangıcını oluşturur.

Kant’ın *düşüş* yorumu, düşüşe ilişkin yaygın ve egemen inancı doğrudan karşısına almadan, ona yeni ve olumlu bir anlam verecek biçimde okumanın bir yoludur. Düşüş türsel bir yozlaşmanın değil, özgürleşmenin başlangıcında durur. Elbette, Kant’a göre, içgüdünün sınırlarını aşmış ve henüz uygarlaşmamış, ahlaklılığı kazanmamış insan için başlangıç özgürlük ve iyiliğin değil, daha çok kötülüğün egemen olduğu bir uğrak olmalıdır: “Doğanın tarihi iyilikle başlar, çünkü o Tanrının eseridir; fakat özgürlüğün tarihi kötülükle başlar, çünkü o insanın eseridir” (Kant, 2014: 89). Öte yandan Kant özgürlük/özgürleşme tarihi ifadesini bütün yapıtları içinde sadece burada telaffuz eder. İnsanın tarihini bir özgürlük tarihi olarak düşünmek, Teleolojik Yargıyetsi kesiminde değindiğimiz gibi, aynı tarihi yine teleolojik doğa öğretisi ile birlikte ele almak gerekliliği hatırlanınca oldukça problematik bir hal alır. Hem doğayı teleolojik bir dizge olarak düşünüp hem de özgürlüğün bizzat insan tarafından elde edildiği bir yol nasıl

düşünülebilir? Bunu yanıtlayabilmek için Kant’ın teleolojik doğa tasarımına geri dönmek gerekir.

Doğanın insanda *doğal olarak bulunan* insan aklıyla ilgisinde erekselliği, Kant sonrası rağbet görecekt biçimde bir akıl tarihi izlenimi uyandırmamalıdır. Gerçi, söylendiği gibi, Kant bir (saf) akıl tarihinden de söz eder, ama söz konusu olan, örneğin, anlama yetisi kategorilerinin ya da saf yetilerin tarihi değil, akılda –ki bu insanda demektir- saklı olanakların, öğrenme, varlığı anlama, yaratma, ilkeleri keşfetme, eylemde bulunma gibi olanakların geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesinin, aynı zamanda ortaya konan kültürel ürünlerle politik yapı ve kurumların tarihidir. Kant insandaki kökensel yetilerin geliştirilmesi derken tam da bunları kasteder. Ne ki bu yeteneklerin gelişimi, bir tarih fikrine uygun olarak, *bireyde değil türde* gerçekleşir. Tür olarak insanda başlangıçta tohum olarak bulunan yetilerin gelişmesi için, kişilerin başlangıcı ve sonu olan kısa yaşam süreleri yetersizdir. Böyle bir gelişim “aydınlanmasını bir sonrakine devreden sayısız kuşağı gerektirir. Bu gelişim derecesinin ulaşıldığı zaman noktası insanın en azından aklındaki bir ide olarak bulunmalıdır” (Kant, 1982: 119).

İnsandaki yeteneklerin gelişimi ve olanakların gerçekleşmesi, tek başına doğanın bir başarısı değildir. Bu hem insanlık tarihini Wood’un ileri sürdüğü gibi doğal tarihin bir parçası kıları hem de Kant’ın üzerinden hiç atlamadığı otonomiye insan için olanaksızlaştırır. Oysa “doğa insanın her şeyi kendi başına yapmasını, kendi yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir” (Kant, 1982: 119). Ama bu, insanı bütünüyle kendi haline bırakmak anlamına gelmez. Doğanın insanlığın gelişimi için kullandığı araçlar vardır. İnsan türünün başka canlılara özgü doğal yetilerden yoksun olması da bu araçlardandır. Ama insanlığı asıl ileriye doğru devindiren aracı toplumdaki antagonizmadır. Tam bu nokta Kant’ın tarih tasarımının politik boyutunun ortaya çıkmaya başladığı yerdir. Zira tarihin kurucusu olarak “insan” kavramı tekil bireylerden soyutlanmış bir cins kavramı değil, karşılıklı ilişkiler yoluyla bir toplumsallık inşa eden ve bu toplumsallık içinde eyleyen bir tür kavramıdır. Kant bunu *Fakülteler Çatışması*’nda şöyle ifade eder: “İnsan türünün tedricen ilerleyip ilerlemediğini sorduğumuzda insanın doğal tarihi (örneğin, gelecekte yeni ırkların oluşup olmayacağı) ile değil onun moral tarihi (*Sittensgeschichte*) ile, bununla da onun cins

kavramına göre (*singulorum*) değil yeryüzünde toplumsal olarak birleşmiş ama yine de farklı halklara bölünmüş tüm insanlıkla (*universorum*) ilgileniriz” (Kant, 1979:141).

Söz konusu antagonizma, Kant’ın “toplumdışı toplumsallık” (*Ungesellige Geselligkeit*) olarak adlandırdığı ve insandaki iki temel eğilimin çatışmasının ürünü olan kökensel bir niteliktir. İnsan bir yanıyla toplum halinde yaşamaya meyillidir. Çünkü asıl olarak insan olduğunun bilincini toplum içinde kazanır; kendisindeki yetenekleri ancak toplum içinde geliştirebileceğini bilir. Antik Yunandan başlayarak dillendirilen, insanın toplumsal bir varlık olduğu ileri sürümü bu durumun ifadesidir. Ama aynı insan, kendisini toplumdan yalıtma, birey olarak yaşamak için de güçlü bir arzu duyar. Toplumdışı toplumsallık, bir toplum içinde yaşayan insan tekinin bu ikircimini ifade eder. İnsanın bu çelişkisi, bir toplum içinde yaşamak zorunda olmak ama aynı zamanda kendi bireyselliğini öne sürmek arzusu, ona toplumu parçalamaksızın ama kendi tekil varoluşunu da hiçe indirmeksizin varlığını sürdürmenin yolu olarak yetilerini geliştirmenin önünü açar.³⁸ “Bir yabancı için bile en büyük hayranlık nesnesi nedir? Hiçbir şeyden yılmayan korkmayan, tehlikeye boyun eğmeyen, her şeyi düşünüp taşınarak hevesle işe koyulan insandır” (Kant, 2011: 123)

Kant’ın toplumdışı toplumsallık kavramlaştırması birey fikrinin modern yükselişiyle birlikte değerlendirilmelidir. Ama bu dışsal belirlemeyi bir yana bırakırsak, Kant’ın bütün pratik felsefesine yaygın içerimleri vardır. Toplumdışı toplumsallık antropolojik bir niteliktir; insan açısından özseldir ve bu yanıyla tarihteki geçici bir an ya da aşılabilecek bir uğrak değildir. Kant’ın bir ahlak metafiziği tasarısıyla aynı zamanda ürettiği ve başka hiçbir yazısında –en azından bu adlandırmayla- kullanmadığı bu kavram Kant’ın pratik felsefesinin en önemli boyutuna gönderme yapar: özerkliğe ve dolayısıyla özerklik olarak özgürlüğe. Kişinin kendisini toplumdışı bir varlık olarak ileri sürmesi, zemini zaten onda olan özerklik arzusunun ortaya koyulmasıdır. Bu arzunun toplum içinde gerçekleşmiş görünümü ise Kant’ın yurttaşlık fikrinin de esası olan “kendi kendisinin efendisi olmak” veya “kendi kendisine yeterli olmaktır.” Kant bunu *Yargıyetisinin Eleştirisi*’nde yüce ile

³⁸ Bu sav, Spinozacı bir zeminde, bir şeyin sıfatları ya da -Kantçı terminolojiyle- ilineklelerinin çokluğu kadar güçlü, gerçek olmasıyla ilgisinde de anlaşılabilir. Bu çerçevede toplum içindeki bireyin toplumun dışına çıkma arzusu, toplum içinde fazla ilineğe, yani daha yüksek becerilere ve iyeliklere sahip olma arzusu olarak kendisini gösterir.

ilgisinde şöyle dile getirir: “Kendi kendine yeterli olmak, öyleyse topluma gereksinmemek ve yine de toplum dışı olmaksızın böyle olmak, tıpkı gereksinmelere yukarıdan bakmak gibi, yüce olana yaklaşan bir şeydir” (Kant, 2011: 139).

Böylece ilk bakışta oldukça yıkıcı görünen ama insanın kendine özgü doğasından köklenen toplum dışı toplumsallık bencillik, rekabet, mülkiyet ve şeref arzusu gibi tüm tarihsel belirişleri içinde insanın barbarlıktan çıkarak ilerlemesinin, kültürün ortaya çıkması ve yükselmesinin aracı olur. İnsandaki –Kant’ın doğanın bilgeliği olarak değerlendirdiği- bu çelişki olmaksızın da insanın varolduğu, dahası karşılıklı sevgiye dayalı bir uyum içinde Arkadyalı çobanlar³⁹ gibi yaşadığı pastoral bir hayat da düşünülebilir. Ama böyle bir yaşam, insandaki kökensel olanakların ve becerilerin hiç gelişmeyeceği donmuş bir yaşamdır. Oysa Kant’ın aradığı donmuş ve ilkel bir birliktelik değil, kuşakların art arda doğalarındaki antagonizma aracılığıyla kendilerindeki, dolayısıyla türdeki yetenek ve becerileri geliştirdiği, bu gelişimin belirli bir aşamasında da, insanların tarihsel olarak ortaya koydukları tüm çabanın bir sonucu olarak ulaşılan yasalı bir düzendir. Bu bakımdan toplum dışı toplumsallık kültürle birlikte politika ve hukukun da *ratio essendis*idir. Çünkü her ikisi de “insanın [aynı zamanda] empirik doğası yüzünden bir türlü kaçınmadığımız toplumsal çatışmaları, akılsal olarak düzenlerler” (Gerhardt, 2010: 209).

Kant, doğanın insanı çözmeye zorladığı şeyin, insanın birlikte varoluşunun daha yüksek bir biçimi olan, bir yurttaşlık toplumunun kurulması olduğunu ileri sürer (Kant, 1982: 121). Çünkü insandaki bütün doğal yeteneklerin gelişimi ancak böyle bir toplumda gerçekleşebilir. Ancak böyle bir yurttaşlar toplumu ya da sivil toplum hangi nitelikleri ile içinde yetenek ve becerilerin gelişeceği bir toplum olur? Bu toplum üyeleri arasındaki antagonizmayı sürdürmeli, yani her birinin bireysel çabalarına cevaz vermelidir; ama aynı zamanda üyelerinin özgürlüğünü de dışsal yasalar aracılığıyla sınırlamalıdır. Bir topluluk oluşturan insanların yasadışı özgürlüklerinin karşılıklı ve yasalı olarak sınırlandırıldığı bir politik düzen fikri Kant’ın ilk eleştiriden itibaren hiç elden bırakmadığı bir fikirdir. “Herkesin özgürlüğünü başkalarınınkini ile tutarlı kılabilen yasalara göre en büyük insan

³⁹ Arkadyalı çoban(lar) ile Kant, Poussin’e ait bir 17. Yüzyıl resmine atıfta bulunur. Bir mezar taşı başında sohbet eden çobanları resmeden yapıt, onların yaşam ve ölüm arasında çok az farkın bulunduğu devimsiz yaşamlarını sembolize eder.

özgürlüğünü tanıyan bir anayasa (**mutluluğun değil, çünkü bu kendiliğinden olacaktır**)⁴⁰ yine de en azından zorunlu bir idedir ki sırf bir ilk anayasa tasarısı için değil tüm yasalar durumunda temel alınmalıdır” (Kant, 2010a: 351). *Dünya Yurttaşlığı*; metnin başlığının da vazettiği gibi insan aklı için bu bir idedir, ne ki salt düzenleyici bir ide değildir kendisine doğru çaba harcanması gereken oluşturucu bir idedir ve Kant’ın az sonra ele alacağımız hukuk düşüncesinin de temelinde bulunur. Zira böyle bir politik düzen tasarımı için gereken şey dışsal yasalar altındaki özgürlük olduğu kadar, bu yasaların uygulanmasını, dolayısıyla dışsal yasalılığı mümkün kılan zordur (*Gewalt/coercion*).

Pratik bir ide gerçekleştirilebilirliğe ya da -Kant için pratik idelerin asli niteliği diyebileceğimiz- kendisine asimptotik olarak yaklaşılabilirliğe de uygun olmalıdır. Doğa her ne kadar bizi yetkin bir yurttaşlık anayasasına ulaşmaya zorlasa da böyle bir toplum, nihayetinde bir tanrısal düzen olmayacaktır; zira böyle bir toplumda zorun sahibi de yine bir insan olacaktır. “İnsan denilen eğri odundan düz bir şey çıkmayacağı” da hatırdta tutulduğunda, evrensel ölçekte bir adalet uygulaması beklenen üstün otoritenin ortaya çıkması da pek çok tarihsel deneyimin ve gelişmenin ürünü olabilir. Dolayısıyla bir yurttaşlık düzeni fikri “aydınlanmanın sonraki kuşaklara aktarılarak artması” fikrinden bağımsız değildir.

2.2.1.2. Savaş ve Barış

İnsanın önündeki tek güçlük adil bir otoritenin ortaya çıkması değildir. “Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu, başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve bu ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez” (Kant, 1982: 123). Ama bunun çözümü de en az birincinin çözümü kadar zordur. Çünkü kişilerdeki toplum dışı özellikler, onların varlığa getirdikleri devletlerin de bir özelliğidir ve tıpkı kişiler arası ilişkilerde olduğu gibi devletler arası ilişkilerde de bu toplum dışılık ilerlemenin bir aracına dönüşür. Toplum dışılığın devletler arası görünümü savaşlardır. Bu noktada, bu büyük barış filozofunun savaşa birden fazla bakımdan özel bir önem atfettiği görülür. Tam da kalıcı bir barışın imkanını sorun edindiği makalede şöyle der:

⁴⁰ Vurgu bana aittir.

“Savaşın özel bir motife gereksinimi yoktur; onun kökleri sanki insan doğasının içine uzanmış gibidir. Öyle ki savaş insanın yenip zafer kazanma tutkusuyla, her tür çıkarıcı güdüden bağımsız olarak sürüklendiği soylu bir iş gibidir” (Kant, 1984b: 245). Savaşa ilişkin bu değerlendirme, Kant’ın insanın doğasına ilişkin ilk bakışta habis görünümlü kimi niteliklerin bile nihayetinde onun duyuüstü –“her tür çıkarıcı güdüden bağımsız”-yanıyla ilişkili olabileceğine inancının ifadesidir.

Savaşlar insan türünün tarihi içinde doğanın araçlarıdır. Kant’a göre doğa bu konuda özel bir çaba sarf ediyor görünür. Başlıca savaş aracılığıyla insanı en yaşanmaz görünen bölgelere kadar sürmüştür, bu durum da onun başka doğal koşullar altında geliştiremeyeceği beceri ve yeteneklerinin gelişmesine vesile olur. Ama asıl olarak, yine savaşlar aracılığıyla onları az çok hukuksal ilişkiler kurmaya zorlamıştır (Kant, 1984b: 244). Kendi içlerinde görece bir birlik oluşturmuş olan devletler, kendi aralarındaki yasasız/barbarca ilişkilerinde sıklıkla savaşa başvururlar. Savaşmadıkları zamanlarda ise bütün güç ve kaynaklarını, gerçekleşmesi kuvvetle muhtemel bir savaşın gerektirdiklerine göre kullanırlar. Bunun sonucu, aklın bir ebedi barış idesi üretmesi ve devletler arasında da hukuksal bir ilişkinin zorunluluğunu görmesidir: “Bütün ahlak yasalarının yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak görmeyi şiddetle lanetler, barış halini de mutlak bir yükümlülük olarak tanır” (Kant, 1984b: 239).

Kant’ın savaş ve barışa ilişkin düşünceleri, “Ebedi Barış”ta olduğu gibi sürekli bir gerilim içinde durur. Öyle ki dikkatsiz okur Kant’ın savaşı övdüğü ve barışı yerdığı satırları okuduğu vakit, karşısında konuya ilişkin tutarlı bir pozisyonun varlığından şüpheye düşebilir. “Uzun bir barış yalnızca ticaret ruhunu, onunla birlikte aşağılık bir çıkarıcılığı, korkaklığı ve kadınsılığı egemen kılar ve genellikle halkın düşünme tarzını alçaltır” (Kant, 2011: 123). Oysa Kant için savaşın ve barışın asıl anlamı ancak başlangıçlarından sonuna –yani bu tarih için düşünülebilecek ereğin gerçekleştiği ana- kadar tüm tarih göz önüne alındığında ortaya çıkabilir. Kant’ın *Ebedi Barış*’a yazdığı ironik ön not⁴¹ da ancak böyle bir çerçevede anlaşılabilir:

“Ebedi barış” (*Zum ewigen Frieden*); Hollandalı bir hancı bu yergili sözleri bir mezarlık resmi çizilmiş tabelasına koymakla acaba genel olarak bütün insanlara mı,

⁴¹ Kant’ın bu metinde ironiyi kullanma biçimine dair bir tartışma için bkz. Reyhani, 2004.

özel olarak savaşa doymaz yöneticilere mi, yoksa sürekli barışın bu tatlı rüyasına kendilerini kaptıran filozoflara mı seslenmek istemektedir? (Kant, 1984b: 225)

Buradaki ironi, barış sözcüğünün batı dillerindeki çift anlamlılığından ileri gelir. Yaşamdaki barış ve huzur ile ölümden sonra ulaşıldığı varsayılan huzuru göstermek üzere kullanılan sözcükler Latince'den başlayarak genel olarak Avrupa dillerinde aynıdır: Pace, peace, paz, paix, Frieden vb. Hancının ifadesi hem tüm insanlara hem de savaş destekçisi politikacılara yönelik olabilir elbette. Ama Kant'ın "ebedi barış rüyasına kendisini kaptıran filozofa mı?" derken kimi kastettiği Kant'ın tarih felsefesi eşliğinde anlaşılabilir. Şüphesiz Kant'ın "rüya gören" filozofu "ebedi barış"ı bir ide olarak dillendiren kendisi değil, bunun imkanına akıl dışı zeminlerde inanmış olan "rüya gören idealisttir." Kant'ın asıl konumunu anlamak içinse Tekvin'e ilişkin yorumuna geri dönmek gerekir, çünkü burada Kant'ın barışın farklı biçimlerine dair değinilerini görmek mümkündür.

Düşüş öncesi ve sonrası arasındaki farkın, hayvanlığın sınırlarının akıl aracılığıyla aşılmasından daha fazlası olduğunu belirtmiştik. Düşüş aynı zamanda, içgüdülerin yerine getirilmesiyle sınırlı bir mutluluktan ve içgüdülerin kılavuzluğu olarak doğanın güvenli kucağından ayrılmayı imliyordu. Düşüşün bir diğer ve asli niteliği, onunla birlikte barış ve boş zaman çağından çaba/çalışma ve uyuşmazlık/nifak çağına geçişe işaret etmesidir (Kant, 2014: 93). Ama düşüş öncesi, bir barış ve boş zaman çağı olarak düşünülse de bu insanca bir barış ve üretken bir boş zaman çağı değildir. Hayvana özgü bir barış, amaçsız bir boş zaman insana dair hiçbir şey taşımaz. Bu bakımdan bir insanlık durumu olmayan düşüş öncesi barış ve huzur, ölünün devimsiz, üretimsiz huzurundan farklı değildir. Oysa insanın asıl belirlenimi, Kant için, mükemmelliğe, eksiksizliğe (*Vollkommenheit*) doğru ilerlemedir (Kant, 2014: 89). Bunun temel aracı ise -evvelce de söylendiği gibi- gerek kişiler, gerek devletler arası uyuşmazlık, ve nihayet savaştır. Dolayısıyla her barış ve huzur, sırf barış ve huzur olmak bakımından istenir değildir. Muhayyel bir cennetin yahut ölümün huzuru karşısında, insanın tarihsel olarak, bilinçli iradesi ve çabasıyla üreteceği barış durumu insanın belirlenimine daha uygun düşer. Keza, tarihin belirli bir anında iki ya da daha fazla devlet arasında yapılacak bir barış anlaşması ile tüm savaşları sona erdirecek bir barış ittifakı arasında da köklü bir ayrılık vardır. İkincisi için sadece barış arzusu değil, insanın türünün ulaşacağı belirli bir olgunluk düzeyi gereklidir. Bu bakımdan Kant'ın savaşı ve barışı övdüğü ve yerdığı pasajlar, bağlamlarından yahut

tarihselliklerinden koparıldıkları vakit ortaya gerçekten bir tutarsızlık çıkar. Barış insan için ilk uyumsuzluktan veya savaştan itibaren bir ide olsa da kendisine ancak insanın uygarlaşması ve ilişkilerinin hukuksallaşması ile yaklaşılabılır. Bu söylediklerimizin tedricen gerçekleşmesi içinse fiili bir savaşın ya da bir savaş tehdidinin insanlığın sürekli yakasında olması gerekir. Kant'tan iki yüz yıl sonra yaşamakta olan bizler için elbette şunlar da hatırdta tutulmalı:

Kant'ın bildiği savaşlar, tek tek devletler ve ittifaklar arasında bölge sınırları içerisinde kalan anlaşmazlıklardı, dünya savaşları değil. Düşündüğü şey, kabineler ve devletler arasındaki savaşlardı, iç savaşlar ve halk savaşları değil. Kastettiği savaşlar, savaşan birliklerle sivil halk arasında ayırım öngören, teknik açıdan sınırlandırılmış savaşlardı, partizan mücadeleleri ve bomba terörü değil. Aklındakiler, siyasi açıdan hedefleri sınırlandırılmış olan savaşlardı, ideolojik güdülenmiş, yok etmeye ve zorla yerinden uzaklaştırmaya yönelik savaşlar değil (Habermas, 2002: 71).

Habermas, Kant'ın savaşa ilişkin ufkunun iki dünya savaşı görmüş bizlere göre hayli sınırlı olduğunu belirtir. Gerçekten de Kant'ın deneyimlerindeki sınırlılık, onun savaşa, doğanın planının gerçekleşmesindeki rolü bakımından, gereğinden daha fazla önem vermesine yol açmış olabilir. Ama Kant'ın savaşlardan çıkış için gösterdiği yol, onun tasarladığı savaş fikrinin –öyleyse- sınırlılığının çok ötesine geçer ve tüm devletler ve asıl olarak insanlık için bir umut olmayı sürdürür. Nitekim hem I. Dünya Savaşı sonrası Milletler Ligi kurulurken, hem de II. Dünya Savaşı sonrası, Birleşmiş Milletler kurulurken akla yeniden Kant'ın ebedi barış düşüncesinin gelmiş olması şaşırtıcı değildir.⁴²

Kant, *Ebedi Barış* makalesini tesadüf olmayan biçimde çağının bir barış anlaşması formunda yazmıştır. Makale ön maddelerden, nihai maddelerden, güvenceden, eklerden ve bir de “gizli maddeden” oluşur. Ön maddeler hemen uygulanması gereken katı ilkeler (leges strictae) ve uygulaması duruma, zamana ve tercihe bağlı gevşek (leges latae) ilkelerden oluşur. Bu ilkeler şunlardır: 1- *İçinde gizlenmiş bir savaş malzemesi bulunan hiçbir barış anlaşması olamaz.* Bu ilke herhangi bir barış anlaşmasının biçimsel koşuludur; bu çiğnendiği anda, yapılan artık bir barış anlaşması olmaz. 2- *Büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bakılmaksızın hiçbir devletin bir başka devletin egemenliği altına*

⁴² Bkz. Carl J. Friedrich, 1947.

geçemez. Bu özerklik fikrinin devlet için de geçerli olduğunun ifadesidir. Devlet bir eşya değil, bir insan topluluğudur ve bu topluluğun özerk iradesi olarak devlete mal muamelesi yapılamaz. 3- *Sürekli ordular zamanla bütünüyle ortadan kaldırılmalıdır.* Düzenli ordular, devlet eğer kendi yurttaşına karşı hazırda bekletmiyorsa –ki bu Kant’ın aklının alabileceği bir şey değildir- her ülkeyi bir diğerine karşı ve her an potansiyel bir düşman haline getirirler ve devletler arası ilişkileri bir doğa durumuna çevirirler. Bunun yanında bir insana ölmesi ve öldürmesi için ücret ödenmesi de onu şeyleştiren ve insan onur ve hakkıyla bağdaşmayan bir şeydir. 4- *Devletler dış borçlanmalara girişmemelidir.* 5- *Hiçbir devlet başka bir devletin anayasasına zor kullanarak karışmamalıdır.* Bu iki madde 2. Maddeyle aynı zeminden türer. Devletler özerk varlıklar olarak kendi egemenliklerine/özerkliklerine ya da başka bir devletin egemenliğine/özerkliğine halel getirmemelidir. 6- *Savaş yürütülürken, ilerde bir barışı olanaksız kılacak yollara başvurulmamalıdır.* (Kant, 1984b: 227-230).

Kant’ın saydığı bu ön maddeler, bir barış anlaşması devletler arasında yapılacağı için, özne olarak devletleri esas alır. Ancak barışı kurumsal olarak devletler gerçekleştirecek olsa da o en nihayetinde devletleri de varlığa getiren insan içindir. Bu nedenle barışın imkânı “toplumlar halinde bölünmüş insanlar” açısından da sorgulanmalı ve barışı mümkün kılacak politik yapılar ve ussal zorunlulukları ortaya konmalıdır. Kant’ın Ebedi Barışın Nihai Maddeleri başlığıyla ele aldığı bu kurumlar, aslında Kant’ın Kamu hukuku diyeceği hukuksal sferin üç basamağını oluşturur ve ilki belirli bir topluluğu bir devlet kılan anayasadır. Hem hukuk idesinden türetililebilecek hem de barışı mümkün kılacak yegâne anayasa biçimi Kant’a göre cumhuriyetçi anayasadır. Cumhuriyetçi anayasa⁴³, Kant’ın hukuk felsefesini ele alırken göreceğimiz gibi, Kant’ın yurttaşlık tasarımıyla doğrudan ilişkilidir. Zira Kant’a göre yalnızca cumhuriyetçi bir anayasaya sahip devletlerde kişiler devletle ilgileri bakımından birer yurttaşdır.

Cumhuriyetçi anayasa ile demokrasiyi birbirine karıştırmamak gerektiğini söyleyen Kant, devlet biçimlerini egemenliği elinde tutanlar ile bunların toplumu yönetim biçimleri

⁴³ Kant cumhuriyetçi anayasa (*republikanische Verfassung*) ve cumhuriyet sözcüklerini çok az metninde kullanır. Genellikle bunların yerine, sırasıyla, yurttaşlık anayasası (*bürgerliche Verfassung*) ve *gemeine(-) Wesen* sözcüklerini kullanır. Kant’ın açıklamaları dikkate alındığında bunların birbirleri yerine kullanılabilir olduğu sonucu çıkar.

bakımından birbirinden ayırır. Egemenler bakımından devlet biçimleri otokrasi, aristokrasi ya da demokrasidir. Yönetim tarzı ise ya despotik ya da cumhuriyetçidir. Cumhuriyetçi bir yönetim tarzı cumhuriyetçi anayasaya dayanır; buna göre hem yasama ve yürütme erkleri birbirinden ayrıdır hem de egemenliğin ve yasaların kaynağı olarak genel istenci kabul eder. Oysa despotik yönetim tarzında egemen kendi kişisel iradesini kamunun istenci yerine koyar (Kant, 1984b: 235). Anarşizm ise hakiki bir politik yapı olmadığı için tartışmanın dışında bırakılır.

Cumhuriyetçi anayasanın sürekli barışla ilgisi böyle bir anayasanın genel istence dayanmasında ortaya çıkar. Egemen irade olarak, her ne kadar bir kişide temsil edilse de genel istenç kabul edildiğinde, yapılacak bir savaşın kurbanlarına dönüşebilecek yurttaşların, bu kararı almada tereddüt etmeleri kaçınılmazdır. Kendi iradesini kamunun iradesi yerine koyan bir despot ise kendisine tabi olanların savaşa ilişkin karar ve tutumlarını hiç dikkate almayarak onları araçsallaştırır. Ussal olarak, cumhuriyetçi anayasa yurttaşlarının otonomisini güvenceye almakla bir savaş ihtimalini en aza indiren yegâne anayasa olma özelliği taşır. Burada anahtar kavram yine otonomidir, despotik bir yönetim sadece savaş olasılığını arttırdığı için değil, tebaanın mutluluğu için çabaladığı vakit bile uyruklara egemenin mutluluk tasarımını dayattığı, böylece onların özgürlük ve özerkliklerini ortadan kaldırdığı için mahkûm edilir (Kant, 2010b: 34).

Ebedi barış için kurulması zorunlu ikinci hukuksal/politik yapı özgür devletlerden kurulu bir federasyondur. “Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, [karşılıklı] güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük federasyondan (*Foedus Amphictyonum*), birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir” (Kant, 1982: 123). Bu federasyonun amacı tek bir dünya devleti ve dünya halkı yaratmak değildir. Arendt’e bakılırsa, Kant böyle bir muhayyel dünya devletinin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olduğunu bilmektedir (Arendt, 1992: 44). Bir tür anayasa etrafında birleşmiş özgür devletler federasyonu idesi, barbarlık durumundan bir sözleşme aracılığıyla sivil duruma geçen insanlar arası ilişkilerle pek çok ortak noktaya sahip olsa da arada köklü bir ayrım vardır. Bir federasyon oluşturacak devletlerin halihazırda bir hukuksal düzenleri zaten vardır. Yine de bu, federasyonun kolaylıkla kurulacağı anlamına gelmez. Bunun için tarihsel olarak sayısız başarısız denemenin gerçekleşmesi gerekecektir.

Nihayet, Kant özgür devletler federasyonu sayesinde ulaşılabilecek ebedi barışla birlikte, tekil devletlerin yurttaşları için birer hak, devletler açısından ise nihai hukuk basamağı olarak dünya yurttaşlığı hakkından ya da kozmopolitan hukuktan söz eder. Dünya yurttaşlığı hakkı kişi olarak insanın haklarına, yeniden ama bu kez *dünya* üzerindeki bir devletin yurttaşı olmak bakımından dönüştür. Kişinin, bir dünya yurttaşı olarak sahip olabileceği hak ancak evrensel konukluktur. Bununla da anlaşılması gereken, herhangi bir yabancının, gittiği ülkede düşmanca muamele görmemesidir (Kant, 1984b: 241). Bu haliyle dünya yurttaşlığı hakkı oldukça sınırlı bir hak tasarımıdır. Gerçekten de örneğin *Ahlak Metafiziği*'nde “Kozmopolit Hukuk” satırlar içinde sonuca bağlanır. Bütün bir tarihin kendisi eşliğinde okunduğu bir ide olarak dünya yurttaşlığının, evrensel konukseverlik gibi ilk bakışta son derece cılız bir politik talebe bağlanmasını nasıl anlamalıyız? Buna şu yanıt verilebilir: Her ne kadar her tek kişi humanitasın taşıyıcısı ise de o yine de insanlığın Kantçı evrensel kavramı gereği bölünmüş halklardan birinin üyesidir. Özne olarak insanın dışsal özgürlüğünün sağlayıcısı ve güvencesi olarak politikanın kişiye sağlayabileceği nihai hak ise yurttaşı olduğu devlet dışındaki toplumlarda süresi belirli konukluktur. Böylesi bir konukluğun imkanı yurttaşlık anayasası ile yönetilen devletlerin oluşturacakları bir federasyondur. Bu bakımdan “evrensel misafirlik hakkı” tarihsel olarak gerçekleşecek politik dönüşümlerin son halkasıdır ve kendi başına değil, onu varlığa getirecek tarihsel süreçle birlikte düşünülmelidir.

Sonuç olarak “Kant sürekli barışa giden yolun bireylerin ‘iyi istemeleri’ ya da ahlaklı eylemleriyle gerçekleşmeyeceğini, bunun gerçekleşmesi için toplumsal düzeyde bir öğütlenmenin gerekli olduğunu düşünür. Bu nedenle ülkelerde cumhuriyetçi yönetim biçiminin, devletler arasında bir devletler hukukunun, bunların da ötesinde bir dünya yurttaşlığı hukukunun kurulması gerekmektedir” (Tepe, 2013: 68).

2.2.1.3. İktisat, Tarih ve Toplumsal Sentez

Ticaret burjuvazisinin giderek yükseldiği ve soyluluğa dayalı monarşiler karşısında tehdit oluşturduğu, Adam Smith gibi yapıtları klasikleşecek iktisat kuramcılarının sahneye çıktığı, sömürgeciliğin türlü biçimleriyle varlığını sürdürdüğü bir tarihsel bağlamda yazan

ve düşünen Kant'ın, kendi politik düşüncesinde ekonomiye yer vermemesi şaşırtıcı olurdu. Nitekim Kant her ne kadar, örneğin, Rousseau gibi bir “politik iktisat” yazmadıysa da ticari ve ekonomik vurgu ve göndermeleri yapıtlarına yayılmış durumdadır ve iktisat dendiğinde, bilhassa Kant'ın zamanında, akla gelecek ilk isim olan Adam Smith'ten yararlandığı⁴⁴ veya doğrudan adını andığı pasajları mevcuttur. Bununla birlikte Kant'ın iktisat, tarih ve politika ilişkisine dair görüşleri birbiriyle uyumsuz biçimlerde değerlendirilmiştir. Kimileri için Kant Aydınlanmanın yayılmacı uygarlık modelinin tipik temsilcisi ve kolonyal sömürünün suç ortağıdır. Kimilerine göre ise sömürgeci Avrupa'nın ilerici eleştirmenlerinden biridir. Öyle ki kozmopolitan hak tasarımı sömürgeci tahakküm karşısında bir direnme aracı olarak görülebilir (Ypi, 2014: 100). Bütün bu çelişik iddialar, perspektife bağlı biçimde, metinlere dayanarak çürütülebilir veya haklı çıkarılabilir.⁴⁵ Ancak bizim için şimdilik esas olan, geçici olarak kabul edilebilecek birer tanımlamayla, insanların maddi yaşamlarını üretimi olarak ekonominin ve bu üretimin düşünsel temelleri olarak iktisadın Kant'ın politik düşüncesi içindeki yeri, yani Kant'ın bunları kendi ilerleme düşüncesine nasıl eklemlediğidir.

Kant *Tahmini Başlangıçlar*'da insanın kendi yaşamını üretme zorunluluğunu da düşünüş mitosu üzerinden ele alır. Düşüş öncesinin bolluk, huzur ve boş zamanı, düşüş sonrası yerini huzursuzluk ve çalışmaya bırakmıştır.⁴⁶ Zira yaşamın imkânı emeğe bağlıdır artık.

⁴⁴ Kant'ın en azından “*The Wealth Of Nations*”ı okuduğunu ve bu metnin Kant'ın tilmizleri arasında popüler olduğunu biliyoruz (Fleischacker, 1991: 249). Bunun yanında Kant'ın özellikle işbölümünden söz ettiği pasajlarda, referans vermese de Adam Smith'ten yararlandığını varsayabiliriz. Zira Smith'in söz konusu metindeki ilk tartışması işbölümüne ilişkindir: “Emeğin üretici güçlerindeki en büyük gelişmenin ve bir yerde, emeğin yönetiminde ve kullanılmasında gösterilen ustalığın, el yatkınlığının ve kavrayışın çoğu işbölümünden kaynaklanıyor görünmektedir” (Smith, 2011:5). Kant'ın işbölümü düşüncesinin Smith'ten mülhem olduğu açıktır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şöyle yazar: “Bütün meslekler, el sanatları ve sanatlar işbölümünden kazançlı çıkmışlardır; çünkü o zaman bir kişi her şeyi yapmaz; her biri bir işi en yetkin ve en kolay şekilde yapabilmek için, yapılışı bakımından diğerlerinden gözle görülür biçimde farklı olan bir işi yapmakla yetinir. İşlerin bu şekilde ayrılıp bölünmediği, herkesin her telden çalar olduğu yerde, meslekler hala en büyük barbarlık durumundadırlar” (Kant, 2009:3). Aynı işbölümü tasarımı *Fakülteler Çatışması*'nda da, bu kez, üniversite öğretiminin dallara bölünmesiyle ilgisinde karşımıza çıkar: “Tüm öğrenim içeriğini *seri üretime*, yani işbölümüne göre düzenlemek kötü bir fikir değildir” (Kant, 1979: 23).

⁴⁵ Örneğin Kant'ın Avrupa sömürgeciliğinin ve “emperyalizmin lanet bir savunucusu” (Ypi, 2014) olduğu savı Kant'ın uygarlaşmış (*gesittete Völker*) ve henüz uygarlaşmamış halklar arasında yaptığı ayrım, Tahmini Başlangıçlar'daki kolonyalizm savunusuyla (Kant, 2014: 95) ve benzerleriyle temellendirilebilir. Ancak Kant'ın bunların tam tersini savunduğu da başka metinlere dayanılarak gösterilebilir. Nitekim Sankar Muthu Kant'ı, Diderot ve Herder'le birlikte Aydınlanmanın anti-emperyalist filozofları arasında sayar. Kant'ın anti-emperyalizminin onun etiğinin evrenselliğinde zaten mevcut olduğunu ileri sürer ve Kant'ın pek çok metnine referans vererek onun sömürgecilik karşıtlığının zorunluluğunu göstermeye çalışır (Muthu, 2003:172-209).

⁴⁶ “Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın” (Gen. III-17).

Bu aynı zamanda bir yarılmanın da ifadesidir. Düşüş öncesi insan çevresinde kendinden geçmiş biçimde yaşarken, düşüş sonrası kendisi olmayanla, doğayla karşı karşıyadır. Ancak insanın himayesi bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Yeryüzündeki her şey, emeği ile elde etmek koşuluyla, onun emrine verilmiştir. Dolayısıyla insanın doğa karşısındaki konumu ve mülkiyet insan için bir tür tanrısal hak görünümünü alır.⁴⁷ Ama insan ve doğa arasındaki bu eşitsizlik insanlar arasında bir eşitliğin, insan olmak bakımında bir eşitliğin de işaretidir. “İnsan hayvanlara karşı takındığı tavırla *diğer insanlara* karşı tavır geliştirmemelidir, onları doğanın bahsettiklerinde eşit pay sahibi olarak görmelidir” (Kant, 2014: 87). Bu elbette ortaklaşmacılığın değil, her bir akıl sahibi varlığın birer şey olarak değil kendinde amaç olarak görülmesi gerekliliğinin ifadesidir, böyle bir varlıklar alanının en üstünde tasarlanabilecek Tanrı için bile.⁴⁸

İnsanın ilk ekonomisi, yaşamının idamesi için ilk yolu avcı ve toplayıcılıktır. Bunu Kant açısından ilk toplumsal bölünme olarak kabul edebileceğimiz, hayvancılık ve tarım izler.⁴⁹ Hayvancılık ve tarım arasında köklü bir fark vardır: “çobanın yaşamı sadece huzurlu değil en güvenilir geçim yoludur, buna karşın tarım çok zahmetlidir... kalıcı yerleşimi, toprak sahipliğini ve bunu koruyacak gücü gerektirir” (Kant, 2014: 94). İsteddiği vakit bulunduğu yeri, geride ne bıraktığına bakmaksızın terk edebilen çoban için yerleşik hayat otlatma özgürlüğünün sınırlanmasıdır. O böyle bir sınırlanmışlıktan nefret eder. Çiftçi için ise hayvanın değil toprağın mülkiyeti esastır, o bir yere bağlıdır ve onu korumak için kendisi gibi başkalarıyla bir araya gelmeli ve bir topluluk oluşturmak zorundadır. Bu, önceki yaşam biçiminden keskin bir kopuşu imler; başlangıç için köy gibi küçük çaplı da olsa toplumsal birliğe doğru bir dönüşümü. Bu yeni yaşam biçiminde farklı ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılıklı mübadelesi/alışverişi söz konusudur. Bu toplumsal birlik ve mübadele de kaçınılmaz olarak, yol açtığı boş zaman ve üretkenlik yoluyla, kültür ve sanatın başlangıcını oluşturur. Ama esas olarak, toprak mülkiyetine ve mübadeleye dayalı insanlar arası yeni birlik ve ilişki biçimi, bunları koruyacak ve sürdürecektir kamusal adalet ile bir yurttaşlık anayasasının başlangıcında durur. “Böylece bu ilk ve henüz inceliksiz başlangıçlardan, içlerinde en faydalıları toplumsallık ile yurttaş

⁴⁷ Misafirlik hakkını temellendirirken de bu argümanı kullanır Kant: “Bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı söz konusudur” (Kant, 1984b: 241).

⁴⁸ “Adem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu” (Gen III-22).

⁴⁹ “Habil çoban oldu, Kabil ise çiftçi” (Gen. IV-2)

güvenliği olan tüm insani sanat ve beceriler yavaş yavaş gelişebildi” (Kant, 2014: 95). Bunun sonucu da insan nüfusunun hızla artması ve dünya üzerine yayılması, ayrıca türün üyeleri arasında giderek artan, “pek çok kötülüğün ama iyi olan her şeyin de zengin kaynağı olan” eşitsizliktir.

Buraya kadar, Kant’ın insan ekonomisine çok temel işlevler atfettiğini gördük. Yaşamın belirli bir biçiminin temel unsurları olarak mülkiyet ve mübadele⁵⁰, insanın hemcinsleriyle karşılıklı ilişki kurmasının, bu ilişkinin taraflarının, mübadele ilişkisi o sırada gerçekleşmiyor olsa bile, birbirlerine eşitler olarak bakmalarının, dolayısıyla kendilerini bir bütünün (insanlık) ve bir topluluğun üyeleri olarak kavramalarının anahtarıdır. Dolayısıyla mülkiyet ve mübadele ilişkileri doğa durumundaki insanın bir toplum olarak örgütlenmesinin anahtarlarından biridir. İnsanlar bir ihtiyaçlar sistemi aracılığıyla bir araya gelirken, bu sırada her biri kendindeki ve ötekiindeki evrensel yakalar. Başkalarıyla karşılıklı ilişki kurabilmelerinin imkanının koşulu budur. Ama aynı zamanda aralarındaki ilişkilerin, bu ilişkiler doğanın bir yasası uyarınca işlemediği, kendi iradelerine bağlı olduğu ve insan da her durumda doğru olanı yapmadığı için, adalet için yaptırım uygulayacak bir otorite tarafından düzenlenmesine, yani kamusal adalete de gereksinirler ve bunun örneklerini oluşturmaya başlarlar. Ve elbette kültür; “ahlaklılığı da kapsayacak biçimde” insanlığın ussal yetilerinin kullanımındaki gelişme olarak kültür de kaynağını yeni ekonominin ortaya çıkardığı boş zaman ve bu zamanı değerlendirme çabasına borçludur.

Bütün bu bakımlardan ekonominin insanlık tarihinin bir insanlık tarihi olarak başlangıçlarındaki, dolayısıyla tarihsel ilerlemedeki rolü ve belirleyiciliği göz ardı edilemeyecek önemdedir. Ancak ekonominin sözü edilen belirleyiciliği, bunu nihai bir belirleme olarak almamak kaydıyla, başlangıçlarla sınırlı kalmaz; tüm tarihe yayılır. Kültürün gelişimi için olduğu kadar politika için, “en yüksek politik iyi” olan ebedi barışa yaklaşmak için de önemini korumaya devam eder. Kant ekonominin barışla ilgisini farklı düzeylerde kurar. İlk olarak, savaş ekonomisi, devletin kamusal refah ve kültürün

⁵⁰ Kant ne mülkiyeti ne de mübadeleyi salt cisimsel şeyle sınırlar. Mülkiyet dışsal cisimsel şey olabileceği gibi, bir başka kişinin tercihi ve bir başka kişinin benimle ilişkisindeki konumu olabilir. Keza mübadele ilişkisi de cisimsel şeyler aracılığıyla olabileceği gibi, cisimsel şey karşılığı emek, emeğe karşı emek arasında olabilir (Byrd ve Hruschka, 2010: 245).

yükselmesi için kullanabileceği rezervin heba edilmesine yol açar. Sırf bu nedenle bile barış, savaş karşısında yeğlenmesi gereken yoldur. İkinci olarak ticaret, en uzak devletler arasında bile, aralarındaki çıkar ortaklığı aracılığıyla, toplumsal ve barışçıl bağlar kurmaya zorlar. (Kant, 1984b: 238). Bu bağlar bir kez kurulduktan sonra öyle organik bir hal alırlar ki, iki devlet arasındaki bir savaş ihtimali bütün diğerlerini ilgilendirir hale gelir ve sorunu barışçıl yollarla çözmek için müdahil olmak zorunluluğu duyarlar (Kant, 1982: 127). Son olarak, mübadele ve mülkiyetin bir biçimi olan para, Kant bunu açıkça belirtmese de, tüm insanları aynı ticari bütünün, etkileşimin/pazarın (*commercium*) bileşenleri kılar: “Para insanların ürettikleri şeyleri birbirleriyle mübadele edebilmelerinin evrensel aracıdır” (Kant, 1991: 104). Değişen yerel para birimlerine karşın paranın bu evrensel niteliği, ürünü ortaya çıkaran insan emeğinin de, her biçimiyle ortaya çıkan ürünün de aynı kategori aracılığıyla kavranmasını sağlayan yüksek bir soyutlamadır. Böylece para ve mübadele tüm insansal özneleri ilişkilendiren bir sentezin araçlarından biri olarak görülebilir. Bu iki düzeyde gerçekleşir: ilkin bir yerel toplumsal sentezin; ikinci olarak tüm insan topluluğunun ya da *humanitas*ın sentezinin. Tıpkı görüdeki çoklunun anlama yetisi kavramlarıyla düşünmede sentezlenmesi gibi, insanlar da pazarda ve para aracılığıyla sentezlenirler. “*Principium commercii debet esse omnibus commune. Ergo causa communis*”⁵¹ (Ak.⁵² XVIII, 177).

Bütün bunlardan sonra Kant’ın kendi tarih felsefesiyle ekonomi arasında kurduğu ilişki şöyle özetlenebilir. İnsanın uygarlaşması ile onun maddi yaşamını üretme süreci arasında kaçınılmaz bir bağ vardır. Bu süreç mübadele ilişkileri aracılığıyla, başlangıçta sınırlı da olsa giderek genişleyen toplumsal birlikleri zorunlu kılar. İnsansal yeteneklerin gelişimi olarak kültürün varlığa gelmesi de söz konusu ilişkilerin yaratacağı boş zamana bağlıdır. Yine bu ilişkilerin korunması ve sürdürülmesi, bunları ilkel bir başıboşluktan kurtarıp bir zor aracılığıyla düzenleyecek hukuksal ve politik yapıların kurulmasını ve bunların giderek geliştirilmesini gerektirir. Nihayet tarihin daha yüksek aşamalarında ticaret ve para, insanlığı evrensel bir ilişkinin tarafları olarak tespit eder, böylece savaşlara yol açtığından daha çok onları ortadan kaldırmanın gereklerinden biri olur. Şu halde Kant

⁵¹ “Alışveriş/etkileşim ilkesi, topluluğun bütününde geçerlidir. Dolayısıyla topluluğun nedenidir.”

⁵² “Ak.” Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi’nin hazırladığı Kant külliyatına gönderme yapmaktadır. Biz gerektiğinde Duisburg-Essen Üniversitesi’nin hazırladığı <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html> adresindeki XXIII ciltlik elektronik ve çevrimiçi tıpkıbasımını kullandık.

için ekonominin ebedi barışın ve dünya yurttaşlığı fikrinin gerçekleşmesinin en önemli uğraklarından biri olduğu, doğanın, planını gerçekleştirirken işe koştığı temel bir mekanizma olduğu söylenebilir.

2.2.1.4. *Vorsehung*/Öngörü

Özellikle ekonomi ve tarih ilişkisini ele alırken oldukça empirik ve dahası materyalist bir perspektif benimsediğimizin farkındayız. Bu perspektif bizim değerlendirme tarzımızdan çok Kant'ın konuyu tartışırken kullandığı argümanlara bağlanmalı. Ama son kertede ve aslında en başından itibaren, Kant insan dünyasında olan biten her şeyi bir bütüne bağlamak, yani ona -geçici değil- gerçekten bir ilerleme atfetmek için empirik zeminlerden elde edebileceğimiz çok az şey olduğunu düşünür. İlerlemenin olanağını empirik temellerde aramakla doğa bilgisinin *olanağını* deneyimde aramak arasında fark yoktur. Nasıl ki orada bu olanak görülmeyince kuşkuculuğa düşülürse, tarih söz konusu olduğunda da aynı kuşkuculuk baş gösterir. Üstüne tarih soruşturmasındaki amaç sadece teorik bilgi olmadığından, kuşkuculuğun da ötesinde yaşanan derin bir umutsuzluk olur. Bu, elbette hiçbir empirik veriye başvurulmayacağı anlamına gelmez. Ama bütünü görmediğimiz dünya tarihinde bir ilerlemenin görülmesi ancak bir ide eşliğinde mümkündür.

Kant'ın hem tarihe bir düzenlilik ve birlik hem de bir ilerleme ve erek sağlamak için kullanacağı kavram *Öngörü*'dür (*Vorsehung*). Kökleri antik yunana, ama belirli olarak Stoa felsefesine götürülebilecek öngörü kavramı, Augustinus'tan başlayarak Hristiyan felsefe ve teolojisi tarafından kısa sürede benimsenmiş, ardından Tanrının insan yapıp etmeleri de dahil olmak üzere dünya işleri konusundaki bilgelik ve etkinliğinin ifadesi olarak kullanılmaya başlanmıştır: *Providentia Dei*. 18. Yüzyıla geldiğimizde kavramın hala yaygın ve yine teolojiye içkin olarak tartışıldığını görürüz. Nitekim Kant dönemi okul felsefesinin Wolff, Crussius, Baumgarten ve Mendelssohn üzerinden temel temalarından biri Öngörüdür. Kant'tan sonra bile Schelling hala şunu yazmaktadır: “refleksyonumuz özgürlük ve akılsal olan arasındaki uyumun ortak nedeni olan o mutlak şeye kadar yükseldiğinde, Öngörünün sistemi, yani sözcüğün hakiki anlamıyla din ortaya çıkar” (Schelling, 2014: 129).

Kant'ın da eleştiri öncesi çalışmalarında da eleştiri ve sonrasında da sıklıkla Öngörüye başvurduğu muhakkaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısının yapıldığı yıllarda şöyle yazmaktadır: “Öngörü, dünyadaki şeylerin tanrısal isteme altında düzenlenmesidir” (Ak. XIX, 622). Öngörü gibi dogmatik teoloji ve felsefenin işleri yoluna koyma aracının, *deus ex machina*'sının, Mendelssohn'un deyişiyle “her şeyi kırıp döken” (*der Alleszermalmer*) Kant felsefesi içinde peyda olmasını nasıl açıklayabiliriz? Bu soru ancak Kant felsefesinin dönüşümü göz önüne alınarak yanıtlanabilir. Kant'ın, okul felsefesi etkisindeki eleştiri öncesi çalışmalarında Öngörü, teleolojiyle birlikte dogmatik anlamıyla ortaya çıkar. Ama eleştiriyle birlikte, Kant öncesi felsefenin pek çok kavramı gibi Öngörü de tadilata uğrar. Her ne kadar Kant, kavramı hala dogmatik bağlamı içerisinde kullanıyor görünse de aklın bu kavramı sorgusuzca kullanma hakkı elinden alınmıştır. Bu yüzden, örneğin, *Dünya Yurttaşlığı*'nda çokça “sanki” ile karşılaşırız. Nihayet *Yargıyetisinin Eleştirisi* ile yetilerin eleştirisi tamamlandıktan sonra Öngörü aklın düzenleyici idelerinden biri olarak dizgedeki yerini alır. Ama Öngörünün düzenleyici bir ide olması vazgeçilebilir olduğu anlamına da gelmez. Aksine, belirttiğimiz gibi, Kant açısından bir tarih tasarlayabilmek için Öngörü elzemdir ve Kant, tarihsel ve politik metinlerinde “doğa” sözcüğünü kullandığı vakit, bundan anlaşılması gereken daima Öngörüdür (Kleingeld, 2001: 201). Zira söz konusu metinlerde doğa, mekanik nedensellik ilişkileri içindeki doğayı da kapsayacak biçimde, bu mekanizmi çokça aşan ve insanda bir son erekle birlikte düşünülen, insanda bir son ereği olduğu düşünülen doğadır. Bu bakımdan Kant'la birlikte Öngörü kavramının doğallaştığı iddiası ancak kısmi olarak doğrudur. Gerçekleşen, aşkın bir kavram olan Öngörünün, doğallaşmasından ziyade, aklın kullanımı bakımından düşünülmesinin zorunluluğunu ve bu düşünmeyle tarih fikrine kazandırabileceklerinin gösterilmesidir.

Kant tarihle ilgisinde Öngörüü hem tarihin ilerlemesinin hem de nihayet ebedi barışın teminatı olarak ele alır. Toplum dışı toplumsallık, savaş, insanların bencil tutku ve arzuları, ihtiyaçlarının karşılanması için gösterdikleri çaba gibi doğal olgu ve özellikler Öngörünün tarihi devindirme araçlarıdır. Öngörüü tarihi devindiren ve erekli olan bir şey olarak düşünmekle insanın kendisini bir erek olarak düşünmesi arasında zorunlu bir ilişki vardır. İnsanın kendisini ahlaksal ereği olan özgürlük aracılığıyla bir homo noumenon olarak, koşulsuz erek olarak görmesi aynı zamanda doğanın ereği olarak

görmesini de sağlar. İnsan türünün tarihi de dahil olmak üzere doğada olup bitenler de insanın bu erekselliğiyle uyum içinde olmalıdır. Böylece insanların keyfi iradeleriyle gerçekleştiriyor göründükleri düzensiz eylemler, doğalarına özgü yetersizlikler, kendileri dışındaki canlı varlıklarla ilişkileri, doğa şeylerindeki güzel ve yüce, hatta mekanik doğal olayların insanlar üzerindeki etkileri insan merkezli bir teleolojiye eklemlenirler; doğanın insandaki ereği olarak kültürün ilerletilmesinin birer aracı olarak düşünölmeleri mümkün hale gelir. Teorik bir perspektiften aşkın olan Öngörü idesi, insanın doğa mekanizmini ve olumsuzluğu aşan pratik ideleri aracılığıyla (pratik) aklın sınırları içine çekilir.

Bununla birlikte Kant Öngörünün hem teolojideki hem de okul felsefesindeki aşkın imleminin de farkındadır. Bu nedenle Ebedi Barış'ta kavramı, mümkün deneyin sınırları içinde bir kavram olarak "doğa" sözcüğüyle değiştirmeyi önerir. Bu, Kant'ın Öngöründen son feragati değildir. Kavramı kullanmaya devam etse de, zira bütünü kavramak için ona hala ihtiyaç vardır, tarihin ilerleyişi için Öngörü dışında bir güvence daha gösterme zorunluluğu hisseder; bu güvenceyi de dünya tarihsel bir olay olarak Fransız Devrimi'nde bulur. Ama belirli bir ülkede gerçekleşmiş bu devrimin, empirik bir olgu olarak, empirik zeminlerden kavranamayacağı öne sürölmüş ilerlemenin göstergesi olarak yorumlanması nasıl mümkün olabilir? Kant bu imkanı bir olay olarak devrimin kendisinde ve dahi başarıya ulaşmasında değil, kendisi de devrime ilişkin gelişmeleri öğrenmek için can atmış biri olarak, devrimin bir parçası olmayan izleyicilerin coşkularında görür:

Bugünlerde görmekte olduğumuz yetenekli bir halkın devrimi başarılı ya da başarısız olabilir; hatta sıradan/duyusal insan için öyle sefalet ve acımasızlık dolu olabilir ki onu ikinci defa başarıyla yapma umudunu, bu deneyimi her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirme azmini elinden alabilir. Yine de diyorum ki devrim (kendileri bizzat oyuna dahil olmayan) izleyicilerin yüreklerinde coşkunun sınırlarına varan hevesli bir iştirak bulmaktadır. Bu duygudaşlığın insan türündeki ahlaki eğilimden başka nedeni olamaz (Kant, 1979: 153).

Olan bitenin içinde olmayan, bu yanıyla doğrudan taraf olmayan izleyicinin bu devrimde gördüğü şey kitlelerin birleşerek şiddet yoluyla iktidarı almaya çalışmaları değildir. Bir halkın sivil bir anayasa oluşturma çabası, yani hukukun ve hakkın tesisi ve bu anayasanın saldırganlık savaşlarına izin vermeyen, barışı hedefleyen bir anayasa oluşudur. Dolayısıyla izleyici tekil olaya değil, gerçekleşemese bile bu olayda içerilmiş ahlaki ereğe katılım göstermektedir. Buradan hareketle Kant, izleyicideki estetik bir deneyim olarak

hakiki coşkunun daima ahlaki bir ideale yönelmiş, özçıkara dayanmayan antropolojik bir özelliğin işareti olduğu sonucuna varır. Özetle, devrimde değil ama devrimin izleyicilerindeki coşkuda, insan türünün ilerlemesine dair bir güvence görür.

2.3. KANT'IN HUKUK FELSEFESİ

Kant 1785'te *Temellendirme*'yi yazdı ve bir pratik felsefenin, kendisi açısından olmazsa olmaz kavramlarını -yasa, isteme, özgürlük, özerklik vb.- ele aldı. Ne ki o yapıt bir temellendirme olarak bir ahlak metafiziği için bir zemin hazırlasa da, henüz bir pratik akıl eleştirisi de yapılmadığı için hakiki bir metafizik dizge değildi. Kant böyle bir dizge, Ahlak Metafiziği için, sadece *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni değil, bütün eleştirel çabasının bitmesini bekleyecektir.

Kant'ı bir Doğa Metafiziği yanında gecikerek de olsa bir Ahlak Metafiziği yazmaya iten neden, yalnızca geçmişte bir *Temellendirme* yazmış olması ve bunun yaptın kendisine ilişkin bir vaadi imliyor olması değildir. Fransız Devriminin gerçekleştiği, bütün politik, hukuksal ilişkilerin yeniden biçimlendiği bir zamanda, insanlığa dair en büyük umudu onun tarihsel olarak yetkinleşmesinde ve kültürlenmesinde gören bir filozofun olan bitene kayıtsız kalması beklenemez. Dostlarının da beklentisi bu yöndedir; 1793'te Kiesewetter şöyle yazar Kant'a:

Ahlak Metafiziği'nizin yakında yayınlanacağını ümid ediyoruz –hiçbir kitap bu kadar çok insan tarafından böylesine coşkuyla beklenmemiştir. Düşünen insanların çoğu sizin biçimsel ahlaklılık ilkenizin doğruluğuna ikna oldular. Ama bir ödevler ve haklar sisteminin (örneğin, mülkiyet hakkının) türetimi öyle güçlük dolu ki [...] herkes sizin ahlaklılık sisteminizin yayınlanmasını iple çekiyor; dahası Fransız Devrimi böyle bir sorular yığınına yeniden uyandırdı. İnanıyorum ki Fransız Devriminin kendisini dayandırdığı ilkelerin ussallığına dair söylenecek ilginç şeyler vardır (Kant, 1967: 207).

Politik ilişkiler ağının yepyeni bir görünüm kazandığı bir zamanda, *Temellendirme* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* aracılığıyla ahlaklılığa ussal bir zemin sağlamaya çalışan filozoftan, olmakta olanın ussal temellerini göstermesi beklenmektedir. Aslında Kant'ın bu yöndeki çabaları, Devrimin bir günde gerçekleşmediği, onu varlığa getiren koşulların uzun süredir mevcut olduğu da göz önüne alınırsa, epey zamandır kendisini göstermektedir. *Ahlak Metafiziği*'ni yazmasından çok önce, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden

başlayarak yurttaşlık fikrine dair açık bir politik öngörüye sahip olduğu, bunun yanında kendi ahlak felsefesi temelinde bir hukuk felsefesi de geliştirmeye başladığı görülebilir. *Teori ve Pratik* gibi “belirli bir vesileyle” yazıldığı düşünülen metinlerinde de hukuk sorununun derinlemesine işlenmesi bunun göstergesidir.

Bununla birlikte Kant’ın hukuk felsefesi, bir bütün olarak politik felsefesinin yaşadığı kaderi yaşamış ve yalnızca politik düşünce geleneği tarafından değil Kant felsefesini odağına alan düşünürlerce de en başından itibaren sıklıkla göz ardı edilmiştir. Örneğin Schopenhauer, Kant’ın *Ahlak Metafiziği*’nde geliştirdiği hukuk felsefesini onun “bunaklık” döneminin bir ürünü olarak görmüştür (Höffe, 1994: 167). Keza Arendt de hukuk felsefesi için Kant yerine Puffendorf, Grotius ya da Montesquieu’ya dönmenin daha evla olacağını ileri sürer (Arendt, 1992: 8). Ancak bizim bu çalışmadaki amaçlarımız açısından, Kant’ın hukuk felsefesinin hukuksal/politik düşünce tarihi içindeki yeri ve önemi gibi gücümüzü ve amacımızı aşan büyük sorun değil, söz konusu felsefenin Kant felsefesi içindeki yeri sorun oluşturmaktadır.

2.3.1. Etik ve Hukuk Ayrımı

Kant için pratik felsefenin özgürlüğe dayalı olan her şeyin felsefesi olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan hukuk felsefesi de pratik felsefenin bir ögesidir, üstelik erdem öğretisi ya da etik ile birlikte iki temel ögesinden biridir. Bu durumda önümüzdeki sorun, Kant etiğini tartışırken de kısmen ele aldığımız, etik ile hukukun nasıl ayrılacağı ve aynı dizgenin –Ahlak Metafiziğinin- parçaları olarak nasıl değerlendirileceğidir. Nihayetinde birlikte çözülebilecek bu iki sorunu ele almak için öncelikle Kant için Ahlak Metafiziğinin aslında bir ödevler sistemi, a priori ödevler sistemi olduğunu hatırlayarak başlamak gerekir. Kant kendi ödev tasarımı olgunlaşmış biçimi ile ilk olarak *Temellendirme*’de sunmuştur. Orada ödev “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu” olarak belirlenmişti. Bu belirlemede yeterince açılmamış bir öge var: yasa ile özne arasında kurulan yükümlülük ilişkisi. *Temellendirme*’de söz konusu olan -pek tabii- ahlaklılık olduğu için yasayı bir yükümlülük olarak belirleyen özne ile yasanın yükümlendiği özne arasında bir ayrım gözetilmemişti. Ama bu ödev tasarımında bu ayrım örtük olarak mevcuttur. Dolayısıyla ahlak yasası olmayan ama doğa yasası da olmayan

ve yine de öznenin uymakla yükümlü olduğu yasalar alanının yani hukukun, şimdilik oldukça sınırlı da olsa *a priori* düşünülmesinin imkanı açığa çıkar.

Bu ayrım yasa ve güdü arasındaki fark aracılığıyla da düşünülebilir. Zira tüm yasamada iki öge vardır: bir eylemi *nesnel olarak* zorunlu tasarımılayan, yani eylemi ödev kılan yasa ve bu eylemin seçimini *öznel olarak* belirleyen güdü. Şu halde tüm yasama, eylemin seçimini belirleyen güdünün ödevle uyumuna bakarak sınıflanabilir. Eğer, ödevin kendisi aynı zamanda eylemin güdüsü ise bu bir etik yasamadır ve söz konusu olan ahlaklılıktır; ama yasama ödevi güdü olarak belirlemiyor, güdü olarak başka bir kaynağı kabul ediyorsa, bu ödev hukuksaldır ve söz konusu olan yasalılıktır. Bunun anlamı hukuksal ödevlerin zorunlukla dışsal ödevler olduğudur, zira içsel ödev idesini gerektirmezler. Etik ödevler ise, bunun karşılığı olarak sırf içsel olmak zorunda değildir, bir ödev olan her şey güdü olarak belirlenebileceği için dışsal eylemler de birer etik ödev olabilir. Ama etik yasa koyma, bu tanrısal bir istemenin yasa koyması da olsa, asla dışsal olamaz (Kant, 1991: 46).

Bu çözümleme her ne kadar hukuk idesini ödev idesinden türetse de çok önemli eksikliklere sahiptir. İlk olarak bütün pratik felsefenin, dolayısıyla bir hukuk öğretisinin de merkezinde olduğunu ileri sürdüğümüz özgürlüğe ve özgürlüğün hukukla ilişkisine dair hiçbir şey söylenmemiştir. Aksine istemenin özerkliği olarak tasarımlanmış etik özgürlüğün, hukuksal yasa koymayla ilgisinde zeminini büyük ölçüde yitirdiği, yalnızca içsel eylemle sınırlı kaldığı görülmektedir. İkinci olarak, hukuk öğretisinden beklenmesi gereken, hakların ya da hak fikrinin temellendirilmesine dair bir belirleme yoktur. Kant bu iki eksiği haklar ve ödevler arasında yeni bir ilişki⁵³ kurarak ve böylece bir dışsal özgürlük tasarlayarak gidermeye çalışır. Ama bunu yapmak için önce, içinde bulunduğumuz dışsal ilişkiler alanının kurucu öğelerinin saptanması gerekir.

⁵³ Haklar ve ödevlerin ilişkilendirilmesi sorunu çağdaş Kant yorumcuları arasında önemli bir sorun olagelmıştır. Robert Pippin bu konuda iki tür yorumun olduğunu söyler. İlk grup Kant'ın ödevler sistemi ya da etik teorisi aracılığıyla haklar sistemini anlayabileceğimizi veya türetebileceğimizi ileri sürer. İkinci grup ise hak/hukuk ve ahlak arasında Kant'ın zorunlu bir ilişki kuramadığını ileri sürerler (Pippin, 2006: 425). Pippin'in ayrılıkçılar (*separationists*) dediği ikinci grubun başlıca temsilcisi Allen Wood'dur (Wood, 2005, 2009). Yine Pippin'in türetimciler (*derivationists*) dediği birinci grubun başlıca temsilcileri ise Mary J. Gregor (1963, 1991), Paul Guyer (2000, 2005b, 2006a), Wolfgang Kersting (2010) ve Ottfried Höffe'dir (1994). Biz burada Kant etiği ile hukuk öğretisi arasında ilişki kuran türetimcilerin perspektifini benimsiyoruz.

Arzulama yetisinin görünümü olarak kişisel tercihimiz (*Willkür*) dışsal ilişkiler alanında başlıca iki öge ile karşılaşır: şeyler ve kişiler. Kişi, eylemlerinin sorumluluğu kendisine yüklenebilecek öznedir. Buna karşın şeye (*Sache*) ise hiçbir şey yüklenemez (Kant, 1991: 50). Bu tanımlar, akıl sahibi varlıkların kendilerinde amaçlar olarak araç kılınamayacağını, araç olarak, yani bir tercihin nesnesi olarak görülebileceklerin ise ancak şeyler olduğunun bir başka ifadesidir. Ama aynı zamanda dışsal ilişkinin temel bağlamını sunarlar. Dışsal bir ilişki kişilerle şeyler arasında olduğu sürece ne etiğin ne de hukukun konusudur; ama şeylerin birer dolayım olarak bulunduğu kişilerle kişiler arasındaki bir ilişki etiğin de hukukun da konusu olabilir. Buraya kadar koşulsuz buyrukta dile getirilmiş, pratik buyrukla sınırlanmış çerçevenin dışına çıkılmamıştır. Tam da bu çerçeve erdem öğretisi ile hukuk öğretisinin birleştikleri zemini sunmaktadır. Kant'ın etikte özgürlük ve yasalılık arasında kurduğu ilişki, özerk varlığın kendine yasakoyuculuğunu onun özgürlüğü olarak kavramamızı sağlamıştı. Hukuk açısından aynı ilişkinin kurulamayacağını ileri sürdük. Ama bu özgürlük idesinin, ereği açısından belirlenim kazanmış hali olarak pratik buyruğun, yani amaç olarak görülen insanlığın hukuksal ödevlerinin de temeli olmasını engellemez. Aksine pratik buyruk erdem ödevlerinin olduğu gibi hukuksal ödevlerin de temelidir. Ama bu kez kişinin kendisi için belirlediği bir ödev olarak, yani kişinin etik özgürlüğünün ilkesi olarak değil, birbirlerinin kişisel tercihleri üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkileri olan insanların evrensel uyumunun ilkesi olarak. Bu uyumun sağlanacağı koşullar hukuku oluşturur: “Hukuk bir kişinin tercihinin bir başkasının tercihiyle evrensel bir özgürlük yasasına göre birleşebileceği koşullar bütünlüğüdür” (Kant, 1991: 56). Dolayısıyla, tekrarlamak pahasına, hukukun nesnesi bir ödevin güdü kılınması değil, bütün kişisel güdülerden bağımsız olarak, insanlar arası *uyumun* ödev kılınmasıdır.

Hak idesi de hukuk idesiyle aynı kökene sahiptir. Kant evrensel hak ilkesini şöyle belirler: “Herhangi bir eylem kendi başına ya da dayandığı maksim⁵⁴ bakımından, kişinin tercih özgürlüğü başka herkesin tercih özgürlüğüyle birlikte bulunabiliyorsa haklıdır.” Dolayısıyla “evrensel hak yasası –öyle eyle ki tercihinin özgür kullanımı başka herkesin özgürlüğüyle evrensel bir yasa uyarınca bir arada bulunabilsin- bana bir yükümlülük

⁵⁴ Ama görünüş olarak eylemin değil dayandığı maksimin bu koşulu yerine getirmesini beklemek asıl olarak etiğin talebidir.

yükleyen bir yasadır, ama benim *bizzat* özgürlüğümü bu yükümlük uğruna bu şartlarla sınırlamam gerektiği değildir yasanın söylediği. Akıl yalnızca özgürlüğün, kendi idesiyle uyum içinde bu şartlarla sınırlandığı ve başkaları tarafından da sınırlanabileceğini söylemektedir” (Kant, 1991: 56).

Burada birbirleriyle ilişkili iki şey ortaya çıkmaktadır. İlk olarak etik ya da içsel özgürlükten farklı olarak bir dışsal ya da hukuksal özgürlük idesi hukukun ve hakkın temeli olur. Zira ödev tek başına insanlar arası uyum değildir. Bu tür bir uyum, Kantçı terminolojiyle despotik, çağcıl terminolojiyle totaliter rejimlerin de en belirgin özelliğidir. Dolayısıyla insanlar arası uyumun sağlanması, koşul olarak onların otonomi ve özgürlüklerinin, bir ide/ufuk olarak en yüksek düzeyde korunmasını, bu da evrik olarak, her birinin (tercih) özgürlüğünün karşılıklı olarak sınırlanmasını gerektirir. Böylece etik özgürlükle aynı köklerden bir dışsal özgürlük idesi doğar. İkinci olarak, etikten farklı olarak hukuk, hak yasasının maksim olarak belirlenmesini şart koşmaz; dışsal özgürlük idesinin halihazırda bu yasayla sınırlı olduğunu ve aynı zamanda dışsal ve etkin olarak (*tätlich*) sınırlanabileceğini koyutlar. Bu da bizi hukuk fikrine eşlik edecek bir başka ide olarak zor (*Zwang*) fikrine götürür. Bu zorun da biri haklı biri haksız iki biçimi vardır. Başkalarının özgürlüğüyle uyumlu bir eylemin engellenmesi haksızlığı oluşturur ve bu yönde uygulanan zor haksız zordur. Ama dışsal özgürlükle uyumlu bir eylemi engelleyen eyleme yönelecek zor haklı bir zordur. Dolayısıyla Kant için hukuk idesi kaçınılmaz olarak bir zor idesini de üretir. Bu, yükümlülük meselesinde, hukuk söz konusu olduğunda ödevi yükümleyen ve yükümlenen öznenin ayrı ayrı düşünülebileceği savı ile birlikte değerlendirildiğinde, ödevin gerçekleşmesi için zor kullanacak otoriteyi (*Befugnis zu zwingen*) ya da yasakoyucu olarak egemeni düşünmenin de imkânı doğar.

2.3.1.1. Hukuksal Ödevler ve Haklar

Kant bir hukuksal ödevler tasnifi için, ahlak metafiziğine de oldukça uygun bir kaynak olarak Romalı hukukçu Ulpian’ın ilkelerini benimser. “Ahlak metafiziğine oldukça uygun bir kaynak” diyoruz, çünkü Ulpian’ın ilkeleri Kant felsefesinin temel hukuksal ilkeleriyle örtüşür. Buna göre birinci ödev, “onurlu bir insan ol” (*lex iusti*) der ki bu ödev kişinin başkalarıyla olan ilişkilerinde kendi değerini öne sürmesi ve kendisini onlar

açısından bir araç kılmamasını içerir. Bu ödev, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ve Temellendirme'de insanlar değersiz olsa da kişilerindeki insanlığın değerli olduğu savıyla aynı temele dayanır. İkinci ödev de birinciye aynı zemini paylaşır, ama bu defa kişinin kendisine değil, başkalarına muamelesine ilişkindir: “Başkalarına haksızlık yapma; bundan kaçınmak için tek yapabileceğin başkalarıyla birliktelikten vazgeçmek ve tüm toplumu terk etmek olsa bile” (*lex iuridica*). Üçüncü ödev ise ilk ikisinin sentezinden doğar: “Başka insanlarla birlikte bulunmak zorundaysan, her birinin sahip olduğu şeyi koruyabileceği bir topluma gir” (*lex iustitae*) (Kant, 1991: 62).

Kant, hukuksal ödevlerin bu tasnifine karşı, hukuku *a priori* ilkelere dayanan doğal hukuk ve bir yasakoyucunun varlığına bağlı pozitif hukuk olarak; hakları ise doğuştan ve kazanılmış haklar olarak sınıflar. Doğuştan bir hak her insana doğası gereği ait olan haktır ve varlığa gelmek için bir fiille hak olarak tespit edilmesine gerek yoktur. Kazanılmış hak ise, adından mündemiç, varlığa gelmek için böyle bir tespite gereksinir. Bu çerçevede, bütün kazanılmış hakların kendisine dayandırılabilmesi yegane doğuştan hak olarak özgürlüğü, evrensel bir yasa uyarınca başkalarının özgürlüğü ile bir arada bulunabilecek, her insana sırf insan olması nedeniyle ait olan özgürlüğü belirler. Ama bu özgürlük hakkı da kendisinde halihazırda örtük olarak içerilmiş olan bir hak dizisine işaret eder: doğuştan eşitlik, her insanın kendi kendisinin efendisi olması, bir insana haksızlık yapmadığı sürece masumiyet, ve başkalarına ait olana zarar vermediği sürece istediğini yapmak – örneğin onlara düşüncelerini iletmek, doğru olmasa bile bir şey söylemek ya da vaat etmek (Kant, 1991: 63). Aslında burada Kant bir dizi ussal adımla, dışsal özgürlük hakkından hareketle, hem bu özgürlüğün temelinde bulunan ilkeleri hem de bunların kabulü durumunda zorunlulukla birer hak olarak kabul edilmesi gereken ilkeleri belirler. Böylece pratik buyrukta içerilmiş eşitlik ve kendi kendisinin efendisi olma hukuksal eşitlik ve otonomi⁵⁵ hakkına dönüşür. Bütün insanlar insan olmaları bakımından eşit ve otonom iseler bunun bir sonucu herhangi birinin suç işlemediği sürece doğuştan suçsuz olduğudur. Diğer sonucu, eşitler arası ilişkide, bir tarafın diğer(ler)ine haksızlık yapmadığı, onların olanı almadığı sürece onlarla istediği gibi etkileşime geçebileceği,

⁵⁵ Hukuksal otonomi, yasa koyan özneye yasanın ödev kılındığı özne arasındaki ayrım düşünüldüğünde paradoksal görünebilir. Ama evrensel hak yasası, karşılıklı etkileri bulunan kişilerin özerkliklerinin korunması için –deyim yerindeyse- bir maksimum kavramdır

yani kamusal ifade özgürlüğüdür. Dolayısıyla özgürlük yasası görünüşte biçimsel bir yasa olmakla birlikte temel hakların *a priori* zeminidir.

Son olarak Kant, hukuksal ödevler ve haklar tasarımının yalnızca *biçiminden* hareketle hukuksal ilişkinin sınırlarını çizer. Buna göre hak ve ödevler ile bunların taşıyıcıları olabilecek özneler arasındaki yükümlülük ilişkileri dört farklı biçimde düşünülebilir. İlk olarak insanların haklarının ne hakkı ne de ödevi olan varlıklarla ilişkileri; hakları ve ödevleri olmayan varlıklar, akıl sahibi olmadıkları için insanların bunlarla ilişkilerinde taşıyabilecekleri bir yükümlülük yoktur. İkinci olarak, insanların hem hakları hem de ödevleri olan varlıklarla ilişkileri; bunlar, insanın insanla ilişkisi olduğu için geçerli bir hak ve yükümlülük ilişkisidir. Üçüncü olarak, insanların hiç hakkı olmayan ama ödevleri olan varlıklarla ilişkileri; Kant biçimsel olarak böyle bir küme varsaymak zorunda kaldıysa da bu kümenin hiç içeriği yoktur. Çünkü bu, ödevleri olduğuna göre insan olan ama –hukuksal- kişilikleri olmayanlarla (serfler ve köleler durumunda varsayılmış olduğu gibi) insanlar arasındaki bir ilişkidir. Oysa hiçbir insan hukuksal kişiliğinden mahrum edilemez ve bir ev hayvanı gibi rızası dışında alıkonamaz (Kant, 2010b: 37). Nihayet, düşünülebilecek son ilişki, ödevi olmayıp yalnızca hakları olan bir varlıkla insanlar arasındaki ilişkidir. Ama bu ilişki de mümkün deneyin nesnesi olamayacak bir varlıkla tasarlandığı için hukuksal bir ilişkinin konusu olamaz. Bununla birlikte bu ilişkiler mümkün ya da değil varlıklar arası ilişkiler olarak değil, bir devlet oluşturmuş insanlar arası ilişkilerin biçimleri olarak düşünülürse –ki Kant düşünecektir- genel hak ve ödev kavramlarından bir sivil durumdaki insanların birbirleri karşısındaki konumlarını/statülerinin panoraması ortaya çıkar. Buna göre yasakoyucu egemen yalnızca -hukuksal- hak sahibi, yurttaşlar ise kimisi hak ve ödevlere sahip kimi ise belirli haklara sahip olmaksızın ödevlere sahip olarak düşünülebilir; bunlara etkin ve edilgin yurttaşlar olarak kısaca değineceğiz. Son grup olarak kimlerin ya da nelerin düşünülebileceği açık değildir. Kavramsal bir çelişkiye düşmemek için bunların kişiler olmadığı, dolayısıyla şeyler olduğu söylenebilir. Ama edilgin olarak da yurttaş olamayacak böyle bir kümeyi düşünmenin imkânı yine de vardır; işlediği suç nedeniyle yurttaşlığı elinden alınanlar ya da bir nedenle yurttaşlığın dışına itilenler. Alıncada daha 16. yüzyılda bunun bir karşılığı vardır; *Vogelfrei*: “kuşlar kadar hür ve yasanın dışında olduğu için kuşlar kadar öldürülebilir” olmak.

2.3.2. Özel Hukuk: Kişi, Mülkiyet ve Hak(lar)

Rönesans'tan başlayarak doğal hak ve hukuk filozoflarının başlıca uğraklarından biri mülkiyet hakkının ussal temellendirilmesi için çabalamak olmuştur. Çabaların özel olarak mülkiyete odaklanması tesadüfi bir tercih değildir. Mülkiyet hakkı talebi, doğmakta olan yeni bir toplumsal-ekonomik ve politik⁵⁶ biçimin, tüm ilişkileriyle eskimiş bir toplumsal-ekonomik biçim olan feodalizm karşısındaki dayanak noktasıdır. Zira politik imtiyaz sahipleri aynı zamanda mülkiyet üzerinde de imtiyaz iddia ettikleri ve politik egemenliklerini mülkiyet üzerindeki imtiyazları aracılığıyla sürdürdükleri için çağcıl politik özgürlük fikri ile mülkiyet hakkı arasında zorunlu bir ilişki kurulagelmıştır. Yerleşmiş ve yüzlerce yıl hüküm sürmüş feodal hukuk ve mülkiyet ilişkileri açısından insanların yaşamları ve özgürlükleri üzerinde hak sahipliği, toprak ve üstündekiler üzerinde imtiyaz talebi o denli sıradandır ki, özgürlük, eşitlik ve mülkiyet hakkı ancak cesur birer politik talep olarak dillendirilmekte ve gerçek bir politik dönüşümün imkânı da bu haklar uğruna hem bir mücadeleden hem de bir kuramsal savunmadan geçmektedir.

Bu uğurdaki çabalar, Kant'ın da haberdar olduğunu varsayabileceğimiz hak bildirgelerine yansır. 1774 tarihli *İlk Kıtasa Kongre Bildirgesi*'nin ilk maddesi şöyledir: “[Kolonciler] Yaşama, özgür olma ve mülkiyet haklarına sahiptirler ve kendi rızaları olmaksızın bu haklardan hiçbirini herhangi bir egemen güce terk edilemez.” 1791 tarihli *Fransız İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirisi*'nin ikinci maddesi ise, “Her bir politik birleşmenin amacı; doğal ve dokunulamaz insan haklarını korumaktır. Bunlar; özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, güvenlik hakkı ve baskıya karşı direnme hakkıdır,” der. Bunlar ve alıntılamadığımız, Birinci Leveller (1649), İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi (1689) gibi pek çok 17. yüzyıl bildirgesinde de mülkiyet hakkı talebi ısrarla yaşama ve özgürlük hakkı talepleriyle birlikte dile getirilir.

Belirttiğimiz gibi Kant'tan önce de filozoflar cephesinde mülkiyet hakkını temellendirme girişimleri olmuştur. Bu çerçevede adı en fazla zikredilen çaba John Locke'un mülkiyet tasarımıdır. Locke “bütün insanlara ortaklaşa ait yeryüzünde” mülkiyetin bir hak olmasını insanın kendi kişisi üzerindeki mülkiyet dolayımıyla temellendirir. Her insan kendi kişisi,

⁵⁶ Aynı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte bu üçüncüsünün ilk ikisine zorunlulukla eşlik ettiği şüphe götürürdür.

başka hiç kimsenin sahip olamayacağı bir hakka sahiptir. Bu hakkın uzantısı da bedeninin emeği ve ellerinin işi aracılığıyla ürettikleri üzerinde sahip olacağı haktır. Bu bakımdan Locke için mülkiyetin ya da ilk edinimin asıl zemini emektir (Locke, 2012: 24). Kant öncesi bir başka örnek olarak Puffendorf ise “ilk elde edenin hakkı” olarak adlandırabileceğimiz bir mülkiyet temellendirmesi yapar. Bir toprak parçasına ilk defa giden kişi, kimseyi oradan zorla çıkarmadığı için üzerindkilerle birlikte o toprağın sahibi olur.

Kant için bunlar ve benzeri temellendirmeler, özel mülkiyeti bir hak olarak *a priori* tesis etmezler. Ussal bir hukuk öğretisi ya da hukuk metafiziği mümkünse, toplumsal ve hukuksal ilişkilerin temeli olarak mülkiyete dair *a priori* bir temel sunması gerekir. Bu bakımdan Kant hukuk öğretisinin ilk kısmı olarak Özel Hukuku mülkiyet tartışmasına ayırır. Kant mülkiyet sorununa “benim olan ve senin olan” gibi dilsel bir ifadeyi odağa alarak giriş yapar ve dışsal bir şeyin nasıl olup da kişi tarafından kendisinin olarak düşünülebileceğini sorar. Bunun iki temel biçimi vardır: İlk olarak dışsal bir şeyle öyle bir biçimde bağılıyım ki, onun benim elimden alınması bana bir haksızlık yapıldığı, benim dışsal özgürlüğüme zarar verildiği anlamına gelir. Kant bu tür sahip olmaya empirik ya da fenomenal sahiplik der. Empirik sahipliğe dair bir hak önermesi *a prioridir*, ne ki bu analitik bir önermedir, çünkü bir şeyi empirik olarak elimde tutuyorsam, rızam dışında birinin onu alması içsel olarak bana ait olan özgürlüğüme zarar verir, yani müdahilin maksimi hak aksiyomuyla çelişir (Kant, 1991: 72). Bununla birlikte, ikinci olarak, empirik sahipliğin ötesinde geçen bir düşünülür ya da noumenal sahiplik de mümkündür. Ama böyle bir sahiplik, ussal olarak, ancak özel mülkiyete izin veren bir genel irade idesi eşliğinde düşünülebilir. Dolayısıyla sentetik bir mülkiyet hakkı önermesi ancak kamusal olarak yasa koyan bir yetke altında yani bir yurttaşlık durumunda mümkündür. Aksi halde mülkiyetin sahipliği daima geçici olacaktır.⁵⁷

⁵⁷ Ama buraya kadar tartışmaya konu edilen mülkiyet hakkı yalnızca dışsal cisimsel şeylerle ilgilidir. Oysa mülkiyet sorunu yalnızca cisimsel şeylerle ilgisinde ortaya çıkmaz. Kant için sorunun iki ayağı daha vardır. Bunlar, bir başkasının bir şey ortaya koyma yolundaki keyfi iradesi ve bir başkasının benimle ilişkisindeki statüsüdür. Bunlardan ilki sözleşmeyle, ikincisi ise bir hane içindeki ilişkilere dair haklarla ilgilidir. Kant’ın bunları Özel Hukuk başlığında incelemesi şu anlama gelmektedir: ne mülkiyet ne sözleşme ne de aile sırf sivil duruma özgüdür.

Görüldüğü gibi Kant mülkiyet hakkını, bu empirik sahiplik olduğunda bile, *a priori* olarak temellendirir. Her iki sahiplik durumunda da ilke, dışsal özgürlüğüme zarar verilemeyeceğidir. Ama halihazırda elimde bulunmayan ama yine de tercihimin bir nesnesi olan şeyler için, insanların ortak iradesinin bu tür bir sahipliği tanıdığı yasal bir durum gerekir. Bu ayrım bizi kaçınılmaz biçimde, Kant ve çağdaşları için oldukça sıradan/bilindik bir tartışma olarak doğa durumu tartışmasının içine sürükler.

2.3.2.1. Doğa Durumu ve Sözleşme İdesi

Doğa durumu ve sözleşme fikri, büyük toplumsal dönüşümler çağında, hem politik egemenliğin kaynağını ve meşruiyetini göstermek hem de doğaüstü ya da soya dayalı egemenlik iddialarının altını oymak, akıldışılıklarını göstermek, böylece uyrukların ya da tebaanın yurttaşlığını gerekçelendirmek için sıklıkla başvurulmuş birer tasarımdır. Ama yukarıda değindiğimiz gibi, egemenliğe yönelmiş bu itirazlar, aynı zamanda devletin üyeleri olarak yurttaşların, mülkiyet hakkının tesisi için de kullanılır. Kant da doğa durumu ve sözleşme tartışmasına Kamusal Hukukun ilkelerinin belirlenmesiyle ilgisinde dahil olur.

Kant’a göre “hukuksal durum herkesin kendi haklarına sahip olabileceği koşullar altında insanların birbirleriyle ilişkisidir; bunun formel koşulu ise kamusal adalet (*öffentliche Gerechtigkeit*) denen ve herkes için yasa koyan bir istemenin idesidir” (Kant, 1991: 120). Kant kamusal adaleti olanaklılık, gerçeklik ve zorunluluk bakımından, yani kiplik kategorileri bakımından üçe ayırır. Bunlar, sırasıyla, koruyucu, karşılıklı kazançla ilgili (*wechselseitig erwerbende*) ve dağıtıcı adalettir. Ama dağıtıcı adalet bir mahkemenin varlığını ve bir yasaya uygun kararını gerektirir ve “haklarla ilgili herhangi bir düzenlemenin varlığına dair soru öncelikle böyle bir mahkemenin varlığına bağlıdır.” Bu mahkeme fikri asıl hukuksal durum ile doğa durumunu ayıran göstergelerden biridir. Zira doğrudan kişilerin kendi mülkiyetleriyle ilgili koruyucu adalet ve karşılıklı kazançta adalet için bir sivil durumun varlığı zorunlu değildir, zira bu haklarla uyumlu, hukuksallaşmamış doğa durumu toplumları varsayılabilir.⁵⁸ Bu nedenle Kant, doğa

⁵⁸ Bir önceki dipnotla birlikte bu paragraf, Kant’ın sorunu doğa durumu ile toplumsal durumu birbirinden ayıran Hobbes’tan farklı biçimde ele aldığını gösterir. Kant doğa durumunun karşısında toplumsal durumu koymaz; bu doğa durumunda da mümkündür. Ama asıl hukuksal durum olarak sivil durumu belirler.

durumunu hukuksal olmayan, yani dağıtıcı adaletin bulunmadığı durum(un idesi) olarak belirler. Doğa durumu içinde insan topluluklarının, mülkiyetin hiçbir ögesinin bulunmadığı bir durum değildir. Bir yasasız, vahşi özgürlük durumu olmakla birlikte insanların çeşitli ölçülerde bir araya geldiği ve dahası sözleşmeler yapabildiği, bunlara da karşılıklı olarak riayet edebildiği bir durumdur. Bu bakımdan Kant doğa durumunu bir adaletsizlik (*injustus*) durumu olarak değil, yasalarca sağlanmış bir adaletin yokluğu durumu olarak niteler.

Kant hak ödevleri olarak Ulpian'ın ilkelerini ileri sürmüştü. Bu ödevler aynı zamanda Kant'ın hukuk öğretisinin temel ussal uğraklarını sergilerler. İlk iki ödev, yani kendini bir araç olarak kullandırmama ve toplumu terk etmek uğruna olsa bile başkalarına haksızlık yapmama ödevleri özel hukukun, bir kamusal hukuk öncesinin ilkeleridir. Bunların sentezi olan üçüncü ödev, herkesin sahip olduğunu koruyabileceği bir topluma girme ödevi ise ilk iki ödevi dışlamadan kamu hukukunun ilkesi olarak belirlenir. Birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen doğa durumundaki insanlar için kamusal bir hukuk yaratmak, böyle bir hukukun geçerli olduğu birliğe girmek ödevdir. Başka bir deyişle Kantçı felsefede devlet, ihtiyat ve yarar tarafından talep edilmez, devleti akıl göreve çağırır” (Kersting, 2010: 67). Doğa durumundaki insanların böyle bir birliğe girdiğini, bir devlet oluşturduğunu düşünmenin imkanı bir sözleşme tasarlamaktır. Başka bir deyişle, doğa durumu gibi sözleşme de bir idedir. Ama bu ideler kamusal hukukun, dolayısıyla insanların politik birliklerinin ilkelerini *a priori* belirlemek için işe koşulur.

2.3.3. Kamu Hukuku

Bir çokluk oluşturan insanların bir toplum oluşturdıkları sözleşmeler (*pactum sociale*) farklı türlerde tasarlanabilirler. Sözleşmenin neliğini belirleyen şey, tekleri bütüne bağlayan yani onların ortaklaşa amacı olarak onları birlik kılan ilkedir. “Ama bu birliğin kendinde bir amaç olarak oluşmasına, dolayısıyla birbirlerini dışsal olarak etkilemekten kaçınamayan insanların bütün dışsal ilişkilerinde koşulsuz bir temel ödev olarak tesis edilmesine, yalnızca sivil durumda, yani cumhuriyeti kuran bir toplumda rastlanır” (Kant, 2010b: 33). Açık olduğu üzere Kant, hakiki bir sivil durumdan, baskıcı kamusal yasalar yoluyla insanların hakkını koruyacak bir anayasa ile oluşmuş durumu alır. Bir sivil

durumu kurduğu düşünülecek sözleşmeyi ise kökensel sözleşme ya da sivil birlik sözleşmesi olarak niteler. Bu sivil durumdaki bireyler bütünü, kendi üyeleri ile ilişkisi bakımından devlet diye adlandırılır. Biçimi bakımından ise, hepsi hukuksal bir duruma ilgileri aracılığıyla bir araya geldikleri için cumhuriyet (*das gemeine Wesen*) olarak adlandırılır (Kant, 1991: 123). Buraya kadar söylenenlerden çıkacak bir sonuç sivil durumun evrensel değil yerel olarak oluştuğudur. Dolayısıyla yerel bir devlet düşüncesi de bizi bir devletler çokluğuna ve bunların hukuksal ilişkilerine, nihayet “dünya yuvarlak olduğu için” tüm devletlerin bir hukukuna ya da kozmopolitan hukuka götürür. Böylece Kant’ın kamu hukuku düşüncesinin üç temel uğrağı belirlenmiş olur. Devlet hukuku, halklar hukuku ya da uluslararası hukuk ve dünya yurttaşlığı hukuku ya da kozmopolitoitan hukuk.⁵⁹

2.3.3.1. Devlet Hukuku

Kant’a göre devlet hak yasaları altındaki insanlar çokluğunun birliğidir. Bu yasalar *a priori* zorunlu yasalar oldukları, yani dışsal hak yasası kavramından türetildikleri ölçüde saf hukuk ilkeleriyle uyumlu olması gereken, dolayısıyla fiiliyattaki devletlerin anayasaları için norm olarak iş görecektir *devlet idesi* düşünülür. Kant adını sıklıkla zikrettiği Montesquieu’dan ilham alarak, bu idede üç yönetici erk/otoritenin düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Bunlar, yasakoyucunun şahsında egemenlik, hükümetin şahsında yürütme ve yargıcın şahsında yargıdır (Kant, 1991: 125). Bu üç otorite insanların hukuksal durumdaki varlığının, herkesin kendi yasasız özgürlüklerinden (içsel özgürlüklerinden değil) vazgeçerek, kendi yasakoyucu istemeleri aracılığıyla bir devlet olarak örgütlenmelerinin ifadesidir. Dışsal yasasızlık durumundan yasalı duruma bu geçiş, zorunlulukla, anayasanın esası olan bu üç erk için de -evvelce ödev kavramında içerildiğini söylediğimiz- bir üstün ile buna tabi olanlar arasındaki bir ilişkiyi, buyuran ile itaat eden arasındaki bir ilişkiyi varsayar. Ancak kişiler olarak düşünölmek zorunda

⁵⁹ Kavramların bu şekilde belirlenmesi ve çözümlenmesi Kant’ın, hukuk öğretisini *a priori* temellendirme çabasının ürünüdür. Zira hukuk öğretisinin bir metafiziğı olacaksa bu ancak “kavramlardan hareketle bir saf akıl bilgisi” olmalıdır. Kant’ın ödev kavramından hareketle inşa ettiğı hukuk metafiziğı, tüm kavram ve ilkeleriyle politik yaşamın normlarını belirleme amacı güder. Bu kavram ve ilkeler hem mevcuttaki politik olanın haklılığını denetlemek için ölçütler olarak iş görürler hem de politik olarak yapılması gerekeni yani ödevi belirlerler. Bu nedenle, örneğın, dizgenin son uğrağı olan kozmopolit hukuk olumsal bir varsayım değil, aklın hukuk fikrini tamlığına ulaştıracak zorunlu bir kavramı ve ödevi olarak ortaya çıkar.

olan üç erkle, halk arasındaki zor ilişkisi, zorunlu olarak, evrensel hak yasasının temel ilkelerine dayanmalıdır. Başka deyişle birbirlerini dışsal olarak etkilemekten kaçınamayan akıl sahibi –demek kendinde amaç olan, içsel özgürlüğe ve akılcıca buyrulmuş ödevlere sahip- varlıklar tarafından oluşturulmuş, her biri için geçerli olacak temel baskıcı yasalar bütünüünün ürünü olarak devlet, bağlayıcı olacağı öznelere ilişkin, varlık sebeplerini göz ardı etmeyen ilkelere sahip olmalıdır.

Devletlerin, fiillerinde asla elden düşürmemeleri gereken bu ilkeler yurttaşların temel haklarıdır. Kant’a göre bir devletin yurttaşları olmaları bakımından kişilerin hakları, yalnızca rıza gösterdikleri yasalara uymak olarak yasalı özgürlük; *halk* arasında kendilerini hukuksal olarak bağlayacak herhangi bir üstünlük kabul etmeme olarak sivil eşitlik; ve kendi kendisine sahip olma ve hak ve yetilerini bir başkasının tercihine konu etmeyerek koruma anlamında sivil bağımsızlıktır (Kant, 1991: 125). Bu son öge, Kant’ın yurttaşın sivil kişiliğini, yani asıl anlamda yurttaşlığını dayandırdığı ögedir ve sivil kişilik için koşul olarak belirlenen bağımsızlık, kendi varoluşuna sahip olma pek çok tartışmaya gebe dir. Zira kendi varoluşlarına sahip olmayanların yurttaşlık statülerini tehlikeye atar.

2.3.3.1.1. Yurttaşlığın İki Biçimi

Kant’a göre yurttaşlığın asli belirlenimi oy kullanmaya uygun olmaktır. Ama oy kullanmaya uygun olmak için devletin bir üyesi olmak, toplum içinde başkalarıyla ilişkisinde kendi tercihleriyle eylemde bulunabilmek gerekir. Bu kökensel sözleşme idesinin bir sonucudur. Ama bu tanım, aynı zamanda devlet içinde bulunan ve bağımsız olmayan, kendi kendisinin sahibi olmadığı için oy kullanma hakkından, kelimenin asıl anlamıyla yurttaşlıktan mahrum olanların varlığını imler. Başka bir deyişle, *yasalar karşısında eşit* olmakla birlikte yasaların yapımına katılmayan “yurttaşlar” vardır. Kant yurttaşlık fikrindeki, kendisinin de kavramsal bir çelişki olduğunu itiraf ettiği, bu çıkmazdan kurtulmak için yurttaşlık kavramını dönüştürür ve iki yurttaşlık biçimini birbirinden ayırır: etkin ve edilgin yurttaşlık.⁶⁰

⁶⁰ Bu ayırım, belirli bakımlardan Roma hukukundan mülhemdir. Romalılar, kendileri gibi ticaret yapma hakkı tanıdıkları ama oy kullanma hakkı vermedikleri kişiler ve halklar için esnek bir yurttaşlık kavramı geliştirmiş ve onlara “*civitas sine suffragio*” demişlerdi (Heater, 2007: 55).

Kant etkin ve edilgin yurttaşlık arasındaki ayrımını haklı çıkarmak üzere pek çok örnek verir: bir tüccar ya da zanaatçının hizmetindeki çırak, ev hizmetlisi, reşit olmayanlar, tüm kadınlar ve genel olarak beslenmesi ve korunması kendisine değil, bir haminin varlığına bağlı olanlar. Tüm bu insanlar, insan olmaları bakımından özgür ve eşit olsalar da sivil bağımsızlıktan ve kişilikten yoksun olarak kabul edilir. Bu örneklerden bazıları yapılan ayrımı temellendirmek için kullanılmış olsa da bazıları “insan Kant’ın” önyargılarına yaslanır. Zira, ilk olarak, etkin yurttaşların hakkı olarak oy kullanma hakkının “kendi kendine yeterlik” gibi bir ad altında mülkiyet sahipliği ile sınırlanmasını içerir. Bu talep bir yanıyla Kantçı otonomi fikrinin ussal bir sonucu olarak görünebilirse de ve “reşit olmayanlar,” kendi adına konuşamayacaklar için geçerli olduğu söylenebilirse de yaşamak için bir başkasının hizmetinde çalışan kişinin bağımsız olmadığı dolayısıyla yasa yapımına katılamayacağı iddiasının ussal zorunluluğu hayli şüphelidir. Kant işveren ile çalışan arasındaki, bugün de sıklıkla görünmez olan karşılıklılık ilişkisine tek taraflı olarak, *geschäftsman*’ın penceresinden bakmaktadır. İkinci olarak, mülkiyete ulaşma yoluyla, örneğin çırağın zanaatkar ya da özel öğretmenin devlet okulu öğretmeni olmasıyla etkin yurttaşlık edilgin yurttaşlar için de bir olanak olarak mevcut olsa da, kadınlar böyle bir olanağın kategorik olarak dışındadır ve onlar için etkin yurttaşlığa dair hiçbir umut görünmemektedir. Üstelik Kant kadınların etkin yurttaşlıktan dışlanmasını *Privatrecht*’teki aile tartışmasının ussal bir sonucu olarak da sunmaz. Bunu bütünüyle olağan bulur: “Bir yurttaşın, doğal niteliklerinden başka (çocuk veya kadın olmamak gibi) sahip olması gereken biricik nitelik, onun kendi kendinin efendisi olmasıdır (*sui generis*)” (Kant, 2010b: 38).⁶¹

2.3.3.1.2. Egemenlik ve Yurttaş

Hukuksal ödevlerin ve kökensel sözleşmenin ürünü olarak devletin, yurttaşlara ilişkin *a priori* ilkeleri yanında, dışsal yasa kavramı gereği bir egemenlik ve tâbi olma ilişkisi de taşıması gerektiğini, Kant açısından, tabi olunacak erkin, kuvvetler ayrılığı ilkesi ile uyum içinde, üç görünümünün olduğunu belirtmiştik. Kant yasama, yürütme ve yargı arasındaki ilişkiyi bir tasımın biçimi üzerinden düşünür ve yasanın büyük öncül, yasanın söylediğini

⁶¹ Kant’ın hukuk felsefesinde kadınların politik konumunu soruşturan Susan Mendus, kadınların etkin yurttaşlıktan dışlanmasının hiçbir –Kantçı– ussal temelde aklanamayacağını, bunun Kant’ın çağının geleneksel önyargılarının ürünü olduğu sonucuna ulaşır (Mendus, 2010: 139).

buyuran yürütmenin küçük öncül, mevcut durumda hak olanı bildiren hükmün -yani yargının- ise sonuç olarak düşünülebileceğini söyler. Bu erklerden her biri diğerleriyle, tıpkı ahlaki kişiler gibi, birlikte çalışır. Her biri bir diğerine tabidir ki, diğerinin yetki sahasını ihlal etmesin. Son olarak, bu iki ilkenin birliği ile her biri kendisine has haklara sahip olur (Kant, 1991: 127). Yalnızca hakiki bir cumhuriyette bu üç erk arasındaki ilişki bu ilkelere uygundur. Ne vakit ilkeler ihlal edilse, yani erkler birbirleri ile uyum içinde olmak yerine, birbirlerinin egemenlik sahalarını ihlal etseler, ortaya evrensel hak yasasının, dışsal özgürlüğün gerçekleştirilmesini olanaksız kılacak bir politik rejim çıkar.

Bu bakımdan Kant kuvvetler ayrılığını hem devletin otonomisinin hem de yurttaşların otonomisinin güvencesi olarak görür. Ancak, her üç erk açısından da halk ile söz konusu erk arasında bir üstünlük ilişkisi, bir tabi olma ilişkisi var ise yurttaşların otonomilerinden söz etmek problematik görünür. Bunun bir sahte sorun olduğunu görmek için önce, otonomi fikriyle uyum içinde, yasama erkine dönmek gerekir. “Yasama erki yalnızca halkın birleşik istemesine aittir” (Kant, 1991: 125). Bir devlette, ancak yasaları yapanlar ile bu yasalara uyanlar aynı kişiler olarak düşünülebilirse otonomiden söz edilir. Devlet ya da cumhuriyet idemiz zorunlu olarak bu çakışmayı barındırır. Kamusal yasaların hukuksallığı ve geçerliği, onların bizzat halk tarafından verilip verilmediğine bakılarak denetlenebilir. Ama burada söz konusu olan idedir ve kamusal hukukun temel ilkelerinin fiiliyatta çiğnendiğini düşünmek de görmek de mümkündür. Bunun en muhtemel biçimi, yürütmenin yasamanın alanına müdahale etmesi ve yasamayı halka rağmen yapması olarak despotizmdir. Bu anlamıyla despotizm, devletin, yürütme kılığındaki devletin, yurttaşlar üzerinde fiili zor uygulaması ile değil, onların birleşik iradelerinin –ki halkın asıl anlamı budur- hangi gerekçeyle olursa olsun ihlal edilmesi demektir. Nitekim Kant için despotizmlerin en kötüsü, devletin yurttaşlarına birer çocuğu imiş gibi davranarak onların mutluluğu için çabaladığı paternalist despotizmdir. Bu yine kökensel sözleşme idesinden de türetilecek bir sonuçtur. Bir yurttaşlık birliği oluşturmak üzere bir araya gelen insanların ereği, bütün tekil içeriklerden –mutluluk, güvenlik, zenginlik vb.- önce biçimsel olarak adaleti sağlamaktır; onların özgürlüğünü başkalarının özgürlükleriyle uyumlu kılmaktır. Kendi özgürlüklerini ve otonomilerini başkalarıyla uyumlu kılacak biçimde sınırlamak ama asla ortadan kaldırmak istemeyen bireylere, dışsal erkler vermek onlara çocuk ve dahası eşya muamelesi yapmaktır.

Gerçeklikte ortaya çıkabilecek bir ihlal halinde ise yurttaşın egemen karşısındaki tutumuna tarih bahsinde kısmen değinmiştik. Kant egemene direnişi kategorik olarak reddeder:

[İ]syan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak *koşulsuzdur*, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur. Çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir (Kant, 2010b: 42).

Zira devletin başkanı (yasa koyucu olarak) yalnızca hakları olan varlıktır; kendisine dışsal zor uygulanamaz. Bu anlamda dokunulmazdır. Bunun sonucu olarak, devlet başkanına bağlı olan hükümet/yönetici de yasaya aykırı bir fiil gerçekleştirdiğinde yurttaşların bu adaletsizliğe karşı çıkmak için itiraz ya da şikâyetten başka yolu yoktur. Kant’a göre anayasa, belirli koşullarda egemene karşı bir ayaklanmayı meşru kabul eden bir madde de içeremez. Hukuksal durumu tesis etme ve sürdürme görevi olan bir yasamanın, bu hukuksal durumun ortadan kalkmasına müsaade etmesi ussal bir çelişkidir.

Dolayısıyla bir halk, hakla uyumlu biçimde, devletin yasakoyucu başkanına direniş gösteremez. Çünkü hukuksal durum yalnızca onun yasakoyucu iradesiyle mümkündür. Bu nedenle isyana teşvik etme hakkı, isyan etme hakkı, tekil bir kişi olarak devletin başkanına (monark) karşı bir hak, yasayı istismar ettiği bahanesiyle onun kişisine, hatta yaşamına saldırı hakkı yoktur (Kant, 1991: 131).

Kant koşullar ne olursa olsun, hukuk durumunu ortadan kaldıracak biçimde, yasa yapıcı egemene isyanı memnu ilan etmek bakımından Hobbes’a hayli yakın görünür. Ancak arada köklü bir fark vardır. Hobbes egemenin alaşağı edilmesi halinde, tam bir güvensizlik ve savaş hali olarak doğa durumuna dönüleceği için karşı çıkar isyana. Kant ise, bir isyan ve devrim durumunda ortaya çıkabilecek pek çok olumsuz ihtimal sıralamakla birlikte, yasakoyucu egemen fikrinin ve bunun yıkılmaması gerekliliğinin ussal zorunluluğundan hareketle aynı sonuca ulaşır: “Bir halk yüksek otoritenin istismarı dayanılmaz olsa bile buna tahammül etmelidir; onun en yüksek yasamaya direnişi bizzat yasayla çelişir” (Kant, 1991: 131).

2.3.3.1.3. Devlet ve Kamusal Refah

20. yüzyılın kimi politik iktisatçıları ve düşünürleri adaleti esas olarak piyasa ve devlet müdahalesi çerçevesinde bir sorun olarak kabul ettiler. Başlıca temsilcileri olarak Hayek ve Nozick'i sayabileceğimiz bu gelenek için devletin toplumsal ilişkileri düzenlemek adına yapacağı her müdahale yurttaşların özgürlüklerine zarar verecek ve adaletsiz olacaktı. Devlete –gece bekçisi olarak kurgulanacak ölçüde- giderek sınırlı bir alan tanıyan bu politik perspektif özellikle Locke'dan başlayarak liberal geleneği heybesine katarken Kant'ı da ihmal etmedi. Kendi “minimalist” pozisyonlarını desteklemek üzere Kant'ın fikirlerini de işe koştular. Ama Kant'ın devlet tasarımının minimalist yorumu sadece neo-liberaller tarafından değil, önde gelen Kant yorumcuları tarafından da ortaya atıldı.

Bu konuda haksız sayılmazlar. Zira Kant'ın kamu hukukunu biçimsel adalet koşulları ile sınırlaması, devletin yurttaşlar için mutluluk da dahil olmak üzere her türden amaç belirlemesini yurttaşların araçsallaştırılması olarak görmesi, yoksullara yardımı hayırseverlik, dolayısıyla tam olmayan bir ödev olarak görmesi, kamusal hukukun, yoksullar lehine bir yeniden dağıtım mekanizmasını zorunlu kılmadığının işaretidir. Bunlar bireysel girişimcilerin kazançlarının devlet tarafından vergilendirilmesi ve kamusal harcamalar için kullanılmasını asli adalet sorunu olarak gören söz konusu düşünce geleneği için elverişli argümanlardır. Nitekim Kant “hukuksal yasaların tüm maddi amaçlardan soyutlanması gerekliliğini görmüş olması bakımından” Hayek'in övgüsüne mazhar olur. Humboldt da Kant'a referans vererek gece bekçisi olarak düşünülen devletin otonomi ve bireyselliğin gelişiminin zorunlu koşulu olduğunu söyler (Kaufmann, 1999: 6). Ancak yeniden dağıtım ya da bölüşüm sorununa ilişkin başka yorumlar çıkarmak da mümkündür. Kant'a göre dolaylı da olsa, halkın ödevini üstlenmiş kişi olarak egemenin, halkın korunması amacıyla vergi salma hakkı vardır. Kendi yaşamını idame ettiremeyecek yoksulların korunması, kimsesizler için barınma evleri açılması, kiliseler yapılması halkın kendi varlığını sürdürmesinin araçlarıdır (Kant, 1991: 136). Hukuksal ödevler gereği varlığa gelen devlet, yani halkın birleşmiş iradesi yine bir ödev olarak korunmak zorundaysa, kamusal kaynakların kullanımında dezavantajlılar lehine bir bölüşüme gitmek ya da zenginliklerinin kaynağını o toplum içindeki mevcudiyetlerine borçlu olan varlıklıların yoksullar için feragatte bulunmaya

zorlanmalarında anlaşılmaz bir yan yoktur.⁶² Ancak genel yorum, devletin bu tür bir yeniden bölüşümü ödev olarak bellemesinin, yoksulluğun varlığı ile ya da derinliğiyle değil, toplumun kendi varlığının gerçekten tehlikeye girmesiyle ilgili olduğudur. Dolayısıyla Kant için 20. yüzyılda adlandırıldığı biçimiyle, hakiki bir sosyal devlet ya da sosyal adalet ilkesinden söz edilemez.

2.3.3.2. Halklar Hukuku ve Kozmopolitanizm

Kant'ın içinde bulunduğumuz bağlamı devletler hukuku olarak değil halklar hukuku olarak adlandırmasının birden çok nedeni olsa gerek. Bunlardan belki en başta geleni devlet sözcüğünün, bir hukuk tasarımı için gerekli soyutluğu sağlasa da Kant'ın zamanında –örneğin Herder'de- artık düşünölmeye başlamış olan –ve halk tını denilecek- ulusal özgönlükleri dikkate almamasıdır. Kant söz konusu özgönlöklere belki Herder ya da kendisinden sonraki Humboldt kadar yüksek anlamlar yüklemey, ama yine de ihmal etmez ve onun için bir devleti düşünmek bir halkı düşünmektir.

Kant halklar hukukunu münhasıran, önceki kesimlerde ele aldığımız savaş ve barış sorununa ayırır. Kimi meselelere yeniden ve kısaca değinmek gerekirse; devletler, dışsal ilişkilerinde hukuksal olmayan bir durumda, adeta doğa durumundadır. Bu hukuksal olmayan durum, fiili çatışmalar yaşanmasa bile bir savaş halidir. Devletler bu savaş halinin fiili bir savaşa dönüşmemesi için, kökensel sözleşme idesine uygun olarak bir devletler federasyonu halinde bir araya gelmelidir (Kant, 1991: 151).

Devletlerin bir federasyon altında birlik oluşturmaları barışı mümkün kılacak temel koşuldur. En yüksek politik iyi olarak ebedi barış, bu idenin devletler arası ilişkilerde gerçeklik kazanmak üzere ufuk olarak belirlenmesiyle, pek çok başarısız denemenin sonunda mümkün olacaktır. O vakit bile, devletleri bir araya getirecek federasyon nihai bağılılığa sahip olmadığı için, bir savaş riski olacaktır. Ancak insanlığın politik ve hukuksal olarak ulaşabileceği en yüksek durum içeryde bir yurttaşlar hukuku sunan cumhuriyetlerin bu tür bir barışı sözleşmelerle olabildiğince güvenceye aldıkları bir

⁶² Nozick'le aynı gelenek içinde yer alan Ayn Rand Kant'ı özgeciliğin aşırı bir versiyonunun savunucusu olarak görür ve “insanlık tarihindeki en kötü insan” olarak niteler.

durumdur. Bunun tekil kişilerdeki karşılığı olan evrensel konukluk hakkı olarak dünya yurttaşlığı ise kişilerin kozmik birer varlık –bir doğa şeyi- olmaktan çıkarak kozmopolitik birer varlığa dönüşmeleridir. Elbette buradaki bu dönüşüm, Kant’ın tarih tasarımıyla insanlığın uygarlaşma ve ahlaksallaşması ile birlikte anlaşılmalıdır.

Son olarak, Kant’ın Fichte’nin attığı adımı atarak, dışsal zorun tarihsel olarak sonlanacağı, insanlar arası ilişkilerin hukuksal olarak düzenleyicisi devletin sönmüneceği bir anı düşünmesi de mümkündür: “Hukuk, birey ahlaka uygun eylediği ölçüde yararsız ve gereksiz hale gelir. Yetkin ahlâk sahibi varlıklardan oluşan bir ırkın [dışsal] yasası yoktur” (Fichte, 2006: 309). Aslında düşünmüştür de, amaçlar krallığı olarak. Ne var ki bu kavram kendisine doğru çaba harcanması gereken bir ufuk olsa da duyusal varoluşa da sahip insanlık için daima bir ide olarak kalmak zorundadır.

3. BÖLÜM: ELEŞTİRİ, AKIL ve POLİTİKA

3.1. ARKİTEKTONİK, EN YÜKSEK İYİ VE POLİTİK OLAN

Kant felsefesiyle ilgili olarak en fazla zikredilen ve bir o kadar da az ilgilenilen kavramlardan biri arkitektoniktir. Çok fazla zikredilir zira eleştirinin bütünlüklü yapısı, hem Kant'ın kendisinin bu yöndeki vurgusu hem de müteakip Alman İdealizminin sistemlilik fikrini felsefenin ve bilmenin esası haline getirmeleri ışığında Kant'ın yapıtlarının sistemli bütünlüğü fikrini daha kolay tedavüle sokar. Bununla birlikte sistem ve yapı fikirleri öylesine ön plana çıkar ve o ölçüde muğlaklaşır ki arkitektonikle kast edilen çoğunlukla sistemlerden biri anlamında bir sistem ve sözcüğün gerçek imlemiyle ilgisinde olumsal *bir* mimari olur. Bu bakımdan “Kant felsefesinin arkitektoniği içinde” ifadesi genellikle “Kant felsefesi içinde” demeye gelir ve arkitektonik sözcüğünün burada, belirsiz bir yolda yapıya/bütünlüğe işaret etmek dışında hiçbir gerçek imlemi yoktur. Oysa her üç eleştiride de karşımıza çıkan arkitektonik fikri Kant felsefesine içkindir ve ancak kavramın Kant'taki gerçek anlamı ortaya çıkarılırsa, Kant'ın yapıtı içerisinde karşımıza çıkan şu ya da bu ögenin ve elbette politik olanın bu arkitektoniğin bir parçası olduğunu, önemsiz bir vesile ile yazıldığını ya da bu arkitektoniğin esası olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışındaki her değerlendirme ezbere olacaktır.

Bununla birlikte arkitektoniğe ilişkin sorun öyle derindir ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin neredeyse standartlaşmış İngilizce çevirisini yapan ve ayrıca bir *Commentary* yazan Norman Kemp Smith bile arkitektoniği sadece “mimari” anlamında kullanır ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bu kesimin “bilimsel açıdan çok az değeri olduğunu ve yalnızca Kant'ın kişiliğine tuttuğu ışık bakımından ilginç olduğunu” ileri sürer (Kemp Smith, 2003: 579). Ancak, arkitektoniğin gerçek anlamının açığa çıkması için yolun Kant'la birlikte önce analitik ardından sentetik olarak yürünmesi gerekir:

İnsan ruhunun belirli bir yetisinin, kaynakları, içeriği ve sınırları bakımından belirlenmesi söz konusu olunca, insan bilgisinin yapısı uyarınca, ancak bunun parçalarından, bu parçaların tam ve (şimdiki durumda bizce edinilmiş öğelerine göre elden geldiğince) eksiksiz bir betimlemesinden işe başlanabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken ikinci bir nokta vardır, daha çok felsefi ve *arkitektonik* nitelikte bir nokta; o da şudur: bütünün idesini doğru kavramak ve bu bütün idesinden kalkıp parçaların hepsini birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde, bütün kavramından türeterek

bir saf bir akıl yetisi içinde göz önünde tutmak. Bu sına ve bu sağlama bağlama, ancak sistemi en içinden tanımakla olanaklıdır; ilk araştırmada canı sıkılanlar, dolayısıyla sistemi tanımayı zahmete değer bulmayanlar, ikinci basamağa ulaşamaz, yani daha önce analitik olarak verilene sentetik bir dönüş olan bütünü görmeyi başaramazlar (Kant, 1999: 10).

Kanımızca, arkitektoniğin öneminin gözden yitmesinde, Kant'ın da işaret ettiği sorunun, yani yapının analitik olarak parçalanması sonrası sentez aşamasında sistemin bütünlüğüne ilişkin idenin bir kenara bırakılması, sonuçta bütünün ya yanlış kurulması ya da kurulamamasının payı büyüktür. Bu durumda ortaya çıkan şey bir bütün değil, bir topaktır (*Aggregat*) ki bu kavramın Kant'ın söz dağarındaki karşılığı, nesnel olmakla birlikte henüz zorunluluk kazanmamış olan yahut rhapsodiktir. Ama tekrara düşerek; bütünün kurulması için önce tüketilmesi gerekir. Üstelik sadece Kant okuru için değil, bizzat Kant tarafından da. Bu nedenle bütünün idesi başlangıçta tamlığı içinde değil ancak bir tohum olarak vardır ve yine bu nedenle ilk eleştiride okur bu tohumu görmezden gelir; yapıt -zaman zaman bizzat Kant tarafından bile- “teorik eleştiri” olarak anılır (1999: 52). Oysa *Saf Aklın Eleştirisi* yalnızca saf aklın bir eleştirisinden değil, bir disiplininden, bir kanonundan, bir arkitektoniğinden ve nihayet bir tarihinden oluşur ve Transsendental Yöntem Öğretisi ile ama özellikle kanon ve arkitektonikle birlikte artık *teorik* eleştirinin sınırlarının dışına çıkılır.

Kant “arkitektonikle sistemler/dizgeler sanatını (*Kunst der Systeme*) anlıyorum,” der, “dizgesel birlik sıradan bilgiyi ilk defa bilim seviyesine yükselttiği için, arkitektonik genel olarak bilimizde bilimsel olanın öğretisidir” (Kant, 2010a: 746). Ama bir dizgenin varlığı, çeşitlilik arz eden bir çokluğun bir ide eşliğinde bir bütüne bağlanması, sentezlenmesi ile mümkündür. Dolayısıyla arkitektonik eldeki çokluğu bir ide eşliğinde bir bütüne bağlamalıdır. Hatırda tutulması gereken husus, aklın sistematik birliğe dönük gereksiniminin asla teorik ilgiyle sınırlı olmadığıdır, aklın sentezini talep ettiği şey teorik ilgi, sorun ve çözümlerini –teorik açıdan çözümsüz oldukları yerde başka bir düzeydeki çözümlerini- de kapsayacak bir çokluktur. Sentezlenmesi gereken çokluğun ne olduğunu görmek içinse yeniden aklın temel ilgilerine ve felsefenin neliğine dönmemiz gerekir.

Felsefenin tüm bilgileri bakımından üç temel soruda özetlenebileceğini söylemiştik: neyi bilebilirim, ne yapmalıyım ve ne umabilirim? Bu üç soru yalnızca felsefenin mümkün nesnelerini değil, bütünlüklerinde insan aklının üç temel ilgisini gösterdikleri için aynı

zamanda insanın neliğine ilişkin sorulardır. Felsefeyle insanın ilgileri arasında kurulan bu ilişki sonucunda Kant, ilk bakışta bir özgünlük taşımaz görünen bir felsefe tanımına varır: Felsefe insan aklının özsel erekları ile ilişkisinin bilimidir (*teleologia rationis humanae*). İlk bakışta özgünlük taşımaz dedik, zira daha başlangıçlarında, örneğin, Aristoteles tarafından, insansal etkinliklerin ussal zeminleri bakımından sınıflandığı bir felsefe tarihi açısından olağan bir savdır bu. Oysa buradaki vurgu insan aklının erekselliğinedir.⁶³ Bu bakımdan “Kant felsefesi akli ereksel ve teleolojik olarak yani amaçların arkitektonik düzeninin kaynağı olarak görmenin yeni bir yoludur” (Velkley, 2001: 155). İnsan akli doğası gereği teleolojiktir; tüm sorularının kaynağı akli bu teleolojik yapısı olduğu gibi, bu soruların yanıtları da ancak akli bu teleolojisi dikkate alınarak yanıtlanabilir. Keza akli bir birliği sağlanacaksa da bu ancak teleolojik olarak gerçekleşecektir. Kant’ın akli birliğinin olumsal ve teknik değil arkitektonik bir birlik olması gerektiği savı bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Bu belirlemelerden sonra, artık arkitektoniğin, sözcüğün imlemi olan “mimari” ile ilişkisi kurulabilir. Arkitektonik birlik yapısal/mimari bir birliktir, ve her mimari bütünlükte olduğu gibi yapının öğeleri bir tasarım eşliğinde, bir ereğin idesi eşliğinde bir araya getirilir. Burada öğelerin kendisine göre sentezleneceği erek ile öğeler arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Erek öyle düşünölmeli ki öğelerce sentezlenebilecek yapıda olmalı, öğeler de ereği mümkün kılacak biçimde sentezlenmelidir. İnsan aklının tüm temel ilgi ve ereklarının sentezlenebileceği bu erek, akıl yetilerinin eleştirisi olarak üç eleştiride de –başlangıçta imkânı bakımından “tohum” olarak görünen ama eleştirel girişimin ilerleyişi içinde olgunlaşarak- karşımıza çıkan “en yüksek iyi”dir.⁶⁴

En yüksek iyiye akli tüm sentezinin doruğu olmak gibi eşsiz bir konumu bahşeden nitelik, onun hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak insanın bütün ilgilerinin gerçekleştiği ide olarak düşünölmesidir. Kavramın, idenin sadece üç eleştirinin değil bir bütün olarak Kant felsefesinin odağında olması rastlantı değildir. Çünkü Kant için asıl

⁶³ “Aristoteles teleolojisinde içerilmiş ereksellik ereklar belirleme, benimseme ve gerçekleştirmeye çalışmaya dayanmıyordu. Daha ziyade, dünyanın ve dünyadaki varlıkların işleyişlerindeki yerleşik ve işlevsel ereklara dayanıyordu” (Zöller, 2016: 264).

⁶⁴ En yüksek iyinin Kant açısından taşıdığı önem o kadar göz ardı edilir ki, örneğin Beiser, tam da bu ideyi sorun edindiği makalesinde, Kant’ın bu kavramla ilk defa *Pratik Akli Eleştirisi*’nin diyalektik kesiminde ilgilendiğini ileri sürer (bkz. Beiser, 2006: 593).

anlamda felsefe, hem teorik ilginin hem pratik ilginin sentezi olan “ne umabilirim?” sorusunun yanıtı olarak en yüksek iyi, bir öğreti içinde tesis edildiğinde ortaya çıkar:

Bu ideyi [en yüksek iyiyi] pratik olarak, -yani akla uygun davranışımızın maksimleri için yeterli olacak biçimde- belirlemek bilgelik öğretisidir; bu da yine bilim olarak, eskilerin sözcüğü anladığı anlamda felsefedir. Bu anlamda felsefe, en yüksek iyinin içine konacağı kavrama ve en yüksek iyiyi gerçekleştirecek davranışa işaret etmekteydi. Felsefe sözcüğünü eski anlamıyla, aklın bir *bilim* düzeyine çıkarmaya çalıştığı *en yüksek iyinin öğretisi* olarak bırakmak iyi olur. Çünkü bir yandan eklenmiş olan sınırlayıcı koşul, (bilgelik sevgisi anlamına gelen) Yunanca sözcüğe uygun düşer; aynı zamanda da bilim sevgisini, dolayısıyla da bu kavram yönünden olduğu kadar pratik belirleme nedenleri yönünden de akla yararlı olan aklın her türlü teorik bilgisini felsefe adı altına kapsamayı ve yine de ana amacı gözden kaçırmamayı sağlar –ki ancak ve ancak bu ana amaç yüzünden felsefe bilgelik öğretisi adını alabilir (Kant, 1999: 118).

Felsefenin eleştiri aracılığıyla aydınlatılmış bu yeni anlamı⁶⁵, Kant’ın sıklıkla yanlış anlaşılan, pratik aklın teorik akılla ilişkisindeki önceliği fikrini de açığa kavuşturur. Pratik aklın önceliği salt bir genişlemeden, yani –Heine’nin daha önce alıntıladığımız hicvinde olduğu gibi- teorik akıl eleştirisinin kapıdan kovduğu ideleri bacadan içeri buyur etmesinden ileri gelmez. Pratik aklın önceliği, insanın en yüksek ilgilerinin, teorik ilgilerinin *görelî* özerkliğini bir kenara bırakmaksızın, pratik olmasından ileri gelir. “Çünkü her türlü ilgi eninde sonunda pratiktir ve teorik aklın ilgisi bile koşulludur ancak pratik kullanışta tam olur” (Kant, 1999: 132).

Şu hâlde, Kant felsefesi, erdem ve mutluluğun birliği, dolayısıyla insanın eksiksizliği olan en yüksek iyinin öğretisi olarak, en yüksek iyinin imkânının koşullarını ortaya koyma amacı güder. Bu uğurda, insanın bütün ussal yetilerinin bu en yüksek erek aracılığıyla sentezlenebileceğinin gösterilmesi gerekir. Kant üç eleştiride bunun olanağını gösterir. Ancak Kant’ın yapmaya çalıştığı, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin en yüksek iyide sentezlenebileceğinin temel ussal yetiler düzeyinde gösterilmesi değildir sadece. İnsanın aynı zamanda bir *homo phenomenon* olması, yani eldeki sorununuzla ilgisinde, bir ide olarak düşünülmesi mümkün görüsel bir akla sahip bir varlık –Tanrı- olmaması, hem kavramlardan hareketle yüksek arzulama yetisine hem de eğilimlere dayalı aşağı arzulama yetisine sahip olması, dolayısıyla insan için saf istemenin ancak bir kutsallık

⁶⁵ Bu noktada I. Bölüm’ün girişindeki savımızı hatırlamakta yarar var: “Eleştirel girişim bir sentez girişimidir ki hem ulaşmaya çalıştığı birliğin hem de bu sentezin ilkelerini ve geçerliğini ortaya koymakla kendi geçerliğini de tanıtlayacaktır; bunun yapıldığı yerde de felsefeye yeni bir anlam verecektir.”

idesi eşliğinde bir ufuk, ahlaki eylemin de ancak erdem olarak ortaya çıkması, söz konusu sentezin gerçekleşmesi için insanın empirik varoluşunun da dikkate alınmasını ve esas olarak, bu empirik varoluşun da insanın *homo noumenon* olarak varoluşuyla sentezlenmesini gerektirir. Bütün Kant felsefesi içindeki sentez denemelerinden en zoru da budur belki. Çünkü çok temel güçlükler barındırır. İlk olarak, insan denilen “eğri odun”dan düz bir şey çıkması için, içinde, onun ödevle çatışma halindeki ve doyumları mutluluk olan eğilimlerinin, nihayetinde onun ahlaksal yanına boyun eğecekleri bir ahlaksal dünyanın (*corpus mysticum*) imkanını göstermek gerekir. İkinci olarak, bu ahlaksal dünyada üyelerin, mutluluklarının yine de korunduğunu, yani insanın doğal ereğinin de gerçekleştiğini göstermek gerekir.

Kant ikinci güçlüğü hem bir kavramsal tadilatla hem de bir dizi koyutla⁶⁶ Eleştiriye içkin olarak aşmayı dener. Mutluluğa dair hiçbir *a priori* sav öne süremediğimize, dahası mutluluk hiçbir biçimde ahlaklılık için bir zemin olamayacağına göre, mutluluğun yerine “mutluluğa layık olma”yı ikame edebilir, dolayısıyla liyakat için ahlaklılığı belirleyebilir ve mutluluk ile ahlaklılık arasında aradığımız ilişkinin bir yönünü *a priori* tesis edebiliriz. Bundan hareketle “özgürlüğün genel mutluluğun zemini” olacağını ileri sürebiliriz. Ama bu kendisini mutlulukla ödüllendiren dizge de bir idedir ve gördüğümüz gibi temellendirilmesi için aklın başka ideleri koyutlama zorunluluğu vardır (Kant, 2010a: 730).

Yukarıdaki ilk güçlük ise kavramsal tadilatlarla yahut varsayımlarla aşabileceğimiz bir güçlük değildir. İnsanın duyular dünyasındaki varoluşuna ahlaklılığın biçimini vermesi ve böylece de mutluluğa layık olması insanın varoluşundaki bir dönüşümü gerektirir. Bu dönüşüm 1- Zorunlulukla tarihseldir: İnsanın erdem bakımından eksiksizleşmesi (*perfection, Vollkommenheit*) ve istemesinin kutsallığa yaklaşması -tam uygunluk insan için hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmeyecek olsa da- ilerleme (*progressus*) eşliğinde mümkündür. 2- Bu ilerleme kişide değil türde gerçekleşir. 3- Türde gerçekleşecek bir

⁶⁶ Kant teorik aklın gereksinimi ile en yüksek iyiyi ödev olarak belirleyen pratik aklın gereksinimini birbirinden ayırır. İlkine varsayımlar/hipotezler ikincisine koyutlar der (Kant, 1999: 154). Kant en yüksek iyyinin imkanını kendileri de temellendirilmeye muhtaç koyutlar aracılığıyla göstermeyi denediği için, her üç eleştiride de aklın bir şeyi doğru saymasının (*Führwahrhalten*) haklı ve haksız zeminlerinin tartışıldığı birer kesime yer verir.

ilerleme için insanın, tekil varoluşunun ve eylemlerinin önemini bir yana bırakmaksızın, aynı zamanda toplumsal bir varoluşu gerekir.

Bu zorunluluklardan ötürü Kant, en yüksek iyyinin imkânını göstermek için -ki sadece düşünülmesinin değil gerçekleştirilmesinin de imkânını göstermesi gerekir- içinde en yüksek iyyinin gerçekleşebileceği bir tarih tasarımı⁶⁷ oluşturmak durumundadır. Elbette böyle bir tarih doğa şeylerinin tarihi olmadığına göre, birbirleriyle etkileşmek zorunda olan insanların özgürlüklerini evrensel düzeyde mümkün kılacak politik yapı ve kurumların varlığını, nihayet en yüksek politik iyi olarak ebedi barışı, insanın ussal ve empirik doğasının zorunlulukları aracılığıyla güvenceye alan politik bir tarih olmalıdır.

Bunlara dayanarak denilebilir ki, Kant için, insanın politik varlığını dikkate almaksızın en yüksek iyiyi; aklın ilgilerinin nihai birliği olarak en yüksek iyiyi temellendirmeksizin de aklın birliğini ve dolayısıyla kullanımını güvenceye alamayız. Elbette Hobbes'un ya da bir başka filozofun tasarladığı türde bir politik alan tasarlamak mümkündür. Ama insanın asıl belirlenimini, neliğini, insan aklının özsel ereklarını dikkate almayan her politik tasarım, heybesinde hangi "yüce" sözcükleri taşırsa taşırsın bir despotizm olmaya; insanın özsel ereklarını ve bunların gerçekleşme zeminlerinden biri olarak insanın politik varlığını dikkate almayan her felsefi girişim ise kuşkuculukla dogmatizm arasında salınmaya mahkûmdur.

Şu hâlde Kant felsefesi için politik olan, arkitektoniğin esasına ilişkindir. Politik olanın insan aklının ereksel birliği ile ilişkisini görmeksizin, dizge içindeki herhangi bir politik öğeyi odağa alarak -iletişim, mahkeme, aydınlanma, barış, kültür vb.- yapılacak değerlendirme kadük kalacaktır.

Öte yandan, politik olanı en yüksek iyi temelinde felsefenin ve insan varoluşunun zorunlu bir ögesi olarak belirlemek, çalışmamızın temel sorununun -Kant felsefesinde politik olanın yeri- kısmi yanıtı olsa da atılması gereken bir adım daha vardır: Eleştirel girişimle politik olanın içsel ilişkilerini, yani eleştiri ile öğretinin bağlarını göstermek. Zira en yüksek iyiyi gerçekleştirilebilir bir şey olarak tasarlamak zorundaysak ve insanın politik

⁶⁷ İlerleme empirik zeminlerde gösterilemeyeceği için doğanın da bu ilerleme içinde insanın ereklarına uygun olduğunu kabul etmek gerekir.

varlığı ve ilerlemesi de bunun asli bir ögesi ise yetilerimizle politik varoluşumuz arasında olumsal olmayan bir ilişki bulunmalıdır.

3.2. POLİTİK OLANI DÜŞÜNMEK

3.2.1. Kategoriler ve Politik Olan

Kant hem insanın numenal varlığına gönderme yaparken hem de düşünce varlığı olarak kendi başına şeylerden söz ederken sıklıkla “anlama yetisi varlığı” (*Verstandeswesen*) ifadesini kullanır. Bu, anlama yetisinin doğasına dair *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* kesimlerinde dile getirdiğimiz bir olgunun ifadesidir. Düşünmek ancak ve ancak kategorilerle yapılacak bir iştir ve her ne kadar kategorilerin bilgilerle ilgisinde meşru kullanımı deneyimle sınırlı ise de kullanım alanları mümkün deneyin çok ötesine gider:

Kategoriler *düşünmede* duysal görünün koşullarıyla sınırlı değildirler; tersine sınırsız bir alanları vardır ve yalnızca düşündüğümüz şeyin bilgisi, nesnenin belirlenimi görüye gereksinir. Görünün olmadığı yerde nesnenin düşüncesi öznenin akıl kullanımı için hala gerçek ve yararlı sonuçlar taşıyor olabilir. Çünkü aklın kullanımı her durumda her zaman nesnenin belirlenimine yani bilgiye değil, öznenin ve onun istencinin belirlenimine de yönelir (Kant, 2010a: 197).

Bunun birkaç anlamı var. Düşünülür olanın, gerçekliğinden bağımsız olarak hala düşünülür (*intelligibel*) olması için tek imkân, duysal görünün koşullarını ihlal ettiğinde bile hala kategorilerle düşünülmesidir; aklın yegane aracı kategorilerdir.⁶⁸ Transsendental Diyalektik’te karşımıza çıkan aklımsı çıkarımlar bunun en bilindik örnekleridir; sadece koşulsuzu arzulayan aklın zorunlulukla ürettiği ideler değil, “aklın uykusunun yarattığı tüm canavarlar” ve tüm hayaller de kategoriler olmaksızın varlığa gelmez. Eleştirinin negatif ödevi aklın bunları düşünürken ne tür bir yanlış, kuruntuya düştüğünü göstermektir.

İkinci olarak, anlama yetisi kategorilerinin sadece bilme yetisi ile değil arzulama yetisi ile de ilişkisi vardır. Bir bilme nesnesine belirlenim kazandırmak için değil de, ama insanın istemesinin belirlenmesi için kullanıldığında anlama yetisi kategorileri, görüler

⁶⁸ “[...] Düşünülür olan sırf anlama yetisiyle tasarımlanabilen ve duysal hiçbir görü ile ulaşılamayacak nesnelere denir” (Kant, 1995: 68 dn.)

olmaksızın hiç de “boş” olmak zorunda değildir, aksine “kategorilerin bu açıdan hep bir nesnesi vardır; çünkü ya istemenin zorunlu belirlenmesinde a priori olarak kapsanırlar ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdır” (Kant, 1999: 13). Özetle, “anlama yetisi *a priori* yasalarını doğadan almaz, ona dikte eder” savı yalnızca duyulur doğa için değil, düşünülür doğa için de geçerlidir. Şu önemli farkla ki, ilkinde “her şeyin kendisine göre olup bittiği yasalar olarak”, ikincisinde özgürlük idesi ışığında, “her şeyin kendisine göre olup bitmesi gereken yasalar olarak” (Kant, 2009: 3). Dolayısıyla, kategoriler “özne için *tüm* deneyin olanağının zeminleridir” ve sadece duyulur doğaya ilişkin ve bilgiye yönelmiş özne için teorik olarak değil, aynı zamanda arzulama yetisiyle nedenler zincirinde bir neden olmak isteyen özne için pratik olarak.

Kant, daha önce belirttiğimiz gibi, anlama yetisi kategorilerinin aynı zamanda arzulama yetisinin belirlenim biçimleri olarak kullanımlarına özgürlük kategorileri adını vermiş ve pratik olan ne varsa bunlar üzerine dayandığını ileri sürmüştü. Ne var ki Kant’ın yapıtlarında özgürlük kategorilerine çok az referans verdiği düşünülür. Bu referansın en bariz örneği olarak ise “izin verici yasalar” kabul edilir. Oysa gerçekten de Kant’ın bütün pratik felsefesi, yalnızca eleştiri değil öğreti de neredeyse daha öte bir tartışmaya izin vermeyecek ölçüde, Kant’ın özgürlük kategorileri olarak belirlediği kavramlar üzerinden şekillenir: kişi, maksim, buyruk, yasa, ödev, tam ve tam olmayan ödev, buyurtu, yasak ve diğerleri. Ama bu durum Kant’ın anlama yetisi kategorilerini bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Aksine insanın biçimsel olarak da olsa empirik varlığını dikkate almamız gereken yerde ve özellikle politikada kategoriler hem daha fazla görünür olurlar hem de politik bir görünüm kazanırlar.

Burada amacımız Kant’ın pratik ve politik felsefesi içinde kategorilere –ve az sonra idelere- dair bir arkeoloji sunmak değildir.⁶⁹ Ancak insanın olumsal olmayan zorunlu bir politik belirenimi varsa, yetilerin çözümlemesi sonucu ulaşılan araçların insanın politik varlığını tasarlarlarken işbaşında olması, politik olanın zemininin de akılda olması gerekir. Bu ne dayanaksız olarak ileri sürülmüş ne de büyük bir savdır. Büyük bir sav değildir,

⁶⁹ Böyle bir çaba, baştan Kant’ın kategoriler tablosunu şaşmaz bir tutarlılıkla izlemiş olduğu varsayımını da gerektirir. Ama bu türlü çabalar da hiç yok değildir. Örneğin, Byrd ve Hruschka, Kant’ın *Ahlak Metafiziği*’nde dört ana başlıkta belirlediği on iki sözleşme türünün on iki kategori aracılığıyla ele alınabileceğini ileri sürerek kategorilerle sözleşme türlerini eşleştirmeyi denerler (Byrd ve Hruschka, 2010: 245-260).

çünkü eleştiri zaten bunu düşünmeyi zorunlu kılar. Dayanaksız değildir, Kant daha erdem ve hukuk öğretisine tam bir biçim vermeden yani *Ahlak Metafiziği*'ni yazmadan önce bunun örneklerini vermiştir. Örneğin, 1789'da Heinrich Jung-Stilling Kant'a yazdığı bir mektupta, bir hukuk metafiziğinin eksikliğinden yakınır ve Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu*'nun kategoriler tablosu eşliğinde okunabileceğini, bu durumda doğal hukukun şu ilkelerine ulaşılabileceğini söyler: 1) Kendine sahip ol; 2) İhtiyaçlarını gider; 3) Sivil toplumun üyesi ol; 4) Kendini eksiksizleştir (Ak, XI-II: 345). Kant ise yanıt olarak, a priori kavramlara dayanan her bilimin kategoriler sisteminde temellenmesi gerektiğini belirtir ve ekler:

Yine de sınıflamanız amaca tam hizmet etmiyor... Öyle sanıyorum ki kategoriler tablosu şu şekilde takip edilebilir. 1) *nicelik*le ilgisinde; yasalar öyle bir doğada olmalı ki, her bir kişi onları herkes için, herkes de her bir kişi için buyurabilmeli; 2) *nitelik*le ilgisinde, yasanın karar vermesi gereken şey yurttaşın ereği olmamalı, çünkü herkesin kendi gücü ölçüsünde kendi mutluluğunu takip etmeye izni vardır; yasa ise herkesin özgürlüğüyle, her tek kişinin özgürlüğünün başka herkesin özgürlüğü ile zor yoluyla uyumlu kılınmasıyla ilgilidir; 3) *ilişki* kategorisi ile ilgisinde, zor yasaları altında ele alınacak olan, kişinin kendisine ya da Tanrıya ilişkin edimleri değil, diğer yurttaşların özgürlüklerini kısıtlayan edimleridir; 4) *kiplik* kategorisi ile ilgisinde, yasalar gerçekleşmesi arzulanan kimi amaçlar için keyfi ya da olumsal olarak değil, evrensel özgürlüğe ulaşmak için zorunlu oldukları ölçüde verili olmalı (Kant, 1967: 132).

Bu yanıt Kant'ın kategori fikrinin politik kullanımına bir örnek teşkil ettiği gibi, bizzat Kant'ın kafasının da bu konuda bütünüyle açık olmadığını gösterir. Çünkü Jung-Stilling'in farkında olmayarak hukuksal ödevleri sınıflamaya çalıştığı yerde Kant, onun söylediklerinin gerçek zeminini –ilişki kategorilerini- gösterebilecekken bunun yerine hukuksal/sivil duruma özgü yasa fikrini kategori grupları üzerinden inceler. Ama sorumuz Kant'ın kendi projesini takip ederken mutlak bir tutarlılık ve açıklığa sahip olup olmadığı değil, politik olanın nasıl düşünülebileceğidir.

Teorik olanı olduğu kadar pratik olanı da düşünmek için yola çıkılması gereken yer, ilişki kategorileri başlığı altındaki töz kategorisidir. Pratik olanın odağındaki töz kategorisi artık doğa şeylerini değil, pratik aklın düzenleyici idesi olarak özgürlük idesi aracılığıyla töz olarak düşünebildiğimiz özgür kişisel tercihe sahip varlığı, yani kişiyi imler. Akıl sahibi dolayısıyla özgür(lük olanağına sahip) töz olarak, kişi kategorisi bütün pratik felsefenin zeminidir; bütün pratik *dogmata* özgür töz kabulüyle mümkün olur. *Kişinin töz*

olarak belirlenmesine karşın “şey” bir kenara bırakılmaz; ancak bu sefer bir doğa şeyi olması bakımından nesne olarak değil, özgür tercihin bir nesnesi olarak görülür. İlk kategorinin ürettiği pratik düşünme imkanları şimdilik şunlardır: töz ve ilinek arasında kategorik bir ayrım vardır; asıl belirlenimi özgürlük olan töz (kişiler) şey olarak görülemez, otonomdur. Yine her biri, bir diğerinden daha fazla ya da daha az töz değildir; birer töz olmak bakımından bütün tözler eşittir. Tözler, tözlerin değil şeylerin taşıyıcısıdır; yapıp ettikleri onlara *yüklenebilir*. Kategorik yargılardan türetilmiş ilk kategori olarak töz ve ilinek, henüz bir tözler çokluğunu içermez; yalnızca bir tözü, kişiyi ancak bu şekilde düşünebileceğimizi ifade eder. Nitekim Kant saf aklın idelerini ele alırken -ki idelerin üretimin kategoriler tablosunu izlemesi gerektiğini söylemiştir- ilk uğrağı psikolojik idedir.

İkinci kategori hipotetik yargılardan türetilmiş nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki) kategorisidir. Neden ve etki kategorisi zorunlulukla bir tözler çokluğuna işaret eder.⁷⁰ Kişiler olarak her biri arzulama yeteleri aracılığıyla nedensel olan tözlerin nedensellikleri ancak birbirlerinin kişisel tercihleri üzerinde olabilir. Dolayısıyla töz olarak kişilerin nedensellikleri, teorik felsefede tözün nüfuz edilemezliği ilkesine de uygun olarak, ancak ilinekleri, yani kendisi özgürlüğe sahip olamayan ve bu nedenle şey denilenler aracılığıyla mümkün olur. Ancak şeyler aracılığıyla kurulan bu ilişki, türetildikleri yargı tipine uygun olarak hipotetiktir. Bir tözün özgür kişisel tercihi başka bir tözün tercihi aracılığıyla sınırlanabilir. Bu ilişki henüz tek taraflı ya da -Kantça söylersek- altgüdümlü düşünüldüğü için bir tözler çokluğu düşünülebilir, ama bir bütün düşünülemez.

Tözler çokluğunun bir bütün olarak düşünülmesinin imkânı topluluk⁷¹ kategorisiyle mümkün olur. Kant ilk eleştiride söz konusu kategoriyi ayrık yargılardan türetmiştir.

⁷⁰ Ancak pratik söz konusu olduğunda burada bir sorun baş gösterir: kendi kişimizin bile bizim için en nihayetinde ancak bir ide olduğu göz önüne alındığında insanları kişiler olarak “görmek” nasıl mümkün olur. Zira “Kant’a göre insanları bilinçsiz et yumruları olarak görmekte teorik açıdan hiçbir sorun yoktur, onlara şeyler olarak muamele etmek teorik değil ahlâki bir hatadır” (Thorpe, 2011b: 63). Bu sorun yine ancak pratik felsefenin araçları ile aşılabılır. Arzulama yetisinin yüksek bir biçimini, salt eğilimlere dayanan bir biçimini varsayıyorsak, dahası aklın bir olgusu aracılığıyla bunu biliyorsak, özgürlüğümüzün asıl kullanımı şeylerle değil kişilerle ilgili olabilir. Aklın pratik kullanımı zorunlulukla başka insanları kişiler olarak görmemizi koyutlar. Dolayısıyla teorik perspektiften daima bir sorun olarak kalacak solipsizm sorunu da ancak pratik perspektiften çözülebilir.

⁷¹ Kant topluluk (*Gemeinschaft*) sözcüğünün hem *communio* hem de *commercium* olarak anlaşılabilirdiğini, ama kastının bir bütünü üyesi olmak anlamına gelen *communio* yerine bir bütünü dinamik olarak

Ayrık yargı iki ya da daha çok yargının birbiri ile ilişkisini kapsar; ama birinin alanının ötekini dışlıyor olması ölçüsünde bu bir ardışıklık değil, tersine karşıtlık ilişkisidir ve gene de aynı önermelerin bir arada asıl bilgi alanını dolduruyor olmaları ölçüsünde bir topluluk ilişkisidir (Kant, 2010a: 124).

Topluluk kategorisi ilk iki kategoride henüz düşünülmemiş bir şeyi, tarafları hala etkin ve edilgin olarak düşünsek de karşılıklı etkiyi (*Wechselwirkung*) içerir. Burada kategoriler tablosuna dair bir hatırlatma yerinde olacaktır. Kant kategorileri matematik ve dinamik kategoriler olarak ayırmış, nicelik ve nitelik kategorilerini matematik, ilişki ve kiplik kategorilerini ise dinamik kategoriler olarak belirlemiştir. Matematik kategoriler şeylerin yalnızca görüsü ile ilgisinde oluşturucu, dinamik kategoriler ise varoluşları (*Dasein*) ile ilgisinde düzenleyicidirler (:varoluş söz konusu olduğunda *a priori* zorunluluk elde kalsa da dolaysız kesinliğin yitirilmesinin nedeni budur). Bu bakımdan dinamik kategoriler görüdeki matematiksel bir sentezi değil, varoluşları bakımından tözlerin dinamik sentezine ilişkindirler.⁷² Varoluşları bakımından şeylerin dinamik sentezi, tözler çokluğu kadar tözlerin karşılıklı etkileşimini gerektirir. Doğa şeyleri ile ilgisinde dinamik sentez Newton'un dinamiği ve evrensel kütle çekimi aracılığıyla gösterilmiş olur. Başka bir deyişle, anlama yetisinin *a priori* ilkesi olarak, çokluk halindeki şeylerin karşılıklı etki yoluyla dinamik bir topluluk oluşturduğu teslim edilir. Aynı topluluk kategorisi bu kez kişiler olarak düşünülen tözlerin dinamik bir sentezinin imkânını düşünmenin de, yani kişileri bir topluluk ilişkisi içinde düşünmenin de zemini olur. Ama nasıl?

Tekil şeylerin oluşturduğu bütünlük olarak tözler topluluğu, hem duyulur hem de düşünülür varlığa sahip insanların topluluğu ve nihayet salt düşünülür varlıkların oluşturduğu tasarlanabilecek bir topluluk; bütün bu topluluk türleri ancak her bir türünde hem etkileşimin hem de belirli bir yasalılığın olduğu varsayılırsa düşünülebilir. Doğa söz konusu olduğunda bu yasalılığı bütün varlığı kat eden yasalar aracılığıyla ortaya koyabildik. İlk bakışta, insanlar ve genel olarak akıl sahibi varlıklar durumunda bu olanaksız görünür. Ancak Kantçı topluluk kategorisi bize tam da etkileşimin şeylerin

etkileşen üyesi olmak anlamına gelen *commercium* olduğunu söyler (Kant, 2010a: 265). Bu sözcüğü, daha önce, etimolojisini de dikkate alarak etkileşim/pazar/alışveriş olarak çevirmiştik.

⁷² Tekil varolanların bir bütünde sentezlenmesi sorunu Leibniz'in *Monadoloji*'sinin temel sorunuydu. Monadları "pencereleri olmayan" varlıklar olarak tasarlayan Leibniz, zorunlulukla bu etkileşimi ve nihayet bir bütünün imkanını önceden kurulmuş uyum aracılığıyla çözmeye çalışır. Ancak bu metafizik sıçrama gerçek bir etkileşimi olanaksız kıldığı için sorunu çözümsüz bırakır.

doğasında bulunan yasalar aracılığıyla gerçekleşebileceğini söyler. Bu anlamda doğal tözlerdeki yasalılık, onların koymadıkları ama ortaklaşa *taşındıkları* bir yasalılıktır. Bir akıl sahibi varlıklar topluluğu için böyle bir yasalılığın yegane imkanı her bir üyenin topluluk için koyacağı yasayla, topluluğun her üye için koyacağı, üyenin taşıyacağı yasanın örtüşmesidir, yani bütünlüğün yine üyelerin ortaklaşa koydukları yasa aracılığıyla mümkün olmasıdır. Söz konusu yasa, kategorinin türetildiği ayrık yargılardan hareketle, hiçbir tözün/kişinin bir başkasına altgüdümlü/araç olmaması ve her birinin nedenselliğinin –söz konusu olan kişiler olduğu için (dışsal) özgürlüğünün- bütün diğerleriyle uyumlu olmasıdır. Bu topluluk tasarımı etik bir ideal olarak amaçlar krallığına karşılık gelir. Ama asıl olarak, bir politik topluluğun henüz tam belirlenim kazanmamış idesine karşılık gelir. Sırf akıl sahibi varlıklar olmayan, “aynı zamanda akıl sahibi varlıklar” olarak insanlar için bu, arzulama yetisinin zorunlu bir nesnesidir. Tam belirlenim kazanmamış dedik, bunun gerçekleşmesi içinse hem aklın başka araçlarını hem de insanın empirik varoluşunu göz önüne almak gerekir.

Kişilerin akıl sahibi varoluşları için bir yasa olarak düşünülebilecek ilke, bir doğal zorunluluk olmadığı için ancak bir ödev olarak tasarlanabilir. Bu ödev kavramının eylemi yasa olarak belirleyen özne bakımından ikili bir yanı olduğunu, böylece etik ve hukukun ayrımını kavramdan hareketle düşünebildiğimizi evvelce belirtmiştik. Hukukun, yani dışsal bir yasakoyucu aracılığıyla yasalılığın, dolayısıyla hukuksal topluluğun imkânı, yine ilişki kategorilerinden hareketle gösterilebilir. Kant anlama yetisi kategorilerini ele alırken, bunların eşit ölçüde saf ama türevsel kavramları olduğunu ileri sürer. Bu türev kavramların türetimi, her ne kadar Kant bunlara bir ontoloji kitabından rahatlıkla ulaşabileceğimizi ileri sürse de sorunludur.⁷³ Bu sorunu bir kenara bırakırsak; burada Kant nedensellik kategorisinin türev kavramları olarak kuvvet (*Kraft*), eylem (*Handlung*) ve maruz kalmayı (*Leiden*); topluluk kategorisinin türev kavramları olarak ise bulunuş (*Gegenwart*) ve direnci (*Widerstand*) belirler. Kant’ın topluluk kategorisini eylemde bulunan ve eyleme maruz kalan arasındaki karşılıklı etki (*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*) olarak açınıladığı da göz önüne alındığında, ilişki kategorilerinin politik olanı düşünmek konusunda ilk görünüşten daha verimli olduğu

⁷³ Kant’ın ilk eleştiride türev kavramlar olarak belirlediği az sayıdaki kavramın tamamı ve daha fazlası, bizzat Kant’ın da okuyarak notlandığı Baumgarten *Metaphysica*’sının Ontoloji kesiminde yer alır (bkz. Baumgarten, 2014)

açığa çıkar. Zira nedensellik kategorisindeki güç sahibi olduğu için etkide bulunan ve etkiye maruz kalan arasındaki tek yanlı ilişkinin –ki bir doğa durumu idesi bütün kişiler arası ilişkinin bu türlü düşünülmesinin ürünüdür- tözlerin/kişilerin eşitliği ilkesi gereği aşılması gerekir. Ama bu aşma ve dolayısıyla topluluğun imkânı hiçbir nedenselliğin olmadığı matematiksel bir eşitlikle değil, etkide bulunan ile maruz kalanın eşitliği ve nihayet uyumu demek olan dinamik bir etkileşimle gerçekleşir. Bu eşitlik ve uyum doğada yasalar aracılığıyla kendiliğinden gerçekleşir. Büyüklüklerinden bağımsız olarak evrendeki iki kütlenin birbirleri üzerinde bir etkisi vardır ve bu etki eşittir; etki ve tepki eşittir vb. Her akıl sahibi varlığın aynı zamanda genel yasa koyucu olarak düşünüldüğü amaçlar krallığı idesi için de böyledir. Ama kişilerin birbirlerini sıklıkla araçlar olarak gördüğü duysal olarak koşullu insan dünyasında eşitlik ve uyum, yani etkileşimdeki her bir üyenin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyumlu kılmak, ancak herkes adına ve her tek tarafından koyuluyormuş gibi yasa koyan, bu nedenle topluluğun geri kalanıyla hem eşit olarak hem de bağlayıcı egemen olarak düşünülen bir yasa koyucu aracılığıyla mümkündür.

Özel olarak topluluk kategorisi ile ilgilenen Thorpe, bu kategorinin türev kavramları olan bulunuş ve direncin, ayırık yargılardan hareketle anlaşılabilceğini ileri sürer. Buna göre, ayırık yargılardaki dışlama ilkesi ışığında bulunuş ve direnç, tözler topluluğunun bir üyesi olma ile olmama arasındaki farkı belirler.⁷⁴ Buna göre etkileşimde olan töz topluluğun bir üyesi iken, etkileşimde olmayan, topluluğun üyesi değildir (Thorpe, 2011a: 103). Bu açıklamayı doğru kabul edersek, ancak nedensellikleri aracılığıyla –ki bu ilineklerinin olmasını gerektirir- etkileşimde bulunanlar topluluğun üyesi olarak düşünülebilir. Başka deyişle, ancak etkileşimde bulunabilecek ilinekleri olan töz topluluğun üyesidir. Ama buradan da etkileşime daha çok edilgin ve maruz kalan olarak –emekleriyle- giren tözlerle, diğer tözler arasındaki farkı, topluluğun yasasını ortaklaşa koyan ve taşıyanlarla, bu yasaları yalnızca taşıyanlar arasındaki farkı düşünebiliriz; en azından Kant böyle düşünür.⁷⁵

⁷⁴ Bu kavramlar bir topluluğun üyesi olmakla birlikte tözün kendi varlığını yine de öne sürmesi, doğal tözde nüfuz edilmezlik, kişide toplum dışı toplumsallık olarak düşünülebilir.

⁷⁵ Hukuk felsefesinde edilgin yurttaşlığın kavramsal bir çelişki taşıdığını ve Kant'ın bu çelişkiyi aşma denemelerinin başarısız olduğunu dile getirmiştik. Aynı sorun kategorik düzlemde de devam etmektedir.

Ortaklaşa yasalar aracılığıyla bir topluluk olarak düşünülebilecek böyle bir bütün, kendi türünde başka topluluklarla ilişkisinde yine bir töz olarak bulunur ve uzam sınırlı ise bu topluluklar arasında yine sırasıyla bir nedensellik ve nihayet bir etkileşim düşünmek, dolayısıyla bu ikinci düzey tözler çokluğunu da bir bütün olarak, bir *commercium* olarak düşünmek kaçınılmaz olur. Bir topluluğun üyesi olarak düşünülen töz de, bütünün perspektifinden, aynı zamanda bu topluluklar topluluğunun üyesi olur, ama kendi topluluğunun bir üyesi olmaktan vazgeçmeksizin. Dolayısıyla, kendisini özne olarak düşünen töz kendisini önce bir topluluğun, ardından bir topluluklar topluluğunun üyesi olarak düşünmek zorundadır.

Böylece Kant'ın cumhuriyet yahut yurttaşlık toplumu dediği politik yapının tüm temel ilkeleri –özgürlük, eşitlik, bağlılık ve bağımsızlık- ile evrensel hak ilkesi, giderek bir halklar hukuku ve dünya yurttaşlığı hakkı anlama yetisi kategorilerden hareketle ortaya konabilir. Kant'ın hukuk metafiziğinde ele aldığı diğer sorunlar da kategorilerden hareketle anlaşılabilir.⁷⁶

Kant'ın özgür kişisel tercihe sahip varlıklar olarak insanlar arası hukuksal/politik ve genel olarak pratik ilişkileri, büyük ölçüde, yukarıda ele aldığımız kategorilerde örtük olarak bulunan mülkiyet (ilinek); sahiplik (“benim” ve “senin”) ve mübadele/ticaret aracılığıyla tasarlaması, akıl sahibi varlıkla iş, dolayısıyla mülkiyet sahibi birey arasında koşutluk kurması,⁷⁷ bilhassa, Marksist düşünce geleneği içinde Kant felsefesinin *a priori* zorunluluklar olarak sunduğu ilkelerin aslında, belirli bir üretim ilişkileri toplamı olarak kapitalizmin ve onun politik biçiminin temellendirilmesine hizmet ettiği eleştirilerine neden olur. Örneğin Marksist hukuk felsefecisi Evgeny Pasukanis, Kantçı öznenin meta mübadelesi toplumunun öznesi olduğunu ileri sürer (Pasukanis, 2002: 160). Keza Alfred Sohn-Rethel her türlü olgusal içerikten soyutlanmış kategorilerle meta mübadelesinin biçimsel yapısının özdeş olduğunu söyleyerek şunu iddia eder:

⁷⁶ Örneğin, kiplik kategorilerinin bir görünüşü olarak; “nesnelerin sahipliğinin olanaklılık, gerçeklik ya da zorunluluğuna referansla kamusal adalet, koruyucu adalet, karşılıklı kazançta adalet ve dağıtıcı adalet olarak ayrılabilir” (Kant, 1991: 120). Yahut nicelik kategorileri ile ilgisinde; egemen ve toplum arasındaki ilişkiler birlik (monarşi), çokluk (aristokrasi) ve bütünlük (demokrasi) olmak üzere düşünülebilir (Kant, 1991: 147)

⁷⁷ “Sonuçta her birimiz, bir insan varlığı olma, yani akıl vasıtasıyla kimi ödevlere tabi olma niteliğinde iş gücü sahibi insanlar (Geschäftsmann)” (Kant, 2010b: 31).

Adam Smith'in 1776 tarihli *Milletlerin Zenginliği* yaptı ile Kant'ın 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*, birbirinden tamamen bağımsız alanlarda ve sistematik olarak birbirinden tamamen bağımsız biçimde de olsa aynı amaç için uğraşmaktadır: burjuva toplumunun bütünüyle normal olduğunu kanıtlamak (Sohn-Rethel, 2011: 49)

Lucien Goldmann ise sadece Kant'a değil genel olarak Aydınlanmaya özgü evrensellik fikrinin –ki Kant'ta kategorilerin özneler arasıılığı, tözlerin/öznelerin evrensel eşitliği gibi pek çok biçimde ortaya çıkar- meta mübadelesi toplumuna içkin olduğunu söyler:

Mübadale, evrensellik düşüncesini üretir. Satıcı, piyasayı bir alıcı, alıcı da bir satıcı bulmak için kullanır; fakat hiçbir, diğerinin kişiliğiyle ilgilenmez. Mübadale anlaşması yeterince gelişmişse tarafların birbirlerine karşı davranışları, ilkesel olarak tarafların aslında kim olduklarından tamamen bağımsız ve genel kurallar tarafından saptanır. Bu yüzden (herhangi bir müşteriye belli bir fiyat üzerinden satış için mallar öneren herhangi bir katalogda örtük olarak bulunan) evrensellik kategorisi, malların mübadelesinin koşulu olduğu gibi, giderek sonucu da olmaya başlar (Goldmann, 1999: 39).

Bu eleştiriler kategorilerin ya da ussal ilkelerin politik olanı değil, politik olanın kategorileri ya da ussal görünen ilkeleri belirlediğini ileri sürmekte birleşirler. Kant felsefesine yaygın olan politik referanslar dizisi göz önüne alındığında bu savların yabana atılamayacağını düşünüyoruz. Ancak Kant felsefesiyle çağcıl mübadale ve hukuk ilişkileri arasında bağlantı kurmak mümkünse, dahası bizce zorunluysa da, Kant felsefesinde ortaya çıkan kavram ve kategorilerin meta mübadelesi toplumu ve ilişkilerine uyduğunu söylemekle Kant'ın amacının en başından bu toplumu temellendirmek olduğunu ileri sürmek arasında köklü bir fark vardır.

3.2.2. İdeler ve Politik Olan

Önceki kesimde Kant'ın anlama yetisi kategorileri olarak belirlediği kavramlarla Kant'ın politik/pratik düşüncesi arasındaki ilişkiyi göstermeyi denedik. Ama bütün düşünmemize, özgürlük idesi eşlik ediyordu. Çünkü pratik felsefede gerçekleşecek bütün kavramsal serimleme ancak bu düzenleyici ide eşliğinde mümkündür. Dolayısıyla kategorilerin politik/pratik kullanımıyla teorik kullanımı arasında esaslı bir fark vardır. Pratik söz konusu olduğu sürece kavramlarımız kökenlerini kategorilerden alıyor olsalar da daima birer idedir. Bu noktada geriye dönerek idelere dair kimi hatırlatmalar ve ayrımlar yapma gerekliliği doğar.

Saf Aklın Eleştirisi kesiminde Kant'ın anlama yetisi ve akıl arasında yaptığı ayrımı ele almış ve daima görüleri kullanmak zorunda olan anlama yetisine karşın, aklın görüye hiç gidemeyeceğini, araç olarak yalnızca anlama yetisi kategorilerine sahip olduğunu söylemiştik. Buna göre, akıl, görüleri kavramlar altında sentezleyen anlama yetisinin içkin ve koşullu kullanımıyla yetinmeyip, yine kategoriler tablosunu takip ederek kavramların bir koşulsuza ulaştığı bir dinlenme yeri arıyor, sonunda nesnesi deneyde verilemeyecek, başka deyişle kendileri için görüler bulunamayacak aşkın saf akıl kavramlarına, idelere ulaşıyordu. Aklın doğal diyalektiği diyeceğimiz bu sürecin hem olumlu hem olumsuz sonuçları vardır. Olumsuz sonuç saf aklın bu idelerinin deneysel geçerliliğine yönelik iddialardır ki, tam da kuruntunun mantığını oluştururlar. Ancak Kant aklın bir olgu olarak böyle bir yola sapmasının boşuna olamayacağını düşünür. Öznel bir zorunlulukla ürettiğimiz idelerin yine de bir kullanım alanı olmalıdır; eleştirinin ideleri aşkın olmaktan kurtarmaya çabaladığı ilk uğrak idelerin düzenleyici kullanımlarıdır. Eğer ideler deneyle ilgisinde oluşturucu değil de anlama yetisinin kullanımıyla ilgisinde düzenleyici olarak kabul edilirlerse aşkın değil transsendental olurlar. Aslında başlangıçta anlama yetisi bir kendiliğindenlik yetisi olarak bir düzenlemeye ihtiyaç duymuyormuş görünür. Ama Kant aklın birliğini ileri sürebilmek için kategorilerle ideler arasındaki ilişkiyi bir yanılısma olarak bırakmamak zorundadır. Bu nedenle ilk adım, idelere teorik düzeyde içkin ama salt düzenleyici bir kullanım sağlamaktır.

İkinci olarak, aklın ürettiği idelerden birinin, özgürlüğün, aklın bir olgusu aracılığıyla bilinir olması, nesnel gereklik kazanması aklın öteki idelerinin de dayanak kazanması anlamına gelir; ama asla teorik olarak değil, pratik olarak. Bunun anlamı tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü sorunlarının teorik bir sorun olmaktan çıkarak pratik birer sorun olmasıdır. Bu durum, Kant'ın, örneğin Tanrı idesinin ancak etik/pratik bir zeminle ilgisinde kullanılabileceği ısrarıyla daha anlaşılır olur. Bununla birlikte insan aklının üreteceği ideler bu üç ideyle sınırlı değildir. Dünyaya özgürlük idesinin düzenleyiciliği eşliğinde bakmaya başladıktan sonra, onu artık bir bilinme nesneleri toplamı olarak değil, aynı zamanda akıl sahibi, yani özgür kişisel tercihe sahip öznelere kendi ereklere gerçekleştirilmeye çalıştıkları bir dünya olarak görmeye başlarız ki, böylece yeni bir kavramlar alanının, pratik idelerin alanına varmış oluruz.

Varlıklarını insanın akıl ve arzulama yetisi sahibi olmasına borçlu olan pratik idelerin transsendental idelerden bambaşka bir işlevi vardır. Bunlar aklın sırf düzenleyici bir kullanımına değil asıl olarak arzulama yetisinin belirlenmesine hizmet ederler. Başka bir deyişle, bir kez hem kendi kişimizde hem de başka insanların kişisinde özgürlüğü –bir olanak olarak bile olsa- yargılamaya başlarsak, ki bu nesnel olarak zorunludur, hem kendimize hem başkalarına karşı belirli muamele tarzları bizim için ödev olur ve teorik bilgimiz değil, ama arzulama yetimiz “aynı zamanda” duyular üstü nedenlerce belirlenmeye başlar.⁷⁸ Bunun anlamı yeryüzünde yaşayan akıl sahibi varlıklar olarak duyulur doğaya düşünülür doğanın biçimini verebileceğimiz, yahut duyulur doğaya düşünülür doğanın biçimini vermek üzere kendimizi belirleyebileceğimizdir.

Ancak bu olanağın gerçekleşeceği bağlam, özgürlükten gelen nedenlerle eyleyebilen, ama sıklıkla da böyle eylemeyen insanların duyulur dünyadaki etkileşimleridir. Dolayısıyla kendisini özgür kişisel tercihte gösterecek duyularüstü nedenselliğimiz, gerçekleşebilmek için engellenmeyeceği bir toplumsal varoluş gerektirir. Bu bakımdan saf politik ide ve ilkeler, dışsal özgürlükten başlayarak, hep belirli bir içerikten çok bir biçimsel koşula, dışsal özgürlüğün içinde en fazla gerçekleşebileceği/engellenmeyeceği duruma işaret ederler. Kant’ın hukuk ve politika söz konusu olduğunda özellikle mutluluk gibi içerikli nedenleri bir kenara bırakması bu nedenledir. Zira ne hukuk ne de politika mutluluğun *dolaysız* nedenleridir. Politikanın akıl sahibi varlıklar için yapabileceği yegâne şey, kişilerin insan olmak bakımından sahip oldukları dışsal özgürlük hakkının korunması ve gerçekleştirilmesidir.

Burada Kantçı anlamda bir politik ide ile herhangi bir politik tasarım arasındaki fark da belirginleşir. Sahip olduğumuz politik idelerin nesnel olmalarının dayanağı insanlığın hakkının gerçekleştiği koşulları saf akıl aracılığıyla temellendirmek, böylece politikanın gerçek hedefini ortaya koymak ve halihazırdaki politik pratiğe yön vermektir. Ama politika için bu türlü bir zemin düşünmek yerine olumsal bir içerikten hareketle politik

⁷⁸ Bu “aynı zamanda” ifadesinin kullanımını kaçınılmaz buluyoruz, zira insan için duyusal eğilim ve ereklarını mutlak olarak bir kenara bırakmak olanaksızdır. Kant için, en yüksek pratik ide olarak düşünülebilecek bir amaçlar krallığı idesi bile insan aklının evrensel ereği olan mutlulukla birlikte –ama amaçlar krallığının nedeni değil sonucu olarak- düşünülür. Keza erdem idesi de çatışma halindeki ahlaksal niyet olarak insanın duyusal varoluşunu –empirik olumsal içeriği soyutlayarak da olsa- dikkate almanın zorunluluğuna işaret eder.

bir yapı tasarlamak ya “tatlı bir rüya” olur ya da “Cromwell’in denenmiş despotik devleti gibi başarısız bir garabet” (Kant, 1979: 167) Dolayısıyla hangi empirik ilke eşliğinde olursa olsun bir ütopya tasarlamak politik olanı nesne edinmiş bir felsefenin işi değildir.

Bununla birlikte yukarıdaki nesnellik iddiasına rağmen pratik aklın politik idelerinin de aklın tatlı birer rüyası olduğu ileri sürülebilir. Zira ideler ide olarak görüde karşılığı asla verilemeyecek kavramlardır. Bu itirazı yanıtlamak için önce bu ideler arasında kimi ayrımlar yapmak gerekir. Kant’ın dillendirdiği politik idelerden bazıları bir geçmişe, dahası muhtemelen gerçekleşmemiş bir geçmişe, bazıları da muhtemelen asla ideede tasarlandığı gibi gerçekleşmeyecek bir geleceğe referans verirler. Geçmişe referans veren ideler, örneğin, kökensel sözleşme idesi, bu tür bir sözleşmenin gerçekleştiğini değil, bu idenin mevcut politik yapıyı –örneğin, üyelerin özgürlük, eşitlik ve bağımsızlıklarının korunup korunmadığı- değerlendirmek açısından gerçekleşmiş gibi düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Geleceğe referans veren ideler ise -ki bunlar sadece ebedi barış ve dünya yurttaşlığı gibi gerçekten uzak gelecekle ilgili düşünülen ideler değil, cumhuriyet, yurttaşlık, kuvvetler ayrılığı gibi görece bir hukuksal düzenin tesis edildiği mevcut politik alan için de bir gelecek olarak düşünülebilecek olanlardır- henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte, kendisini akla bizzat aklın kaynaklarından *a priori* olarak dayatan idelerdir. Eğer akıl sahibi varlık, kendisini özgür kişisel tercihi aracılığıyla edimsel olarak görmek zorunluluğundaysa, kendisini adaleti sağlayan mekanizmalara sahip bir devlet içinde yurttaş olarak, böyle bir devletin varlığını sürdürebilmesi için de devletler arası uyumsuzlukların sanki bunlar evrensel bir devletin üyeleriymişçesine yasal yollardan çözüldüğü bir ebedi barışı düşünmek zorundadır (Kant, 1984b: 259). Bu bakımdan “ide bütünüyle doğrudur.”

3.2.3. Politika ve Teleoloji

Kant’ın politik felsefesine ilişkin çağcıl yorumlar açık ya da örtük olarak bu felsefedeki teleolojik dili göz ardı ederler (Huseyinzadegan, 2015: 421). Oysa politik olan, Kant için, insan pratiğinin dolayısıyla arzulama yetisinin ürünü olarak zorunlulukla teleolojiyle ilişkilidir. Üstelik bu ilişki, bu cümlelerin ima ettiği gibi sadece politik/pratik bir amacın bir ereksellik gerektirmesi düzeyinde açığa çıkmaz. Aksine teleoloji politikayla eleştiriye

içkin biçimde, yani hem yetiler düzeyinde hem de genel olarak insanın temel ilgi ve ereklarının bilgisinin arkitektonik senteziyle ilgisinde ilişkilidir.

Öncelikle, Kant için insanın pratik ilgi ve umutlarının doğanın bir erekselliğini gerektirdiğine, Kant'ın erekselliği Yargıyetisinin Eleştirisi'nde temellendirmeye çalıştığına daha önce değinmiştik. Buna göre, akıl ve anlama yetisi arasında bir orta terim olarak yargıyetisi, yasalar koyacağı belirli bir egemenlik sahasına sahip olmamakla birlikte, önce, saf beğeni yargılarında ortaya çıkan biçimsel ve öznel bir erekliliği tespit edebiliyor, ardından öznel erekselliğin ötesine geçerek, mekanik bir nedensellikte tüketilemeyecek organik varlıkları, nesneye değil ama kendisine verdiği bir ilkeyle doğa ereği olarak yargılayabiliyordu. Organik varlıklarda mekanizmin ötesine geçmek ve onları birer doğa ereği olarak yargılamak da bütünlüğünde doğayı, niyetlere göre eyleyen yüksek bir anlaktan doğuyormuş gibi yargılamamızı sağlıyor, doğada akıl sahibi ve ereklar koyabilen, dolayısıyla kendinde bir erek olarak değil genel olarak bir erek olarak yargılanabilecek tek varlık insan olduğu için, doğanın bütün erekselliğini insana yönelmiş olarak *düşünebiliyorduk*. Nihayet, bu temellendirme hattı Kant'a, insanı hem yaratılışın nihai ereği (*Endzweck*) hem de doğanın son ereği (*letztes Zweck*) olarak yargılama imkânı veriyordu.

Reflektif yargıyetisi aracılığı ile insanı hem doğanın hem de yaratılışın son ereği olarak düşünmek, pek çok nedenden ötürü Kant için atılması kaçınılmaz bir adımdı. İlk olarak, insana değerliliğini veren bütünü pratiğin zemini olarak görünüş ve kendinde şey ya da doğa ve özgürlük arasındaki ayrım korunacaksa, ki Kant'a göre bu zorunludur, ama aynı zamanda özgürlüğün doğa üzerinde bir etkisi olduğu, dolayısıyla bunların bir birlik zemini olduğu da düşünölmek zorundaysa, bu, öncelikle doğa ve özgürlüğün uyumunu mümkün kılacak biçimde ereklere göre eyleyen bir kök varlığı düşünmeyi, ardından doğa ve özgürlüğün, görünüş ve kendinde şeyin bir arada bulunduğu insanı, her iki nedensellik bakımından da ereksel olarak yargılamayı gerektirir. Ancak böylece doğa ve özgürlük arasında zemindeki belirsiz birlik, insanda, onun en yüksek ereği –en yüksek iyi- olarak birbirlerine yaklaştırılabilir. İnsanı doğa ve özgürlüğün birbirine asimptotik olarak yaklaştığı böyle bir düğüm olarak düşünöbilmek de Eleştiriye, ussal yetilerin -amaca uygunluk olarak- teleolojik birliğini, dolayısıyla da aklın birliğini ileri sürme olanağını sağlar. Ama ileri sürölen ve ortaya çıkan yalnızca aklın yetiler düzeyindeki birliği

değildir. Bir bütün olarak varoluşun insanda ve insan için birliğidir. Görünüş ve kendinde şey, duyulur olan ve duyularüstü, doğa ve özgürlük, ideler ve şeyler insanda ve insan için birlikte düşünülür; ama yalnızca yaklaşık olarak. Çünkü reflektif yargıyetisinin ilkesi olarak teleoloji anlama yetisi ve akıl arasında bir sentezin imkanını üretse de türdeş olmayanların bu sentezi daima bir yaklaşıklık olarak kalmak zorundadır. Anlama yetisinin nesnelerini, yani duyusal olanı, sanki anlama yetisi onlarda erekselliği de düşünüyormuş gibi yargılarız; aklın saf idelerini, aynı zamanda bir doğa varlığı olan insan eylemleriyle varlığa gelecekmiş gibi ereksel olarak yargılarız ama asla duyulurdaki erekselliğin, saflığı ve tamlığı içindeki ideyi ortaya çıkaracağını, idenin de duyulurda varlığa geleceğini ileri süremez, akli görüsel kılamayız: “Şeylerin doğasını tam olarak kavrayacak yapıda olsaydık, doğa ile özgürlük, doğa belirlenimi ile erek belirlenimi bütünüyle bir olurdu. Bu ancak Tanrı için böyledir” (Kant, Ak. XVIII: 262). Yapabileceğimiz doğanın son ereği olan insanla, yaratılışın son ereği olan insanın, doğal erek olan mutlulukla ahlaki erek olan özgürlüğün birlikte düşünülebileceği bir ufuk tasarlamaktır.

Politik olanın teleolojiyle ilişkisi tam da insanın hem doğa için bir son erek hem de yaratılış için nihai erek olmasıyla ilgisinde ortaya çıkar. Eğer özgürlük ve doğanın bir sentezi mümkün olacaksa, *homo phenomenon* da kapsayacak biçimde hep koşullu olan doğanın insandaki erekselliğinin, onun özgürlüğüyle ilgili olması, onun özgürlüğüne hizmet etmesi gerekir. Ama koşullu doğa koşulsuzu ortaya çıkaramayacağına göre -ki bu evvelce belirttiğimiz nedenlerden ötürü hem olanaksız hem de istenmeyen bir şeydir- insanı yaban varoluşundan bu koşulsuzu ortaya çıkarabileceği koşullara, “tarih içinde” yükseltmesi gerekir. Bu bakımdan Kant’ın tarih felsefesi metinlerinde fazlasıyla empirik öge bulunması şaşırtıcı değildir. Çünkü doğa, zemininde düşünülen koşul yani Öngörü eliyle ve yalnızca -en önemlisi savaş olan- empirik araçlarla insanı daha yüksek belirlenimine doğru “iter.” Bu itmenin birbiriyle ilişkili iki boyutu vardır.⁷⁹ Bir yandan doğa insanın türsel varoluşunu, kendisindeki “en yükseği anlama yetisi olan doğal yatkınlıkları geliştirme” -ki bu etik açıdan bir ödevdir- yani giderek zenginleşen ve derinleşen bir kültür üretme yönünde zorlar, diğer yandan da varlığını ve mülkiyetini

⁷⁹ Burada Kant’ın doğadaki güzel ve yücenin bizi daha yüksek belirlenimimizi düşünmeye ittiği savını da hatırlamak gerekir.

güvenceye alacak ve aynı zamanda da kendisindeki doğal yetileri en yüksek düzeyde geliştirebileceği politik organizasyonlar kurma –bu da hukuki bir ödevdir- yönünde zorlar. Dolayısıyla doğanın erekselliğini özgürlüğün gerçekleşmesiyle değil, insanı, özgürlüğün bir ufuk olarak gerçekleşeceği koşulları hazırlamak üzere belirlemesiyle ilgisinde düşünmek gerekir; ama bunu düşünmek de, evrik olarak, doğanın bizi giderek dayanağını saf akılda bulan politik ilkelere uygun yapılar kurmaya yönelttiğini, dolayısıyla insanda ve insan için politik bir nedenselliği olduğunu düşünmeyi gerektirir.

Politik olanın insanın doğanın son ereği olarak yargılanmasıyla ilgisinde bir temel rolü daha vardır. İnsanın doğal ereği olan mutluluk –ama doğanın insandaki son ereği değildir- ancak “herkesin özgürlüğünü başkalarınınkini ile tutarlı kılabilen yasalara göre en büyük insan özgürlüğünü tanıyan bir anayasa” ile mümkün olacaktır. Bu sav politikanın ereğinin mutluluk gibi belirli bir erek değil yasal bir biçim olması zorunluluğuyla çelişmez. Zira Kant, bu temellendirilemeyecek olsa da, yurttaşlık toplumunun zora dayalı yasaları altındaki politik özgürlüğün, kendiliğinden mutluluk doğuracağını düşünmektedir.

Son olarak, teleoloji ile politika arasındaki bir ilişkiden daha söz etmeliyiz. Anlama yetisi kategorileri ve ideler aracılığıyla politik olanın nasıl düşünülebileceğini, dahası düşünülmek zorunda olduğunu önceki iki kesimde gördük. Ancak aklın kaynaklarından türetilen politik kavramlarımız birer ide olmak bakımından görüye verilemediği için bunları hep aklın erekselliğiyle ilgisinde, gerçekleştirilmesi mümkün bir ufuk olarak düşünüldüler. Kant teleolojik yargıyetisini eleştirirken, politik olanı düşünebilmek için kaynağını yargıyetisinde bulan bir araç daha gösterir. Organik varlıkları doğa erekları olarak yargılamamızı sağlayan içsel ereklılık insanların yurttaşlık birliğini de düşünebilmemizi sağlar. Çünkü organik bir doğa varlığında her bir öge tüm geri kalanlar yoluyla oradadır ve hem başkaları ve bütün uğruna bir alet olarak düşünülür hem de aynı zamanda öteki bölümleri üreten organ olarak düşünülür. Böyle bir ürün organik/örgütlü ve kendini örgütleyen bir varlık olarak yargılanır (Kant, 2011: 254). Dolayısıyla organik bir varlık, her bir parçanın bütünü dışsal ereği için sadece bir araç olduğu bir makine değil, her bir parçanın karşılıklı etkileşim yoluyla bütünü oluşturduğu bir organizasyondur. Kant organik varlıktaki bu içsel ereklılık ile politika arasındaki ilişkiyi, bekleneceği üzere, yurttaşlık toplumuyla ilgisinde kurar. Fransız devriminde gerçekleşmekte olduğunu düşündüğü şeye atıfla şöyle der: [İdeye] dolaysız doğa

ereklerine analogi yoluyla ışık dışırebiliriz. Böylece büyük bir ulusun bir devlete dönüşmek üzere yakınlarda başlattığı girişim durumunda, örgüt szcsğ sık sık memurlukların vb. giderek bütün devlet kurumlarının düzenlenmesi için uygun bir yolda hizmet etmiştir. Çünkü böyle bir bütünde her bir üyenin hiç kuşkusuz yalnızca araç değil aynı zamanda amaç da olması gerekir” (Kant, 2011: 255). Böylece, denilebilir ki, Kant teleolojik yargıyetisinin sağladığı bu analogi yoluyla ideyi görüye yaklaştır.



SONUÇ

Kant'ın felsefi serüvenine kronolojik olarak bakıldığında, teorik çabasına daima pratik ilginin de eşlik ettiği görülür. Teorik felsefesinin başyapıtı olarak kabul gören *Saf Aklın Eleştirisi* de bundan muaf değildir. 1772 yılında Marcus Herz'le yazışmalarında “artık *Saf Aklın Eleştirisi*'ni meydana getirecek durumda olduğunu, yapıtın biri metafiziğin kaynak, yöntem ve sınırlarını, diğeri ahlâklılığın saf ilkelerini ele alan iki bölümden oluşacağını” müjdeliler (Kant, 1967: 73). Sonuçta ortaya çıkan ürün, Kant ayrıca bir *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yazdığı için, pratik felsefeye zemin hazırlayan, ama asıl kaygısı, kitabın ilk tasarının adının vazettiği gibi *Duyumun ve Aklın Sınırları*'nın yine akıl tarafından belirlendiği bir yapıt olarak değerlendirilir. Akıl kendi mahkemesine hem savcı hem yargıç hem zanlı olarak çıkmış, deneyimde hiç karşılığı verilmeyecek nesnelerin teorik gerçekliğini ileri sürmekten men edilmiştir. Kantçı Kopernik Devrimi buraya kadar teorik bir çaba görünümündedir. Ancak bu teorik yargılama süreci, duyusallık ve anlama yetisinin deney karşısındaki önceleyici rolünü, akıl ve doğa arasındaki dikotomiye, bütün deneyimden bağımsız olarak akıl lehine çevirecek biçimde ortaya çıkarmıştır.

Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transsendental Diyalektik bölümüyle birlikte Kant'ın asıl niyeti kendini göstermeye başlar. Şimdiye kadar bilmeyi mümkün kılan yetilerle, yani duyusallık ve anlama yetisiyle ilgisinde ele alınan akıl, deneyimden bağımsız bir etkinlik göstermekte, sadece görülerle ilişkisinde kullanılabilecek anlama yetisi kategorilerini, kendi tamlığına ulaşmak üzere deneyimde hiç karşılığı verilemeyecek nesnelere, yani idelere kadar genişletilebilmektedir. Aklın kaçınılmaz olarak giriştiği bu genişletme çabası olarak saf aklın kendi diyalektiğiyle ulaştığı idelerin ikili bir işlevi vardır. Bunlar bir yandan, teorik gerçeklikleri iddia edildiğinde bir kuruntuyu oluştururlar, bir yandan da anlama yetisine kullanımındaki birliğini verirler. Ancak Kant'ın diyalektik tasarımı, transsendental ideler vasıtasıyla akla teorik sınırlarını göstermekten çok pratik imkânlarını göstermeye yarar. Bu çabanın dolayimleri teorik aklın yapmak zorunda kaldığı görünüş ve kendinde şey ayrımı ile yine teorik akılca kendi zorunlu diyalektiğiyle ortaya konan özgürlük kavramıdır. Deney alanında nesnesi gösterilemeyecek özgürlük idesi, saf akılda –şimdilik düşünülmesi çelişki yaratmayan problematik bir kavram olarak- destek kazanmıştır. Bu kavramın teorik olmamakla birlikte –çünkü bu

imkansızdır- pratik bilgimizi genişlettiğini göstermenin mümkün tek yolu ise saf aklın aynı zamanda pratik de olduğunu gösterebilmektir.

Saf aklın aynı zamanda pratik olduğunu gösterecek anahtar, akıl sahibi varlık olarak insanda hep koşullu olan doğa nedenselliği yanında özgürlükten gelen ve bu nedenle de hiçbir koşul taşımayan bir nedenselliğin olanağının ortaya konmasıdır. Böyle bir nedenselliğin hiçbir duyusal içerik taşınamaması ama yine de yasa olarak geçerli olabilmesi için taşıyabileceği tek şey, yasanın biçimidir ki, bu da bizi saf pratik aklın temel yasasına götürür: koşulsuz olarak buyuran ahlak yasası, kategorik imperatif. Bu yasa, aklın bir olgusu olarak istemenin sırf biçimiyle bir yasa olabileceğini, yani özerk olabileceğini göstermesi bakımından özgürlük idesine pratik gerçeklik verir.

Özgürlük idesi, pratik aklın düzenleyici ilkesi olarak, duyulur dünya yanında, hem akıl sahibi varlık olarak insanın kendi kişisinde hem de onun *için*, düşünülür bir dünyanın pratik zorunluluğunu ortaya koyar. Böylece ilk etapta teorik bir sorun olarak görünen görünüş ve kendinde şey ayrımının gerçek bağlamı ortaya çıkar. İlk olarak, istemenin özerkliği sayesinde insanın aynı zamanda bir *homo noumenon* olduğu; ikinci olarak da, aklın teorik eleştirisinin yasakladığı, deneyin ötesine ilişkin yargıda bulunmanın, onun açısından olanaksız olmak bir yana pratik açıdan zorunlu olduğu görülür. Dolayısıyla deney olarak doğayı insanın bilme yetilerine tâbi kılan Kantçı Kopernik Devriminin, özgürlük aracılığıyla insanın pratik bilincini de tersine çevirdiği, bununsa teorik bir devrim olduğu kadar -insan aklının nihai amaçları dikkate alındığında- pratik bir devrim de olduğu ileri sürülebilir. Pratikteki bu ters çevirmenin en bilinen örneği, *iyiyi* duyular dünyasında, örneğin mutlulukta aramak yerine, saf isteme aracılığıyla belirleyen Kantçı “*iyi*” kavrayışıdır.

Tüm deneyimden bağımsızca belirleyici olan ve aklın pratik kullanımında gerçekleşen özgürlük, aklın teorik bilme yetilerinin eleştirisi yanında bir pratik akıl eleştirisinin de gerekliliğini ortaya koyar. Nasıl *Saf Aklın Eleştirisi* bilme yetilerinin *a priori* ilkelerini, bu ilkelerinin kullanılışının kapsam ve sınırlarını ortaya koymuşsa, pratik eleştiri de yüksek arzulama yetisi olarak istemenin *a priori* ilkeleri ile kullanılışının kapsam ve koşullarını ortaya koymalıdır. Böylece bu iki eleştiri, “teorik olduğu kadar pratik de olan

sistematik bir felsefenin bir bilim olarak sağlam temelini” atmış olacaktır (Kant, 1999: 12).

Kant’ın ısrarla talep ettiği “sistematik birlik,” teorik ve pratik akıl eleştirisi çerçevesinde ne anlama gelmektedir? Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak, teorik ve pratik bilginin ilkelerini ortaya koyarak bilginin bütünlüğünü sağlamak; ikinci olarak teorik aklın ilkeleri ve kullanımı ile pratik aklın ilkeleri ve kullanımlarının içsel ilişkileri ve zorunlu koşutluğunu ortaya koymak, böylece insanın temel ilgilerinin ve aklın birliğini sağlamak -zira “eninde sonunda uygulamada ayrılması gereken bir ve aynı akıldır” (Kant, 2009: 6).

Kant’ın pratik felsefesinden “etik” anlaşıldığı sürece bu bütünlük, kimi önemli boşluklara rağmen- büyük ölçüde kurulmuştur. Kant’ın üzerinden atladığı, yahut kendiliğinden açık gördüğü kimi noktalar ise Kant felsefesini soruşturan düşünürlerce soruşturulmakta ve dizgenin kopuk görüldüğü noktalar ya dizgedeki açmazlar olarak serimlenmekte ya da metinsel dayanaklar yoluyla tamamlanmaktadır. Örneğin, *Pratik Aklın Eleştirisi*’ndeki “özgürlük kategorileri,” üretimlerindeki ve kullanımlarındaki belirsizlik nedeniyle böyle bir kopukluğu oluşturmaktadır. Öte yandan Kant’ın pratik felsefesinden yalnızca bir etik anlaşılamaz. Kant üç ayrı dildeki üç sözcüğü –*Ethik*, *Moral(s)*, *Sitten*- sıklıkla birbirleri yerine geçecek biçimde kullansa da *Metaphysik der Sitten* ortaya çıkarır ki, Kant bu sözcüklerle hem etiği hem de politikayı içeren pratik felsefeyi anlatmaktadır. Bu haliyle Kant’ın pratik felsefesinin politik boyutunun, sözü edilen sistematik birlikle ilgisi ise minör değiniler dışında neredeyse hiç tartışılmamıştır. Bunun evvelce değindiğimiz birkaç belirgin nedeni vardır. İlk olarak, *ilk bakışta* doğa bilgisinin, etiğin ve sanat ile teleolojinin transsendental temellerini ortaya koyan üç Eleştirinin, politik felsefesine, eleştirel girişimin bir parçası olarak yer vermemesidir. Bu nedenle Kant’ın politik felsefesi, belirli politik sorunlar çerçevesinde yazıldığı düşünülen metinlerde aranır. İkinci olarak, ilk nedenle ilgisinde, Kant’ın görünüşte eleştiri dışı politik metinleri, çok köklü siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir çağda fikir ortaya koyan bir Aydınlanma filozofunun, görece önemdeki güncel değinileri olarak görülmüştür. Üçüncü olarak, ikinci nedenle ilgisinde, Kant’ın bir siyaset filozofu olarak yeniden keşfedildiği geçen yüzyılda, Kant’ın politik düşüncelerini kendi heybesine ekleyen liberal düşünce geleneği, kendi pratik ilgilerinden dolayı, Kant felsefesinin bütünlüğünü değil sadece belirli politik kavramları öne çıkarmıştır.

Kant'ın eleştirel girişimi ile Kant felsefesindeki politik öğeler arasında ilgi kuranlar ise eleştirilerdeki belirli temaları yahut metaforları bir bütün olarak Eleştiriye siyasal olarak okumanın aracı diye görürler. İletişim, aklın sesi, mahkeme gibi ifadeler Kant'ın Eleştirideki politik düşüncesinin açığa çıkarılacağı anahtar kavramlar olarak ileri sürülür. Sözü edilen tema veya metaforlar şüphesiz önemli olmakla birlikte, bize aradığımız birliği sunamazlar. Kant'ın politik düşüncesini daha bütünlüklü yorumlayan kimi çalışmalar da yok değildir. Ama bu çalışmalar da Kant etiği ile politikası arasındaki ilişkileri, örneğin ahlak yasası ile evrensel hak yasası arasındaki ilişkileri gösterebilir ya da giderek hukuksal ödev ve ilkelerin Kant etiğinin zorunlu sonucu olduğu ortaya koysalar da bütünlüğünde Eleştiriyle ilişkisini kuramazlar. Oysa Kant'ın politik felsefesini, Kant felsefesinin arkitektониği içine yerleştirmek, böylece Kant felsefesi içinde politik olanın yerini belirlemek eleştirel girişimin nihai politik anlamını da ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.

Politika diye bir bilim olacaksa, bu bilim kaynak ve ilkelerini a priori olarak saf akılda bulmalıdır. Bu bakımdan öncelikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin siyasete böyle bir dayanak olmasının olanağı soruşturulmalıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*, ilk bakışta, siyasal açıdan çok ümit vaat etmez; onda siyasal arayanların siyasal/hukuki metaforlara ya da değinilere tutunmasının nedeni de budur. Öte yandan özgürlük idesi ve Kant'ın politik felsefesinin başat savları ışığında metne yeniden bakıldığında, hem metafor ve değiniler politikayla gerçekten ilişkilendirilmiş olur hem de önümüzde yeni bir ufuk, politik olanı düşünme ufku açılır.

Politik olanı düşünmek, ancak duyular dünyasının üzerine çıkmakla, ancak duyular dünyasındaki doğal nedensellik yanında, özgürlükten gelen bir nedenselliği taşıyan varlıkları varsaymakla başarılabilecek bu iş, yine de “düşünmek” olarak kategorilerle gerçekleştirilebilir. Eleştirinin Kopernik devrimiyle, doğadan alınmak bir yana doğaya dikte edilen, bizim için doğayı mümkün kılan kök kavramlar (*Stamm-begriff*) olarak belirlediği anlama yetisi kategorilerinin, aynı zamanda siyasal düşünmemizdeki işlevi ortaya çıkarılmalıdır. Zira Kant'ın kategoriler tablosu ile politika arasında açıkça ilişki kurduğu tek yer *Ahlak Metafiziği* olmakla birlikte, çalışmamız bu ilişkinin daha derinlemesine gösterilebileceğinin örneklerini ortaya koymuştur. Buna göre töze kategorisi, doğa şeyi (*Sache*) olarak töze değil de akıl sahibi varlık olarak töze, insana

uygulandığında ilişki kategorileri yeni bir görünüm kazanır ve töz kategorisinde kişiyi, nedensellik kategorisi aracılığıyla özgür özneler arası ilişkileri ve son olarak bir topluluğu düşünmemizi mümkün kılarlar. Burada Kant'ın her üçüncü kategorinin ilk ikisinin bir sentezi olduğu vurgusu hatırlandığında, üçüncü kategori olan topluluk kategorisinin, ancak ve ancak özgür özneler olarak insanlar arası ilişkilerle –bu ilişkilerin neler olduğu bir yana- kurulmuş ya da kurulacak bir topluluğu düşünmemizi mümkün kıldığı söylenebilir. Aynı koşutluk, anlama yetisinin nesnel kullanım ilkelerinden ilişki kategorilerine karşılık gelen deneyin analogileri için de kurulmalıdır. Tözün kalıcılığı, tüm değişimlerin neden ve etki yasasına göre gerçekleştiği ve etkileşim ya da topluluk yasasına göre eşzamanlılık ilkesi olarak sınıflanan deneyin analogileri, Newtoncu fiziğin temel ilkeleriyle örtüşmekle birlikte, anlama yetisinin deneysel kullanımının ötesine geçerek politik bir sentezin de düşünülmesinin ilkelerine dönüşürler.

Üye olarak özgür insanları barındıran bu topluluk idesi, bizi zorunlulukla bir hak/hukuk (*Recht*) idesine götürür. Zira bir özgür özneler uzamı, bu özgürlük, özgür kişisel tercih olarak mülkiyet dolayımıyla kişinin dışına da uzanıyorsa, özgürlüklerin karşılaştıkları bir uzamdır. O halde insanlar arasındaki ilişkileri, özgürlük uyarınca düzenlenmiş bir toplum içinde düşünmek zorunludur. Bu noktada Kant'ın, siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından olan “evrensel hak yasasının” ve özgürlükçü anayasanın ilk Eleştiride önce *Transsendental Diyalektik*'te ardından *Saf Aklın Disiplini*'nde ortaya çıkması rastlantı olarak görülmemelidir (Kant, 2010a: 351, 688). “Herkesin özgürlüğünü başkalarınınki ile uyumlu kılarken, en büyük insan özgürlüğünü tanıyan” bir anayasa talebi, politik topluluğun ancak özgürlük aracılığıyla sentezlenebileceğinin, Kant'ın daha başından farkında olduğu bir olgu olduğunu ortaya koyar.

Etkileşimde bulunan özgür öznelerin bir anayasa ile bütünlüğe kavuşturulmaları, onların bir devletin yurttaşları olarak hem haklara hem de ödevlere sahip varlıklar olarak görülmelerini gerektirir ki, Kant'ın hak ve ödevlere ilişkin soruşturması da ilişki kategorilerinin kullanımına dayanır. Örneğin, kişinin dışsal bir şey üzerindeki hakkı, yukarıda alıntıladığımız tercih nesneleriyle koşut olarak, mülkiyet hakkı, sözleşme hakkı ve kişilere dair haklar başlıklarıyla ele alınır. Bunun yanında tekil öznenin devlete bu geçiş, özgür bir anayasaya sahip olması ve bu anayasanın ilkelerini pratikte uyguluyor olduğu ölçüde devleti de özne olarak ele alabileceğimiz daha yüksek bir hukuki ve politik

tabakanın, kamusal hukuk tabakasının idesini ortaya çıkarır ki, burada da Kant yine ilişki kategorileriyle (ve elbette, birlik, çokluk ve tümlük olarak nicelik kategorileriyle de) ilgisinde bir devletin hukukunu, halklar hukukunu ve son olarak da kozmopolit bir hukuku ele alır.

Kant'ın pratik felsefesinin, özellikle de hukuk felsefesinin tamamına yayılmış bu “üçlemeler,” hep bir şekilde kategorilerin Kant'ın politik düşüncesindeki işleyişini gösterir. Bu kategoriler, düşünülebilir olan ne varsa onu düşünmenin aracıdır; bu bakımdan Kant'ın politik görüşleri ile uyum içinde olmaları şaşırtıcı değildir. Ancak topluluk kategorisi gibi kimi örneklerde tablonun bilhassa politik bir görünüm kazandığı açıktır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde politik olanı düşünmek için formlar olarak anlama yetisi kategorilerini ileri sürmüş olmamızla birlikte, bu kavramların özgürlükle ilgili kullanımları yalnızca ideler üretebilir. *Transsendental Diyalektik*'te sırf bilme yetisiyle ilgili olan idelerin temel işlevi, kategorilerin tam belirlenimini ortaya koyarak, anlama yetisi için kural işlevi görmektir. Ancak bu işlevi görmek yerine duysal gerçeklikte de geçerli olmaları istenirse o zaman negatif anlamıyla diyalektik yani kuruntunun mantığı ortaya çıkıyordu. Aklın idelerin teorik kullanımında düştüğü bu açmaz, onu pratik kullanımında teorinin de üzerine çıkaran bir avantaja dönüşür. Bu bakımdan bir ve aynı idenin iki ayrı kullanımı apayrı sonuçlar doğurur. Kant *Temellendirme*'de bunu açıklamak için amaçlar krallığı idesini kullanır: “Teleoloji doğayı bir amaçlar krallığı olarak, Ahlâk ise olanaklı bir amaçlar krallığını doğanın bir krallığı olarak görür. İlkinde amaçlar krallığı olanı açıklamak için teorik bir idedir. İkincisinde ise olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleşebilecek olanı –hem de ona uygun biçimde- gerçekleştirmek için pratik bir idedir” (Kant, 2009: 54). Şu hâlde özgürlük aracılığıyla olanakları ortaya konulan ideler, pratik olarak bakıldıklarında boş birer kavram değil, aksine arzulama yetisinin saf akılca belirlenmesini olanaklı kılan, bizim için “olması gerekeni” belirleyen ilkelerdir. İde olanın değil olması gerekenin, pratikte kendisine yaklaşılması gerekenin ilkesi ve ufkudur; pratik maksimumdur ki deneyde hiçbir zaman kendisine karşılık verilemeyecek olsa da bu onun nesnelliğinden ve gerçekliğinden hiçbir şey götürmez. Bu ide kavrayışı ışığında bakıldığında *Saf Aklın Eleştirisi* asla sırf bir teorik eleştiri değildir. O ancak pratik olana geçişin aracıdır, pratiğin organonudur. “Felsefe tüm

bilginin insan usunun özsel ereklere ile ilişkisinin bilimidir. [...] Özsel ereklere ise aklın eksiksiz sistematik birliği durumunda ya en yüksek ereklere ya da bunlara altgüdümlü ereklere –ki bu ikinciler, araçlar olmakla zorunlu olarak birinciye aittir. İlki ise *insanın tam belirleniminden* başka bir şey değildir ve onunla ilgili felsefe ahlâk felsefesidir” (Kant, 2010a: 752).

Saf Aklın Eleştirisi’nin ilk baskısıyla ikinci baskısı arasında geçen sürede Kant üç ayrı siyasal metin yayınlar: *Aydınlanma Nedir?*, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* ve *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıçları*. Bu metinler *Eleştiri*’de değinilmiş siyasal temaları rastlantısal olamayacak bir tutarlılıkla tekrarlar. Otonomi, ebedi barış, toplum sözleşmesi, özgürlükçü yasalar bunlardandır. Bunların yanı sıra evvelce ortaya çıkmamış kimi öğelerin de siyaset felsefesine dahil edildiğini görürüz ki, bunlardan en önemlileri tarihsellik ve bu tarihsellik eşliğinde etkide bulunan *Öngörüdür* –bu sonuncuların felsefeye dahil edilmesi ancak *Yargıyetisinin Eleştirisi* ile olanaklı olacaktır. Kant bu politik metinlerde İnsanlığın önündeki en büyük sorunun evrensel bir hukukla yönetilen bir sivil topluma ulaşmak olduğunu dile getirir ve doğanın insanlığa dair en yüksek ilgisinin, insanın tüm doğal yetilerinin gelişimi olduğunu, bunun da ancak özgürlüğü mümkün en yüksek derece taşıyan bir toplumda gerçekleşebileceğini ileri sürer. İnsan aklının en yüksek ereği artık görünür olmuştur ama henüz tam belirlenimi ortaya çıkmamıştır. Bu yolda eleştirel girişimin ikinci uğraşı *Pratik Aklın Eleştirisi*’dir.

Pratik Aklın Eleştirisi saf pratik aklın kapsam, geçerlilik, ilke ve yetisini *a priori* ortaya koyma çabası olması bakımından şüphesiz Kant’ın politik felsefesinin dayanağıdır. Bu ikinci eleştiri, ilk eleştiride dillendirilmiş bir ideyi –en yüksek iyi- pratik aklın diyalektiğinin zorunlu sonucu olarak belirler. En yüksek iyi soruşturması bizi –erdem ve mutluluk dolayısıyla- doğa yasaları ile özgürlük yasaları arasındaki uyumu düşünmeye iter ve bu da son eleştirinin konusudur.

Eleştirel girişimi tamamlayan *Yargıyetisinin Eleştirisi* akıl ve anlama yetisi arasında bir orta terim olarak yargıyetisini soruşturur. Böylece insanın ussal yetilerinin birliği sağlanmış olacaktır. Yargıyetisinin tıpkı arzulama yetisi gibi iki görünümü vardır; biri belirleyici, diğeri reflektif yargıyetisidir. Belirleyici yargıyetisi tikeli anlama yetisinin verdiği tümelin altına yerleştirir. Reflektif yargıyetisi ise doğaya, anlama yetisinin

veremeyeceği buldurucu bir ilke ile bakar. Bu ilke *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düzenleyici bir ilke olarak belirlediği, hemen ardından, henüz diğer iki eleştiri yazılmamışken Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı*'nda işe koştığı erekselliktir; doğaya onda bir ereksellik varmışçasına bakılabileceğidir. Böylece doğanın erekselliği ilkesi, bizi aradığımız ideye götürecek son belirlenimleri ortaya koymanın uğrağı olur.

Doğaya ereksel bir dizge olarak bakıldığında onda rastlantısal olamayacak tek erek, kendinde amaç olarak insandır. “İnsan burada yeryüzünde yaratılışın son ereğidir, çünkü bir erekler kavramı oluşturabilen ve kendi usu yoluyla ereksel olarak oluşmuş şeyler toplamından bir erekler dizgesi oluşturabilen biricik varlıktır” (Kant, 2011: 316). Ancak doğanın erekselliğinin insandaki karşılığı, yine insanın erekler koymasıyla ilgili olsa da *doğal* olmalıdır. Bu karşılık *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonunda metnin bütünlüğüne zarar verecek biçimde ortaya çıkan, ama son eleştiri ile neden orada bulundukları anlaşılır kılınan mutluluk ve kültürdür. Bunlar doğanın insandaki, insanın kendisinin ortaya çıkarmak ve hak etmek zorunda olduğu ereklerdir. Doğa bunlarla insanın doğal yetilerinin tarihsel gelişimini sağlamakta, bu yolla istemesini belirlemesindeki özerkliği güvenceye alacak araçlar sunmaktadır. Burada, doğanın bu ereğinin biçimsel koşulu olarak, bütün eleştirel sistemi bir sistem kılacak olan ilke, doğanın erekselliğinin görünümü olarak tarih fikriyle birlikte, yeniden ortaya çıkar. Bu ilke, içinde insanın da, insanlar arası ilişkilerin de, son olarak toplumun da en yüksek belirlenimini kazanacağı dünya yurttaşlığı toplumdur. Kendi başına salt bir siyasal ide olan ve bu haliyle hiç de Kant'a özgü olmayan bu ide şüphesiz tek başına da ele alınabilir, siyasal partilerin bir sloganı olabilir. Ancak bu halleriyle önemli olsalar da sırf olumsuzdurlar. Eleştirel girişim dünya yurttaşlığı idesini ve ona eşlik eden diğer politik ideleri olumsuzluktan kurtararak, ona hem noumen hem fenomen olarak insanın en yüksek pratik ilgilerinin biçimsel koşulu olma özelliğini lütfeder; zira insan aklının temel ilgilerinin birliği olarak en yüksek iyi ancak eleştirinin sınırlarını çizdiği politik bağlamda gerçekleşebilir. Ebedi barışla ıralanan bir dünya yurttaşlığı toplumu, insanın asıl belirleniminin, neliğinin ortaya çıktığı, bütün pratik idelerimizin kendisine yöneldiği ve kendisinde düğümlendiği bir kilit taşıdır. Ama esas olarak özgürlük ve doğanın asla tamamlanamayacak sentezlerinin yakınsadığı politik çerçeveyi oluşturur. Bu bakımdan bizi bu idelere götüren, onların nesnel gerçekliğini tanımamızı sağlayan tüm bir eleştirel girişim de insanlığın kültürüne

katılarak, en yüksek ereklerimize yaklaşmanın bir uğrağına dönüşerek, bütünlüğünde politik bir anlam kazanır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Kant felsefesinde politik olanın herhangi bir yeri değil, merkezi bir yeri olduğu sonucu ortaya çıkar. Kant felsefesine ilişkin yapılacak her değerlendirme, onun politik olana verdiği bu rolü dikkate almak zorundadır.

Artık *Giriş*'teki çarpıtılmış Kant imgesini düzeltebiliriz: XVIII. yüzyılın son çeyreğinde sanayi devrimi gerçekleşir. İplik ve dokuma fabrikaları açılır. Britanya, Doğu Hindistan Kumpanyası'yla Hindistan'a gittikçe daha fazla egemen olur; ekonomisi artık Fransız ve Hollanda ekonomisinin önündedir. Kölelik tarihin en yüksek seviyesindedir. Adam Smith iktisadın en büyük klasiklerinden biri olacak olan *Ulusların Zenginliği*'ni yazar. Amerikan kolonileri "bütün insanlar eşittir" şiarıyla bağımsızlık ilan eder. "Özgürlük", "eşitlik" ve "kardeşlik" Fransa sokaklarında büyüdükçe büyüyen ve Versailles'ın duvarlarını temellerinden sarsan bir uğultuya dönüşür. İdeler ve şeyler, akıl ve gerçeklik arasındaki ilişkinin asla salt bir teori sorunu olarak görülemeyeceği zamanlardır. Ve Prusya'nın kuzey doğusundaki küçük bir kentte, Königsberg'de, kısa süre sonra Fransa'dan gelecek haberlere tam anlamıyla coşkuyla kulak kesilecek bir filozof *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmaktadır: "Herkesin özgürlüğünü başkalarınıninki ile tutarlı kılabilen yasalara göre en büyük insan özgürlüğünü tanıyan bir anayasa (mutluluğun değil, çünkü bu kendiliğinden olacaktır) yine de en azından zorunlu bir idedir ki sırf bir ilk anayasa tasarısı için değil tüm yasalar durumunda temel alınmalıdır" (Kant, 1998: 678).

KAYNAKÇA

- Allison, H. E. (2001). *Kant's Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (Çev. R. Beiner). Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles (2010). *Politika*. (Çev. M. Tunçay). Ankara: Remzi Kitabevi.
- Bader, R. M. (2009). Kant and the Categories of Freedom. *British Journal for the History of Philosophy*, 17:4, 799-820
- Baumgarten, A. (2014). *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. (Çev. C. Fugate ve J. Hymers). Bloomsbury: London
- Beck, L. W. (1984). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiser, F. (2006). Moral Faith and the Highest Good. P. Guyer. (Ed.). *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (s. 588-623). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobzien, S. (1988). Die Kategorien der Freiheit Bei Kant. (Çev. A. Worsnip). *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*, 1988, 193-220.
- Byrd, B. S. ve Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Çev. D. Özlem) İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Çilingir, L., (2000). Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği, *Felsefe Dünyası*, 2000/2, Sayı: 32, ss. 67-75.

- Fichte, J. G. (2006). Doğal Hukukun Temelleri-Kapalı Ticaret Devleti. E. A. Kılıçarslan ve G. Ateşoğlu (Çev. ve Yay. Haz.). *Alman İdealizmi I*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fischer, N. (1978). The Concept of Community in Kant's Architectonic. *Man and World*, 11, 372-391.
- Fleischacker, S. (1991). Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith, *Kant-Studien*, 82(3), 249-269.
- Gregor, M. J. (1963). *Laws of Freedom*. New York: Barnes & Noble Inc.
- Goldmann, L. (1999). *Aydınlanma Felsefesi*. (Çev. E. Arslan) Ankara: Doruk Yayınevi.
- Gulyga, A. (1987). *Immanuel Kant*. (Çev. M. Despalatovic) Boston: Birkhäuser.
- Guyer, P. (2000) *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2005a). *Kant's System of Nature and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, P. (2005b). Kant'ın Ödevler Sistemi. *Cogito*, 42/43, 270-339.
- Guyer, P. (2006a). *Kant*. London: Routledge.
- Guyer Paul (ed.) (2006b). *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. (Çev. M. Delikara Üst) Ankara: İmge Kitabevi.
- Habermas, J. (2002). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (Çev. İ. Aka) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Heidegger, Martin, (1965). *Kant and the Problem of Metaphysics* (Çev. J. S. Churchil) Bloomington: Indiana University Press.

Höffe, O. (1994). *Kant*. (Çev. M. Farrier). New York: State University of New York Press

Huseyinzadegan, D. (2015). Kant's Political Zweckmässigkeit. *Kantian Review*, 20, 3, s. 421-444.

Johnston, J. S. (2013). *Kant's Philosophy*. London: Bloomsbury.

Kant, I. (1967) *Philosophical Correspondence*. A. Zweig (Ed. ve çev. Chicago: The University of Chicago Press.

Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*. (Çev. M. J. Gregor) New York: Abrais Books.

Kant, I. (1982). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, s. 117-124.

Kant, I (1984a), "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. Nejat Bozkurt (Ed. ve çev.). *Seçilmiş Yazılar* (s. 211-222). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, I (1984b), Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. Nejat Bozkurt (Ed. ve Çev.). *Seçilmiş Yazılar* (s. 223-266). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*. (Çev. W. S. Pluhar Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. (Çev. M. Gregor) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1992) *Lectures On Logic*. (Ed. ve çev. M. Young). Cambridge: Cambridge University Press,

- Kant, I. (1995). *Prolegomena*. (Çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1997). *Lectures on Metaphysics*. (Çev. K. Ameriks ve S. Naragon). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (Çev. Paul Guyer). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. Ü. Gökberk, İ. Kuçuradi, G. Durusoy ve F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2006) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Pauline Kleingeld (Ed.). (Çev. D. Colclasure). London: Yale University Press.
- Kant, I. (2007). *Anthropology, History and Education*. G. Zöllner ve R. B. Louden (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2010a). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2010b). Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe yaramaz.” H. Çörekçioğlu (Der.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. (s. 17-56). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2014) İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı. (Çev. M. Bal ve G. Ateşoğlu). D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Ed.). *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (s. 80-101) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kaufman, A. (1999). *Welfare in Kantian State*. Oxford: Oxford University Press.

Kersting, W. (2010). Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi. Hakan Çörekçioğlu (Der.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 57-81). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kirwan, J. (2004). *The Aesthetic in Kant: A Critique*. London: Continuum.

Kleingeld, P. (2001). Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75, 201-219.

Lehner, U. (2007). *Kants Vorkehrungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und Theologie*. Leiden: Brill.

Lyotard, J. F. (1994). *Lessons on the Analytic of the Sublime*. (Çev. E. Rottenberg). California: Stanford University Press.

McFarland, J.D. (1970). *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Mendus, S. (2010). Kant "Dürüst ama Dar Kafalı Bir Burjuva" mı? H. Çörekçioğlu (Der.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. (s.125-150). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Muthu, S. (2003). *Enlightenment Against Empire*. New Jersey: Princeton University Press.

Pasukanis, E. (2002). *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*. (Çev. O. Karahanoğulları). İstanbul: Birikim Yayınları.

Pippin, R. B. (2006). "Mine" and "Thine"? The Kantian State. P. Guyer. (Ed.). *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (s. 416-446). Cambridge: Cambridge University Press.

- Pluhar, W. S. Introduction. I. Kant. *Critique of Judgment*. (Çev. W. S. Pluhar). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rescher, N. G. W. (1991). *Leibniz's Monadology*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Reyhani, N. (2004). Kant'ın 'Ebedi Barış Üzerine' Adlı Yazısında İroni. *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi*, 9, 219-224.
- Schaller, W. E. (1987). Kant's Architectonic of Duties. *Philosophy and Phenomenological Research*, 48(2), 299-314.
- Schelling, F. W. Tarih Kavramı. D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Ed.). *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (s. 115-132) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Smith, A. (2011). *Milletlerin Zenginliği*. (Çev. H. Derin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, N. K. (2003). *A Comentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sohn-Rethel, A. (2011). *Zihin Emeği Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi* (Çev. A. D. Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tepe, H. (2013). Kant Etiği ve Barış Düşüncesi: Etik Savaşları Önleyebilir mi? İ. Kuçuradi (Der.). *Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* (s. 29-45). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Thorpe, L. (2011a). One Community or Many? From Logic to Juridical Law via Metaphysics. S. Baiasu, S. Pihlström ve H. Williams (Eds.). *Politics and Metaphysics in Kant* (s. 98-114). Cardiff: University of Wales Press.

- Thorpe, L. (2011b). Kant On The Relationship Between Autonomy And Community. C. Payne ve L. Thorpe (Ed.). *Kant and the Concept of Community* (s. 63-87). Rochester: University of Rochester Press.
- Thorpe, L. (2015). *The Kant Dictionary*. London: Bloomsbury.
- Velkley, R. (2001). Metaphysics, Freedom and History: Kant and the End of Reason. *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXXV(2), 151-170.
- Wood A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood A. W. (2005). *Kant*. Malden: Blackwell Publishing.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. (Çev. A. Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitabevi.
- Ypi, L. (2014). Commerce and Colonialism in Kant's Philosophy of History. K. Flickshuh ve L. Ypi (Ed.). *Kant and Colonialism* (s. 99-126). Oxford: Oxford University Press.
- Zöller, G. (2016). "The supersensible ... in us, above us and after us": The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics. T. Höwing (Ed.). *The Highest Good in Kant's Philosophy* (s. 263-279). Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

EK 1: ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 25/12./2017

Tez Başlığı / Konusu: KANT FELSEFESİNDE POLİTİK OLANIN YERİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 171 sayfalık kısmına ilişkin, 20/12/2017. tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

25/12/2017

Adı Soyadı: Aydın Gelmez

Öğrenci No: 18335744308A

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

(Prof. Dr. Harun TEPE)

EK 2: ETİK KURUL İZNİ MUAFİYET FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 25/12./2017

Tez Başlığı / Konusu: KANT FELSEFESİNDE POLİTİK OLANIN YERİ

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

25/12/2017

Adı Soyadı: Aydın Gelmez
Öğrenci No: 18335744308A
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

H.

(Prof. Dr. Harun TEPE)

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr