cogito
Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: ۴۳-۴۲ - Kış ۲۰۰۵

Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant



özel sayı

YKY

cogito

Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant

Sayı: 41-42 Kış 2005

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 41-42 Kış, 2005
5. baskı: İstanbul, Şubat 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Yayın Kurulu:
ESRA AKCAN (Columbia University),
ŞEYLA BENHABİB (Prof. Dr., Yale University),
E. EFE ÇAKMAK, BESİM F. DELLALOĞLU (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi), ZEYNEP DİREK (Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi),
EKREM IŞIN, FERDA KESKİN (Bilgi Üniversitesi),
KAAN H. ÖKTEN (Yard. Doç., Bilgi Üniversitesi),
EYÜP ÖZVEREN (Doç. Dr., Ortadoğu Teknik Üniversitesi), GÜVEN TURAN

Katkıda Bulunanlar:
HAZAL GÜNDÜZ, ALİ KAFTAN,
GÖKTÜRK UYAN

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Düzelti:
FAHRİ GÜLLÜOĞLU

Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 2163

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 447194

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • *Kant: Sonsuzluğun Sınırında*

8 • E. Efe Çakmak • Kant: Filozof Kral

31 • Manfred Baum • Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi* / Kants *Kritik der reinen Vernunft*

56 • Theodor W. Adorno • Aşkınsallık Kavramı Üzerine

87 • David Grünberg • Kant, Aşkınsal Çıkarımlar ve Kuşkuculuk

97 • Nebil Reyhani • Kant'ın Sentetik Birlik Fikri

105 • İlhan İnan • Kant ve Varlık Kavramı

121 • Umberto Eco • Kant ve Ornitorenk

154 • Eva Schaper • Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği

181 • Slavoj Zizek • Kant ve Sade; Mükemmel İkili

192 • Birgit Recki • Kant ve Aydınlanma

215 • Bülent Gözkan • Kant ve Üniversite İdeası

228 • Betül Çotuksöken • Kant Tarihüstü mü?

235 • "Kant, Etik ve Ahlak Üzerine" • İoanna Kuçuradi ile söyleşi – E. Efe Çakmak

241 • John Rawls • Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri

277 • Paul Guyer • Kant'ın Ödevler Sistemi

340 • Hanna Arendt • Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar

381 • Jürgen Habermas • İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Edebi Barış İdesi

419 • Kaan H. Ökten • Kant'ta Barışın Yazgısallığı

434 • Karl-Otto Apel • Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm

477 • EK: "İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Kant ve Kantçılık" • Karl-Otto Apel-Manfred Baum-Paul Guyer-Kaan H. Ökten E. Efe Çakmak

510 • Ömer Mahir Alper • Eski Dilde Yeni Felsefe

517 • Türkçede Kant

Geçen Sayıdakiler

519 • Sayı 40: Ölüm: Bir Topografya

520 • Yazarlar Hakkında

Kant: Sonsuzluğun Sınırında

Cogito'nun Kant Özel Sayısı, beklenenden epey uzun uğraşlar sonunda, ama –umarım– hakkı verilerek hazırlandı. Kısa bir özet geçecek olursak; Immanuel Kant'ın ölümünün iki yüzüncü yıldönümü bağlamında tüm dünya çapında yapılan etkinlikler çerçevesinde, Ekim 2004'te, Muğla Üniversitesi ve Goethe Enstitüsü'nün işbirliğiyle, iki uluslararası sempozyum düzenledik. Sempozyumlara katılanlar arasında kimler yoktu ki; yalnızca onur konuklarını saymamız yeterli olacaktır: ünlü filozof, söylem etiğinin kurucusu Karl-Otto Apel, Kant Derneği'nin başkanı ve dolayısıyla köklü *Kant-Studien* dergisinin yayın yönetmeni, Kant uzmanı Manfred Baum ve İngilizce konuşan dünyanın en önemli Kantçısı, Paul Guyer. Her iki sempozyum da, izleyicilerin yoğun ilgisine sahne oldu ve inanıyoruz ki uluslararası anlamda da Kant literatürüne önemli katkıda bulundu. Onur konuklarımızı önce İstanbul'da ağırladıktan, ve üçüyle ayrıca *Cogito*'da yayımlanmak üzere bir de açık oturum yaptıktan sonra; Bedia Akarsu, İoanna Kuçuradi, Claudia Bickmann, Doğan Özlem, bendeniz ve Hazal Gündüz'den oluşan bir ekip olarak, bu üç önemli kişiliği, uzun bir gezi-yolculuğa çıkararak karadan Muğla'ya götürdük. Bizimle geçirdikleri iki hafta inanıyorum ki hepimiz için oldukça zengin bir deneyim oldu.

Elinizdeki sayının en önemli özelliği, Apel, Baum ve Guyer'ın özgün dillerinden önce, dolayısıyla Türkçe çevirilerinin yanında özgün dillerinde, ilk kez *Cogito*'da yayımlanan makaleleridir. Yaptığımız açık oturumdan –ki yaklaşık dört saat sürdü– yaptığımız bir derlemeyi de, derginin sonunda, Ek'te yayımlıyoruz.

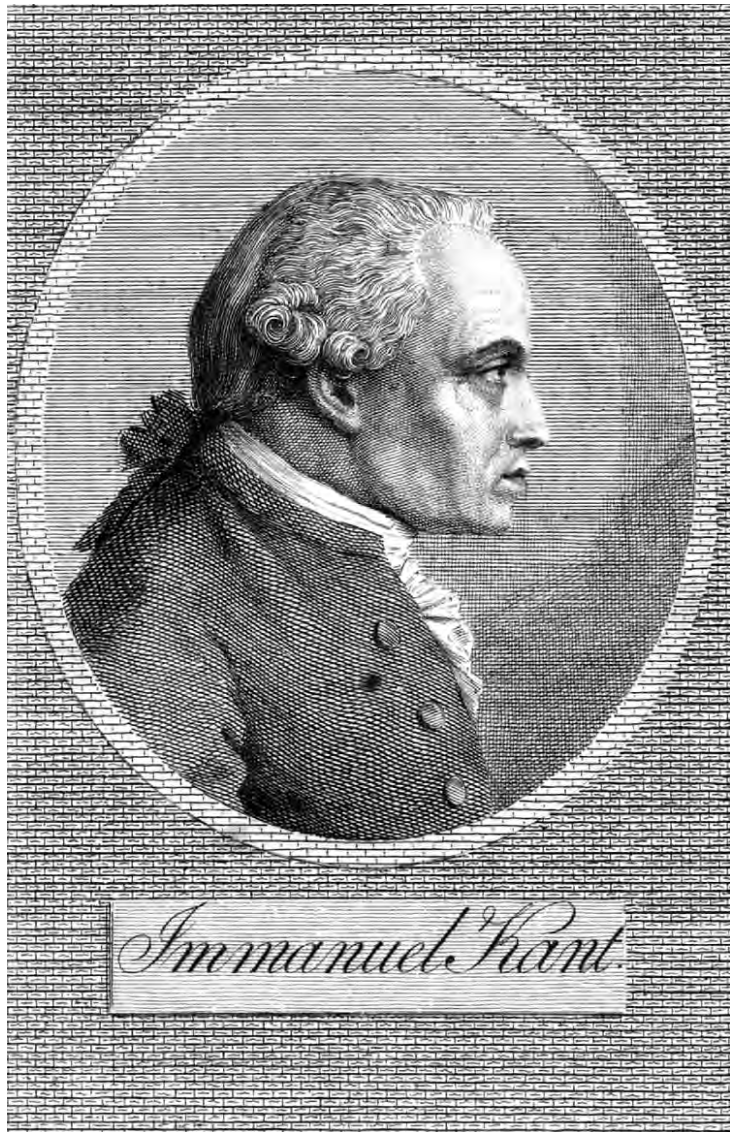
Kant Özel Sayısı, Kant'ın yaşamöyküsünden kesitler sunmayı amaçladığım yazımla açılıyor. Hemen sonrasında Baum'un İstanbul'da sunduğu, *Saf Aklın Eleştiri* üzerine bildirinin metnini, Almanca özgün metniyle bulacaksınız. Baum'un teknik metninin ardından, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çağdaş okumalarından birini, Adorno'nun Kant kitabından derlediğimiz yazısını okuyacaksınız.

David Grünberg, Nebil Reyhani ve İlhan İnan'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kilit öğelerine ve bunların Kant sonrası gelişimine ilişkin yazıları Adorno'nun yorumundan sonra geliyor. Umberto Eco, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kendi özgün bakışıyla irdelerken, bir anlamda, bizleri güncel bir Kant dönüşümüne, yani Apel'in makalesine hazırlıyor. Eva Schaper'in, Guyer'ın önerisiyle dergiye aldığımız yazısı (ki bu metin Guyer'ın Cambridge Companion'a da aldığı yazıdır), *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sanat felsefesi boyutunu ele alıyor. Zizek çağdaş psikanalizin Kant okumasının bir örneğini verirken, Birgit Recki'nin aydınlanma yazısı, bu okumanın bir eleştirisini de içeriyor. Betül Çotuksöken aydınlanmacı Kant'ın düşüncesinin tarihüstü olup olmadığını sorgularken, Türkiye'de yayımlanacak bir Kant özel sayısının olmazsa olmaz ismi İoanna Kuçuradi'yle yaptığım söyleşi, Kuçuradi'nin özellikle vurguladığı bir ayrım, etik-ahlak ayrımı üzerinde duruyor. Henüz yapıtlarını Türkçede bulamadığımız Rawls, Kantçı kimliğiyle kaleme aldığı ve kendi düşünce çizgisinin de derin izlerini taşıyan etik makalesiyle, inanıyoruz ki önemli bir açığı kapatmamızı sağlıyor. Guyer İngilizce özgün metnini de bulabileceğiniz yazısıyla, Kant etiğini Rawls'un bıraktığı yerden alıyor. Arendt'in Kant derslerinden derlediğimiz yazı *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bir başka boyutunu, siyaset felsefesi boyutunu açıklıyor. Habermas Kantçı ebedi barışın bugün ne anlama gelebileceğini tartışırken, Kaan H. Ökten yine ebedi barış metninin Türkçe çevirisindeki bir eksiğin üzerine giderek, Kantçı ebedi barışa farklı bir perspektiften bakmamızı sağlıyor. Apel'in, yılların düşünce yükünü taşıyan makalesi, ki bu makalenin de özgün metnini bulacaksınız bu sayıda, bir demir leblebi olmakla birlikte, Kant'ın bugüne nasıl taşınabileceğinin cesur bir örneğini veriyor. Son olarak açık oturum metninde, konuklarımızın sempozyumda dile getirdikleri özgün görüşlerini birbirleriyle nasıl tartıştıklarını göreceksiniz.

Kant terminolojisini aşırı öznel kaygılar güden bir politika doğrultusunda şekillendirmek yerine, mümkün olduğunca anlaşılır bir dil kullanma kaygısıyla oluşturmayı uygun bulduk. Türkçe çevirilerde bu konuda ne kadar ciddi sıkıntılarımız olduğu zaten biliniyor.

Bu sayıda emeği geçen herkese, sempozyuma katkıları sebebiyle Hazal Gündüz'e, çevirilerin yayına hazırlanması sırasında büyük emek veren Ali Kaftan'a ve tabii Kaan H. Ökten'e çok teşekkür ederim. Bu arada, *Cogito*'nun bahar sayısının dosya konusu Çöp olacak.

E. Efe Çakmak


Immanuel Kant.

Kant: Filozof Kral

E. EFE ÇAKMAK

Immanuel Kant kuşkusuz felsefe tarihinin, bugünden en kolay ulaşılabilecek isimlerindendir.[1] Hatta bugün Türkiye'den biri çıkıp Kant'a bir mektup yazsa, eğreti durmaz.[2] İddialı bir durum tespiti yaparak, diyebiliriz ki: düşünce tarihinin, kapalı tarihsel bağlamlar dolayısıyla, günümüz dünyasına zar zor anlaşılacak kadar yabancı kalması hiç de az rastlanır bir durum değildir; bugün Kant söz konusu olduğunda böyle bir yabancılık duymuyoruz. Belki de bu yüzden, aslında bana Kant'ın yaşamından söz etmek tuhaf görünüyor; çünkü bu Kant, yapıtının aksine, bizim dünyamıza tanıdık bir dünyada değil. Ayrıca yaşamını bilmek, yapıtını anlamaya ne kadar yardımcı olur hiç bilemiyorum –modası geçmiş bir tartışmaya girecek değilim– ama bildiğimiz gibi arayanlar bu ikisi arasında –bazen epey tuhaf– bağlar bulabilmiştir;[3] galiba yaşamöykülerinin en azından eğlenceli olabileceği gibi bir kaygıyla hareket etmek en doğrusu.

Kant'ın yaşamı ve karakteriyle ilgili birincil kaynak, öldüğü yıl, arkadaşları Borowski, Jachmann ve Wasianski'nin yazdığı üç biyografidir,[4] ama yazarların dostlarına hayranlıkları nedeniyle, genç Kant'ı biraz abarttıkları şeklinde yaygın bir kanı vardır.[5] Cassirer'in kitabı ve Kuehn'ün, en eğlenceli (ve en güvenilir) biyografi unvanına değer yapıtı, doğal olarak, Kant'ın üç dostunun metinlerine atıflarla doludur. Gulyga ve Stuckenberg'i gözden kaçırmadan, George'un önerdiği okumayı rehber alarak, Kant'ın yaşamından kesitler aktarmaya çalışacağım.

Eski Prusya dinsel takviminde 22 Nisan tarihi Emanuel'e denk geldiği için, Johann Georg Kant ve Anna Regina Kant'ın dördüncü çocukları olarak 1724 yılında bu tarihte, Königsberg'te dünyaya gelen filozof, Emanuel adıyla vaf-

tiz edilir. Yıllar sonra üniversiteye başladığında bile, yetkili, adını Emanuel Kandt olarak kaydedecektir; Emanuel değil, Immanuel olduğuna hükmeden ve bu konuda ciddi bir hassasiyet taşıyan Kant'ın kendisidir. Adının Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği biçimiyle, yani İbranice telaffuzuna uygun olarak yazılması konusunda ısrar etmesinin yanı sıra, Kant adıyla açıkça gurur duyar, yaşlılığında bile adından ne kadar hoşnut olduğunu anlatmaktan vazgeçmez.[6] Neredeyse tüm biyografi yazarları, filozofun bütün yaşamı boyunca adının anlamından hoşnut olduğunun, hatta bunun ona bir tür özgüven verdiğinin altını çiziyorlar.

Vaktiyle, Immanuel'in İbranicede ne anlama geldiğini öğrendiğimde çok heyecanlanmıştım; tüm düşünce gücünü, olanca haşmetiyle –ve hatta peygamberce bir tavırla– "iyi"ye adadığına inanmaya can attığım bu yüce düşünce insanının böyle bir ad taşıması –Kant'la yeni tanışıp onun satırları arasında kendini kaybeden küçük bir felsefe öğrencisi olarak benim– dünyada her şeyin bir yeri ve sebebi olduğuna ve arayanın bunları bulabileceğine ilişkin naif inancımı epey güçlendirmişti. "Gerçekten de, Kant'ın kişiliğinin erkin, kendinden emin, kendi kendine yeten karakteri; dünyanın –Kant'ın kendisi de dahil olmak üzere herkesin ve her şeyin belli bir yere sahip olduğu– teleolojik bir bütün olduğuna yönelik iyimser bir inanca eğilim taşıyordu."[7] Kant ebeveyninin ona verdiği addaki "yanlış"ı bulur ve "düzeltilmesi"nin gerekliliğine hükmeder, hem de, adeta bunu "temellendirmek adına" Tanrıyı yanına alarak:

> […] Rab kendisi size bir alamet verecek; işte, kız gebe kalacak ve bir oğul doğuracak ve onun adını Immanuel [Tanrı onunladır/bizimledir] koyacak. Kötüyü atıp iyiyi seçebildiği zaman tereyağı ve bal yiyecek. Çünkü çocuk kötüyü atıp iyiyi seçebilmeden önce, korktuğun iki kralın toprağı boşalacak.[8]

Kant'ın babası, Johann Georg Kant bir saraçtır; çok sevdiği ve yaşamında ne kadar önemli bir rol oynadığını sürekli vurguladığı annesi, Anna Regina Kant ise, Königsberg'li bir başka saraç ustasının kızıdır. Johann Georg Kant Königsberg'e Tilsit'ten gelmiştir – en azından Kant'ın yaşamının sonlarına doğru yazdığı bir mektupta böyle söylenir;[9] Kant'a göre İskoç asıllıdır ve Königsberg'e de, büyük gruplar halinde doğuya göç eden İskoçlarla birlikte gelmiştir, ama "burada, bu hususların şimdiye kadar herhangi bir şekilde

ve yeterli bir kesinlikle kanıtlanmadığını belirtmekle yetinebiliriz."[10] Cassirer'in, gerek Borowski'nin Kant'ın kökenleriyle ilgili yorumlarını ciddiye almaması, gerekse araştırmaların, "Kant'ın büyük büyükbabasının Heydekrug yöresindeki Werden'de mal mülk sahibi biri"[11] olduğunu ortaya koyduğunu vurgulaması; tüm bunlar bir araya gelince, insanın aklı Kant'ın ebeveynini "düzeltme" konusunda adını değiştirmekten daha ileri gitmiş olabileceğine çeliniyor. Kant'ın, şeceresiyle ilgili, bu anlatılanların işaret ettiği ölçüde ciddi sorunları var mıydı acaba ve fakat, bununla nereye varacağız?

Johann Georg Kant, ancak 13 Ekim 1715'te, Anna Regina'yla evlenerek, bağımsız bir esnaf olarak yaşamını kazanma fırsatına erişir, çünkü dönemin Prusyasında onun gibi zanaatkarlar loncaya bağlıdır ve loncalar da, bir şehirde kaç kişinin dükkan açabileceği konusunda oldukça ciddi birtakım düzenlemeler getirdiğinden, ticarete atılmanın tek yolu, eğer baba mesleği icra edilmeyecekse, bir ustanın kızıyla evlenmekten geçmektedir.[12]

Aile önceleri şehir dışında, bir zamanlar Kant'ın büyükannesinin üvey babasına ait olan bir evde yaşar, dolayısıyla Kant'ın babasının değil, annesinin ailesine ait bir evde otururlar. Çok büyük olmasa bile, onsekizinci yüzyıl ölçütlerine göre oldukça konforlu, üç katlı ve bahçeli bir evdir bu. Genel kanının aksine, Kant'ın babasının geliri hiç de düşük değil, yüksektir, yine de bir saraç ustasının zengin olması gibi bir durum tabii ki ihtimaller dahilinde değildir. Ama bilindiği kadarıyla evlerinde her zaman yatılı bir hizmetçileri olmuştur.

Değindiğim gibi, Johann Georg ve Anna Regina'nın dördüncü çocukları olarak dünyaya gelen Emanuel'in, kardeşlerinden çoğu bu evde dünyaya gelir. Emanuel dördüncü çocuktur ama, kendisi dünyaya geldiğinde yaşayan tek kardeşi, ondan beş yaş büyük olan ablasıdır, diğerleri çok küçük yaşta hayatlarını kaybetmiştir. Annesinin Emanuel'in de erken yaşta öleceğine ilişkin korkuları vardır, oğlu için bu yüzden bu kadar anlamlı bir ad seçer. Hem annesinin hem de babasının, Kant'ın üzerine titremek için yeteri kadar nedeni vardır gerçekten de; Kant'tan sonra doğan beş çocuklarının ikisi daha çocuk yaşta ölür çünkü; yani Kantların dokuz çocuğundan, ancak dördü yaşar. Kant da zaten yaşamı boyunca hastalık hastası olmuş, sağlığına sürekli dikkat etmiştir; hatta bu özeni, kimilerine göre bazen öyle uç noktalara vardırır ki, lastikli çorabın kan dolaşımını engellediğine ilişkin bir varsayımdan hareketle "jartiyeri" icat ettiği söylenir. "Kuru kemikliydi, diyemeyiz; yine de etsizdi göğsü, acımasın diye gazete koyardı. Sereserpe soluk

alıp veremezdi. Çelimsizdi sinirleri. Baskıdan yeni çıkmış bir gazete ya da kitap görmesin, taze mürekkep kokusundan ötürü, hapşırmadan aksırmadan kurtulamaz, başına ağrı gelirdi. Azıcık ağzı açık yürüse nezle olurdu. Sokakta kimseyle konuşmazdı onun için."[13]

Kant, efsanenin aksine hiç de yoksul bir eve doğmamışsa da,[14] ilkgençlik yıllarına vardığında, ailesinin gelir durumunda bir değişiklik olur; babası, ölümünden sonra kayınpederinin işini devralır, ayrıca kayınvalidesine bakmak zorunda kalır; aile giderek yoksullaşıp, sonunda büyük evi terk ederek, daha az gideri olan, daha küçük bir eve taşınır. Bu gelişmelere, yüzyıl başında ciddi bir krize giren lonca sisteminin sorunları eklenince, Johann Georg gibi bir küçük esnafı daha büyük işler yapan tüccar karşısında koruma altına alacak, rekabeti düzenleyecek bir mercinin eksikliğinde, ailenin gelir düzeyi tabana vurur.

Kant annesiyle babasını düzeltme konusunda hassas birtakım adımlar atmış olsa da, yaşamı boyunca ne annesiyle ne de babasıyla ilgili tek kötü söz söylemez.[15] Babasının çalışkan ve oldukça disiplinli bir tüccar olması Kant'ın yaşamına etki etmiş olabilir mi, Kant babasını örnek almış olabilir mi (Adorno bir Kant biyografisi yazmış olsaydı olasılıkla bu konu üzerinde uzun uzun dururdu)[16], bilemeyiz, ama bir tür saygı duyduğu gerçek, babasının 1746'daki ölümünden sonra Kant aile defterine şunları yazar: "Martın 24'ünde sevgili babam huzurlu bir ölümle aramızdan ayrıldı…Yaşamı boyunca ona çok güzel gün göstermeyen Tanrı, ebedi neşeye onu da ortak etsin."[17] Annesi söz konusu olduğundaysa, Kant kendisini duygusallaşmaktan alamaz: "Annemi asla unutmayacağım, çünkü iyiliğin tohumlarını yüreğime serpen ve yeşerten odur; kalbimi doğanın güzelliklerine açmış, yeni şeyler düşünmemi ve düşündüklerimi geliştirmemi sağlamıştır; onun yaşam düsturu bütün yaşamım boyunca asla kaybolmayan bir etki bırakmıştır üzerimde."[18] Ayrıca Kant fiziksel görünüşü de annesinden aldığını düşünür (bütün Kant imgelerinde ısrarla vurgulanan, zekayı ve bilgeliği temsil ettiğine yönelik de oldukça yaygın bir uzlaşı bulunan "geniş alnını", örneğin). Annesi 1740'da, babasından erken ölür, bu ölüm sırasında aile artık gerçekten yoksuldur; Anna Regina gömülürken bir cenaze alayı yoktur. Hatta annesinin ölümünden sonra ailesi resmi olarak da "yoksullaşır"; resmi makamlarca, babasının bu tarihten sonra, o güne kadar ödediği verginin dörtte birini ödemesi uygun bulunur.[19] Kardeşlerine gelecek olursak; Kant'ın kardeşleriyle de pek arası olmadığını söyleyebiliriz. Yaşamının

sonuna vardığında, kız kardeşi Katharina Barbara ona bakmaya başladığında, Kant "ne kadar basit insanlarla uğraşmak zorunda kaldığından" şikayet eder. Kendisi *Collegium Fridercianum*'da okurken dünyaya gelen erkek kardeşi Johann Heinrich'in mektuplarına çoğunlukla yanıt vermez örneğin. Ama tabii ki onlara karşı olan ödevlerini yerine getirmekten de asla kaçmaz. Kısacası, biraz yüzeysel bir yorumla, Kant'ın genel olarak ailesinden pek hoşnut olmadığını (çünkü hoşnut olduğu insanlara, dostlarına karşı ne kadar nazik ve ilgili olduğunu biliyoruz) ama sorumluluk sahibi bir insan olarak ailevi görevlerinden de ödün vermediğini söyleyebiliriz sanırım. Bir taraftan da, Kant ebeveyninin ona "ahlaki açıdan tam da gerektiği gibi bir eğitim" verdiğini söylemekten geri kalmaz, şu durumda, Kant'ın pedagoji derslerine bakmak ve "tam da gerektiği gibi" bir eğitimin nasıl olduğunu görmek uygun olacaktır: Kant burada fiziksel ve ahlaki eğitimi birbirinden ayırır ve ikinci için, hiçbir yasağın, tehdidin, cezanın ya da örneğin işe yaramayacağını, çünkü –beklenileceği üzere– ahlaki eylemlerin kökeninin maksimlerinde olduğunu söyler.[20]

Diğer taraftan, Kant'ın ailesi oldukça dindar bir ailedir. Özellikle, aralarında özel bir ilişki olduğu yukarıda anlatılanlardan anlaşılan annesinin, bu dönemde Königsberg'te tüccarla daha alt sınıftan insanlar arasında yaygınlaşan Pietizme bağlılığı çok ciddidir.

Pietizm Protestan Alman kiliseleri bünyesinde ortaya çıkan dinsel bir harekettir. Genel bir çerçeve çizecek olursak, Pietist hareketin, dönemin Protestan ortodoksluğunun aşırı biçimci tavırlarına bir tepki olarak ortaya çıktığını; ortodoks teologlarla pastörlerin geleneksel doktrinleri aşırıya varacak biçimde vurgulaması, bu doktrinlerle çatışan fikirlere şiddetle karşı çıkması, diğer yandan, genel olarak din adamlarının devlet memurları gibi çalışarak geleneksel dinsel coşkudan ve hatta kulların maddi ve manevi durumlarına ilgi göstermekten uzaklaşması nedeniyle, özellikle orta ve alt sınıflarda geliştiğini; ve ortodoks Protestanlığa karşıt biçimde, bağımsız Kutsal Kitap çalışmalarına, insanın Tanrı'yla kişisel bağına, papazlığı meslek olarak icra etmeyen din büyüklerine saygıya ve özellikle de hayır işlerine büyük önem atfettiğini; ayrıca, insanın Hıristiyanlığın özüne yönelerek bir dönüşüme uğrayacağını [*Bekehrung*], ancak bunun için öncelikle azim ve mücadele hırsı gerektiğini [*Busskampf*], bunlara sahip olup tinsel dönüşünümü gerçekleştiren kişinin uyanacağını [*Erweckung*] savunduğunu söyleyebiliriz.[21] Pietizmin hâkim olduğu her bölgede küçük dinsel

cemaatler ortaya çıkar; hareketin özünde, her gerçek Hıristiyanın çevresine inancını yayacağı insanlar toplaması, böylece, her an yoldan çıkabilecek olan kurumsal kilisenin dışında, gerçek Hıristiyanlardan oluşan küçük kiliseler [*ecclesiola in ecclesia*] oluşturması gerektiği görüşü vardır; Prusya'daki asıl merkezi Halle Üniversitesi olup, buradaki en yetkin temsilcisi de, August Hermann Francke'dir.

Kant'ın ailesi, özellikle de annesi, Pietizm'e gönülden bağlıdır ve 1731'de Königsberg'e gelerek, kentin kültür yaşamında etkin bir rol üstlenip, bu tarihe kadar zaman zaman küçük görülen, hatta dışlanan Pietizme yeni bir çehre kazandıran Franz Albert Schulz'a yakınlık duyarlar. Annesi Kant'ı sürekli, Schulz'un verdiği Kutsal Kitap kurslarına götürür, Schulz da aileyi sürekli ziyaret eder, hatta ihtiyaçları olduğunda maddi destek verir, yakacak sağlar. Dolayısıyla Kant'ın ilk eğitimini Schulz'tan aldığını söylemek yanlış olmayacaktır; hatta, Königsberg'te Pietist hareketin üyelerinden oldukları düşünüldüğünde, Pietizm üzerine yapılan tartışmalar ve Pietistler karşısında alınan yaygın olumsuz tavır yüzünden, hem Kant'ın hem de diğer aile fertlerinin kendilerini ayrımcılığa maruz kalmış hissetmesi olasıdır.[22]

Kant'ın bu kadar dindar bir arkaplandan gelmesinin, onun sonraki yaşamındaki düşünsel faaliyetlerini ne ölçüde etkilediğini belirlemek pek tabii ki imkansız – ve pek tabii ki bu yazının ufkunu fersah fersah aşıyor. Ama Adorno ve Horkheimer'in, Kantçı kategorik buyruğun formelliğine yönelik eleştirileri,[23] aynı çizgide örneğin Zizek'in biraz da alaylı ifadelerle atıfta bulunduğu Kantçı kayıtsızlık,[24] tüm bunlar Schulz'un Pietist düşünce çerçevesine yönlendirilebilirdi ki bu, Kant'ın dinsel arkaplanıyla yapıtı arasındaki koşutluğu kavrama yolunda belki bize yardımcı olabilir. Kant'a atfedilen şu satırlar durumu daha net açıklayacak:

> Bu dönemin dini görüşleri…ve örneğin erdem ve merhamet gibi kavramları çok bulanık ve yetersiz olsa da, insanlar gerçekten erdemli ve sofuydu. Pietizm'i dilediğimiz kadar kötüleyebiliriz. Bu zaten yapılmıştır. Sonuçta onu ciddiye alan insanlar, belli bir saygınlığı hak edecek yaşamlar sürüyorlardı. *İnsanoğlunun sahip olabileceği en üstün niteliklere sahiplerdi, yani durgunluk, halinden memnuniyet, ve hiçbir tutku tarafından bozulamayan bir iç huzur. Hiçbir gereksinim, hiçbir baskı onları kızdıramıyor, onları kimseye düşman edemiyordu*.[25]

Ayrıca Borowski daha ileri giderek, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bulunan "kutsiyet talebi"nin, Kant'ın küçük yaşta annesinden dinlediği taleple birebir örtüştüğünü öne sürer. Ne olursa olsun, en azından şu kadarını söyleyebiliriz; Kant'ın Pietizm gibi sofu bir harekete bile, yeri gelince içten bir saygıyla yaklaştığı ortada.

Kant'ı laikleştirme konusunda bazen biraz ileri gittiğimiz de bir gerçektir.[26] Ayrıca Kant'ın bir "aydınlanmacı" olup olmadığı bile, bütünüyle, "aydınlanma için geçerli kılınan ölçütlere bağlıdır" – hatta yeri geldiğinde, bir anlamda aydınlanma karşıtı olduğu bile gösterilebilir.[27] Öte yandan, Kant'ın, erken dönem biyografilerinde söylenenlerin aksine, Hıristiyanlığın kendisinden pek hazzetmediği, yakın dönemde ortaya çıkan bir bulgudur; buna göre Kant bütün yaşamı boyunca bir tür panteizmi savunmuş, ama özellikle üniversite yıllarında, okuldan kovulma korkusuyla, bunu dile getirememiştir.[28]

Bir de Kant'ın aldığı Pietist eğitim karşısında takındığı tavır var tabii. Pietistleri yukarıdaki pasajda öven Kant, daha 1600'lerin sonlarında bir *collegium pietatis* olarak kurulan ve 1703'te kralın koruması altına alınarak *Collegium Fridericianum* adını alan okulda geçirdiği öğrencilik yıllarını, ileri yaşında bile öfke ve nefretle anmaya devam eder.[29]

> Birçok insan gençlik yıllarının yaşamın en güzel yılları olduğunu düşünür, ama büyük olasılıkla yanlıştır bu. Gerçekte en zor yıllardır gençlik yılları, çünkü kişi öyle bir disipline tabidir ki, çok az arkadaşı olur, özgür olduğu zamanlar daha da azdır.[30]

Kant'ın bu yorumunun nedeni, haftada altı gün, sabah saat yediden akşam dörde kadar okulda kalması, tek tatil günü olan Pazar gününü de büyük olasılıkla kiliseye giderek geçirmesi; böyle bir disiplin içinde, olsa olsa bir yüksek memur ya da papaz olmaya hazırlanması nedeniyledir herhalde. Kant'ın bu okula kabul edilmesi bile, bir anlamda sınıf atlaması anlamına geliyordu ve dolayısıyla Kant'ın, sıkılsa da, bu okulda okumaktan memnuniyet duyduğunu varsayabiliriz. Ayrıca burada sıkı bir Latince eğitimi aldığını (gramer), hatta bir ara, filolog olmakta karar kıldığını, yaşamı boyunca da Latin klasiklerini elinden düşürmediğini biliyoruz.

Kant on altı yaşında Königsberg Üniversitesi'ne girer ve burada matematik, fizik, felsefe, teoloji ve Latince eğitimi alır. Yaşamının bu dönüm noktası,

yalnızca bundan sonraki yaşamını nasıl kazanacağının haberini vermez, bir saraç ustasının oğlu olarak üniversite çevresine kabul edilmiş olması, artık sınıf atlamış olduğunun belgesidir. Kant'ın okuduğu dönemde üniversitenin felsefe fakültesinde sekiz profesör ve çok sayıda öğretim görevlisi vardır; ama Kant'ın gözdesi, Schulzçu çizgide bir Pietist olan Martin Knutzen'dir. Kant Knutzen aracılığıyla Wolff felsefesi ve Newton fiziğiyle tanışır. Knutzen Kant üzerinde, "eleştirel dönem" yapıtlarında bile hissedilen bir etki uyandırmıştır.[31]

İlk biyografi yazarlarına göre, Kant'ın dehasının ortaya çıkması, üniversiteye girmesinden dört yıl sonra, yani 1744'te, ilk yapıtı *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* üzerine çalışmaya başlamasıyladır[32] ki bugün bu yapıtla ilgili en somut yorum, Kartezyen ve Leibnizci fiziksel güç kuramlarını uyuşturmaya yönelik başarısız bir girişim olduğu şeklindedir.[33] Dolayısıyla erken dönem biyografilerinin bu konuda biraz iddialı olduğunu, yine de, 1746'da tamamlanıp ancak 1749'da yayımlanan *Kräfte*'nin en azından, Kant'ın *Collegium Fridericianum*'da mustarip olduğundan şikayet ettiği baskıdan kurtulmasının, özgürlüğüne kavuşmasının simgesi olduğunu varsayabiliriz.

İlk yapıtı üzerine çalışmaya başlamasının üzerinden dört yıl geçtikten sonra, 1748'de üniversiteyi bitirdiğinde Kant, özgürlüğüne kavuşmuş, entelektüel gelişimini büyük ölçüde sağlamış, bu arada babasını kaybetmiş, ciddi bir parasal sıkıntı içinde belirsiz bir gelecekle yüz yüze kalmış durumdadır. 1748'de, birkaç başarısız denemenin ardından, sonunda Kont Keyserlingk'in malikanesinde düzenli olarak özel dersler vermeye, *Hofmeister*'lik yapmaya başlar. *Hofmeister*'lerin çoğunlukla, üniversitede bir geleceği olmayan, mezuniyetiyle papaz, öğretmen ya da devlet memuru olarak atanması arasındaki dönemde çalışmadan karnını doyuramayacak olan ve bu yüzden de bir tür uşak olarak çalışmayı göze alan yeni mezun gençlerden çıktığını göz önüne alacak olursak, bu dönemde Kant'ın yaşamından pek de hoşnut olmadığı sonucuna varabiliriz. Görünen o ki bir gün üniversiteye geri dönmenin hayallerini kuran Kant için başka geçim yolu da yoktur.[34] Kant gelmiş geçmiş en kötü *Hofmeister* olduğunu düşünür, yaşamının ileriki dönemlerinde, bu dönemde yaptıklarıyla alay eder, verdiği özel derslerin çok sıkıcı olduğunu da ekler. Yine de bu dönemde yanında çalıştığı soylu ailelerle ilişkilerinin hiç bozulmamış olması, o kadar da kötü bir *Hofmeister* olmadığını düşündürür; her şeyden önemlisi, Kant bu dönemde, kendi

deyişiyle "yol, yordam" öğrenir, burjuva yaşamının inceliklerine hâkim olur; ayrıca,

> Bu dönemde insan bilgisinin her alanından ilgisini çeken, bir gün işine yarayacağını umduğu her türlü veriyi toplayıp bir kenara koydu; bugün bile bu dönemden söz ederken yüzünden memnuniyet okunuyor.[35]

Borowski Kant'ın geç dönem yapıtlarının taslaklarını bu dönemde oluşturduğunu söylüyor, ancak görünen o ki, en önemli mesele, Kant'ın bu dönemde üniversiteyle ilişkisini hiç kesmemesi, öğrencilik kaydını sildirmemesi – bu Kant'ın üniversiteye dönüş planlarında ciddi olduğunu gösteriyor. 1755'te üniversiteye döndüğünde, yayına hazır birkaç makalesi olduğunu ve ikinci Almanca kitabının büyük kısmını tamamladığını biliyoruz. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, ilk kitabı *Kräfte*'den daha büyük dikkat çekmiş olsa da, Kant'ın korktuğunun aksine sofuların saldırısına uğramaz, böyle bir başarıdan epey uzaktadır; kitabı baskıdan çıkarken yayıncı iflas eder ve bunun üzerine tüm mallarına ve tabii ki deposundaki tüm kitaplara el konur, böylece zavallı Kant'ın kitabı doğru dürüst dağıtılamadan kaybolur gider. Kant'ın ikinci yapıtı, güneş sisteminin temelinde bulut şeklinde bir madde yığını olduğuna yönelik varsayımı, nebula hipotezini temellendiriyordu; Pierre Laplace 1796'da, Kant'tan bağımsız olarak, farklı bir nebula hipotezi geliştirmiştir ve hipotez ancak Laplace ile dikkat çekmiş, sonralarıysa Kant-Laplace hipotezi olarak anılmaya başlanmıştır.

Kant'ın çıkış noktalarına değinirken, Kant'ın yapıtlarına ilişkin olarak eleştiri-öncesi ve eleştirel dönemler biçiminde yapılan sınıflandırmaya ve Kant'ın dehasının ileri yaşta ortaya çıktığına yönelik yaygın kanıya da değinmek gerekir: Yakın dönemde yapılan araştırmalar, söz konusu sınıflandırmanın geçersizliğine işaret ediyor.[36] Elli yaşına kadar sıradan bir profesör olarak çalışan, elli yaşında kendisini aşarak mucizevi işler yapan ve yaşlandıkça da bunayıp saçmalamaya başlayan bir Kant resmi, sıradan felsefe tarihlerinde bulunabilir.[37] Buna göre 1745 ile 1770 arası Kant'ın kafasının bulanık olduğu eleştiri öncesi dönemdir; 1781 ile 1791 arası Kant'ın mucize çağıdır; 1798 ile 1804 arası ise eleştiri sonrası dönem. Gelgelelim, Kant'ın yapıtları, dönemsel olarak bakıldığında, çok daha bütünlüklü bir yapı sergilemekle birlikte, temelde, bu tür bir dönemlendirmeyi olanaksız kılacak bir izleksel çizgi sergiler.[38] Kant başından beri ne yaptığını bilerek, programlı biçimde yayın yapmıştır:

ilk ilgi alanları, yani dinamik ve kozmoloji, Kant ilk yapıtlarını verdiği sırada pek gözde olmayan, hatta küçümsenen ve genel olarak uzak durulan alanlar olsa da, bir sonraki kuşak için hem dinamik hem de kozmoloji umut veren gelişmelerle sürekli ilerleyen ve dünyayı kavrayışımız açısından temel öneme sahip tezler getiren bilim dallarına dönüşmüştür. Dolayısıyla, örneğin kozmoloji konusunda hakkı sonradan teslim edilen (ama önünde sonunda teslim edilen) Kant'ın dehasını, sistematik bir biçimde gelişen bir yapıtta ortaya koyduğunu söylemek gerekir. 1755-56'da savunduğu tezlerde, örneğin Latince kaleme aldığı *Principiorum primorum*'da "hakikatin olanağının nihai temelleri nelerdir?" gibi sorulara yanıt arayan Kant, Leibniz ve Wolff'un iki temel ilkesine karşı çıkar – genel olarak, bu döneme kadarki hâkim tavrını devam ettirerek, Newton ya da Descartes ve Leibniz'i uzlaştıracak bir sistem arayışını sürdürür. Kant *Principiorum primorum*'la ücretini öğrencilerinden alan bir *Privatdozent* olarak çalışmaya hak kazanır, ama henüz ne kadar para kazanacağı, ne kadar öğrenci çekebileceğine bağlıdır. Daha 1755'te, *Magister* derecesi için sunduğu tezle birlikte akademik dünyada adı çokça anılmaya başlanmıştır;[39] savunduğu fiziksel monadoloji üzerine tezle maaşlı olduğundaysa artık Königsberg'te tanınmış bir filozoftur ve seveni de çoktur; örneğin öğrencisi olacak olan Hamann, onun gerçek bir deha olduğunu düşünmektedir.[40]

Privatdozent'lerin dersleri amfilerde değil, öğretmenin kendisinin kiralaması gereken özel dersliklerde yapılır. Kant'ın ilk dersiyle ilgili olarak, Borowski'nin anıları şöyle:

> 1755'te verdiği ilk derste ben de hazır bulunuyordum. *Neustadt*'ta profesör Kypke'nin evinde yaşıyordu ve burada genişçe bir dersliği vardı. Dersliğe çıkan merdivenlerden evin girişine kadar her yer dinleyicilerle doluydu. Kant durumdan biraz sıkılmış gibiydi, böyle şeylere pek alışık olmadığından, neredeyse utanarak, her zamankinden çok daha sakin bir ses tonuyla ve sürekli kendisini düzelterek konuşuyordu. Böylesine bilgili bir adamın bu kadar alçakgönüllü ve çekingen olması, korkulanın aksine, tüm dinleyiciler üzerinde olumlu bir etki uyandırıyordu.[41]

Kant karnını doyurmak için epey ders vermek zorunda kalır. Derslere başladığı ilk yarıyıl (kış 1755-56) mantık, metafizik, matematik ve fizik öğretir. 1756 yazında bunlara coğrafya da eklenir ve böylece Kant'ın ders yükü haftada yirmi dört saate çıkar.[42]

Bu yılların Königsberg açısından oldukça önemli bir olayı, Kant'ın yaşamına büyük etkisi olan Rus işgalidir. Friedrich altmış bir bin askerle Saksonya'ya yürür ve savaş Prusya için oldukça pahalıya patlar; 22 Ocak 1758'de çan sesleri eşliğinde Königsberg'e girer ve Prusyalı askerlerin terk ettiği karargaha yerleşirler. Königsberg'te Ruslara karşı ciddi bir direnç olmamakla birlikte, Rus askerlerinin Königsbergli kadınlarla evlenmesine, dolayısıyla Prusyalı kadınların Ortodoks kilisesinin mensubu haline gelmesine tepki veren; Rus resmi bayramlarındaki kutlamalardan şikayet eden din adamları eksik değildir pek tabii ki. Ruslar Königsberg'in kültürel gelişimine önemli katkıda bulunur; Königsberg için bu işgal bir anlamda geleneğin baskısından kurtuluş anlamına gelir, kent canlı bir yere dönüşür. Ruslar güzel her şeyi, saray nezaketini (ki bulaşıcıdır) seven insanlardır. Königsberg bu dönemde bir ticaret merkezi olarak da hızla gelişir, sınıfsal ayrımlar bulanıklaşır. Kant da bu durumdan epey istifade eder; bir kere geliri katlanır, matematik derslerine gelen subaylardan iyi para alır, ayrıca subaylara verdiği özel dersler de yüzünü güldürür. Dahası, bu subayların düzenlediği yemeklere, partilere katılır; vaktiyle çocuklarına özel dersler verdiği Keyserlingk ailesinin düzenlediği eğlenceleri kaçırmaz, Rus subayların çok ilgi gösterdiği, Kant'ın da "ideal kadınım" dediği Kontes Keyserlingk'in çevresinde dolanır. Yani kısacası, Kant bu dönemde, artık Königsberg'in soylularıyla aynı sofrada oturmaya başlar. Hatta saray nezaketini biraz abarttığı biliniyor – Kant'ın, yoldan geçerken insanların saatlerini ayarladıkları, gündelik rutinini yaşamında bir kez, o da Rousseau'nun *Emile*'ini okuduğu sırada bozan, sıkıcı bir adam olduğuna yönelik efsanenin aksine (ileri yaşlarında böyle bir yaşam sürdüğü doğru olsa da), Kant'ın ödevlerimiz arasında saydığı şeylerden biri "çevremizdekiler üzerinde itici ya da kötü bir izlenim bırakmamak"tır,[43] çok renkli giysileri tercih eden Kant'ın maksimi, giysilerin renklerinin çiçeklerin renklerine uyması gerektiğidir (kahverengi gömleğin üzerine sarı yelek giyilmelidir). Königsberg'teki diğer Prusyalı akademisyenler siyah, en fazla gri elbiseler giyerken, Kant yaldız işlemeli ceketler giyer ve kılıç taşır.[44] 1.60 boylarında, fazla atletik olmasa da sağlıklı bir görünüşü olan, oldukça çekici bir adamdır.[45] Bulunduğu her ortamda dikkat çeken, konuşmaktan hiç sıkılmayan ve çok geniş bir çevresi olan birine dönüşmüştür. Öğrencisi Herder'e verdiği nasihat ("kitaplarına gömülüp surat asma, beni örnek al")[46] düşündürücü. Kadın düşkünü olmayan Kant hiç evlenmemiş olsa da, bunun anlamı evlenmeyi

hiç düşünmediği değildir – farklı yaşlardan ve sınıflardan birçok farklı kadın ve genç kızla evlenme planları yapmış (Westfalen'li bir genç kıza kötü kapılmış),[47] ama ya kararsızlıktan, ya da maddi yetersizliklerden (bir kadına bakmakta güçlük çekeceğini düşündüğünden) bir türlü son adımı atamamıştır. "Kadınların paylaşamadığı bir insandı Kant."[48] Kant'ın evlilikle diğer bir sorunu da, henüz bir *Magister*'ken tanıştığı Jakobi ve –Kant'ın kendisinin de Prenses diye andığı– genç eşiyle yaşadığı ünlü maceradır. Kant'ın Jakobi'nin eşine tuhaf bir yakınlığı vardır; genç bayanın Kant'a yazdığı bir not şöyle:

> Sevgili dostum: sizin gibi bir filozofa böyle şeyler yazmaya cesaret etmem sizi şaşırtmıyor mu? Dün sizi bahçede bulacağımı sanıyordum, bir kız arkadaşımla birlikte bahçenin altını üstüne getirdik ama sizi bulamadık. Yarınki partide sizi göreceğimi umuyorum; ne dediğinizi duyar gibiyim "tabii, tabii, geleceğim". Peki o zaman, bekleyeceğim. Lütfen hatırlatmak zorunda kaldığım için beni affedin. Kız arkadaşımla size sımsıcak bir öpücük gönderiyorum. Umarım Kneiphoff'un havası bozuk değildir de öpücüğümüz ısısını yitirmez.[49]

Kant Jakobi'lerin evini sık sık ziyaret eder; Prenses, Kant'la epey bir uğraştıktan sonra –ki işler asıl burada karışıyor– Kant'ın ve aynı zamanda Jakobi'nin de dostu olan Goeschen adlı bir başka adamdan hamile kalır, bunun üzerine kocasından boşanarak Goeschen'le evlenir. Bu olay gerçekleşene kadar hem genç kıza hem de Goeschen'e farklı biçimlerde de olsa yakın olan Kant, bu olaydan sonra, büyük olasılıkla asla evlerine adım atmama gibi bir maksim formüle ederek, ikisiyle de ilişkisini keser, dostu yaşlı Jakobi'yle görüşmeye devam eder. Olaya duygusal olarak müdahil olan Kant için evlilikle ilgili son kararını vermesi herhalde bunun üzerinedir; çok alıntılanan evlilik tanımı (karşı cinslerden iki insanın birbirlerinin cinsel organlarını kullanmak üzere yaptıkları sözleşme) Kant'ın evliliği nasıl değerlendirdiğini gösteriyor; ayrıca, "Kadın erkeğin yüreğini daraltır. Bir dostun evliliği çoğunlukla bir dostun kaybedilmesi demektir"[50] ve böylece Kant nihai maksimi de formüle eder: "Kişi evlenmemelidir!"

Tüm bunlar olup biterken, Hamann ve Herder gibi öğrencilerinin yazdıklarından bildiğimiz kadarıyla, Königsberg'in en popüler simalarından biri haline gelen Kant, kırkını devirir; antropoloji kuramına bakacak olursak, Kant için bir başka dönüm noktası olmalıdır bu, çünkü buna göre insanın

gerçek olgunluğa erişmesi ancak kırk yaşında olur. Karakterin gelişimini bir tür *yeniden doğum*la özdeşleştiren Kant'a göre,

> böylesi bir devrimi otuz yaşından önce gerçekleştirmeyi deneyenlerin sayısı azdır, kırk yaşından önce gerçekleştirmeyi başaranların sayısı ise büyük olasılıkla daha da azdır.[51]

Kişinin şeylerin gerçek değeri hakkında geçerli yargılar geliştirmesi kırkından önce olanaklı değildir; çünkü gerçek bir karakterin olanaklı olabilmesi için, eğilimlerimizin dünyaya ilgi duymamızı sağlayacak güçlü, ama tutkuya dönüşemeyecek ölçüde zayıf olması gerekir.

Erlangen ve ardından Jena'dan teklifler alan Kant, Königsberg'ten ayrılmaya hiç niyetli değildir. Kant'ın Königsberg'te kadro sorunuyla ilginç bir mücadelesi vardır. Üniversite yıllarındaki gözde hocasının, yani Knutzen'in öğrencileri arasında olup, Knutzen tarafından Kant'tan çok daha değerli bulunan Johann Buck'un, 1759'da Kant'ın talip olduğu kadroya atanmasından yıllar sonra, 1770'te bir profesörün ölümünün ardından kadrolarda yeni bir düzenleme yapılması gerektiğinde, Buck'la görüşmeden, doğrudan Prusyalı yetkililere başvuran Kant (bu şekilde nezaketi ve ahlaki boyutu da bütünüyle bir kenara bırakarak)[52] kısa süre sonra Buck'un yerine geçerek, nihayet çok arzuladığı *Professore Ordinario der Logic und Metaphysic* unvanını alır.

Königsberg'ten ayrılmak istememesinin en temel nedeni yakın dostları ve çevresidir. Kentin en seçkin aileleriyle dostluk kurmuş, ayrıca soylu Keyserlingklerle neredeyse akraba olmuştur; Prusya ordusunun subaylarıyla da arası iyidir. Kont değilse bile Kontes'in yakın ilgisi dolayısıyla Keyserlingklere ziyaretlerini düzenli olarak sürdürür, nezaketi ve inceliğiyle Königsberg'teki diğer tüm akademi üyelerinden farklı olduğunu gösterir. "Kant Keyserlingklerin masasında, protokol gereği Kontes'in yanında oturması gereken bir konuk olmadığı sürece, her zaman onur konuğu koltuğuna, Kontes'in hemen yanına otururdu."[53]

Değindiğim gibi, Kant'ın eleştirel dönemini erken dönemlerinden radikal bir kopuş olarak anlamaya çalışmanın, uzun süre yaygın olan kanının aksine, gerekçelendirilemez olduğu görüşü bugün yaygın olarak kabul gören bir görüştür. Örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bazı bölümlerinin ilk nüshalarının daha 1760'larda kaleme alınmış olduğu biliniyor.[54]

Üç eleştiriye toplu bir bakış (bu nasıl olacaksa!), geleneksel bir okumayla, şöyle bir çerçeve çıkarır karşımıza: felsefe tarihinin temel sorunları (neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, neyi umabilirim?) geleneksel sırayla, *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ele alınır. Kant'ın projesini bir bütün olarak, metafizik aşırılığın bir tür diyetle sınırlandırılması gibi düşünmek, sınırlı bir görüş alanı sağlar; daha temelde Kant, felsefenin, gerçekleştirdiğimiz salt yaşamsal fonksiyonları aşan şeylerle ilgili olduğunu söyler[55] ve beğensek de beğenmesek de, bütün Kant felsefesinin asıl amacı insanı *özerk ahlaki faile* dönüştürmektir ki (başımın üstünde yıldızlı gökler; içimde ahlak yasası), bu yolda artık diyete gerek olmadığı gibi, aşkınlığa da yer açılabilir – çünkü burası bizim *krallığımızdır*.

> İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç bir saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. Her ikisini, karanlıklarla gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişliyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetisince fark edilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor. Bu dünyayla (ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilen dünyalarla) ben kendimi, orada olduğu gibi sırf rastlantısal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanıyorum. İlk görünüm, sayısız dünyaların çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde) yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu maddeyi (evrende sırf bir nokta olan) bu gezegene geri vermesi gereken *hayvansal bir yaratık* olarak önemimi adeta yok eder. Buna karşılık ikincisi, *düşünen bir varlık* olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek artırır; çünkü bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı –en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından amaca uygun belirlenişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmamış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten açığa çıktığı kadar– açığa çıkarır.[56]

İlk *Eleştiri*'de aklın, rasyonalistlerin varsaydığı kadar güçlü olmadığını kanıtlayan Kant, ikinci *Eleştiri*'de aklın mutlak varoluşsal temelinin ahlakta bulduğunu gösterir; kuramsal aklın bizi yönlendirdiği en temel kavramlardan biri, pratik aklın temel meselesi olan "özgürlük" olduğundan, iki eleştiri bu noktada buluşur. Bu doğrultuda ilk *Eleştiri* bilginin kendisini değil, bilginin olanaklılık koşullarını irdelerken, insani varoluşun bilgi koşullarının insana hangi meşru "gerçekleştirme" alanlarını hangi meşru yollarla açtığını görürüz ve bu da bizi insanın *kendisini* gerçekleştirme yollarının ilksel, özsel temellerine; bu temellerin varlık koşullarına götürür. Bu doğrultudaki bir okuma uyarınca, üçüncü *Eleştiri* de, "estetik ve teleolojik yargıları akılcı bir düşünce gelişimi çerçevesinde birleştirir…*Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında bir tür köprü gibi işlev görür."[57] Heinrich von Kleist'a göre, "yöntem temelli düşünümsel bir yaklaşımla bilgi olanağının ve aklın sınırlarını belirleyen" Kant, "öncelikle düşünce biçiminde bir devrim getiren yöntemsel bakış açısıyla, şeylerden akılsal özneye dönüşe işaret eder, böylece bilgi öznesi nesnelerden kavrayabileceğimiz şeyin anahtarı haline gelir." Tabii Kant'ın özneye Kopernikçi dönüş dediği şeyin, aslında Kant'tan çok daha önce Descartes'la gerçekleştiği, Kant'ınkinin gerçekte özne üzerinden nesnelliğe dönüş olduğu biçimindeki temel yorumsal perspektif, Kant'tan esinlenen güncel tartışmalar, örneğin insan hakları tartışmaları açısından bugün çok daha günceldir;[58] öte yandan eleştiri projesinin bütününü yukarıda ele alınan bağlamda "özneye Kopernikçi dönüş" çerçevesinde gelişen bir program olarak ele alan yorumların örnekleri sayısızdır. Sonuç olarak, Kant'ın yapıtını radikal kopuşların yer aldığı inişli çıkışlı bir çizgide ele almak bugün ne kadar modası geçmiş bir tavırsa, Kant'ın projesini aşırı çizgiselleştirmek de o kadar modası geçmiş bir eğilimdir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni dört-beş ay içinde, "uçarcasına" kaleme aldığını iddia eder; ama değinildiği gibi, kitabın çerçevesini çok daha önceden kafasında oluşturmuş, hatta bazı bölümlerinin ilk nüshalarını yıllar önce kaleme almıştır. 1781'de yayımlanan *Eleştiri*'nin gecikmesinin nedeni, Kant'ın ders yükü ya da sağlık sorunları olabilir belki; ama asıl mesele problemin ve çözümünün formülasyonuna ilişkindir. İlk eleştirinin kesinlikle dört-beş aylık yoğun bir beyin fırtınası sonucunda ortaya çıkmadığı, aksine uzun bir olgunlaşma sürecinin sonucu olduğu ortadadır; sorunsallaştırma sürecinin gelişimine değinecek olursak, Kant *Prolegomena*'da onu yıllar önce dogmatik uykusundan uyandıranın Hume olduğunu söyler, ve devam

eder: "*Saf Aklın Eleştirisi* Hume'un probleminin en uç noktasına genişletilmesinden ibarettir."[59] Çokça alıntılanan ve zaman zaman Locke etkisinin gözden kaçmasına neden olan sözlerdir bunlar. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin anlaşılacağını ve hatta destekleneceğini beklemektedir; ilk eleştirilerde umduğunu bulamaz. En çok da, büyük önem verdiği Mendelssohn'un kitaba tepkisini merak eder ve kendisinin kitabın ilk birkaç sayfasını okuduktan sonra devam edemeyip bir kenara bıraktığını öğrenince kahrolur, "ebediyen" bir kenara bırakmadığını umduğunu dile getirir. "Kuramını dünyaya anlatabilecek en önemli insan" saydığı Mendelssohn, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "her şeyi yıktığını" söyler.[60] Yayımlanan ilk eleştiri yazılarında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Basit ve katı sağduyu ilkeleriyle uyum içinde bir idealizm karşıtlığı" sergilediği söylenir, kökenlerinin ise Berkeley ve Hume'da bulunduğunu, Kant'ın Berkeley ile arasına boş yere mesafe koymaya çalıştığı vurgulanır.[61] Uzun yıllar boyunca Kant'ın yapıtına yaklaşımı belirleyen tavır bu eleştiriler bünyesinde oluşmuştur. Zaman içinde, eleştiriler giderek olumlu bir bakışa dönüşür, en olumlu eleştirideyse; yapıtın "Alman ulusunun onuruna" katkıda bulunduğu, "insanın anlama yetisinin asaletini ve inceliğini temsil eden bir başyapıt", ama "okuryazar kitlenin büyük çoğunluğu için anlaşılmaz" olduğu, "daha çok metafizik öğretmenlerine" hitap ettiği vurgulanır.[62] Kant'ın bir anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlaşılır kılmak için yazdığı *Prolegomena*'da "bu kitap çömezler için değil, geleceğin öğretmenleri içindir"[63] demesine bu eleştiri sebep olur. *Pratik Aklın Eleştirisi* ise, 1788 yılında yayımlanır. İlk *Eleştiri*'nin biçimsel yaklaşımını korur: Analitik ve Diyalektik olmak üzere iki bölümden oluşan uzun bir "Öğeler Öğretisi" kısmının ardından "Metot Öğretisi" gelir; Dedüksiyon, Model [*Typic*] (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin Şematizm'inin karşılığı) ve Antinomi alt bölümleri vardır. *Temellendirme*'ye bakacak olursak, ahlak felsefesinin üç ödevi vardır: üstün ahlak ilkesini kurmak, saf pratik aklı eleştirel olarak irdelemek, ahlakın metafiziğini kurmak.[64] İlk ödev *Temellendirme*'de yerine getirilir, ikinci ve üçüncü ödevler *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde gerçekleştirilecektir; ancak *Pratik Aklın Eleştirisi* üçüncü ödevi yerine getiremediğinden, *Ahlakın Metafiziği* kitabının konusunu oluşturur. Özgürlükte *Saf Aklın Eleştirisi*'yle birleşen *Pratik Aklın Eleştirisi*, bir yandan da, yine kuramsal akla atıfla, özgürlüğü asla *bilemeyeceğimizi* ısrarla vurgular; bize özgürlüğün gerçekliğine inanma hakkı tanıyansa, ahlaki deneyimimiz, ya da *ahlaksallığımızın deneyimi*dir ki, bu aynı deneyim bize aklın diğer iki idesine, Tanrıya ve Ölümsüzlüğe

inanma hakkı da tanır; çünkü onlar olmadan, bu dünyada ahlaklı varlıklar olarak var olmanın olanağı yoktur (mutlulukla ahlaklılık kol kola gitmediğinden, onlar olmazsa ahlakçı bir umutsuzluğa düşeriz) – böylece Tanrı ve Ölümsüzlük kavramları, *summum bonum*'un önkoşulları, inançla yanımızda taşımamız gereken, gerçekliklerini *koyutlamamız* gereken iki ide olarak Kant felsefesinde yer bulurlar. Üç eleştirinin en çetrefili olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* ve *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı iki ana kısımdan oluşur ve bunlar da yine Analitik ve Diyalektik bölümlerine ayrılır – Kant'ın arkitektonik düzen adına koruduğu bu bölümleme sanki *Yargı Gücünün Eleştirisi* söz konusu olduğunda işleri biraz karıştırır; kitapta ana metinlerle aynı uzunlukta hatta bazen daha uzun notlar ve ekler bulunur. Değinildiği gibi, *Yargı Gücünün Eleştirisi* bir yandan *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında bir köprü kurması anlamında eleştirel projenin tamamlanmışlığına işaret eder ki (bu yüzden de bildik formüllerin tekrar tekrar dile getirilmesini, Kantçı "sistem" kavrayışı açısından sürekli gözden geçirmeler yapılmasını gerektirir) böyle bir okuma kitabın teleolojik ve estetik yargıları akılcı bir biçimde kaynaştırdığının kabulünü gerektirir; diğer yandan da, kitabın ilk kısmı, yani *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*, ayrı okunduğunda, Kant'ın modern estetiğin kurucusu konumuna yerleşeceği bir başka çerçeve çıkar karşımıza: ayrıca, bilgi nesnesine değil öznenin duygulanımına atıfla kurduğumuz estetik deneyimin düşünümsel yargı gücüne bağlanmasına ilişkin okuma eğer geçerliyse –ki her koşulda, en azından Kant'ın kendi itkileri bakımından geçerlidir–, bu yargının genelgeçerliği, dolayısıyla teleolojik özü, bilgi güçleri aynı biçimde çalışan diğer öznelerle bir arada olduğumuz bir öznelerarasılık bağlamı kurar ve bu, Kant'ın siyaset felsefesinin gelişimini izleyenler için, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin merkezi kaygısı olmamakla birlikte en önemli uğrağıdır – bugün Kant'ın eleştiri-sonrası döneminin yayınlarından *Sade Aklın Sınırları İçinde Din*, *Ebedi Barışa Doğru*, felsefe fakültesinin (Kant'ın kendisinin de mustarip olduğu) dini ve siyasi sansürden entelektüel bağımsızlığının savunulduğu *Fakültelerin Çatışması* vb yapıtlarla birlikte, *Yargı Gücünün Eleştirisi* de, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi açısından tartışılmaz önemlerini korur.

Kant'ın onayıyla, verdiği pedagoji, fiziksel coğrafya ve mantık dersleri de yayımlanmıştır. Eleştiri ve eleştiri sonrası dönemde Kant, bugün en az onun kadar ünlü olan, kendi deyişiyle "felsefeyi değil, felsefe yapmayı öğrettiği" öğrencileri ve ardıllarıyla, örneğin Herder ve Fichte'yle, henüz eleştirinin

temel kavramları konusunda çatışmaya girer; gerçi bundan da önce, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bütünüyle bir Herder eleştirisi gibi okunmasını öneren Kant uzmanları bile vardır örneğin[65] – Fichte konusundaysa işler daha karışık. 1791'de Königsberg'e gelen Fichte, kenti gezdikten sonra Kant'la tanışır ve pek hoş karşılanmadığını görünce biraz bozulur; Kant'ın dersini dinler ve kendisi de pek hoşnut kalmaz, genç Fichte Kant'ın "uyurgezer" gibi olduğunu düşünür, yine de Kant'la tekrar buluşmak ister ama bunu nasıl yapacağını da bilemez, sonunda kendisi de bir *Eleştiri* yazmaya karar verir; altı hafta içinde kitabı bitirir ve Kant'a teslim eder.

> Bir sabah elyazmasını Kant'a getirmiş, bir göz atıp atamayacağını, yayımlanmaya değer bir şey olduğuna karar verirse de, bir yayıncı bulmasına yardım edip edemeyeceğini sormuş. Kant onun alçakgönüllüğünden hoşlanmış ve elinden geleni yapacağını söyleyerek göndermiş. O akşam Kant ile birlikte yürüyüşe çıkacaktık; beni gördüğünde ilk sözleri şunlar oldu: "Yardıma ihtiyacım var –çok acil yardım– yoksul bir gence isim ve para bulmamız gerek, kayınbiraderin (kitapçı olan) işe yarayabilir. İkna et… elyazmasını yayımlasın."[66]

Kant'ın, döneminin güncel tartışmalarına müdahil olduğu son bağımsız yazısını, son felsefi gelişmelerin kendi eleştiri felsefesiyle uzaktan yakından ilgisinin bulunmadığını dile getirdiği Fichte karşıtı Açık Deklarasyon'unu alıntılayacak olursak:

> Burada Fichte'nin bilim kuramının [*Wissenschaftslehre*] tamamıyla savunmasız bir sistem olduğunu deklare ediyorum. Çünkü bir saf bilim kuramı salt mantıktan öte bir şey değildir, ve mantık ilkeleri insanı herhangi bir maddi bilgiye götürmez… Birtakım eleştirmenler *Eleştiri*'nin duyuya ilişkin söylediklerinin bire bir anlamıyla ele alınmaması gerektiğini, Kant'ın kendi sözleri tıpkı Aristoteles'inkiler gibi zihni felce uğratacağından, önkoşul olarak, (Beck ya da Fichte'nin) "konumuna" yerleşmek gerektiğini öne sürüyorlarsa, ben de burada bir kez daha açıklıyorum, *Eleştiri* tam ne söylüyorsa o alınarak anlaşılmalıdır…[67]

Yaşamının sonlarında tartışma heyecanını yitirmediği görülen Kant'ın bilindik sıkıcı portresi, büyük olasılıkla son yıllarında sürdüğü yaşamdan

ileri gelir. Kuehn, Kant'ın yaşamının son döneminin rutinlere çok daha bağlı olduğunu, yaşlı filozofun, arkadaşları birer birer ölürken kendisini toplumsal yaşamdan iyice soyutladığını söylüyor – Kant'ın yakın çevresine kendisine bir çocuk gibi muamele edilmesi gerektiğini söylediği de biliyor; yakın çevresi Kant'ın "*ent-Kanted*" olduğunu düşünüyormuş. Zihinsel güçlerini iyiden iyiye yitiren Kant, kırk yıllık uşağı, kırk yıldır her sabah saat beşe doğru ona "vakit tamam" diye seslenen Lampe'ye bile söz geçiremez; Lampe iyice ölçüyü kaçırınca da (ki "Lampe bana öyle bir kötülük yaptı ki ağzıma alamam"[68] diyen Kant'a tacizde bulunulduğunu iddia edenler vardır)[69] onu kovmak ister, ama kendisi bunu yapamadığından, uşağı, Wasianski'ye şikayet etmekle yetinir. Yine de,

> Beyler, ölümden korkmuyorum; vakti gelince ölmesini de bilirim. Tanrı şahidim olsun ki, öleceğimi hissettiğim gece yine avuç açacak ve Tanrı'ya övgüler olsun diyeceğim. Ama arkamdan bir iblis yanaşır da, kulağıma, "İnsanları mutsuz ettin" derse, o zaman işler değişir.[70]

Kant bu dönem görece sıkıcı olabilir ama, söz konusu tavrın başka örneklerini görmek de mümkün Kant'ın yaşamının sonunda. Neye karşılık geldiğini düşünecek olursak, bir başka dramatik sahneyi hatırlamamız yeterli olur: Ölümünden dokuz gün önce, onunla ilgilenen doktor dostu Kant'ı ziyaret eder. Gözleri zor gören, yaşlı ve hasta Kant, koltuğundan kalkar, güçsüzlüğünü ele verecek biçimde yaprak gibi titreyerek anlaşılmaz birtakım sözcükler mırıldanır. Sonunda dostu, Kant'ın, misafiri oturmadan oturmayacağını fark eder ve oturur. Bunun üzerine Kant koltuğuna oturmasına yardım edilmesine izin verir, gücünü topladıktan sonra, "*Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen*" der. İnsanlık duygusu beni henüz terk etmedi.[71] Sözü Kuehn'e bırakacak olursak:

> Öldüğünde cesedi öyle kuruydu ki, "sergilenesi bir iskelet gibiydi". Tuhaf ama, gerçekten de böyle olmuştur. Ölümden sonraki iki hafta boyunca Kant'ın cesedi halka açık olarak sergilendi; ölümünden on altı gün sonra bile tabutunun başında insanlar kuyruk oluyordu. Sorun havaydı. O kadar soğuktu ki yer donmuştu ve kazılamıyordu – sanki toprak büyük adamdan geri kalanı kabul etmek istemiyormuş gibi. Ama kimsenin de acelesi yoktu, ortada sergilenmeye değer bir malzeme vardı ve Königsberg halkı da

efsanenin ölümüne tanıklık etmek istiyordu… Cenazesi kalabalık oldu, II Friedrich'in ölümü için yazılan kantata Kant'a uydurulmuştu; Prusya'nın en büyük filozofu Prusya'nın en büyük kralının müziğiyle onurlandırıldı… ve Königsberg'deki bütün kiliselerin çanları çaldı… Kant Königsberg'in en sevgili evladıydı, Königsberglilerin "filozof kralıydı".[72]

Notlar

1 Bkz. bu cilt, K.O. Apel, M. Baum, P. Guyer, K.H. Ökten, E.E. Çakmak, "İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Kant ve Kantçılık".
2 Bkz. Aydın Uğur, "Sevgili Kant, Değerli Dostum", *Kültür Kıtası Atlası*, YKY, 2002, s. 205.
3 Örneğin benim gördüğüm en tuhaf bağlantı, Russell'ın Kant'ın zamana ilişkin dördüncü metafizik kanıtıyla, Kant'ın bütün yaşamını geçirdiği Königsberg'in düz bir yer olması arasında kurduğu bağlantı. Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, Say, 1996, s. 63.
4 Nermi Uygur Kant efsanesini yeniden düşünmesini sağlayan bu biyografileri okuduğuna şükrediyor, bkz. Nermi Uygur, "Kant", *Güneşle* içinde, YKY, 1997, s. 283.
5 Bkz. Rolf George, "The Lives of Kant", *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı 57, 1987, s. 385-400. Rolf George başlıca Kant biyografilerini değerlendirip (aşağıdakilere ek olarak Vorländer ve Ritzel'inkileri) kimin kimi düzeltebileceğini anlatıyor. Bu doğrultuda, yazıda kaynak aldığım biyografiler öncelikle Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001, [ileride Kuehn, *Kant*]; Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, İng. çev. James Haden, Yale University Press, 1981 [*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap, 1996 – referanslar Türkçe metne göre düzenlendi; ileride Cassirer, *Kant*]; sonra *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E.A.Ch. Wasianski*, Pfullingen, 1974 [çeviriler Soner Bilgiç'e ait – ileride Borowski, *DzB*; Jahmann, *DzB*; Wasianski, *DzB*]; Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant and His Life and Thought*, İng. çev. Despalatovic, Birkhauser, 1987; J.H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, The University Press of America, 1987.
6 Kuehn, *Kant,* s. 427 n. 3. Kant'ın adının en geç 1746'da değiştirilmiş olduğunu, babası bu yılın mart ayında öldüğünden, Kant'ın babasının hemen ölümünden sonra Immanuel'i kullanmaya başlamış olması gerektiğini söylüyor (*Gesammelte Schriften* I, s. 524,– alıntılayan Kuehn [sonrasında *K-GS*]).
7 Kuehn, *Kant*, s. 26.
8 *Kitabı Mukaddes*, İşaya 7:14-15.
9 Cassirer, *Kant*, s. 25.
10 A.g.y.
11 A.g.y..
12 Kuehn, *Kant*, s. 26.
13 Nermi Uygur, "Kant", *Güneşle* içinde, YKY, 1997, s. 280.
14 Cassirer de Kant'ın yoksul bir eve doğduğunu söylüyor (Bkz. Cassirer, *Kant*, s. 25), ansiklopedi maddelerinde de benzer bir öykü bulmak mümkün.
15 Kant'ın ana babasıyla ilgili yorumlarını aktaran çoğunlukla Borowski; Kant'ın bu konuda bizzat kendisinin yazdığı ve Borowski dışında tüm biyografi yazarlarının atıfta bulunduğu tek metin bu mektup (*GS* 12, s. 205-207 – alıntılayan; Kuehn, Gulyga).
16 Bkz. Theodor Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, İng. çev. Rodney Livingstone, Polity Press, 2001. Adorno Kant'a atıfla burjuva kültürünün özünü oluşturan unsurları olduğu gibi

işleyip sergileme yeteneği gösterebilen bir adamın naif dürüstlüğünden söz ediyor; herhalde bir biyografi yazmış olsaydı tüccar baba ayrıntısından çok hoşlanırdı (...size şu anda burjuvazinin ticaret dünyasından cahilce analojiler gibi görünen şeyler, Kant'ta ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çok önemli bir rol oynar!... [s. 10] Burjuva tavırlarından hiç utanmayan, onları dile getiren, böylece onların hakikatiyle ilgili bir şeyler söyleyen bir adamın açık sözlülüğü var onda. Kant'ta sürekli basit karşılaştırmalar buluruz – şu meşhur üç yüz hayali Alman parasıyla üç yüz gerçek Alman parası karşılaştırması gibi.[s. 26]) Bu ciltte bu kitaptan yaptığım bir derlemeyi bulabilirsiniz (s. 56).

17 J.H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, The University Press of America, 1987, s. 6.

18 Jachmann, *DzB*, s. 169.

19 Kuehn, *Kant*, s. 33.

20 Kuehn, *Kant*, s. 41.

21 Bkz. Richard W. Gawthrop, *Pietism and the Making of 18th Century Prussia*, Cambridge University Press, 1993.

22 Kuehn, *Kant*, s. 86.

23 Bkz. Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar 1*, çev.: Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.

24 Bkz. örneğin Slavoj Zizek, "Kant and Sade: The Ideal Couple", http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-kant-and-sade-the-ideal-couple.html. 10.10.2004. Bu ciltte, s. 182.

25 Borowski, *DzB*, s. 37 – italik bana ait.

26 Örneğin Cassirer Schultz'un Kant üzerindeki olası etkisinden hiç söz etmediği gibi, *Friderícianum*'u da aşırı küçümseyerek "kuşkusuz" Kant için çok yetersiz kaldığını söylüyor (s. 26) – genel olarak Pietizmin Kant'ı nasıl etkilemiş olabileceğiyse söz konusu bile edilmiyor (Kant'ın Pietist okulunda ihmal edilen her şeye ilgi sonradan ilgi duyduğunu anlatıyor). Kuehn en azından daha gerçekçi (s.39). Ayrıca bkz. Copleston, *Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1988, s. 9-10 [değinmeden geçemeyeceğim; *Fakültelerin Çatışması*'ndaki "fakülte"yi yeti sanan zihniyeti kınıyorum].

27 Bkz. Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", bu cilt, s. 192.

28 Bkz. Martin Schönfeld, "Kant's Philosophical Development", http://plato.stanford.edu/entries/kant-development/. 11.10.2004.

29 Cassirer, *Kant*, s. 29.

30 *K-GS* 7, s. 486.

31 Bkz. Paul Guyer, "Kant, Immanuel", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 2005, http://www.rep.routledge.com/article/DB047SECT1, 10.10.2004.

32 Borowski, *DzB*, s. 92.

33 Bkz. Guyer, "Kant, Immanuel".

34 Kuehn, Kant, s. 96.

35 Borowski, *DzB*, s. 40 vd.

36 Bkz. Martin Schönfeld, *The Philosopy of the Young Kant: the Precritical Project*, Oxford University Press, 2000.

37 Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi III*, Say, 1996, s. 49 vs.

38 Bkz. Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, University of California Press, 2000.

39 Borowski, *DzB*, s. 41.

40 Kuehn, *Kant*, s. 100.

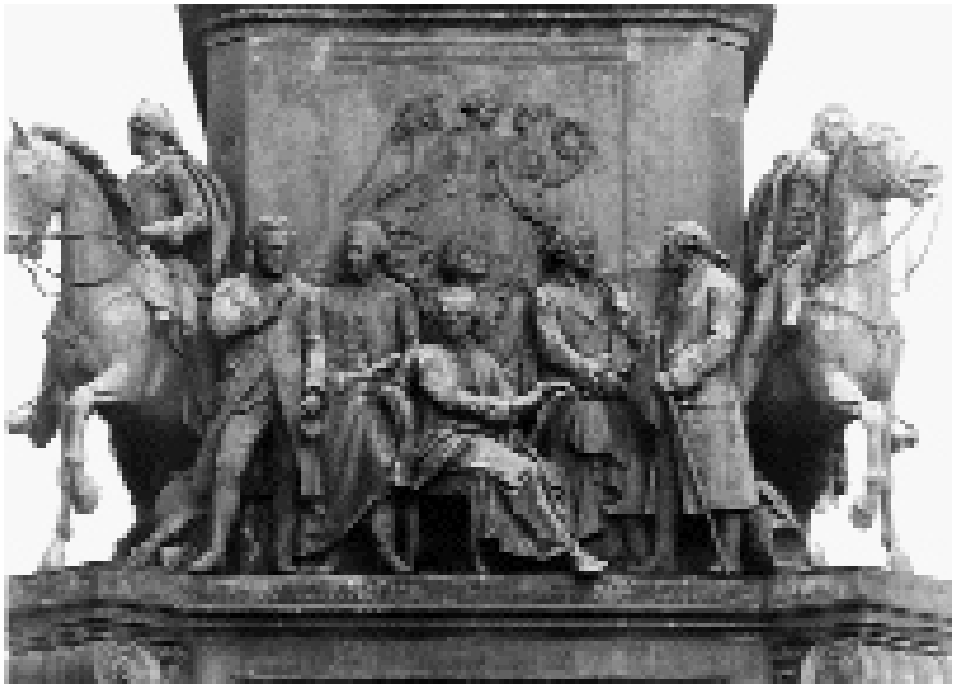
41 Borowski, *DzB*, s. 100. Kuehn bu dersin büyük olasılıkla 13 Ekim 1755 Pazartesi günü gerçekleştiğini söylüyor (s. 451).

42 Bkz. Guyer, "Kant, Immanuel"; yirmi dört diyor, Kuehn en az on sekiz (s. 108).

43 Borowski, *DzB*, s. 75.

44 Jachmann, *DzB*, s. 172; Borowski, *DzB*, s. 75.
45 Jachmann, *DzB*, s. 189; Borowski, *DzB*, s. 72.
46 Kuehn, *Kant*, s. 116.
47 A.g.y.
48 Nermi Uygur, "Kant", *Güneşle* içinde, YKY, 1997, s. 282.
49 *K-GS* 10, s. 39.
50 *K-GS* 20, s. 99.
51 Bkz. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, İng. Çev. Mary J. Gregor, Nijhoff, 1974.
52 Kuehn, *Kant*, s. 189.
53 A.g.y., s. 218.
54 A.g.y., s. 241.
55 Bkz. Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, İng. çev. A.W. Wood-George di Giovanni, Cambridge University Press, 1996,s. 326.
56 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, s. 174.
57 Bkz. Eva Schaper, "Taste, Sublimity, and Genius: The Aesthetics of Nature and Art", *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Guyer, Cambridge University Press, 1992, s. 367. Ayrıca bu ciltte, s. 154.
58 Bkz. Theodor Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, İng. çev. Rodney Livingstone, Polity Press, 2001.
59 Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 3.
60 Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence*, İng. çev. Arnulf Zweig, University of Chicago Press, 1967, s. 96.
61 Kuehn, *Kant*, s. 252.
62 A.g.y., s. 254.
63 Kant, *Prolegomena,* s. 3.
64 Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, İng. çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, s. I.
65 Bkz. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, 1992.
66 Kuehn, *Kant*, s. 356.
67 Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Meiner, 1986, s. 253 – alıntılayan Kuehn, *Kant*, s. 413.
68 Wasianski, *DzB*, s. 264.
69 Bkz. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism and the Problem of Resistance*, State University of New York Press, 1994, s. 104 vs. Cutrofello, Kant'ın Lampe'yi kovmasının eşcinselliği lanetlemesi anlamına geldiği gibi çoğunlukla alay edilen bir tez atar ortaya.
70 Wasianski, *DzB*, s. 232.
71 Bu konuda bir tartışma için, bkz. bu cilt, "Kant, Etik ve Ahlak Üzerine", İoanna Kuçuradi'yle Söyleşi, s. 235.
72 Kuehn, *Kant*, s. 2.





Kant II. Friedrich'le.

Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi*

MANFRED BAUM

Kant'ın eserinin başlığı, bize içeriği hakkında sadece geçici bir fikir vermektedir: İnsan aklının bilme yetisinin, deneyimden bağımsız olarak kullanım halindeyken sınanması ve eleştirilmesi, aklın bu sınamayı –içsel deneyime de dayanmaksızın– bizzat kendisinin yapmasıyla olanaklıdır. Saf aklın kendi kendini eleştirmesi, şeylerin saf kavramlarından meydana gelen nesnelerin varsayımsal ya da gerçek bilgisinin performansına ilişkindir ve bu bilgi, uzun süredir metafizik diye adlandırılan şeyi oluşturur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının önsözünde metafizik, akıl bilgisinin bir alanı olarak

Kants *Kritik der reinen Vernunft*

MANFRED BAUM

Der Titel des Buches bezeichnet seinen Inhalt auf eine vorläufige Weise: es enthält eine Beurteilung und Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens der Vernunft, in ihrem von der Erfahrung unabhängigen Gebrauch, und zwar durch diese Vernunft selbst, die sich bei dieser Prüfung auch nicht auf innere Erfahrung stützt. Diese Selbstkritik der reinen Vernunft bezieht sich auf deren Leistungen, die vermeintlichen oder wirklichen Erkenntnisse von Gegenständen aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, und diese Erkenntnisse sollen das ausmachen, was man seit langem Metaphysik nennt. Die Metaphysik wird (in der Vorrede der 1. Auflage) umschrieben als ein Gebiet der Vernunfterkenntnis, in dem der Vernunft durch ihre eigene Natur Fragen aufgegeben sind, die sie gleichwohl nicht beantworten kann, weil deren Beantwortung „alles Vermögen der menschlichen Vernunft" (A VII) übersteigt. Diese Konzeption der menschlichen Vernunft als eines von unabweisbaren und zugleich unbeantwortbaren Fragen „belästigten"

tarif edilmekte, akla kendi doğası aracılığıyla –yanıtlayamayacağı– soruların yöneltildiği bir alan olarak betimlenmektedir. Çünkü söz konusu soruların yanıtlanması "insanın bütün bilme yetisini" (A vii) aşmaktadır. Böylesi bir insan aklı anlayışı – yani aklı, yok sayılamayacak ama yanıt da verilemeyecek sorular tarafından "sıkıntıya sokulan"; bizatihi kendisi tarafından yöneltilen soruların ve bu soruların yanıtlanamazlığının nedenlerini yine kendi içinde arayan; ve bu sırada tamamlanmış bir kendi kendini bilme sisteminin temel özelliklerine ulaşan bir bilme yetisi olarak anlamak: Kant'ın bu akıl anlayışının öncülü yoktur, takipçisi ise çok azdır.

Kant'ın *Önsöz A*'nın daha ilk paragrafında yer alan ve dolayısıyla bütün kitabın temelinde yatan metafizik anlayışı da aynı şekilde özgündür. Kant'a göre metafizik; nesnelerin, saf anlama yetisi ve saf akıl tarafından, böyle bir bilgi sistemini olanaklı ve gerekli kılan ilkelere göre bilinmesidir. Akıl yoluyla kavranan bütün bilgiler, biçimleri dolayısıyla *a priori* bilgilerdir – bir sav teşkil ettikleri, rastlantısal olguların tespitinden ibaret olmayıp onları kanıtladıkları, yani mantıksal kurallara dayanılarak doğru önermelerden elde edildikleri sürece. Formel mantık (bu nitelemeyi kullanan ilk filozof yine Kant olmuştur), bütün akılcı bilgilerin temelinde yatan mantıksal formları sağlar. Ama metafizik, nesnelere dair *saf* akıldan çıkan kavramsal bilginin içeriği olarak, anlama yetisine ve aklın kendisine dayanır, duyular aracılığıyla

---

Erkenntnisvermögens, das die Gründe für die durch es selbst gestellten Fragen und die Gründe für deren Antwortlosigkeit in sich selbst sucht und dabei zu einem in den Grundzügen vollständigen System der Selbsterkenntnis der Vernunft gelangt, – diese Vernunftkonzeption Kants hat keine Vorgänger und nur sehr wenige Nachfolger.

Ebenso eigentümlich ist Kants Konzeption der Metaphysik, die auch schon der ersten Einleitungspassage der *Vorrede A* und damit dem ganzen Werk zugrundeliegt. Metaphysik ist für Kant Erkenntnis von Gegenständen aus reinem Verstande und reiner Vernunft nach Prinzipien, die ein System solcher Erkenntnisse möglich und notwendig machen. Nun sind alle vernünftigen Erkenntnisse ihrer Form nach Erkenntnisse a priori, sofern sie Behauptungen darstellen, nicht Konstatierungen zufälliger Fakten sind, sondern bewiesen, d.h. nach logischen Regeln aus wahren Sätzen abgeleitet werden. Die formale Logik (eine Bezeichnung, die Kant als erster Philosoph gebraucht) liefert solche logischen Formen, die aller Vernunfterkenntnis zugrundeliegen. Aber die Metaphysik, als Inbegriff der begrifflichen Erkenntnis von Gegenständen aus *reiner* Vernunft, enthält Begriffe, die dem Verstand und der Vernunft selbst, unabhängig von aller Wahrnehmung durch die Sinne, also dem reinen Verstand und der reinen Vernunft entspringen und sich, ebenso wie gewisse Grundsätze, in denen diese Begriffe gebraucht werden, auf Gegenstände überhaupt, seien sie nun Gegenstände der Sinne oder bloß denkbare Gegenstände, beziehen und von ihnen Erkenntnisse liefern sollen. Erkenntnisse aus reinem Verstand

edinilen algılardan bağımsız olan, yani saf anlama yetisi ve saf akıldan kaynaklanan kavramlar içerir ve tıpkı bu kavramların kullanıldığı aksiyomlar gibi sadece nesnelere ilişkin olup, onlara ilişkin bilgiler sunar (söz konusu nesneler ister duyusal isterse yalnızca düşünülebilir olsun). Saf anlama yetisi ve saf akıldan kaynaklanan bilgiler o halde biçimsel olarak akla ve genel mantığın kurallarına uygun olmakla kalmaz; onlar zihinsel yetiden, yani saf düşünüşün kendisinden doğar ve *a priori*, yani salt olanaklı nesneler olarak, belirli bir içeriğe sahiptirler.

Bu yeni formel mantık ve metafizik anlayışı, Kant'ın *Önsöz A*'nın başında anlatmayı sürdürdüğü, metafizik bilginin popüler kabul edilen betimlemelerinin arkasında da vardır. Kant burada aksiyomların, deneyim açısından kaçınılmaz ve aynı zamanda "yeterince kifayet etmiş" olan insan aklı tarafından kullanılmasından söz etmektedir. Burada en iyisi nedenselliği, anlama yetisi ilkesi açısından düşünmektir. Nedenselliğin *Eleştiri*'nin ortaya çıkmasında çok önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Şeylerin ve deneyimimizden elde ettiğimiz bilgilerin nedenlerini sorduğumuzda, nedenselliğin genel geçerliliğini önceden varsayarız. Ama nedenselliğin de nedenlerini sorgulayabilir ve bunu sürdürebiliriz, çünkü, Kant'ın da dediği gibi, insan aklı bütün gerçeklerin olanaklılık koşullarını araştırırsa bu "soruların hiçbir zaman sonu gelmez" (A viii). Söz konusu koşullar, bağlı oldukları, herhangi bir

---

und reiner Vernunft sind also nicht bloß formaliter vernünftig und entsprechen den Regeln der allgemeinen Logik, sondern sie haben einen Inhalt, der dem intellektuellen Vermögen – d.h. dem reinen Denken selbst entstammt und durch den gleichwohl Bestimmungen von Gegenständen gedacht werden, die ihnen a priori, d.h. als bloß möglichen Gegenständen überhaupt zukommen sollen.

Diese neue Konzeption der formalen Logik und der Metaphysik steht nun auch hinter den populär gehaltenen Umschreibungen der metaphysischen Erkenntnis, mit denen Kant zu Beginn der *Vorrede A* fortfährt. Er spricht dort von einem Gebrauch von Grundsätzen durch die menschliche Vernunft, die für die Erfahrung unentbehrlich und zugleich durch sie „hinreichend bewährt" (ebd.) ist und wir tun gut daran, wenn wir dabei an das Verstandesprinzip der Kausalität denken, von dem wir wissen, daß es bei der Entstehung der *Kritik* eine entscheidende Rolle gespielt hat. Fragen wir nach der Ursache von Dingen und Ereignissen unserer Erfahrung, so unterstellen wir seine allgemeine Gültigkeit. Aber wir können auch nach der Ursache solcher Ursachen fragen und dieses Fragen fortsetzen, weil, wie Kant sagt, diese „Fragen niemals aufhören" (A VIII), sofern nämlich die menschliche Vernunft auf die Bedingungen der Möglichkeit alles Wirklichen geht, wobei sie voraussetzt, daß es zu jedem Bedingten nicht nur irgend eine, sondern auch eine oberste Bedingung, die selber unbedingt ist, geben müsse, ohne welche das bedingte Wirkliche nicht sein könnte, von dem wir also durch die Erfahrung wissen,

önkoşulu olmayan mutlak bir en üst koşulun var olmak zorunda olduğunu, bu olmadan, deneyimimizle gerçek olduğunu bildiğimiz herhangi bir gerçekliğin olamayacağını şart koşmaktadır. Önkoşulsuz koşul ya da ilk neden bize gerekli gibi, yani zorunluluğu şart koşan bir şey gibi görünse de, bununla beraber onunla deneyimler dünyasında karşılaşıp karşılaşılamayacağını ya da burası sadece koşullu olanı içerdiği için, onun deneyimler dünyasının üstünde yer alıp almadığını bir kenara bırakmak zorundayız, dolayısıyla şimdilik onu bilmediğimizi kabul etmek zorundayız.

Koşula bağlı olan her şey için sonuçta önkoşulsuz bir koşulun var olmasının zorunluluğu ilkesi, aklı, Kant'ın söylediği gibi, "karanlığa ve çelişkilere düşürür". Çünkü akıl, söz konusu önkoşulsuz koşulu belirleyemez ve onun ne olduğunu ya da olabileceğini kavrayamaz. Oysa bir *ilk* nedenin var olduğunu varsaymak, *her* nedenin kendisinin bir nedeni olması gerektiği yolundaki düşünme ilkesiyle çelişmektedir. Diğer açıdan, sınırsız bir genellik içinde kullanılan nedensellik ilkesi bir ilk nedenin var olmasının olanaksızlığı anlamına gelir ve dolayısıyla deneyim içinde yer alan, koşula bağlı bütün şeyler için *yeterli* bir koşul olabileceği düşüncesinin olanaksızlığına işaret eder. Çünkü eğer ilk neden diye bir şey yoksa, "orta nedenler" dizisiyle ortaya çıktığı düşünülen ve temel alınan etki ya da sonuçların gerçekliği, kuşku götürmez biçimde açıklanamaz. Oysa nedensellik ilkesinin yegane amacı bunu açıklayabilmektir.

---

daß es wirklich ist. Die unbedingte Bedingung oder erste Ursache scheint uns so etwas Notwendiges, d.h. etwas notwendig Vorauszusetzendes zu sein, wobei wir davon absehen können, ob es in der Erfahrungswelt selbst anzutreffen sei oder, da diese nur Bedingtes zu enthalten scheint, über die Erfahrungswelt hinausliegen müsse, also uns, jedenfalls zunächst, unbekannt ist.

Der Grundsatz der Vernunft, daß es zu jedem Bedingten zuletzt eine unbedingte Bedingung geben müsse, „stürzt" nun eben diese Vernunft, wie Kant sagt, „in Dunkelheit und Widersprüche" (ebd.), da die Vernunft jenes Unbedingte nicht bestimmen oder in dem was es ist oder sein könnte erkennen kann, und da sie einsehen muß, daß die Annahme einer *ersten* Ursache mit dem Verstandesprinzip, nach welchem *jede* Ursache ihrerseits eine Ursache haben müsse, im Widerspruch steht. Umgekehrt bedeutet aber das in uneingeschränkter Allgemeinheit gebrauchte Prinzip der Kausalität die Unmöglichkeit einer ersten Ursache und damit desjenigen, was die *zureichende* Bedingung für ein in der Erfahrung gegebenes Bedingtes liefern könnte, denn wenn es keine erste Ursache gibt, so kann auch die Wirkung, die sie vermittelst der Reihe der Mittelursachen hervorbringen sollte und von der wir ausgegangen waren, durch sie nicht in ihrer unzweifelhaften Wirklichkeit erklärt werden, was doch der einzige Sinn des Kausalprinzips war.

Macht also die menschliche Vernunft, wie es ihr natürlich ist, einen von Erfahrungsbedingungen uneingeschränkten Gebrauch von einem Prinzip des Verstandes, so

O halde insan aklı, bir anlama yetisi ilkesini deneyim koşulları tarafından sınırlanmayan bir biçimde kullanırsa, ki bu onun için doğaldır, karanlığa ve çelişkilere düşer. Şu şekilde de söyleyebiliriz: Böylece bu ilke kendi kendisini ortadan kaldırır ve üstelik de bunu, uygulandığı nesnelerden bağımsız biçimde gerçekleştirir. Aklın kendisine atfedilen bu çatışmayı genelleştirmek olanaklıdır: Anlama yetisi ilkelerinin bütün akılcı kullanımlarında akıl, kendi kendisinden kaynaklanan aşılmaz zorluklara düşer. Dolayısıyla Kant'a göre metafiziğin tarihi, saf akla dayanmaya çalışan filozofların, aklın dizginsiz kullanımının bir sonucu olarak, kuruntu ve sözde-kanıtlara dayanan ve bu sağlam olmayan zeminde birbirleriyle sözde-çarpışmalar gerçekleştiren, çelişkili iddialarından oluşur. "Bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı," diyor Kant alaycı bir şekilde, "*metafizik* olarak adlandırılır" (A viii).[1]

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bu bilimin tarihi içinde görmektedir. Metafizik bir zamanlar bütün bilimlerin kraliçesi olarak kabul ediliyordu ve insan için en önemli konulardan, yani bütün şeylerin ilk nedeninden ve insan hayatının ve eyleminin nihai hedef ve gayesinden söz ettiği için, bu onurlu unvanı kuşkusuz hak ediyordu. Oysa onsekizinci yüzyılın sonlarında (yani Kant'ın çağında) onu küçümsemek ve gereksiz, hatta zararlı görmek moda haline gelmişti. İşin nasıl bu hale geldiğini soran Kant, tarih içinde metafiziğin ideal-tipik bir eskizini sunmuştur. Metafiziğin tarih içindeki ana dönemleri,

---

gerät sie in Dunkelheit und Widersprüche, oder, so können wir auch sagen, so hebt dieses Prinzip sich selbst auf und zwar unabhängig von den Gegenständen, auf die es angewandt wird, von denen in ihrer Besonderheit ja auch nicht die Rede war. Dieser der Vernunft selbst zuzuschreibende Konflikt läßt sich nun verallgemeinern. In allem Vernunftgebrauch aller Verstandesgrundsätze gerät eben diese Vernunft in unauflösliche Schwierigkeiten, die in ihr selbst begründet sind, und die Geschichte der Metaphysik bezeugt nach Kant, daß die widerstreitenden Behauptungen der Philosophen aus reiner Vernunft darauf beruhen, daß sie, durch ungezügelten Gebrauch der Vernunft verleitet, Scheinbeweisen und Hirngespinsten angehangen und auf diesem schwankenden Fundament miteinander Scheingefechte ausgetragen haben. „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten", sagt Kant sarkastisch, „heißt nun Metaphysik." (ebd.)

In die Geschichte dieser vorgeblichen Wissenschaft ordnet Kant nun seine *Kritik* ein. Die Metaphysik galt einmal als die Königin aller Wissenschaften, und da sie von den für den Menschen wichtigsten Gegenständen, den ersten Ursachen aller Dinge und den letzten Zielen und Zwecken seines Lebens und Handelns handelte, verdiente sie insofern diesen Ehrennamen. Aber in der Gegenwart, am Ende des 18. Jahrhunderts, ist es Mode geworden, sie zu verachten und sie für überflüssig oder gar schädlich zu halten. Wie ist es dazu gekommen, fragt sich Kant, und gibt eine idealtypische Skizze ihrer Hauptepochen. Auch sie ergeben sich, als eine Abfolge von Versuchen, die Welt aus reiner Vernunft zu

dünyayı salt akıl yoluyla anlama çabalarının bir sonucu olarak, aklın çeşitli kullanım biçimlerinden oluşur. Burada Kant, Avrupa tarihinden bir analojiye başvurmaktadır: Dogmatiklerin metafiziğinin başlangıçtaki despotça hakimiyetinden, ardından, bunun sonucu olarak kuşkuculuğun getirdiği, metafiziğinkiler de dahil olmak üzere bütün bilme iddialarını yerle bir eden anarşiden söz eder. Kant dogmatiklerle kuşkucuların bu ihtilafını, Sextus Empiricus'un antik kuşkuculuğun el kitabı olan çalışmasından tanıyordu. Kuşkuculuk, felsefe tarihinin kendini sürekli tekrarlayan bir biçimi olarak "yakın dönemlere" dek taşınmış olup, *Önsöz*'de adı geçen tek filozof olan ve Kant'ın kendi önceli olarak gördüğü John Locke'a kadar gelmiştir. Locke *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisine İlişkin Deneme] adlı yapıtında, Kant'ın yapmaya çalıştığı şeyi denemiş, dogmatiklerle kuşkucular arasındaki çatışmalara, bizzat metafiziğin kuramsal yapısını (yani anlama yetisi ile aklı) açıklayıcılık yetileri bakımından sıkı bir sınava tabi tutarak son vermeyi denemişti. Böylelikle dogmatik metafizikle, kuşkucu karşıtları hakkında, iddialarının meşrulukları bakımından, kesin bir hüküme varılacaktı.

Ancak Locke doğru biçimde ifade ettiği soruna yanlış bir çözüm bulmuştu. "İnsanda anlama yetisinin fizyolojisi" (*Önsöz A* IX), metafizik dahil bütün bilgileri dış ve iç deneyime geri götürüyordu. Bunu Kant şöyle ifade

---

erkennen, aus den verschiedenen Weisen, von ihr Gebrauch zu machen. Kant bedient sich dabei einer Analogie aus der Geschichte der Staaten Europas. Es spricht von der anfänglich despotischen Herrschaft der Metaphysik der Dogmatiker und der daraus resultierenden Anarchie der Skeptiker, die alle Wissensansprüche einschließlich derer der Metaphysik zerstörten. Dieser Gegensatz der Dogmatiker und Skeptiker, war ihm aus dem Handbuch der antiken Skepsis des Sextus Empirikus bekannt, er wird als eine immer wiederkehrende Verlaufsform der Philosophiegeschichte auf die „neueren Zeiten" übertragen, in denen John Locke auftrat, der einzige namentlich in der Vorrede genannten Philosoph, den Kant durchaus als seinen Vorgänger ansah. Denn er versuchte in seinem *Essay concerning human understanding* das, was auch Kant versucht, nämlich allen Streitigkeiten zwischen Dogmatikern und Skeptikern dadurch ein Ende zu bereiten, daß er das Vermögen der metaphysischen Theoriebildung selbst, Verstand und Vernunft, einer strengen Prüfung hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit unterwarf. Dadurch sollte über die widerstreitenden Ansprüche der dogmatischen Metaphysik und ihrer skeptischen Widersacher hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit ein definitives Urteil gesprochen werden.

Aber Locke fand für die richtig gestellte Aufgabe eine falsche Lösung. Seine „Physiologie des menschlichen Verstandes" (A IX) führte alle menschliche Erkenntnis einschließlich der Metaphysik auf äußere und innere Erfahrung zurück, oder, wie es ausdrückte, er leitete „die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung" (ebd.)

etmiştir: Locke, "o sözde kraliçenin doğumunu sıradan deneyimden oluşan ayaktakımına bağlayarak" (*Önsöz A* IX) çıkarsamak istemişti. Bu hatalı soyağacı, dogmatik metafiziğin iddialarını yıkmaya uygun değildi, çünkü o, haklı biçimde, saf akıl bilgisinin şüphe götürmeyen bir örneği olarak, matematiği almıştı, çünkü ona göre matematik, nedenselliğin ortak deneyime dayandığı konusunda kuşkulara yer bırakmayan bir alandı. Kant'a göre Leibniz'in *Nouveaux essais*'leri [Yeni Denemeler] her halükarda Locke'un empirizmini çürütüyor olsa da, bu bazı üzücü sonuçlara neden olmuştur: "Bu yolla metafizik bir kez daha o eski kurt yeniği dogmatizme geri düşmüştür" (*Önsöz A* X). Kant, Leibniz-Wolff felsefesini ve onların Crusiusçu karşıtlarını bu şekilde nitelendirmektedir. Kant *Eleştiri*'den önceki son yapıtı olan *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis'*te [Duyumsanan ve Düşünülebilen Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine; 1770], kendini bu tuzaklardan tam olarak kurtaramamıştı. "Şimdi, tüm yollar (sanıldığı gibi) denendikten ve boşa çıktıktan sonra, bir bıkkınlık ve tam bir *ilgisizlik* egemendir – bilimlerde kaos ve gecenin anası" (*Önsöz A* X).

Bu çıkmazın sebepleri arasında Kant, David Hume'un kuşkuculuğunu da saymaktadır. Bilindiği gibi David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding'*i [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İrdeleme], teoloji ya da metafizik içeren her kitabın yakılması gerektiğini söyleyerek bitirmişti: "Onları

---

ab. Diese ihr fälschlich angedichtete Genealogie war nicht geeignet, die Ansprüche der dogmatischen Metaphysik niederzuschlagen, da diese sich mit Recht auf die Mathematik als ein unbezweifelbares Beispiel reiner Vernunfterkenntnis berufen konnte, das nicht im Verdacht stand, sich auf gemeine Erfahrung zu gründen. Für Kant haben Leibniz' *Nouveaux essais* jedenfalls eine Widerlegung des Locke'schen Empirismus bewirkt, was aber auch die betrübliche folge hatte, daß „alles wiederum in den veralteten wurmstichigen Dogmatism […] verfiel" (ebd.), wie Kant die fortdauernde Leibniz-Wolffische Schulphilosophie und ihre Crusianischen Gegner bezeichnet, von denen er selbst sich in seiner letztverfaßten Schrift, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) nur halbwegs hatte frei machen können. „Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher *Indifferentism*, die Mutter des Chaos und der Nacht in Wissenschaften." (A X)

Zu dieser verfahrenen Situation hat nach Kant auch der Skeptizismus David Humes beigetragen, der bekanntlich seinen *Inquiry concerning human understanding* mit der Aufforderung beendet hatte, jedes Buch, das Theologie oder Schulmetaphysik enthielt, den Flammen zu übergeben: „Commit it […] to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion." (165)

Aber Kant sieht in Humes Metaphysik-Kritik doch auch „das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung" (ebd.) der Wissenschaften und insbesondere der

ateşe atalım: Çünkü sadece sofuluk ve yanılsamalar içeriyorlar" (165).

Ama Kant, Hume'un metafizik eleştirisinde; bilimde, özellikle Christian Wolff'un metafizik adını verdiği "ana bilimde", "yaklaşmakta olan bir dönüşümü ve aydınlamanın önhazırlığını" görmüştür. Metafiziği bilim olarak temellendirmenin bütün yolları henüz denenmemiştir. Kant'ın *Eleştiri*'nin sonunda, büyük dogmacı Wolff'un "bilimsici metodu"nu ve en önemli kuşkucu Hume'u kısaca andıktan sonra dediği gibi: Açık yol *eleştirel* yoldur (A 856). Başka bir deyişle, Hume ve ardıllarının metafizik önermelere ilgisizliği –eğer Kant, saf aklın ilkelere dayanılarak incelenmesi gibi bir görevi üstüne alırsa– anlama yetisinin eleştirel yoluna sapmak için bir hazırlık aşaması olarak görülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi* bu yönde bir deneme olacaktır.

Çünkü *birincisi*, metafizik şu ana kadar sadece bir *bilim olarak* başarısız olmuştur, Hume'un çalışmalarından ortaya çıkan sonuç bu görünmektedir. Ama Hume, haklı olarak, metafizik kullanım içindeki aklı incelemenin kendisinin de "metafizik" olduğunu söylüyordu. O halde Hume da, bir anlamda, metafiziğin metafiziğini yapmaya çalışıyordu. Ve bu metafizik Kant'a göre insan aklının kalıtsal özelliği, antropolojik bir sabitesidir. Dolayısıyla hangi ad altında olursa olsun, her zaman bir metafiziğin var olduğu ve var olmaya da devam edeceği sonucu doğmaktadır. Bu nedenle "nesneleri insan doğasına *ilgisiz* olamayacak araştırmalar söz konusuysa, *ilgisizlik* taslamayı

„Hauptwissenschaft", wie Christian Wolff die Metaphysik genannt hatte. Es sind noch nicht alle Wege der Begründung der Metaphysik als Wissenschaft beschritten worden, oder, wie er am Ende der *Kritik* nach der kurzen Erwähnung der „szientifischen Methode" Wolffs, als des herausragenden Dogmatikers, und Humes, als des wichtigsten Skeptikers, sagt: „Der kritische Weg ist allein noch offen." (A 856) Und Humes und seiner Nachfolger Indifferentismus gegenüber metaphysischen Behauptungen kann als Vorbereitung zur Beschreitung des kritischen Weges verstanden werden, wenn man ihm zum Anlaß nimmt, das schwere Geschäft einer nunmehr auf Prinzipien gegründeten Untersuchung der reinen Vernunft erneut zu übernehmen.

Denn *erstens* ist die Metaphysik nur *als Wissenschaft* bisher gescheitert, wie sich aus den Ergebnissen Humes zu ergeben scheint, obwohl dieser zurecht seine Untersuchung der Vernunft in ihrem metaphysischen Gebrauch selbst „Metaphysik" genannt hatte. Auch Hume hatte also schon eine Metaphysik von der Metaphysik unternommen. Und diese Metaphysik ist nach Kant eine Naturanlage der menschlichen Vernunft, eine anthropologische Konstante, was dazu führt, daß es nach ihm immer schon eine Metaphysik, in welcher Gestalt auch immer, gegeben habe und immer eine geben werde. Deshalb ist es „umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Vernunft nicht gleichgültig sein kann." (ebd.) Diese Gegenstände sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und deren Sein oder

istemek boşunadır" (*Önsöz A* X). Bu inceleme nesneleri; Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür ve insan saf aklını kullandığı sürece, bunların varlığı ya da yokluğu karşısında kayıtsız kalamaz; bunların yokluğunda karar kılsa bile böyle bir kayıtsızlık söz konusu olamaz.

İkincisi, Kant'a göre, metafiziğe karşı ilgisizliğin tutarlı olmadığı da apaçıktır: "Yine, o sözde ilgisiz olanlar, Skolastik dili halksal bir tona değiştirerek kendilerini ne denli tanınmaz kılmaya çabalamışlarsa da, herhangi bir şey düşünüyor oldukları sürece, kaçınılmaz olarak öylesine küçümsedikleri o metafiziksel iddialara geri düşmektedirler" (*Önsöz A* X). İnsan için doğal olan saf aklı kullanan kişi, bir kuşkucu olarak, kuşkuculuğu bir taraftan da kendisine yöneltmek, kendi sürekli kuşkusundan kuşku duymak zorundadır, ya da günü gelince, bu kuşkuculuğun dogmaya dönüşmesi gibi bir ikilemle karşı karşıya kalacaktır; her iki durumda da, ilke haline getirilmiş olan kuşkuculuk metafizik yolunda ilerlemeye devam eder.

Ve nihayet *üçüncüsü*, akıl yürüten insanın yanıtlarından kolay kolay vazgeçemeyeceği söz konusu sorulara karşı bu ilgisizlik, "yine de dikkate ve düşünmeye değer bir fenomendir" (*Önsöz A* XI). Bu, bir bilim olarak metafiziğin olanaklılığına ilgisiz kalamayan filozoflar için bir bağlantı noktası sağlamaktadır. Kant, şimdiye kadar böyle bir şeyin var olmadığını, ama bunun, düşünürlerin yetersizliğinden kaynaklanmadığını, tersine, saf aklın, bu tür

---

Nichtsein kann dem Menschen, insofern er von seiner reinen Vernunft Gebrauch macht, nicht gleichgültig sein, was ja auch dann nicht der Fall ist, wenn sich von deren Nichtsein überzeugt hat.

Zweitens aber ist es nach Kant leicht zu bemerken, daß die Gleichgültigkeit gegenüber der Metaphysik auch inkonsistent ist. „Auch fallen jene vorgeblichen Indifferentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben." (ebd.) Wer die dem Menschen natürliche reine Vernunft gebraucht, steht als Skeptiker vor dem Dilemma, daß sein Skeptizismus auf ihn selbst angewandt, der durchgängige Zweifel in seiner Möglichkeit selbst bezweifelt werden kann, oder daß dieser Skeptizismus selbst dogmatisch wird, und in beiden Fällen schreitet der zum Prinzip erhobene Skeptizismus auf den Wegen der Metaphysik.

Und schließlich *drittens* ist diese Gleichgültigkeit in Fragen, auf deren Beantwortung der raisonnierende Mensch am wenigsten verzichten kann, „doch ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient" (A XI) und damit ein Anknüpfungspunkt ist für denjenigen Philosophen, dem die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft nicht gleichgültig ist, auch nachdem er eingesehen hat, daß es sie bisher nicht geben und daß dies nicht an der Unfähigkeit der sie Suchenden liegt, sondern an der Dunkelheit

bilginin ilkelerini iyi hesaplamadığı için içine düştüğü karanlık ve çelişkilerden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu kuşkucu ilgisizlik, "açıktır ki bir hafifliğin değil ama bundan böyle yüzeysel bilgiyle oyalanmayan bir çağın olgunlaşmış yargı gücünün etkisi[dir], ve akla tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini-bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için bir çağrıdır" (*Önsöz A* XI). O halde bu talep, aslında, saf aklın Humecu empirizmin peşinden gitmeyen bir kuşkuculukla radikal bir eleştiriye tabi tutulması talebidir.

Bu noktada Kant, "çağın olgunlaşmış yargı gücü" ile genel bir "dönemsel düşünce biçimi" (*Önsöz A* XI) arasında bir bağ kurmaktadır. Bu düşünce biçimini, matematik ve doğa bilimlerindeki (fizikteki) "kesinliğe" dikkat çekmek yoluyla "yüzeysellik" suçlamalarına karşı koruma altına alan Kant, doğa bilimlerinde eski "kesinliğin" bile ötesine geçildiğini öne sürer. Kant'a göre bu kesinlik ruhu, "metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı hakkında karar verecek, [...] kaynağını olduğu kadar, alan ve sınırlarını da belirleyecektir" (*Önsöz A* XII). Empirik ve metafizik bilginin ilkelerinin, "temelleri iyi oturtulmuş" matematik ve doğa bilimleri örnek alınarak yapılacak bu türden bir "düzeltisi", belli ki aklın kendini bilmesine yönelik pozitif gayesidir. Bu gaye, aklın kuşkucu bir kendini yıkma ediminin ve sözde bilgi iddialarının tam karşısında yer alır. Kant'a göre bunun nedeni, sağlam bilgi ilkeleri-

---

und den Widersprüchen, in die reine Vernunft selbst gerät, so lange sie sich von den Prinzipien dieser Art von Erkenntnis keine Rechenschaft gegeben hat. Diese skeptische Gleichgültigkeit „ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urteilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen" (ebd.), also eine Aufforderung zu einer radikalen Kritik der reinen Vernunft, die nicht dem aus dem Humeschen Empirismus folgenden Skeptizismus zum Resultat hat.

An dieser Stelle stellt Kant eine Verbindung her zwischen der „gereiften Urteilskraft des Zeitalters" und der allgemeinen „Denkungsart unserer Zeit" (A XI), die er vor dem Vorwurf der „Seichtigkeit" in Schutz nimmt, indem er auf „Gründlichkeit" des Denkens in der gegenwärtigen Mathematik und „Naturlehre" hinweist, wobei die letztere die Gründlichkeit der Alten sogar übertreffe. Dieser Geist der Gründlichkeit „würde sich nun auch in anderen Arten der Erkenntnis wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Prinzipien gesorgt worden." (ebd.) Eine solche „Berichtigung" der Prinzipien der empirischen und metaphysischen Erkenntnis nach dem Vorbilde der Mathematik und Naturwissenschaft, „deren Grund gut gelegt ist" (ebd.), so daß er haltbare Systeme von Wissenschaften tragen kann, ist offenbar das positive Ziel der Selbsterkenntnis der Vernunft, ein Ziel, das der skeptischen Selbstzerstörung der Vernunft

nin eksikliği olup, "kayıtsızlık ve kuşku" bu eksikliğin bir sonucudur, ki biz bu ilkeleri, "köklü bir düşünce biçiminin kanıtları" olarak görmek zorundayız. Çünkü sağlam ilkelerin olmadığı yerde, yani anlama yetisinin ve aklın ilkelerinin birbirinden ayrıştırılmadığı ve aklın kavramlarının varolan şeyler olarak kabul edildiği yerde, böylesine kötü temellendirilmiş bir bilginin tabi tutulacağı sınama, onun basit bir omuz silkmeyle geçiştirilebilecek bir uydurma olduğu, hayal ürünü olduğu yargısını getirecektir.

Ama saf aklın bilgiye ulaşma yeteneğine duyulan kayıtsızlık ve kuşkunun ardından, bu kez Kant'a göre, kuşkuculuğa yol açmış olan o "köklü düşünce biçimine" karşı "nihayet sıkı bir eleştiri" gelecektir. O halde bu eleştiri, metafizik bilgi yetimize, yani saf akla, bizzat saf aklın kendisi tarafından uygulanan bir sınamadır ve bu sınama, metafizik bilginin olanaklılığı, yani *neyin* onun olanakları dahilinde olduğu, olanaklarının koşullarının insan tarafından yerine getirilebilecek bir şey olup olmadığı sorusunun ölçütlerine uygun olarak yapılacaktır. Ancak bundan sonra bilim olarak metafiziği, kendi inceleme nesnelerinden *a priori* olarak elde etmek olanaklı olacaktır. Kant bu soruda ve onun olumlu yanıtında da dönemin matematiğini ve saf doğa bilimini (kuramsal fiziği) örnek almıştır.

Öte yandan aklın eleştirisinin kuşkuculukla çakışan *olumsuz* sonucu şu olacaktır: Metafiziğin; ontoloji, rasyonel psikoloji, genel kozmoloji ve doğal

---

und ihrer Erkenntnisansprüche gerade entgegengesetzt ist. Es ist nach Kant nur der Mangel gesicherter Erkenntnisprinzipien, der „Gleichgültigkeit und Zweifel" zur Folge hat, die wir als „Beweise einer gründlichen Denkensart" (ebd.) ansehen müssen. Denn wo die gesicherten Prinzipien fehlen, das heißt Verstandes- und Vernunftgrundsätze nicht unterschieden werden, und wo Begriffe der Vernunft für existierende Sachen gehalten werden, da muß eine Prüfung so schlecht begründeter Erkenntnis sie als Blendwerke und Hirngespinste beurteilen, über die man nur mit Achselzucken hinweggehen kann.

Nach Gleichgültigkeit und Zweifel an der Fähigkeit der reinen Vernunft, überhaupt zu Erkenntnissen zu gelangen, folgt aber, nach Kant, „endlich strenge Kritik" an derselben „gründlichen Denkungsart" (ebd.), die zum Skeptizismus geführt hatte. Diese Kritik ist also ein von der reinen Vernunft selbst angestellte Untersuchung und Beurteilung des Organs metaphysischer Erkenntnis, also der reinen Vernunft, nach Maßgabe der Frage, ob überhaupt metaphysische Erkenntnis möglich sei, d.h. *was* zu ihrer Möglichkeit gehöre und ob diese Bedingungen ihrer Möglichkeit für den Menschen erfüllbar sind. Nur dann ist Metaphysik als Wissenschaft a priori von Gegenständen möglich, und es ist bekannt, daß Kant auch bei dieser Frage und ihrer bejahenden Antwort sich am Vorbild der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft (theoretischen Physik) seiner Zeit orientiert hat. Das mit dem Skeptizismus übereinstimmende *negative* Ergebnis der Vernunftkritik wird aber sein, daß Metaphysik in ihren vier herkömmlichen Bereichen der

teoloji adını taşıyan dört geleneksel alanında kendisini sözde bilim olarak ilan etmesi imkansızdır. Bir başka deyişle Kant; bizatihi şeylerin bilinemezliğinin, insan ruhunun bedenden ayrı bir töz olduğunun, dünyanın deneyim nesnelerinden oluşan verili bir bütün olduğunun ve bir Tanrının var olduğunun kanıtının sunulamayacağını ortaya koymaktadır. Böyle bir kanıt, gelecekte bu yönde ortaya çıkacak bütün bilgi iddialarını *a priori* nedenler yüzünden tümüyle geçersiz kılmaktadır. Leibniz-Wolff metafizik okulunun önde gelen çağdaş temsilcisi Moses Mendelssohn'un onu "her şeyi yıkan" lakabıyla anmasına sebep olan şey işte bu olumsuz sonuçtur.

Bütün bunlara rağmen Kant, metafizik eleştirisini ve onun yıkıcı sonucunu sadece akademik alanda, pratikten yoksun entelektüellerin mesken tuttuğu kitaplar ve sistemler diyarında, kısacası "aydınlar cumhuriyeti"nde sınırlı kalan bir olay haline getirmekten kaçınmıştır. Eleştirel felsefesini, çağın ruhunun bir ifadesi olarak görmektedir ve kendi metafizik eleştirisinin politik içeriğinin de pekala bilincindedir. "Çağımız, her şeyi kendine altgüdümlü alması gereken gerçek eleştirinin çağıdır. *Kutsallığı* yoluyla *din,* ve *yüceliği* yoluyla *yasama,* kendilerini çoğunlukla bağışık tutmayı isterler. Ama sonra yine haklı bir kuşkuya teslim olur; aklın yalnızca özgür ve açık sınamaya dayanabilene gösterdiği dürüst saygıyı, kendi hakları olarak ileri süremezler" (*Önsöz A* XI'e Dipnot).

Serbest ve kamuya açık, dolayısıyla yayın yasağı tehdidi altında olmayan

---

Ontologie, der rationalen Psychologie, der allgemeinen Kosmologie und der natürlichen Theologie als angeblichen Wissenschaften sich als unmöglich erweisen wird, d.h. daß Kant einen Beweis der Unerkennbarkeit von Dingen überhaupt, der menschlichen Seele als einer vom Körper unterschiedenen Substanz, der Welt als eines gegebenen Ganzen von Erfahrungsgegenständen und der Existenz Gottes vorlegen wird, der alle künftigen Erkenntnisansprüche in dieser Richtung aus Gründen a priori völlig vernichtet. Es ist dieses negative Ergebnis der Vernunftkritik, die ihm bei dem herausragenden zeitgenössischen Vertreter der Leibniz-Wolffischen Metaphysik, Moses Mendelssohn, den Beinamen eines „Alleszermalmers" eingetragen hat.

Aber Kant ist zugleich weit davon entfernt, seine Metaphysikkritik und ihr destruktives Ergebnis für ein Ereignis bloß innerhalb der Gelehrtenrepublik zu halten, das nur im akademischen Raum, im Reich der Bücher und Systeme, der nur von praxislosen Intellektuellen bewohnt wird. Er sieht in seiner Kritik eines Ausdruck des Geistes seines Zeitalters, und er ist sich der politischen Implikationen seiner Metaphysikkritik durchaus bewußt. „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann errechten sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjeningen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können." (ebd.)

bir din ve yasama eleştirisi, Kant'ın çağdaş terminolojiyle "Aydınlanma" dediği şeyin önemli bir öğesidir. 1784 yılında yazdığı "Aydınlanma nedir?" adlı ünlü denemesinde Kant, Aydınlanma hakkında şunları söylemiştir: "Bu Aydınlanmada […] *özgürlükten* başka bir şey talep edilmiyor; üstelik de özgürlük adıyla bilinen her şeyin en zararsız biçimidir talep edilen, yani: Aklını bütün olarak *kamuya açık halde kullanma özgürlüğü*" (*AA VIII*, 36). Buna Kant'ın metafizik eleştirisi de dahildir. Oysa bu eleştirinin yayımlanmasından sonra, 1786 yılında Hessen-Kassel hükümeti, Kant felsefesiyle ilgili dersleri yasaklamıştır. Yine 1794 yılında, yani yetmiş yaşına dayanmış bir Kant, din felsefesiyle ilgili yazılarından dolayı, kraliyet kabinesinin emri doğrultusunda"hoş olmayan tasarruflar" tehdidini içeren sert bir uyarı almış, bir başka deyişle, tıpkı ondan önce Lessing'e ve diğerlerine yapıldığı gibi, Kant'a da teoloji ve dinle ilgili yayın yasağı getirilmiştir. Bunun yanı sıra Königsberg'teki tüm akademisyenler, felsefe ve teoloji doçentleri, Kant'ın dini yazılarını ders konusu yapmayacaklarına ilişkin güvence vermek zorunda bırakılmışlardır. Dolayısıyla Kant'ın dinin ve yasamanın kamuoyu önünde açık bir sınamaya tabi tutulması söylemi, o zaman için oldukça iyi konumlandırılmış bir talep olduğu kadar, bizzat kendi talep ettiği, "kendi aklını başkalarının, yani geleneğin ve otoritenin kılavuzluğu olmadan kullanma cesaretinin" de bir örneğiydi. Her şeyin tabi tutulmak zorunda olduğu eleştirinin çağı, Fransız devriminin arife-

---

Die freie und öffentliche, also von Publikationsverboten nicht bedrohte Kritik an Religion und Gesetzgebung ist aber ein wesentliches Element dessen, was Kant mit seiner Zeit „Aufklärung" genannt hat. In dem berühmten Aufsatz von 1784 „Was ist Aufklärung?" hat Kant über sie erklärt: „In dieser Aufklärung [...] wird nichts erfordert als *Freiheit*; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen." (AA VIII, 36) Dazu gehört auch die von Kant publizierte Kritik der Metaphysik, nach deren Erscheinen die Hessen-Kasselsche Regierung 1786 Vorlesungen über die Kantischen Philosophie verbot. Noch gegen den siebzigjährigen Kant erging im Jahre 1794, nach dem Erscheinen seiner religionsphilosophischen Abhandlungen, durch königliche Kabinettsorder eine scharfe Verwarnung mit Androhung „unangenehmer Verfügungen", also ein Publikationsverbot für Theologie und Religion betreffende Schriften, wie es vor ihm schon Lessing und andere getroffen hatte. Auch halle Königsberger Universitätsdozenten der Philosophie und Theologie mußten sich verpflichten, über Kants Religionsschrift keine Vorlesungen zu halten. Kants Plädoyer für die freie und öffentliche Prüfung von Religion und Gesetzgebung ist also eine in ihrer Zeit wohlplazierte Forderung und zugleich selbst ein Beispiel für den von ihm geforderten Mut, sich des eigenen Verstandes ohne Anleitung durch andere, d.h. durch Tradition und Autorität, zu bedienen. Das Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß, ist für Kant auch das Zeitalter der gesellschaftlichen Aufklärung am Vorabend der französischen Revolution.

sindeki Kant için toplumsal aydınlanma da demekti.

Locke ve Hume'un ardından Kant tarafından "yeniden" ele alınan, aklın kendi kendini bilmesi projesi iddialı bir girişimden oluşur: Saf aklın eleştirisi yoluyla akıl hakkında tarafsız bir hüküm verecek ve bu arada onun haklı iddialarını güvence altına alacak, ama buna karşın bütün temelsiz iddialarını da "kendi ebedi ve değişmez yasalarına göre" mahkum edecek "bir mahkeme kurmak" (*Önsöz A* XI-XII). Kant tarafından kullanılan mahkeme metaforu kendi kendini eleştirme girişiminin zorluklarına işaret etmektedir: Akıl aynı anda ama farklı fonksiyonlarla hem kanun koyucu, hem davalı, hem de yargıç olmak zorundadır. O halde akıl, ileri sürülen hakikat iddialarının haklılık nedenlerini sorgular, onları elverişlilik açısından sınar ve iyi temellendirilmiş olanları, salt iddialardan ya da sözde bilgilerden ayırarak bunu da genel mantığın sunduğu formel hakikat koşullarından oluşan ölçütlere göre yapar: Çelişkiden arınmışlık, nedenlerle ve sonuçlarla tutarlı olmak ve her bir karşıtlığın yanlışlığı ya da olanaksızlığı konusunda çürütülemez bir kesinlik. Dolayısıyla Kant, kendi metafizik eleştirisini diğer kitap ve sistemlerde yer alan metafizik sistemlerin eleştirisi olarak görmez, yani onun eleştirisi bir literatür eleştirisi değildir. Tersine o, "bütün deneyimlerden bağımsız" birtakım bilgilere ve yalın kavramlara ulaşma iddiası taşıyan akıl yetisinin, yöntemsel olarak başlatılan ve sistematik olarak kaleme alınan bir eleştirisidir. Böylece o, "metafizi-

---

Die Selbsterkenntnis der Vernunft, die nach Locke und Hume von Kant „aufs neue" unternommen wird, besteht nun in dem anspruchsvollen Unternehmen, „einen Gerichtshof einzusetzen" (ebd.), der durch die Kritik der reinen Vernunft über die Vernunft unparteiisch urteilt, indem er sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichert, dagegen aber all grundlosen Ansprüche „nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen" abfertigt (A XIf.) Die von Kant verwendete Gerichtshofmetapher verweist auf die besondere Schwierigkeit des Unternehmens der Selbstkritik: die Vernunft ist zugleich Antragstellerin, Richterin und Gesetzgeberin in einer Person, aber in je verschiedener Funktion. Die Vernunft fragt also nach den Rechtfertigungsgründen für die erhobenen Wahrheitsansprüche, prüft diese auf ihre Tauglichkeit und unterscheidet die wohlbegründeten von den bloß prätendierten oder Scheinerkenntnissen und zwar nach Kriterien, die aus den formalen Wahrheitsbedingungen bestehen, die die allgemeine Logik liefert: Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang mit Gründen und Folgen und apodiktische Gewißheit aufgrund der Falschheit oder Unmöglichkeit des jeweiligen Gegenteils. Kant versteht seine Metaphysikkritik also nicht als eine Kritik historisch vorgegebener Metaphysiken, wie sie in Büchern und Systemen seiner Vorgänger vorhanden sind, sie soll also keine Literaturkritik sein. Sondern sie ist eine methodisch angestellte und systematisch verfaßte Kritik des Vernunftvermögens selbst und überhaupt, sofern es nach Erkenntnissen „unabhängig von aller Erfahrung" und aus bloßen Begriffen strebt. Damit

ğin genel olarak olanaklı olup olmadığı" (*Önsöz A* XII) konusunda bir karara varır. Metafiziğin olanaklı olabilmesi için, kaynak, kapsam ve sınırlarını, nesneler alanındaki olgulara dayanarak değil, kendi içinde bulunan ilkelere göre belirler. Bu, eleştirel yöntemdir. Söz konusu eleştirinin sonucu duyuların, anlama yetisinin ve bizzat aklın bilme yetisinin kaynak olarak bütün fenomenlerin toplamının, yani duyularla algılanan nesnelerin bilgi içeriklerinin kapsam olarak sınırları belirlenir. Böylece bu nesnelere ilişkin deneyimin her seferinde *a priori* olarak belirlenmesinin koşulları ortaya çıkmış olur.

Kant saf aklın eleştirisinin sonucunu gurur dolu sözlerle şöyle özetliyor: "Geriye kalan ve girebileceğim biricik yol buydu ve orada aklı şimdiye dek deneyimden özgür kullanımında kendi kendisi ile bozuşmaya götüren tüm yanılgıları gidermenin bir yolunu bulmuş olmakla övünebilirim. Onun sorularını insan aklının yeteneksizliği gibi bir gerekçeyle geçiştirmedim; tersine, bunları ilkelere göre tam olarak belirledim ve aklın kendini yanlış anladığı noktaları ortaya çıkardıktan sonra, bunları ona tam doyum verecek bir yolda çözümledim" (*Önsöz A* XII-XIII).

Bunun anlamı Kant'ın, geçmiş ve gelecekteki olası her türlü bilimsel metafiziği sistematik bir bütünlük içinde, ileride çoğaltılmasına gerek ve olanak olmayan bir şekilde ortaya koyduğu iddiasında olmasıdır. Anlama yetisinin ve aklın düşünme fonksiyonlarına yönelik bütün soruların –düşünen özne-

---

fällt er eine Entscheidung über die „Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt" (A XII), indem sie nicht aufgrund von Fakten im Bereich der Gegenstände, sondern aus in ihr selbst liegenden Prinzipien die Quellen, den Umfang und die Grenzen einer möglichen Metaphysik bestimmt. Das Ergebnis dieser Kritik besteht darin, daß die Quellen als die Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft selbst, der Umfang der Erkenntnisobjekte als die Gesamtheit aller Erscheinungen, d.h. der Gegenstände der Sinne, und die Grenzen als die Grenzen der Erfahrung dieser Objekte jeweils a priori bestimmt werden.

Kant faßt das Ergebnis seiner Vernunftkritik in stolzen Worten zusammen: „Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweit hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Prinzipien vollständig spezifiziert und, nachdem ich den Punkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöst." (ebd.)

Das bedeutet, daß Kant beansprucht, die Grundlage für jede mögliche wissenschaftliche Metaphysik in Vergangenheit und Zukunft in systematischer Vollständigkeit vorgetragen zu haben, die keiner künftigen Vermehrung bedürftig

nin kendisinde yatan ve onu öznel olarak gerekli kılan– temeline indiği için Kant, bu soruları tamamladığından ve verilebilecek yegane yanıtı verdiğinden emindir. *Eleştiri*'nin olumsuzlayıcı/yıkıcı bölümünün temel düşüncesi, aklın yönelttiği bu tür soruların yanıtlanamazlığının kanıtlanmasıdır, zira bu sorular, öznel olarak gerekli olan kendi kavram ve ilkelerini, nesneler hakkında geçerli bilgiler olarak kabul eder ve bu bakımdan kendisini yanlış anlamış olurlar. Bunun en önemli örneği şudur: Kant'a göre bizim için sadece duyu nesnelerinin, yani fenomenlerin gerçekliğinin koşulları demek olan zaman ve uzam; varlıkları, bizim duyularımızla algılanmalarına bağlı olmayan kendinde nesnelerin yanyanalığı ve ardışıklığıyla karıştırılmaktadır. Diğer örnekler şunlardır: Düşüncede "ben" olarak kendini ifade eden özbilinç ile saf düşünce yoluyla basit bir töz kavrayışının birbirine karıştırılması; fenomenlerin tümlüğü düşüncesinin dünya dediğimiz kendisi için verili bir nesneyle karıştırılması ve nihayet düşüncenin bütün olanaklı nesnelerinin nesnelleştirilmesi, birleştirilmesi, kişileştirilmesi ve öznel olarak zorunlu olan birey idesinin aklın bir ideali haline getirilmesi. Bütün bu durumlar hakkında Kant, bir "yanlış yorumlamadan kaynaklanan safsata" teşhisinde bulunmaktadır, çünkü bütün bunlarda, öznel bilgi koşulları nesnel olgularla karıştırılmaktadır. Kant'a göre bu, görüntü ile gerçeğin birbirine karıştırılmasıdır. Böyle bir karışıklığa dikkat çekmek, söz konusu görüntünün kaldırılması demektir. Ancak tıpkı duyu-

---

oder auch nur fähig sei. Da er allen nach den Denkfunktionen des Verstandes und der Vernunft möglichen Fragen auf den Grund gegangen ist, der im denkenden Subjekt selbst liegt und sie subjektiv notwendig macht, konnte er der Vollständigkeit dieser Fragen und der allein möglichen Antworten sicher sein. Der Grundgedanke des destruktiven Teils der *Kritik* liegt im Nachweis der Unbeantwortbarkeit solcher Fragen, die die Vernunft stellt, weil sie ihre subjektiv notwendigen Begriffe und Prinzipien für gültige Erkenntnisse von Objekten hält und sich selbst insofern mißversteht. Die wichtigsten Beispiele dafür sind: Die Verwechselung von Raum und Zeit, die nach Kant nur die Bedingungen der Gegebenheit von Gegenständen der Sinne, von Erscheinungen, für uns sind, mit Bestimmungen der Koexistenz und Sukzession von an sich seienden Gegenständen, die ihnen zukommen unabhängig von ihrem Angeschaut-Werden durch unsere Sinne. Ferner: Die Verwechselung der Einfachheit unseres Selbstbewußtseins im Gedanken „Ich" mit der Erkenntnis einer einfachen Substanz durch reines Denken, die Verwechselung der Idee einer Totalität von Erscheinungen mit einem an sich gegebenen Gegenstand namens Welt und schließlich die Objektivierung, Hypostasierung und Personifizierung einer aller Bestimmung möglicher Gegenstände des Denkens subjektiv notwendig zugrundeliegenden Individualidee, eines Ideals der Vernunft, wodurch ihr ein Dasein außerhalb unserer Begriff angedichtet wird. In allen diesen Fällen diagnostiziert Kant ein „Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang" (ebd.), weil hier überall subjektive

sal görüntüler konusunda olduğu gibi, bu görüntüler de varlığını sürdürebilir. Fakat artık varlıkları, *Eleştiri*'den *sonraki* varlıklarıdır. Böylelikle dogmatik olarak ve akıl yetisinin önceden yapılan bir eleştirisi olmaksızın kanıtlar ileri süren metafiziğin altındaki zemin yok edilmiş, neden o soru ve yanıtların yanlış olduğunun gerekçesi verilmiş olur.

"Bu uğraşta her şeyi enine boyuna irdelemek en büyük amacım oldu ve şunu söylemeyi göze alabilirim ki, burada çözülmemiş ya da çözümü için en azından bir anahtar sunulmamış tek bir metafiziksel sorun yoktur" (*Önsöz A* XIII). Kant, dogmatik metafiziğin hayali bilgilerinden arınmış ve bir bilim olmak isteyen gelecekteki bir metafiziğin temelinin atılması demek olan metafizik eleştirisini bu şekilde özetlemektedir. Eğer bu anlamda bir metafizik olanaklı ise, Kant'a göre, söz konusu metafizik, inceleme nesnelerini (ya da konularını) olanaklı deneyimin sınırları içinde tutmak zorunda kalacaktır, çünkü bu gibi olanaklı deneyim nesnelerinden yola çıkılarak, empirik bilinebilirliklerinin saf ilkeleri, *a priori* duyu nesneleri olarak kabul edilecek, bundan da başka bilgiler *a priori* olarak kanıtlanabilecektir. Buna karşın, "ruhun basit doğası ya da evrenin bir ilk başlangıcının olması gerektiği" (*Önsöz A* XIV) gibi bütün temelsiz savlar, olanaklı deneyim sınırlarının ötesinde olduklarından geçersizdirler.

Kant'ın bütün olanaklı metafiziklerin nihai ve gelecekte çoğaltılması olanaklı olmayan ilkelerini bulduğuna ve ortaya koyduğuna inancı, şaşırtıcı dere-

---

Erkenntnisbedingungen mit objektiven Gegebenheiten verwechselt wurden, wie es der Definition des Scheins entspricht. Auf diese Verwechselung hinzuweisen bedeutet eine Aufhebung dieses Scheins, der aber, wie der Sinnenschein, weiterbestehen kann, allerdings, *nach* der *Kritik*, ohne uns zu betrügen. Damit ist aber der dogmatischen, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens ihre Beweise führenden Metaphysik der Boden entzogen und damit auch der Grund angegeben, warum ihre Antworten falsch oder ihre Fragen falsch gestellt und darum unbeantwortbar sind.

„Ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse [d.h. könne], die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden." (A XIII) So resümiert Kant seine Metaphysikkritik, die zugleich die Grundlegung einer künftigen Metaphysik als Wissenschaft sein will, welche von den Scheinerkenntnissen der dogmatischen Metaphysik befreit ist. Wenn es eine solche Metaphysik geben kann, so wird sie sich, nach Kant, ihren Gegenständen nach in den Grenzen möglicher Erfahrung halten müssen, denn von Gegenständen möglicher Erfahrung als solchen lassen sich erweiternde Erkenntnisse a priori beweisen, nach denen die reinen Prinzipien ihrer empirischen Erkennbarkeit a priori von ihnen als Gegenständen der Sinne gelten. Dagegen sind dann alle prätendierten Erkenntnisse über „die einfache Natur der Seele, oder die Notwendigkeit eines ersten Weltanfangs" (A XIV) schon deshalb hinfällig, weil sie die Grenzen möglicher Erfahrung überschreiten.

cede basit bir argümana dayanmaktadır. Bu konuda Kant şöyle demektedir: "Benim işim yalnızca aklın kendisi ve saf düşüncesiyledir; ve bunların kapsamlı bilgilerini çok ötelerde aramam gerekmeyecektir, çünkü onlarla kendi içimde karşılaşırım" (*Önsöz A* XIV). Bir başka deyişle, onun saf kavramları ve ilkeleri, benden, yani kendimin akıl sahibi bir araştırmacısı olan benden gizli kalamazlar. Söz konusu kavram ve ilkelerin hepsini aydınlığa taşımak olanaklı olmalıdır, çünkü onlar, bir akıl edimleri sistemi içinde yer alırlar. Onlar, bütün içinde bizi bir diğerine vardıracak, tek bir kavram ya da ilkenin eksikliği ise hemen göze batacaktır. Akla bu şekilde bakmanın ideal örneği, aklın bütün "basit edimlerinin" tümüyle ve sistematik olarak ele alınabileceğini kanıtlayan "genel mantık"tır. Ama Kant'ın genel anlamda akıl olarak adlandırdığı, anlama yetisi, yargı gücü ve aklın temel fonksiyonlarından oluşan bütün, kendine has belirlenebilirliği ve saydamlığı içinde, saf ve metafiziksel düşünen aklın incelenmesi için bir örnek oluşturmakla kalmaz, ayrıca bizzat metafiziğin içeriğinin ana hatlarını da verir. Böylece *Saf Aklın Eleştirisi*, duyular ve algılama biçimlerini ele aldıktan sonra, formel mantıksal içeriklerine göre kavram, yargı, çıkarım ve bunlara ait düşünme yetisi gibi alt bölümlere geçmektedir. Kant'ın ruh, dünya ve Tanrı fikirleri, olanaklı yegane çıkarsama biçimlerinden, yani kategorik, hipotetik ve ayrıksal çıkarsamadan elde edilir. Ancak *Eleştiri*'nin, "deneyimin bütün malzemesi ve himayesi elimden

---

Kants Vertrauen darauf, daß er endgültige und auch in Zukunft unvermehrbare Prinzipien aller möglichen Metaphysik gefunden und dargestellt habe, beruht auf einem verblüffend einfachen Argument: da er „es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun" hatte, „nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf [= zu suchen brauche], weil ich sie in mir selbst antreffe" (ebd.), können ihre reinen Begriffe und Prinzipien mir, dem vernünftigen Erforscher meiner selbst, nicht verborgen bleiben. Sie müssen sich allesamt ans Licht bringen lassen, zumal sie zu einem System von Vernunfthandlungen gehören, in dem man von einer zu allen übrigen geführt und das Fehlen von einer aus den übrigen leicht erkannt wird. Vorbild für diese Sicht der Vernunft ist „die gemeine Logik", die beweist, daß sich alle „einfachen Handlungen" der Vernunft „völlig und systematisch aufzählen lassen". Die elementaren Funktionen von Verstand, Urteilskraft und Vernunft, die zusammen das ausmachen, was Kant hier die Vernunft im weiteren Sinne nennt, bilden in ihrer Auffindbarkeit und Durchsichtigkeit aber nicht nur das Vorbild für die Untersuchung der reinen, metaphysisch denkenden Vernunft, sie liefern vielmehr auch den Grundriß für die Inhalte der Metaphysik selbst. So ist das ganze Werk im Anschluß an die Untersuchung der Formen der Sinnlichkeit nach den formallogischen Inhalten Begriff, Urteil, Schluß und den ihnen zugehörigen Denkvermögen gegliedert, und die Idee von Seele, Welt und Gott werden von Kant aus den drei einzig möglichen Schlußformen, dem kategorischen, hypothetischen und

alındığında" saf akılla ne kadar şey yapabileceğim sorusu, aynı şekilde yanıtlanmak zorunda değildir. Bu sorunun yanıtlanması, metafizik irdelemelerde bulunan anlama yetisinin, genel mantığı, düşüncenin yalın edimlerine kıyasla bütünsel içeriğinden ve bu nedenle aklın empirik ve saf kullanımının birbirinden ayrıştırılmasından soyutlanarak elde edilen formel mantığa benzer bir biçimde (yani nesneler hakkında sanki olanaklı olan deneyimin sınırları dışında da bilgi veriyormuş gibi kullandığında) şart koşar. Kant'la birlikte, kendini yanlış anlayan aklın hatalı yöntemini bütün metafiziklerin ana şablonu olarak koyduğumuzda, Kant'ın bütün metafizik problemleri çözdüğü ya da en azından bu problemlerin çözümünün anahtarlarını verdiğine ilişkin iddiasını artık "kendini beğenmişlik ve küstahlık" olarak göremeyiz. Çünkü metafiziğin tüm uygulama biçimi ve onun gerçek ve sözde bilgilerinin toplamı, aklın eleştirmeni olan Kant tarafından bütünüyle görülebilmiştir: "Burada hiçbir şey bizden kaçamaz, çünkü aklın bütünüyle kendi içinden ürettiği bir şey kendini gizleyemez; tersine, ortak ilkesi ortaya çıkarılır çıkarılmaz akıl yoluyla açığa serilir" (*Önsöz A* XX).

Kant *Eleştiri*'nin içeriğini ve amacını kaba hatlarıyla açıkladıktan sonra, *Önsöz A*'nın sonunda projesini şu şekilde özetlemektedir: "Saf (spekülatif) aklın böyle bir sistemini 'Doğanın Metafiziği' başlığı altında kendim üretmeyi umuyorum" (*Önsöz A* XXI). Ardından hiçbir zaman yazılmamış olan

---

disjunktiven Schluß, abgeleitet. Die Frage der *Kritik*, wieviel ich mit der *reinen* Vernunft, „wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe" (ebd.), muß also nicht bloß ebenso beantwortbar sein, wie die nach den einfachen Handlungen des Denkens in der von allem Inhalt und deshalb auch von dem Unterschiede des empirischen und reinen Vernunftgebrauchs abstrahierenden formalen Logik, ihre Beantwortung setzt auch diese allgemeine Logik insofern voraus, als diese diejenigen Formen des Denkens liefert, welche die Metaphysik treibende reine Vernunft in Begriffe übersinnlicher Gegenstände verwandelt, auf die diese Vernunft dann die Begriffe des Verstandes so anwendet, als könnten sie auch außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung Erkenntnisse von Gegenständen liefern. Hat man einmal mit Kant dieses fehlerhafte Verfahren einer sich selbst verkennenden Vernunft als das Grundmuster aller Metaphysik aufgedeckt, so ist der von Kant erhobene Anspruch, alle metaphysischen Aufgaben gelöst oder wenigstens den Schlüssel zu ihrer Auflösung geliefert zu haben, nicht mehr als „ruhmredig und unbescheiden" (ebd.) anzusehen. Die Metaphysik in ihrer Machart und in der Summe ihrer wirklichen und scheinbaren Erkenntnisse ist also dem Kritiker der Vernunft vollständig überschaubar. „Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch die Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat." (A XX)

bir yapıtın içeriğinden ve kapsamından söz etmeye başlar. Burada şaşırtıcı olan, Kant'ın, okurlarına ilerde ortaklaşa oluşturulacak olan metafizik sisteminin çalışanları olarak seslenmesidir: "Burada okurlarımdan [...] bir *yardımcının* istenç gücünü ve desteğini bekliyorum" (*Önsöz A* XXI). Sonra da neden böylesi bir metafiziğin birçok filozof tarafından ortaklaşa oluşturulması gerektiğine ilişkin nedenlerini sıralamaktadır. Metafiziği bütünüyle kendi içinden doğuran akıl, "bizden" kaçamayan bir şey yapmış olur, çünkü o, bütün insanların ortak aklıdır ve bu yüzden herkes böyle bir ortak yapıtın oluşturulmasına katkıda bulunabilir. Ve son olarak, gerçekleştirilebilir olan böyle bir girişim, *Eleştiri*'nin 1787 tarihli ikinci basımında yer alan *Önsöz B*'de söylendiği gibi, "gelecek kuşaklara [...] bırakabileceğimiz bir hazine" olarak görülebilir (*Önsöz B* XXIII). Bu hazine, "*Eleştiri* yoluyla arıtılarak kalıcı bir konuma getirilen metafizik"ten ibarettir (*Önsöz B* XXIV).

Ama, diye sorar Kant, *Önsöz A*'nın dışına çıkarak: Böyle bir metafiziğin nasıl bir olumlu getirisi olabilir, çünkü onun olumsuz getirisi bize sadece, aklın kuramsal kullanımının hiçbir zaman deneyim sınırının ötesine geçmeyeceğini öğretmektedir (ama bu sınır içinde aklın ve anlama yetisinin deneyimin kuruluşunda kaçınılmaz bir rolü vardır). Aklın eleştirisinin olumlu getirisi, bütün doğa yasalarının aslında duyumsamanın nesnelerine ilişkin olduğunu ortaya koymasıdır. Bunlar, görünür varlıklar olarak doğa yasaları-

---

Zum Schluß seiner *Vorrede A*, in der Kant seine *Kritik* ihrem Inhalt und ihrem Zweck nach in grober Skizzierung dem Publikum vorstellt, findet sich die Ankündigung: „Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: *Metaphysik der Natur*, selbst zu liefern" (A XXI), und er trägt Überlegungen über den Inhalt und den Umfang eines Werkes vor, das nie geschrieben wurde. Überraschend ist dabei, daß Kant seine Leser als Mitarbeiter eines gemeinsam zu erstellenden künftigen Systems der Metaphysik anspricht: „Hier erwarte ich an meinem Leser [...] die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers" (ebd.), und er fährt damit fort, Gründe dafür anzugeben, aus denen er sich eine solche Metaphysik als ein Gemeinschaftswerk mehrerer philosophierender Gelehrter vorstellt. Die Vernunft, die die Metaphysik gänzlich aus sich selbst hervorbringt, tut damit etwas, das „uns" nicht entgehen kann, weil sie die gemeinsame Vernunft aller Menschen ist, die sich deshalb auch zu einem gemeinschaftlichen Werk verbünden können. Und dieses Werk, das ein für allemal vollendet werden kann, ist dann, wie die *Vorrede B* der zweiten Auflage der *Kritik* von 1787 sagt, als „ein Schatz" anzusehen, „den wir der Nachkommenschaft [...] hinterlassen" (B XXIII). Er besteht in einer „durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik" (ebd.).

Aber, fragt nun Kant, und geht damit über die *Vorrede A* hinaus, was kann eine solche Metaphysik für einen positiven Nutzen haben, da der negative Nutzen nur darin bestehen

na tabi olsalar da, doğa yasalarından ayrı olarak düşünülen nesneler olarak söz konusu doğa yasalarına tabi değildirler. Eğer *Eleştiri*'de kanıtlandığı üzere, doğa yasalarının geçerliliği, duyuların ve onların nesnelerinin alanıyla sınırlıysa, yine bu nesnelerin niteliklerini, bizim duyularımızdan bağımsız salt düşünülebilir nesneler olarak düşünebilmemiz olanaklıdır. Gerçi bu anlamdaki kendinde şeyler düşünülemez şeylerdir, çünkü düşünmek için görü gereklidir. Görüyse daima duyumsaldır. İşte tam da bu yüzden bilgi, duyu nesneleriyle sınırlı olan doğa kanunlarına tabi değildir.

Söz konusu akıl yürütmeler, özellikle zaman koşullarıyla sınırlı olan ve zaman içinde birbiri ardına gelen olayların, bu koşullar dolayısıyla daha önce gerçekleşen diğer olaylara neden olduğunu, daha doğrusu bunları zorunlu kıldığını, bir başka ifadeyle: önceden belirlendiğini ifade eden nedensellik ilkesiyle ilgildir. Eğer Kant'ın *Eleştiri*'de yapmaya çalıştığı gibi, salt olanaklı deneyimin nesnesi olarak olayların, daha önce meydana gelen nedenlerin sonuçları olduğunu kanıtlamak olanaklı olursa, o zaman bu, her türlü genel ve özel insan edimleri için de geçerlidir. Dolayısıyla bütün istekler ve bunlara bağlı edimler, edimde bulunanın ruh hali ya da kişinin dışında önceden meydana gelen olaylar yoluyla önceden belirleniyorsa, o zaman bunlar, salt zaman içinde olup biten bir olay ya da doğanın parçası olmak dolayımıyla zorunludurlar. Ama doğal bir zorunluluktan doğan istek ya da

---

kann, uns darüber zu belehren, daß der theoretische Gebrauch der Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinausreiche, wenn auch innerhalb dieser Grenze Vernunft und Verstand eine unentbehrliche Rolle bei der Konstituierung der Möglichkeit dieser Erfahrung haben. Der positive Nutzen der Vernunftkritik ergibt sich daraus, daß sie lehrt, daß alle Naturgesetzlichkeit eine Gesetzlichkeit nur der Gegenstände der Sinne ist, die als Erscheinungen angesehen, unter Naturgesetzen stehen müssen, als von ihnen selbst verschieden gedachte Dinge an sich selbst jedoch durch eben diese Naturgesetze nicht betroffen sind. Wenn die Gültigkeit der Naturgesetze auf den Bereich der Sinnlichkeit und ihrer Gegenstände eingeschränkt ist, wie die *Kritik* beweist, so ist es widerspruchslos denkbar, daß diese selben Gegenstände als bloß denkbare Gegenstände, die in ihrer Beschaffenheit unabhängig von unseren Sinnen sind, als solche Dinge an sich zwar unerkennbar sind, weil Erkenntnis der Anschauung bedarf, die bei uns jederzeit sinnlich ist, aber darum auch nicht den auf sinnliche Gegenstände eingeschränkten Naturgesetzen unterworfen sind.

Diese Überlegung betrifft insbesondere das Kausalprinzip, welches auf Zeitbedingungen eingeschränkt ist und besagt, daß alle in der Zeit erfolgenden Ereignisse durch ihnen in der Zeit vorhergehende andere Ereignisse bewirkt, d.h. notwendig gemacht, genauer: prädeterminiert werden. Läßt sich nun, wie Kant es in der Kritik tut, beweisen, daß alle Ereignisse, bloß als Gegenstände möglicher Erfahrung, Wirkungen vorhergehender

edim özgür değildir ve bu nedenle isteyene ya da edimde bulunana atfedilemez. Şöyle bile diyebiliriz: Onun içinde, isteğini doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen, doğal neden, edimi gerçekleştirmektedir. Söz konusu doğal neden, ruhun eğilimlerinden ve kişinin düşüncelerinden meydana gelmiş olabilir ve bunlar da bedensiz ve ruhsaldır, ama yine de zaman içinde olup biten, tümüyle doğal zorunluluk yasası olarak nedensellik ilkesine boyun eğen söz konusu olaya aittirler. Zaman içinde olan hiçbir şey önceden meydana gelen nedenlerden bağımsız değildir. O halde zaman, bütün şeylerin ve kendisinin varoluşu için bir koşulsa, bu durumda düşünülebilir şeylerin alanında özgürlük olamaz. Ama Kant'a göre zaman, yalnızca fenomen olarak şeylerin varoluşu için bir koşuldur, o halde zaman ve böylece nedensellik ilkesi, kendinde şey olarak şeyleri hiçbir şekilde ilgilendirmez.

Kant bu düşünceyi *Eleştiri*'de özlü şekilde şöyle ifade etmektedir: "Eğer fenomenler kendinde şeyler olsalardı, özgürlük kurtarılamazdı" (*B* 564). O halde *Eleştiri*'nin olumlu kullanımı, doğal nedensellik ilkesinin geçerliliğinin zaman koşuluna bağlı fenomenlerle sınırlı olması yüzünden, istemin, kendinde şeyin bir özelliği olarak özgürlüğü her halükarda koşulsuz düşünülebilir kılması ve onu bu noktada kurtarmasıdır. Kuşkusuz bu kurtarma, onun olanaklılığını kavrayabilmemizden, hatta kanıtlayabilmemizden ibaret değildir. Onun bütün istem ve edimlerin kuşku götürmez doğal belirlenmişliği ile

---

Ursache sind, so muß das auch für menschliche Handlungen und sogar für die ihnen entsprechenden, im Gemüt des Handelnden vollzogenen Entschließungen gelten. Ist aber alles Wollen und das davon abhängige Handeln durch vorhergehende Ereignisse innerhalb oder außerhalb der Seele des Handelnden prädeterminiert, so ist es bloß als in der Zeit stattfindendes Ereignis oder Teil der Natur notwendig. Ein naturnotwendiges Wollen und Handeln ist aber unfrei und deshalb auch dem Wollenden und Handelnden nicht zurechenbar. In ihm handelt sozusagen die sein Wollen mittelbar oder unmittelbar bewirkende Naturursache, die auch aus den Neigungen und Gedanken der Seele bestehen kann, die selbst unkörperlich und immateriell sind, gleichwohl aber zu den in der Zeit stattfindenden Ereignissen gehören, die als solche allesamt dem Kausalprinzip als einem Gesetz der Naturnotwendigkeit unterliegen. Nichts, was in der Zeit anhebt zu sein, ist unabhängig von vorhergehenden Ursachen. Wäre also die Zeit eine Bedingung der Existenz von allen Dingen überhaupt und an sich selbst, so könnte es auch in diesem Bereich der nur denkbaren Dinge an sich keine Freiheit geben. Nun ist die Zeit aber nach Kants *Kritik* nur eine Bedingung der Existenz der Dinge als Erscheinungen, also geht die Zeit und damit auch das Kausalgesetz die Dinge als Dinge an sich gar nichts an.

Kant hat diesen Gedankengang in der *Kritik* pointiert so ausgedrückt: „Sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten." (B 564) Und also besteht der positive Nutzen der *Kritik* darin, daß sie wegen der auf durch die Zeit

birleşebilirliği de daha fazla açıklanabilir bir şey değildir. Ama her koşulda, sadece düşünülebilir bir kendinde şeye ait olan bir istencin isteğinin, bütün doğa güçlerinden bağımsız olması ve yalnızca bu istencin kendisi tarafından belirlenmiş olması imkansız değildir. Kant'la birlikte, istenç özgürlüğünün olanaksız olmaması için ödemek zorunda kaldığımız bedel, zamandan bağımsız olarak var olan, bizzat kendisi de zamandan bağımsız olan istek ve edim için belirlenmiş olan bir istencin çelişkisiz şekilde kabulüdür (bu istek ve edimin de bizzat içsel ve dışsal deneyime ve dolayısıyla doğal nedensellik kanununa tabi olmasına rağmen). Şimdi istenç özgürlüğünün böylesi bir koşulsuz düşünülebilirliğinin sadece keyfi olduğu varsayılabilirdi (eğer etik olarak ahlakın içinde, isteğin kayıtsız şartsız geçerli olduğu ve ahlakilik için, dolayısıyla da istencin özerkliği için en katı anlamıyla onun özgürlüğünü emreden kanunlar olmamış olsaydı). İnsanın istencinin, bizatihi kendine atfedilebilirliğini ve böylelikle doğal dışsal belirlemeden arınmış olan kendi belirlemesini, yani özgürlüğü şart koşan istenç için böyle bir yasa olduğunu varsayalım: Bu durumda bu şekilde içerilen istenç özgürlüğü bütün olan bitenlerin doğal yasallığıyla bağdaşmaz, çünkü istenç zaman koşullarına tabi olmuş olsaydı bile özgürlükle çelişirdi. Tam tersine, ahlaklılığın etik yasaları, ancak, özgürlüğün sadece düşünülebilir olması durumunda var olabilir, çünkü çelişki doğa âlemi içindedir. Etik ile doğal nedensellik ilkesi-

---

bedingter Erscheinungen eingeschränkten Gültigkeit der Naturkausalität Freiheit als Eigenschaft des Willens als eines Dinges an sich jedenfalls widerspruchslos denkbar macht und sie insofern rettet. Freilich besteht diese Rettung nicht darin, daß wir ihre Möglichkeit einsehen oder gar beweisen könnten. Auch ist ihre Vereinbarkeit mit der unbezweifelbaren Naturbestimmtheit alles Wollens und Handelns nicht weiter erklärbar. Aber jedenfalls ist es nicht unmöglich, daß das Wollen eines Willens als eines nur denkbaren Dinges an sich frei von allen Naturkräften und nur durch diesen Willen selbst bestimmt ist. Der Preis, den man mit Kant für diese Nicht-Unmöglichkeit der Willensfreiheit zu zahlen hat, ist allerdings die selbstwiderspruchsfreie Annahme eines zeitlos existierenden Willens, der sich ebenso zeitlos selbst zum Wollen und Handeln bestimmt, obwohl dieses Wollen und Handeln selbst Gegenstände der inneren und äußeren Erfahrung und damit auch dem Gesetz der Naturkausalität unterworfen sind. Eine solche bloße widerspruchslose Denkbarkeit der Willensfreiheit würde nun nur willkührlich angenommen, wenn nicht in der Moral, als Ethik, unbedingt geltende Gesetze des Wollens und Handelns gegeben wären, die Sittlichkeit gebieten und damit Freiheit im strengsten Sinne der Autonomie des Willens. Nehmen wir an, es gebe solche Gesetz für das Wollen des Menschen, die die Zurechenbarkeit dieses Wollens und damit seine der natürlichen Fremdbestimmung entzogene Selbstbestimmung und also Freiheit voraussetzten, so wäre die so impliziert Willensfreiheit mit der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens unvereinbar,

nin bağdaşması o halde bize sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'nin öğretebileceği bir görüşte bulunur: "Ama ahlak için gereksindiğim tek şey özgürlüğün kendisiyle çelişmemesi ve bu yüzden onu daha öte anlamak zorunlu olmaksızın en azından düşünülebilmesine izin vermesi olduğu için ve böylece doğa-düzeneğine göre yer alan aynı eylemin (bir başka ilişki içinde alındığında) yoluna engel çıkarmadığı için, törellik öğretisi ve doğa öğretisi kendi konumlarını savunabilirler. Ama bu Eleştiri bize daha önce kendinde şeyler açısından kaçınılmaz bilgisizliğimizi gösterdiği ve kuramsal olarak *bilebileceğimiz* şeyleri fenomenlerle sınırladığı için olanaklıdır" (*Önsöz B* XXIX).

Kant, akıl eleştirisinin olumlu getirisi konusundaki açıklamalarını böyle bitirir. Söz konusu olumlu getiri, ahlak ile doğa bilgisinin yan yana var olması; başka bir deyişle insanı, kendi ahlaki pratiğinin dinamiği içinde var eden söz konusu iki dünyanın yurttaşı olarak gerçekleştirmesi demektir.

Çeviren: Nafer Ermiş

Notlar

1 *Saf Aklın Eleştirisi*'nden yapılan alıntılar için bkz.: Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul: 1993. Gerekli görülen yerlerde çeviri gözden geçirilmiştir. – ed. n.

---

weil ihr widersprechend, wenn der Wille nur den Zeitbedingungen unterworfen wäre. Umgekehrt kann es ethische Gesetze der Sittlichkeit nur geben, wenn die Freiheit nur nicht undenkbar, weil widersprechend im Reiche der Natur ist. Die Vereinbarkeit von Ethik und Naturkausalität beruht also auf einer Einsicht, die nur die *Kritik der reinen Vernunft* uns lehren kann: „Da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus ebenderselben Handlung (in anderer Beziehung [sc. als Erscheinung] genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte." (B XXIX)

Damit hat Kant seine Erörterung des positiven Nutzens der Vernunftkritik abgeschlossen. Er besteht darin, die Koexistenz der Moral und der Naturerkenntnis auf eine Weise zu ermöglichen, die den Menschen zu einem Bürger zweier Welten macht, deren Zusammenhang nur in der Dynamik seiner moralischen Praxis besteht.



H.E. Köhler'in karikatürü.

Aşkınsallık Kavramı Üzerine*

THEODOR W. ADORNO

Saf Aklın Eleştirisi hakkında hiçbir şey bilmediğinizi varsayarak başlamak istiyorum. Hem haklıyım bu varsayımımda, hem de haksız. Haksızım, çünkü bugün bile, hem de Kant'ın *opus magnum*'u olarak, öyle sözü geçer bir yapıt ki, mutlaka hepiniz onunla ilgili bir şeyler duymuşsunuzdur. Ancak daha derin bir anlamda, varsayımım o kadar gerçekdışı değil. Bir felsefenin bir yönü kamu bilgisi haline geldiğinde, gerçek anlamını gün ışığına çıkarmaktan çok, gizlemeye eğilim gösterir, diyerek yola koyulabiliriz. Felsefelerin indirgendikleri formüller çoğunlukla, asıl metinleri şeyleştirme, katı bir şekilde özetleme ve böylece onlarla gerçek bir etkileşime girmeyi zorlaştırma eğilimi gösterir. Kant'a bağlayacak olursak; kuşkusuz hepiniz duymuşsunuzdur, Kant'ın Kopernik devrimi diye tanımlanan formül, bilmenin önceleri nesnelerde, kendinde-şeylerde aranan öğelerini, şimdi özneye, diğer bir deyişle akla, bilme yetisine yükler. Kant'a böyle ham bir formülle bakmak yanlıştır, çünkü felsefede öznelliğe dönüş felsefenin modern tarihinde Kant'tan çok daha öncelere, Descartes'a kadar gider. Kant'ın önemli habercilerinden İngiliz David Hume'un bir anlamda Kant'tan daha öznelci olduğu da söylenebilir. Ayrıca, *Saf Aklın Eleştirisi* özne ve özneye dönüşten çok, bilmenin nesnel doğasıyla ilgilidir.

Sizi birazdan duyacaklarınıza hazırlamak için izlencesel bir deyiniyle, bir tür özlü anlatımla başlayacak olursam, Kantçı projenin, bilmenin nesnelliğinden vazgeçmek için öznelliği benimsemesiyle karakterize edilemeyeceğini; öznedeki nesnelliği nesnel bir gerçeklik olarak temellendirmeye yönelik bir proje olduğunu söyleyebilirim. Kantçı felsefe, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı önsözün pek dikkat çekmeyen bir bölümünde Kant'ın kendisinin de açık-

* Theodor W. Adorno, *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Suhrkamp, 1995'ten derlenmiştir – ed.n.

ladığı üzere, özneyi vurgulayarak nesnelliği azaltan ve kısıtlayan (Kant öncesi egemen) görüşe karşıt bir felsefedir. Bu bölümü size okuyacağım, çünkü yanlış anlamanızı baştan engelleyebilir. Kant, araştırmasının iki yönü olduğunu söyler; biri nesnelerle ilgilidir, diğeri ise "saf anlama yetisini, olanaklılığını ve temelindeki bilme yetilerini araştırır, böylece [onun] öznel yönünü anlamaya" çalışır.[1] Ancak Kant bu açıklamanın, önemli olmakla birlikte, "asıl amacı" için hayati bir önem taşımadığını söyleyerek devam eder; çünkü ele alacağı esas konu, düşünme yetisinin nasıl olanaklı olduğu değil, anlama yetisinin ve aklın, deneyimlerin ötesinde neyi ne kadar bilebileceğidir. Dolayısıyla bence, Kant'ın bir tür öznelci olduğuna ilişkin yaygın anlayışa teslim olmak yerine, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilgi alanının; bilmenin *nesnel doğasını* kurmak ya da –eğer ilerde öne süreceğim argüman hakkında bir ipucu vermeme izin varsa– *kurtarmak* olduğunu baştan kabul etmek, Kant'ın yapıtını daha kolay anlamanıza yardımcı olacaktır. Kant'ın felsefesinin iki yönünün birbiriyle sürekli çatışma halinde olması bu durumu değiştirmez. Söz konusu çatışma sürecinin, yani bu iki cephenin, bir dizi düzenleniş içinde *nasıl* bir iletişim ortamı oluşturduğunu ve bununsa nasıl bir dizi yeni soruna yol açtığını incelemek, benim bu derslerde kendime biçtiğim görev olacak.

Ama önce başlangıçta sözünü ettiğim varsayıma döneyim. *Saf Aklın Eleştirisi* hakkında hiçbir peşin fikriniz olmadığını varsaymam akla yatkındır, çünkü bu yapıtı çevreleyen geleneksel inançlar artık ortadan kalktı. Kırk yıl kadar önce, döneminin önemli bir filozofu, "Filozof okumadığı kitaplarda ne söylendiğini bilen kişidir" gibi, oldukça parlak bir laf etti. Bu söz *Saf Aklın Eleştirisi* için de söylenmiş olabilirdi. Diğer bir deyişle, bu yapıtın çevresinde öyle olağanüstü bir *aura* oluşmuştu ki, metni bilmeyen insanların bile, içeriğinde ne olduğunu bildiklerine ilişkin bir "hisse" kapıldıkları söyleniyordu – *his* sözcüğünü kullanmama izin verin, yerine kullanabileceğim başka bir sözcük yok gerçekten. Çağımızın entelektüel koşullarında, Kant'ın *opus magnum*'u dahil olmak üzere geçmişe ait hiçbir yapıt, artık bu kadar büyük bir yetke sahibi olamıyor, nedeniyse, kırk yıl önce Alman üniversitelerinde hâkim olan ekolun gücünü bir miktar kaybetmiş ve neredeyse bir köpek leşine dönüşmüş olması.[3] Sözü geçen ekol; farklı yerlerde farklı görünüşlere bürünen –Marburg'da matematiksel ve güneybatı Almanya'da sanat-yönelimli– Yeni-Kantçılık'tır. Sonuçta, *Saf Aklın Eleştirisi* o kaynaktan da geleneğin besinini alamıyor artık. Dolayısıyla sanırım artık siz *Saf Aklın Eleştirisi*'ne, bugün bizi pek ilgilendirmeyen ama uzmanların son yüz elli

yıldır bıkıp usanmadan tartıştıkları bir şeye bakar gibi, Büyük Prens'in[4] eski bir heykeline, kaidesinin üstünde durup toz toplayan bir idole bakar gibi bakıyor olmalısınız. Gerçekten bu kitap bizi neden ilgilendiriyor? *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bilim kuramının belli başlı sorularıyla ilgili olduğunu ve bugün artık aşılmış olan tikel bilimlere ilişkin söylemlerle dolu olduğunu sanıyorsunuz büyük olasılıkla. Kant'ın zamanın ve uzamın *a priori* doğalarına ilişkin kuramının görecelilik kuramı tarafından çürütüldüğünü ya da Kant'ın bir *a priori* kategori olarak nedensellik kuramının kuantum mekaniğiyle bertaraf edildiğini duymuşsunuzdur. Diğer taraftan, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki daha dar ve özel felsefi sorular –yani bilimlerin temellendirilmesiyle ilgili olmayanlar– sizin gözünüzde yüksek statülerini kaybetmiş olmalılar. Kantçı eleştirinin konusunu oluşturan diğer bir terime gelecek olursak, "metafizik" kavramıyla ilgili bir şeyler duyduğunuzdaysa, aklınıza, Kant'ın gözünde metafiziğin özünü oluşturan kavramlarla –yani Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, ya da ruhun bağımsızlığı, varlığı ya da yokluğu– aynı kavramlar gelmiyor olmalı. Aksine, siz metafiziğin özünü Varlık [*Sein*] gibi kavramlarda bulmak üzere yetiştirildiniz. Şunu peşinen söyleyeyim: "Varlık" sorunu denen sorun, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne kıyasla, ne bir yenilik, ne de mutlu bir keşiftir. Daha çok şunu söyleyebiliriz: Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin oldukça önemli bir altbaşlığında, "varlık" sorunu konusunda kesin ve belirsizlikten uzak birtakım yorumlarda bulunur – "Düşünüm Kavramlarının Amfibolisi" başlıklı bölüme atıfta bulunuyorum. Belki şunu da eklemek gerek; eğer varlığa ilişkin güncel polemiklerde kaybolmak ve varlık felsefesi denen bu felsefenin telkin gücüne çaresizce boyun eğmek istemiyorsanız, bu meselelerle tanışık olmanızda fayda var. Niyetim, söz konusu sorunları çözmek için profesörce bir edayla, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin gökten inme bir yapıt olduğunu –ve diyelim ki son iki bin yıldır Platon'un sefasını sürdüğü yetkeye artık onun sahip olduğunu– ya da sözünü ettiğim ebedi değerlerle karşılaştığımızda bir tür felç geçirip onlara gerekli saygıyı ve ilgiyi gösteremediğimizi iddia etmek değildir. Aksine şöyle söylemek gerek: Bu tür uyarıların bizzat kendileri bu tür değişmez, ebedi değerlere içkin olan kısırlığın ve boşluğun havasını yayar.

Ben başka bir şey yapmak istiyorum. Kant'ın yapıtının hâlâ felsefe tarihinin en saygıdeğer yapıtlarından biri olduğunu düşündüğümü inkâr edemem. Bu saygıyı hak etmesinin oldukça nesnel nedenleri var, her ne kadar bunlar, ilk çıktığında elde ettiği saygınlığın nedenlerinden çok farklı nedenler olsa da. Ben bu yapıtın bizle konuşmasını sağlamak istiyorum.

Tartıştığı konuların bugün bizi hangi açılardan ilgilendirdiğini göstermek istiyorum. Bu yapıtın temelini oluşturan deneyimleri nesnel gerçekler olarak, felsefe tarihinin özsel bir parçasını oluşturan deneyimler olarak tekrar gözden geçirmek istiyorum. Buna benzer bir şeyi Hegel'in anısına verdiğim ve belki bazılarınızın dinlemiş olduğu konferansta yapmaya çalışmıştım.[5] Kantçı felsefeyi, basmakalıp bir sisteme dönüşmesinden önceki haline geri götürmek, bu eski halinin bir röntgenini çekmek istiyorum. Yani, sizi bu felsefeyi bir güç alanı –içinde barındırdığı birbirine karşıt ve birbirlerini sürekli değiştiren soyut kavramların, gerçekten yaşayan güçleri temsil ettiği bir güç alanı– olarak anlamaya teşvik etmek istiyorum. Doğal olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çok uzun metnini kendi başınıza okuyup yorumlayabilmenizi sağlamak da benim görevimdir. Kitabın önemli ve daha az önemli yönlerini ayırt etmeyi öğreneceğinizi umut ediyorum, Kant okumak için bu püf noktasını bulmanız gerekir. Aynı zamanda birtakım şeyleri birkaç model aracılığıyla sunarak yaşama geçmelerini sağlamak istiyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden uzun paragraflar okumak ya da bazı pasajlar hakkında yorumlar sunmak istemiyorum. Daha önce yüzlerce kez yapıldı bu. Böyle bir yaklaşım isteyenler ikincil literatürde yeterinden çok örnek bulabilirler. Bunun yerine, merkezi öneme sahip olduğunu düşündüğüm bazı soruları tartışarak metnin temel felsefi sorunlarını tanıtmaya çalışacağım. Ama dediğim gibi bunu, Kant'ın düşüncelerini tamamlanmış bir felsefe olarak göstererek değil, bu düşüncelerin ardında yatan entelektüel deneyimleri bir anlamda deşifre ederek yapacağım. Deneyim kavramı (ya da benim size göstereceğim haliyle bu kavram) peşinen, soyut olarak anlatılabilecek bir şey değildir. Ne demek istediğimi size önceden açıklayarak başlamamı beklememelisiniz; ne demek istediğim konuşmalarım sırasında netleşecek.

Bu kitabın *mükemmel* bir felsefi yapıt olarak ürkütücü ününün gerçek kaynağını öğrenmek isteyeceksiniz. Geleneğin son bulduğu ve kitapların artık yetke sahibi sayılmadığı bir dönemde olmak, bu tür soruları ortaya koyabilmemizi sağlıyor. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yetkesini kaybettiğini söylediysem, bunun benim keşfim olmadığını da belirtmek isterim. Bugün Kant'ın felsefesinin tümünün, bilimsel bilgi sayesinde aşılmış bir kült nesneden öte bir şey olmadığını ve artık, felsefi çalışmalara konu olmak şöyle dursun, belli bir eskiye merakı canlandırmaktan fazlasını ummaması gerektiğini savunan felsefi eğilimler var gerçekten. Bir örnek: Mantıksal pozitivist Hans Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy* [Bilimsel Felsefenin

Yükselişi] adlı kitabında ve bazı makalelerinde[6] bu görüş açısını büyük bir cesaretle savunmuştur, gereken duyarlılığı her zaman göstermese de.

Kant'ınki gibi bir yapıtın bu büyük yetkesinin nereden kaynaklandığı sizi meraklandırıyor olabilir – ilgi çekebileceği düşünülen belli başlı konulara ilişkin hiçbir şey söylemediğini gördüğünüz zaman, şaşırabilirsiniz de. Şunu açıkça söylemek gerek: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlayan irdelemeler bulmayı bekliyorsanız, büyük bir hayalkırıklığına uğrayacaksınız. Kitapta bu konuda kanıtlar yok değil, en çok da Aşkınsal Mantığın ikinci bölümünde, ad vermek gerekirse Aşkınsal Diyalektik'te. Ancak bu kanıtlar, Kant'ın onları her zaman antinomiler şeklinde kurarak belirsiz bir düzenlemeye tabi tutması sebebiyle, ciddi zaaflar gösterir. Şu anlamda: Kant hem bu kavramların, hem de karşıtlarının kanıtlanabileceğini göstermiştir. Elimizde bir bilme kuramı vardır – iki anlamda. İlk anlamı şudur: Bu kuram Kant'a göre doğrulanmış ve kuşkudan arındırılmış olan bilimlerin, yani matematik ve doğa bilimlerinin temellerini ortaya koymaya çalışır. İkinci anlamı ise şu: Kant, temel alma eğilimi gösterdiğimiz mutlak kavramların bilgisinin olanaklılığını kısıtlamaya yönelik bir girişimde bulunur. Net olmak gerekiyor: *Saf Aklın Eleştirisi* bu kavramları polemikleştirmez, örneğin Tanrı'nın varlığını yadsımaz. Heine *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*'da [Almanya'da Dinin ve Felsefenin Tarihi], *Saf Aklın Eleştirisi*'ni, "Tanrıların Tanrısı bile ölüyor, 'kendi kanında boğularak –kanıtlanmadan–'", diye özetlediğinde, vurgu *kanıtlanmadan* sözcüğündedir.[7] Başka bir deyişle, kısıtlanan kanıt olanağıdır; kitapta bu kategorilere ilişkin yargılara yer verilmez. Yapıtın son derece önemli olmasını ve bugünkü güncel entelektüel yaşama bile yansıyacak şekilde, tüm bir entelektüel atmosferi değiştirmesini sağlayan şey, büyük bir olasılıkla bazı soruların rasyonel olduğunu reddetmesi ve böylece onları görüş alanımızdan çıkarmasıdır. Düşünce tarihçisi Bernhard Groethuysen yazılarında; Tanrı'nın ve şeytanın dünyadan silinmesinin onyedinci ve erken onsekizinci yüzyıldaki yaygın ateizm eğiliminin sonucu olmadığını, asıl nedenin artık onlarla ilgili soru sorulmaması olduğunu göstermeye çalışmıştır.[8]

İmdi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başarısı, bu büyük metafiziksel, temel kavramlar dizisini, akıl yoluyla kararlaştırılacak şeylerin alanından silmesidir, diyebiliriz. Aynı şekilde, Søren Kierkegaard'ın izinden giden Karl Barth'ın geliştirdiği modern tanrıbilim, tanrıbilimsel kategorileri, bilginin karşıt kutbuna yerleştirmekte çok ısrarcı olmuştur ve bu kategorilere uyarlanacak şeyin para-

doksal inanç kavramı olduğunu söylemiştir. Bunun olanağı, Kant'ın bilgi ile metafizik kategoriler arasına koyduğu kesin ayrımın bugün bizim için temel bir varsayım olması bağlamında, Kantçı duruma içkin olmasında yatar.

Öyleyse, saf aklın *eleştirisinden* konuşacaksak, bu eleştirinin, felsefenin temel sorularına ne olumsuz bir yanıt olarak ne de genel anlamda bir yanıt olarak görülmesi gerektiğini kabul etmeliyiz; daha çok bu soruların eleştirisidir. Aklın bu tür soruları sorma, bu soruların hakkını verme yeteneğinin eleştirisidir. Belki de *Saf Aklın Eleştirisi*, burjuvaya özgü geri duruş/feragat öğesini ifadelendiren, temel sorulara ilişkin anlamlı önermeler getirmeyi reddeden, tersine, Goethe'nin dediği gibi, sınırları belli bir dünyada konuşlanmaya ve onu her yönden keşfetmeye girişen ilk yapıt olduğu için böylesine büyük bir etki uyandırmıştır.[9] Helvétius, La Mettrie ya da Holbach gibi, gerçekten çok olumsuz yanıtlar veren ve Mutlak olan hakkında yeterince kendinden emin önermeler getiren Aydınlanma filozoflarının radikal ateizminden çok farklı bir bakış açısıdır bu. Kant bu tür yanıtlara ve önermelere sınır getirmiştir. Kant'ın yapıtının en önemli özelliği (iç doğası hakkında aydınlatıcı olabilir) aklın, Mutlak olanın alanına sapma, Kant'ın deyişiyle "düşünülür dünyalara sapma" hakkı olmadığına yönelik bir kanıyla yola çıkmasıdır.[10] Bu ayaklarımızın yere sağlam basabilmesini açıklar, bunun sayesinde neyi olumlu anlamda ve kesin olarak bilebileceğimizi biliriz.

O halde, belki şöyle bile diyebiliriz: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir sisteme oturtulan şey; kendi pratik etkinliğinin bilincinde olup, kendi ütopyasını asla gerçekleştiremeyeceği inancıyla umutsuzluğa kapılan burjuva yaşamının teodisesidir. *Saf Aklın Eleştirisi*, metafizik olarak nitelenen sorulara verdiği yanıtlardan çok, bu sorulara yanıt vermeyi kahramanca ve stoacı bir kayıtsızlıkla reddettiği için güçlüdür. Kant'ta bunu olanaklı kılan aklın özdüşünümsel doğasıdır. Şunu demek istiyorum: Akıl sahibi bir varlık olarak ben kendi aklım üzerinde düşünümde bulunmakta özgürüm ve bu düşünüm aracılığıyla, aklın neyi yapıp neyi yapamayacağına karar verebilirim. Özdüşünümün çifte doğası, Kant'ın deneyimi (başka bir deyişle, doğa hakkında bilgimizin önde gelen özgün kavramlarını) temellendirdiğini iddia etmesini sağlar; diğer yandan bu bilginin ötesine gitmemizi ve Mutlak olana ilişkin spekülasyona girişmemizi engeller.

Yine de bu noktada şunu belirtmeliyiz: Aklın özdüşünümselliği, türlü güçlüklerin yanı sıra, ancak Kant-sonrası felsefede ve daha dar anlamda Alman idealizminde bütünüyle ortaya çıkan bir meydan okuyuş içeriyor.

Güçlük, aklın kendini nasıl eleştirebileceğini sorgulayabiliyor olmamızdır. Kendisini eleştiriyor olması olgusu, burada her zaman bir önyargıya takılı kalacağı anlamına gelmez mi? Yani, mutlak önermelerin olanaklılığını yargılayan akıl, şu durumda bile, zorunlu olarak mutlağa ilişkin önermeler getirmiyor mu? Aslında Kant-sonrası idealizm bu basit fikri Kant'a karşı kullandı. Belki de Kant ile ardılları arasındaki en önemli fark, Kant'ın, aklın düşünümselliğini oldukça dolaysız bir şekilde kavramasıdır; tıpkı, onunla aynı şekilde aklın mekanizmalarını inceleyen İngiliz empirisistleri gibi. Kant'ın bir yerde, Locke'ta karşılaştığı akıl fizyolojisi kavramıyla –ki gerçekten de bir tür fizyolojidir bu– alay ettiği doğrudur.[11] Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendisinin ne yaptığına yakından baktığımızda, böyle bir akıl fizyolojisine, yani aklın bir anlamda "diseksiyon"una çok da uzak olmadığını görürüz, her ne kadar Kant'ta bu işlem yalnızca "ilkeler temelinde" gerçekleşse de. Aksine Kant'ın ardılları aklın kendi kendisini eleştirmesinin *ne anlama geldiği* sorusuyla uğraştılar – ve hem Kant'ı eleştirmeye, hem de Kant'ın başlangıçta kendi eleştirisinde sunmaya gönülsüz olduğu bir dizi yanıtı serimlemeye yöneldiler.

Şunu görmenizde fayda var: Kant, zor bir filozof olduğuna ilişkin kötü bir üne sahip olsa da görece yalın bir anlatıma sahip bir yazardır; aklın, akıl âlemini, yani bilgi âlemini, herhangi bir bilgi alanını denetler gibi denetleyebileceğine inanır – bu inancının kökenleri üzerine kafa yorduğu da pek söylenemez. Buna bağlı olarak –Kant felsefesinde nelerin içerildiğini görmek, bu felsefeyi anlamak için olmazsa olmaz bir noktaya değineceğim şimdi– Kant felsefesi matematiksel doğa bilimlerine büyük bir güven duyar ve açık bir biçimde bu bilimlerin ruhuyla doludur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tamamının ana esin kaynağını en doğru nasıl formüle ederiz, gibi bir soruya yanıt olarak, metafiziğin, salt düşünceden mutlak kesinliklere varma girişimlerinin hepsinde başarısız olduğu düşüncesini öne sürebiliriz – buna göre Hume da metafiziği eleştirmekte haklıdır. Ancak bu umutsuz durumda olduğumuz anlamına da gelmez, çünkü –matematiksel bilimlerin, özellikle de matematiğin ve bugün teorik fizik olarak tanımladığımız şeyin etkin gücü sayesinde– mutlak hakikat kriterini karşılayabilecek bir bilgi donanımına sahibiz. Kant'ın yapıtı ancak, salt soyut spekülasyonların sunamadığı mutlak bilgiyi, bilimin sağladığına yönelik varsayımı temel alırsak anlaşılır hale gelir.

Saf Aklın Eleştirisi'ni eline alan naif okurun zihninde belirecek güçlüklerden ilkini ortadan kaldırmak için, bu kadarının yeterli olacağına inanıyo-

rum. Çünkü Kant *Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?* sorusuyla başlar. Bu soru önce Önsöz'de karşımıza çıkar ve kitabın ileriki sayfalarında uzun uzun incelenir.[12] *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlıca sorularından biridir. Sözü fazla uzatmadan, bu sorunun önemi konusunda bir iki şey söyleyeceğim. Ama önce "Bunlar *nasıl* olanaklıdır?" ifadesinde dışa vurulan şok duygusuyla ilgili bir yorum yapmak istiyorum. Çünkü spekülatif bir filozof, bu yapıta tamamen farklı bir soru beklentisiyle yaklaşır, şöyle ki: Sentetik *a priori* yargılar, başka bir deyişle mutlak biçimde geçerli önermeler *olanaklı mıdır*? *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu soru sorulmaz. Bir kitabı, hiçbir önveriye dayanmadan, sadece metni okuyarak, anlamaya çalışmanın güçlüğünü burada açıkça görebilirsiniz. Bu dersin (ve benzer konulardaki tüm derslerin) neden yapıldığıyla ilgili bir soruya, üniversitenin reklam kaygısının ötesinde bir yanıt aranacaksa, bu türden kitapların basitçe, satır satır okunmakla anlaşılamayacağı gerçeğine işaret etmek gerekir. Kötü kalpli baş öğretmen havalarında değilim, konuları yerli yerine oturtmak için tarihsel bağlamı bilmeniz gerektiğini söylemiyorum –böyle konularda oldukça tarafsızımdır– ama tartışılan sorunların; ancak felsefelere hareket şansı tanıyan güç alanlarıyla tanışık olmanız aracılığıyla anlaşılır hale geleceğini kavramanız gerekiyor.

Kant'ın kitabının adı *Saf Aklın Eleştirisi* ve buradaki vurgu kuşkusuz "eleştiri"de. Özünde burada yeni bir şey yok, çünkü felsefenin tüm tarihi, bilinci kendi idelerine, kavramlarına ve nihayet kendisine yönelten, geniş bir eleştiri ağından başka bir şey değildir. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi,* felsefenin kendi kendisiyle karşılaşmasıdır. Dolayısıyla, "Sentetik *a priori* yargılar nasıl *olanaklıdır*?" biçimindeki tuhaf formülün gerçekten anlamlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, bütünsel görünümle de ilgili bir şeyi, Kant'ın düşüncesinin iç işleyişini ele verdiğini düşünüyorum. Ele veriyor çünkü Kant'ın düşüncesinde asıl tözsel niteliğe sahip olan şey, onun sorgulanamaz hakikatini oluşturur görünen öğe, kendini sentetik *a priori* yargı biçiminde sunar; çünkü hakikati kendi içinden soyut bir şekilde çıkarmaz, aksine hakikatten, Kant'ın dediği gibi, verili olandan hareket edermiş gibi ilerler ve gerçek ve mutlak olarak bildiği şeyin yanından ayrılmaz.

Sentetik *a priori* yargıların ne olduğunu hemen söyleyeyim size. Anlattıklarım çok yüzeysel geliyorsa beni affedin, ama Kant hakkında hiçbir şey bilmediğinize ilişkin varsayımımı ciddiye alacaksam başka bir çarem yok. Size *yargı*nın ne olduğunu anlatarak başlamalıyım. Kant'ın bununla ne kastettiği konusunda az çok fikriniz vardır, ama eminim net olmayan bir fikirdir bu.

Eski mantık geleneğinde yargılar öznenin, yüklemin ve kopulanın birliği olarak tanımlanırlardı – bir başka deyişle, yargıda, gramer terimlerinde özneye karşılık gelen bir şey, ona yüklenen *farklı* bir şey edinir. Bu şey, örneğin, 'A, B'dir'de olduğu gibi "-dir" ekiyle ifade bulur. Bu bir yargının oldukça yüzeysel bir nitelendirmesidir, parçaların ayrık şeyler olduğunu varsayar, oysaki gerçekte böyle değildir. Dahası, 'A=B'de ima edilen özdeşlik sorunludur, çünkü altına bir şey konan kavram genellikle o şeyden daha geniştir, böylece yargı hem özdeştir, hem değildir. Burada pek çok zorlukla karşılaşırsınız, sonuçta, yargı; doğru mu yanlış mı diye sormanın anlamlı olduğu bir durum olarak tanımlanır. Eğer böyle bir durum kelimelerle açıklanacaksa, alışılmış yol ona önerme [*Satz*] demektir, ama bu ayrım Kant'ta önemli bir rol oynamaz. Kant'ta çoğunlukla "yargı"lardan söz edilir, her ne kadar ilksel, dilbilim-öncesi kavramlar arasındaki bağlantılardan değil, önermelerden bahsediliyor olsa da.

Yargılar sentetik ya da analitik olabilir. Yani, yüklemdeki kavram öznedeki kavrama bir şey ekler; ya da daha kesin söyleyecek olursak, yüklemdeki kavram, öznenin kavramında kapsanmış değildir. Durumun böyle *olmadığı* zamanlarda, başka bir deyişle, yeni bir şey ekleyen ve bizim "ampliyatif yargı" diyeceğimiz bir yargımız varsa, sentetik yargılardan bahsediyoruz demektir. *Böyle* olmayan bir durumda, yüklem öznenin sadece bir tekrarı olduğunda, öznenin tanımında ima edildiğinde, analitik yargılardan söz ediyoruzdur. Bu durumda yargı sadece bir analizdir, kendi öznesinin salt bir analizi; öznede bulunan şeyi açığa çıkarır. Diğer bir deyişle, analitik yargıların hepsi aslında totolojidir.

Kant bu kavramlarla *a priori* ve *a posteriori* kavramlarını birleştirir. Analitik kavramların hepsinin *a priori* olduğu apaçıktır, yani hepsi kesinlikle ve koşulsuzca geçerlidir – totolojik oldukları için. Çünkü onlar gerçekte yargı değildirler, çürütülemezler. Onlar sadece baştan kabul edilmiş tanımların tekrarlarıdır. Öte yanda sentetik yargılar *a priori* ya da *a posteriori* olabilirler. Yani, bir şey hakkında bir bildirim yapar, bir yargıda bulunursanız, o halde bu ya deneyimden doğar (Kant'ın diyeceği gibi), ya da kavramda içerilmiyorsa da zorunlu olabilir. Dolayısıyla siz "Tüm insanlar ölümlüdür" derseniz, bu deneyimden çıkan bir yargıdır, çünkü ölümlülük "insan" kavramına içkin değildir. Ancak, "Tüm cisimler uzam içinde yer alır" cümlesi bir sentetik *a priori* yargıdır.[13] Yani, uzam içinde yer almak, cisim kavramı içinde bulunmaz, buna rağmen tüm cisimler uzamda yer alma niteliğine zorunlulukla sahiptir.

İçinizden şöyle diyorsunuz büyük olasılıkla: Hem bu yapıt tüm felsefe tarihinin en önemli yapıtıdır diyor, hem de Büyük Prens peruk mu takıyordu saçını mı ördürüyordu, sentetik *a priori* yargılar olanaklı mı değil mi onu anlatıyor. Yeni bir şey söyleyebilen yargıların, aynı zamanda tüm zamanlar için geçerli olduğu savını içimize sindirmek zorundayız... Bu noktada, Kant'taki hakikat kavramının –ki burjuva düşüncesiyle derin bağları vardır– zamandan bağımsız bir hakikat olduğunu vurgulamamız gerekiyor. Kant'a göre "mutlak olmak", geçen zaman karşısında direnç sahibi olmaktır; mutlak biçimde güvence altına alınmış bir mülkiyet; sizden kesinlikle alınamayacak, her zaman elinizde kalacak bir şey. Zamansız bir hakikat kavramı; ancak zamandan bağımsız olanın hakikat olabileceği, zamanla değişen hiçbir şeyin hakikat kavramına talip olamayacağı kavrayışı – Kantçı felsefenin en temel güdülerinden biridir bu. Son olarak, eğer Kant felsefesinde ölümsüzlük fikri, en üstün fikirlerden biri olarak beliriyorsa, bir *a priori* konumundaki bu kavramın Kant'a nasıl bir duygusal bir yük getirdiğini anlayabiliriz. Yapıtında asıl ele alıp ilgilendiği şey yeni bir hesap açmaktır: açılan yeni hesapla, sonunda mutlak bir kesinlikle mülkiyetini edineceğim, hiçbir borç üretmeyen ve zaman geçse bile benim dışımda hiç kimsenin hiçbir biçimde hak iddiasında bulunamayacağı hakikatleri kristalleştirmeye çalışır. Sırası gelmişken söyleyeyim, size şu anda burjuvazinin ticaret dünyasından cahilce analojiler gibi görünen şeyler, Kant'ta ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çok önemli bir rol oynar. Bunlar, Kant'ın muhteşem mizacıyla, onun o çok özel ciddiyetiyle, yani en yüce ve en etkileyici nesnelerle karşı karşıya kaldığında bile kendine hâkim olmayı başarmasıyla yakından ilgilidir. Kant'ın incelikten yoksun, burjuva zihin kalıbından ayrı düşünülemeyecek şeyler. Yani sonuçta, Kantçı metafiziğin özünü, Kant felsefesinin daha dolaysız bir biçimde metafiziksel göründüğü yerlerde değil de, bu ciddiyette ararsanız iyi edersiniz.

O halde, Kant'ın sentetik *a priori* yargılara ilgisi, hakikatin zamandan bağımsız olmasını gerçekten istemesiyle bağlantılıdır. Henüz bu aşamada bile, Kant'taki en büyük güçlüklerden birinin alanına girmiş bulunduğumuzu söylemeliyim. Bir yandan Kant daha önce hiç kimsenin yapamadığı bir şey yapmış, zamanın, bilginin –ve dolayısıyla, sözde zamandan bağımsız tüm bilginin de– zorunlu koşulu olduğunu ve bir sezgi formu olarak var olduğunu kavramıştır. Öte yandan, zamanın geçmesini bir tür zaaf olarak, yetkeci, güvenilir bir "bilgi" tarafından alt edilmesi gereken bir şey olarak

görür. Bu da, sentetik *a priori* yargıların olanaklı olup olmadığı ve nasıl olanaklı olduğu sorusunun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde neden bu kadar önemli yer tuttuğunu açıklıyor.

* * *

Bir önceki dersin sonlarına doğru, verdiğim mücadelenin hararetiyle gözümden kaçan bir yanlışı, kaba bir hatamı düzelterek başlamak istiyorum. Sentetik *a priori* yargıya örnek verirken ahmakça bir yanlış yaptım – dersin son dakikalarına çok fazla şey sıkıştırmaya çalıştığınızda bazen oluyor böyle şeyler. Söylemeye bile gerek yok aslında; "Tüm cisimler uzam içinde yer alır" önermesi; sentetik değil, analitik bir önermedir – en azından geometrideki, ya da daha doğrusu stereometrideki cisimlerin tanımından söz ediyorsak. Bir sentetik yargı örneği –hep verilen örnek–: "Tüm cisimler ağırdır". Çünkü üç boyutluluk, ağırlık kavramında içerilmez.

Ama bu hatayı düzeltme gereksinimi, bana burada ortaya çıktığını gördüğüm başka bir soruna –çok ciddi bir soruna– işaret etme fırsatı tanıyor. Şöyle ki: Tek tek örneklerle analitik ve sentetik yargılar arasında net bir ayrım yapmak çok zor. Örneğin, matematiksel önermelerin Kant'ın iddia ettiği gibi sentetik mi, ya da Leibniz'in düşündüğü ve ondan beri modern matematikte savunulduğu gibi analitik mi olduğu sorusu var: Sizi Henri Poincaré'nin ünlü iddiasına, yani matematiğin baştan aşağı tek bir totoloji olduğu görüşüne de yönlendirebilirim. Bu sorunun yanıtı, büyük oranda, bu türden iddiaların gündeme geldiği bağlama dayanır. Örneğin –biraz doğaçlama yapacağım, yorumlarımın tamamının bilimsel olduğuna ilişkin bir güvence veremem, ama durumun farklı bilimlerde nasıl olduğundan çok, öne süreceğim genel argümanla ilgileneceğim– eğer cismin tanımını, temel öğelerinden biri ağırlık olan kimya alanında yapıyorsanız, tüm cisimlerin ağır olduğu önermesi analitik olabilir; matematiğin dünyasındaysa sentetikti. Çok karmaşık sorular; tıpkı yargı, çıkarım ya da kavram gibi mantıksal formların bağlamdan yalıtılarak tanımlanıp tanımlanamayacağı, yoksa ancak ortaya çıktıkları entelektüel sistem ya da yapıların bağlamında mı anlaşılır oldukları sorusu gibi. Bunlar mantığın modern gelişimi sürecinde ortaya çıkmış sorulardır. O halde Kant'ı, ya da başka herhangi bir düşünürü anlamak için, bazı ön belirlemelerde karar kılmanız gerekir – yeryüzündeki tüm entelektüel etkinlikler için geçerlidir bu. Bu belirlemelerin tümünü

reddederseniz, bir felsefeyi salt kendi terimleri içinde anlamaya çalışırsanız, hiçbir şey anlamazsınız. Bu konuya geri döneceğim. Kant örneğindeyse, geleneksel mantığın tam yerini bulmuş olduğunu kabul etmelisiniz –genel olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlamak için bu çok önemlidir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir yerde, tüm masumiyetiyle, mantığın Aristoteles'ten beri ufak birkaç değişiklik dışında hiçbir ilerleme göstermediğini, zaten göstermesi gibi bir olasılığın da söz konusu olmadığını söyler.[14] Sonuçta Kant kendi mantık kavrayışında –bilindik bir yolla, yani dilbilimsel analiz pratiğine uygun olarak ve mantık kategorileri ile onların gönderme yaptığı sistemler arasındaki karşılıklı bağlantıları hiç gözetmeksizin, farklı kategoriler arasında net ayrımlar yapan– geleneksel Aristoteles mantığına dalar.

Bu fırsattan yararlanarak, bir diğer konuya dikkatinizi çekmek istiyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlamak için akıl kavramının nasıl bir önemi olduğunu göstereceğim. Kantçı felsefede pek çok farklı akıl kavramıyla karşılaşacaksınız. Bir kere, geçen derste sözünü ettiğim matematiksel doğa bilimlerinin akıl kavramı vardır; bu kavram, deneyim yargılarına bir temel oluşturan son derece genelleştirilmiş önermelere atıfta bulunduğu için, bu bilimlerin sentetik *a priori* yargılara uygun olduklarını söylemiştim. Ardından deneyim bünyesindeki maddi, olgusal yargılara atıfta bulunan empirik akıl kavramı gelir. Sonra metafiziksel yargılar vardır; bugün, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin eleştirel, ya da isterseniz negatif diyelim, nesnesini veren bu metafiziksel yargılar hakkında konuşacağım. Son olarak, bir anlamda tüm bunları birbirine bağlayan, pratik felsefi yargılar var. Kant'ın bazen bir araya, bazense karşı karşıya getirdiği tüm bu alanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri, ancak aralarındaki ayrımın bir aynılık, özdeşlik öğesi varsaydığını fark ederseniz anlayabilirsiniz, bu öğe sayesinde birbirleriyle kıyaslanacak konuma getirilirler – Kant tartışmalarında çok kolay gözardı edilen bir şey. Bu birleştirici öğe aklın kendisidir. O halde, diğer bir deyişle akıl, geleneksel iki değerlikli mantıkla tasnif edilen önermelerin kanonudur; yani özdeşlik ilkesi –diğer bir deyişle, bir kavramın aynı anlamı taşıması koyutu– ve karşıtlık ilkesi –yani eğer iki karşıt yargı varsa bunlardan sadece birinin gerçek olabileceği ilkesi– üzerine temellenen bir mantık sistemidir. Kant'a göre bu ilkelere uyan her işlem akılcıdır. Felsefenin farklı yönlerini bir araya getirerek, kendisine ait çeşitli alanlarda sınanan bu birleştirici öğe; formel mantık ilkeleri tarafından bir defada tüm zamanlar için tanımlanan ve eleştirel olmayan bir yolla kabul edilen bir akıl biçimidir. Ayrımlar, aynı aklın farklı nesnelere uygulanmasından doğar.

Ayrım derken hem *Saf Aklın Eleştirisi* bünyesinde işleyen ayrımları, hem de daha büyük ölçekte, kuramsal aklın yalnızca bir parçasını oluşturduğu Kantçı sistemin çeşitli öğeleri arasındaki ayrımları kastediyorum. Başka bir deyişle, bütün bu düşünce sisteminin içinde yer alan, aklın ve ötesinin eleştirisindeki tüm ayrımlar, her zaman, farklı nesnelere uygulansa da özdeş olduğu varsayılan bir akıldan çıkar. Nasıl uygulanırsa uygulansın aynı kalır. Duyulur maddeye, saf sezgi denen şeye uygulanabilir. Aklın, her tür anlaşılır deneyim alanının ötesinde, eyleme rehber olarak kullanımına da uygulanabilir – burada varsayım, bu eylemlerin, özgürce gerçekleştirildikleri sürece, hiçbir sabit zorunluluğa tabi olmadıklarıdır. Ya da, son olarak, aklın formel mantıktaki kullanımına da, yani, aklın kendi özgül alanına, herhangi bir içerik gözetmeyen formel kuralların alanına da uygulanır. Kant'ın kaygısı her zaman için, aklın saf mantıksal bakış açısıyla eleştirilmemesi, yani aklın kendisinin içsel tutarlığını denetlemeye zorlanmaması olmuştur – çünkü mantığın geçerliği her zaman her yerde verili kabul edilir ve aklın kendisi mantıksal düşünceye özdeş görülür. Oysa Kantçı akılda talep edilen, aklın farklı türden nesnelerle olanaklı ilişkileri üzerine, her zaman için, aklın bizzat kendisinin düşünümde bulunmasıdır. Daha önce belirttiğim gibi, aklın her zaman güvenilir bir önerme getirebileceği –çok cesur bir varsayımdır bu–, nesnelerle ilişkisi açısından gerçekten belirleyici bir yorum sunabileceği kabul edilir. Bunlar daha önce dile getirdiklerimi de açıklıyor.

Biraz ayrıntıya girerek açıklamaya çalıştığım sentetik *a priori* yargıların, Kantçı felsefede temsil ettiği ağır yüke gelmek istiyorum. Bu noktada, Kant hakkında hiçbir şey bilmediğinize ilişkin varsayıma geri dönmeme izin verin. Ayrıca, birçoğunuz bu felsefe derslerine hiçbir önveriye sahip olmadan, hiçbir belirleyici varsayımı ya da sanıyı temel almadan, salt bir düşünce idesiyle geldiniz. Anlaşılır bir şey, çünkü uzmanlık alanlarınızda karşılaşacağınız maddi ya da formel disiplinlerin kendileri zaten çeşitli varsayımlar üzerine temellenmiştir. Ancak bu karşılaşmadan sonra, söz konusu varsayımları sınamaya, zamanın ve uzamın doğası hakkında kesin bir şey söylemeye, ya da tarihin, insanlığın özünün ne olduğuna karar vermeye yeterli olmadığınız söylenecek size. Peki *genel olarak* sanılarımızı sınamak – felsefenin görevinin bu olduğu söylenmez mi… Tabii bunun bir gereği olarak, felsefenin sanılardan arınmış olması gerektiğini düşüneceksiniz – ne de olsa, ne türden olursa olsun, kavranır her tikel disiplinin altında yatan sanıları olanaklı kılan, felsefenin ta kendisidir.

Şimdi iki noktaya dikkat çekmek gerekiyor. Birincisi, felsefenin sanılardan arınmasında ısrar etmek felsefeden aşırı bir talepte bulunmaktır, ya da şöylesi daha açıklayıcı olur; siz felsefeye, fazlasıyla özgül bir varsayımla geliyorsunuz, Batı metafiziğinin tarihinde gerçekten de oldukça vurgulu bir biçimde tasvip edilen bir önkavrayışla – ama sonra, yakından bakıldığında, bu kavrayışın beklenildiği kadar apaçık olmadığı ortaya çıkıyor. Sanılardan mutlak olarak bağımsız bir düşünce, gerçekte, saf düşüncenin kendisinden başka hiçbir şeyle bağı olmayan bir düşünce olurdu. Başka bir deyişle, bu durumda, *par excellence* felsefi sorun –yani bilincin kendi nesneleriyle, öznenin nesneyle ilişkisi sorunu– çok özgül bir anlamda, açarsak idealist anlamda, var olan her şeyin özne, yani bilinç ya da ruh olduğuna ilişkin bir önyargı içerirdi. Ancak böyle bir durumda; yani ancak, ruh bilginin tüm önkoşullarını, tek başına, kendisine yabancı hiçbir şeye atıfta bulunmaksızın üretebilseydi, sanıdan bağımsız bilgi ilkesi koyutu yerine getirilmiş olurdu. Ama o zaman bile sorunlu olurdu, çünkü her olası yargının temeli olarak görülmesi gereken varsayım, o üst önveri, ona öncül herhangi bir şeyden çıkarsanamaz. Bu noktada Fichte'nin bile, verili kabul edilmesi gereken şeyler olduğu gerçeğiyle uzlaştığı söylenebilir; her ne kadar Fichte'ninki, tüm önvarsayımdan arınmış felsefe projesini gerçekleştirmeyi hedefleyen tek ciddi felsefe olsa da. Gerçekte burada, varsayımsız bir felsefe için koparılan tüm bu gürültüde gördüğümüz şey, benim biraz da saygısızca, "temel arama saplantısı" [*Fundierungswahn*] olarak tanımladığım şey:[15] Var olan her şeyin bir başka şeyden, daha eski ya da ilksel bir şeyden türetilmesi gerektiğine yönelik inanç. Bu, kavranır her varolanın zihne –gördüğünüz gibi, neredeyse *Varlığa* diyeceğim– indirgenebileceğine yönelik idealist varsayım üzerine kurulu bir yanılsamadır; varlığın kendisi de dolayımlanan, zihinsel bir kavramdır. Günümüzde felsefenin, sizin felsefe-öncesi, erken düşünsel bilincinizden bekleyebileceği –ve aslında epeyce gecikmiş– yeniliklerden biri, kendinizi bu "temel arama çılgınlığından", her zaman en baştan başlamanız gerektiği saplantısından kurtarmanızdır. Çünkü böyle bir önşart, güneşin altında yeni hiçbir şey olmadığına, her şeyin her daim var olana indirgenebileceğine yönelik inancı temsil eder – ve sonuçta, tarihin ve genelde değişimin sorunlarını çözümsüz kılar. Dolayısıyla Kantçı felsefenin her tür sanıyı ve yanılsamayı yok etmesi beklentisinden ve genel olarak felsefeden bu tür taleplerde bulunmaktan vazgeçmelisiniz. Aksine sanı ya da varsayım denen şeyin, düşünce sisteminin hareketi *bağlamındaki* rolünü anlamaya çalışma-

lısınız. "Evet ama bu şöyle bir şey varsaymıyor mu, şunun ya da bunun varlığını önceden koşullamıyor mu?" vb, çocuksu diyeceğim türden mekanik, basit sorular sormak yerine, söylediğim gibi yaparsanız, ilerleme sağlayabilirsiniz. Bu çocuksu bir tavırdır, çünkü yapılan her açıklamaya "evet ama…" diye karşılık vermek, tam da çocukların yaptığı bir şeydir. Konuşulan konuyu anlamadıkları için, böyle sorular sormaktan kendilerini alamazlar; konuya yönelik direnişe, gerçekte gönderme yapılan şeyin yarattığı gerilime yanıt vermeksizin, sırf sormuş olmak için sormaya devam ederler.

Burada üzerinde durulması gereken ikinci nokta, Kant'ın felsefesinin, diğer her felsefe gibi, sanı ve önbelirlenimlerden, varsayımlardan bağımsız olmadığıdır. Kant felsefesini, her türlü önyargıdan uzak durmaya çalışarak, yani tamamen kendi terimleriyle – düşüncesinde kategorilerin konumu hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadan anlamaya çalışırsanız, başarısız olacağınız kesin (sizi akıl eleştirisine hazırlarken beni motive eden şey de budur). Örneğin, Kant'ın aklın eleştirisini dayandırdığı temel kavramı ele alalım: Aşkınsallık kavramını. Kant, kitabın en önemli pasajlarından birinde (tamalgının sentetik birliğinde) tüm felsefesini "eklemlediği" en üst noktanın aşkınsallık kavramı olduğunu söyler.[16] Bu kavramı Kant başka bir şeyden türetmiş değildir, ama onu bir anlamda, tüm anlatısı boyunca, verili sayar. Size bir pasaj okuyacağım; Kant felsefesinin tinsel dayanağıyla, aklın içsel özüyle (ki şaşırtıcı bir şekilde, kendisini salt verili bir şeymiş gibi açımlar) ilgili olması açısından ilginç bir örnek. Algının Saf Kavramlarının Aşkınsal Çıkarımı'na (Kant'a göre bu bölümün *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümü[17] olduğu açıktır, bu nedenle ayrıntılı olarak incelemeliyiz) yazdığı bir notta der ki:

> Ama yukarıdaki tanıtlamada soyutlayamayacağım bir nokta daha vardır, eşdeyişle, çoklu sezgi için anlağın bireşiminden önce ve ondan bağımsız olarak verilmiş olmalıdır. Ama bunun nasıl olduğu burada belirsiz kalır.[18]

Aydınlatıcı bir pasaj: Bana dışarıdan gelen şeyin, deneyimin malzemesinin, diğer bir deyişle duyu izlenimlerinin – işte bunların bana verili olması gerektiğinin, benim onlar üzerinde hiçbir gücüm olmadığının saptamasını yapıyor. Verili olanın, doğası gereği rastlantısal olduğuna ve duyu verileri için daha fazla bir açıklamanın olanaklı olmadığına ilişkin, görece dolaysız bir saptama – tüm empirisist düşüncenin aşina olduğu bir saptama. Oysa, Kant [§21'in] sonunda, etkileyici bir paragrafta çok daha ileri giderek şun-

ları yazar (burada dikkat kesilmenizi istiyorum, çünkü Kantçı düşüncenin, sanılardan bağımsız olma iddiasına ne kadar uzak olduğunu gösteriyor):

> Ama anlağımızın bu özgünlüğünü, yalnızca kategoriler aracılığıyla ve onların yalnızca şu değil de bu tür ve sayıları yoluyla tamalgının *a priori* birliğini ortaya çıkarabilmesini, – bu olguyu ancak, niçin şu değil de bu yargı işlevlerine iye olduğumuzu ya da niçin zaman ve uzayın olanaklı sezgimizin biricik biçimleri olduğunu açıklayabildiğimiz denli açıklayabiliriz.[19]

Görüyoruz ki, "verili" kavramına karşıt duran şey, yani bir şeyin *verili olduğu* zihnin düzenlenişi – Kant'ın kendisinin de bir anlamda verili saydığı bir şeydir; bu önemli pasajı, bu türden konularda iyi bir kulağı olan Hermann Cohen tarafından "düşünülür uyum" olarak tanımlanan şeyin açıklandığı pasaj olarak da okuyabilirsiniz. Başka bir deyişle, zihnimizin hapishanesinden, bu biçimde düzenlenişinden çıkmak isteseydik ve bunu yapabilecek durumda olsaydık, nasıl bir mutlak ölçütle ele alırsanız alın, ilişkilerimizin tüm mantığının ve biçiminin, ne türden olursa olsun nesnelerle olan kaçınılmaz ilişkilerimizin tamamının karşılıklılık ilkesi temelinde bağıntısal, başka bir deyişle, ötesine gidemeyeceğimiz biçimde nihai olarak verili, olduğunu kabul etmemiz gerekirdi.

Saf Aklın Eleştirisi'nde geçen varsayımların izini sürüp hepsini birer birer ortaya çıkarmanın müthiş bir iş olacağını belirtmek isterim. Bunu bu denli önemsememin nedeni, size Kant'ı anlamanız için hayati önem taşıyan bir şeyi gösterecek olmasıdır. Kant ile çoğunlukla idealizm olarak adlandırılan şey arasındaki fark işte budur. Bu fark, sıradan felsefe tarihlerinin, alışkanlıktan –üstelik de sağlıklı bir alışkanlıktan– (dar anlamda) Alman idealizminin kurucularını –yani Fichte, Schelling, Hegel ve isterseniz Schopenhauer'i– Kant'ın karşısına yerleştirmeleriyle vurgulanagelmiştir. Neden böyle yapıldığını soracak olursanız: Kant, bir yandan, var olan gerçekliğin birliğini ve Varlık kavramını bilincin alanında kurar, ama diğer yandan, var olan her şeyi bu bilinç alanından türetmeyi reddeder – bunu iyi anlamanızı istiyorum. Modern terminolojide "ontolojik fark" denen şeyin bilinci, yani bir şeyin bütünüyle kavramına indirgenemeyeceği, nesneyle öznenin denk düşemeyeceği bilinci, Kant'ta güçlü bir şekilde geliştirilir. O kadar ki, Kant her şeyi, aklın –Kafka'nın "yüksüz neşeli yolculuğu" dediği– "birliğine" indirgemektense (ki bazen indirgiyormuş gibi görünür); tutarsızlığı yeğler; verili bir şeyle karşılaştığında her tür açıklamasız fenomenin felsefesine girmesini

tercih eder. Bu sayısız güçlük doğurur, çünkü Kant'ın amacı aynı zamanda bir sistem yaratmaktır. Daha Önsöz'de, saf aklın ancak bir sistem, başka bir deyişle, tutarlı bir çıkarımsal birlik olarak kavranabileceğini söyler. Böyle bir sistem fikri aslında özdeş olmayanı, yani ona uymayanı engeller.

Öte yanda, her zaman için bir "engel"in (Horkheimer ve ben son zamanlarda, bu konularda tartışırken engel terimini çok sık kullanmaya başladık) bilincindedir. Size sözünü ettiğim birlikten, yani akıl kavramının kendisine dayanan birlikten başka bir birlik olmamasına karşın, öykünün burada son bulmadığına, daima bir dış sınırla karşı karşıya geldiğimize ilişkin bilinçten söz ediyorum. Hatta diyebiliriz ki, bir bütün olarak Kant felsefesi, yaşam gücünü bu iki yönün karşıtlığından alır; bir yanda sisteme, birliğe, akla yönelik bir dürtü, diğer yanda bağdaşık olanın, engelin, sınırın bilinci vardır. Bu iki öğe sürekli çatışırlar, Kant ikide birde bu engele çarpıp duraksar. Aşkınsal koşulların verili doğası kavramı, bu sürecin aracıdır.

Aşkınsal olanın güçlüklerinden söz ettim, sentetik *a priori* yargılar kavramını daha önce anlatmıştım. Ama şimdiye kadar *aşkınsal* kavramının kendisine ilişkin hiçbir şey söylemedim, oysa bu kavram, Kant felsefesinin, haklı olarak aşkınsal felsefe diye tanımlanan bu felsefenin çok önemli bir kavramıdır. Bu terimin dehşetli ününün farkındayım. Büyük olasılıkla aşkınsallığın tartışma götürmeyecek kadar yüce ve uzak bir kavram olduğunu düşünüyorsunuz – lisede integralin üç beş kişi dışında kimse tarafından anlaşılamayacağına, çoğunlukla insanı dehşete düşürerek alaşağı ettiğine inandığınız gibi. Tabii ki çok saçma bu, aşkınsal kavramının yarattığı korkuyu ortadan kaldırabileceğime inanıyorum. Bir açıdan bu korku, aşkınsalın "aşkın" kelimesine yakınlığından doğar, her iki kavramın da kökü ortaçağ felsefesinde yatıyor. Şimdilik aralarındaki ilişkinin karmaşık doğasına deyinmek istemiyorum; ilerde bu konuda konuşmak için çok fırsatımız olacak. Şimdilik yalnızca, "aşkınsal" teriminin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ne anlama geldiğini açıklayacağım, başta size çok bir şey ifade etmeyecek, ama sonra onu hiç güçlük çekmeden kavrayacaksınız. Size Kant'ın aşkınsal tanımını okuyacağım:

> Nesnelere ilişkin olmaktan çok, *a priori* olanaklı olduğu ölçüde, nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum.[20]

O halde, daha basitçe söylemek gerekirse, aşkınsal; sentetik *a priori* yargıların olanağına ilişkin tüm araştırmalar demektir. Ama sadece sentetik yar-

gıların araştırması değil; Kant'ta aşkınsal, temel kavramların, daha net bir şekilde ortaya koymak gerekirse, Kantçı kuram uyarınca aklın bu tür sentetik *a priori* yargılarda bulunmasına olanak tanıyan, kavramsal ya da sezgisel temel formların araştırmasıdır.

Dolayısıyla, aşkınsal araştırma; zihnin geçerli sentetik *a priori* yargıları, yani deneyimden bağımsız yargıları öne sürme olanağını nereye kadar götürebileceği bağlamında, bir zihin ve bilinç araştırmasıdır. Aşkınsal araştırma *Saf Aklın Eleştirisi*'nin pozitif bölümünde işlenir. Bir yanda Aşkınsal Estetik, yani sezgi formlarının –başka hiçbir şeye indirgenemeyen, zorunlu, kurucu önverilerin– doktrini vardır – sezgilerimiz ('bizim' sezgilerimiz oldukları ölçüde) bu verili formlarda damıtılırlar. Bunun yanında, kategoriler, yani temel *kavramlar* vardır; anlama yetimiz verili sezgi nesnelerini bunların altına koyar – örneğin, nedensellik, öz ya da bağıntı kavramları. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin pozitif bölümü denen bölümün tümü, yani Aşkınsal Estetik ve Aşkınsal Mantık'ın analitik bölümü, bu öğeleri netleştirmeye ayrılmıştır.

Kant'ın amacını doğru anlamak istiyorsak, değinmemiz gereken diğer bir nokta daha var. Kant, Aristoteles'in aksine, söz konusu temel kavramları dilbilimsel formlarından kurtarmakla yetinmez. Belki farkındasınızdır, Aristoteles'te sezgisel formlarla kavramsal formlar arasında çoğunlukla net bir ayrım yoktur, hepsi onun kategoriler çizelgesinde bir aradadır, elmalarla armutlar karışmıştır. Dahası, Kant, Aristoteles'in zihnin temel formlarını, dilin zorunlu özellikleri gibi görerek, bunları bir kanon ya da kurucu ilke olmaksızın, kendi deyimiyle "rapsodik" bir şekilde, yani rastgele bir araya getirmesini eleştirir.[21] Kant sezgi formlarını mutlak verili kabul etmelidir, çünkü bunlar doğada kavramsal değildir, ama düşünce formlarının düşünce birliğinden, yani bizzat mantıksal aklın birliğinden türetilmesi gerektiğine inanır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Algının Saf Kavramlarının Aşkınsal Çıkarımı" başlıklı bölümünde, eylem olarak düşüncenin özgün birliğinden formlar türetmeye çalışır.

"Aşkınsal" ile "aşkın" olan arasındaki ilişki konusunda kısa bir yorum yapayım. Sözcükler arasında bu denli açık ilişkiler, böyle bağlar olduğunda, çoğunlukla tarihsel rastlantıdan öte bir şey söz konusudur: Bağlantı özle ilgilidir. Aşkın, "öteye giden" demektir, ve "öteye gitmek" kavramı çeşitli anlamlara bürünme yeteneğine sahiptir; aslında üç önemli anlam vardır burada. Mantıksal aşkınlık, bir önermeyi kendi terimleriyle değil de dışsal terimlerle ölçtüğünüz zaman söz konusudur. Örneğin, kültürlü bir muhafazakârın Samuel Beckett'i kendi muhafazakâr bakış açısıyla eleştirisi, aşkın bir eleştiridir. Burada

mantıksal bir aşkınlık söz konusudur. İkinci olarak; bilinçten farklı, bilincin ötesinde bir varlık kavramına atıfta bulunan, daha dar anlamlı ve epistemolojik bir aşkınlık kavramı vardır: Örneğin, kendinde-şeyle, onun bilinir hale geldiği bilinç arasındaki fark. Son olarak da metafiziksel aşkınlık bilinci vardır. Kant'ın dediği gibi, deneyimin olanağının sınırlarının ötesine geçildiğinde ve Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, varlığın özü ya da başka mutlak konularda yargıda bulunulduğunda ortaya çıkan türden bir aşkınlık.

Aşkınsal teriminin Kantçı kullanımında, "aşkın" ile "aşkınsal" arasındaki özel ayrımı kavramak için, "aşkın"ın bu üçüncü anlamını aklınızda tutmanız gerekir. Çünkü hem "aşkınsal", hem de "aşkın", deneyim kavramına ortak karşıtlıklarının dolayımında kurulurlar; çünkü her ikisi de deneyimden bağımsız olan neyse onunla ilgilidir. Ama aşkınsal kavramı; deneyimi önceleyen, deneyimi mümkün kılan neyse, onu aklın, zihnin bir özelliği olarak görür. Bu metafiziksel dogmatizmin karşıtı bir durumdur; metafiziksel dogmatizm, Kant'a göre, deneyime aşkın olanı, mutlak töz arayışında öte-dünyasal, zihnin bile ötesine giden bir şey, yani ilahi bir töz olarak görür. Böylece Kant'ta aşkınsal, zihnimizin, deneyim gibi şeyleri olanaklı kılan koşulları sağlayan aşkın doğasını temsil eder, bu anlamda deneyimin ötesine geçtiği söylenebilir, ama öte yanda –*Saf Aklın Eleştirisi*'nin en büyük güçlüklerinden biri– bu koşullar yalnızca deneyimle ilişkililerse geçerli olabilirler. Gerçekten de deneyime aşkındırlar ama mutlak ve aşkın bir hakikate sahip değildirler; deneyimle ilişkili oldukları ölçüde hakikat iddiasına sahip olabilirler – genel olarak deneyim nesneleriyle kısıtlıdırlar. Dolayısıyla diyebiliriz ki, aşkın kavramı aşkınsala çevrilerek epeyce kısıtlanır ve öte yandan, önemli ölçüde *içselleştirilir*; yani, insanın ötesinde ve insana karşıt biçimde, dogmatik olarak koyutlanan bir ilke olarak duruşu sona erer; zihnin kendisinin bir ilkesine, insan bilincinin bir özelliğine dönüşür.

Aşkınsal kavramı hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Bu kavramla ilgili zorlandığınız zaman, yapabileceğiniz en iyi şey, aşkınsalın yalnızca sentetik *a priori* yargıların olanağıyla ilgili olduğunu hatırlamanız olacaktır. Eğer Kant'ın tanımını olduğu gibi almak istemiyorsanız, aşkınsalı, kendisi deneyimden doğmasa bile deneyim aracılığıyla olanaklı olan bir alan olarak düşünebilirsiniz – *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana metninin ilk cümlesinde göreceğiniz gibi:

> Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi, duyularımızı uyararak etkinliğimizi devime geçiren

> nesneler yoluyla olmasaydı, başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse *zamana göre* bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. Ama bütün bilgi deneyim *ile* başlasa da, buradan bilginin *deneyimden geldiği* sonucuna varamayız. [22]

Dolayısıyla Kant'ta, deneyimden bağımsız önermelerle ilgili tüm araştırmalar, tüm sentetik *a priori* yargılar, aşkınsaldır denebilir. Bu kavram aynı zamanda, zihnin deneyimle –dolayısıyla genel olarak nesnelerle– olanaklı tüm ilişkilerini ele alan bütün araştırmalara atıfta bulunur. Böylece aşkınsal olanın alanı ne formel mantığın alanıdır (çünkü nesnelerin olanaklı bilgileriyle ilgilenir) ne de bilgi içeriklerinin alanıdır (çünkü bu türden içerikleri önceden varsaymaz, sadece böyle içeriklere sahip olma olasılığını varsayar). O halde, bu alan, bilginin, psikoloji ile mantık arasında bir yerde konumlanan, bir tür (geçici bir ifade kullanmama izin varsa) *sınır alanıdır*. Bu tuhaf ara alan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin açımlandığı yerdir; ona "aşkınsal araştırma" unvanını kazandıran budur.

Bu tür bir alanın varlığının büyük zorluklar doğurduğunu söylemeye gerek yok. Böyle bir alanın –ne salt mantıksal (çünkü maddi bir içeriği vardır) ne de empirik ya da psikolojik (çünkü böyle bir durumda *a priori* var olamazdı) bir alanın– var olup olmadığını göreceğiz; size yalnızca bunun *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sorduğu en zor üsteleştirel sorulardan biri olduğunu söylemek istiyorum. Burada da, eleştirmekte aceleci davranmamanızı öneririm: Kant'ın, aşkınsallık için böyle tuhaf bir alan açarken, aslında, bilgi idealiyle, yani *a priori* bilgi alanıyla uyumlu olduğunu düşündüğü bir şeyin yolunu hazırladığını görmeniz yeterli.

A priori'ye yönelik ilginin gerçek kaynağı ve bunun ne anlama geldiği, bir sonraki dersimizin konularından biri olacak.

* * *

Hatırlayacağınız gibi, geçen derste, olanaklılığı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana temasını oluşturan sentetik *a priori* yargı kavramına yakından bakmıştık. Şimdi size sentetik *a priori* yargılara yüklenen büyük önemle ilgili bir açıklama borçluyum, ancak önce kavramı tüm ayrıntılarıyla belirlemek gerekir. Deneyimden bağımsız ve tüm gelecek deneyimlerimiz için geçerli yargılardan söz ediyoruz. Şimdi ilk tepkiniz büyük bir olasılıkla, böyle yar-

gıladığımız, bilgiyi bu yolla güvence altına alabildiğimiz sürece, bilginin mutlak biçimde ve zorunlu olarak geçerli olmasının o kadar da önemli olmadığını öne sürmek olacak. Bizler çoğunlukla –oldukça temel bir düzeyde– öncelikle bu yargıların temel alınmaya yeterli olup olmadığını, sonra da, yeterince inandırıcı, sağlam ya da etkili olup olmadıklarını bilmek isteriz. Mutlak biçimde geçerli olup olmadıkları bizim için o kadar da önemli değildir. Felsefeye ilgi gösterilmemesinin nedenini, geleneksel felsefenin hakikat iddialarının, ruhsal ihtiyaçlarımıza asla uyamayacak aşırılıklara varmasında aramak taraftarıyım. Bu anlamda felsefeye güvensizliğin haksız olmadığını söylemek isterim; felsefe çoğunlukla, sanki insanlığa yakışan tek düşünce, tüm gelecek deneyimler için geçerli ve zamandan bağımsız bir hakikat düşüncesiymiş gibi davranır – oysa bu bize uygun değildir, en azından benim belirttiğim bu formda sunulduğu sürece; eleştirel felsefenin, bu görüşün tüm felsefe geleneği tarafından koşulsuzca kabulünü artık hoş göremeyeceğini de eklemek isterim.

Kant'ın yepyeni bir şey getirmediğini söylemiştim. Tikel bir felsefe geleneği içinde konumlandırılabilir. Küstahça kaçmasından korkmakla birlikte şunu da ekleyebilirim: Kant aslında felsefenin ortayolunda yer alır ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin gördüğü ilgi ancak Kant'la gelenek arasındaki bağlantı yeterince anlaşıldığında açıklanabilir. Bu geleneğe göre, ilkesel olarak fenomenler dünyasının geçici doğasının karşısında konumlanan bir hakikat dünyası vardır. Fenomenler dünyası yanılsamayı temsil eder ve bu nedenle hakikate kıyasla ikincildir. Bu anlayış, felsefenin ortayolunda apaçık bir gerçek olarak kabul görür; Elea okulundan başlayarak, Platon ve Aristoteles üzerinden Aristotelesçi ortaçağ geleneğine geçer, Descartes ve rasyonalistlerden Kant'a uzanır.

Hakikatle ilgili bu türden düşüncelerin doğruluğunun aslında hiç de öyle apaçık olmadığı, onlarla ilk kez, yani en kaba ve en utanmasız kılıklarında, Platon'un *Meno*'sunda karşılaştığınızda ortaya çıkar. Platon, *Meno*'da idealar kuramına bir giriş sunar, ve bu girişin yanında, değişmez hakikat alanı öğretisini serimler; bu öğreti Kant'ın akıl eleştirisinde bile ilgi odağı olmayı sürdürecektir. Burada karşımıza çıkan, belli ki apaçık olduğu düşünülen, şu söylemdir: İnsanı ilgilendiren her şey –örneğin, eylemlerimizde temel almamız gereken ahlaki ilkeler, neyin iyi ya da haklı olduğuna ilişkin kavrayışlar– geometrik önermelerle eşit derecede bir kesinlikle bilinmelidir. Anlaşılan Platon, bunca şeyin elenmesine; matematikten devralınan haki-

kat kavramının insanın somut etkinliklerine uygulaması için zorunlu olan o soyutlama sürecinin şiddetine hiç şaşmıyordu. Bu tavrın Kantçı felsefede tekrar yüzeye çıkan bazı öğelerini daha önce dile getirmiştim. Kant ile Platon arasındaki ilişkinin çok derin olduğu haklı olarak pek çok kez yinelenmiştir, ama çok önemli bir noktada ayrılırlar. İkisi için de çok önemli bir rolü olan, idelerin mutlak alanına yaklaşımları, birbirlerinden çok farklıdır. Ayrım şudur: Kantçı terminolojiyle konuşacak olursak, Platon'da idelerin kurucu bir anlamı vardır; başka bir deyişle, ideler zorunlu ve hakiki yegane şeylerdir; öte yanda Kant onlara sadece düzenleyici ilkeler olarak geçerlik tanır, kabaca söylersek, onları, gerçekliğin kendisinin basit bir biçimde indirgenemeyeceği "sonu gelmeyen ödevler" olarak görür.

Yani Kant'ta, daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, Platon'unkine benzer bir matematiksel model ve modern epistemolojinin *indirgeyici yöntem* adını verdiği, yine Platon'unkine çok benzer bir yöntem bulunur. Bu demektir ki, geçici, aldatıcı ve yanıltıcı olduğu düşünülebilecek her şey, tüm ıvır zıvır bir kenara bırakılır. Geriye kalan, yok edilemez ve mutlak biçimde sağlam, istediğim an elimle tutabileceğim şeydir. Ben bu hakikat anlayışına, artakalan hakikat kuramı diyorum. Dediğim gibi bu ide, Kant'ın en yakın habercileri olarak Descartes ve Leibniz'i de içeren felsefe geleneğinde bir ortak noktadır. Bu kavrama göre hakikat, duyumsal, geçici ve dolayısıyla yanıltıcı her şey çıkarıldığında geriye kalan şeydir. Ekonomiye atıfla söyleyecek olursak; hakikat, üretim giderlerinin tümü çıkarıldıktan sonra geriye kalan kârdır. Çünkü duyusal deneyim tümüyle bir kenara atılamaz – tüm bu filozofların, yaşlı Platon'un bile, kendilerince kabul ettiği gibi. Ama bu felsefe geleneğinde deneyimin epistemolojik değeri oldukça sorunludur; bir çıkış noktası olarak görülmelidir, ama bilginin gerçek kaynağı olarak düşünülemez – *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, şimdi anahatlarını çizdiğim deneyim görüşüyle uyum içindeki girişini yeniden okuyacak olursak:

> Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi, duyularımızı uyararak etkinliğimizi devime geçiren nesneler yoluyla olmasaydı, başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse *zamana göre* bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. Ama bütün bilgi deneyim *ile* başlasa da, buradan bilginin *deneyimden geldiği* sonucuna varamayız.[23]

İmdi, deneyimden doğmayan ve dolayısıyla deneyimle birlikte değişmeyen/yok olmayan her şeyi bilgiden damıtmak: geniş bir perspektifle yaklaşıp, teknik terimleri bir kenara bırakacak olursak, bizi sentetik *a priori* yargılarla ilgili kafa yormaya yönelten budur; kesin doğa bilimlerini, epistemolojik temellerini düşünüm nesnesi kılmak yoluyla temellendirme girişimimizle bu itki arasında oldukça karmaşık bir bağ vardır. Bu idealin nasıl ortaya çıktığını araştırmak çok önemli bir iştir. Bilen özneler olarak, normal yaşamlarınızda, Thucydides'in "kalıcı kazanç" dediği şey hiç önemli olmayabilir. Ama, felsefeye gelince, büyük bir olasılıkla hepiniz bu hakikat kavramını tereddütsüz kabul edeceksiniz. Farkında olmasak da, zihnimiz her tür felsefi kavramla tıka basa doludur; felsefenin en önemli ödevlerinden biriyse, düşünmeden, tereddüt etmeden benimsediğimiz düşüncelerin bilincine varmamızı, onları eleştirel bir gözle değerlendirmemizi sağlamaktır. Diyeceğim o ki, Kant sonrası felsefenin en büyük isimleri, Hegel ve Nietzsche'nin usanmadan, tekrar tekrar sordukları şu soruyu, biz de ciddiyetle ele almalıyız: Kalıcı, sonsuz ve zamansız olana ilişkin bu hakikat denklemi, gerçekten yeterli bir tanım sunar mı, ya da –her olayı kapsayabilen güvenilir bilimsel yöntemlerinin işe yarayıp yaramadığıyla belirlenen– tikel bir modelle aynı doğrultuda bir hakikat anlayışı tarafından önceden belirlenmiş olabilir mi? Söz konusu yöntemin hedefi hakikatse, örneğin, gelecekteki olanaklı tüm olaylara uygulanabilirliğin, hakikatin doğasına ilişkin hiçbir şey söylemediğini öne sürebiliriz.

Hakikati zamandan bağımsız ya da ebedi bilgiye bağlayan bu denklemin nasıl oluştuğunu kendimize sormak zorundayız. Bu soruyu sorduğunuzda, başlangıçtan beri, aslında burjuvaziye ilişkin bir şeyle uğraştığımızı kavrarsınız. Burada toplumbilimsel tartışmalara girmeye ve zamandan bağımsız hakikatlerin toplumsal olarak çıkarsanabileceğini söylemeye hiç niyetim yok, çünkü bu türden çıkarsamalar da, daima belli bir hakikat kavramı içerir; bu yolu takip edersek, kaçmamız gereken kısırdöngüye kendi kendimize düşerdik. Kant'ın sizinle konuşmasını sağlamak gibi bir hedefim olduğundan, görev icabı sizi, "kalıcı ve sürekli bir şey olarak hakikat" kavramının, bu tuhaf fikrin, nedense hep kentli mübadele toplumlarının geliştiği yerlerde ortaya çıktığı konusunda bilgilendirmeliyim. Yani, bu fikrin altında yatan; yeni hiçbir şeyin ortaya çıkmaması gerektiği, "yeni"nin aslında bir güvensizlik ve kaygı kaynağı olduğu, tehlike arz ettiği düşüncesidir. Hatta bu arkaik bir şey de olabilir; farklılık korkusundan söz ediyorum, kavramlar ağı içinde kozalaşmamış, dolayısıyla karşılaştığımızda bizi korkutan bir şey. O halde,

değişen ve yeni olanla ilgili öyle bir tabu vardır ki burada, hakikat hakkını, empatik hakikat talebinde bulunma hakkını yalnızca kalıcı olana tanır; yeni ya da değişken olansa, daha ilk anda hayali, gelip geçici diye küçümsenerek aşağı bir konuma gönderilir. Burada her şeyden önce, arkaik güven gereksiniminin mülkiyet kavramlarını kapsayacak biçimde nasıl genişlediğini gözlemlemekteyiz.

Kant'ta muhteşem olan şey şudur: Burjuva tavırlarından hiç utanmayan, onları dile getiren, böylece onların hakikatiyle ilgili bir şeyler söyleyen bir adamın açık sözlülüğü var onda. Kant'ta sürekli basit karşılaştırmalar buluruz – şu meşhur üç yüz hayali Alman parasıyla üç yüz gerçek Alman parası karşılaştırması gibi.[24] Sürekli, önermelerimize atıfla, "güvenli" ya da "kalıcı" mülkiyete ilişkin yorumlar yapar. Kant felsefesinin metaforik dilinin ayrıntılı bir analizi kuşkusuz çok faydalı olurdu – çünkü bir metindeki benzetmeler ve metaforlar asla yansız değildir, derinde yatan ve çoğunlukla yazara atfedilen gerçek niyetlere ilişkin bir şeyler gösterirler. Bütün bu çabanın arkasında da, bir şekilde bilgiye nakledilen ve kolay kolay yok edilemeyecek biçimde tasarlanmış olan bir kalıcı mülkiyet modeli vardır. Buna bağlı olarak, benim çok önemli bulduğum bir başka öğeden söz edecek olursak; yeni bir şey olmaması gerektiği düşüncesi mübadele ilişkilerine atıfta bulunur. Bu tür bir felsefenin "burjuva" doğasıyla ilgili söylenebilecek en derin şey bence budur. "Burjuva" sözcüğünü estetik anlamda, küçümser bir tonla değil, fenomenolojik bağlamda kullanıyorum; bu felsefenin insanlık tarihindeki özel niteliğini tanımlamak için… Dolayısıyla, bu felsefede bilmenin; eşitlerin, yani emek ile ürünün değişimi aracılığıyla borçların kapatıldığı, hesapların görüldüğü bir tür mübadele formu olduğu düşüncesini buluyoruz. Bir eşitlik ilişkisi söz konusu; şöyle ki, ilkesel olarak, onun içine girmeyen hiçbir şey ortaya çıkamaz, yani önceden *koyutlanan* bir şeyle bir karşılık ödenmesini gerektirmeyen hiçbir şey yoktur. Bu süreç içinde yalnızca bilginin değişim ilişkisi –yani, iş (düşüncenin emeğiyle, düşüncenin edindiği nesnenin değişimi) ve sürecin ürünleri (yani fikirlerin uygulanır olduğu olgusu)– süreklilik niteliği taşıyan şey, yani kalıcı üründür.

Sentetik *a priori* yargılar kavramının belirsizliğinden daha önce bahsettim. Belirsizlik, sentetik *a priori* yargıların *deneyimden bağımsız olarak* mı –ki Kant onları çoğunlukla böyle formüle eder– yoksa *her deneyim için* mi geçerli olduklarına ilişkindir. Görünürde önemsiz olan bu ayrım, çok şey öğrenebileceğimiz, oldukça temel bir gerçeği gizler. En önemli felsefi sorunların hep bu

tür ayrıntılarda aranması, felsefenin sizlerden sağduyuyla talep ettiği –ve eğer onu ciddiye alıyorsanız kaçınılmaz olarak dikkate almanız gereken– temel koşullardan biridir. Bu aynı zamanda, formülasyona ilişkin dilsel sorunlara –başka bir deyişle, meseleyi olabildiğince açık ve net ifade ederek isabetli gönderimler yapma çabasına– felsefenin tüm alanlarında neden bu kadar büyük bir önem atfedildiğini de açıklar. Çünkü anlam farklarının hakkını vermenin tek yolu, kesin dilsel ifadeye ulaşmak için olanaklı en büyük çabayı göstermektir. Böylece, "deneyimden bağımsız olarak" ile "her tür deneyim *için*" arasında bir uçurum varsa, burada bir sorun gizleniyor olmalıdır, çok ciddi bir sorun; Kantçı felsefenin ve genelde her epistemolojinin kilit sorunu.

Söz konusu soruna kısaca değinmek istiyorum, böylece size bu dersin rehber aldığı kuramsal yöntemin bir modelini sunabilirim. Kant'ınki gibi, çıkarımsal birlikle sağlanan tutarlı bir bütün olma iddiası taşıyan her sistem, aslında bir güç alanıdır; bu güç alanı, ancak onda, bir anlamda üretken bir çatışma bağlamında bir araya gelen güçleri anladığınız ve tabii bu tür bir metni yaşama geçirebildiğiniz zaman anlaşılır olur. Sözünü ettiğim, deneyimin önemsiz olduğuna ilişkin varsayım, felsefenin bütününe yayılmış bir varsayımdır ve son tahlilde, fiziksel ve zihinsel emeğin birbirinden ayrılmasıyla, zihnin kalıcı mantıksal formlarda mutlaklar yaratmasıyla ilgilidir. Bu varsayım sentetik *a priori* yargıların her tür deneyimden bağımsız olmasını talep eder. Oysa bu, sentetik *a priori* yargıların, yalnızca deneyimden doğan ve deneyimin yokluğunda haklarında hiçbir şey bilemeyeceğim sayısız unsurla dolu olmasıyla çelişmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin girişindeki meşhur kilit cümleleri size daha önce iki kez okudum. Söz konusu düşünce, bütün bilgimizin deneyimle *başladığının* doğru olduğu, ama bunun bilgimizin deneyimden *doğduğu* anlamına gelmediği söylendiğinde ifade bulur. Bu kaba ikilemde dogmatik bir şey olduğunu eklemeliyim. Bir şey belli bir noktada başlıyorsa, kökeninden tümden bağımsız olamaz. Zamanın, uzamın ve düşüncenin tüm formlarının tek başına deneyimden çıkarsanamayacağı, mantıksal önermelerin fiziksel dünyada yaptığımız gözlemlerle kıyaslanabilecek basit deneyim olguları olmadıkları bir yere kadar doğru – ki bu bizi Kant'ın temel kaygılarıyla ilgili bir tartışmaya götürür. Ama öte yanda, deneyim diye bir şey hiç olmasaydı, deneyimden, önermelerle formüle edilen o öğeleri almasaydık, deneyimden bağımsız olduğu söylenen önermeler bile olanaklı olmazdı – "gelecek her tür deneyim *için*" şeklindeki farklı okumanın kaynağı işte budur.

Saf Aklın Eleştirisi'ndeki anlamıyla "sentetik *a priori* yargı" olarak sınıflandırılabilecek pek çok önerme üretebilirim –eski hocam Cornelius bunu yapmaktan çok hoşlanırdı–[25], ama bunun deneyimden bağımsız olduğu söylenemez. Örneğin; "Turuncu, renk skalasında kırmızı ile sarının arasında yer alır." Kırmızı ve sarıya aşina olduğunuz sürece, bu önerme mutlak biçimde zorlayıcı bir gerçek içerir; tüm gelecek deneyimler için de geçerlidir. Demek ki, terimin *bu* tanımına göre, bir sentetik *a priori* yargıdır. Ancak, salt düşünceden değil, deneyimden doğduğu açıktır. Çünkü salt düşünce size renkler hakkında hiçbir şey söyleyemez. Renkler duyu verileridir ve siz kırmızıyı ve sarıyı *görmemişseniz* turuncunun ne olduğunu bilemezsiniz. Netleştirmek için şunu söyleyebilirim: Deiktiğin –başka bir deyişle, tanımlanamaz bir duyusal fenomene yapılan göndermenin– kaynağını diğer tüm tanımlardan her zaman için ayrı tutmalısınız. Kırmızıyı tanımlayamazsınız. En fazla, retinaya neyin etki ettiğini söyleyebilirsiniz, o zaman bile kırmızının ne olduğunu bilmeyeceksiniz. Bilginin bir başka kaynağı, geleneksel mantıkta anlaşıldığı anlamda "kavramlar" yoluyla tanımlamaktır. Şimdi, yapısı itibarıyla *a priori* olan bir dizi deiktik tanımlama var, ama bunlar zorunlu olarak deneyime dayanıyor. Kulağa hoş gelen tüm bu yorumlar, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki zorluklardan birini aşmanıza yardımcı olacak; çünkü şu durumda, deneyimi küçümseyerek, Kant'ın anladığı şekilde *a priori* niteliğe sahip olduğu kuşkusuz olan sayısız önermeyi sentetik *a priori* yargı alanının dışında bırakıyorsunuz. Diğer yandan da, bunu yaparken –şimdi Kant felsefesinin en belirleyici özelliklerinden birine geliyoruz– bilgi kaynağı olarak, akıl eleştirisi sırasında dışlanan şeyin ta kendisini öne sürüyorsunuz; yani, deneyimi.

Yine de şu sorulabilir: Bu tür bir sentetik *a priori* yargı deneyimden doğuyorsa, neden deneyim, Platon'dan beri tüm rasyonalist ve idealist filozofların ısrarla yinelediği biçimde, mutlak hakikate kıyasla değersiz olsun? Sözü geçen geleneğe Kant'ı da dahil edeceksek, bunu ciddi bir çekinceyle yapmalıyız – bu da beni Kant'ın felsefeye özgün katkısına getiriyor. Kant'ın özgünlüğü, savunduğu tezlerden değil, daha çok görüş alanının genişliğinden kaynaklanır. Kant'ta özgün olan, hakikatin en yetkin şekli olarak sentetik *a priori* yargı öğretisi değildir. Descartes'ın bütün Kantçı düşüncenin öncülü olarak görülebilecek "içkin ideler"inde benzer bir şey bulunabilir. Leibniz'in Kantçı kavramın büyükbabası sayılan "vérités de raison"unda da benzer bir şey bulabilirsiniz. Kant'ta özgün olan, ki Kant'ın çıkış noktasının çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır, aklın bu hakikatlerinin Kant'ın kendisi tara-

fından ortaya konmaması, ya da öğretilmemesidir. Bu hakikatler, örneğin Fichte'nin diyeceği gibi "ileri sürülmez" [*gesetz*], "*düşünümlenirler*". Demek ki, eğer ispatlanacaklarsa, geçerli olacaklarsa, bir tür araştırma sürecinden geçirilmeleri gerekir. Dolayısıyla, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin izleği, sentetik *a priori* yargıların spekülatif üretimi ya da kuruluşu değildir, daha çok onların geçerliliğinin sınanmasıdır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant'ın amacı, geçerli varsaydığı yargıları sınamaktır. Bu, sözünü ettiğim başka bir şeyle yakından bağlantılıdır: Kant matematiksel doğa bilimlerinin varlığını baştan verili kabul eder. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin duygusal gücü, Kant'ın bu kuramların ezici gücü ve saygınlığından emin olmasında yatar. Kant varlığını baştan verili kabul ettiği bilimlerin nasıl geçerli olduklarını belirlemek üzere, onları geniş çaplı bir sınamaya tabi tutar; ama onları saf düşünceden ya da spekülatif felsefeden türetmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Kant'ın felsefesini hem öncüllerinden, hem de onun yetkesine başvuran takipçilerinden ayıran da budur. Burada mesele, bu mutlak doğruların felsefeden doğması gerektiği değil; bir düşünümleme, sınama işlemine tabi tutulmaları gerektiğidir. Bu işlem, bilimlerin pozitif geçerliliği temelinde zaten hakiki varsayılan bu yapının geçerliliğini pekiştirmek olacaktır. Kant'ın "eleştiri"den kastı da aslında budur. Takipçileri onun ardından şöyle söyler: "Bu şekilde eleştiri yaparken daima, 'eleştirel akıl sayesinde, gerçekte, eleştirilen aklın kendi tikel sonlu ve sınırlı hakikati olarak sunma hakkına sahip olduğu şeyi üretiyor, türetiyor ve yaratıyorum' demeliyim". Bilgi üzerine, geçerliliğini sınamak için düşünümde bulunmak, Kant'ın empirisizmle ve asıl olarak da Hume'la ortak etkinliğidir. Kant'ın "dogmatik uyku"sundan Hume tarafından uyandırıldığını söylediğini duymuş olmalısınız.

Kant felsefesinin, Leibniz-Wolff okuluyla (ki Kant bu okuldan gelir) Hume'cu empirisizmin birlikteliğini temsil ettiğine ilişkin yaygın kanıyla da tanışık olmalısınız – tüm felsefe tarihlerinde yazar bu. Sözünü ettiğim güç alanının kaba, özet bir açıklaması işinize yarayacaksa, incelikten yoksun bu formülü dikkate alabilirsiniz. Kant felsefesindeki bu unsurların görece önemini daha net bir şekilde kavramak isterseniz, daha gelişkin, daha az ilkel bir bakış açısına gerek var. Bu konuda benim görüşüm *vérités de raison*'un, ya da sentetik *a priori* yargıların, ya da kısacası, salt mantığı aşacak, tartışma götürmeyecek kadar gerçek ve geçerli olan bu bilme biçimlerinin, Leibnizci ya da Kartezyen "kebap" olarak görülebileceğidir, Hume ve İngiliz

kuşkucular da bu kebaba diyalektik "tuz" dökerler. Başka bir deyişle, kuşkuculuk eleştirel incelemede kullanılan yöntemdir, ama empirik yol, sistemin bütününün planında öyle çok önemli bir rol oynamaz. Gerçek şu ki kuşkuculuk bilimlerin tanıtlanabilen varoluşunda zaten ifade buluyor, çünkü kuşkuculuk sadece, onların gözden geçirilmesi gereken geçerliğidir. Kant felsefesi, karşı gelinemez hakikat olarak algıladığı şeyin tüm haşmetiyle sonsuza dek parıldamasını güvence altına almak için, kuşkudan ve eleştirel incelemeden faydalanır; onun hakikati kuşkucu sınamaya bile direnir.

Kant'ta asla bulamayacağınız şey, metafiziksel kuşkuculuk olarak tanımlanabilecek şeydir: yani, bu hakikatlerin mutlaklık niteliğine yönelebilen bir kuşkuculuk. Bu sayede, Kant ve Hume arasındaki –zaman zaman önemsiz görülen, ince farklardan oluşan– ayrımın, aslında Kant'ın tüm felsefesinin konusu olduğunu söyleyebiliriz. Aynı ve özdeş tezlerin, bir felsefenin genel duygusal atılımı aracılığıyla, genel parametreler içinde tamamen farklı anlamlar kazanması, felsefede çok sık karşılaşılan bir durumdur. Kant'ın sunduğu çözüm, kabaca şudur: Ödünç alıp kullandığı kuşkucu bilinç analizi yardımıyla geçerliliğini kanıtladığı hakikatler, gerçekten de tüm zamanlar için geçerlidir, ama bu sayede zamandan bağımsız olmazlar. Zamansızca uçuşan şeyler değildirler, ama deneyime kıyasla zamandan bağımsızdırlar; deneyimden ayrı hakikatler değil, aslında deneyimi olanaklı kılan üstün ilkelerdir bunlar. O halde Kant'ın yöntemi; deneyimi mümkün kılan bilme yetisinin bir bütün olarak analizidir. Ya da kendisinin de ifade ettiği gibi, Kant, bilme yetisinin genel olarak deneyimi ve bilgiyi kuran öğeleri ya da özellikleriyle ilgilenir.

Burada çok ciddi bir sorun olduğu gözünüzden kaçmamıştır, bugün benim çözemediğim bir sorun – yine de bu derslerde zorlukları geçiştirdiğimizi düşünmemeniz için, bu soruna dikkat çekmek istiyorum: Gerçek şu ki size bir taraftan Kant'ın zamandan bağımsız, mutlak olarak geçerli bilme biçimleriyle ilgilendiğini söyledim, ama şimdi diyorum ki bunlar ancak deneyim gibi bir şey oluşturuyorlarsa var olmalılar. Bu noktada, kuşkuculuğun, Kant'ın aklın hakikatlerini sınamasına izin verdiği canavarın, açtığı yaralarla karşılacağımız yere varmış bulunuyoruz. Evet, Kant bağımsız hakikatin zamansız, mutlak olarak geçerli deneyimini kurtarmak istiyor. Kant'ın tehlikede olanı kurtarma isteği hakkında uzun uzun konuşmamız gerekecek. Büyük sözler etmeme izin verirseniz; *Saf Aklın Eleştirisi* genel olarak, öznel bir temelde, ontolojiyi kurtarmaya yönelik üstün bir girişimdir. Ama öte yanda, asıl amaç

bir kurtarma operasyonu gerçekleştirmekken, Kant'ın analizi sonuçta somut bilincin alanına uzanır ve böylece bir deneyim öğesi varsayar. Bu (mutlak?) önermelerin, deneyimden bağımsız, tözsel şeyler olduklarını savunamaz, çünkü bunlar şu ya da bu tözsel öğeden bağımsız olamazlar. Deneyimi bunların kurduğunu savunan, o çok ilginç kuramına işte böyle varır.

[…] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gördüğünüz güçlüklerin kökeninde, bu karşıt düşünce yollarının yarattığı sürekli çatışmanın yattığını, ve bunların birbirlerine her tür zararı verdiğini anlamaya çalışmalısınız. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tamamı, özel bir sınır bölgesinde, kimseye ait olmayan bir yerde sahnelenir. Bir yandan, saf formel mantık değildir, bu olanaksızdır, çünkü öyle olsaydı, en önemli önermeleri sentetik *a priori* önermeler olmazdı. Ama öte yandan, bunların hiçbir içeriği olmayabilir, çünkü onlar için içerik zorunlu olsaydı, empirik önermeler olurlardı – sentetik *a priori* önermeler değil. Bu güçlük sayesinde, Kantçı fikirlerin varoluş alanına giriyorsunuz: a*şkınsal* alan diye tanımlanabilecek alana. Bu alan spekülatif bir alan olarak düşünülebilir; başka türlü uzlaşamayacak olan iki kavramı şu veya bu şekilde uzlaştırma gereksinimiyle kurulan, dolaysız olarak verili olana, pozitif gerçeklere başvuramayan, temel güdüsü analizin zorunlu sürekliliği olan yapılardan söz ediyoruz. Bu felsefi idealizmin gerçekleştirdiği atılımı anlayacak konuma ulaşmak için, Kant ve hatta ardıllarının yaptığı felsefenin özel yapısına hoşgörü gösterebilmeniz gerekir.

Kant'ın Kopernik devrimi denen şey temelde, bu mutlak hakikatlerin deneyimden bağımsız olmaları, ama bir eleştiri nesnesi oluşturmalarıyla ilgilidir: şöyle ki, eleştiri, mutlak hakikatlerin içinden geçen bir siper hendeği açar, böylece bazı önermeleri kabul ederken, diğerlerini reddeder. Kant'ın Kopernik devrimi; artık bu şeyleri tartışmak ve doğrudan yargılamak için istendiği zaman bu alana girilemeyeceği, çünkü bunların kendilerinin artık düşünüm süreciyle ilgili olduğu gerçeğinin dile getirilmesinden başka bir şey değildir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin getirdiği yeniliğin, aklın kendisini düşünüme tabi kılması olduğunu size daha önce söylemiştim; Kopernik devriminin özünde işte bu düşünümsellik yatar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin konusunu oluşturan hakikatlerin, Platon'un kuramındaki bağımsız, kendinde-şeyler gibi sunulması ya da savunulması zaten beklenemezdi. Bunun yerine hakikatin; aklın kendi kendisini incelemesi ve ardından kendi içindeki –evrensel geçerliliği olan nesnel bilgi gibi bir şeyi olanaklı kılan– kurucu öğeleri keşfetmesi sayesinde, rüştünü ispat etmesi gerekiyor. Kant'ın kendi başarısı olarak gördüğü devrim budur.

Söylediklerimi doğru anlamanız çok önemli. Burada önemli olan, özneye dönüş değildir. Özneye dönüş çok daha önce, kuşkucu ve empirik felsefelerde ve büyük rasyonalistlerin felsefelerinde gerçekleştirilmişti. Burada yeni olan şey, nesnelliğin ta kendisinin, yani bilginin geçerliliğinin, öznellikten gidilerek, yani bilgi mekanizmaları üzerine, bilginin olanakları ve sınırları üzerine düşünülerek yaratılmasıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel tezi budur. Bu yönelimi rehber almanız, kitabın güçlüklerini aşmanıza yardımcı olabilir.

Çeviren: Mine Haydaroğlu

Notlar

1 *Saf Aklın Eleştirisi*, A xvi-xvii.
2 *A.g.e*.
3 Bu benzetme Karl Marx tarafından yapılmıştır. *Das Capital*, cilt I.
4 Büyük Prens: F. W. von Brandenburg (1620-88). Brandenburg Prusyası'nı güçlendirmesiyle tanınır. Ölümünden sonra Prusya krallık olmuştur.
5 Adorno, "Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie", 25 Ekim 1958, Frankfurt.
6 Reichenbach'ın kitabı Berkeley, Los Angeles'ta 1951'de yayımlanmıştır.
7 Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, ed. Hans Kindler, Münih, 1964, cilt 9, s. 250.
8 Özellikle bkz: Bernard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 cilt, Halle, 1927-30.
9 "Eğer sonsuzluk âlemine girmek istiyorsanız, önce sınırlı olanı her yönüyle araştırın." J. W. Goethe, "Gott, Gemüt und Welt", *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, cilt 1, *Sämtliche Gedichte*, bölüm 1, 2. baskı, Artemis Verlag, Zürih/Stuttgart, 1961, s. 410.
10 *Saf Aklın Eleştirisi*, A 289/B 345.
11 *Saf Aklın Eleştirisi*, birinci baskıya Önsöz, A ix.
12 *Saf Aklın Eleştirisi*, Giriş, B 19.
13 Bir sonraki dersin başındaki düzeltiye dikkat edin.
14 *Saf Aklın Eleştirisi*, ikinci baskıya Önsöz, B viii.
15 Büyük bir olasılıkla konuşma sırasında. Adorno'nun hiçbir yazılı metninde bu terime rastlanmamıştır.
16 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 134.
17 *Saf Aklın Eleştirisi*, A xvi.
18 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 145.
19 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 145.
20 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 25.
21 *Saf Aklın Eleştirisi*, A 80/B 106.
22 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 1.
23 *Saf Aklın Eleştirisi*, B 1.
24 *Saf Aklın Eleştirisi*, A 599/B 627.
25 Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, 1926, s. 29. "Altının sudan farklı olduğunu sadece deneyimle biliyoruz. Ancak bu bilgi kuşkusuz evrensel bir bilgi ve zorunluluk taşıyor."



Yukarıda: Gulbransson, “Kant ve Schopenhauer”;
aşağıda: Waechter, “Kant, Schopenhauer ve Marx”.

Kant, Aşkınsal Çıkarımlar ve Kuşkuculuk

DAVİD GRÜNBERG

Nesnel tikel şeyler veya kısaca *nesnel tikeller*, uzay-zaman içinde yer alan (yani somut olan) ve algılanmadıkları zaman da varlıklarını sürdürebilen uzun süreli şeylerdir. Günlük yaşamda karşılaştığımız tüm canlı ve cansızlar birer nesnel tikeldir. Bunların varlığı gerek kuramsal gerek kılgısal tüm kanı ve bilgilerimizin en temel öndayanağıdır. Ne ki her şeyden kuşku duyan, "kuşkuculuk" denilen bir felsefe görüşünde özellikle nesnel tikellerin varlığı kuşku konusu olmuştur. Bu kuşkucu savı şöyle dile getiriyoruz:

> *Kuşkucu sav:* x bir şey ve S bir kişi olduğunda, x'in gerçekten var olan bir nesnel tikel olup olmadığını S'nin belgelemesi olanaksızdır. (Bu olanaksızlık, belgeleme için gereken güvenilir bir ölçütün bulunamaması demektir.)

Kant, düşüncemizden bağımsız olan bu tikellerin varlığını usa değil de salt inanca dayanarak kabul ediyor olmamızı felsefenin ve genel olarak insan usunun bir skandalı olarak niteler (*Saf Aklın Eleştirisi*, B xl). Kant, kuşkucu görüşü, aşkınsal tümevarımlarında ve idealizmin çürütülmesinde başvurduğu çıkarım biçimine dayanarak yadsımaya çalışır. Genel olarak Kant'a dayanan bu uslamlama biçimine *aşkınsal çıkarım* denmiştir.

Aşkınsal çıkarımlar 1950'li yılların sonlarından bu yana çeşitli kuşkucu görüşleri çürütmek için yeniden gündeme getirilmiştir. Bu tür çıkarımlar, Kant'ı izleyerek, "deneyim ve düşünce için bazı kavramların ['nesnel tikel' gibi] zorunlu olduğunu kanıtlamayı amaçlar" (Stroud 1968: 243). Bu yazıda bir aşkınsal çıkarım biçiminin sözü geçen kuşkucu savı çürütebilir olup olmadığını tartışacağız.

Doğrulama ilkesi ve varlıksal sav içeren aşkınsal çıkarımlar

Strawson (1959: 35) kuşkuculuğa karşı aşkınsal sayılabilen şöyle bir çıkarım geliştirmiştir:

1. Uzay-zamanda yer alan tikellerden oluşan tek bir dizgeyi düşünürüz; bu dizge ise bizim kavram çerçevemizdir.
2. Böyle bir kavram çerçevesinin varlığının bir *koşulu* tikellerin ayrık algılama durumlarında tanılanmasıdır.
3. Eğer bu ayrık algılama durumlarında tanılama yapmasaydık, her sürekli algılamaya ilişkin yeni bir uzay dizgesine gereksinme olurdu. Bu yeni dizge ise öteki dizgelerden tümüyle bağımsız olurdu.
4. Oysa, bu durumda, bir dizgedeki tikel ile başka birindeki tikel arasında özdeşlik olup olmadığı kuşku konusu olamazdı. Çünkü böyle bir kuşkunun anlamlı olabilmesi için iki dizgenin birbirinden bağımsız *olmaması*, yani bu dizgelerin şu veya bu biçimde her ikisini kuşatan tek bir dizgenin altdizgeleri olmaları gerekir.
5. Ama böyle bir kuşatıcı dizgenin bulunmasının koşulu, iki altdizgedeki tikellere ilişkin bir arada yerine getirilebilen bir tanılama (ve yeniden tanılama) ölçütünün bulunmasıdır.
6. Yukarıda söylenenlere dayanarak kuşkuculuk şöyle betimlenebiliyor: kuşkucu bir yandan belli bir kavram çerçevesini kabul eder gibi görünüyor, ama öbür yandan bu çerçevenin kullanılışının koşullarından birini gizlice yadsıyor. Dolayısıyla kuşkuları gerçek değildir; gerçek olmamasının nedeni yalnız kuşkuların mantıkça giderilemez olması değil, bu kuşkuları anlamlı kılan kavram çerçevesinin zorunlu koşullarından en az birinin –örneğin, 5'te söz edilen tikellerin tanılama ve yeniden tanılama ölçütünün var olduğunun– yadsınmasıdır.

Stroud (1968: 246-47) Strawson'un bu uslamlamasının örtük olarak aşağıda dile getirilen bir "doğrulama ilkesini" varsaydığını söyler:

> *Doğrulama ilkesi* (Stroud 1968: 247)*:* "Nesnel tikel" kavramı anlamlıdır, ancak x bir şey ve S bir kişi olduğunda, S kişisi bazen öyle bir ölçüt bilir ki bu ölçütün yerine gelmesi x'in gerçekten var olan bir nesnel tikel olduğunu, yerine gelmemesi olmadığını mantıkça içerir ise.

Stroud (1988: 247) doğrulama ilkesi varsayılırsa kuşkucu savın dolaysız bir biçimde çürütüleceğini savunur: kuşkucu sav anlamlı ise yanlıştır, çünkü bu savın doğru olduğu veya yanlış olduğu bilinemiyorsa anlamsızdır. Stroud'un uslamlaması şöyle dile getirilebilir. Eğer kuşkucu sav anlamlı ise, savın içerdiği "var olan nesnel tikel" kavramı da anlamlı olmalıdır. O zaman doğrulama ilkesi gereği, x gibi bir şey ve S gibi bir kişi için, "x var olan bir nesnel tikeldir" veya "x var olan bir nesnel tikel değildir" önermesinin S tarafından bilinmesi gerekir. Oysa bu kuşkucu savın değillemesi olduğundan, kuşkucu sav anlamlı ise yanlıştır; başka bir deyişle ya anlamsızdır ya yanlıştır. Sonuç olarak doğrulama ilkesi kabul edildiğinde, kuşkucu savın ya anlamsız ya yanlış olduğunu görüyoruz.

Stroud (1968: 247) bu nedenle şöyle der: "bu ilke [doğrulama ilkesi] olmadan Strawson'un uslamlamasının bir gücü olamazdı; ancak bu ilke ile kuşkucu dolaysız ve kesin bir biçimde çürütülmüş olur ve kuşkucunun yanlışlığını göstermek için dolaylı ya da aşkınsal bir çıkarıma gereksinim duyulmaz." Sorun, bu aşamada, dile getirilmiş olan doğrulama ilkesinin ve dolayısıyla bu ilkenin içerdiği sonuçların kabul edilip edilemeyeceği tartışmasına dönüşür.

Rorty (1971: 10), örneğin, bu ilkenin tartışılabilir bile olmayıp düpedüz yanlış olduğunu öne sürer. Rorty'nin uslamlaması temelde anlamdan varlığın türetilemeyeceği ilkesine dayanır: birinin "K" gibi (diyelim ki "büyücü") bir tür-adını anlamlı olarak kullanması, zorunlu olarak K türünden olan x gibi bir nesnenin (gerçek bir büyücünün) var olduğunu içermez. Bu nedenle Rorty (1971: 4) "K" adının anlamlı olarak kullanılması için görünüşte x olan bir nesnenin varlığının gerçek bir x kadar yeterli olacağı görüşünü Stroud (1968: 255) ile paylaşıyor. Böylelikle "K" adının anlamlı olarak kullanılması için x'in K türünden olduğu *kanısına* varmak yeterli oluyor. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, büyücü-söylemi gerçek büyücüler olmadan olanaklı olup, aynı nedenle kuşkucunun "nesnel tikel" deyimini kullanan yadsımacı söylemi de *gerçekten* var olan tikelleri varsaymadan da olanaklıdır.

Bu durumda, sözü edilen kuşkucu görüş eğer gerçekten var olan tikelleri içeren bir doğrulama ilkesine dayanılarak çürütülemiyorsa, başka yollarla çürütülebilir mi? Bu yollardan biri yukarıdaki eleştirileri karşılayabilen başka tür bir doğrulama ilkesine başvurmak, bir diğeri ise hiçbir doğrulama ilkesine başvurmayan bir aşkınsal çıkarıma dayanmaktır. Rorty'nin "asalaklık (*parasitism*) çıkarımları" birinci türden, Hacker'inki ise ikinci türden

aşkınsal çıkarımlardır. Aşağıda kuşkucu görüşü çürütmeyi amaçlayan bu iki aşkınsal çıkarım türünü inceliyoruz.

Varlıksal bir savı olmayan bir doğrulama ilkesine dayanan aşkınsal çıkarımlar: Rorty

Rorty'nin tartışmaları, Wittgenstein'da bulunduğu söylenen ve "kişiye özgü dil çıkarımı" (*"private language argument"*) diye adlandırılan uslamlamalara dayanır (Bkz. Wittgenstein 1953). Kişiye-özgü dil çıkarımı, birinin iç duyumuna ilişkin anlamlı söyleminin onun nesnel tikellere ilişkin anlamlı söylemini önsaydığını savlayan bir uslamlamadır. Bu durumda, kişiye özgü dil bir kişinin yalnız iç duyumlarına ilişkin olacağından, kişiye özgü dil çıkarımı gereğince böyle bir dil anlamsız olmuş olur. Kişiye özgü dil çıkarımı aralarında Rorty'nin de bulunduğu birçok felsefeci tarafından bir aşkınsal çıkarım olarak nitelenmiştir ki bu da Kantçı bir tez olan "iç duyum dış duyumu önsayar" savıyla uyum içindedir. Böylelikle, yukarıdaki aşkınsal çıkarım gereğince, kuşkucunun kendi iç duyumları üzerine bir savda bulunması, zorunlu olarak kuşkucunun nesnel tikelin varlığına ilişkin bir sava olan kanısını günümüz kılgısı gereği belgelemiş olmasını içerir. Rorty'nin sözleriyle "kuşkucunun dünya kavramı [ki yalnızca kendi iç duyumlarından oluşur] böylelikle daha uylaşımsal kavramlara [nesnel tikel varlık gibi] *asalak* olarak açığa çıkmış olur" (1971: 4). Yani Rorty, kuşkucunun iç duyumlarından oluşan dünya kavramının, uylaşımsal nitelikte olan nesnel tikellere ilişkin kavramların asalağı olduğunu ileri sürer. Bu düşünceyi "asalaklık çıkarımı" olarak adlandırmasının nedeni budur.

Rorty, bu tür çıkarımların yine de belli biçimde bir doğrulama ilkesine dayandığını, ancak bu kez bu ilkenin anlamlılık ölçütünü yerine getirmesinin gerçek bir tikelin varlığını içermeyeceğini ileri sürüyor. Kuşkucunun anlamlı olarak savını ileri sürebilmesi için bu kez günümüz kılgısı "biri nesnel bir varlık K türünde olmadığında o nesnenin K türünde olduğunu düşünüyor" diye bir ad verdiğinde, öyle bir durum olması gerekir ki gene günümüz kılgısı "bir kişi bir şeyin K türünde olup olmadığını belirleyecek bir yöntemi kabullenmiştir" diye adlandırabilsin (Bkz. Rorty 1971: 9). Bu durumda görünüşte bir varlığın K türünde olduğunun salt *düşünülüyor* olması iş görecektir. Bu ölçütü *zayıf doğrulama ilkesi* olarak adlandırıp aşağıda dile getiriyoruz:

> *Zayıf doğrulama ilkesi:* "K" tür-adı anlamlıdır, ancak S gibi bir kişi ve x gibi bir şey için, öyle bir durum olmalıdır ki, S x'in K olup olmadığını belirleyen günümüzün kılgısına uygun bir yöntem kabul etmelidir, eğer öyle bir durum varsa ki gene günümüz kılgısı gereği K olduğunu düşündüğü bir şey K değilse.

Bu durumda Rorty'nin betimlediği kuşkucu aşağıdaki iki savın birlikteliğiyle dile getirilebilir: (a) bir kişi kendi iç duyumları üzerine anlamlı önermeler ileri sürebilir; (b) bir kişi nesnel tikel olarak düşündüğü bir şeyin, günümüzün kılgısının yöntemlerine göre var olduğunu ya da var olmadığını belgeleyemez. "x K türündedir" gibi nesnel tikel varlıklardan söz eden bir önerme ya x gibi nesnel bir tikelin var olduğunu ya da var olmadığını içerecek bir şekilde kurulabilir. Birinci durumda önermenin belgelenmesi "güçlü doğrulama", ikinci durumda ise "zayıf doğrulama" olarak nitelenebilir.

Zayıf doğrulama ilkesi ikinci durumda, yani nesnel tikellerin varlığının içerilmediği durumlarda uygulanır. Rorty kuşkuculuğu, nesnel tikel varlıklar üzerine anlamlı konuşmanın, dolayısıyla, zayıf doğrulama ilkesine dayanarak, nesnel tikel şeylerin var olduğunu içermese bile, onların varlıklarından söz eden önermelere ilişkin kanıların belgelenmesinin olanaksız olduğunu savlayan görüş olarak yorumlar.

Kuşkucunun (a) savı, kişiye özgü dil çıkarımı (ya da, Rorty'nin deyişiyle, asalaklık çıkarımı) ve zayıf doğrulama ilkesi ile birlikte ikinci anlamda (yani zayıf doğrulama söz konusu olduğunda) (b)'nin değilini içerir. Bu nedenle kuşkucu (b)'yi tek başına savlayabilmesine karşın (a) ve (b)'yi birlikte savlayamaz. Asalaklık çıkarımının gerçek gücü burada yatar. Rorty'nin "Strawson'un nesnel tikel varlık kavramının zorunluluğuna ilişkin tek iyi aşkınsal çıkarımı, kişiye özgü dil çıkarımına indirgenir" (1971: 13) demesinin nedeni budur.

Rorty'nin asalaklık çıkarımı ve zayıf doğrulama ilkesine dayanarak çürüttüğü yazımızın başında dile getirdiğimiz kuşkucu sav değil, zaten hiç kimsenin benimsemeyeceği (b) savdır. Nitekim kuşkucu sav dilsel-davranışsal değil özü gereği epistemolojik ve ontolojik bir savdır. (Tam ussal bir belgelemeye ilişkin olduğundan epistemolojik, gerçekten var olmaya ilişkin olduğundan da ontolojiktir.) Başka bir deyişle, kuşkucu sav yanlış olsaydı gerçekten var olan nesnel tikeller olurdu; buna karşılık (b) savı yanlış olsay-

dı var olduğu düşünülen bir şey kılgısal bir yöntem gereği var olmayabilecekti. Dolayısıyla Rorty'nin kuşkucu savı çürütemeyeceğini görüyoruz.

Aşkınsal çıkarımların bir biçiminin yukarıda tanımlanan türdeki kuşkuculuğu çürütebilir olup olmadığı sorusuyla başlamıştık. Güçlü doğrulama ilkesine dayanan aşkınsal bir çıkarım, eğer ilke doğru olabilseydi, kuşkuculuğu çürütebilecekti. Ancak böyle bir ilkenin, Rorty'ye dayanılarak, kabul edilemeyeceğini gördük. Öte yandan kuşkucu savın zayıf doğrulama ilkesine dayanılarak çürütülemeyeceği sonucuna da varmıştık. Aşağıda Hacker'in hiçbir doğrulama ilkesine dayanmayan aşkınsal çıkarım biçimini inceliyoruz.

Doğrulama ilkesine dayanmayan aşkınsal çıkarımlar: Hacker

Hacker (1972b: 78) kuşkulu görünen herhangi bir doğrulama ilkesini içeren aşkınsal çıkarımların, kısmen kuşkuculuğun doğasının yanlış anlaşılmasından, kısmen de kuşkuculuğu çürütmeye yönelik aşkınsal çıkarımların doğasının yanlış değerlendirilmesinden ötürü, yanıltıcı olduğunu öne sürer.

Hacker kuşkuculuğu Descartesçı kuşkuculuğa göndermede bulunarak yorumlar. Böyle bir kuşkucu, kendi iç duyumlarına ilişkin bilişsel yargıları üzerine kuşku duymaz. Burada asıl sorun, nesnel tikel varlıklar üzerine bilgi savlarının, iç duyumlara ilişkin yanılmaz bilgiye dayanılarak nasıl belgelenebileceğidir. Hacker'in (1972b: 80) kuşkuculuğu aşağıdaki iki önermenin birlikteliği ile dile getirilebilir:

> (I) Nesnel tikellerin var olup olmadıklarını belgeleyemeyiz.
> (II) Kendi iç duyumlarımız ya da Descartesçı anlamda kendi "düşüncelerimiz" üzerine olan savları belgeleyebiliyoruz ve belgeliyoruz.

Hacker'e göre, aşkınsal çıkarımların gerçek gücü kuşkucunun (I) savına (II) savı eklendiğinde ortaya çıkmış olur. Çünkü yukarıdaki savların birlikteliğiyle tanımlanmış kuşkucuyu çürütmek için tasarlanmış aşkınsal bir çıkarıma göre, bir kişinin kendi iç duyumları üzerine önermeleri belgeleyebilmesi için nesnel tikellerin var olup olmadığını ileri süren önermeleri belgeleyebilmesi gerekir. Başka bir deyişle böyle bir aşkınsal çıkarım, (II) önermesinden (I)'in değillemesinin *türetilmesini* sağlar. Dolayısıyla Hacker'in betimlediği kuşkuculuk, (II)'den vazgeçemeyeceği için, çürütülmüş olur.

Bu tür bir aşkınsal çıkarım için görünen sorun, sözü geçen türetimin tam ne anlama geldiğidir. Açık olan bu çıkarımın ne tümdengelimsel ne de tüme-

varımsal olduğudur; tümdengelimsel olamaz, çünkü türetimin geçerliliği yalnızca içerdiği terimlerin anlamına bağlı değildir. Öte yandan tümevarımsal olmadığı da apaçıktır (Bkz. Hacker 1972: 83). Hacker bu çıkarımın geçerliliğini Wittgenstein'ın ölçüt öğretisinde buluyor. Böyle bir ölçüt "zorunlu iyi kanıt" olarak betimlenen bir kanıtlama biçimini sağlıyor (Hacker 1972b: 83). Hacker'in (1972a: 293; ayrıca bkz. 1990: 545) yazdığı gibi "ölçütsel ilişki ... klasik mantığın tanımadığı temel anlambilimsel bir ilişkidir. Tümdengelimsel çıkarımdan zayıf ama tümevarımsal çıkarımdan kuvvetlidir." Eğer "p" önermesi "q" önermesinin ölçütü ise, ne "p" önermesi "q" önermesine eşdeğerdir, ne "p" önermesi "q" önermesini, ne de "q" önermesi "p" önermesini gerektirir (Hacker 1972: 291), ve bu nedenle ölçütsel ilişki gerekli veya yeterli koşuldan ayırt edilmelidir (1972a: 288).

Ölçütsel ilişki bu durumda yeni bir zorunluluk kavramı ortaya atmış oluyor. Ne ki bu kavramın tam ne anlama geldiği pek açık değildir. Hacker'a göre "iç duyum ile dış dünya arasında bir zorunluluk bağı" kurmayı amaçlayan aşkınsal bir çıkarımın başarısı, en azından kısmen, iç duyumdan dış dünyaya doğru olan bir ölçütsel bağıntının başarısına bağlıdır. Ölçütsel bağıntının Kant'ın aşkınsal mantığı ile olası ilişkisini bir sonraki bölümde irdelemeye çalışacağız.

Genel mantık, aşkınsal mantık,
çıkarsama ilişkisi ve ölçütü olma ilişkisi

İyi bilindiği gibi Kant, "genel mantık" ile "aşkınsal mantık" arasında bir ayrım yapar (*Saf Aklın Eleştirisi*, A50/B74-A57/B82). Salt genel mantık, "bir bilginin başka bir bilgiyle olan ilişkisinin mantıksal biçimini göz önünde tutar; yani genel anlamda düşüncenin biçimi ele alınır" (B80). Böylelikle Kant'ın "genel mantık" kavramının, günümüzün dizimbilim ve kanıtlama kuramı anlamındaki biçimsel tümdengelimsel mantıkla örtüştüğünü görüyoruz. Dolayısıyla Kant'ın söz ettiği ilişki, çıkarsama ilişkisinden başka bir şey olamaz. Öte yandan, aşkınsal mantık "bilginin tüm içeriğinin soyutlanmadığı bir mantıktır. Bu diğer mantık, ki yalnızca nesnenin salt düşüncesinin kurallarını içerir, yalnız deneysel içeriği olan bilgi biçimlerini dışarıda bırakır" (B80/A56). Bu nedenle, "*aşkınsal mantık* . . . yalnızca nesnelerle *a priori* ilişkide olduğu ölçüde anlamanın ve usun kuralları ile ilgilenir" (B82). Bu son iki alıntıya dayanılarak aşkınsal mantığın bir tür "*a priori* içeriksel mantık" olduğu söylenebilir.

Bu aşamada sorulması gereken soru, aşkınsal mantığın günümüzün tümdengelimsel biçimsel mantığının anlambilimini bir anlamda önceleyip öncelemediğidir. Biçimsel mantığın anlambilimi, mantığın dili ile bu dilin söz ettiği nesneler arasındaki *a priori* ilişkilerden oluştuğundan, Kant'ın aşkınsal mantığı ile olan benzerliği apaçıktır. Ancak aralarında, Hacker'in "ölçütsel ilişki, klasik mantığın tanımadığı temel anlambilimsel bir ilişkidir" deyişini haklı çıkartacak bir ayrım olduğunu tartışacağız. (Burada klasik mantıktan dizimbilim ve kanıt kuramı ile anlambilimini birlikte anlamamız gerekir.) Dolayısıyla gösterilmesi gereken, düşünce ile nesnesi arasındaki *a priori* ilişkilerin klasik mantığın anlambilimi ile Kant'ın aşkınsal mantığında nasıl bir ayrımla yer aldığıdır.

Klasik mantığın anlambiliminde, yorumlanmış bir dilin gerek mantıksal gerekse mantıksal-olmayan değişmezlerinin birer olağan yorumu vardır. Buna göre iki önerme arasındaki mantıksal içerme bağıntısını tanımlamak için olağan yorumun yanı sıra isteğe bağlı çeşitli yorumlar yapılır; şöyle ki, bunların her birinde mantıksal değişmezlerin olağan yorumu korunur ama mantıksal-olmayan değişmezler kendi dizimsel türlerine uygun olmak koşuluyla isteğe bağlı olarak yorumlanabilir. Bu yorumlara dayanılarak bir önermenin başka bir önermeyi mantıkça içermesi şöyle tanımlanır: "p" önermesi "q" önermesini *mantıkça içerir,* ancak ve ancak "p" önermesinin doğru olduğu her yorumda "q" önermesi de doğru olursa. Dolayısıyla mantıksal içerme mantıksal-olmayan değişmezlerin herhangi bir yorumundan, özellikle olağan yorumlamasından bağımsızdır. Hacker'in ölçütsel ilişkisine dönecek olursak, "p" ile "q" arasındaki bu ilişki bir çıkarsama veya mantıksal içerme ilişkisi değildir. Aynı nedenle aşkınsal mantık çerçevesinde "p" ile "q" gibi iki önerme arasındaki ilişkinin mantıksal bir içerme ilişkisi olmadığını söylemek durumundayız. Hacker'in yorumladığı kuşkucu görüşe dönecek olursak, "S kişisinin iç duyumları üzerine bilgisi vardır" önermesi "S kişisinin nesnel tikel varlıklar üzerine bilgisi vardır" önermesini mantıkça içermez. Başka bir deyişle, birinci önerme ikinci önermeyi bir biçimde içerse de, bu içerme önermelerin içinde geçen mantıksal-olmayan değişmezlerin yorumlamasından bağımsız *değildir*. Böylelikle klasik mantığın anlambilimi ve içinde yer alan mantıksal içerme kavramı ile, ölçütsel ilişkiye dayanan bir tür anlambilim ve dolayısıyla aşkınsal mantık arasındaki ayrımı görmüş oluyoruz.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmaların ışığında aşkınsal mantığın, mantıksal içermeden farklı, ölçütsel ilişkiye koşut "aşkınsal-içerme" denilebilecek bir kavrama gereksinimi olduğunu görüyoruz. En önemlisi, "p" ve "q" iki önerme olduğunda, "p" önermesinin "q" önermesini aşkınsal olarak içerip içermediğinin koşullarını verebilmektir.

Yazımızın başındaki sorunsala geri dönecek olursak, Hacker'in yorumladığı kuşkucu görüşün çürütülebilir olması, iç duyumlar üzerine bir bilgi savının nesnel tikel varlıklar üzerine bir bilgi savını aşkınsal olarak (ya da ölçütsel ilişkiye dayanarak) içermesine bağlıdır. Aşkınsal çıkarımlar üzerine oldukça yoğun tartışmalar süregelmesine karşın, aşkınsal içerme ilişkisinin doyurucu bir çözümlemesine henüz varılamamıştır. Ayrıca, kuşkuculuk, Hacker'in yorumladığı biçimde değil de, iç duyumlar üzerine bilgi savlarını da kapsayan tüm deneysel bilginin yadsınması biçiminde ele alındığında, bu tür geniş kuşkucu bir tezin aşkınsal içerme ya da ölçütsel ilişkiye dayanılarak çürütülemeyeceğini de göz ardı etmemek gerekir. Gene de tarihsel anlamda kuşkucu sav Hacker'in betimlediği biçimde olduğundan, aşkınsal çıkarımların doyurucu bir çözümlemesi –yukarıda sözü geçen *olanaklı* bir kuşkuculuğa olmasa bile– *tarihsel* anlamda ilkece kuşkucu sava bir yanıt olabilecektir.

Kaynakça

Hacker, P. M. S. 1972a. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press.

Hacker, P. M. S. 1972b. "Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?", *American Philosophical Quarterly* **9**, s. 78-85.

Hacker, P. M. S. 1990. *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, *v. 3*: *Wittgenstein*: *Meaning and Mind*, Oxford: Basil Blackwell.

Kant, I. 1965. *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith, New York: St Martin's Press.

Rorty, R. 1971. "Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* **5**, s. 3-14.

Strawson, P. F. 1959. *Individuals*, Londra: Methuen.

Stroud, B. 1968. "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* **65**, s. 241-256.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Londra: Basil Blackwell.



H. Wolff'un taşbaskısı, 1924.

Kant'ta Sentetik Bilgi Fikri

NEBİL REYHANİ

Kant'ın bilgi görüşünü özetlemeye çalışan hemen her başvuru kaynağı onun bir yandan *analitik* ve *sentetik*, diğer yandan da *a priori* ve *a posteriori* yargılar arasında yaptığı ayrımı temele alır. Bilgi teorisinin artık klasik hale gelmiş olan bu ayrımları kısaca betimlendikten sonra Kant'ın temel iddiasının *sentetik a posteriori* ve *analitik a priori* yanında *sentetik a priori* bilgilerimizin de olabileceği inancında yattığı söylenir ve Kant'ın bu tür bilgilerin olanağını neye dayandırdığı yine klasikleşmiş Kantçı kavramlarla özetlenir. Bu yöntemin popülaritesinin en önemli nedeni, kuşkusuz, bunun *Prolegomena*'da[1] Kant'ın kendi izlediği yol olmasıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni çok karanlık bulanlar için kaleme aldığı bu kitapta Kant, temel yapıtında ortaya attığı bilgi görüşünü kolay anlaşılabilecek bir şekilde sunmayı amaçlar. Ne var ki Kant bu kitabı diğerine bir kılavuz olarak düşünmüştür ve asıl referans kaynağının diğeri olduğunu her defasında hatırlatır. Bu popülaritenin bir diğer nedeni de Kant'ın bu ayrımının bilgi teorisinde hemen herkes tarafından benimsenen bir ayrım olmasında yatar. Örneğin yirminci yüzyılın pozitivistleri, sentetik *a priori* bilgilerin mümkün olduğu iddiasına hiç itibar etmeseler de, Kant'ın bu ayrımını olduğu gibi benimsemiş görünürler. Diğer yandan bu çevrenin sentetik *a priori* bilgilerin mümkün olduğu iddiasına enerjik muhalefeti de, bu ayrımın popülaritesini artıran faktörlerden biri olarak görülebilir.

Kant'ın söz konusu bu ayrımının, onun felsefesini anlamada 'anahtar' olarak alınması bana tam da bu nedenden sorunlu geliyor. Kant'ın *Prolegomena*'da kendi yaptığı ayrım gerçi kolay anlaşılabilir bir ayrımdır, ama Kant'ın 'sentetik' kavramından tam olarak ne anladığını görebilmemiz için yeterli değildir. Diğer yandan mantıkçı pozitivistler de, bu ayrımı kendilerine mal ederlerken bu kavrama oldukça yüzeysel bir anlam yüklemişlerdir. Bu çev-

renin yüklediği anlamla analitik/sentetik yargılar ayrımı, bu nedenle, Kant'ı anlamaya hiç de uygun bir anahtar olamazmış gibi görünüyor. Kant'ın *Prolegomena*'da güttüğü amaç *Eleştiri*'de ortaya attığı görüşlerin çerçevesini çizmektir. Sözünü ettiğim ayrım bu çerçeveyi çizmeye çok uygun olabilir. Ama *çerçeve*de kaldıkça bu ayrımın gerçekte ne anlama geldiğini anlamak tam mümkün değildir. Kant'ın analitik/sentetik yargılar ayrımının temelinde onun 'sentetik birlik' [*synthetische Einheit*] kavramı yatar. Eğer Kant'ı anlamak için bir 'anahtar kavram'dan söz edilecekse, bu kavram ancak 'sentetik birlik' olabilir. (Ama bu öylesine zahmetli bir anahtardır ki, kapıyı kırıp girmek çoğuna daha az yorucu bir seçenek gibi görünüyor olmalı.)

Kant'ta sentetik birliğin ne olup olmadığına bakmadan önce, bu ifadedeki bir tuhaflığa dikkat çekmek isterim: 'Sentetik', sözcüğün en geniş anlamıyla, bir bütün oluşturan öğelerin kendiliklerinden bir bütün oluşturmadıklarını, yapay olarak, yani insan eliyle bir bütün haline getirildiklerini dile getirir. Daha dar anlamıyla 'sentetik', kendiliklerinden bir birlik oluşturmayan öğelerin insan elinden çıkma, *zorlanmış* birliğidir. Bu anlamda 'sentetik', 'birlik'in tam karşıtı gibi görünüyor. Öyle ya, gerçek anlamdaki birlik, şeylerin kendiliklerinden bir birlik içinde olmalarını gerektirmez mi? Bu durumda 'sentetik birlik' bir *sözde birlik* olmanın ötesine geçebilir mi?

Şimdi Kant'a dönecek olursak: Onun 'sentetik birlik' kavramı bu birlik içindeki şeylerin *kendiliklerinden* bir birlik içinde olmadıklarını içerir. Ama buna rağmen bu, *sözde* bir birlik değil, insanın bilme yetisi söz konusu olduğunda mümkün olan yegane birliktir, çünkü bu alanda şeylerin *kendiliklerinden* birliği hiçbir zaman söz konusu değildir.

Buradakine benzer bir problem kendini *homojen/heterojen* ayrımının daha yakından incelenmesinde de gösterir: *Homojen*, bir bütünü oluşturan tüm parçaların *benzer*, *heterojen* ise *farklı* olmasıdır. Şimdi mutlak anlamda heterojen, yani tüm parçaları birbirinden farklı bir bütün düşünelim. Burada tüm parçalar farklı olmak bakımından aynı olduklarına göre, bu özellik bakımından bu bütünü yine *homojen* olarak görmek zorunluluğuyla karşılaşırız. Eğer bir sepeti dolduran şeylerin *her biri* bir diğerinden *farklıysa*, 'sepetin içinde olmak' dışında, bu şeylerden oluşan belirli bir öbeği altına koyabileceğimiz bir kategori bulamayız. Ama bu kategori bu şeylerden salt herhangi bir *alt öbek* için değil, bu şeylerin *hepsi* için geçerli olduğuna göre, sepetin muhteviyatı aynı zamanda *homojen*dir. Bunun gibi, her biri bir diğerinden tamamen farklı 'atom'lardan oluşan bir evren homojen bir evrendir, çünkü bu yapıtaşları arasında herhangi bir alt öbek ayırt etmemiz mümkün

değildir. Bu nedenle, eğer homojen ve heterojen terimlerinin birbirlerinden farkı, dolayısıyla da bir anlamı olacaksa, bu kavramların mutlak değil göreli olarak kullanılmaları gerekir. Yani bir bütünden homojen ya da heterojen diye söz etmek, ancak o bütünü aynı anda hem heterojen hem de homojen olarak görmek mümkünse anlamlıdır. Bu bütün, işte tam da bu şekilde hem *sentetik*tir, hem de *birlikli*dir. Peki bu nasıl mümkündür?

Kant'ın bu soruya verdiği yanıta geçmeden önce onun buraya nereden geldiğini hatırlamakta fayda var: Bilindiği gibi Kant'ı saf aklı eleştirmeye götüren, Hume'un kuşkuculuğu olmuştur. Hume insanın şeyler arasındaki nedensel bağlantıları bilebileceğini reddeder. Çünkü aralarında nedensel bir bağlantı bulunduğu iddia edilen iki fenomen, bu ikisi ne denli çok parçaya bölünürlerse bölünsünler, her defasında birbirlerinden tamamen farklı iki fenomen olarak kalacaklardır. B topuna çarpan A topunun hareketi başka bir fenomendir, B topunun hareketi başka bir fenomen. Birinin diğerine neden olduğunu iddia etsek de, bunun neden başka türlü olmadığını, ilk fenomenden ikincisinin nasıl çıktığını hiçbir zaman *göremeyiz*. Bu kuşkuculuğun gerçekten de, Hume'un zamanında hakim olan bilme idealinin (bunu "kartezyen bilme ideali" olarak niteleyebiliriz) sonu olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant, Hume'un kuşkuculuğunun dayandığı eleştiriyi yok saymamış, tersine kendisi bu eleştiriye dayanarak yeni bir bilme ideali ortaya koymuş, bu yolla da bu eleştirinin kuşkuculuk ile sonlanmasının önüne geçmiştir. Kant'ın, Hume'un kuşkuculuğunu paylaşmamakla beraber, onun (aslında saf aklın eleştirisinin başlangıcı olan) eleştirisine büyük önem vermesinin nedeni budur. Çünkü Kant'a göre Hume'un bu kuşkuculuğunu dayandırdığı argümanlar insanın bilme yetisinin hep kabul edilmiş olandan farklı bir yapısı olduğunu gösterir.

Sözünü ettiğim bu yeni bilme ideali açısından söylenebilecek ilk şey, öncelikle insan aklının tanrısal aklın bir parçası olarak tasarlanamayacağıdır. Yani *intellectus finitus* ile *intellectus infinitus* arasındaki fark, salt kapsam bakımından bir fark değil, yapısal bir farktır (tabii ikincisinin hiç olmazsa mümkün olduğunu varsayarsak). Çünkü entelektüel bir görü türüne [*Anschauuungsart*] sahip olması gereken Tanrı'ya karşılık, insanın sahip olduğu görü cinsi duyusaldır [*sinnlich*]. Bunun anlamı, insana görüde [*Anschauung*] verilen şeyin salt *çokluk* [*Mannigfaltigkeit*] olduğudur. Ona, bu çokluk dışında, hiçbir *bağlantı* görüde verilemez. Dolayısıyla onun şeyler arasındaki nedensel bağlantıyı *görmesi* beklenemez. Ama bu, onun bu bağlantılarla ilgili bilgisi olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü şeyler arasındaki bağlantılara ilişkin bu *körlüğün*

yanında ona bir *kör değneği*, yani *düşünme* yetisi ('anlama yetisi': *Verstand*) verilmiştir. Salt görü açısından, A topunun hareketi ile bunun neden olduğu B topunun hareketi, Hume'un da ısrarla vurguladığı gibi, birbirinden tamamen farklı iki fenomendir. Bu iki fenomen arasındaki bağlantıyı *görmek* mümkün değildir. Ama biz yine de, bu iki fenomenin birlikteliğini salt rastlantısal olarak kabul etmek yerine, B topunun hareketine A topunun neden olduğunu *düşünürüz*. Düşünme bu anlamda görüde verilmeyeni bulma, başka deyişle, görüde verileni görmeden birleştirme, yani *sentetize* etme yetisidir.

Şimdi 'Synthesis'in ne olduğuna ilişkin yukarıda denediğimiz açıklamayı daha tam hale getirebiliriz: *Synthesis* kendiliklerinden birlik *göstermeyen*, ama birlik içinde oldukları *düşünülen* parçaların bir araya getirilmeleridir.

Synthesis'in bu anlamını Kant'ın algı yargıları ile deney yargıları arasında yaptığı ayrımda görmek mümkündür. Bu ayrımın *Prolegomena*'daki (§20 dipnot) klasik örneğini yineleyelim: "Güneş ışınları taşa vurursa taş ısınır" şeklindeki bir cümle deney yargısı değil, algı yargısıdır, çünkü birbirinden farklı iki fenomeni, yani güneş ışınlarının taşa vurmasını ve taşın ısınmasını salt zamansal bir art ardalık ilişkisi içine sokar. Oysa "Güneş taşı ısıtır" gibi bir cümle deney yargısıdır, çünkü zamansal art ardalığın ötesinde iki fenomen arasında içsel, zorunlu bir ilişki bulunduğu iddiası vardır. Deney yargısının ilkine göre farkını bu ikincisinin 'sentetik birlik' kurmasında görebiliriz. Her ne kadar görü açısından ortada birbirinden tamamen farklı iki fenomen varsa da, biz bu iki fenomen arasında bizce görülmeyen, içsel bir bağlantı *olması gerektiğini* düşünürüz. Bu da bizi, bu iki fenomeni tek bir fenomende, "güneşin ısıtması" fenomeninde birleştirmeye götürür.

Yeniden Hume'a dönüp nedensellik bağlantısıyla ilgili soruşturmasının onu götürdüğü kilit soruya bakalım: Biz hepimiz nesnelerin bugüne kadar nasıl davrandılarsa, gelecekte de öyle davranacaklarını kabul ederiz. Başka deyişle gelecekte olup bitecek olanlar geçmişte olup bitenlere uygun olacaktır. Sular hep yukarıdan aşağıya aktıysa bunun gelecekte de öyle olacağını kabul ederiz. Ateş bugüne dek hep ısıttıysa, bir gün gelip ateşin bu işten vazgeçeceğine, artık ısıtmayacağına ihtimal vermeyiz. Peki geleceğin geçmişe uygun olacağı sayıltısı bize hangi kaynaktan geliyor olabilir? Böyle bir kaynak olmaya en güçlü adayın, yani deneyin, Hume'a göre yakından bakıldığında böyle bir sayıltıya kaynak olamayacağı görülür. Çünkü –Kant'ın pek sık vurguladığı Hume'cu keskin görüşün uç noktası budur– Hume'un çok iyi gördüğü gibi, bu sayıltının kendisi olmadan deney diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir; başka bir deyişle, deney ancak bu sayıltı aracılığıyla müm-

kündür. Eğer deney, nesnelerin geçmişte gözlemlediğimiz davranışlarından gelecekteki davranışlarına ilişkin sonuç çıkarmaksa, her deneyin temelinde, sözü edilen sayıltı yatıyor demektir. Kaldı ki bu sayıltıdaki iddianın kendisi deneyimlenebilir bir şey değildir. Gelecek, tanımı gereği, henüz deneyimlenmemiş olandır. Onun nasıl olacağını deneyden bildiğimizi söylemenin anlamı yoktur. Biz suyun akışını ne kadar uzun süre gözlemlemiş olursak olalım, onun hep *bugüne kadar* yukarıdan aşağıya aktığını gözlemlemiş oluruz, *gelecekte de* öyle akacağını değil. Bu sonuca biz salt gözlemle değil, gözlemi bu sayıltıya dayandırarak varırız.

Buradan Kant'ın görüşüne, yani nedensellik kavramının, anlama yetisinin her türlü deneyden önce gelmesi gereken, çünkü öncelikle deneyin kendisini olanaklı kılan bir ilkesi olduğu görüşüne çok yakın bir mesafe varmış gibi görünüyor. Yine de Hume'un bu görüşü seçmediğini, Kant'ın deyimiyle gemisini kuşkuculuk kayalığına oturttuğunu hatırlamak gerekir. Bunun bir nedeni, Hume'un bu sorunu salt nedensellikle ilgili özel bir sorun olarak görmesi, bilme yetisinin tümüyle ilgisini kurmaması olsa gerek. Oysa Kant'ın yaptığı tam da budur. Kant'ın yaptığı Hume'da bulduğu bu sorunu mümkün olduğu kadar genellemek, böylelikle sorunun gerçekte nereye kadar uzandığını görmek olmuştur. Bu genellemenin uç noktasını şu saptamayla gösterebiliriz: Nasıl ki önceden nedensellik kavramını varsaymadan deneyden söz etmek mümkün değilse, aynı şekilde, tüm deneylerin birliğinden söz etmek de, *dünyanın birliği*ni her türlü deneyden *önce* varsaymadan mümkün değildir. Dünyanın birliği, daha doğrusu tüm deneylerin bir ve aynı dünyada cereyan ettiği düşüncesi, hiç de sorunsuz, apaçık değildir. Çünkü insanın duyusallığı [*Sinnlichkeit*] aracılığıyla doğrudan doğruya edinebildiği tek şey birbirinden kopuk bir görüngüler çokluğudur. Bu görüngüleri bir deneyde birleştirmek için de, bu deneyleri kendi aralarında birleştirmek için de, önceden dünyanın birliğini varsaymak, yani nerede ve ne zaman, ne deneyimlersek deneyimleyelim, tüm bunların *aynı dünyanın farklı deneyimleri* olduğunu bilmek şarttır. Burada özellikle şunun vurgulanması gerekir: İnsanın dünyanın birliğinin gerçekte nede yattığını, dünyayı bir arada tutan şeyin ne olduğunu bilmesinin mümkün olduğunu dahi söyleyemeyiz, değil ki onun bunu *a priori* bildiğini iddia edelim. Ama o bunu bilmeden de, üstelik dünyanın hiç de öyle birlikli olmadığını gösteren pek çok fenomene karşı,[2] dünyanın birlikli olduğunu *düşünmek*, dünyada bulduğu her şeyi, aynı dünyaya ait olmak bakımından sentetize etmek *zorundadır*. Bu nedenle, dünyanın sentetik birliği, temelde dünyanın birlikli olduğunun bilincidir.

Locke, ve özellikle de Hume, bilinç içeriği olabilecek her şeyi, hatta tüm algı içeriklerini birer *ide* olarak görürlerken, Kant bir yandan *görü* ile *düşünme* arasında, bir yandan da *algı* ile *deney* arasında keskin ayrımlar yapar. İnsanda görünün işlevi çokluğu çokluk olarak temsil etmekle sınırlıdır. Bu çokluğa ilkin *düşünme* bir birlik getirir. Tüm algıları birbirlerinden izole etmek mümkünken, bu deney için mümkün değildir. Tüm deneyler tek bir deney bağlamı içinde birbirleriyle ilişkilidirler, birbirlerini karşılıklı olarak şart koşarlar.

Bunun bir önemli sonucu şudur: Algılar benzer duyusallığa sahip tüm özneler için özdeş olarak düşünülebilir. Oysa algısı özdeş olan şeyin deneyiminin de tüm özneler için özdeş olacağı söylenemez. Çünkü herhangi bir deneyin içeriği öznenin geçmişte yaptığı deneylere bağımlı olarak değişebileceği gibi, bu deney geçmişteki deneylere ilişkin yargıları da değiştirebilir. Dolayısıyla *algı-refleks* düzeyinde insanın bir dereceye kadar bir *input-output düzeneği* olarak görülmesi mümkün olabilir. Ama bu, deney düzeyinde mümkün değildir, çünkü *input* her özne için, hatta belki her defasında aynı özne için, farklı bir *input* olacaktır. Bu, dünyanın birliğinin sentetik olmasının bir sonucudur. Çünkü dünyanın birliği sadece *aşkınsal* düzeyde tüm özneler için birliklidir, oysa *dünyanın empirik birliği* her öznenin kendi deneyimlerine bağımlı, dolayısıyla rastlantısaldır, tüm özneler için aynı olacağı iddia edilemez.

Bu sonucun bir anlamı da, insan düşüncesinin hep tarihsel kalacak olmasıdır. Bu iddia kulağa biraz şaşırtıcı gelebilir. En nihayet, insanın tarihselliğine epistemolojik bir temel arayan Dilthey'ın Kant'a ünlü eleştirisi, onun epistemolojisinin bu tarihselliğe olanak tanımayışına yönelikti. Ben bunun Dilthey'ın bir yanlış anlamasından kaynaklandığını düşünüyorum. Bilincin aşkınsal birliği Kant'ta gerçekten de tarihüstüdür. Ama bu, mümkün bir bilincin en genel koşullarından başka bir şey içermez. Oysa insanın neden *özsel olarak* tarihsel bir varlık olduğu, tam da Kant'ın *aşkınsal* bilinç ile *empirik bilinç* (ya da *dünya*) arasında yaptığı ayrımla temellendirilebilir. Çünkü bu asıl 'yaşayan' bilinç olan empirik bilincin ne 'kendi dünyası'ndan bağımsız, herkes için özdeş deneyimleri söz konusudur, ne de herkesinkiyle özdeş bir dünyası. Bu dünyaların farklılığı, insanlar arasındaki kültürel ve tarihsel farkların da kaynağıdır.

Sentetik birlik, en nihayet, dünyanın insan için kendinde bir birliğinin olmadığı, bu birliği insanın kendisinin kurduğu anlamına gelir. Dünyanın kendisinin insan için bir birliği yoktur, çünkü insanın hazır bulduğu, salt çokluktan ibarettir. O sürekli olarak bu çokluğa bir birlik vermek zorundadır;

ama bu işte ne kadar başarılı olsa da, yüzünü nereye dönerse dönsün, yine çoklukla karşılaşacaktır. Bu görüşün, yani insanın dünyanın birliğine ilişkin bilincinin dünyanın kendisinin birliğinden kaynaklanmadığı görüşünün bir argümanı olarak, insanların bazen yanıldıkları ve yanılmalarından bir şeyler öğrendikleri olgusu ileri sürülebilir. Çünkü, öznenin çeşitli deneyleri arasında yine öznenin kendisinin kurmak zorunda olduğu bir birliğe ihtiyaç olmasaydı, yani öznenin tüm deneyleri, sırf aynı dünyada yapılmış deneyler olmak bakımından kendiliklerinden yapısal bir birlik içinde olsalardı, insanın yanıldığını görmesi büsbütün imkansızlaşırdı. Bu görüşe uygun olarak her deney bağlamı, dünyanın kendinde birliğinin bir parçası, bir alt birliği olmalıdır.

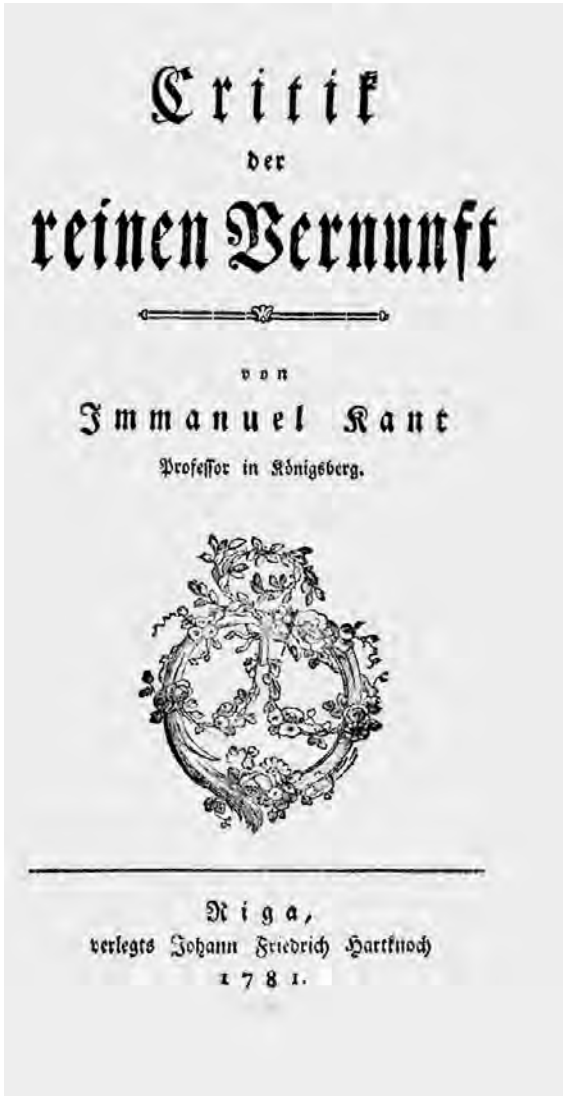
Şimdi bir şeyin önce hep A olarak, daha sonra ise B olarak deneyimlendiğini düşünelim. Burada birbiriyle uyumsuz iki deney söz konusudur. Ama eğer özne A'yı herhangi bir zaman için dünyanın kendinde birliğiyle uyumlu olarak deneyimlemişse, daha sonra buna uyumsuz bir şey deneyimlemesi imkansızdır. Çünkü bu durumda B'nin de dünyanın kendinde birliğiyle uyumlu olduğunun bir garantisi olmayacaktır – bu da baştaki kabulümüze aykırıdır. Kaldı ki A bir kez dünyanın birliğiyle uyum göstermişse, ondan şüphe etmek abesle iştigal olacaktır. Çünkü onun bundan sonra deneyimleyeceği her şey aynı zamanda A'yla uyum içinde olacaktır.

Kant'ın sentetik birlik fikri, bu güçlükten kurtulmak için de bir dayanak işlevi görür: A, öznenin dünyanın sentetik (empirik) birliğini kurması bakımından belirli bir uygunluk gösterirken, başka bir zaman için B buna daha elverişli olabilir. Tabii ki bu, ileriki bir zamanda C'nin bu iş için ön plana çıkmayacağının, hatta A'nın yeniden göze girmeyeceğinin garantisini vermez.

Notlar

1 Kant yargılar arasında yaptığı bu ayrımı gerçi ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya atar. Ama özellikle eserin 1781'deki ilk basımında bu ayrım ikincil bir öneme sahiptir. Bu ayrımın yer aldığı bölümler *Eleştiri*'nin 1787'de yapılan ikinci basımında, dört yıl önce yayımlanmış olan *Prolegomena*'ya paralel düşen çeşitli eklemelerle genişletilir. Ama bu ayrımın eserin bütünü içindeki önemi yine de ikincil kalır.

2 Kant doğada mükemmel bir ahenk görmek isteyen filozofların, doğada gerçekten varolan karşıtlıkları (*Widerstreit*) görmezden geldiklerini söyler. (*Saf Aklın Eleştirisi* B 329) Doğa bir bakıma birbirine karşıt bir yığın gücün mücadele alanıdır. Onda mükemmel bir ahenk görmek, görüneni çarpıtmadan mümkün değildir. Ama insan bu hiç de ahenkli görünmeyen doğada yine de bir birlik varsaymak, birbirlerinden farklı, hatta karşıt görüngüleri bir araya koymak, *sentetize* etmek zorundadır.


Critik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.
Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Saf Aklın Eleştirisi'nin 1781'deki
ilk baskısının kapağı.

Kant'ın Varlık Kavramı Üzerine

İLHAN İNAN

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, Descartes'ın Tanrı'nın varlığı üzerine ontolojik tanıtlamasına karşı çıkarken "varlık gerçek bir yüklem değildir" der. Bu yazıda bu savın ne anlama geldiğini, Kant'ın ne tür argümanlarla bu sonuca vardığını ve *varlığın* nesnelere değil kavramlara yüklenen ikinci düzey bir kavram olduğuna dair Frege/Russell görüşüne Kant'ın ne denli yaklaşmış olduğunu irdelemeye çalışacağım.[1]

1

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında filizlenip, yirminci yüzyıl felsefesinde büyük bir etki bırakmış olan Dilsel Dönüş döneminden bize miras kalan önemli bir görüş, "varlık" yükleminin nesnelere değil kavramlara uygulandığı savıdır. Frege, varlığı "ikinci düzey bir kavram" olarak niteleyerek, "F vardır" formundaki bir önermeyi "F kavramının altına düşen en az bir şey vardır" şeklinde, "F yoktur" formundaki bir önermeyi de "F kavramının altına düşen bir nesne yoktur", ya da "F kavramı boştur" şeklinde çözümler.[2] Russell ise varlığın nesnelerin değil, önermesel fonksiyonların bir niteliği olduğunu savunur.[3] Frege'ye göre kavram bir yüklemin göndergesi olan bir tür fonksiyon olduğundan, Frege'nin "kavram"ları Russell'ın "önermesel fonksiyon" dediğinden farklı değildir. En yalın haliyle iki filozof da, varlık önermelerinde nesneye değil kavrama gönderme yapıldığını ve varlığın kavramların bir niteliği olduğunu söylerler. Örneğin "Tanrı vardır" tümcesinde Tanrı'ya değil, Tanrı kavramına gönderme yapılır. Eğer "Tanrı vardır" savı *Tanrı* kavramı değil de Tanrı'nın kendisi hakkında olsaydı, aynı durumun "Tanrı yoktur" tümcesi için de geçerli olması gerekirdi. Bu durumda herhangi bir

şeyin var olmadığını iddia etmek olanaklı olmazdı, zira varlığını reddettiğimiz nesneye gönderme yaparak onun varlığını peşinen kabul etmemiz gerekeceğinden çelişkiye düşerdik. İşte bu tür bir argüman sonucu, Russell ve Frege, varlık savlarının nesneler hakkında değil, kavramlar hakkında olduğu sonucuna varırlar. Günümüzde bu görüş farklı açılardan eleştirilere maruz kalsa da, "varlık" yükleminin en azından bir anlamının bu olduğunu hemen hemen tüm filozoflar kabul ederler.

2

Felsefe tarihinde genel bir görüşe göre Frege ve Russell birbirlerinden bağımsız olarak bu sonuca varmışlar ve varlığı ikinci dereceden bir kavram ve bir niceleyici olarak ele alan bu etkili görüşün kurucuları olmuşlardır. Acaba bu iki filozof ilk eserlerini vermelerinden yüz yıldan daha fazla bir süre önce yayımlanmış olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant benzer bir görüşe varmış mıdır?[4] Bu sorunun yanıtlanması için Kant'ın varlık üzerine özellikle A599-B627 bölümünde yoğunlaşan tartışmasını irdelemeye geçelim. Bu bölümün yer aldığı "Saf Aklın İdeali"'nde Kant'ın asıl amacı varlığın ne olduğunu sorgulamak değil, Tanrı'nın varlığına dair verilen bazı tanıtlamalardaki hatayı göstermektir. Burada doğrudan gönderme yaptığı Descartes'ın tanıtlaması olsa da, Anselm'inki gibi tüm ontolojik tanıtlamalara karşı çıkmaya çalışır. Bu türden tüm tanıtlamalarda Tanrı kavramından yola çıkılarak Tanrı'nın varlığı *a priori* olarak gösterilmeye çalışılır. Descartes'ın tanıtlaması basitçe şöyledir: "Tanrı, tanım gereği, tüm mükemmelliklere sahiptir; var olmak bir mükemmelliktir, dolayısıyla Tanrı vardır." İşte Kant bu ve benzer argümanlardaki hatanın, varlığın nesnelere yüklenebilecek gerçek bir yüklem olduğu varsayımı olduğunu söyler. Aslında bu düşünce Kant'tan önce değişik biçimlerde Gassendi ve Hume tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Hume, doğrudan Tanrı'nın varlığı konusu ile ilişkilendirmese de, varlık hakkında şöyle der:

> Varlık düşüncesi… bir şeyin var olduğunu kavramamızla aynıdır. Bir şeyi basitçe zihnimizde canlandırmakla, o şeyi var olarak canlandırmamız arasında bir fark bulunmaz. Bu düşünce [varlık düşüncesi], bir nesnenin ideası ile birleştirildiğinde ona bir ekleme yapmaz. (Hume, 1960: 66-67)

Gassendi ise doğrudan Descartes'ın tanıtlamasına karşı çıkarak şöyle der:

> Varlık ne Tanrı'ya ne de başka bir şeye ait bir mükemmelliktir; tersine onun olmadığı durumda mükemmellik olamaz... Dolayısıyla varlığın ne mükemmellik gibi bir şeyin içinde var olabilecek bir şey olduğunu, ne de bir şey varlığa sahip değil ise o şeyin mükemmel olmadığını (ya da bir mükemmelliğinin eksik olduğunu) söyleyebiliriz, zira o hiçbir şeydir. (Haldane & Ross, 186)

İki filozof da, açıkça dile getirmeseler bile, Kant'ın temel savını kuşkusuz ki öngörmüşlerdir. Ancak göreceğimiz üzere, Kant'ın bu savı tartışırken sunduğu gerekçeler hem Hume'un hem de Gassendi'nin ötesine geçer. Kant'ın bu tartışmasına geçmeden, savda kullanılan "yüklem" ve "varlık" terimlerinin açımlamasını yapmaya çalışalım.

3

"Varlık" terimi Türkçe de dahil olmak üzere birçok dilde birden çok anlamda kullanılır. Örneğin "insan düşünen bir varlıktır" tümcesindeki kullanımı ile "Düşünen insanlar vardır" tümcesindeki kullanımında "varlık" aynı anlamda olamaz. İlkinde "varlık" *şey* ya da *nesne* anlamında kullanılırken, ikincisinde "varlık", en azından görünüşte bir şeye nitelik atfeden bir yüklem olarak yer alır. Benzer şekilde İngilizcede "being" ve Almancada da "Sein" terimleri de çift anlamlı olarak kullanılır. Diğer yandan İngilizcede "existence", Almancada da "Existenz" terimlerinin de kullanılıyor olmaları işi daha da zorlaştırıyor. Konumuz açısından önemli olan Kant'ın temel savında yer alan "varlık" (Sein) teriminin ne anlama geldiği. Eğer Kant bu terimi *şey* ya da *nesne* anlamında kullanmış olsaydı, temel savını şu şekilde dile getirebilmemiz gerekirdi: "Şey ya da nesne gerçek bir yüklem değildir." Bunun da anlamlı bir sav olmadığı açıktır. Diğer yandan, "yüklem" [*Praedikat*] terimi de Kant tarafından tek bir anlamda kullanılmaz. Çoğu zaman Kant bu terimi *nitelik* anlamında kullanır, bazen de bu terim ile tümcenin bir parçasını kasteder. Örneğin Kant yüklemleri "gerçek" ve "mantıksal" olarak ikiye ayırırken, "yüklem" terimini *nitelik* anlamında yorumlayamayız. Zira mantıksal bir yüklem, bir tümcenin öznesine eklenen sentaktik bir unsurdan ibarettir ve Kant'a göre "öznenin kavramını genişletmez". Bu savı mantıksal bir yüklemin nesnelere yüklenebilecek bir nitelik ifade etmediği şeklinde yorumlamak gerekir. Eğer bu yorum doğru ise, o halde mantıksal bir yüklem, yer aldığı tümce içinde bir nitelik ifade etmeyeceğinden, bu

ayrımı yaparken Kant'ın "yüklem" terimini *nitelik* olarak değil, tümcenin sentaktik bir parçası olarak kullandığını söylemek gerekir. Diğer yandan birçok yerde Kant'ın "yüklem" terimiyle nesnelere yüklenebilen bir niteliği kastettiğini söyleyebiliriz. Kant uzmanları arasında da yaygın olarak kabul gören bir yorumdur bu. O halde, şu soru karşımıza çıkıyor: Kant "varlık gerçek bir yüklem değildir" şeklinde dile getirdiği savında "yüklem"i bir tümcenin sentaktik bir parçası anlamında mı, yoksa basitçe *nitelik* anlamında mı kullanıyor? Bu sorunun açık bir yanıtını Kant'ın metinlerinden, özellikle ele alacağımız bölümden, çıkarmanın olanaklı olmadığını düşünüyorum. Bir yüklemle, o yüklemin gönderme yaptığı şey arasındaki ayrımı ilk yapan Frege olmuştur. Bu ayrımın Kant'ta bulunduğuna dair bir ipucuna rastlayacağımızı sanmıyorum. Dolayısıyla, Kant'ın "yüklem" terimini, farkında olmadan, çift anlamlı olarak kullandığını söylemek yanlış olmaz. O halde bu çift anlamlılık Kant'ın "varlık gerçek bir yüklem değildir" savı için de geçerli olur. Bu iki anlamı şu şekilde dile getirebiliriz:

> *Varlık* gerçek bir nitelik değildir.
> "Varlık" bir tümce içinde gerçek bir yüklem olarak kullanılamaz.

İlki varlığa dair metafizik bir sav iken, ikincisi tümcelere dair sentaktik/semantik bir savdır. Her ne kadar bu iki sav birbirlerini mantıksal olarak içermeseler de, kuşku yok ki, ilkini savunan ikinciyi, ikinciyi savunan da ilkini savunur. Kısaca Kant'ın savının çift anlamlı olması, en azından konumuz açısından, herhangi ciddi bir felsefi soruna yol açmayacaktır. Tüm bu söylediklerime karşın, tabii ki "varlık gerçek bir nitelik değildir" şeklinde ele alırsak savın metafiziksel içeriğini daha iyi ortaya çıkarmış oluruz. Aksi takdirde, Kant'ın tüm tartışmasının semantik ve sentaktik alanda yer aldığını varsaymamız gerekir ve bu da tartışmanın felsefi içeriğine gölge düşürür.

4

Kant "varlık gerçek bir yüklem değildir" şeklinde dile getirdiği temel savını, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Aklın İdeali" bölümünün A592/B619 ile A603/B631 paragrafları arasında ve özellikle A599/ B627 paragrafında tartışır. A599'daki tartışmada birbirinin içine geçmiş üç farklı argüman çıkarabiliriz. Ancak bunların hiçbiri açıkça dile getirilmez, dolayısıyla bu argümanların açığa kavuşturulması için kullanılan bazı temel terimleri yorumlamamız

gerekir. Kuşku yok ki bu kilit terimlere getireceğimiz yorumlar ve bunun sonucunda ifade edeceğimiz bu üç argüman tartışmaya açık olacaktır. Dolayısıyla bu üç argümanı yeniden kurarken, bunların mutlak olarak Kant'ın görüşleri olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bu yorumların Kant'ın genel felsefesinin ruhuna en uygun yorumlar olduğuna inanmaktayım.[5]

a. Epistemik Argüman

Kant'ın A599'daki tartışmasından çıkarabileceğimiz ilk argümanın epistemik bir temele dayandığını söyleyebiliriz. Ancak, görüleceği üzere, bu argüman açıkça dile getirilmediği gibi, tartışmada "öğrenme", "bilme", "anlama" gibi epistemik terimler yer almaz. Yine de, eğer bu yorum doğruysa, Kant'ın savına yönelik olarak verdiği en temel ve en öncelikli argüman budur. Önce argümanı kendi yorumladığım biçimiyle dile getirip tartışmasına sonra geçeceğim:

> Bir nesne hakkında bilgimizi genişletmek, o nesnenin daha önce bilmediğimiz gerçek bir niteliğini öğrenme yoluyla olur. Bir nesnenin var olduğunu öğrenmek o nesne hakkında bilgimizi artırmaz. Dolayısıyla "var olma" gerçek bir nitelik değildir.

Daha önce de belirttiğim gibi, A599'da Kant herhangi açık bir epistemik terim kullanmadığı gibi, tartışma yüzeyde kavramlar üzerine, kısmen semantik, kısmen de sentaktik bir tartışmadır. Paragrafın başında, "Varlık tabii ki gerçek bir yüklem değildir, yani bir nesnenin kavramına ekleme yapacak bir kavram değildir" der. Birkaç satır sonra da, bunu şöyle örnekler: "Özneyi (Tanrı) ele alıp, Tanrı'nın var olduğunu söylediğimde, Tanrı kavramına bir şey eklemiş olmam." Bir sonraki paragrafta aynı görüş farklı bir şekilde dile getirilir: "Dolayısıyla bir şeyi düşünürken, o şeyi ne kadar çok yüklemi aracılığıyla düşünürsem düşüneyim (bu o şeyin tüm belirlenimi[6] bile olsa), bunun üzerine ek olarak o şeyin var olduğunu söylediğimde o şeye hiçbir şey eklemiş olmam." Ve yine birkaç tümce sonra da Kant şöyle der: "Bir şey hakkında biri dışında tüm gerçekliği düşünsem bile, bu şeyin var olduğunu söylediğimde bu eksik gerçeklik eklenmiş olmaz."

Bu alıntılarda farklı biçimlerde dile getirilen ortak bir terim bulunuyor: "bir şeyin kavramına ekleme yapma". Bu ve benzer terimleri Kant özellikle analitik/sentetik önermeler, ya da yargılar arasındaki ayrıma yönelik tar-

tışmalarında sık sık kullanır. Bir şeyin kavramına ekleme yapılması, ya da bir kavramın genişlemesi ne demektir? Bir nesnenin kavramı balon gibi genişleyip küçülebilen bir şey olabilir mi? Günümüzde özellikle dil felsefecileri arasında neredeyse hiç kabul görmeyecek bir kavram anlayışıdır bu. Ancak Kant'ın kavramlar üzerine öne sürdüğü bu savı, semantik olarak değil epistemik olarak yorumlamak gerekir. Yani Kant'ın sıklıkla kullandığı "bir kavramın genişlemesi" terimini metaforik olarak kullandığını ve gerçekte "kişinin bir nesne hakkındaki bilgisini artırması" ya da "kişinin bir nesnenin yeni bir niteliğini öğrenmesi" gibi epistemik bir anlamı kastettiğini düşünüyorum. Bu yorum Kant'ın analitik/sentetik ayrımı için de geçerlidir. Temelde önermeleri sınıflandıran semantik bir ayrım gibi gözükse de, en azından Kant için analitik/sentetik ayrımının yargılara uygulanan epistemik temelli bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca özne/yüklem formundaki bir önermeyi öğrendiğimizde, yüklemin kavramı (yani ifade ettiği nitelik) öznenin kavramının içinde olmayan bir nitelik içerdiği için, öznenin gönderme yaptığı nesne hakkında daha önce bilmediğimiz bir niteliği öğreniriz. Kant bunun gibi öğretici olan yüklemlere "gerçek yüklem", bazen de "belirleyici yüklem" diyor.[7] Kısaca gerçek ya da belirleyici bir yüklem gerçek bir niteliğe gönderme yapar. İşte bu şekilde yorumladığımızda, "varlık gerçek bir yüklem değildir" savıyla Kant'ın kastettiğinin, "varlığın gerçek bir nitelik olmadığı" olduğunu görürüz. Peki varlık bir nitelik değil ise nedir? Kant bu soruya açık bir yanıt getirmez. Hatta bu sorun bir paradoks olarak karşısına çıkar. Zira gerçek olmayan bir yüklem Kant'a göre "mantıksal" bir yüklemdir ve öznenin kavramını genişletmez. Buradan yüklemlerin gerçek ve mantıksal olarak iki sınıfa ayrıldığı sonucuna varamayız, zira gerçek bir yüklem bazı durumlarda mantıksal olarak kullanılabilir Kant'a göre. "Her şey mantıksal bir yüklemin işlevini görebilir, hatta istenirse özneyi kendine yükleyebiliriz." (A598) Örneğin kırmızılık yüklemi gerçek bir yüklem olarak kullanılabilirken, "kırmızı kırmızıdır" gibi bir tümcede hem özne hem de yüklem konumunda olduğundan, Kant'ın deyimiyle, mantıksal bir yüklem olarak yer alır. Bir yargıdaki yüklemin mantıksal olarak kullanılması, öznenin kavramını genişletmediği için, o yargı analitik olur. Ancak, kırmızılık gibi yüklemlerden farklı olarak, Kant'a göre, varlık yüklemi hiçbir yargı önermesinde gerçek bir yüklem olarak kullanılamaz. Kant üçüncü bir yüklem ulamından bahsetmediği için, bu durumda doğal olarak varlık yüklemininin mantıksal bir yüklem olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak varlık yüklemi

öznenin kavramını genişletmeyen salt mantıksal bir yüklem olduğunda, varlık yargılarının analitik olması beklenirdi. Halbuki Kant'ın temel görüşlerinden biri varlık yargılarının hep sentetik olduğudur:

> Size soruyorum: bunun ya da şunun var olduğu önermesi analitik mi yoksa sentetik bir önerme midir? Eğer ilkiyse, varlık o şey hakkındaki düşüncenize bir şey eklemez … eğer, aksine, her varlık önermesinin sentetik olduğunu kabul ederseniz, ki aklı başında herkes bunu kabul eder, bu durumda, çelişkiye düşmeden, varlık yükleminin iptal edilmesini nasıl savunabilirsiniz? (Kant, A598)

Kant'ın sorduğu bu son sorunun retorik olduğu görülüyor. Yani Kant'ın bir varlık önermesinin mantıksal değilinden bir çelişki çıkmadığını düşündüğü açıktır. Dolayısıyla Kant'ın göstermesi gereken, diğer mantıksal yüklemlerden farklı olarak bir varlık yargısını inkar etmenin çelişkiye yol açmayacağı, dolayısıyla bu tür yargıların hep sentetik ve öğretici olduğudur. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda, şu sonuca varabiliriz: Bir şeyin var olduğunu söylediğimizde o şey hakkında bilgimizi artırmayız, yine de bu varlık yargısı ile yeni bir şey öğrenebiliriz.[8] Kant'ın bu soruna ne yanıt getirdiği, hatta bir çözümü olup olmadığı bile açık değildir. Ama satır aralarını okuduğumuzda muğlak da olsa Frege/Russell görüşünün ruhuna yakın bir çözüm önerdiği söylenebilir. Buna daha sonra geleceğim.

Kant'ın tartışmasından çıkardığım bu argümanı destekleyici örnekler verilebilir.

Bildiğimiz bir nesneyi ele aldığımızda, o nesne hakkındaki bilgimizi geliştirmek için o nesnenin yeni niteliklerini öğrenmemiz gerekir. Örneğin, bir masanın boyutlarını ve rengini bildiğinizi düşünün, daha sonra size o masa hakkında yeni bilgiler sunulmuş olsun: sekiz çekmecesi var, 1934 yılında yapıldı, İngiliz stilinde vs … bunların hepsi o masanın birer niteliği olacaktır. Ancak size bir de "bu masa vardır" dendiğinde, o masa hakkında yeni bir şey öğrenmezsiniz. Dolayısıyla var olma, nesnelere yüklenebilen bir nitelik olamaz. İşte Kant'ın, "varlık yüklemi öznenin kavramını genişletmez" derken buna benzer bir epistemik argümanı varsaydığını düşünüyorum.

Kant'ın temel savına yönelik Epistemik Argümandan farklı iki ayrı argümanı daha olduğu kanısındayım. Birbirleriyle iç içe geçmiş bu argümanlar özünde kavramlara ve özellikle kavram/nesne ilişkisine yönelik olduğundan

epistemik değil semantik argümanlar olarak değerlendirilebilirler. Şimdi sırasıyla bunlara bakalım.

b. Kavramsal Argüman

İkinci argümanda Kant bizden birbirlerinden farklı gibi görünen kavramları kıyaslamamızı ister. Ulaşmamız gereken nokta bu kavramların aslında farklı olmadığı sonucudur ve buradan da varlığın gerçek bir yüklem olmadığı sonucu çıkar. Açıkça dile getirilmeyen bu argümanı şu şekilde kurabiliriz:

> Herhangi bir şeyin kavramını ele alalım, ve o kavrama varlık yüklemini ekleyelim. Bunun sonucunda elde ettiğimiz kavram ilkinden farklı olmayacaktır. Aynı şekilde ilk kavramı alıp bu sefer ondan varlık yüklemini çıkardığımızda yine yeni bir kavram elde etmiş olmayız. Varlık gerçek bir nitelik olsaydı bu kavramlar farklı olurdu, dolayısıyla varlık gerçek bir nitelik değildir.

Bu argümanın yer aldığını düşündüğüm bölüm Kant'ın yorumu oldukça zor görünen Üç yüz Alman parası örneğini tartıştığı paragrafta ve özellikle de şu tümcesinde yer alıyor: "…üç yüz Alman parası, üç yüz mümkün Alman parasından daha fazla para içermez." (A599) Tabii bu tümcede Kant doğrudan varlık yükleminden bahsetmediği için, kullandığı "gerçek" ve "mümkün" terimlerini yorumlamak gerekiyor. İlkin şöyle diyebiliriz: Bu tümcede "gerçek", "var olan" anlamında, "mümkün" ise "var olmayan" anlamında kullanılmıştır. Burada iki sorun var: Kant'a göre bir şeyin gerçek olduğunu söylemek ile var olduğunu söylemek arasında önemli bir fark vardır. Gerçek olan şey şemalaştırılabilir, yani sezgide yer alabilir, ama var olan her durumda şemalaştırılamayabilir. Yani sezgide yer alamayacak numenal bir dünyanın şeyi, var olsa da, bizim için gerçek olmayabilir. Bir anlamda gerçek olma bize görece bir kavram iken, var olma böyle değildir. Diğer yandan "mümkün" ile "var olmayan" kavramlarını da Kant eşanlamlı kullanmaz. Salt mümkün olan bir şeyin var olmadığını söyleyebiliriz, ancak var olmayan her şey mümkün değildir. Yani var olmayan ve mümkün de olmayan şeyler vardır Kant'a göre. Dolayısıyla ne "gerçek" tam tamına "var olma", ne de "mümkün" tam tamına "var olmama" demektir. Yine de, en azından A 599'daki tartışma bağlamında bu yorumun hatalı olacağı kanısında değilim.

Zira Kant burada şemalaştırma konusundan bağımsız olarak "varlık" yüklemi-nin semantik işlevini tartışıyor. Göstermeye çalıştığı bu yüklemin nesneye bir nitelik atfedecek türden bir yüklem olmadığıdır. Dolayısıyla bu önemli tümceyi şu şekilde ele almak yanlış olmayacaktır: "Var olan üç yüz Alman parası, var olmayan üç yüz Alman parası ile aynı miktarda para içerir." Her ne kadar metindeki tümce ile eşanlamlı olmasa da, en azından metindeki tümcenin, Kant'ın felsefesi içinde, bu tümceyi mantıksal olarak içerdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu şekilde ele alındığında bile, salt bu savdan bu bölümün başında verdiğim argümana hemen erişemeyiz.

Bu tümce yanlış yorumlanmaya çok açıktır kuşkusuz; hatta burada Kant'ın sözcükleri biraz niyetinin dışında kullandığını da söyleyebiliriz. Ne de olsa bu sav kimsenin öyle kolay kolay kabul edebileceği türden değildir. Üç yüz gerçek Alman parası, tabii ki bir miktar para içerir, ama salt mümkün olan ve dolayısıyla var olmayan üç yüz Alman parasının aynı miktarda para içerdiğini hangi temelde kabul edebileceğimiz açık değil. Zaten Kant da bu savının yanlış anlaşılabileceğini öngörmüş olacak ki, aynı paragrafın sonunu şöyle bitiriyor: "Üç yüz gerçek Alman parasının mali durumuma katkısı, yalnızca [üç yüz Alman parası] kavramından (yani mümkünlüğünden) daha fazla olacaktır." Kant burada bir kavram ile o kavramın nesnesi arasındaki ayrımını varsayıyor kuşkusuz. Bizim mali durumumuza etki eden para kavramı değil, paranın kendisidir.[9] Bir şeyin salt mümkün olduğunu söylemek, bir kavramın nesnesinin olmadığını, ama olduğunu varsaymamızın da çelişki doğurmayacağını söylemektir. Tabii bu durumda yine sorabiliriz: Nasıl oluyor da, mümkün Alman parası gerçek Alman parasıyla aynı miktarda para içeriyor? Eğer yorumum doğruysa bu sav ile Kant'ın söylemeye çalıştığı şudur: *Var olan üç yüz Alman parası* ile *var olmayan üç yüz Alman parası* kavramları görünüşte farklı kavramlar gibi görünseler de, ikisi de aynı miktarda paranın kavramlarıdır. Yani aslında tek bir kavram vardır, o da *üç yüz Alman parası* kavramıdır, buna "var olma" ya da "var olmama" yüklemlerini eklememiz bu kavramı değiştirmez. Bu şekilde yorumlandığında Kant'ın bu argümanının Hume'un (yukarıda alıntılanan) görüşünden çok da farklı olmadığını görürüz.

Kant'ın bu tartışmasından çıkardığım bu argümanı bir örnek ile açıklamaya çalışalım. Bir nesnenin kavramını zihnimizde canlandırdığımızı düşünelim, diyelim ki bir tavşan düşünüyoruz. Bu düşünceyi mümkün kılan tavşan kavramına şimdi pembe niteliğini ekleyelim ve pembe bir tavşan

düşünelim. Açıkça kavramımız Kant'ın deyimiyle "genişlemiş" olur. Şimdi bu kavrama *varlık* yüklemini ekleyerek bu sefer var olan bir pembe tavşan düşünelim. Bu eklemenin bir öncekinden oldukça farklı olduğunu görürüz. Bir anlamda varlık niteliğini ekleyerek yeni bir şey katmamışızdır düşüncemize: *pembe bir tavşan* ile *var olan pembe bir tavşan* kavramları arasında bir fark yoktur. Tabii bir kavramı düşünmemiz onun nesnesini var ettiğimiz sonucunu doğurmaz. Yani "pembe tavşanlar vardır" yargısında bulunmak ile "var olan pembe tavşanlar" kavramını düşünmek aynı şey değildir.

Bu şekilde ele aldığımızda bu argüman konuyu daha önce derinlemesine düşünmemiş biri için ikna edici olsa da, varlığın gerçek bir nitelik olduğunu savunan filozofları ikna edemez.[10] Zira bu düşünürler nesnelerin var olanlar ile var olmayanlar şeklinde ayrılabileceklerini ve ilk ulamdaki nesnelerin varlık niteliğine sahip olduklarını, ikincidekilerin ise sahip olmadıklarını savlarlar. Dolayısıyla var olan bir tavşan ile var olmayan bir tavşan düşünmek bu görüşte olanlar için farklı olabilir.

c. Farklı-nesneler Argümanı

Daha önce de söylediğim gibi Kavramsal Argüman ile Farklı-nesneler Argümanı tartışması iç içe geçmiştir. Bu üçüncü argüman, ikinciyi destekleyen ve onun ötesine geçen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Kavramsal Argümanın bir anlamda geçişi sağlayan ve Farklı-nesneler Argümanına zemin hazırlayan bir yapıda olduğu kanısındayım. Bu üçüncü ve son argümanı şu şekilde dile getirebiliriz:

> Eğer var olan F ve var olmayan F farklı kavramlar olsaydı, farklı nesnelerin kavramları olurlardı. Aynı nesnenin kavramları olduklarına göre, bu iki kavram aynıdır. Dolayısıyla, var olma bir kavrama yeni bir şey katmaz ve varlık gerçek bir yüklem değildir.

Burada da Kant üç yüz Alman parası örneğinden yararlanır. Saçmaya indirgeme yöntemiyle önce gerçek üç yüz Alman parası ile mümkün üç yüz Alman parası kavramlarının bir an farklı kavramlar olduklarını varsayalım. Bu noktada Kant şöyle der: "… eğer ilki ikinciden daha fazla içeriğe sahip olsaydı, kavramım nesnenin tümünü ifade etmemiş olurdu ve dolayısıyla onun uygun bir kavramı olmazdı." Bir sonraki paragrafta da: "... aksi takdirde var olan şey, kavramımda düşündüğümle aynı şey olmazdı". Yüzey-

den baktığımızda bu argüman hiç de ikna edici görünmüyor. Bir kavrama yeni bir nitelik kattığımızda farklı bir kavram elde etsek bile, nesnesi tabii ki aynı kalabilir. Örneğin "dinleyiciler arasındaki en genç kişi" kavramıma "erkek olma" kavramını eklediğimde, "dinleyiciler arasındaki en genç erkek" kavramını elde ederim, ancak eğer en genç kişi zaten erkek ise, iki kavram birbirlerinden farklı olmasına karşın nesneleri aynıdır. Yani görünüşte Kant burada kavram-nesne ilişkisine dair bir hata yapıp, iki kavram farklı ise, nesneleri de farklı olmak zorundaymış gibi bir yanılgıya düşüyor gibidir. Ancak dediğim gibi bu yüzeysel bir okumada ortaya çıkan bir hatadır, ve daha derinde Kant'ın bu yanlış savı varsaymadan da argümanını verebileceğini söylemek belki mümkün olabilir. Bunun için şu örneğe bakalım: Diyelim ki dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış kimse olup olmadığını merak ediyorum. Bu merakımı gidermek için tek tek her dinleyiciye Kant okuyup okumadığını sorarım. Böyle bir meraka sahip olmak için zihnimde *dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış kişiler* kavramını öncelikle kurmam gerekir. Şimdi bu kavrama varlık yüklemini eklediğimde merakımı gidermek için yapacağım araştırma farklı olur mu? Yani tek tek dinleyicilere "Hiç Kant okudun mu?" sorusunu sormanın yanı sıra, bir de "Sen var mısın?" diye sormam gerekir mi? Bu tabii ki çok saçma göründüğünden, *dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış kişiler* kavramı *ile dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış var olan kişiler* kavramları arasında belirledikleri nesne itibariyle hiçbir fark bulamayız. Halbuki var olma gerçek bir yüklem olsaydı böyle bir fark en azından mümkün olacaktı. Örneğin ilk kavrama "erkek olma" yüklemini eklediğimde nesne değişmese bile, bu bir zorunluluk değildir. Yani dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış kişiler ile dinleyiciler arasında hiç Kant okumamış erkekler tesadüfen aynı kişiler çıkabilir, ama farklı çıkmaları da mümkündür. Var olma yükleminin eklenmesi durumunda böyle bir farklılık olanaklı olmaz. Dolayısıyla varlık gerçek bir yüklem, yani gerçek bir nitelik değildir.

5

Bu üç argüman da varlığın ne olduğuna değil, ne olmadığına dair olduğundan, salt bu tartışmalardan Kant'ın varlık üzerine pozitif bir savı çıkmaz. Varlık gerçek bir yüklem değilse o halde nedir? Bu soruya *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açık bir yanıt olduğunu sanmıyorum. Bu sorunun yanıtsız kalmasıysa daha önce değindiğim gibi varlık yargılarının nasıl olup da sentetik oldukları

sorusunu yanıtsız bırakıyor. Hatta bunun paradoksal bir sonuç doğurduğunu bile söyleyebiliriz. Bunu şöyle açımlamaya çalışalım. Kant yüklemleri gerçek ve mantıksal olarak ikiye ayırır, ve üçüncü bir yüklem türünden bahsetmez. Bu durumda Kant için iki seçenek ortaya çıkıyor: varlık ya mantıksal bir yüklemdir ya da yüklem değildir. Daha önce de değindiğim gibi yüklemi bir tümcenin sentaktik bir öğesi olarak alırsak, varlığın bu anlamda mantıksal bir yüklem olduğunu söylemek durumundayız, zira tümcenin yüklemi konumunda yer alır. Ancak yüklemi *nitelik* anlamında ele alırsak varlığı *mantıksal bir nitelik* olarak yorumlamak anlamlı olmayacaktır. Bu durumda Kant'ın görüşünü şu şekilde dile getirebiliriz: Varlık mantıksal açıdan tümcenin yüklemi konumunda yer alabilir, ancak nesnelere yüklenebilen bir nitelik ifade edemez. Bundan dolayı mantıksal açıdan varlık yüklemi bir nitelik ifade etmediği için, bir yargıda yer aldığında öznenin kavramını genişletmez. Ancak bu durumda varlık yargılarının analitik olması gerekmez mi? Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Giriş bölümünde, "analitik yargılar … yüklem aracılığıyla öznenin kavramına bir şey eklemez…" der. O halde varlık yargıları da analitik olmazlar mı? Kant'ın felsefesinde varlık yargılarının hiçbir koşulda analitik olamayacağı barizdir ve "aklı başında kimse"nin böyle bir şeyi kabul etmeyeceğini Kant açıkça ifade eder (A598). Bu durumda varlık yargılarının nasıl olup da sentetik olduğunun bir açıklaması gerekiyor.

Analitik yargılarda yüklemin kavramı öznenin kavramını genişletmez; bunun nedeni yüklemin kavramının öznenin kavramının içinde olmasıdır. Yani özneyi düşündüğümüz kavram içindeki niteliklerde, yüklemin ifade ettiği nitelikte buluruz. Örneğin "tüm cisimler yer kaplarlar" önermesinde *cisim* kavramı *yer kaplama* niteliğini de barındırır. Ancak *Tanrı vardır* gibi bir varlık yargısında, varlık yükleminin öznenin kavramını genişletmemesinin nedeni bu olamaz. Zira *varlık* nesnelere yüklenebilen bir nitelik değildir. Yani Tanrı kavramının barındırdığı nitelikler arasına var olmayı koyamayız. Bu şekilde varlık yargılarının neden analitik olmadığına bir açıklama da getirmiş oluruz. Ancak bir varlık yargısı sıradan bir sentetik yargıya da benzemez, zira yüklemin kavramı öznenin kavramını genişletmemektedir. O halde Kant'ın varlık yargılarının sentetik ve dolayısıyla öğretici oluşlarını başka bir biçimde açıklaması gerekir.[11]

İşte bu temel soruna Kant'ın genel felsefesi içinde açık bir yanıta rastlayamayız. Yine de A599 bölümünde yer alan şu ifadenin çözüme yönelik önemli bir ipucu verdiğini sanıyorum:

> …özneyi (Tanrı) tüm yüklemleri ile ele alıp…Tanrı vardır…dediğimizde, Tanrı kavramına bir şey eklemiş olmayız, sadece öznenin tüm yüklemleri ile var olduğunu, yani *kavramımıza* karşılık gelen bir *nesnenin* var olduğunu söylemiş oluruz.[12] (A599)

Eğer Kant bu düşüncelerini bir adım daha ileri götürmüş olsaydı, varlığın nesnelerin değil kavramların bir niteliği olduğu sonucuna varabilir ve bu örneğinde görüşünü şu şekilde dile getirebilirdi: *Tanrı vardır* önermesi Tanrı'ya varlık niteliğini atfetmez, *Tanrı* kavramına karşılık gelen bir nesne olduğunu söyler. Bu durumda varlık önermelerinin sentetik yapısını ve dolayısıyla neden öğretici olabileceklerini açıklamak için bir zemin hazırlanmış olurdu. Ancak Kant'ın bu görüşe varamadığını, ikinci edisyona eklenen bir dipnotta, Descartes'in cogitosuna dair tartışmasında varlık üzerine sarf ettiği şu satırdan anlıyoruz:

> [varlık yüklemi]…kavramına sahip olduğumuz ve bu kavram dışında var olup olmadığını bilmek istediğimiz bir nesneye uygulanır… (B423)

İlginçtir ki, Kant uzun uzadıya varlık yükleminin neden nesnelere uygulanamayacağını tartıştıktan sonra, bu notta açıkça varlık yükleminin (bu özel biçimde) nesnelere uygulandığını söylemek zorunda kalır. Bunun en önemli nedeni, sanırım, Kant'ın yüklemlerin kavramlara nitelik atfeden şekilde bir kullanımının olabileceği düşüncesine varamamış olmasıdır. Yine de Kant'ın varlığı kavramlara yüklenen ikinci dereceden bir kavram olarak gören Frege/Russell görüşüne çok yaklaştığını söylemek yanlış olmaz. Tabii Kant bunu açıkça görmüş olsaydı, "varlık gerçek bir yüklem değildir" yerine, "varlık kavramlara yüklenen özel bir tür yüklemdir" demesi beklenirdi.

Notlar

1 Bu yazı Kant'ın ikiyüzüncü ölüm yılı dolayısıyla bu yıl *Cogito* dergisi ve Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından gerçekleştirilmiş olan Uluslararası Kant Sempozyumu'nda İngilizce olarak sunduğum tebliğin genişletilmiş halidir. Tebliği sunduktan sonra gelen soru ve yorumlar için dinleyicilere, özellikle Paul Guyer'a, konu üzerine daha sonra yaptığımız ayrıntılı tartışmalardan dolayı Lucas Thorpe'a, metni gözden geçiren Uygar Abacı'ya ve Demet Yuncu'ya teşekkür ederim. Metin içinde yer alan tüm alıntıların çevirileri bana aittir.

2 Bkz. Frege (189), özellikle 46. bölümü vd. Frege'nin bu varlık tanımı görünüşte bir döngüsellik içerir, yani "F vardır" türü bir varlık önermesinin çözümlenmesinde "F kavramı altına düşen bir nesne vardır" dediğimizde çözümleyici önermede yine varlık kavramı yer alır. Bu soruna Frege'nin açık bir çözüm getirdiğini sanmıyorum. Bu döngüselliğin engellenmesi için "kavramın altına düşen bir şey vardır", yerine "kavram boş değildir" çözümlemesini yeğlememiz gerekiyor. Bu durumda bir kavramın *boş* olmasını primitif bir nitelik olarak ele almamız, ya da en azından *varlık* cinsinden çözümlenemeyeceğini söylememiz gerekir.

3 Bkz. Russell (1914). Russell bu konudaki tartışmasını Frege'den daha ileriye götürmüştür. Russell "Tanrı vardır" önermesinde Tanrı'ya gönderme yapılmadığı için, bu önermenin görünüşte özne konumunda yer alan "Tanrı" teriminin bir özel isim olamayacağını söyler. Bu her ne kadar Frege'nin görüşlerinin mantıksal bir uzantısı olsa da, Frege'nin bunu açıkça görebilmiş olduğunu sanmıyorum.

4 Felsefe tarihçilerinin genel kabulüne göre varlığın ikinci dereceden bir niceleyici olduğu görüşü ilk olarak Frege ve Russell tarafından ve birbirlerinden bağımsız olarak öne sürülmüştür. Göstermeye çalışacağım gibi bu görüşün ilk tohumlarını Kant'ın atmış olduğuna dair bir sava pek de rastlamayız. Bu açıdan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin varlık üzerine ele alacağım bölümlerinin felsefe tarihi açısından öneminin büyük ölçüde ihmal edildiğini düşünüyorum. Bu açıdan önemli bir istisna olarak Forgie'yi (2000) gösterebiliriz. Ancak Forgie de bence Kant'ın metnine kendi yorumlarını fazlaca katarak, Kant'ın varlığın kavramlara yüklenen ikinci dereceden bir nitelik olduğunu açıkça görüp bunu savunduğunu iddia ediyor. Göreceğimiz üzere, en azından *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın tartışmalarından bunu doğrudan çıkarmak mümkün değildir. Ancak Forgie varlık üzerine bu görüşün Kant'ın daha önce yayımlanmış "Beweisgrund" (1763) adlı çalışmasında yer aldığını düşünüyor. Ben bu yazıda konuyu yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'nde söylenenler açısından ele alacağım. Ancak yine de Forgie'nin "Beweisgrund" yorumu da bence tartışmaya açıktır. Eğer *Saf Aklın Eleştiri*'ni yazmadan Kant böyle bir düşünceye Forgie'nin iddia ettiği gibi varmış olsaydı, temel savını "varlık gerçek bir yüklem değildir" şeklinde dile getirmezdi. Bu konuya yazımın son bölümünde yeniden döneceğim.

5 Bu yorumların ne denli iyi olduğuna tabii ki Kant uzmanları karar verecekler. Paul Guyer, Manfred Baum ve Lucas Thorpe gibi Kant uzmanları ile konu üzerine yaptığım tartışmalarda Kant'a atfettiğim bu argümanlara temel bir eleştiri gelmemiştir.

6 Kant'a göre "bir şeyin tüm belirlenimi", o şeyin tüm niteliklerini barındıran kavramıdır.

7 Bunu daha önceki "belirlenim" nosyonu ile birleştirirsek şöyle diyebiliriz: Bir şeyin belirlenimi, o şeyin belirleyici niteliklerinin bir araya gelmesi ile gerçekleşir, salt mantıksal olan bir yüklem bir şeyin belirlenimine etkide bulunmaz.

8 Burada Kant, Ortaçağ felsefesinde yapılmış olan ve kendisinin de büyük ihtimalle farkında olduğu de re / de dicto ayrımını kullanarak, varlık yargılarının sentetik ve öğretici oluşlarını, nesne hakkında (de re) değil, önerme hakkında (de dicto) olduğunu söyleyerek bir açıklama getirebilirdi.

9 Metnin ilk taslağını okuduktan sonra Uygar Abacı bu ayrımı daha da çarpıcı bir şekilde dile getirdi: "var olan üç yüz Alman parasıyla bir sürü şey satın alabilirsin, ama var olmayanla ancak felsefe yaparsın."

10 Özellikle A. Meinong (1914), T. Parsons (1979) ve N. Salmon (1987) bu görüşe örnek gösterilebilir. Bu üç düşünürün varlık anlayışları birbirlerinden çok farklı olsa da, üçü de var olmayan nesnelerin bulunduğunu ve varlığın, en azından bir anlamda, nesnelere yüklenebilen bir nitelik olduğunu savunurlar.

11 Everitt (2004) (s. 52) bu paradoksu açıkça ifade ettikten sonra, Kant'ın bir çözüm getiremeyeceğini ve çelişkiye düştüğünü iddia ediyor.

12 Benzer bir ifadeye Kant'ın "Beweisgrund" adlı çalışmasında da rastlarız: "'Tanrı var olan bir şeydir' dediğimde, görünüşte bir yüklemin bir özneyle ilişkisini ifade etmiş oluyorum. Ancak bu ifadede bir hata bulunuyor. Tam olarak söylersek, şöyle ifade etmemiz gerekir: Var olan bir şey Tanrı'dır, yani, 'Tanrı' ifadesiyle atıfta bulunduğumuz yüklemler toplamı var olan bir şeye aittir." Dikkat ederseniz daha önce ikinci sonnotta sözünü ettiğim döngüsellik sorunu burada da karşımıza çıkıyor, zira hem bu alıntıda hem de ana metin içindeki alıntıda Kant "Tanrı vardır" önermesinin çözümlemesinde yeniden varlık yüklemini kullanmak durumunda kalıyor.

Kaynakça

Kant, I., (1999) (ilk yayım1781) *Critique of Pure Reason*, Editörler: P. Guyer, A.W. Wood, Cambridge University Press.

Forgie, W., (2000) "Kant and Frege: Existence as a Second-Level Property", *Kant Studien*, Band 91.

Frege, G., (1962) *The Foundation of Arithmetic*, çev. J.L. Austin, New York: Harper.

Haldane & Ross, (1931) *The Philosophical Writings of Descartes*, London: Cambridge.

Evitt, N. (2004) *The Non-existence of God*, London: Cambridge.

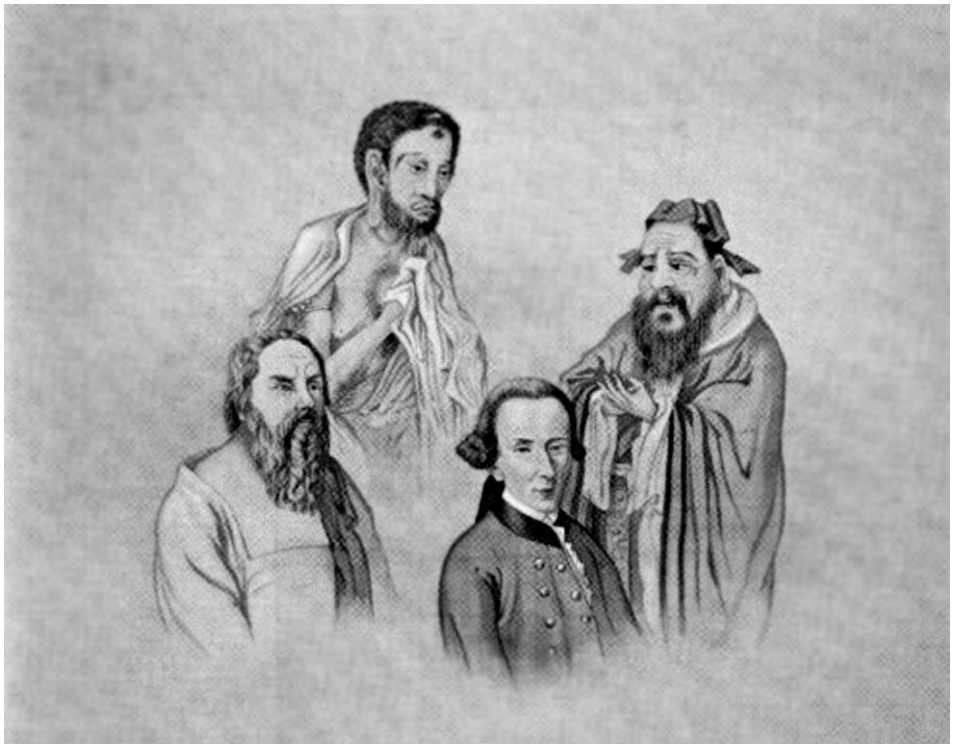
Hume, D. (1960) (ilk yayım 1888) *A Treatise Concerning Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

Meinong, A. (1960) (ilk yayım 1914) "The Theory of Objects", *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. R. Chisolm, New York: The Free Press.

Russell, B., (1918) "The Philosophy of Logical Atomism", *The Monist*.

Parsons, T. (1979) "Referring to Nonexistent Objects", *Theory and Decision* s. 95-110, Kluwer.

Salmon, N. (1987) "Existence", *Philosophical Perspectives* 1.



Bumaburo Watanabe, “Kant Buda, Sokrates ve Konfüçyus ile birlikte”, 1885.

Kant ve Ornitorenk*

UMBERTO ECO

Kant göstergebilim sorununa son derece ilgisiz olması nedeniyle her zaman eleştirilmiştir. Ne var ki Kelemen'in (1991) belirttiği gibi, Hamann ve Herder'den bu yana bu ilgisizlik, Kant'ın dil ile düşünce arasında çok yakın ama örtük bir bağ olduğunu düşünmesine atfedilmiş, ve bu bağın kendisini tam da şematizm öğretisinde gösterdiği öne sürülmüştür; öyle ki burada şema, kavram-sözcüktür [*Wortbegriff*]. Öte yandan, analitik ve sentetik yargıların ayrımında örtük bir göstergebilim olduğu, *Antropoloji*'de[1] gösterge kuramının açık bir tartışmasının yapıldığı ve *Mantık*'ın tamamının göstergebilimsel terimlerle okunmasının mümkün olduğu (bkz. Apel 1972) yadsınamaz. Ayrıca bilmek ile iletmek arasındaki bağın sürekli olarak altı çizilir; Kant her ne kadar, sanki çok açık bir konuymuş gibi, bu konu üzerinde çok fazla durmasa da, çok sayıda pasajda söz konusu bağdan söz eder. Son olarak –ki bu konuya yeniden döneceğiz– üçüncü *Eleştiri*'de göstergebilimsel pasajlar vardır.

Her halükarda, Kant'ın kategori aygıtının kökeninin, tıpkı Aristoteles'inki gibi, tamamen sözel olduğunu söylememiz ve Heidegger'in ünlü bir ifadesinden alıntı yapmamız yeterli olacaktır:

> Sezgi yetisine sahip varlıklar, varolanın sezgisine her zaman ortak olabilmelidir; ama sonlu sezgi, sezgi olmayı sürdürdüğü sürece, ilkin süreksiz biçimde sezilen tekile bağlı kalır. Sezilen varolan, ancak herkes onu kendisi ve başkaları için anlaşılabilir kılarsa ve bu şekilde onu iletmeyi başarabilirse bilinir. (1973, I, 2)

* Umberto Eco, *Kant e l'Ornitorinco*, Bompiani, 1997'den derlenmiş, İngilizceden yapılan çeviri İtalyanca özgün metinle karşılaştırılmıştır; metindeki tüm atıflar, Eco'nun kendi atıfları olup, atıflardaki hatalara müdahale edilmemiştir (örn. s. 137: *SAE/B* 136, gerçekte *SAE/B* 181-*SAE/A* 142 olmalıdır) – ed.n.

Ne ise o olandan söz etmek, bildiğimizi iletilebilir kılmak demektir. Ama bir şeyi bilmek ve iletmek, anlamlandırma sürecinin bir sonucu olan cins ismine başvurmak anlamına gelir ve bu da bir içerik bölümlemesine dayanır ki, Kant'ın saygıdeğer bir felsefi geleneğe sıkı sıkıya bağlı olan kategoriler sistemi, söz konusu içerik bölümlemesi bağlamında kurumlaşmış, kültürel açıdan köklü ve dilsel bakımdan yerine oturmuş bir kültür ürünüdür. Sezginin çokluğu kavramın birliğine atfedildiğinde, *percipienda* çoktan, kültürün bize onlarla ilgili konuşmayı öğrettiği şekilde algılanmaya başlanmıştır.

Kant'ın öğretisinin genel çerçevesi bakımından göstergesel bir temele işaret ettiğini söylemek ile, Kant'ın algıladığımız şeylere –ağaçlara, köpeklere, taşlara, atlara, ya da başka şeylere– nasıl isim verdiğimize ilişkin bir kuram geliştirip geliştirmediğini incelemek ayrı şeylerdir.

"Şeylere nasıl isim veriyoruz?" sorusu ile karşı karşıya geldiğimizde, Kant'ın bilgi kuramı sorununu ele alırken izlediği yolu göz önüne alırsak, verebileceğimiz iki özet yanıt vardır. Bunlardan biri, Skolastik adını vereceğimiz (ama Platon ve Aristoteles ile başlayan) gelenek tarafından verilen yanıttır: Şeyler kendilerini dünyaya, özlerinde ontolojik açıdan önceden tanımlanmış olarak, bir form tarafından biçimlendirilen hammadde şeklinde sunarlar. Bu formun (tümelin), *ante rem* mi yoksa *in re* mi olduğuna karar vermenin hiçbir önemi yoktur; bize kendisini tözünde olağanüstü bir şey olarak sunar, anlık tarafından kavranır, bir nelik olarak düşünülür ve tanımlanır (ve böylece *adlandırılır*). Zihnimizin işleyişi, etkin anlığın (nerede iş görürse görsün) göz açıp kapayıncaya kadar *yaptığı* şeye karşılık gelir.

Bu sorunun ikinci yanıtını ise İngiliz empirisistleri vermişti: Tözleri bilemeyiz, töz diye bir şey varsa bile, bize kendilerini açımlamazlar. Locke'a göre, biz aslında sadece duyumlara sahibizdir, duyumlar bize hem birincil hem de ikincil basit ideler verir, ancak bunlar da bağıntısızdır: Günün saatlerine ve öznenin durumuna göre değişen bir ağırlıklar, ölçüler, boyutlar, sonra renkler, sesler, tatlar ve yankılar rapsodisi. Burada anlık, etkin durumdadır, yani *işler*: mutlaka bağımsız ve doğal bir yolla, birleştirir, bağlar ve soyutlar; ve ancak bu şekilde, basit düşünceleri, bizim insan, at, ağaç, ya da daha ileri bir aşamada üçgen, güzellik, neden ve sonuç diye adlandırdığımız karmaşık kavramlar ile birleştirir. Bilmek, basit idelerden oluşan bu düzenlenişlere isim vermek demektir. Şeylerin tanınması Hume için daha da kolaydı (zihnimiz doğrudan izlenimleri kullanır, idelerse bu izlenimlerin soluk birer imgesidir). Buradaki sorun, örneğin nedensellik iddialarıyla ortaya çıkan, ide-

lerle ideler arasında ilişki kurma gereksiniminde belirgin olur. Bu noktada, izlenimlerin birbirini izlemesindeki bitişiklik, öncelik sırası ya da süreklilikle yüz yüze geldiğimizde, biz bunları dikkate almayacak – evet oldukça incelikli bir biçimde, ama alışkanlıkların zorlamasıyla ve doğal bir inanma eğilimiyle yürüttüğümüz bir işle karşı karşıya olduğumuzu söyleyecektik.

Kant asla Skolastik çözümü tekrar öne sürmenin mümkün olduğunu düşünmemiştir; tersine, onun devriminin gerçekten Kopernikçi bir yanı varsa, o da, form üzerine tüm *in re* yargıları ortadan kaldırmasında ve yaşlanan etkin anlığa salt soyutlamaya yönelik olmayan, sentetik-üretken bir işlev yüklemesinde yatar. İngiliz empirisistlerine gelince, Kant'ın amacı, bu düşünürlerin temelde dünyada hareket etmenin makul bir yolu olarak gördükleri –ve akla gelen her şeyde işe yaramış olmasıyla meşruluğunun onaylandığını düşündükleri– bir süreç için aşkınsal bir temel oluşturmaktı.

Ama Kant bunu yaparken, bir bilgi kuramı çerçevesinde ilgi odağını belirgin biçimde kaydırdı. Heidegger gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bilgi kuramıyla ilgisi olmadığını, aksine kendi içsel olanağı bakımından kendi kendisini sorgulayan bir ontoloji olduğunu söylemek biraz abartılı olabilir; ama yine Heidegger'in sözleriyle, bir ontik bilgi kuramı, yani deneyime dayanan bir kuramla ilgisi olmadığı doğrudur (1973: 24).

Yine de Kant fenomenlerin apaçıklığına; duyusal sezgilerimizin bir yerlerden geldiğine inanıyordu ve idealizmi çürütmek gibi sıkıntılı bir işe girişmişti. Göründüğü kadarıyla, onu dogmatik uykusundan uyandıran kişi, şeylerin adlandırılmasında anlığın nasıl bir etkinlik gösterdiği sorusunu ortaya atan Locke değil, şeyler arasındaki neden-sonuç ilişkisi sorununu ortaya atan Hume olmuştu.

Bir şeyin izlenimini edindikten sonra, nasıl olup da, bir ağaçla ya da taşla karşı karşıya olduğumuza karar verdiğimiz sorusu, empirisistler için temel bir soruydu; yine göründüğü kadarıyla, göksel mekanik hakkındaki bilgimizi güvence altına almayı aşırı denebilecek düzeyde önemseyen Kant için, bu ikincil bir sorundu.

İlk *Eleştiri*'nin bir gündelik bilgi kuramı oluşturmaktan çok, bir bilimsel bilgi kuramı oluşturmakla ilgilendiği söylenebilir. Kant, *şeye ilişkin bilgi* ile değil *şeyin şöyle olduğuna ilişkin bilgi* ile ilgileniyordu, bir başka deyişle, nesnelere ilişkin önermelerin doğruluğunu temellendirme olanağına duyduğu ilgi, nesnelerin bilgisinin koşullarına (ve dolayısıyla nesnelerin adlandırılmasına) duyduğu ilgiye baskın geliyordu.[2] Asıl ilgilendiği, saf bir matematik ve

saf bir fiziğe nasıl sahip olabileceğimiz, ya da matematik ve fiziği, "nesnelerini *a priori* belirlemeleri gereken" iki kuramsal bilgi alanı haline getirmenin nasıl mümkün olabileceğiydi. İlk *Eleştiri*'nin çekirdeğinde, anlığın, modelleri Newton yasalarında bulunan *önermelere* yönelik yasa koyucu niteliğini güvence altına alma arayışı vardır – ki bunlar, zorunluluktan ötürü kimi zaman *Bütün cisimlerin ağırlığı vardır* gibi görece anlaşılır ve bildik önermelerle örneklenir. Kant, *bir deneyim nesneleri kümesi* olarak anlaşılan doğanın temelini oluşturan yasaların bilgisini güvence altına almaya çalışmaktadır; bu deneyim nesnelerinin, empirisistlerin kafasını karıştıran nesnelerle –köpekler, atlar, taşlar, ağaçlar, evler vb– aynı nesneler olduğundan kuşkusu yoktur. Ne var ki, (en azından *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne kadar) günlük deneyimin nesnelerini –en azından, bugün *doğal türler* adını verdiğimiz deve, kayın ve kınkanatlılar gibi nesneleri– nasıl bildiğimize açıklık getirmekle, şaşırtıcı biçimde, hiç ilgilenmemiş gibidir. Bu durum, Husserl gibi *şeye ilişkin bilgi* ile ilgilenen bir filozof tarafından büyük bir hayal kırıklığıyla karşılanmıştı.[3] Ama (hem *şeye ilişkin* hem de *şeyin şöyle olduğuna ilişkin*) bilgi sorununun yalnızca dilbilimsel açıdan, yani önermeler arasındaki tutarlılık açısından çözülebileceğini düşünenler açısından, hayalkırıklığından çok memnuniyet yarattığı söylenebilir.

Rorty (1979: 3.3) bilginin "doğanın aynası" olması gerektiği fikrine itiraz eder; çokluğun bilgisi, ancak çokluğun anlığın sentezinde bütünsel hale gelmesiyle olanaklıyken, Kant'ın nasıl olup da, onun bize sezgi tarafından sunulduğunu öne sürebildiğini sorgular. Ona göre, bu anlamda Kant, Aristoteles'ten Locke'a değin uzanan epistemolojik geleneği –bilginin algı üzerinden modellenmesine dayanan geleneği– bir adım öteye götürebilir, bilginin nesnelere değil, önermelere dayandığını söyleyerek, algı sorununu ortadan kaldırabilirdi. Rorty, bariz nedenlerle, yine de sonunda tatmin olur: Düşünsel eğilimleri onu analitik felsefenin paradigmasını tersyüz etmeye yöneltse de, söz konusu paradigma –kişisel tarihi bakımından da– onun çıkış noktasıdır ve analitik geleneğe, *Köpekler hayvandır* önermesinin doğru olup olmadığını merak etmenin, köpeğin ne olduğunu merak etmekten daha gerekli olduğunu bildiren filozof olan Kant'tan önemli ölçüde etkilenmiştir.

Amacı bilgiyi salt dilsel bir soruna indirgemek olsa bile, bu şekilde Rorty'nin sorunları ortadan kalkmış değildir, çünkü bu, algı, dil ve bilgi arasındaki ilişkilere yönelik sorunu çözmesinin önünde bir engeldir. Yani, eğer karşıtlık (Rorty gibi, Sellars'ın önerdiği karşıtlıklar silsilesini yeniden gündeme getirecek olursak) "X'in nasıl olduğunu bilmek" ile "X'in ne tür bir şey

olduğunu bilmek" arasındaki karşıtlık ise, bu kez de öncelikle "ikinci soruyu yanıtlamak için birinciyi yanıtlamış olmak gerekip gerekmediği" sorusunu yanıtlamamız gerekecektir.[4]

Bu, *X'in nasıl bir şey olduğunu* nasıl anlayabildiğimizi açıklamakla ilgilenmediği gibi, *X'in ne türden bir şey olduğuna* nasıl karar verdiğimizi de açıklayamayan Kant'ın sorunlarını çözmekte de işe yaramaz. Başka bir deyişle, ilk *Eleştiri* bir köpeğin köpek olduğunu nasıl anladığımız sorununu ele almayı başaramadığı gibi, bir köpeğin bir memeli olduğunu nasıl söyleyebildiğimizi de açıklamaz. Kant'ın yazdığı dönemin kültürel ortamını düşünecek olursak bunun olağanüstü bir yanı yoktur. Kant'ın elinin altında, *a priori* temellendirilebilecek kesin bilgiye örnek olarak, yüzyıllardır sağlam temeller üzerinde yükselen matematik ve fizik bilimleri vardı – ağırlığı, boyutları, kuvveti, kütleyi, üçgeni ya da çemberi nasıl tanımlayacağını çok iyi biliyordu. Ne var ki elinin altında bir köpek bilimi yoktu, tıpkı bir kayın ya da ıhlamur ağacı bilimi ya da kınkanatlılar bilimi olmadığı gibi. Unutmayalım ki Kant ilk *Eleştiri*'yi yazdığında, Linnaeus'un *Systema Naturae* isimli yapıtının, yani "doğal türlerin" sınıflandırılmasına yönelik ilk deneysel yapıtın yayımlanmasının üzerinden yalnızca yirmi yıl kadar bir zaman geçmişti. Önceki yüzyılın sözlükleri köpeği "bilinen bir hayvan" olarak tanımlıyordu; Dalgarno ya da Wilkins'inkiler gibi (onyedinci yüzyıla ait) evrensel sınıflandırma girişimleri, günümüzde ancak yaklaşımsal olarak niteleyeceğimiz taksonomiler kullanıyordu.[5] Kant'ın köpek kavramını nasıl empirik bir kavram olarak tanımlayabildiğini anlamak güç değildir; ayrıca birçok kez yinelediği gibi, empirik kavramların tüm özelliklerini bilmemiz, asla mümkün olmayabilir. Tam da bu nedenle ilk *Eleştiri* (Giriş vii) aşkınsal felsefede empirik bir içeriği olan kavramların bulunmaması gerektiğine ilişkin bir açıklama ile başlar: *a priori* sentezin nesnesi, şeylerin doğası olamaz, çünkü şeylerin doğası özü itibarıyla "tükenmezdir."

Bu nedenle Kant, bilgiyi önermelerin bilgisine (dolayısıyla dilsel bilgiye) indirgediğini fark etmiş olsaydı bile, Peirce'ün yaptığını yapamayacak; bilginin doğasının niçin dilsel değil de *göstergesel* olduğu sorusunu soramayacaktı. Öte yandan, ilk *Eleştiri*'de bunu gerçekleştirememiş olsa da, üçüncü *Eleştiri*'de bu yönde ilerlediği doğrudur; ama bunun için, ilk *Eleştiri*'de şema kavramını ortaya atmasıyla ortaya çıkan güçlüklerin üstesinden gelmesi gerekiyordu, şema kavramını ileride aynı ismi taşıyan bölümde daha ayrıntılı olarak alacağız.

Kant'ın verdiği bir örneğe (*P* §23) göre,[6] düzenlenmemiş bir fenomenler silsilesinden (bir taş var, güneş ışınları ona çarpıyor ve taş sıcak – ileride de

göreceğimiz gibi, bu algı yargısının bir örneğidir) *Güneş taşı ısıtıyor* önermesine geçebilirim. Eğer güneşi A, taşı B, sıcaklığı C kabul edersek, B'nin C olması durumunda, bunun nedeninin A olduğunu söyleyebiliriz.

Saf anlığın kategorilerinin, aşkınsal şemalarının ve ilkelerinin tablosuna göre (bkz. Şekil 1) sezginin aksiyomları bana tüm sezgilerin kapsamlı niceliklerden olduğunu söylüyor ve sayı şemasına göre tekillik kategorisini A ve B'ye uyguluyorum; algıdan gelen seziler sayesinde Derece Şemasını uygulayarak bana sezgi tarafından verilen fenomenin gerçekliğini (varoluşsal anlamda, *Realität*) ifade ediyorum. Deneyimle kurulan anolojilerden çıkarak, A ve B'yi zaman içinde değişmeyen ve ilinekler yüklediğim birer töz olarak görüyorum ve B'nin C ilineğine A'nın neden olduğunu saptıyorum. Son olarak, deneyimin maddi koşullarına bağlı olan şeyin gerçek olduğuna (kiplik anla-

Şekil 1 – Kategoriler Tablosu

	Yargılar	Kategoriler	emalar	Saf Anlığın İlkeleri
Nicelik	Tümel Tikel Tekil	Birlik Çokluk Bütünlük	Sayı	*Sezginin aksiyomları:* tüm sezgiler kapsamlı niceliklerdir
Nitelik	Olumlu Olumsuz Sonsuz	Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlama	Derece	*Algıdan gelen seziler:* gerçek, tüm görünülerde yoğun bir niteliğe, bir dereceye sahiptir
Bağıntı	Kategorik	İçsel ve Dısal (töz/ilinek)	Gerçeğin zamanda değimezliği	*Deneyimle kurulan anolojiler:* tözün değimezliği
	Hipotetik	Nedensellik (neden/sonuç)	Çokluğun ardıllığı	Nedenselliğe bağlı olarak zamanda ardıllık
	Ayrık	Ortaklık (Karılıklı eyleme)	Belirlenimlerin ezamanlılığı	Karılıklılık yasasına bağlı olarak ezamanlılık
Kiplik	Problematik	Olanaklılık/olanaksızlık	Farklı tasarımların sentezi arasındaki uyum	*Genel olarak empirik düüncenin koyutları:* deneyimin formel koullarına uyan ey olanaklıdır
	Asertorik	Varolu/varolmayı	Belirli bir zamanda varolu	Deneyimin maddi koullarına bağlı olan ey gerçektir
	Apodeiktik	Zorunluluk/olumsallık	Her zaman varolu	Gerçekle olan bağı deneyimin evrensel koulları tarafından belirlenen eyler zorunlu olarak vardırlar

mında gerçeklik, *Wirklichkeit*) karar veriyorum ve belirli bir süre içindeki varoluş şeması için, fenomenin fiilen meydana gelmekte olduğunu öne sürüyorum. Aynı şekilde, eğer önerme *Doğa yasası gereği her zaman ve zorunlu olarak güneş ışığı (bütün) taşları ısıtır* biçiminde olsaydı en başta birlik kategorisine ve son olarak da zorunluluk kategorisine başvurmak zorunda kalırdım. Eğer sentetik *a priori* yargıların aşkınsal temelini doğru kabul edersek (ama burada tartıştığımız bu değildir), Kant'ın kuramsal aygıtı, "A'nın zorunlulukla B'nin C olmasına neden olduğunu" kesin olarak nasıl söyleyebildiğimi açıklardı.

Ama bu noktada Kant hâlâ değişkenleri birbirine nasıl bağladığını söylememiştir: Neden A'yı güneş ve B'yi taş olarak algılıyorum? Saf anlığın kavramları nasıl oluyor da bir taşı olduğu gibi, yığındaki öteki taşlardan, onu ısıtan güneşten ve evrenin geri kalanından ayrı olarak anlamama neden oluyor? Saf anlığın kavramları, yani kategoriler, taşı, güneşi ve sıcaklığı tanımamı sağlamak için fazla geniş ve geneldirler. Kant gerçekten de bize, ilksel, saf kavramların listesi çıkarıldıktan sonra, buna, onlardan türetilen ya da ikincil kavramların eklenmesinin "kolay" olduğu konusunda güvence vermiştir (*SAE/B* 94), ama onun amacı sistemin tamamlanmışlığını sağlamaktan çok, sistemin ilkeleri ile uğraşmak olduğundan, bu bütünleme işini başka bir çalışmaya bırakır. Yapmamız gereken tek şey, ontoloji kılavuzlarına başvurmak ve böylece kuvvet, eylem ve tutku gibi yüklem sınıflarını nedensellik kategorisinin, ya da ölüm, doğum ve değişim gibi yüklem sınıflarını kiplik kategorisinin altına elçabukluğuyla yerleştirmektir. Ama bu durumda bile öylesine yüksek bir soyutlama düzeyinde oluruz ki, henüz *Bu B bir taştır* diyemeyiz.

Öyleyse kategoriler tablosu bir taşı nasıl bir taş olarak algıladığımızı söylememizi sağlamaz. Saf anlığın kavramları yalnızca mantıksal fonksiyonlardır, nesnelerin kavramları değildirler (*P* §39). Bu A'nın güneş olduğunu ve bu B'nin bir taş olduğunu söylemek şöyle dursun, bu B'nin bir cisim olduğunu bile söyleyemiyorsam, saf anlığın kavramlarının güvence altına aldığı evrensel ve zorunlu yasaların hiçbir değeri yoktur, çünkü herhangi bir deneyim verisine atıfta bulunuyor olabilirler. Belki de B'ye hangi empirik kavramı yüklersem yükleyeyim, her şeyi ısıtan bir A olduğunu söyleyebilirdim, ama bu ısıtan varolanın ne olduğunu bilemezdim, çünkü A'ya herhangi bir empirik kavram yüklememiş olacaktım. Saf anlığın kavramları sadece duyusal sezgiye değil, uygulanabilecekleri nesne kavramlarına da gereksinim duyarlar.

Güneş, taş ve hava kavramları *empirik kavramlar*dır (Kant bu konuda nettir) ve bu anlamda, empirisistlerin cinsler ve türlerin "ideleri" olarak adlandırdıkları kavramlardan pek farklı değillerdir. Kant kimi zaman cinse ait kavramlardan söz eder, bunlar da kavramdır, ama Kant'ın kategorilerden söz ederken sık sık kullandığı anlamda "kavram" değil; kategoriler saf anlığın kavramlarıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, kategoriler birlik, gerçeklik, nedensellik, olanaklılık, zorunluluk gibi en soyut kavramlardır. At kavramı ise, anlığın saf kavramlarının uygulanması ile belirlenmez. Empirik bir kavram, deneyim nesnelerinin karşılaştırılması yoluyla, duyumlardan türetilir.

Empirik kavramların oluşumunu hangi bilim inceler? Kesinlikle genel mantık değil; çünkü Kant'a göre genel mantık "birer tasarım oldukları sürece, kavramların *kaynaklarını* ya da kavramların *kökenlerinde* ne şekilde ortaya çıktığını..." (*M* §5) incelememelidir; ama öyle görünüyor ki Kant, eleştirel felsefenin bile bu görevi üstlenmemesi gerektiğini düşünmüştür, çünkü eleştirel felsefe deneyimin nasıl gerçekleştiğini değil (bu daha çok empirik psikolojinin görevidir), deneyimin içeriğinin ne olduğunu incelemelidir. Bu bakış açısı, ancak empirik kavramların üretimiyle anlığın yasa koyucu etkinliği arasında hiçbir ilişki yoksa kabul edilebilir. Bu durumda, atları ve evleri ya (Aristotelesçi-Skolastik okulun yaptığı gibi) açıkça sergiledikleri nelikleri üzerinden, ya da Locke'un bakış açısıyla, basit bir birleştirme, ilişkilendirme ve soyutlama süreci yoluyla bilmek durumunda kalırdık.

Mantık'ta bu yorumu doğrulayabilecek bir paragraf vardır:

> Bu yüzden, tasarımlardan kavram oluşturmak için *kıyaslayabilmek, düşünümde bulunabilmek* ve *soyutlama yapabilmek* gerekir; anlığın bu üç mantıksal işlemi aslında genel olarak kavram üretmenin zorunlu ve evrensel koşullarıdır. Örneğin bir söğüt ve bir ıhlamur ağacı görüyorum. Bu nesneleri kıyaslayarak, öncelikle gövdeleri, dalları, yaprakları vd bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını fark ediyorum; daha sonra her birinde ortak olan şeyler hakkında, gövde, dallar ve yapraklar hakkında düşünümde bulunarak ve büyüklükleri, biçimleri vd hakkında soyutlama yaparak ağaç kavramını elde ediyorum. (*MA* §6)

Acaba hâlâ Locke'da mıyız? "Anlık" gibi sözcükler son tahlilde, zayıf bir şekilde "İnsani Anlama Yetisi" anlamını korusaydı, bu pasaj Lockeçu olabilirdi. Ama o güne dek üç *Eleştiri* yayımlamış olan yaşlı Kant için, böyle bir

şey söz konusu olamaz. Anlık söğüdün ve ıhlamurun ağaç olduğunu anlamak için ne yaparsa yapsın, bu "ağaçlığı" duyusal sezgide bulamaz. Anlığın yasa koyucu etkinliği olmadan, sezginin malzemesi "kör" kalır. Her halükarda Kant, belirli bir sezgi karşısında, bu sezginin, ıhlamur ağacının sezgisi olduğunu nasıl anladığımı söylemez.

Öte yandan, Kant'ta "soyutlama" bile; bir şeyi bir şeyden çıkarmak, bir şeye yükseltmek (ki bu hâlâ skolastik bakış açısıdır) ya da yapılandırmak (bu da empirisistlerin bakış açısıdır) gibi anlamlar taşımaz: Soyutlama saf ayrı-düşünmedir, olumsuz bir koşuldur, anlığın en üst düzeydeki hareketidir; anlık soyutlamanın tersinin, *conceptus omnimode determinatus*, yani tikelin kavramı olduğunu bilir, bu ise Kant'ın sisteminde olanaksızdır, duyusal sezgi anlık tarafından işlenmeli ve genel ya da cinse ait belirlenimler tarafından aydınlatılmalıdır.

Aslına bakılırsa –Kant'ın derslerinde not edilerek, daha sonra yeniden yazılan metinlerden oluşan bir kitapta bulunan– bu pasaj belki de didaktik bir basitleştirme ihtiyacına yanıt veriyordu, çünkü daha iki sayfa önce söylenenlerle tamamen zıtlık içindedir: "Empirik kavram deneyim nesnelerinin karşılaştırılması yoluyla duyulardan elde edilir ve anlık sayesinde yalnızca bir tümel formu alır."

Yalnızca mı?

Algıya dayanan yargılar

Kant ilk *Eleştiri*'yi yazmadan önceki on yılda, empirik psikolojiye girdiğinde (ki burada da zorunluluktan verilen ve başkaları tarafından yazıya geçirilen derslere atıfla konuşuyoruz),[7] duyulardan edinilen bilginin yetersiz olduğunun farkındaydı, çünkü duyuların sağladığı bilginin düşünümden geçeceği bir anlığa gereksinim vardı. Şeyleri yalnızca duyulardan elde edilen kanıtları temel alarak bildiğimizi düşünmemiz bir *vitium subreptionis*'e dayanır: Daha bebeklik çağımızdan itibaren şeyleri, bize sezgide verili olarak görünüyorlarmış gibi kavramaya o kadar alışmışızdır ki, anlığın bu süreçte oynadığı rolü hiç düşünmemişizdir. Anlığın etkin olduğunun farkında olmamak, anlığın iş görmediği anlamına gelmez: Bu yüzden *Mantık*'ta (Giriş I) bu çeşit otomatizmlerden söz edilir, örneğin konuştuğumuzda, dilin kurallarını bildiğimizi gösterdiğimiz halde, biri bize hangi kurallara göre konuştuğumuzu sorsa cevap veremeyebiliriz, bu kuralların var olduğunu bile söyleyemeyebiliriz.

Günümüzde, empirik bir kavram elde etmek için, algıya dayanan bir yargıda bulunmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Ama algı derken, karmaşık bir edimi, nesnenin doğasının anlaşılmasıyla sonuçlanan bir yorumlamayı, hafıza ve kültürün de dahil olduğu, duyusal verilerin yorumlanmasını kastetmiş oluruz. Öte yandan, Kant *perceptio* ya da *Wahrnehmung*'u yalnızca "bilinçli [bir] tasarım" karşılığı kullanır. Bu türden algılar, basit bir biçimde öznenin durumunu belirleyen duyumlar ve nesnel bilgi formları şeklinde alt gruplara ayrılabilir. Böylece, duyum aracılığıyla tekil nesneye bağlanan empirik sezgiler haline gelebilir ve yine de kavramdan yoksun, kör görünüşler olarak kalabilirler. Ya da pek çok şeyde ortak olan, ayırt edici bir gösterge, *işaret* aracılığıyla kavram tarafından doldurulabilirler (*SAE/B* 249).

Öyleyse Kant'a göre, algıya dayanan yargı [*Wahrnehmungsurteil*] nedir ve deneyime dayanan yargıdan [*Erfahrungsurteil*] nasıl ayrılır? Algıya dayanan yargılar alt düzeyde bir mantıksal etkinliğe işaret eder (*M* §57) ve kişisel bilincin öznel dünyasını yaratır; bunlar *Taşa güneş ışığı vurduğunda, taş ısındı* türünden yargılardır; yanılgıya da neden olabilirler ve her durumda olumsaldırlar (*P* §20, §23). Deneyime dayanan yargılarsa zorunlu bir bağ kurar (örneğin, *Güneş taşı ısıtır* gibi önermeler kurarlar).[8] Öyleyse kategoriler yalnızca deneyime dayanan yargılarda işin içine girmekte gibidir.

Öyleyse, algıya dayalı yargılar neden "yargı"dır? Yargı, bir nesnenin doğrudan değil, dolaylı bilgisidir; tüm yargılarda, tasarımların çoğunluğu için geçerli olan bir kavram buluruz (*SAE/B* 85). Taşın ve ısınmasının tasarımına sahip olmanın, duyumlanabilir olanların çokluğunda gerçeklik kazanan bir "birleştirme/bir araya getirme" tasarımı olduğunu yadsımak mümkün değildir: Tasarımları bilinç içinde birleştirmek zaten "düşünmek" ve "yargıda bulunmak" demektir (*P* §22) ve yargılar da *a priori* kurallardır (*P* §23). Bu yeterli değilse şunu da ekleyebiliriz, "tüm sentezler –ki onlarsız algı bile olanaksızdır– kategorilere tabidir" (*SAE/B* 125). *P* §21'de de ifade edildiği gibi, deneyimin olanağının *a priori* ilkeleri, algının tümünü anlığın kavramlarına [*Verstandesbegriffe*] bağlı kılan önermeler [*Sätze*] olamaz. Bir *Wahrnehmungsurteil,* zaten *Verstandesbegriffe* ile dolup taşmaktadır. Bunu başka bir şekilde düşünmek mümkün değildir, bir taşın taş olduğunu fark etmek zaten algıya dayanan bir yargıdır, algıya dayanan bir yargı ise yine bir yargıdır, bu yüzden de anlığın yasa koyuculuğuna bağlıdır. Çokluk, duyusal sezgide verilir ama genel anlamıyla çokluğun birleştirilmesi, ancak anlıkta gerçekleşen bir sentezle olanaklıdır.[9]

Kısacası, Kant, bir "empirik kavram" nosyonu ve bir de "algıya dayanan yargı" nosyonu (ki bu empirisistler için önemli bir sorundur) koyutlar, ama bu nosyonları, saplandıkları çamurdan çekip almayı, duyusal sezgi ile anlığın yasa koyucu etkinliği arasındaki çamurlu zeminden çıkarmayı başaramaz. Ancak Kant'ın eleştirel kuramında, böyle bir ara bölge *var olamaz*.

Kant'ta bilginin çeşitli aşamaları, şu şekildeki bir dizi ifadeyle tasarlanabilir:

1 Bu taş
2 Bu bir taştır (ya da burada bir taş var)
3a Bu taş beyazdır
3b Bu taş serttir
4 Bu taş bir mineraldir ve bir cisimdir
5 Eğer bu taşı atarsam, yere düşer
6 Bütün taşlar (mineral oldukları, dolayısıyla da cisim oldukları sürece) bir ağırlığa sahiptir

İlk *Eleştiri* kesinlikle (5) ve (6) gibi önermelerle ilgilenir, (4) gibi önermelerle gerçekten ilgilenip ilgilenmediği tartışılabilir, (1) ve (3b) gibi önermelerin meşru olup olmadıkları konusunda ise tamamen belirsizdir. (1) ve (2)nin farklı sözel edimleri ifade edip etmediklerinin sorulması meşrudur. Çocukların tüm-ifadeli dili istisna kabul edilirse, bir taş gördüğünde (1) deki ifadeyi söyleyen birini düşünmek olanaksızdır – bu dizim olsa olsa (3a) ve (3b)de olanaklıdır. Ancak günümüze dek, anlamanın her bir aşamasına uygun gelen bir dillendirme olması gerektiğini söyleyen olmamıştır, aynı şey özgürlük özbilincin edimleri için de geçerlidir. İki kenarında taş yığınları bulunan bir sokaktan geçen biri, taşlara hiç dikkat etmese de; eve döndüğünde ona yol boyunca neler gördüğü sorulduğunda, taştan başka bir şey olmadığını rahatlıkla söyleyebilir.[10] Bu nedenle, algının tamamlanmışlığı zaten algıya dayanan bir yargıysa – ve biz de bu algıyı her şeye rağmen dile getirmek istiyorsak, elimizde sadece, bir önerme olmayan, dolayısıyla da bir yargı belirtmeyen (1) kalacaktır – söz konusu algıyı dillendirme noktasına ulaştığımızda, (2)ye geçmiş oluruz.

Bu nedenle, taş gören birine ne gördüğü sorulduğunda, cevabı (2) olacaktır, yoksa onun bir şey algılayıp algılamadığına ilişkin herhangi bir güvenceye sahip olamayız. (3a) ve (3b)ye gelirsek, özne beyazlığın ve sertliğin tüm

olanaklı duyumlarına sahip olabilir, ama beyazlığı ve sertliği bir yüklem olarak kullandığı anda kategoriler alanına girmiştir ve yüklenen nitelik töze uygulanır, böylece tözü en azından bir niteliği ya da kapasitesi bakımından belirler. Kişi, *Bu beyaz şey* ya da *Bu sert şey* gibi, ifade edilebilir bir şeyle söze başlayabilir, ama öyle olduğunda bile çoktan hipotez kurmaya başlamıştır – yüzen, ördeğinkine benzer bir gagası olan, yumurtladığı halde yavrularını süt vererek besleyen, Avustralya'ya özgü küçük ve kürklü bir yaratık olan ornitorengi [*platypus*] hayatında ilk kez gören biri için de aynı şeyin geçerli olacağını öne sürebiliriz.

Öznemiz, söz konusu taşın "bir mineral ve bir cisim olduğunu" söylediğinde, bu aşamada neler olduğuna karar vermek bize kalmıştır. Peirce, çoktan yorum uğrağına girmiş olduğumuzu söylerdi, Kant ise cinse ait bir kavram yarattığımızı iddia ederdi (ama daha önce gördüğümüz gibi, Kant'ın bu konuda tavrı oldukça belirsizdir). Kant'ın asıl sorunu ise, (1)–(3) arasındaki önermeler ile ilgilidir.

(3a) ile (3b) arasında bir ayrım vardır. Locke'a göre, ilki basit bir ikincil ideyi (renk) ifade ederken, ikincisi basit bir birincil ide ifade etmektedir. Birincil ve ikincil, nesnellikle ilgili niteliklerdir, algının kesinliği ile ilgili nitelikler değil. Bu konuyla hiçbir ilgisi olmadığını söyleyemeyeceğimiz bir başka sorun da, kırmızı bir elma ya da beyaz bir taş gördüğümde, elmanın içinin beyaz ve sulu olduğunu ya da taşın bir ağırlığı olduğunu ve içinin sert olduğunu anlayıp anlayamadığımdır. Ayrımın neyle ilgili olduğu sorusuna cevaben; algı nesnesinin, *continuum*'un parçalılığının sonucu olup olmamasıyla, ya da söz konusu nesnenin bilinmeyen bir nesne olup olmamasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bir taş gördüğümüzde, onun taş olduğunu anladığımız anda içinin de nasıl olduğunu "biliriz". Koralina kökeninden bir fosili (taş biçiminde, kırmızı renktedir) ilk kez gören biri ise, fosilin içinin nasıl olduğunu bilemeyecektir.

Bildiğimiz nesnelere dönersek, dışı beyaz olan taşın içinin sert olduğunu "bildiğimizi" söylemek ne anlama gelir? Biri bize böyle rahatsız edici bir soru soracak olursa, ona şöyle cevap verebiliriz: "Ben onu böyle hayal ediyorum, taşlar genellikle böyledir."

Cinse ait bir kavramın temeline hayal gücünü koymak tuhaf görünebilir. "Hayal etmek" ne demektir? Bir imgenin hatırlanması anlamında "hayal kurmak" ile (bu durumda hayaller âleminde, olası dünyaların resmedildiği bir alanda bulunmaktayızdır, ceviz kırmak arzusuyla aradığım bir taşı tasvir

ettiğimde olduğu gibi – bu süreç duyulardan gelen deneyimlere başvurmaz), bir taşa benzeyen bir taş görünce, görsel organları uyaran duyusal izlenimler temelinde (onların işaret ettiği üzere) taşın sert olduğunu *bilmek* (ama *görmemek*) anlamında "hayal etmek" arasında bir ayrım vardır. Bizi ilgilendiren bu ikinci türden "hayal"dir. Kant'ın da ifade ettiği gibi, ilk anlamıyla hayal, empirik psikolojiye bırakılabilir; ama ikinci anlamıyla hayal, bir "anlama" kuramı için, şeylerin algılanmasını konu alan bir kuram için ya da –Kantçı terimlerle– empirik kavramların yapılandırılması için hayati önem taşır (ayrıca, ilk anlamda, ceviz kırmak için bir taş bulmayı arzulamak anlamında hayal kurmanın da mümkün olduğunu unutmamalıyız, çünkü bir taşın *hayalini kurduğumda* onun sert olduğunu da *hayal etmiş* olurum).

Wilfrid Sellars (1978) *hayal etme* için *imge kurma* [*imaging*] terimini kullanmayı önerir. Daha sonra açıklık kazanacak olan nedenlerle, *imge kurma* yerine "tasavvur etme" [*figurare*; *to figure*] terimini öneriyorum (hem bir resim yapmak, yapısal çerçeve çizmek anlamında, hem de bir taş görünce, içinin sert olduğunu "tasavvur etmek" anlamında).

Taşın kimi özelliklerini tasavvur ederken bir seçim yapmış, onu belirli bir niteliği ya da kapasitesi bakımından tasavvur etmiş oluruz: Taşı gördüğüm ya da hayal ettiğimde, niyetim ceviz kırmak değil de, rahatsız edici bir hayvanı kovalamak ise, taşı dinamik olanaklarıyla birlikte, fırlatılabilecek ve ağırlığı sebebiyle, uçup gitmek yerine hedefe doğru düşebilecek bir nesne olarak görürüm.

Anlamak için tasavvur etmek ve tasavvur ederek anlamak Kant'ın sistemi açısından çok önemlidir: Hem empirik kavramların aşkınsal temellendirmesi için hem de *Bu taş* gibi, örtük ve yüklemlendirilmemiş, algıya dayalı yargılar için önemli bir ilke olarak ortaya çıkar.

Şema

Kant'ın kuramında, soyutun da soyutu olan kategorilerin, duyusal sezginin somutluğuna nasıl uygulanabildiğinin açıklanması gerekir. Güneşi ve taşı görüyorum, şimdi *o yıldızı* (tekil yargıda) ya da *bütün* taşları (tümel yargıda – daha da karmaşık, çünkü güneş tarafından ısıtılan yalnızca bir ya da birkaç taş gördüm) düşünebilmeliyim. Demek ki, "özel yasalar, empirik olarak belirlenen fenomenlere atıfta bulunduklarından, tek başına kategorilerden türetilemezler ... [kategorilere] deneyim de eklenmelidir" (*SAE/B* 127). Ancak anlığın saf kavramları, "bir nesneyi bir kavram altında kavra-

mak bağlamında" (*SAE/B*133, aslında şöyle denmelidir: "Böylece nesnenin ortaya çıkması için, sezginin öznesini bir kavram altına koymak bağlamında") duyusal sezgiler bakımından bağdaşık olduklarından, kavramın –deyim yerindeyse– sezginin etrafını sarmasını mümkün kılacak ve kavramın sezgiye uygulanmasını sağlayacak üçüncü bir dolayım unsuruna gereksinim vardır. *Aşkınsal bir şema*ya duyulan gereksinim bu şekilde ortaya çıkar.

Aşkınsal şema, imgelemin bir ürünüdür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci baskısı arasındaki farkı –yani İmgelemin, ilk baskıda (algıdan gelen görünüşleri empirik olarak tasarımlayan) Duyu ve Tamalgı yetileri ile birlikte, ruhun üç yetisinden biri iken, ikinci baskıda yalnızca anlığa ait bir yeti, anlığın duyarlık üzerindeki bir etkisi haline gelmesini– bir yana bırakalım. Heidegger'in de dahil olduğu pek çok yorumcu için bu dönüşüm çok önemlidir, öyle ki ilk baskıya dönmek, ikincide öne sürülen düşünceleri göz ardı etmek gerekir. Bizim bakış açımızdan, bu ikincil bir sorundur. Öyleyse, ne türden bir yeti ya da etkinlik olursa olsun İmgelemin, anlığa, sezgiye uygulayabileceği bir şema sunduğunu kabul etmekle yetinelim. İmgelem, ya bir nesnenin, sezgide hazır bulunmadığı bir durumda bile tasarımlanabilmesi yetisidir (hayal kurmak diye adlandırdığımız anlamda "çoğaltıcı"dır) ya da *synthesis speciosa*, yani bir türün, tasavvurun, yaratıcı anlamda hayal edilmesidir.

Empirik tabak kavramının, saf geometrik çember kavramı aracılığıyla düşünülebilmesini sağlayan bu sentezdir, çünkü "ilkinde kavranan yuvarlaklık" ikincisine yönelik bir sezgi oluşturur (*SAE/B* 134). Bu örneğe rağmen, şema bir imge değildir; "hayal etmek, imgelemek" yerine neden "tasavvur etmek" terimini kullandığım burada açıklık kazanıyor. Örneğin sayı şeması niceliksel bir imge değildir; 5 sayısını birbiri ardına dizilmiş beş nokta olarak, yani ····· biçiminde hayal etmem. Daha büyük sayıları bir yana bırakalım, 1000'i bile asla bu şekilde hayal edemeyeceğim açıktır. Sayı şeması "daha ziyade belirli bir niceliği tek bir imgede –belirli bir kavrama göre– tasarımlama yönteminin bir tasarımıdır" (*SAE/B* 135), böylece Peano'nun beş aksiyomu, sayıların tasarımı için verilen bir şemanın unsurları olarak anlaşılabilir: Sıfır bir sayıdır; her sayının ardından bir sayı gelir; ardından aynı sayı gelen iki sayı yoktur; sıfır hiçbir sayının ardından gelmez; sıfırın ve bu özelliklere sahip herhangi bir sayının ardından gelen sayıların özellikleri, tüm sayılara aittir – öyle ki, sonsuz olan, hiçbir tekrar içermeyen, bir başlangıcı olan ve ilk sayıdan itibaren, sonlu sayıda bir geçişle ulaşılamayacak hiçbir terim içermeyen herhangi bir x0,x1,x2,x3 ... xn dizisi, bir sayılar dizisidir.

İlk *Eleştiri*'nin ikinci baskısının önsözünde Kant Thales'ten söz eder, Thales bir ikizkenar üçgen resminden yola çıkmış; ama tüm ikizkenar üçgenlerin özelliklerini keşfetmek için gördüklerini adım adım takip etmek yerine, genel bir ikizkenar üçgen *yapılandırmak*, yaratmak zorunda kalmıştır.

Şema bir imge değildir, çünkü imge çoğaltıcı imgelemin ürünüdür, duyusal kavramların (ve uzaydaki figürlerin) şeması ise, "diyelim ki, bir monogramı" hayal edebilmeyi sağlayan saf *a priori* yetinin bir ürünüdür (*SAE/B* 136). Kant'ın şeması, yaygın kanının aksine, bir tür fotoğrafa, "zihinsel bir imge"ye benzemekten çok, Wittgenstein'ın *Bild*'ine, yani tasarımını verdiği olgu ile aynı forma sahip olan bir önermeye benzer – cebirsel bir formülasyonun "ikonik" bağıntısından ya da teknik-bilimsel bir "model"den söz ederken benzer bir şeyden söz ederiz.

Şema kavramını daha iyi anlamak için, bilgisayar operatörlerinin *akış-tablosu'*nu ele alabiliriz. Makine EĞER ... İSE GİT .. gibi komutlarla "düşünme" yetisine sahiptir, ama onu hem hesap yapmada hem de geometrik şekiller çizmede kullanabildiğimiz düşünüldüğünde, tamamen soyut bir mantıksal araç olduğu ortaya çıkar. Akış tablosu; makinenin yerine getirdiği, bizim de yerine getirilmesi için komut verdiğimiz işlemleri gösterir. Bir işlemi ele alırsak, süreç içinde belirli bir bağlantı noktasında bir alternatif ortaya çıkar ve beliren yanıta göre bir seçim yapılması gerekir; yeni yanıta göre ya tablonun daha üstteki bir bağlantı noktasına dönmeniz ya da ilerlemeye devam etmeniz gerekir, vb. Bu tablonun uzamsal bakımdan sezgiye konu olabilecek bir yönü vardır, ama aynı zamanda temel olarak zamansal bir akışa dayanır; ki Kant da şemaların temelde zamana dayandığını öne sürer.

Bu akış tablosu fikri, Kant'ın "geometrik şekillerin kavramsal yapılandırmasını yöneten şematik kural" derken neyi kastettiğini anlamamıza yardımcı olabilir. Deneyimde karşılaştığım hiçbir üçgen imgesi –örneğin bir piramidin yüzü–, ister dik, ister ikizkenar, isterse çeşitkenar olsun, tüm üçgenler için geçerli olması gereken genel üçgen kavramı hakkında yeterli bir içerik sağlamaz (*SAE/B* 136, I-10). Şema, herhangi bir durumda, üçgenlerin genel özelliklerini gösteren bir şekli yapılandırmamın kuralı olarak ortaya konmuştur (matematiksel terimlerle ifade etmek zorunda değilsek, şemanın bizi atmaya zorladığı adımlardan biri, örneğin şu olabilir: Masada üç kürdan bulduysam, dördüncü bir kürdan aramadan, elimdeki üç kürdanla hemen o an şekli tamamlamam).[11]

Kant bize, aklımızda onu çizmeden, bir çizgiyi bile düşünemeyeceğimizi hatırlatır; bir çemberi onu tanımlamadan düşünemeyiz (sanırım çemberi tanımlamak için çemberin tüm noktalarının merkeze eşit uzaklıkta olması gerektiğine ilişkin bir kurala sahip olmam gerekir). Üç çizgiyi birbirine dik olarak yerleştirmeden, üç uzamsal boyutu tasarımlayamayız. Düz bir çizgi izlemeden zamanı bile tasarımlayamayız (*SAE/B* 120, 21 vs). Burada, başta Kant'ın örtük göstergebilimi diye tanımladığımız şeyden uzaklaştığımıza dikkatinizi çekerim, çünkü artık düşünmek, yalnızca, öncel bir dillendirmeden türeyen saf kavramların uygulanması değil, diyagramatik tasarımların hatırlanmasıdır da.

Bu diyagramatik tasarımların yapılandırılmasında, zaman kadar hafıza da etkindir: *Eleştiri'*nin ilk baskısında (*SAE/A* 78-79) Kant, sayı sayarken, duyularımda hazır bulunan birimlerin dereceli olarak birbirine eklenmiş olduğunu unutursam, çoklukların art arda eklemelerle üretildiğini, dolayısıyla sayının kendisini asla bilemeyeceğimi öne sürer. Düşünmemde bir çizgi boyunca ilerlemeye, ya da bir akşamla sonraki akşam arasındaki zamanı düşünmeye çalışırken, ekleme süreci sırasında önceki tasarımları (çizginin ilk parçalarını, zamanın önceki parçalarını) hep unutuyorsam, hiçbir zaman tam bir tasarıma sahip olamam.

Algıdan gelen sezilerde şematizmin nasıl işlediğini görüyoruz; burada, gözlemlenebilen gerçekliğin parçalara ayrılabilen bir *continuum* olduğunu ortaya koyması bakımından gerçekten temel bir ilkedir. Peki henüz duyusal olarak sezgisine sahip olmadığımız şeyi, nasıl sezebiliriz? Deneyimi derecelendirebilirmişiz gibi (sürekliliği sayısal hale getirebilirmişiz gibi) işliyor olmalıyız, tabii bu da, sayısallaştırmamızın sonsuz sayıdaki diğer ara dereceleri dışarıda bırakmasına sebep olmamalı. Cassirer; *a* anında kendini *x* konumunda gösteren bir cismin, *b* anında kendini *x* durumunda gösterdiğini kabul etmemiz durumunda, bu iki an arasındaki ara değerlerden geçmemişsek, karşımızdaki cismin "aynı" cisim *olmadığı* sonucuna varmamız gerektiğini belirtir: *a* anında *x* durumunda olan cismin kaybolduğunu, *b* anında *x* durumunda başka bir cismin ortaya çıktığını öne sürebiliriz. Sonuç itibarıyla, fiziksel değişikliklerin sürekliliği varsayımı, gözlemden gelen tekil bir sonuç değil, genel olarak doğanın bilgisinin bir varsayımıdır ve bu nedenle şemanın oluşumunu yöneten ilkelerden biridir (Cassirer 1918, III, 3).

Peki ya köpek?

Anlığın saf kavramlarının şemaları için bu kadarı yeterli olsun. Ne var ki Kant, tam da şematizmi ele aldığı bölümde, empirik kavramlara ilişkin örnekler verir. Sorun yalnızca, şemanın nasıl olup da, sezgi çokluğu ile, birlik ve gerçeklik, içsellik ve dışsallık, olanaklılık vb kavramları bağdaşık kılmamızı sağladığı değildir. Bir de köpek şeması vardır: "Köpek kavramı bir kuraldır, bu kurala göre imgelemim, deneyimin sunduğu herhangi bir tikel resme ya da *in concreto* çizme olanağına sahip olduğum herhangi bir imgeye bağlı kalmadan, dört ayaklı bir hayvan resminin genel hatlarını her zaman çizebilir" (*SAE/B* 136).

Kant'ın bu örnekten birkaç satır sonra, anlığımızın, görünüşlerin basit *formu* açısından da önemli olan şematizminin, insan ruhunun derinlerinde saklı bir sanat olduğuna ilişkin o ünlü satırları kaleme alması rastlantı değildir. Şematizm, bir sanat, bir işlem, bir amaç, bir *yapılandırma* etkinliğidir, ama biz, onun nasıl işlediğine ilişkin çok az şey biliriz. Üçgenin şematik olarak yapılandırılmasının nasıl gerçekleştirildiğini anlamamıza yardımcı olan akış tablosu benzetmemiz, köpek örneğinde pek bir işe yaramaz.

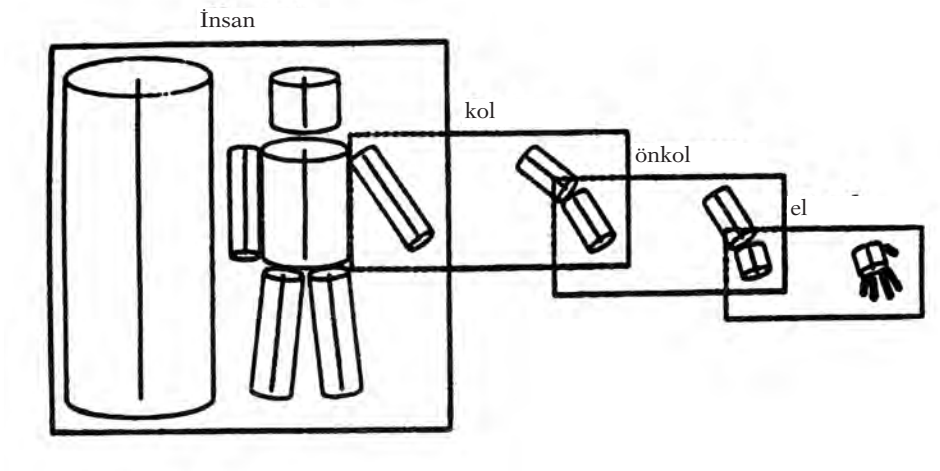
Bir bilgisayar, uygun algoritmalar verilmesi durumunda, elbette köpek imgesini de çizebilir: Ama hayatında hiç köpek görmemiş bir insanın, köpek imgesinin yapılandırılması için hazırlanmış akış tablosunu inceleyerek, zihninde bir köpek imgesine sahip olması (bu ne tür bir zihinsel imge olursa olsun) olanaklı değildir. Bir kez daha, kategoriler ile sezgi arasında bağdaşıklık bulamama sorunu ile karşı karşıyayız; köpek şemasının "dört ayaklı hayvan" biçiminde söze dökülebilir olması, cins ya da *differentia* temelli yüklemlerin aşırı soyut doğasını bir kez daha gözler önüne serer – bir köpeği bir attan ayırmamızı sağlayamaz.

Deleuze (1963) şemanın bir imgeden değil, *birtakım saf kavramsal ilişkileri somutlaştıran ya da gerçekleştiren uzam-zamansal ilişkilerden* oluştuğunu öne sürer, saf anlığın kavramlarının şemaları bakımından düşünüldüğünde, bu açıktır. Ancak empirik kavramlara gelindiğinde bu tanım yetersiz kalır, ayrıca, zaten Kant da bir tabağı düşünmek için çember imgesine başvurmamız gerektiğini söylemiştir. Çemberin şeması, bir imge değil, gerektiğinde imgenin yapılandırılmasını sağlayan bir kural olsa da, yine de empirik tabak kavramı, tabağın *formunun* bir şekilde (açıkça söylemek gerekirse, görsel olarak) yapılandırılabileceğine ilişkin bir nosyon içermelidir.

Kant'ın köpeğin şeması üzerine düşünürken, aslında, günümüz bilişsel

bilimler çevresinden Marr ve Nishishara'nın, (1978) aşağıda, Şekil 2'de gösterilen "Üç Boyutlu Model" adlı şemalarına benzer bir şey düşündüğü sonucuna varabiliriz.

Şekil 2



Algıya dayanan yargıda, üçboyutlu model, deneyimler çokluğuna uygulandığında, *x*'in köpek değil, insan olduğunu ayırt edebiliriz. Bu da, algıya dayanan yargının sözel ifadeye dönüşmesinin zorunlu olmadığını gösterir. Aslında bu, yapısal bir diyagramın duyular çokluğuna uygulanmasına dayanır. İnsan kavramını tüm olanaklı özellikleriyle belirlemek için başka yargılara da gereksinimim olması (tüm empirik kavramlarda olduğu gibi, insan kavramında da, böylesi bir hedef sonsuz sayıda işlem gerektirir, hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemez) başka bir sorundur. Üç boyutlu modelde, insanı primat ya da primatı insan sanabilirim, ama insanı yılan sanmam zordur. Aslında insanın bir ruhu olduğunu, konuştuğunu ve diğer parmaklarının karşısına koyabildiği bir başparmağı olduğunu düşünmeden ya da öne sürmeden önce, işe bir şekilde bu tür bir şemayla başlanır.

Bu noktada empirik kavramın şemasının nesnenin kavramı ile örtüştüğünü söyleyebiliriz: Aslında, şemanın etrafında bir çeşit teslis oluşur; son kertede bu üç "kişi" de aynıdırlar (her ne kadar üç farklı bakış açısı olarak düşünülebilecek olsalar da): *şema, kavram* ve *anlam*. Köpeğin şemasını oluşturmak için en azından köpeğin temel kavramlarından birine sahip

olmak gerekir. Peki ama, üç boyutlu bir insan modeli, bir "insan" kavramını karşılar mı? Elbette, klasik tanım (ölümlü akıllı hayvan) düşünüldüğünde, karşılamadığı sonucuna varılabilir; ama insanı tanımanın (onu diğer şeylerden ayırmanın) ve bu ilk özdeşlikten çıkan belirlenimleri ilk anlayışa eklemenin olanağı söz konusu olduğunda, kesinlikle karşılar. Kant'ın *Mantık*'ta (II, I03) empirik kavramların sentezinin hiçbir zaman sona ermeyeceğini belirtmesinin nedeni, deneyim sürecinde (ister köpek ister insan olsun) nesnenin yeni özelliklerinin belirlenmesinin her zaman olanaklı olmasıdır. Ama ne yazık ki bu nedenle Kant, fazlasıyla sert bir ifade kullanarak, empirik kavramların "tanımlanamayacağını" söylemiştir. Matematiğin kavramlarının aksine, bir kere tanımlanıp sonsuza dek geçerli olmak gibi bir güçleri yoktur, daha çok, sürekli yeni tanımların ekleneceği (ya da bu tanımların uyumlu bir biçimde çevresinde düzenlenecekleri) çekirdekler oluştururlar.

Bu ilk kavramsal çekirdeğin, aynı zamanda, onu ifade ettiğimiz terime karşılık gelen anlam olduğunu söyleyebilir miyiz? Kant anlam [*Bedeutung*] sözcüğünü pek sık kullanmaz, ama ilginçtir, bu sözcüğü tam da şemadan söz ederken kullanır: Kavramlara ya da kavramları oluşturan unsurlara bir nesne verilmedikçe, kavramlar bütünüyle olanaksızdır, bir anlama da sahip olamazlar (*SAE/B* 135). Kant burada, daha sonra Husserl'in daha açık bir biçimde dile getireceği, *dilsel anlam-algısal anlam* örtüşmesini gündeme getirmiş oluyordu: Kırmızı bir nesne tek bir edimin sonucunda kırmızı olarak tanınır ve *kırmızı* olarak adlandırılır. "Son tahlilde *kırmızı olarak adlandırmak* –günümüzdeki adlandırma anlamında, adlandırılanın altında bir sezgi bulunduğunun varsayılması anlamında– ile *kırmızı olarak tanımak* ifadeleri eşanlamlıdır" (*Mantık Araştırmaları* vi, 7: 327).

Ama öyleyse, empirik kavram nosyonunun yanında, algılanabilen nesnelere karşılık gelen terimlerin anlamı nosyonu da (örneğin doğal türlerin isimleri) yeni sorunlar yaratır. Bu sorun, anlamın ilk çekirdeğinin, yani kavramsal şema ile belirlenen çekirdeğin, yalnızca sınıflandırmada kullanılan bir veriye indirgenememesidir: Bir köpeğin köpek olduğunun anlaşılmasının ve onun bir köpek olarak belirlenmesinin (ve dolayısıyla köpeğin köpek olarak tanınmasının) nedeni, memeli bir hayvan olması değil, belirli bir *form*'a (bu bağlamda büyük tehlikeler ortaya çıkarsa da, şimdilik terimin bütün Aristotelesçi çağrışımlarını korumasına izin verelim) sahip olmasıdır.

Biraz önce gördüğümüz gibi, tabak kavramının, daireselliğe de karşılık gelmesi gerekir; Kant da köpek şemasının, köpeğin bacakları olan bir şey olmasını ve ayrıca bu bacakların dört tane olmasını içerdiğini söyler. Bir insan da (insan türünün bir üyesi olması bakımından) her şeye rağmen, üç boyut modeli aracılığıyla dile getirilenlerle uyum içinde davranan bir şey olacaktır.

Bu şema nereden gelir? Geometrik şekillerin şemasında, uzamın saf sezgisi üzerine düşünümde bulunmak yeterliyken, dolayısıyla şema anlığın yapısının kendisinden çıkarılabilirken, köpek şemasında (ve dolayısıyla köpek kavramında) durum farklıdır. Böyle olmasaydı, doğuştan gelen idelerin değilse bile, doğuştan gelen şemaların bir repertuarına sahip olurduk: Köpekliğin şeması, atlığın şeması vb biçimde, tüm evrenin envanterini kapsayan bir repertuar. Şu durumda, ornitorenge ait, onu görmeden sahip olduğumuz, doğuştan gelen bir şema olması gerekirdi, yoksa bir ornitorenk gördüğümüzde onu tanıyamazdık. Kant'ın bu türden bir Platonculuğu kabul etmeyeceği (zaten Platon'un bunu kabul edip etmediği de ayrı bir tartışma konusudur) çok açıktır.

Öyleyse, empirisistlerin öne sürdüğü gibi, şema deneyimlerden çıkarılmış olmalıdır: Köpeğin şeması, Lockeçu köpek *ide*sindan başka bir şey değildir. Ama Kant bu ifadeyi asla kabul etmez, çünkü ona göre deneyim tam da şemalara başvurularak ortaya çıkarılır. Köpek şemasını sezgiden gelen verilerden soyutlayamam, çünkü bu veriler tam da şemanın uygulanması sonucunda düşünülebilir hale gelir. Dolayısıyla bir kısırdöngüye düşmüş durumdayız ve ilk *Eleştiri*'de (sanırım bunu rahatlıkla söyleyebilirim) bizi bu kısırdöngüden çıkarabilecek hiçbir şey yoktur.

Öyleyse geriye tek bir çözüm kalır: Duyudan gelen sezgilerden elde edilen veriler üzerine düşünümde bulunarak, bu verileri karşılaştırarak, değerlendirerek, insan ruhunun (dolayısıyla da kendi aşkınsal aygıtımızın) en derinlerinde gizlenen ve doğuştan vakıf olduğumuz gizli bir sanatı kullanarak, şemayı *yapılandırırız*, soyutlamayız. Köpek şeması bize öğretilmiş olsa da –ki ona başvurduğumuzu bile fark etmeyiz, çünkü *vitium subreptionis* tarafından, bir *köpek* görmemizin nedeninin dışsal duyularımız olduğuna inandırılırız– Kant bu durumu (daha önce de gördüğümüz gibi) aşkınsal aygıtımızı çalışmaya başlattığımız yarı bilinçsiz halimizin bir yan etkisi olarak görür.

Kantçı şematizmin yapıkuruculuğu imlediği –bizi doğrudan yapıkuru-

culuğa yöneltmesi anlamında– fikri, özellikle de çağdaş bilişsel bilimlerin çoğunda gözlemlenen Kant'a dönüş bağlamında, özgün bir fikir değildir. Şemanın bir yapı olduğu ve böyle olması gerektiği, önceden yapılandırılmış şemaların (örneğin köpek şemasının) uygulanırlığından çıkartılamaz; yani asıl soru, *Henüz bilinmeyen bir nesnenin şemasını yapılandırmamız gerektiğinde ne olur?* sorusudur.

Ornitorenk

Bilinmeyen nesnelere örnek olarak ornitorengi, sırf muziplik olsun diye seçmiş değiliz. Ornitorenk Avustralya'da onsekizinci yüzyılın sonunda keşfedilmiş ve önceleri "su köstebeği," "ördek köstebeği" ya da "ördek gagalı köstebek" gibi adlarla anılmıştır. 1799'da, doldurulmuş bir ornitorenk örneği, İngiltere'de gözlerine inanamayan doğabilimciler tarafından uzun uzun incelenir; şaşkınlık o kadar büyüktür ki, bazıları hayvanı dolduran şakacı kişinin işlem sırasında farklı canlıların organlarını bir araya getirdiğini öne sürer. Ornitorenk batı dünyasında tanınmaya başlandığında, Kant yapıtını çoktan tamamlamıştı (son yapıtı 1798'de yayımlanan *Antropoloji*'ydi). İnsanlar ornitorenk hakkında konuşmaya başladığında, büyük olasılıkla Kant'ın zihinsel yetileri zayıflamaya başlamıştı; birileri ona ornitorenkten söz etmiş olabilir, ama Kant ornitorenk hakkında bilgi edindiyse bile, edindiği bilgi büyük olasılıkla yanlıştı. Sonunda ornitorengin yumurtlayan bir memeli olduğuna karar verildiğinde, Kant öleli sekiz yıl oluyordu. Bu nedenle zihinsel bir deneye girişip, Kant ornitorenkle karşılaşsaydı ne yapardı, diye sormakta özgürüz.

Mesele, duyu izlenimlerinden başlayarak, bir şema tasarlamak gibi görünüyor, gel gelelim buradaki duyu izlenimleri daha önceki hiçbir şemaya uygun gelmiyor. Gagasını ve perdeli ayaklarını, kürkü ve kunduz kuyruğuna benzeyen kuyruğu ile; ya da kunduz idesini, yumurtlayan bir hayvan idesi ile uzlaştırmak nasıl mümkün olabilir – insan dört ayaklı bir hayvanın, bir kuş olduğunu nasıl düşünebilir? Kant burada, geviş getiren hayvanları ötekilerden ayıran bütün olası kuralları çıkardıktan sonra, ne yaparsa yapsın, cins ve *differentia*'ya bağlı olarak yapılan tüm tanımlardan kaçan deveye uygun bir yer bulamayan Aristoteles'in düştüğü duruma düşecektir. Aristoteles deveye zorla bir yer açsaydı, geviş getiren başka bir hayvanı, yani öküzü, ona uygun gelen tanım alanından çıkartmak zorunda kalacaktı.[12]

Kimileri Aristoteles'in daha da zor bir durumda kalacağını, ornitorengin anlığımızdan bağımsız bir özü olmak zorunda olduğuna inanacağından, bir tanım bulmanın olanaksızlığı karşısında iyiden iyiye şaşıracağını öne sürer. İdealizmi çürüten filozof olarak Kant, ornitorengin, duyusal bir sezgi nesnesi olabiliyorsa, *varolması* ve dolayısıyla da düşünülebilmesi gerektiğini çok iyi biliyordu – ona yüklenen form nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, bu formu yapılandırmak olanaklı olmalıydı.

Kant bir ornitorenkle karşılaşsaydı, ne gibi sorunlarla yüz yüze gelecekti? Soru Kant'ın karşısına ancak *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde çıkmıştır. Yargı, tikeli genelin bir parçası olarak düşünme yetisidir ve genel olan (kural, yasa) zaten veriliyse, yargı *belirleyici*dir. Sadece *tikel verilmişse ve genel olanı aramak gerekiyorsa* yargı *düşünümseldir*.

Peirce'ün de belirttiği gibi, Kant sistemine şematizmi ekleyerek, onu daha ileri gitmeye zorlayan, daha doğrusu *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne doğru ilerlemeye iten tartışmalı bir kavramla karşı karşıya kalmıştır. Ama, şemadan düşünümsel yargıya ulaştığımız anda, tam da belirleyici yargının doğasının bir krize girdiğini söyleyebiliriz. Belirleyici yargı yetisi (*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin, "teleolojik yargı yetisinin diyalektiği" üzerine kaleme alınan bölümünde açıkça dile getirildiği gibi) "*nesnelerin kavramlarının* temelini oluşturan ilkeleri içermediğinden", belirleyici yargı nesneleri kendisini verili yasaların ya da kavramların –örneğin ilkelerin– altına koyarak sınırlandırır. "Öyleyse, kategoriler altında düzenlemenin koşullarını içeren aşkınsal yargı yetisi, kendinde *yasa koyucu* değildir – duyusal sezginin, verili bir kavramın gerçeklik kazanmasını sağlayan koşullarını belirtir." Bu nedenle bir nesnenin bir kavramı, eğer temellendirilecekse, "henüz verilmemiş bir yasaya uygun şekilde düzenlenmesi gereken" düşünümsel yargı tarafından belirlenmelidir (*YGE* § 69).

Kant'a göre doğa açıkça gözlerimizin önündedir. Gerçek bir realist olması nedeniyle, doğa nesnelerinin orada olmayabileceğini aklının ucundan geçirmez; belli bir düzen içinde işlemiyor olabileceklerini düşünemez – çünkü kendi başlarına gelişmektedirler. Bir ağaç –kendisiyle aynı türden– bir başka ağacı üretir, aynı zamanda büyür ve dolayısıyla bir tikel olarak kendisini üretir; başka bir ağacın dalına aşılanan yaprak sürgünü de kendi türünden başka bir bitki üretir; ağaç, parçaların bir arada durduğu bir bütün olarak yaşar, çünkü yapraklar da ağaç tarafından üretilmiştir, ama yaprakların dökülmesi gövdenin büyümesi üzerinde etkide bulunur. Dolayısıyla ağaç, kendi içsel organik yasasını izleyerek yaşar ve büyür (*YGE* § 64).

Ama bu yasanın ne olduğunu ağaçtan öğrenemeyiz, çünkü fenomenlerden edindiğimiz bilgi bize numenlere ilişkin bir şey öğretmez. Saf anlığın *a priori* formlarından da bir şey öğrenemeyiz, çünkü doğada bulunan varlıklar çok sayıda farklı yasaya boyun eğerler. Yine de çokluğun birliği ilkesi uyarınca, bunların zorunlu olduklarını kabul etmemiz gerekir, oysa çokluk da bizim için yine bir bilinmezdir.

Doğanın bu nesneleri (fizikteki fenomenleri düşünmemizi sağlayan çok genel yasaların ötesinde) köpekler, atlar, taşlar – ve ornitorenklerdir. Bu nesnelerin cinslere ve türlere nasıl ayrıldıklarını söyleyebilmemiz gerekir, ama –buna dikkat ediniz– cinsler ve türler, salt sınıflandırmaya yönelik yargılarımızdan ibaret değildirler: "Doğada kavrayabileceğimiz bir cinsler ve türler hiyerarşisi vardır; cinsler sırayla ortak bir ilkeye göre birbirlerine yaklaşırlar, böylece birinden ötekine ve ardından, daha yüksek bir cinse geçmek mümkün olur" (*YGE* Giriş V).

Böylece ağaç kavramını, ağaçlar bizim onları düşünebildiğimiz *gibiymişçesine* yapılandırmaya çalışırız. Kavrama uyma olanağına sahip bir şey hayal ederiz (ona ait bir kavramımız olmasa da, şeyin kendisinin "formu ile olanağını" uzlaştırmaya çalışırız) ve böylece bu şeyi belirli ereklere boyun eğen bir organizma olarak düşünebiliriz.

Bir şeyi belirli bir biçimdey*miş gibi* yorumlamak, hipotez öne sürmektir, çünkü düşünümsel yargı henüz verilmemiş olan bir yasanın kapsamı altında çalışmalıdır "ve dolayısıyla aslında [düşünümsel yargı] sadece, nesneler üzerinde düşünümde bulunmanın bir ilkesidir, ancak bu nesneler üzerinde nesnel olarak hiçbir yasa, ya da olası durumları karşılamak için yeterli bir nesne kavramı yoktur" (*YGE* §69). Bu çok riskli bir hipotez olmalıdır, çünkü tikelden (bir Sonuçtan) henüz bilinmeyen bir Kural çıkarılmak zorundadır; ve bu Kuralı bir şekilde bulabilmek için, Sonucun oluşturulacak olan Kuralın bir Durumu olduğu varsayılmak zorundadır. Elbette Kant düşüncelerini bu şekilde ifade etmemiştir, ama bir Kantçı olan Peirce tam da bunu söylemektedir: Düşünümsel yargının *savavarım*dan başka bir şey olmadığı açıktır.

Bu savavarımcı süreç içinde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, cins ve türler keyfi bir şekilde oluşturulan sınıflandırmalar değildir – böyle olsalardı, ancak savavarım gerçekleştikten sonra, kavramsal işleyişin daha sonraki bir aşamasında temellendirilirlerdi. Üçüncü *Eleştiri*'nin ışığında, teleolojik olduğu sürece düşünümsel yargının, şematik yapı sürecine giren nesneye bir "canlılık" karakteri atfettiğini kabul etmeliyiz. Ornitorengi görse Kant'ın

neler yapacağını düşünelim. Dışsal güçler tarafından hareket ettirilmeyen, kendi hareketlerini açıkça kendisi yönetebilen özerk bir varlığın –ve bu varlığın (yemek yemesini sağlayan) gagası, (yüzmesini sağlayan) ayakları, kafası, gövdesi ve kuyruğu arasındaki organik ve işlevsel ilişkilerin– şemasının yapılandırılmasını gerektiren bir özellikler çokluğunun sezgisine sahip olacaktı. Nesnenin canlılığı kendisini, art arda gelen soyut öznitelikler olarak değil (ki bunlar şemanın zaten sahip olduğu içeriği, kavramsal olarak onaylamaya yarar), algısal şemanın temel unsuru olarak gösterecekti.[13]

Kant, ornitorengi, iki yüzyıldır yapıldığı gibi, yani morfolojisi, davranışları ve alışkanlıkları ile gözlemleyebilseydi, büyük olasılıkla Gould (1991: 227) ile aynı sonuca varırdı: Üçüncü dönemde ortaya çıkan diğer memelilerden önce Mezozoik dönemde ortaya çıkmış olan ve daha sonra evrim geçirmeyen bu hayvan, doğanın beceriksizce bir girişimi değil, bir tasarım şaheseridir; bir memelinin nehirlerde varlığını sürdürmesini ve gelişmesini sağlayan çevresel uyumun müthiş bir örneğini verir. Kürkü soğuk sudan korunmak için özel olarak yapılmış gibi görünmektedir; kendi vücut ısısını düzenleyebilir; morfolojisi suya dalarak, gözleri ve kulakları kapalıyken yiyecek bulmasını sağlayacak şekilde düzenlenmiştir; ön ayakları yüzmesini sağlar; arka ayakları ve kuyruğu ise dümen görevi görür; ünlü arka mahmuzları çiftleşme döneminde erkeğin öteki erkeklerle savaşmasını sağlar. Kısacası, ornitorenk, çok özgün bir yapıya sahiptir, kendisine ait ereklere uygun olarak mükemmel bir şekilde tasarlanmıştır. Ama Kant "doğanın ortaya koyduğu ürünün, her parçası *erek* ve yine aynı zamanda *araç* olan [bir ürün olduğunu]" (*YGE* §66) ve doğanın ürünlerinin kendilerini, sadece itici bir güçle, *bewegende Kräft* ile çalışan makinelerden farklı olarak, kendi içlerindeki bir *bildende Kräft*, yani bir yeti, bir biçimlendirici güç tarafından harekete geçirilen organizmalar olarak ortaya koyduklarını öne sürmemiş olsa, muhtemelen Gould da ornitorengi bu şekilde, yani "teleolojik" olarak yorumlayamazdı.

Yine de Gould, bu *bildende Kraft*'ı tanımlama girişiminde, doğal-olmayan varlıklar modeli oluşturmanın bir yolu olan tasarım metaforuna yenik düşmekten öteye gidemez. Kant'ın Gould'un hatalı olduğunu söyleyeceğini sanmıyorum; çünkü Gould'u hatalı bulduğu anda, kendisini çok yerinde bir çelişkiyle karşı karşıya bulurdu. Yargı yetisi, düşünümsel ve teleolojik [yargı yetileri] olarak ortaya çıktığı anda, "bilgi konusu edilebilenler evreni"nin tümünü kaplar ve egemenliği altına alır; düşünülebilen tüm nesneleri, sandalyeyi bile biçimlendirir. Bir sanat nesnesi olarak sandalyenin, ancak

güzel olduğu, bir amaca yönelik olmayan bir ereğin ve kavramsız bir evrenselliğin saf bir örneği olduğu, ilgiden doğmayan bir haz kaynağı, hayal gücü ile anlık arasındaki özgür uyumun bir sonucu olduğu sürece yargı konusu edilebileceği doğrudur. Ama bu noktada, nesneden soyutlamaya çalıştığımız kural ile amacı, nesneye eklemek an meselesidir; sandalye onu işlevsel bir nesne –ereği işlevine yönelen, tüm parçaları bütünün sürekliliğini sağlayacak şekilde özgün olarak yapılandırılan bir nesne– olarak kavrayan kişinin yönelimi ile uyum içinde görünecektir.

Kant bu noktada tam bir umursamazlıkla, doğada bulunan varlıklar hakkındaki teleolojik yargılardan, sanat ürünleri hakkındaki teleolojik yargılara geçer:

> Bir kişi, ıssız görünen bir bölgede, kuma çizilmiş bir geometrik şekil, sözgelimi düzgün bir altıgen görürse, düşünüm aracılığıyla, söz konusu altıgenin kavramını ayrıntılı bir şekilde ele alarak, onu ortaya çıkartan ilkenin birliğini –belirsiz de olsa– akıl yoluyla bulabilir ve böylece akla uygun bir şekilde; kumun, ötedeki denizin, rüzgârların, bilip tanıdığı hayvanların ayaklarının ya da akıldan yoksun başka herhangi bir etkenin bu şeklin olanağının temeli olamayacağını anlar: Çünkü yalnızca akılda olabilecek bu kavramla bir rastlantı olanağı, ona öylesine sonsuz derecede olumsal gelecektir ki, bu açıdan bir doğa yasası söz konusu olamaz; (ancak mekanik tarzda etkilerde bulunan) doğada bu etkinin nedenselliğini içerecek tek bir neden bile olmadığı ve sadece bu nesnenin kavramının, yani yalnızca akıl tarafından sunulabilen ve aklın nesneyi kıyaslamasını sağlayan kavramın, bu nedenselliği içerebileceği ona apaçık bir sonuç gibi görünür; sonuç olarak bu nesnenin –doğal bir erek olarak değilse bile– kesinlikle bir erek olarak düşünülebileceği vargısına ulaşır: dolayısıyla onu bir sanat ürünü olarak görür [*vestigium hominis video*] (*YGE* §64).

Kant felsefecileri, noktaya varana kadar (Akademi baskısını temel alacak olursak) yirmi iki satır boyunca uzayıp giden bir cümle kurmanın ayıp olmadığına ikna eden filozoflardandır, ama bu arada bize Robinson Crusoe'ya yakışır bir savavarımın nasıl geliştirileceğini göstermek gibi iyi de bir iş yapmıştır. Bu durumda, sanatın, sanat tarafından değil, saf matematiksel sezgi tarafından üretilen sıradan bir şekli taklit ettiğini öne süren biri olursa, yukarıda alıntılanan pasajdan biraz daha önce verilen bir örnekten söz etmek

yeterli olacaktır: Kant empirik ereklerle ilgili bir örnek vererek (çemberin, adeta ondan türetilebilecek tüm tanıtlamaları aydınlatan bir bakış açısıyla kavranan saf ereğine karşıt olarak) güzel bir bahçeden, Fransız tarzı güzel bir bahçeden söz eder, son derece güzel düzenlenmiş çiçek tarhları ve aradaki yolları ile bu bahçede doğa sanat karşısında şapka çıkarmaktadır; sonra da ereklerden, empirik ereklerden söz eder, bahçenin bir amaç ve işlev doğrultusunda düzenlenmiş olduğunun farkında olduğumuz için, bunların, uzlaşılmış, gerçek erekler olduğunu söyler. Bir bahçe ya da sandalyeyi, ereği olan organizmalar olarak görmenin pek tehlikeli olmayan bir hipoteze dayandığını söyleyebiliriz, çünkü biliyoruzdur ki yapay nesneler yaratıcılarının yönelimine boyun eğerler, gelgelelim doğa söz konusu olduğunda, yargı, ereği (ve dolaylı yoldan yaratıcılık içeren bir yapıcılığı, bir tür *natura naturans*'ı), onu anlamanın tek olanağı olarak koyutlar. Ama her halükarda, insan yapımı bir nesne bile, ancak düşünümsel yargı tarafından biçimlendirilebilir.

Şemanın bu teleolojik versiyonunun, üçüncü *Eleştiri*'de mutlak bir açıklıkla temellendirildiğini söylemek iyimserlik olur. Örneğin Kant'ta dil felsefesinin unsurlarını yeniden keşfetmeye çalışanların mürekkep nehirleri akıtmasına neden olan ünlü 59. bölüme bakalım. Kant burada her şeyden önce, anlığın saf kavramlarına uygun gelen *şemalar* ile empirik kavramlara uygun gelen örnekler [*Beispiele*] arasındaki farkın anahatlarını dile getirir. Bunun çekici bir fikir olmadığını söyleyemeyiz: Köpek ya da ağaç şemasında, sanki *tek bir* köpeğin *kemik yapısına* bakılarak (ya da tek bir köpeğin imgesi üzerinden) bütün köpekler tasarımlanabilirmiş gibi, "prototipleştirilmiş" ideler rol oynar. Yine de, sezgi çokluğu ile kavram arasındaki dolayımı kurması gereken bu imgenin, şimdiye dek nasıl olup da kavramlarla iç içe geçmediğine –*o* köpeğin imgesi yerine, *genel olarak* köpek imgesi haline gelmediğime– karar vermemiz gerekir. Ve yine, empirik kavramlar söz konusu olduğunda, şema tam da cinse ait bir kavramın şekillendirilmesinin olanağı ile örtüşür gibiyken, hangi köpek "örneği" sezgi ile kavram arasında dolayım kuracaktır?

Hemen ardından, "anlık tarafından kavranan bir kavrama, kendisine uygun gelen bir sezgi verildiğinde", bir şeyin duyumlanabilir sergilenişinin [*hypotyposis*] *şematik* (bu, "tabak" kavramının anlaşılması için zorunlu olan çember şeması için de geçerlidir) olabileceği; ama "sadece akıl tarafından düşünülebilen, karşısında hiçbir sezgi bulunmayan bir kavram, analoji yoluyla elde edildiğinde" (monarşik devleti bir insan bedeni olarak tasarımlamak istediğimde olduğu gibi) bu duyumlanabilir sergilenişin *sembolik* olaca-

ğı söylenir. Elbette Kant burada, sadece mantıksal-formel anlamda sembollerden değil, metafor ya da alegori gibi fenomenlerden söz etmektedir.

Dolayısıyla, şemalar ile semboller arasındaki uçurum henüz ortadan kalkmamıştır. Ornitorenk için ilk tepkimin metaforik olduğunu ("su köstebeği") söyleyebilecekken, aynı şeyi köpek için söyleyemem.

Kant'ın bu uçurumu, *Opus Postumum*'da kapatmaya çalıştığına inanıyorum. Ama, labirentimsi pasajlarına dalmadan, Kant'ın bu kitapta, yalnızca kategorilerden türetilemeyen çeşitli tikel fizik yasalarını belirlemeye çok daha büyük bir emek harcadığını söyleyebiliriz. Kant fiziği temellendirmek için, eteri, kozmik uzayın tümüne yayılmış, tüm nesnelerde bulunan ve tüm nesnelerin içine işlemiş bir madde olarak koyutlamak zorundaydı.

Olanaklı deneyimlerin malzemesini oluşturan, sadece bu deneyimlerin bağlantılarından yoksun olan dışsal algılar, maddenin harekete geçirici (ya da sevk edici) güçlerinin sonuçlarıdır. Şimdi, bu harekete geçirici güçlerin, kendilerini deneyime sunan bağlantılarla dolayımlarının kurulması için, empirik yasaların belirlenmesi gerekir. Bu yasalar, *a priori* olarak verilmez, bizim tarafımızdan *yapılandırılacak* [*Selbstgemachte*] kavramlara gereksinim duyarlar. Bu kavramlar akıl ya da deneyim tarafından verilen kavramlar değil, *olgusal* kavramlardır. Ve *problematik*tirler (unutmamalıyız ki problematik bir yargı Empirik Düşüncenin Genel Koyutuna dayanır, buna göre deneyimin formel koşullarına uygun gelen, olanaklıdır).

Bu kavramlar, doğanın araştırılmasının temeli olarak düşünülmelidir. Bu yüzden de (olgusal eter kavramı örneğinde) maddenin tümünü kapsayan mutlak bir bütün koyutlanmalıdır.

Kant farklı yerlerde bu kavramın bir hipotez olmadığını, aklın bir koyutu olduğunu yineler, ancak Kant'ın *hipotez* terimine olan güvensizliği Newtoncu kökenlere dayanmaktadır: Deneyimin bütünlüğünü olanaklı kılan (deyim yerindeyse, temelsiz olarak yapılandırılan) bir kavram aslında, kimi Sonuçları açıklamak için, *ex novo* olarak yapılandırılan bir Kurala başvuran bir savavarımdır.[14] Eter koyutunun sonunda hatalı çıkması bizi yıldırmamalıdır: Bir süre gerektiği gibi iş görmüştür, iyi savavarımlar (dış çember ve yörünge kuramlarını düşünün) daha uygun, daha ekonomik ve daha güçlü bir savavarım sahneye çıkıncaya dek, uzun süre varlığını sürdürebilir.

Vittorio Mathieu'nün Kant'ın son yapıtına atıfla söylediklerini hatırlayacak olursak, "anlık, deneyimi, nesnenin harekete geçirici güçlerinin etkinlikte bulunabileceği yapıyı tasarlayarak gerçekleştirir." Düşünümsel yargı,

gözlemlemek (ve ardından şema üretmek) yerine, gözlem ve deneyi olanaklı kılan şemalar üretir. Ve "bu tür bir öğreti, nesnenin anlıktaki tasarımına atfettiği özgürlük bakımından, ilk *Eleştiri*'nin ötesine geçecektir."[15]

Bu geç şemacılıkta, anlık olanaklı bir nesnenin basit belirlenimini yapılandırmaz, bu nesnenin kendisini *yapar, yapılandırır* ve (kendinde problematik olan) bu etkinlik sırasında deneme yanılma yöntemiyle ilerler.[16]

Bu noktada deneme yanılma nosyonu önem kazanır. Empirik kavramların şeması, doğa nesnelerini düşünülebilir kılmaya çalışan bir yapı ise ve deneyim aracılığıyla her zaman kavramın yeni özelliklerini keşfetmek mümkün ise (*M* §103), empirik kavramların tam bir sentezi hiçbir zaman verilemiyorsa, şemalar ancak ve ancak, gözden geçirilmesi, yanlışlanabilmesi ve zamanla evrilmesi gereken kavramlar olabilir. Anlığın saf kavramlarının bir tür zamandışı repertuar oluşturduklarını söylersek, empirik kavramlar da ancak "tarihsel" ya da tercihinize göre, kültürel olabilir.[17]

Kant bunu "söylememiştir", ama eğer şema öğretisi mantıksal sonuçlarına vardırılacaksa, başka bir yöne sapmak zordur. Sonuçta bu, tüm bilme sürecini varsayımsal çıkarımlara indirgeyen *Peirce*'ün anlayışıydı; burada duyumlar, uyaranların yorumu olarak; algılar, duyumların yorumu olarak; algıya dayanan yargılar, algıların yorumu olarak; tikel ve genel önermeler algıya dayanan yargıların yorumu olarak, bilimsel kuramlar ise bir dizi önermenin yorumu olarak görülüyordu (bkz. Bonfantini ve Grazia 1976:13).

Hem algısal şemalar hem de doğa yasalarına ilişkin önermeler (bir gergedanın nasıl bir şey olduğu, yunusun balık olup olmadığı, kozmik eteri kavramanın mümkün olup olmadığı), *continuum*'un sonsuz bölünebilirliğinin ışığında, her zaman için –farklı derecelerde de olsa– varsayımsal ya da yanlışlanabilir kalan nesneleri ya da ilişkileri şekillendirebilirler.

Doğal olarak, bu noktada aşkınsalcılık da kendi Kopernik devriminden geçecektir. Hipotezlerimizin "doğru" olduğunun güvencesi (ya da en azından, aksi kanıtlanana dek, doğru kabul edilirliklerinin güvencesi) artık saf anlığın –en soyut mantıksal formlarını bir yana bırakacak olursak– *a priori* yönünde değil, Ortaklığın tarihsel, ilerlemeci ve zamansal uzlaşmasında aranacaktır.[18] Yanılabilirlik tehlikesi ile karşı karşıya geldiğinde, aşkınsal olan da tarihselleşir; bir tartışma, seçme ve reddetme sürecinden sonra uzlaşma sağlanan bir yorumlar yığını haline gelir.[19] Ortaklığın (sosyolojik bir kategoriden çok, isteğe dayanan bir ide olarak ortaklığın) sözde-aşkınsallığı üzerinde yükselen bu temel sağlam değildir; ancak örneğin günümüzde Tycho

Brahe'nin savavarımını değil de, Kepler'inkini tercih etmemizin nedeni de, toplumun vardığı uzlaşmadır. Doğal olarak, Ortaklık bize bu konuda kanıt olarak bir şeyler sunmuştur, ama bizi ikna eden, ya da kanıtın geçersiz olduğunu söylemekten alıkoyan, kanıtın kendisindeki buyurganlıktan çok; kanıtı, tüm sistemi ve bu sistemi destekleyen paradigmayı rahatsız etmeden sorgulamanın zorluğudur.

Bilginin bu şekilde aşkınsallıktan arındırılması, Dewey'in açık bir Peirce etkisiyle "güvenilir iddia" olarak adlandırdığı kavramda, ya da günümüzde tercih edilen şekliyle, güvenilir biçimde *iddia edilebilirlik*te yeniden ortaya çıkar ve hâlâ çeşitli bütüncü bilgi kavramlarında mevcuttur. Ne var ki, bu anlamda kabul edilebilir olan bir hakikat kavramı, karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindeki bir bilgi kümesinin yapısal baskısını temel alsa da, bu küme içinde olgular açığa çıkmaya devam eder, kendilerini dereceli olarak ortaya koyarak adeta "deneyime ayak direrler".

Çevirenler: Yasemin Tezgiden – Ali Kaftan

Notlar

1 *Antropoloji*'de (I, 38–39) Kant'ın son yıllarında özet bir göstergeler kuramının ana hatlarını (en azından didaktik amaçlarla) belirlediğini görürüz – bu özgün bir kuram değildir, Sextus Empiricus'dan Locke'a ve belki de Lambert'a dek uzanan geleneksel öğretilere borçlu olduğu yönleri vardır, ama Kant'ın göstergebilimsel temalara önemli bir ilgisi olduğunu ortaya koyar. Kant'ın göstergebilimsel temalara ilgisi, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (§ 10) gibi, eleştiri öncesi yapıtlarında da görülebilir. Kant ve göstergebilim için bkz. Garroni (1972 ve 1977), Albrecht (1975, IV) ve Kelemen (1991).

2 Richard Rorty'nin, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton UP, 1979) isimli yapıtının İtalyanca çevirisine, Diego Marconi ve Gianni Vattimo tarafından yazılan Giriş'in 12. notuna bakınız.

3 "Elbette Kant'ın düşüncesinde, mantıksal kategorisel işlevler kayda değer bir rol oynar: Ama Kant işi algıdan ve sezgiden çıkan kavramların kategorisel alandaki temel bir yayılımına vardırmaz… Kant'ın kelimelerin genel anlamlarını veren kavramlar, dolaysız genel tasarımın bir türü olarak kavramlar ve nihayet genel nesneler olarak, yani genel tasarımların yönelimsel korelasyonları olarak kavramlar arasında bir ayrım yapmamasının nedeni budur. Kant, başlangıçtan itibaren, matematik, doğa bilimleri ve metafiziği eleştirel anlamda 'kurtarmak' amacıyla, metafizik bir bilgi kuramı alanına kayar; daha bilginin kendisini, –mantık öncesi nesneleştirmenin ve mantıksal düşüncenin gerçekleştirildiği bütün bir eylemler düzlemini– özsel analitik aydınlatma ve eleştiri sürecine yüklemeden, ilksel mantıksal kavramları ve yasaları, fenomenolojik kökenlerine geri taşımadan önce yapmıştır bunu." (*Mantık Araştırmaları* VI §66)

4 Bkz. Marconi-Vattimo'nun, Rorty'ye (1979) yazdıkları girişteki itirazları (n. xix).

5 Bu düşünceyi Ugo Volli'ye borçluyum (kişisel sohbetlerimizin meyvesi). Evrensel dillerin araştırılması çabasında taksonomilerin yeri için bkz. Eco 1994.

6 Kant'ın yapıtları için şu kısaltmaları kullanıyorum: *Saf Aklın Eleştirisi* için, ilk ve ikinci baskılar için sırasıyla *SAE/A* ve *SAE/B*, *Yargı Gücünün Eleştirisi* için *YGE*, *Prolegomena* için *P*, *Mantık* için *M*. *SAE* göndermeleri Akademie baskısına göredir.

7 *Kant's Gesammelte Schriften, Band XXVIII, Vierte Abteilung, Vorlesungen, Fünfter Band, Erste Hälfte* içinde, Berlin, de Gruyter 1968, s. 2212–2301.

8 *Prolegomena*'da (§18), empirik yargıların [*empirische Urteile*] bir anlamda ordinatlar-üstü bir cinsinden de söz edilir, bunlar –deneyime dayanan yargıların hangilerinin, saf anlıktan çıkan kavramlara eklendiğine bağlı olarak– duyulardan gelen algılara dayanır. Bu empirik yargıların, algıya dayanan yargılardan nasıl ayrıldıklarını anladığımı söyleyemem, ama (Kantçı bir filolojiye gömülmek istemiyorsak) karşılaştırmamızı algıya dayanan yargılar ve deneyime dayanan yargılarla sınırlamamız gerektiğini düşünüyorum.

9 *SAE/B* 107. Bu yüzden, algıya dayanan yargılarla deneyime dayanan yargılar arasındaki ayrım bakımından, "sorun hiçbir şekilde çözülmüş değildir" (Martinetti 1946:65). Cassirer (1918) de bunu fark etmişti, ama bundan ancak bölüm III, 2'nin 20. dipnotunda bahseder: "Şunu da belirtmeliyiz ki, empirik bilgi hakkındaki benzer bir açıklama…uç bir örneğin yapılandırılmasında olduğu gibi, bir olgunun tanımlanması değildir…Kant'ın görüşü, bir tür 'evrensellik' iddiasında bulunmayan 'tek bir yargı' bile bulunmadığıdır: Kendinde birtakım 'a priori' önermeler içermeyen bir 'empirik' önerme olamaz: Çünkü yargının formunun kendisi, bu 'evrensel nesnel geçerlilik' iddiasını içerir." Bu kadar önemli bir ifade niye bir dipnot şeklindedir? Çünkü Cassirer, Kant'ın belirsiz formülasyonları bir tarafa bırakıp açıkça söylemesi gereken şeyi, kendisinin sağduyuya ve sistematik tutarlılığa dayanarak yalnızca tahmin etmekte olduğunun farkındaydı. Oysa Kant bunu bile yapmamıştır.

10 Burada bu adamın, taşları gerçekten algılayıp algılamadığı, deyim yerindeyse algısını unutup unutmadığı, yoksa soru sorulduğu anda, henüz bağlantılılığını koruyan görsel duyumlarını yeniden yorumlayarak mı yanıt verdiği sorusunu bir kenara bırakabiliriz.

11 Marconi'nin 1997 tarihli yapıtı bu makaleyi bitirdikten sonra elime geçti, ama Kant'taki şematizme ayırdığı sayfaların (146-), şemaların prosedürlere dayanan yapısını oldukça net bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyebilirim.

12 Geviş getiren hayvanlar sınıfının şaşırtıcı öyküsü için, bkz. *İkinci Çözümlemeler* (II, 98, 15 vd.) ve *Hayvanların Kısımları* (642b-644a 10 ve 663 vd.); ayrıca bkz. "Boynuzlar, Mideler ve Nallar: Savavarımın Üç Türü" (Eco 1990 içinde, s. 227-33).

13 Diğer yandan, isterseniz bir de, henüz hiçbir hayvanla karşılaşmadan, karşısında bir kedi bulan varsayımsal bir Âdem'in bakış açısından bakalım. Bu Âdem için, kedi "hareket eden şey" olarak şematize edilecektir ve o an için kedinin sahip olduğu bu nitelik, onu suya ve bulutlara benzer bir şey olarak gösterecektir. Ama kısa bir süre sonra bu Âdem'in kediyi köpeklerin ve tavukların yanına, dürtülmeye önceden tahmin edilemeyen bir tepki, çağırılmaya ise epeyce tahmin edilebilir bir tepki veren hareketli cisimlerin yanına koyacağını, bu cisimleri, hareket eder gibi görünen, ama onun varlığına duyarsız kalan su ve bulutlar gibi cisimlerden ayıracağını hayal edebiliriz. Burada kimileri, kavramsal kategorileştirmeden önce gelen bir tür *kategori-öncesi algı* olduğundan söz edip, bir köpeği ya da kediyi görmek biçiminde algılanan hayvanlığın HAYVAN cinsi ile hiçbir ilgisi bulunmadığını söyleyerek, anlambilimcileri en azından Porphyrius ve Ağacı'ndan bu yana uğraştıran bir soruna değinebilirler. Bununla birlikte, bu "kategori-öncesi" nosyonunu burada kullanmak istemiyorum, çünkü "kategorileştirme" adı verilen süreçler bakımından, bu tür bir ifade, Kant'a ait olmayan bir kategori nosyonu getirmektedir.

14 Bu "Boynuzlar, Mideler ve Nallar" isimli makalemde, yaratıcı savavarım olarak tanımladığım şeydir. Bu bağlamda bkz. Bonfantini ve Proni 1983.

15 *Opus Postumum*, s. 231, not 1. Giriş'te Mathieu şu gözlemde bulunur: "kategorilerin zorun-

lu yapısını koruyarak da –anlığın, kategorilerden *başlayarak*, ama onlarla sınırlı kalmadan…sadece onlardan türetilenleri değil, düşünülebileceklerin tümünü, hem de çelişkiye düşmeden yapılandırdığı– *daha üst* bir spontane etkinlik düşünebiliriz" (s. 21). Belki de bu kadar cesur olabilmek için Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'nin estetik düşünümünden geçmesi gerekiyordu, ancak ondan sonra "algıları düzenlemenin özgün yetisi olarak, yeni bir şematizm doğmuştu….imgeleme ait, kavramları bulunmayan, özgür bir şematizm"di bu (bkz. Garroni 1986, s. 226).

16 V. Mathieu, *Opus Postumum*'a Giriş 41-42. Bu *konunun* en ilginç yanı, Kant'ın, anlığa yapıcılık atfettikçe, *continuum*'da bir bit yeniği olduğuna ilişkin kanısının güçlenmesidir, yani (Peirceçü bir formülle ifade edersem) genel yasaların doğada iş gördükleri, dolayısıyla türlerin nesnel bir gerçekliği olduğu olgusuna yaslanmak istemektedir. İlginçtir ki, Peirce'ün bu realist kavrayışa yaklaştıkça, Kant'ın ilk yapıtlarından uzaklaştığını söyleyebiliriz.

17 Yani, Paci'nin (1957, s. 185) de ifade ettiği gibi, bu kavramlar zorunluluk değil, olanaklılık üzerinden temellendirilmiştir.

18 Bkz. Apel 1995. Aşkınsal bilgi öznesi, yarı "evrimci" bir anlamda, deneme yanılma süreçleriyle uzun dönemde bilinebilir hale gelecek olan şeylere yaklaşan bir ortaklık haline gelir. Ayrıca bkz. Apel 1975. Bu, bilinmesi mümkün olmayan veriler olabileceğinin inkarının –ki bu aynı zamanda Kantçı kendinde-şey idesinden ihtiyatlı ve tedbirli bir ayrılış olarak tanımlanabilir– ve bu yöndeki anti-kartezyen polemiğin yeniden yorumlanması gerektiğini gösterir. Dinamik Nesne başlangıçta kendinde-şeydir, ama yorumlama süreci içinde –salt potansiyel olarak da olsa– giderek daha uyumlu kılınır.

19 Popper (1969, I, I, v), anlığın yasalarını doğadan çıkarmadığını, aksine doğaya empoze ettiğini öne süren Kant'ın haklı olduğunu; yine de Kant'ın, bu yasaların zorunlu olarak doğru olması gerektiğini ya da bizim bu yasaları doğaya empoze etmekte başarılı olmamız gerektiğini öne sürerken yanıldığını söyler. Doğa sık sık bizi yasalarımızı terk etmeye zorlar, çünkü yasalarımız çürütülebilirler. Bu yüzden Popper, Kant'ın ilkesini yeniden formüle etmeyi dener, şöyle ki, anlık yasalarını doğadan çıkarmaz, ama bu yasaları doğaya empoze etmeye çalışır…ancak bunda farklı oranlarda başarılı olur.

Kaynakça

Albrecht, Erhard
1975, *Sprache und Philosophie*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Apel, Karl-Otto
1972, "From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic", *Proceedings of the Third Kant Congress* içinde, yay. haz. L. W. Beck, Dordrecht, Reidel, s. 90-105.
1995, "Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or quasi Peircean Answer to a Recurrent Problem of Kantian Philosophy", *Peirce and Contemporary Thought* içinde, yay. haz. Kenneth L. Ketner, New York, Fordham UP, 1995, s. 366-97.
Bonfantini, Massimo A. ve Roberto Grazia
1976, "Teoria della conoscenza e funzione dell'icona in Peirce" *VS* 15, 1-15.
Bonfantini, Massimo A. ve Giampaolo Proni
1983, "To Guess or not to Guess", The Sign of Three içinde, yay. haz. Umberto Eco ve Thomas A. Sebeok, Bloomington, Indiana UP, 1983, s. 119-34.
Cassirer, Ernst
1918, *Kants Leben und Lehre* (İng. çev. *Kant's Life and Thought*, Yale UP, 1986)
Deleuze, Gilles
1963, La Philosophie Critique de Kant, Paris, PUF.

Eco, Umberto
1990, *I Limiti dell'Interpretazione*, Milano, Bompiani.
1994, *Sei Passegiate nei Boschi Narrativi*, Milano, Bompiani.
Garroni, Emilio
1972, *Progetto di semiotica*, Bari, Laterza.
1977, *Ricognizione della semiotica*, Roma, Officina.
1986, *Senso e paradosso*, Bari, Laterza.
Gould, Stephen Jay
1991, *Bully for Brontosaurus*, Londra, Hutchinson Radius.
Heidegger, Martin
1973, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 4. basım, 1973, (İng. çev. *Kant and the Problem of Metaphysics (Studies in Continental Thought)*, Indiana UP, 1997)
Husserl, Edmund
1922, *Logische Untersuchungen* (3. basım), Halle, Niemayer, (İng. çev. *Logical İnvestigations*, Prometheus Books, 1996)
Kant, Immanuel
1781-87, *Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften* içinde, III-IV, Berlin-Leipzig, 1903-4.
1783, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, *Kants gesammelte Schriften* içinde, IX, Berlin-Leipzig, 1911.
1790, *Kritik der Urteilskraft*, *Kants gesammelte Schriften* içinde, V, Berlin-Leipzig, 1908-13.
1800, *Logik*, *Kants gesammelte Schriften* içinde, IX, Berlin-Leipzig, 1923.
1936-38, *Opus Postumum*, *Kants gesammelte Schriften* içinde, XXI, XXII, Berlin-Leipzig, 1936-38.
Kelemen, János
1991, "La comunicazione estetica nella Critica del Giudizio. Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant", *Il cannocchiale* 3, s. 33-50.
Martinetti, Piero
1946, *Kant*, Milano, Bocca.
Mathieu, Vittorio
1984, *Introduzione a Kant: Opus Postumum*, Bari, Laterza.
Paci, Enzo
1957, "Relazionismo e schematismo trascendentale", *Dall'esistenzialismo al relazionismo* içinde, Messina, D'anna.
Popper, Karl
1969, *Conjectures and Refutations*, Londra, Routledge.
Sellars, Wilfrid
1978, "The Role of Imagination in Kant's Thoery of Experience", Categories: A Colloqium içinde, yay. haz. Henry W. Johnston, Jr., Pennsylvania State U.



H. Wolff'un taşbaskısı, 1924.

Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği*

EVA SCHAPER

1. Yargı Gücünün Eleştirisi

Yargı Gücünün Eleştirisi (1790) ile Kant eleştirel girişimini tamamlamış oluyordu. Ancak günümüze dek, Kant'ın eleştirilerinin üçüncüsü, yayımlanmış eserlerinin en karanlığı olarak kalmış ve felsefe okuru için en ulaşılmazı olmuştur. Eleştirinin iki kısmı, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* ile *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*, anlaşılması güç bir Giriş bölümü ile bir bütün oluşturuyordu, aslında iki Giriş vardı: çoğunlukla İlk Giriş diye anılan metin ve Kant'ın eleştirinin yayımlanması sırasında onun yerine koyduğu daha kısa versiyon. Her iki giriş de, aman vermeyecek derecede tekniktirler, her ikisi de yeni ve bildik ayrımları tekrar tekrar ortaya koyarak Kantçı şemayı bir bütün olarak izlerler, her ikisi de "bir sistem olarak felsefeye" göndermede bulunurlar. Bu iki metin, üçüncü eleştiriyi, şimdi alanı daha da genişlemiş olan, bu yüzden de, geriye dönük olarak, yapısal bütününün arkitektoniğinin daha önceki projeksiyonlarında bazı düzeltmeler yapılması gereken eleştirel felsefenin doruğu ve tamamlanması olarak kabul eder.

Kabaca söylersek, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne yaklaşmanın iki yolu vardır. İlk yol, yapıtın bütünlüğünü vurgular ve Kant'ın estetik yargılar hakkındaki ilk kısımda söylediklerinin, daha genel bir sorun hakkında önemli bir noktayı aydınlattığında ısrar eder. Bu yaklaşımı tercih edenler, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin iki kısmının estetik ve teleolojik yargıları akılcı bir düşünce gelişimi içinde birleştirdiğini kabul ederler, aynı zamanda *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında bir tür köprü olarak görürler. Bu sistematik yaklaşımı savunmak için söyle-

nebilecek pek çok şey vardır ve bunun için her iki girişten de metin desteği alınabilir. Bu yaklaşım aynı zamanda, üçüncü eleştirinin, bütünlüğü içinde, pek de açık olmayan bir yolla, genel olarak yargıda bulunmanın olanağı hakkında "derin" bir sorunla ilgili olduğu görüşüne bir şeyler borçludur. Bu sorun ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Şematizm bölümünde yüzeye çıkmıştı. İlk eleştirinin Yargı Gücünün Öğretisi bölümünün bir kısmını oluşturan Şematizm, yorumcular için bazı sorunlara yol açmıştı ve pek çoğu bu bölümü yazdığı sırada Kant'ın düşüncesinin olgunlaşmış olup olmadığını merak etmişlerdi. Üçüncü eleştiri henüz gelmemişti. Peki üçüncü eleştiri, Kant'ın şematizmi "insan ruhunun derinliklerinde gizli bir sanat" (B 182) olarak tanımladığı bu bölüme biraz aydınlık getirecek miydi? Üçüncü eleştiriye "sistematik" yaklaşım olarak adlandırdığım yaklaşım, söz konusu sorun yargının bir yargı olarak olanağı sorunu olarak yorumlandığında, bir nebze umut veriyordu. Bu durumda, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk kısmında tartışıldığı şekliyle estetik yargılar, paradigmatik olarak yargının *tout court* olanağının zeminini ortaya koyan yargılar olarak görülebiliyordu.

Diğer yaklaşım *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk kısmına, Kant'ın estetiğe –modern estetiğin babası olarak adlandırılmasına neden olacak kadar– önemli katkılarda bulunduğu *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* bölümüne yoğunlaşıyordu. Üçüncü eleştiriyi yazdığı sırada Kant'ın aklında başka ve daha önemli erekler de bulunuyordu, ama estetikle ilgili konular ele alınırken bunlar arkaplanda bırakılabilir ve anlaşılıp anlaşılmadıkları önemsenmeyebilirdi. Başlığın da ima ettiği gibi, bu makaledeki yaklaşımımız da budur.

Bu yaklaşım *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sorunlu bir şekilde Kant'ın teleolojisiyle ilgili daha geniş bir kuramın içine gömülü olduğunu kabul eder, ama özellikle *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde göndermede bulunulan sorunlarla ilgilenmez. Ancak, estetik konularda yorumlarda bulunmak için biraz alan açmak dışında, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ikinci kısmını ilk kısmından ayırmak gibi bir çabaya girişilmemiştir. Kant, eleştirel girişimini tamamlamak için üçüncü bir eleştiri yazmayı uzun bir süredir planlıyordu. Yayımlanmasından üç yıl önce, 28 Aralık 1787'de K. L. Reinhold'a yazdığı bir mektupta, "Beğeni Eleştirisi"ni kısa zamanda yayımlamayı umduğunu söylüyordu (10:513-16). Aradan geçen birkaç yıl içinde, bu kitap *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne dönüşmüş ve arkasına teleolojik yargı gücüyle ilgili ikinci kısım eklenmişti. Yapıtın ilk Giriş'indeki, eleştirel felsefeyle ilgili genel gözden geçirme ve yeniden düzenleme, bilme yetileri-

nin üçe bölündüğü yeni bir ayrımın ortaya konduğu şematik bir tablo (xi, 5:198) ile sona erer. Bu tabloda, "yargı gücü" "anlama gücü" ile "akıl" arasına yerleştirilmiştir ve Kant şimdi *Saf Aklın Eleştirisi*'ne genel olarak anlama yetisiyle, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin akılla ve bu üçüncü eleştirinin de genel olarak yargı gücüyle ilgili olduklarının görülebileceğini söyler. Bu çalışmada, Kant'ın önceki yapıtlarının anahatlarını yeniden belirlemesinin karmaşık sonuçlarına yer ayırmamız olanaklı değildir. Ama Kant'ın şimdi, 1790'da "yargı gücü"nden ne anladığını sorabiliriz, hatta bunu sormak zorundayız.

Saf Aklın Eleştirisi'nde, yargıda bulunmak bir kavramı ya da kuralı tikellere uygulamak olarak tanımlanmıştı. Şimdi üçüncü eleştirinin girişlerini yazarken yeniden düşündüğünde, Kant bu tür yargılara "belirleyici" yargılar adını vermeyi ve onları tikelin verili olduğu, ama kuralın ya da kavramın keşfedilmesini gerektiren "düşünümsel" yargılardan ayırmayı tercih etmektedir. Kant'a göre bu tür bir düşünmeyle, örneğin gözlemlenen çok sayıda tikel arasındaki düzenin tekrar tekrar kurularak yeni "yasa"ların denendiği bilimsel kuram inşası sırasında karşılaşırız. Kant'ın, düşüncenin tikelden tümele doğru hareket ettiği düşünümsel yargılar kuramını öne sürmesi, açıkça ilk eleştirideki yargı kavrayışının genişletilmesidir; oysa ilk eleştirideki haliyle, belirleyici yargı kavrayışı olarak, basitçe alta-koyma [*subsumption*] anlamında kullanılmaktadır. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bazen düşünümsel yargının kullanımı ilk kısım ile ikinci kısmı bir araya getiren bağ olarak anılmaktadır, çünkü hem teleolojik yargılar hem de estetik yargılar, düşünümsel yargılar ya da düşünüme dayalı yargılar olarak kabul edilmektedir. Bu konuda bize yardımcı olacak bir ipucu bulabilmek için ilk eleştiriye dönmeliyiz. Burada Kant, düşünümde bulunmayı "verilen bir tasarımı, bu şekilde olası kılınan bir kavram bakımından, ya başka tasarımlarla ya da öznel bilgi yetileriyle karşılaştırmak ve birleştirmek" (İlk Giriş, v, 20:212) olarak tanımlar. Bilmenin genel koşulu olarak hayal gücü ile anlama gücü arasındaki uyuma geldiğimizde bununla yeniden karşılaşacağız.

Üçüncü eleştirinin iki kısmı arasında başka bir bağ daha vardır. Kant'ın ortaya koyduğu haliyle hem teleolojik hem de estetik düşüncede, ereklilik ya da finalite [*Zweckmässigkeit*] kavramı önemli bir rol oynar. Bu nedenle, estetik bağlamdaki yargıyla doğanın sistematikliği bağlamındaki yargının ortaklığının anlamlı olması; doğanın düşünümüne ait bir ilkenin ya estetiğe taşınması ya da kaynağını estetikten alması gerektiği görüşünü Kant'a yamamak isteyenler tarafından sık sık istismar edilmiştir. Belki de, birbirin-

den tamamen farklı gibi görünen iki araştırma arasında, ikisinin ortak bir yolda yürümelerini sağlayacak bir bağ bulunduğunu keşfettiğinde Kant'ın aklında da böyle bir şey vardı. Bu yeni düşünümsel yargı fikrinin, Kant'ın son eleştiride iki farklı şeyi gerçekleştirmesini sağlayan bir yol açtığı kolaylıkla kabul edilebilir. Kant'ın bunları birlik içindeymiş gibi sunmak istediği de kabul edilebilir. Ama bunu başarıp başaramadığı tartışılır.

Burada *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne girmeden önce son bir noktaya daha değinmek istiyoruz. Gözlemlenen olguların toplamını ya da birliğini yüklenmek zorunda kaldığında, düşünümsel yargı en genel anlamıyla, doğanın anlaşılabilir olduğunu, kavranabilir olduğunu kabul etmek zorundadır. Doğal fenomenleri gruplamak ve kavramak için ilkeler aramak, en azından doğanın tasarımlanmışçasına bir düzen taşıdığına inanmaktan pek farklı değildir. Yine de burada, bu tasarımı yapan bir fail bulunduğu yolunda bir ima yoktur. Göründüğü kadarıyla Kant'ın söylemeye çalıştığı, dünyada bir düzen aramanın, doğanın düşünüm önünde formel bir ereklilik ya da forma dayalı bir finalite sergilediğini kabul etmek anlamına geldiğidir. Estetik yargının da, bir düşünümsel yargı türü olduğunu hatırlamamız, beğeni yargısının açıklanmasında kullanılan "finalitenin formu" gibi güç bir nosyonu anlamamızda yardımcı olabilir. Ancak burada eleştirinin iki girişinden çıkan spekülasyonları bir kenara bırakarak *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin kendisine döneceğiz.

Estetik Yargı Gücünün Analitiği'nin ilk kitabı, Güzelin Analitiği'dir; bunu ikinci kitap, Yücenin Analitiği izler. Son olarak da Estetik Yargı Gücünün Diyalektiği, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni tamamlar. Düşünümsel yargı kuramının hemen ele alınarak, girişte kaldığı yerden geliştirilmeye devam edilmemesi biraz şaşırtıcıdır. Ama Kant, estetik yargıda "kendi düşünümünde bir yargı" (dipnot I, 5:203) ile karşı karşıya olduğumuzu verili kabul ederek işe başlar. Ancak çok daha ileride, Yücenin Analitiği'ni tamamladıktan sonra, Estetik Düşünümsel Yargı Hakkında Genel Açıklama'da bu konuya geri döner.

2. Beğeni

Saf Aklın Eleştirisi'ni yazdığı sırada, Kant'ın üçüncü eleştirideki konumuna henüz ulaşmamış olduğunu biliyoruz. İlk eleştirideki *aşkınsal estetik* (A 21/B 36 n.) kısmındaki ilginç bir dipnot, Kant'ın daha o zamandan güzelin empirik bir yaklaşımla ele alınmasının olanaksızlığına inanmaya başladığını

ortaya koymaktadır. (1764'te Kant, *Güzelin ve Yücenin Duyumlanması Üzerine Gözlemler* isimli şık ve parlak makalesiyle bu geleneğe katkıda bulunmuştur.) Ama dipnotun asıl amacı, genellikle Almanlardan oluşan rasyonalistlerin "estetik" şemsiyesi altında yapmaya çalıştıklarına karşı çıkmaktı. Alexander Baumgarten'in[1] "güzeli rasyonel ilkelerle ele alma" çabasını Kant "boş bir çaba" olarak görüyordu, bir "güzel bilimi" olamazdı, gerçi "beğeninin eleştirisi" ismini verdiği bir şeyin daha o zamandan dikkatini çekmiş olduğunu kabul ediyordu. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk kez yayımlandığı 1790'a dek Kant, beğeni yargısını, kendine özgü geçerlilik iddiasıyla, salt bir itiraf olmaktan ayrılan öznel bir yargı olarak görüyordu. Bu hareketiyle hem empirik estetik anlayıştan hem de Baumgarten'in akılcı estetik modeli olarak tanımladığı yaklaşımdan uzaklaşmış oluyordu.

Kant'ın üçüncü eleştirisine göre, estetik yargıları estetik yargı yapan, bu yargıların bir evrensellik ve zorunluluk iddiasıyla birlikte öznel bir konum taşımalarının bileşkesiydi. Bilgi yargılarının, ahlaki değerlendirmelerin ve herhangi bir tartışmaya yol açmayan beğenme ve beğenmeme ifadelerinin yanı sıra, doğrulanamasa bile, deneyim içinde yer alan tüm öznelerin üzerinde uzlaşabilecekleri türden yargıların da var olduğunu kabul edenler için Kant'ın bu çözümlemesi zorunlu olacaktır. Kant'a göre, beğeni yargısını diğer yargı türlerinden ayıran, sadece bu yargıyı belirleyen haz duygusudur. Kant şimdi, insan yetilerinin en öznel ve özel olanının, yani henüz yeterince gelişmemiş ve ifadesiz olduğu söylenemeyecek olan duyu yetisinin, estetik yargının belirlenme zeminini oluşturabileceğini düşünüyordu. Üçüncü eleştiriden önce, tıpkı anlama gücünün kategorilerinde ve aklın idelerinde *a priori* ilkelere sahip oldukları kanıtlanmış olan bilgi ve ahlak yargıları gibi, duyguların da *a priori* ilkelere sahip olduğu keşfedilmiş değildi. Duyguların da, en geniş anlamıyla rasyonel bir şekilde kendilerini ortaya koyabilecek bir yapıya sahip olduğu, Kant'ın buradaki "keşfi"ydi.

Beğeni sahibi olan kişi tercihleriyle, güzel olana değer verdiğini ve çirkin olandan hoşlanmadığını gösterir. Beğeni sahibi olmak fazladan bir duyu sahibi olmak olmadığı gibi, özel bir entelektüel beceri sergilemek de değildir. Doğadaki ve sanattaki güzelliğe dolaysız bir haz ve açık bir görüşle tepki vermektir, ayrıca bu hazzı onu paylaşma yetisine sahip olan başkalarına iletmektir. Dahası, iletilebilir haz, dünya karşısında bir hayranlık hissetmeyi bildirir ve bu şekilde hisseden biri bencilce kendine haz veren nesnelere sahip olmaya çalışmaz: onları takdir eder ve över. Böylece estetik takdirden ve

estetik övgüden söz ettiğimizde, Kant'ın araştırmasının merkezindeki sorunla karşı karşıya gelmiş oluruz. Bu beğeni sorunudur. Dışarıdan göründüğü şekliyle, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sadece bu soruyu sorduğunu, sonra da ardı ardına gelen tartışmalar boyunca bu sorunun yanıtının ortaya çıkmasını sağladığını düşünmek olanaklıdır. Ancak, aslında burada karşılaştığımız beğeni sorunu ile ilgili uzun bir tartışma değil, tümünün beğeni yargılarıyla ilgili olduğunu söyleyemeyeceğimiz farklı tartışmalardır. Bir süre için bunu görmezlikten gelerek, beğeni sorununun niye Kant'ın estetik kuramında çok önemli bir yer işgal ettiğinde yoğunlaşabiliriz.

Onsekizinci yüzyıl diliyle beğeni sahibi olmak, birtakım kurallara körü körüne bağlı kalmaktan değil, bireysel kanılara dayanarak bağımsız bir yargıda bulunabilmekten geçiyordu. Kant da bu kullanımın farkındaydı ve çözümlemesinin amaçlarından biri, en kişisel, yani bireysel duygu olarak, beğeni yargısının içinde gizli biçimde bulunan özerklik iddiasının ağırlığını taşıyabilecek bir zemin oluşturabilmekti. Kant'a göre beğeni, güzeli "değerlendirme" yetisiydi ve bu yetinin kullanımı da beğeni yargısıydı. Beğeni yargılarının ne oldukları ve güzeli belirlemenin koşullarının ne olduğu ise aynı açımlamanın farklı yönleri ya da "uğrak"larıdır. Beğeni yargısının dört uğrağı, bir şeyi güzel bulmak için nelerin gerektiğini, başka bir deyişle beğeni yargısının en önemli karakteristiklerini dile getirir ve işler. Bu belki de üçüncü eleştirinin en iyi tanınan kısmıdır ve Güzelin Analitiği içinde yer alır.

Dört Uğrak

Kant, beğeni yargısının dört uğrağını, kendisinin ortaya koyduğu yargının dört mantıksal işlevi bakımından ele alır; başka bir deyişle, beğeni yargısını nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik açılarından inceler. Bu düzenleniş biraz zorlama gibidir ve ayrıntılar açısından doyurucu değildir. Belki de, ilk eleştiriden gelen bu arkitektonik yankıya fazla önem verilmemesi gerekir. Yine de Kant, ilk eleştiride dört mantıksal yargı formunu, sonra da dört kategori grubunu birbirinden ayırırken yaptığı gibi, burada da dörtlü ayrımın yeterince kapsamlı olduğunu ifade etmek istiyor olabilir. Her bir uğrağın çözümlemesi, güzelin kısmi bir tanımını ya da açıklamasını ortaya koyar ve dört uğrağın hepsi birlikte beğeni yargısının karmaşık bir serimlemesini oluştururlar. Bunu kabaca şöyle özetleyebiliriz: Kayıtsız bir hazla hissedilen güzeldir (ilk uğrak). Bir şeye güzel demekle, onu evrensel bir haz nesnesi olarak adlandırırız (ikinci uğrak). Bu nesnede "bir erek tasarımı olmadan

algılanan finalite formunu" buluruz (üçüncü uğrak). Sadece haz kaynağı olduğunu değil, bunu zorunlulukla ve kavramlar olmadan yaptığını öne sürer iz (dördüncü uğrak).

İlk uğrağın başlığına verilen bir dipnotta, iki giriş bölümünün ortaya koymaya çalıştığı ve Kant'ın artık verili kabul ettiği noktalar kısaca hatırlatılır: bir estetik yargıyı ele aldığımızda, belirleyici bir yargıyı değil, düşünüme dayalı bir yargıyı ele almış oluruz (dipnot I, 5:203). Ayrıca, ilk uğrağın birinci bölümü kayıtsızlık uğrağına ilişkin pek bir şey söylemez, giriş bölümlerine daha yakın bir havayla daha genel bir konuyu açıklar, kısaca beğeni yargısının mantıksal değil, estetik olduğunu ve estetiğin haz ve hoşlanmama duygularıyla, "öznenin kendisi hakkında ve etkilenme tarzıyla ilgili olarak hissettiği [bir] duyguyla" (§I, 5:204) sıkı bir bağı olduğunu hatırlatır. Bu kısa paragraf, ileride bir şeylerin geleceğinin habercisi gibidir. Bir tasarımı tümüyle onun duyumundaki, "yaşam duyumundaki" [*Lebensgefühl*] özneye atfetmek, estetiğin özünde öznel olan doğasını yakalama çabasına ve aynı zamanda, estetik yargının öznel yönelimini, bilgi yargısının nesnel referansından ayırma çabasına işaret eder. Kant'ın söylemeye çalıştığı, ayırma ve değerlendirme yetimizden herhangi bir bilgi edinmesek de, "öznede, kendi durumunu duyumlayan zihnin bilincinde olduğu tüm tasarım yetisiyle birlikte verili olan [bir] tasarımı" (§I, 5:204) düşünür ve karşılaştırırken kendimizi ona yönelmiş bulduğumuzdur. Duyuların zihinsel yaşamın şeması içinde nasıl işlediği hakkında genel bir ifadeyle tamamlanan bu sav, daha ileride, güzelin, yargı etkinliğinde –yani güzeli takdir etme etkinliğinde– anlama gücüyle hayal gücünün uyumlu bir şekilde etkileşmelerini sağlayan şey olduğu önermesine yer açacaktır.

Dört uğrak iki gruba ayrılır. İlk uğrakla üçüncü uğrak, bir deneyimin ne zaman güzel bir şeyin deneyimi olduğunu, başka bir deyişle duyulan hazzın ne zaman kayıtsız olduğunu ve hazzın ne zaman, nesnede finalite formunu algılamaktan kaynaklanan şey olduğunu belirler. Bu iki uğrak, tikel bir deneyimin bir beğeni yargısına konu olmasının, yani nesnenin güzelliğinin kanıtı olarak sunulmasının koşullarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. İkinci ve dördüncü uğraklar ise, sırasıyla evrensellik ve zorunlulukla ilgilidir ve "Bu güzeldir" biçimindeki yargılar tarafından ortaya konan iddiaları ele almaktadırlar. Bu dört uğraktan hiçbiri tek başına beğeni yargısı için yeterli koşulları vermez. Ama Kant'a göre, hepsi bir arada ve iki farklı düzlemde –deneyimde yargıda bulunma [etkinliği] düzlemiyle bundan çıkan

yargı düzleminde– işleyerek, estetik deneyimi başka deneyim tarzlarından ve beğeni yargısını başka yargı türlerinden ayırmanın koşullarını verirler.[2]

Ancak hissedilen haz kayıtsız olduğunda, bu hazza yol açan nesne güzel olarak adlandırılabilir. Hazzın "ilgiden ayrı" ya da "herhangi bir ilgiden bağımsız" olması gerekliliğinin anlaşılmasının en iyi yolu, onu "ilgiden kaynaklanan" hazla karşıtlık içinde düşünmektir ve bu karşıtlık yoluyla Kant hoşa gidenden kaynaklanan haz ile iyiden kaynaklanan hazzı, beğeniden kaynaklanan hazzın karşıt kutbuna yerleştirir: sadece sonuncuda, hem nesnenin gerçek varlığına kayıtsızlık anlamında hem de nesnenin bir arzu ya da istek uyandırmaması veya bu arzuyu doyurmaması anlamında bir ilgi eksikliği söz konusudur. Kant güzeli iyi, kullanışlı ve hoşa giden ile karşılaştırırken bir dizi karmaşık manevraya girişir. Bunların arasındaki farklar ve ilişkiler tekrar tekrar dile getirilir, öyle ki Güzelin Analitiği'nin sonuna geldiğimizde adeta, Kant'ın zihin tablosunu oluşturan en önemli kavramların bir araya gelerek oluşturduğu bir tabloyla karşılaşırız.

Ama kayıtsız haz, bize verilen tek ölçüt değildir. Üçüncü uğrak, en az bu kadar önemli bir ölçütü ortaya koyar. Hazzım üzerinde düşünümde bulunduğumda, onu herhangi bir ilgiden bağımsız olarak düşünmem ve böylece nesnenin kendisi için ondan haz almam yeterli değildir. Hazzımı, anlama gücünün ve hayal gücünün özgür etkileşimlerinde, nesnedeki finalite formu olarak deneyimlemem gerekir. "Yargının estetik olarak adlandırılmasının nedeni tam da, belirlenme zemininin bir kavram olmamasıdır, daha ziyade [bu zemin] sadece duyumlanabilir bir şey olarak, zihnin güçleri arasındaki etkileşimin uyumunun (iç duyudaki) duygusudur" (§15, 5:228). Hayal gücü ve anlama gücü bilişsel güçlerdir, ama bilgi edinme amacına yönelmediklerinde, aralarındaki uyum ya da uyumsuzluk, buna yol açandan kaynaklanan bir haz ya da hoşlanmama duygusu olarak hissedilir. Ortaya çıkan estetik yargının zemini, nesnenin benim zevkime uygunluğunun açık, ama bilgiye yönelik olmayan farkındalığıdır. Şimdi üçüncü uğrağı, ikinci uğrağın, beğeni yargısında içerilen bir iddia olduğunu öne sürdüğü şeyle birlikte alırsak; bu, nesnenin deneyimlenmesinde hissedilen finalite formunun sadece benim değil, nesneyle aynı bağa sahip olan, deneyimde bulunan her özne tarafından aynı şekilde hissedileceğini ve dahası aynı zihin yapısını paylaşmamız dolayısıyla, her birimizin bu şekilde hissetmekte aynı gerekçeye gönderme yapacağımızı öne sürmemiz için bir zemin sağlar. Ama bu düşünceyle, Kant'ın dedüksiyonuna ulaştık.

Dedüksiyon

Kant, dedüksiyona duyulan gereksinimi pek çok farklı şekilde formüle eder. Beğeni yargılarının çözümlemesi, onların evrensel bir uzlaşı iddiasında bulunduklarını ve bunu zorunlulukla yaptıklarını ortaya çıkarır. Evrensellik ve zorunluluk, *a priori*'nin işareti olduğuna ve her *a priori*'lik iddiası bunun temellendirilmesini gerektirdiğine göre, bu iddiayı doğrulayacak argümanların aşkınsal argümanlar olması gerekir. Kant'ın ifadesiyle, yanıtını aradığımız soru "Beğeni yargıları nasıl olanaklıdır?" (§36, 5:288) sorusudur, dolayısıyla *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki bu soru, aşkınsal felsefenin genel sorusunun bir parçasıdır: "Sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?" (§36, 5:289). Ama bu formülasyonlar, sistemin geniş bağlamını hatırlamamıza yardımcı olurken, buradaki konumuzu aydınlatmada pek yardımcı olmazlar.

Bu şekilde öne sürülen beğeni yargısının temellendirilmesi gerektiği açıktır. Bu gereksinimin doğmasının nedeni, açımlamanın açıkça bir paradoks ortaya koymasıdır. Güzeli değerlendirirken, sadece en içten haz duyularımıza dayanırız –estetik yargı "belirleyici zemini, ancak öznel olan bir yargıdır" (§I, 5: 203)– yine de beğeni bildirilerinin kişilerüstü ifadeler olduklarını öne süreriz. Bunun, sadece bu bildirimlerin kaynağını oluşturan deneyimi yaşayan kişi için değil, tüm özneler için bağlayıcı olduğuna inanırız. Bu varsayımı bir hükümle ifade ederiz, "Bu güzeldir" deriz, sanki güzellik nesnede bulunan bir nitelikmiş ve biz de bunun böyle olduğunu bilebilirmişiz gibi. Ama bir şeyi güzel bulduğumuzda bir doğrulama ya da kanıt aramayız, yine de bunun sadece kişisel bir kanı olması gerektiği söylendiğinde kendimizi yanlış anlaşılmış hissederiz. Demek ki, beğeni yargısı ne bir bilginin kaydıdır, ne de kişisel bir duygunun ifadesidir. Kant'ın beğeni yargısının bu paradoksal gibi görünen niteliğinde ısrar etmesi, estetik kuramına en büyük ve en kalıcı katkılarındadır. Kant ancak ve ancak; doğru tür bir bireysel haz, insan doğasında, söz konusu varsayımın ortaya çıkmasını sağlayan bir şeye dayanıyorsa, "evrensel bir sesle" konuştuğumuz iddiasında bulunabileceğimizi göstererek, beğeni yargısını temellendirebilir.

Kant'ın izlediği bağlam uyarınca, yukarıdakileri savunan argümanlar, beğeni yargısının açımlamasına ya da çözümlemesine değil, dedüksiyonuna aittirler. Bu uzun ve karmaşık bir bölümdür (§§30-54) ve "saf estetik yargının dedüksiyonu" başlığını taşır (Güzelin Analitiği'nin altına yerleştirilmiş olması beklense de, Yücenin Analitiği başlığının altında bulunur). Bu bölüm tek bir bütün argüman ortaya koymaz, inandırıcılığı ya da tutarlılığı ile etki-

leyici bir bölüm de değildir. Akademisyenler arasında dedüksiyonun nerede başladığı ve nerede bittiği hakkında bir uzlaşma yoktur, çünkü Güzelin Analitiği'ndeki bazı argümanlar, özellikle ikinci ve dördüncü uğraklar için ortaya konanlar ve finalite formunun yetilerin uyumunda temellendirilmesi yönündeki argümanlar, dedüksiyona daha uygunmuş gibi görünmektedirler. Bu nedenle farklı yorumcular *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin karmakarışık dokusunda yolumuzu bulmamız için farklı yollar getirmiş ve dedüksiyon için bütünüyle yeni yapılandırmalar önermişlerdir.[3]

Kant'ın, beğeni yargıları ve bu yargıların evrensellik ve zorunluluk iddiaları dışlandığında, bilgi ya da genel anlamıyla bilmenin olanaksız olacağını destekleyecek bir argümana ihtiyacı vardır. Bu biraz iddialı bir girişimdir ve Kant'ın dedüksiyon bölümünde böyle bir argüman ortaya koyup koymadığının belirsiz kalması da şaşırtıcı değildir. Ancak, öznel yargı koşulları nosyonuna bir dayanak oluşturma çabasında bunu yapmaya çalıştığı da açıktır.

Sıkıştırılmış ve şifrelenmiş gibi görünen 38. bölümde, Kant dedüksiyona ulaşıldığını, beğeni yargıları konusunda evrensel bir uzlaşı beklemenin yanında, duyulan hazzın evrensel olarak iletilebilir olmasını beklemenin de gerekçelendirilmiş olduğunu söylüyor gibidir. 38. bölüme eklenen Açıklama, rahatlatıcı bir ifadeyle bu dedüksiyonun "kolaylığından" bahsetmektedir: "Bu dedüksiyonu bu kadar kolay kılan, bir kavramın nesnel gerçekliğini gerekçelendirme zorunluluğunu korumuş olmasıdır. Çünkü güzellik nesnenin bir kavramı değildir, beğeni yargısı da bilme etkinliğine ait bir yargı değildir." Kant'ın bu kadar kolay bulduğu ne olabilir? Yalnızca, beğeni yargılarının gerekçelendirilmesi için –yargılar doğru kurulduğu sürece– tüm insanlardaki bilme koşullarının temelde özdeş olduğu varsayımında bulunmanın zorunluluğunu mu dile getirmeye çalışmaktadır? 38. bölümün son satırındaki dipnot, bunu doğrular gibidir. Bu notta Kant, gerekçelendirmenin hangi varsayımlarla gerçekleştirilebileceğini ifade eden bir argümanı yinelemektedir. "Sadece öznel bir zemine dayanan bir estetik yargının, evrensel bir uzlaşı konusu olduğunun gerekçelendirilmesi için, şunların varsayılması yeterlidir: (i) söz konusu estetik yargıda bulunma yetisinin öznel koşulları, bilme yetilerinin bağıntısı bakımından her insanda özdeştir, genel anlamda bilmeye yönelik bir bakışla, burada [bilme yetilerinde] harekete geçirilirler. Böyle olmalıdır, aksi halde insanlar tasarımlarını, hatta bilgilerini iletme yetisine sahip olmazlardı; (ii) yargı sadece bu bağıntıya (dolayısıyla, sadece yargıda bulunma yetisinin *formel koşuluna*) yönelmiştir ve saftır,

başka bir deyişle, ne nesnelerin kavramlarıyla ne de belirleyici zeminler olarak duyumlarla karıştırılamaz."

Şimdi, iletilebilirlik merkezi bir konuma geçmiştir. İletilebilirliğin, bilmenin zorunlu bir koşulu olduğu gösterilmiştir. Deneyim içinde yer alan özneler olarak tüm insanlar, aynı öznel koşullar altında bilme yetisine sahip olduklarından (öyle olmasa, bilme ve bilgi olanaksız olurdu), beğeni yargısında da aynı öznel koşulların geçerli olmasını gerekçelendirmiş oluruz. Çünkü beğeni yargısı, belirleyici bilgi yargısıyla yöneldiğimiz hayal gücü ve anlama gücü yetilerini etkileşime sokar; oysa beğeni yargısı düşünüme dayalı öznel bir yargıdır ve güzele tepki olarak ulaştığımız iki yetinin uyumundan kaynaklanan doyum ya da hazdan çıkar. İki yeti uyum ve denge içindedir, sanki bilgi edinmeye değil, kendilerine, karşılıklı olarak birbirlerini geliştirmeye yönelmiş gibidirler. Güzel bilinmez –"çünkü güzellik nesnenin bir kavramı değildir, beğeni yargısı da bilme etkinliğine ait bir yargı değildir"– ama başka durumlarda bilme ereği için kullanılan yetilerin "karşılıklı canlanmasını" besleyen bir şey olarak takdir edilir ya da değerlendirilir. Beğeni yargısında, güzel nesneleri, bu nesneler bilmeye yönelik güçlerimizin birlikte çalışmaları için tasarlanmışlar gibi haz duyarak deneyimleriz; güzeli değerlendirmek, onun içinde, finalite formunu bulmak ya da bilme yetilerimize uyacak biçimde tasarlanmış olma görüntüsünü görmektir.

Hemen ardından, Kant beğeninin "bir tür *sensus communis*" (§40) olduğunu söyler. "Ortak duyu/sağduyu" fikri, daha önce dördüncü uğrakta (§21) da karşımıza çıkmıştı, Kant burada beğeniden kaynaklanan hazları paylaşan başkaları olduğu varsayımının, deneyim içinde yer alan öznelere ilişkin düşüncemizin zorunlu bir bileşeni olduğunu öne sürmüştü. Bu sonuca ulaşılmasını sağlayan aşkınsal argüman, bilmenin iletilebilirliği öncülüne dayanıyordu: Kant açıkça, sadece bilmenin ya da bilginin olanaklı olduğu görüşünü değil, olanaklı bilginin başkalarına iletilebilir olması gerektiği, yoksa bilgi olmayacağı görüşünü de korumaktadır. Dedüksiyon bölümüne, 21. bölümdeki aşkınsal argümanı da eklediğimizde, bilmenin öznel koşulları basamağından –burada bilme herkese iletilebilir olmak zorundadır– beğeni yargısının öznel koşulları basamağına geçeriz, evrensel olarak iletilebilirlik koşulu buraya da taşınmıştır. 40. bölüm, yargının öznelliği koşulunun genelliğine yeni bir açıklama daha getirir. Kant beğeniyi sadece bir tür *sensus communis* olarak görmez, aynı zamanda bir *ortak* duyu olarak, "yargısını insanlığın kolektif aklıyla tartmak için, düşünümsel ediminde (*a priori* ola-

rak) başka herkesin tasarım tarzını hesaba katan eleştirel yeti" olarak görür. İletilebilirliğin çok geniş bir düzlemde, genel anlamıyla deneyimin koşulları düzleminde varsayılması gerektiğini göstermeye yönelik argümanlar, tam da beğeni yargısının dedüksiyonunun sağlamaya çalıştığı temellendirmeye ilişkindir. Gerçi ne yazık ki, Kant'ın, dedüksiyonu doyurucu bir şekilde ortaya koymasını sağlayacak bir argümanlar zinciri oluşturmayı başardığı söylenemez. Kant kendisi de, bunu nerede ve ne zaman tamamladığı konusunda hâlâ biraz kuşkulu gibidir.

Diyalektik

Kant, Estetik Yargı Gücünün Analitiği'nin daha sonraki bölümlerinde (§41-54) sanat ve deha üzerine yeni ve önemli düşünceler geliştirmeye yöneldiğinde bile beğeni yargılarının gerekçelendirilmesine tekrar tekrar dönmüştür. *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sonlarındaki Diyalektik bölümünde, beğeni yargılarının ortaya koyduğu, evrensel bir uzlaşı konusu olma iddiasının; ancak "estetik yargılarla ahlak yargıları arasında bir bağ olduğu ve bir anlamda ahlak yargıları tarafından onaylandıkları" kanıtlandığı zaman, tam anlamıyla gerekçelendirileceği öne sürülmektedir. Birkaç sıkı ve epeyce sorunlu pasajla, güzelin ahlaki anlamda iyinin sembolü olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu, Güzelin Analitiği'nin temel öğretisiyle çatışmaktadır ve orada ısrarla üzerinde durulan, estetiğin özerkliğine kesinlikle uymayan bir iddiadır.[4] Ahlakın sembolü olarak güzellik hakkındaki yorumlar, neden tasarımsal sanatlara yönelik entelektüel bir ilginin savunulması gerektiği bağlamında anlamlı olabilirler. Ama beğeni ifadelerinin dedüksiyonuna katkıda bulundukları söylenemez. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki Diyalektik bölümüne benzer bir çizgide, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki Diyalektik bölümü de, beğeni yargısının dedüksiyonuna herhangi bir katkıda bulunmaz. Aksine, bir beğeni kuramından metafizik anlamda uzaklaşmayı içerir. Güzeli, ahlakın sembolü olarak yorumlama çabası bu uzaklaşmanın bir parçasıdır. Bu, güzelin anlam ve önemi hakkında metafizik bir soruşturma sürdürmeye dek uzanabilir.

Bir diyalektik, antinomilerin tanınmasıyla ortaya çıkar. Üçüncü eleştirideki Estetik Yargı Gücünün Diyalektiği bölümünün ilk eleştirideki Diyalektik bölümüyle aynı şekilde tasarlandığına şüphe yoktur, Kant'ın beğenide antinomi aramaya başlamasının nedeni de, bir eleştirinin yapısında, analitik bölümünü diyalektiğin izlemesinin zorunlu olmasıdır (eleştirinin yapısal

gerekliliklerinin karşılanması yönündeki bu çaba, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin metnine genel olarak bir yapaylık havası verir ve bu özellikle son bölüm olan Diyalektik'te fark edilir.)

Diyalektiğin, Analitik bölümündeki kuramla çelişen, uyumsuz yönlerinden biri de, Beğeni Antinomisi'ne önerilen çözümde (§57) karşımıza çıkar. 56. bölümde Kant, beğeni hakkındaki iki farklı inançtan kaynaklanan Antinomiyi şöyle tanımlar:

I. Tez. Beğeni yargısı kavramlara dayanmaz; çünkü öyle olsaydı, tartışmaya açık olurdu (tanıtlar aracılığıyla karar verilmesi gerekirdi).

II. Antitez. Beğeni yargısı kavramlara dayanır; çünkü başka türlü olsaydı, yargılardaki farklılıklara rağmen, bu konuda herhangi bir savda bulunmak olanaksızlaşırdı (diğerlerinin söz konusu yargıda zorunlu olarak uzlaşmaları gerektiği iddiası).

Bu antinomi, bir kez daha, Analitiğin, beğeni yargısının çözümlemesinden çıkardığı gerilimi ortaya koymaktadır. Hem beğeni yargısının kavramlardan türetilmiş olarak kanıtlanamayacağına inanırız (tez[5]), hem de ötekilerin söz konusu yargımızda uzlaşması gerektiği iddiasını getirerek, dolayısıyla da konuyu tartışmaya açarak, yargının bir tür kavrama gönderme içerdiğine inanırız (antitez).

İki önermenin aslında çelişmediklerini ve antinominin sadece görünüşte olduğunu, bir yanılsama olduğunu ortaya koymak için Kant, son çare olarak "kavramın" iki anlamı arasındaki eşsesliliği göstermeye çalışır: belirli kavram (tezde) ve belirsiz kavram (antitezde). Düşünüme dayalı yargılarda, herhangi bir belirli kavramın alta-koyulmasının olanaksızlığını zaten biliyoruz. Dolayısıyla tez hâlâ geçerlidir. Antitezde işlev gören belirsiz kavramın ise (kuramın şu ana kadar açıklanmış olan kısmına bakarak) bilme yetilerinin uyumu olmasını bekleyebiliriz. Ancak Kant, şimdi bunun yerine "fenomenlerin duyuüstü dayanağı" kavramını ve bununla birlikte de fenomenler ve numenlerle ilgili metafiziğinin bütününü buraya yerleştirmektedir – numenler hakkında aslında hiçbir bilgiye sahip değiliz, bu anlamda sadece belirsiz bir kavrama sahibiz. Duyuüstünün, beğeni yargısının zemini olarak koyutlanması; *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin buraya kadarki kısımlarında, salt görünüşün karşısına numenlere dayalı bir gerçekliğin konulduğu bir öğretiyle hiç karşılaşmamış olan okur için tam bir sürprizdir. Diyalektik'te beğeni antinomisine çözüm olarak sunulan argümanlar, Kant'ın ontolojisine özel bir önem vererek, estetik kuramı ortadan kaldıran

metafizik spekülasyonlardır. Bu yüzden burada bunların ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Kant'ın beğeni antinomisinin formülasyonu, sunulan çözümden ayrı olarak, kendisinin de kabul ettiği gibi, belli "ortak noktaların" ve "herkesin zihninde bulunan" (§56) özlüsözlere benzer ifadelerin karmaşık bir şekilde yeniden formüle edilmesidir. David Hume'un, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden otuz yıl önce yayımlanan ve Kant'ın "Beğeni yargıları nasıl olanaklıdır?" sorusuna epey yaklaşan "Beğeninin Ölçütü" isimli makalesinin, Kant tarafından okunup okunmadığını bilmiyoruz. Kantçı epistemoloji tartışmalarında "Kant'ın Hume'a [bir] yanıtı"nı bulmak yaygın bir tavırdır. Estetik bağlamında da, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni böyle bir yanıt olarak ortaya koymak çok aydınlatıcı olabilir. Ne yazık ki, burada buna yer ayırmamız olanaksızdır.[6]

3. Yücelik

Kant buraya kadar, beğeni ile ilgili sorunları asla geride bırakmamışsa da, tarif ettiğimiz sorunlardan çok daha fazlasıyla ilgilenir. Güzelin Analitiği'nin hemen arkasında, Yücenin Analitiği bulunur (§23-8). Beğeni sorununu *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ana sorunu olarak alırsak 23 ile 28. bölümler arasında yüceyle ilgili yargıların çözümlemesine yer verilmesi, ana temadan bir sapma olarak görülmelidir.[7] Ancak, Dedüksiyonu izleyen (henüz tartışmadığımız) 41-54. bölümler arasında Kant'ın ilgisinin sanata ve dehaya yöneldiğini belirtirsek, yüce ile ilgili yargıların çözümlemesi, o kadar marjinal görünmeyecektir: bu durumda yüceyle ilgili düşünceler, Kant'ın, bu ikinci Analitiğin ikinci kitabının sonlarına yaklaşırken, yüzeye çıkmalarına –gönülsüzce de olsa– göz yumduğu, farklı ilgi alanları arasındaki pek çok bağı gösterebilir. Yüceye ilişkin yargı hakkındaki bölümleri tarihsel bir ilgi ile gözden geçirmektense, bizi beğeniyle ilgili sorunlardan sanat ve deha ile ilgili sorunlara götüren Kant'ın ufkunun giderek genişlemesine bir hazırlık olarak okuyabiliriz. Bunlar arasındaki açık bağ, aklın idelerinin (sadece kuramsal anlığa değil, aynı zamanda ahlaka da ait olan idelerin) yücenin çözümlemesine dahil edilmesinde yatar. Sanat ve deha ile yüce arasındaki bu bağın, aynı zamanda Kant'ın (anlama gücü ile hayal gücünün dengede oldukları) güzel ile (anlama gücü yerine aklı getiren) yüce arasında tasarladığı karşıtlığın temeli olması işleri epeyce karıştırır. Bunu, sadece beğeni ve güzel kuramı ile ilgilendiğimiz daha dar bir *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* okumasına bir meydan okuma sayabiliriz.

Yücenin çözümlemesinin, güzelin çözümlemesi ile yan yana yapılmasının, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin inşası sırasında, sonradan akıl edilmiş olduğunu bir kenara bırakırsak (Kant bundan iki girişte de bahsetmez), güzel ve yücenin birleştirilmesi onsekizinci yüzyıl düşüncesine oldukça uygundur. Kant bu iki kavramı bir çift olarak "Güzelin ve Yücenin Duyumlanması Üzerine Gözlemler" makalesinde de kullanmıştı (1764). Bu kısa ve parlak inceleme, Kant'ın henüz estetik soruların, empirik yaklaşımdan başka bir yolla ele alınamayacağını düşündüğü döneme kadar geri gidiyordu. Kant, Edmund Burke'ün *Yüce ve Güzel Hakkındaki Fikirlerimizin Kaynağına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma* (1757) yapıtını yakından tanıyordu. *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, "estetik yargıların aşkınsal serimlenmesi" (277) ismini verdiği bölümün sonunda, kendi eleştirel prosedürünü, "güzel ve yücenin sadece empirik bir serimlenmesini sunan … Burke ve onun gibi pek çok zeki adamın" prosedürleri ile karşılaştırıyordu.

Kant Yücenin Analitiği'nin başında, yücenin deneyimi ile güzelin deneyimini karşılaştırır ve kıyaslar. Bu karşılaştırma sonucunda, yücelik yargısının, güzellik yargısıyla birlikte, estetik yargılar sınıfı içinde değerlendirilmesi gerektiği görüşü için yeter derecede kanıt bulur. Kıyaslama sonucundaysa, estetik yargının bu iki formu birbirinden keskin bir şekilde ayrılır. 23. bölüm bu bağın tam bir açıklamasını verir. Yüce ile güzelin ikisi de "kendilerince" memnuniyet verirler; her ikisi de düşünüme dayalı yargılarla değerlendirilir ve belirleyici yargılarla bilinemezler; her ikisinden kaynaklanan haz, hayal gücünün "anlama gücüne ya da akla ait olan kavrama yetisi" ile uyumundan doğar; her ikisi de her özne için geçerli olma iddiasında bulunan tikel yargılar ortaya çıkarır.

Ama güzel ile yüce arasındaki farklılıklar çarpıcıdır. Güzellik yargıları nesneyi biçimi bakımından değerlendirir, oysa yücelik yargıları nesnenin bir biçim sahibi olmayışı ya da nesnenin " –üstüne eklenen bir bütünlük düşüncesiyle birlikte– sınırsızlığı" ile ilgilidir. Güzelden kaynaklanan haz "pozitif" bir hazdır, yaşama sevinci ve neşe verir; yüceden kaynaklanan haz daha katıdır, daha çok saygıya benzer, bu yüzden de "negatif" haz ismini alır. Güzel, yargı güçlerimiz için tasarımlanmış ya da onların bir ereğiymiş gibi görünür; yüce ise tasarım güçlerimize uygun görünmez, hatta hayal gücümüzü "baştan çıkarır". Kant'a göre, doğal nesnelere kesinlikle "yüce" demememiz gerekir: yücelik bizde, insan zihninin, bizi içine çekmek ya da yutmakla tehdit eden derinliklere yukarıdan bakabilme gücünde bulunur. Doğal nesneler

haklı bir şekilde güzel olarak adlandırılabilir, ama hiçbir doğal nesne bu kadar yüce değildir: "Ancak nesnenin, kendisini, zihinde bulunan bir yüceliğin tasarımına bıraktığını söyleyebiliriz."

Kant'ın yüce yargısını, estetik yargılar sınıfı içinde, güzellik yargısıyla yan yana tutmayı nasıl başardığını görmek biraz güç olabilir. Güzelde ve yücede benzer olduğu söylenen şey, yani [güzel ve yücenin] "kendilerince memnuniyet vermeleri" (§23, 5:244); memnuniyet veren şey yerine, "yüceliğin bir tasarımının keşfedilebileceği" gerçek alanı, yani zihni referans aldığımızda, aşırı bir gerilim yaratmaz mı? Kant'ın, hayal gücünü baştan çıkaran yücede "negatif bir haz" bulunduğu iddiası da, yetilerin uyumuna yakışmaz. Kant'ın çözümlemesine göre yüce duygusunun nedeni, sanki, akılla hayal gücü arasında bir uyum olması değil, aklın hayal gücüne galip gelmesidir.

Kant'a göre, buradaki çözümleme "yücelik duygusu uyandırmaları bakımından nesnelerin değerlendirilmesi" (§24, 5:247) olarak alınacaksa, tıpkı beğeni yargısının çözümlemesinde olduğu gibi, dört uğrak bakımından açıklama yapılmalıdır. Nicelik bakımından, evrensel olmalıdır; nitelik bakımından, herhangi bir ilgiden bağımsız olmalıdır; bağıntı bakımından, öznel bir finalite sergilemelidir ve kiplik bakımından, zorunlu olmalıdır. Yüce ile güzelin estetik açıdan benzer şekilde ele alınmalarının, Yücenin Analitiği'ni okuyanları ciddi bir şekilde zorlaması şaşırtıcı değildir. Kant'ın bundan sonra, yüce olanları, matematiksel ve dinamik olarak ikiye ayırması da, işleri kolaylaştırmaz. Matematiksel yüce ile, doğadaki bir şeyi hayal gücümüzü aşacak kadar, ölçüsüz ya da mutlak derecede büyük olarak deneyimlediğimizde karşılaşırız; matematiksel yüce, duyulabilir bir bütün olarak kavranamaz – aklın bir idesi, yani bütünlük idesi işe karışana ve "nesne, ancak bir hoşlanmamanın dolayımı ile olanaklı olan bir haz ile yüce olarak algılanana" (§27, 5:260) kadar çaresiz kalırız. Diğeriyle, yani dinamik yüceyle ise, doğayı bizi ezip geçecek kadar güçlü bir kudret olarak deneyimlediğimizde karşılaşırız, burada ise aklın başka bir idesi, bizim ahlaki failler olduğumuz idesi işe karışır ve bizi duyular alanından çıkararak, ahlaki varlıklar olarak doğaya üstün olmamızın alanına taşır. Kant bu düşünceyi, tüm eleştirinin en güzel pasajlarından birinde (§28, 5:261) şöyle ifade eder:

> Sarp ve dik, tehditkâr kayalar, şimşekler ve gökgürültüleri eşliğinde gökkubeye yığılan kara bulutlar, yıkımlarının tüm şiddetiyle yanardağlar, geçtikleri yeri ıssız bırakan fırtınalar, başkaldırırcasına kabaran engin okyanus,

> kudretli bir nehrin yükseklerdeki çağlayanı ve bunlar gibi şeylerin kudretiyle kıyaslandığında, direnme gücümüz pek önemsiz kalır. Ama eğer güvenli bir yerde bulunuyorsak, onları seyretmek, korkusuz olduğumuz için, daha da çekicidir; bunlara tereddütsüz yüce nesneler adını veririz, çünkü ruhun güçlerini hepimizin içinde bulunduğu sıradanlıktan kurtararak yükseklere çıkarırlar ve sonra içimizde bambaşka türden bir direnme gücü hissederiz, bu güç bize her şeye kadir gibi görünen doğanın karşısında kendimizi ölçme cesareti verir.

Yüce olanı seyrettiğimiz sırada güvenli bir yerde bulunuyor olmamız noktası, yücelik yargısının düşünüme dayalı ve estetik bir yargı olduğunu vurgulamaktadır. Hayatımız için endişe ediyor olsak, kaçmaya, boğulmaktan ya da akıntıya kapılmaktan kurtulmaya çalışıyor olsak, nesneler ve olaylarla gerçek varoluşları içinde ilgileniyor olurduk; estetik bir duruşumuz, açlıktan ölmek üzere olan bir adamın, önüne konan yiyecek karşısında alabileceği estetik duruştan daha başarılı olmazdı. Yinelersek, sadece her türlü ilgiden bağımsız olarak haz veren bir şey, estetik bir haz verebilir.

Kant'a göre, matematiksel ve dinamik açıdan yüce olanlar hakkındaki yargılarda, kuramsal aklın ve pratik aklın ideleri öne çıkarak, bizi doğanın görkemi ve kudreti karşısında tutulup kalmaktan kurtarır. Kant'ın yüce hakkındaki fikirleri Romantik düşünceyi derinden etkilemiş ve özellikle de hayal gücünün Romantik kavranışının biçimlenmesinde rol oynamıştı. Gerçi Kant'a göre, hayal gücü –duyarlığın sağladıklarını bir arada tutarak sunma işlevinde– duyumlanamayan ya da anlaşılamayan, ya da güzelliği konusunda her türlü yargının yetersiz olduğu şeylerle başa çıkamaz. Yücelik, duyumun ve anlayışın sınırlarını aşar.

Kant'ın, yüceyi, duyguyu yaşayanda *ve* duygunun kendisinde arama çabası, daha derin bir belirsizliğin işareti olarak görülebilir. Metinde, yücenin duyumunun, numenlere dayalı bir gerçekliği kapsar gibi göründüğü pasajlar vardır. İnsan zihni yüce bir şey olarak kendisiyle karşı karşıya geldiğinde, "başka bir (pratik) bakış açısından, kendisini duyarlığın dar sınırlarını aşacak kadar güçlü hisseden" (§26, 255) bir ahlaki fail kimliğinde, kendisiyle karşı karşıya gelir. Bu, rasyonel yanımızın, duyumlanabilir doğamıza galip gelişidir ve böyle bir üstünlük durumunda hissedilen hazzı, iyiden alınan hazdan ayırmak olanaksızdır. Bu nokta, Kant'ın bize yüceyi anlatmaya çalıştığı estetik bağlam açısından bir uyumsuzluğa yol açar. Kant aksini söylese

de, metnin bağlamı güzelden çok, iyiye yakın gözükür; Kant'ın argümanlarının pek çoğu, az çok gizlenmiş ahlaki argümanlar olarak okunabilir.[8]

Yücenin analitiğinin hemen ardından gelen uzun "Estetik Düşünümsel Yargıların Serimlenmesi Hakkında Genel Açıklama" bölümünde Kant, yücenin kurama dahil edilmesiyle ortaya çıkan pek çok sorunla boğuşur. Hoşa giden, güzel, yüce ve iyi –ki bunların hepsi hazzın nesneleridir, ama sadece güzel ve yüce estetik bir hazza yol açar– arasında kurulabilecek pek çok analojiyi ortaya koymak için çok sayıda antropolojik gözlemde bulunur.

Burada, kayda değer kıyaslamaların yanında, verimli analojilerin boş yere kullanıldığı uzun araştırma gezileri vardır. Güzel ve yüce tekrar tekrar tanımlanır, karşılaştırılır ve kıyaslanır; ve bunların hepsi yerinde karşılaştırmalar sayılmayabilir. Sonuçta, Yücenin Analitiği'nin okuru, bu bölümden aydınlanmış olarak çıkmak yerine, biraz sersemlemiş olarak çıkar.

Kant'ın, bir estetik yargısı olarak yücelik yargısı hakkında söyledikleri, zengin çıkarımlara yol açmalarına karşın, sorunludur. Güzelin Analitiği ile Yücenin Analitiği'nin, birbirlerinin eşi oldukları ihmal edilmemelidir. İkinci Analitik olmasa, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* daha derli toplu ve daha kolay ulaşılabilen bir yapıt olurdu, bir Beğeni Eleştirisi olurdu. Tabii böyle olsaydı, aynı zamanda, ufku daralır, düşünsel yanı daha az kışkırtıcı olurdu.

Ele alınmayı bekleyen konulardan biri de, yücenin sanat yapıtlarıyla ilişkisi hakkındaki ipuçlarıdır. Hem yüce hem de sanat yapıtı, doğa ve güzelin aksine, kalıcı bir formdan daha fazlasına atıfta bulunurlar; ideler –aklın ideleri ve estetik ideler– ortaya koyarlar. Bundan sonra sanat yapıtını ele alacağız.

4. Deha

Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi'nin Dedüksiyon ve Diyalektik arasındaki bölümleri (§41-54), Güzelin Analitiği'ndeki ve Yücenin Analitiği'nin ilk bölümlerindeki gibi kolayca ayırt edilebilen, tek bir odağa sahip değildir – gerçi Yücenin Analitiği'nin ilk bölümleri de bu anlamda epey karmaşıktır. Bu bölümler yoğun ayrıntılara boğulmuştur, aralarında bağlantılı bir düşünce akışını izlemek olanaksızdır. Beğeni kuramı açısından sadece bir sapma olarak nitelendirilebilirler, güzel kuramı açısındansa, şimdiye dek, tamamen değilse de büyük oranda doğadaki güzele yönelen araştırmaları örnekliyorlarmış gibi görünür. Bu bölümler Kant'ın sanat ve onun deha tarafından yaratımı hakkındaki düşüncelerini içerirler.

Bu düşünce çok farklı şekillerde algılanmıştır. Tıpkı romantiklerin yaratıcı deha kavrayışı gibi; doğal dahi, yani sanatçının, sanat yapıtlarının yaratıcısı rolünü oynadığı, sanat yapıtlarınınsa estetik nesnelerin örnekleri olarak görüldüğü bütün bir estetik gelenek de, bu düşünceye çok şey borçludur. Günümüzün filozofları, Kant'ın estetik kuramına neler kattığını açıklamak için üçüncü eleştiriyi ele alırken, ya bir bütün olarak beğeni kuramını ya da sanat ve deha kuramını vurgular, veya Kant'ın katkılarını bir liste halinde ayrı ayrı sıralarlar. Bu sonuncusunu ele alırsak, Kant'ın estetik hakkındaki görüşlerini, *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde öne sürdüğü şekliyle sunmak ve tartışmak isteyen akademisyenler için, bu kadar tarafsız bir tutum sergilemek olanaksızdır.

Kant'ın, sanat ve deha hakkındaki düşüncelerinin ciddiye alınmasını istediğine şüphe yoktur; ama bu bölümlerin, Güzelin Analitiği'ni izlemesi gerektiğini mi düşündü, yoksa güzel hakkındaki düşüncelerini, güzel derken sadece doğadaki değil, sanattaki güzeli de kastettiğini göstererek desteklemek zorunda olduğunu mu düşündü; bu o kadar açık değildir. Kant'ın *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yazarken düşünce zeminini değiştirip değiştirmediği, başta gönülsüzce ele aldığı bu konuların –sanat ve sanatın yaratımının– metnin sonuna doğru merkezi bir noktaya kayıp kaymadığı ise hiç açık değildir. Bu çalışmada beğeni sorununun Kant'ın estetiğinde merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaya çalıştığımızı söylemiştik (ama bu sorun o kadar parlak bir biçimde ele alınmıştır ki, asıl mesele üslubun gölgesinde kalmıştır); yine de bu, sanat ve deha hakkındaki bölümlerin marjinal bir öneme sahip olduklarını, ya da ana izlekten bir sapmaya işaret ettiklerini göstermeye çalışacağımız anlamına gelmez. Beğeni yargısının çözümlemesi, doğadaki güzele olduğu gibi, sanattaki güzele de uygulanabilir (gerçi Kant doğadaki güzelle ilgili örnekler vermeyi tercih etmektedir). 41-54. bölümler sanattaki güzelin Güzelin Analitiği'nde doğadaki güzelden daha değersiz gösterildiğinin bilinciyle, bir hatayı düzeltmeye çalışır gibidir. Ama daha önemlisi, bambaşka bir soru sorarak, söz konusu soruya yanıt ararlar: Sanat, doğadan nasıl ayrılır? Güzelle ilgili açıklamanın verili kabul edildiği beğeni yargısı çözümlemesi ve dedüksiyonunda, *bu* sorunun yanıtına ihtiyaç duyulmamıştı.

Kant'ın sanat hakkındaki düşüncelerinin birçok kez şaşkınlıkla karşılanmasının nedenlerinden biri, Kant'ın kendisinin kasıtlı olarak, doğal güzelliği sanattaki güzelliğe tercih etmesindendir. Bir başka neden, bilebildiğimiz kadarıyla, yaşamı boyunca sanat yapıtlarıyla pek fazla karşılaşmamış olma-

sındandır. "Kant büyük olasılıkla hiç güzel bir resim ya da hoş bir heykel görmemişti. Müzik zevki de hiçbir şekilde gelişmemişti; sadece edebiyat yapıtlarına karşı, rafine ve titiz bir eleştirel anlayışı vardı."[9] Kant hakkında bunları bildiğimizde, onun sanat kuramının güven vermeyeceğini hissederiz. Bu tür gözlemlerin, Kant'ın felsefi sezgilerini eleştirirken bir ağırlık taşımaması gerektiği açıktır. Yine de, bu görüşler çoğunlukla, Kant'ın söylemeye çalıştıklarını dinlememize engel olmuştur.

Kant'ın doğal güzelliği sanatsal güzelliğe tercih edişi 42. bölümde ifade edilmekte gibidir, burada Kant güzeli takdir eden beğeni yargısının kayıtsızlığına karşın, güzele karşı entelektüel bir ilginin söz konusu olup olmayacağını sorar. Biraz şaşırtıcı, fakat günümüzdeki anlayış için tamamen şok edici bir ifadeyle Kant, güzel sanatlara yönelen bir ilginin "ahlaken iyi olana bağlı bir zihnin göstereceği bir alışkanlık [olmadığını]", doğadaki güzele yönelen bir ilginin ise "her zaman iyi bir ruhun işareti" (§42, 5:298) olduğunu söyler. Burada Kant'ın işaret ettiği ayrım sanatsever ile doğasever arasındaki ayrımdır. Ne bu iki güzellik türünden birinin diğerine tercih edilir olduğunu söyler ne de sanattaki güzel ile doğadaki güzel arasındaki gerçek ayrımın nasıl olması gerektiği hakkında herhangi bir fikir verir. Sırasıyla güzele yönelen empirik ve entelektüel ilgiyle ilgili olan 41 ve 42. bölümler, temelde tek bir konuyla ilgilidirler: beğeni yargısı, "belirleyici zemini olarak bir ilgiye sahip" değilse de, bu onun "bir ilgiyle birleşmesinin olanaksızlığı" anlamına gelmez. Başka bir deyişle, dolaysız ve kayıtsız bir hazla hissedilen şey, bu hazzın "(tüm ilgileri içeren olarak) nesnenin *gerçek varoluşundaki bir hazla* birleşmesine olanak tanır" (§41, 5:296). Öyleyse Kant, güzel şeyler üzerine –örneğin güzelin varoluşunda ortaya çıkan empirik ilginin ne olduğu: "Güzele yönelen empirik ilgi sadece toplum içinde ortaya çıkar" (§41, 5:297)– ve güzele yönelen entelektüel ilginin, bize kendimiz hakkında neler anlatabileceği (§42) üzerine daha pek çok şey söylenebileceğini kabul eder. Sanatsal güzellik ve doğal güzellik söz konusu olduğunda, sanattaki güzelliği daha aşağı görerek doğal güzelliğe yönelen bir ilginin, ahlaki açıdan iyi bir mizaca işaret edeceğine değinen ifadelerle karşılaştığımız yer burasıdır.

Gel gelelim, bu pasajları, estetik duygunun dolaysızlığıyla ahlaki duygunun dolaysızlığı arasındaki analoji ve sanatsal güzellik söz konusu olduğunda bu tür bir analojinin olanaksızlığı üzerine birtakım "mırıldanmalar" olarak görmek yanlış olur. Bu pasajlar, güzelliğin bir türünü diğerinden daha üst bir konuma yerleştiriyor değildir, entelektüel ilginin, artık açıkça sanat-

taki güzele verilen tepkiyi de kapsayacak şekilde genişleyen saf beğeni yargısına eşlik edebileceğini; doğadaki formlara verilen estetik bir tepkiye eşlik edebilenininse, "varlığımızın ahlaki yönüne" (§42, 5:301) uygun gelen bir duyarlık tarafından işlenmiş bir zeminde daha güçlü bir şekilde gelişebileceğini ortaya koymaktadırlar. Sanatın güzel formlarına yönelen böyle dolaysız bir ilginin eksikliği, Kant'ın burada sanattan ne anladığına referansla açıklanabilir. İlk olarak, sanat ya doğayı taklit ederek ya da kasıtlı olarak bizim zevkimize yönelik çarpıtmalarla iş görür. Demek ki, ya doğanın deneyiminin dolaysızlığından çıkmış durumdur ya da kendinde bir değeri yoktur, sadece hizmet ettiği erek için, haz ereği için bir değeri vardır.[10] Ancak bu noktadan sonra, 43. bölümden itibaren Kant hem sanata verilen tepkiye, hem de sanatın yaratımına dolaysızca yaklaşır. Doğal ve sanatsal güzellik arasındaki, ilkin biraz dolambaçlı bir şekilde, estetik deneyime eşlik edebilecek olan entelektüel ilgi bağlamında ortaya konan ayrım, bundan sonraki tartışmalara ve gözlemlere şekil verecektir.

Doğadaki güzel ile sanattaki güzelin bir arada estetik düzlemi oluşturmaları ve her ikisinin de düşünüme dayalı beğeni yargısı ile deneyimlenmeleri ve değerlendirilmeleri, verili kabul edilir. Ama güzel doğal nesneler ile güzel sanat yapıtları arasında, ortaya konması gereken önemli bir ayrım bulunması "genel anlamda sanat" (§43) tartışmasını açar: "*Sanat*, *doğadan*, yapmanın (*facere*), genel anlamda eylemek ya da işlemekten (*agere*) ayrı olması gibi; ilkinin sonucuysa ikincinin sonucundan, yapıtın (*opus*) işleyişten (*effectus*) ayrı olması gibi, ayrıdır" (§43, 5:303). Sanat ayrıca "insana ait bir beceri" olarak, "kuramsal bir yetiden çıkan pratik bir beceri" olan bilimden; cansız ve mekanik icatlar ortaya koymak yerine, bir "ruhu" olan "özgür" bir etkinlik olmasıyla da, zanaattan ayrılır. Kant'ın çözümlemesi ancak bu noktadan sonra "güzel sanatın" ayrımını verir, hoşa giden sanatla birlikte güzel sanat estetik bir haz verir. Kant, güzel sanatın bir ereği olmasa da, "içsel olarak tamamlanmış olan bir tasarım tarzı" (§44, 5:306) olduğunu söyler. Ve "içsel olarak tamamlanmışlığı", güzel sanatın ürünlerinin özünde yönelimli olan doğasına eşit görerek, neredeyse paradoksal bir formülasyon ortaya koymayı dener: sanat yapıtları, öngörülen bir kavramın yönettiği bir planı izlermiş gibi, erekli olarak yapılır. Ancak bu tehlikeli bir zemindir ve burada güzelle ilgilendiğimizin hatırlatılması yerindedir: "Çünkü, ister doğadaki güzelle isterse de sanattaki güzelle ilgilenelim, şu evrensel ifadeyi gözden kaçırmamalıyız: Sadece değeri bakımından haz veren güzeldir (yani duyum ya

da kavram aracılığıyla haz veren değil)" (§45, 5:306). Böylece, doğadaki *ve* sanattaki güzelle ilgili açıklamalarını tamamlarken, Güzelin Analitiği'nden çıkan sonuçları hatırlatan Kant, güzel bir şeyi yapmanın, yol gösteren bir yönelim olarak güzel kavramının kullanılmasını gerektirdiğini söylemekten kurtulur. Aksine, doğanın sanat, sanatın da doğa gibi göründüğü şu (açık olmasa da) önemli formülasyonu verebilir: "Doğa sanat görünüşünü aldığında güzeldir; sanatsa ancak, sanat olduğunun farkında olmamıza karşın, gözlerimize doğa gibi göründüğünde, güzel olarak adlandırılabilir" (§45, 5:306). Ancak sanatın doğa gibi görünmesi, yönelimsel terimlerle ifade edilmiştir, çünkü bu kavramın uygulanması doğada değil, yalnızca sanatta olanaklıdır: "bu yüzden, güzel sanatın ürünündeki finalite, yönelimsel olsa da, yönelimsel görünmemelidir, başka bir deyişle, sanat yapıtı, onun sanat olduğunu teslim etsek de, doğanın *görünüşünü* giyinmelidir" (§45, 5:307).

Bir kez daha Kant, sanattaki güzelin ölçütünü verenin, doğa ve onun güzelliği hakkındaki deneyimimiz olduğunu söylemekte gibidir. Ama öyleyse güzel doğal nesnelerle güzel yapıtlar arasındaki ayrım, bizi, güzel şeylerin yönelimsel olarak yapılmaları konusunda özel bir açıklama gerektiğini kabul etmeye götürür; bunlar sadece olup bitmezler, insanlar tarafından yapılmışlardır. Normal olarak, bir şey, belli türden bir şey üretme yönelimi ile yapıldığında, fail, varlığa getirmek istediği şeyin daha önceden bulunan bir kavramı yönünden davranır. Ama Kant'ın da göstermeye çabaladığı gibi, bir güzel kavramı, dolayısıyla güzel bir şey üretmenin bir kuralı yoktur. Güzel bir şey yapmanın kuralı olarak işleyebilecek bir kavram olsaydı, bu kavramı, güzeli beğeni bakımından değerlendirip yargılarken kullanabilirdik. Ama Kant'ın buraya kadar söyledikleri düşünüldüğünde, böyle bir şey olanaksızdır. Yine de güzel nesnelerin yapıldıklarını; en azından bazı durumlarda, güzel şeyler üretme yönelimi ile yapıldıklarını biliyoruz. Bu nasıl olmaktadır? Kant'ın yanıtı, sanatçıda sanat yapıtları yaratmasını sağlayan bir yeti ya da "doğal bir yetenek" olması gerektiğidir. Onda kurallara ve kavramlara benzer bir şey bulunduğu varsayılsa da, söz konusu olan, önceden bilinen kurallara göre gerçekleştirilen bir yapma etkinliği değildir. Kurallar ve kavramlar, ancak tamamlanan ürünün güzel bir şey; güzelin açıkça göründüğü ve beğeni yargısı tarafından da onaylandığı doğal görünümlerle yan yana duran, başarılı bir yapıt olmasıyla ayırt edilebilir. Güzel sanat yapıtları, güzel sanat ürünleri yaratmayı sağlayan bu özel yeti, evrensel olarak tüm insanlarda bulunan sıradan bir yeti değildir, doğanın pek az insana verdiği özel bir armağan gibidir. Kant buna deha der.

46. bölümün başlığı "Güzel sanatlar, dehanın sanatıdır" şeklindedir, daha sonra Kant doğanın, deha aracılığıyla "sanata kural koyduğunu" söyler. *Deha*, sanata kuralını veren yetenektir (doğanın armağanıdır). Sanatçının doğuştan gelen üretkenlik yetisi olarak yeteneğin kendisi de doğaya ait olduğuna göre, bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: "Deha, doğanın sanata kuralını verdiği, doğuştan gelen zihinsel bir eğilimdir (*ingenium*)" (§46, 5:307). Bölümün geri kalan kısmında, bir şeyin sanat sayılması için bir kural koyulmasının zorunluluğu tartışılır ve sonuç olarak sanata kural konmasından sorumlu olanın "(bireyin yetilerinin uyumu aracılığıyla) bireydeki doğa" olduğu ifade edilir, bunun anlamı da "güzel sanatın, ancak bir dehanın ürünü olarak olanaklı [olabileceğidir]". Öyleyse, doğanın güzel sanatların yapıtlarının üretimine ya da yaratımına girmesi, yetilerimiz ve yeteneklerimizle birlikte biz insanların doğanın bir parçası olmamızla aynı anlamdadır. Doğal güzellik ve sanattaki güzellik arasındaki karşıtlık, dünyada –bizim dışımızdaki doğada– bulunanlarla, doğanın özel bir armağan sunduğu sanatçının yönelimsel olarak yarattıkları arasındaki karşıtlıkla aynıdır. Sanatçı bildiği ya da önceden formüle edebileceği kurallara göre davranmaz, başkalarının kendisi için hazırladığı yolları da izlemez. O –doğanın sanata kuralını verdiği– yeteneğini ya da dehasını izler, tıpkı Kant gibi. Kant bu şekilde, dehanın, güzel sanat yapıtlarının yaratımı için gereken özel açıklama olduğunu ortaya koyar. Sanat yapıtları yönelimsel olarak yapılıyorsa, onların yapılmasını sağlayan bir kural ya da kavram olmalıdır ve bu kural sıradan bir yetiye dayanan sıradan bir kural ya da kavram olamaz. Deha "doğanın seçilmişlerindendir – ona nadir bir fenomen gibi değil, bu şekilde davranılmalıdır" (§49, 5:318) ve böylece deha aracılığıyla, güzel bir şeyin yapıldığı "yaratma" etkinliğini olanaklı kılan, bir kurala benzeyen, ama sıradan bir kural ya da kavram olmayan bir şey ortaya çıkar.

Bu yüzden, Kant'ın bakış açısıyla, deha her zaman özgündür. Yine de "özgün bazen anlamsız da olabileceği için, dehanın ürünleri aynı zamanda bir model, yani örnek olmalıdır; nihayet, [bu ürünler] kendileri taklitten türememiş olsalar da, başkaları için, bir değerlendirme ölçütü ya da kuralı olarak, bu amaca hizmet etmelidirler" (§46, 5:308). Dehanın ürünleri özgün örneklerdir, bunun anlamı da, böyle bir örneğin, duruma göre, "başka bir özgün anlama yükseleceği" başka bir deha tarafından izlenebileceği ya da daha alt düzeyde bir ölümlü tarafından taklit edilebileceğidir. İkinci durumda örnek "bir okul, yani şartlar elverdiğince, deha ürünlerinden ve onların

kendine özgü yönlerinden çıkarılarak bir araya getirilen kurallar uyarınca şekillenen bir öğrenim oluşturur. Ve bu anlamda güzel sanat, böyle bir insan için, doğanın bir deha aracılığıyla kuralını verdiği bir taklit konusudur." Özgün bir örnek, hem daha sonraki özgün örnekleri hem de taklide dayanan geleneği oluşturur ve besler.

Deha ürünleri, yönelimsel olarak ortaya çıkarılmanın ve özgün bir örnek karakteri sergilemenin yanında, estetik ideleri de –onları özel bir tarzda ifade edişleriyle– ortaya koyarlar. Buraya dek Kant'ın yapıtında karşılaştığımız ideler sadece aklın ideleriydi, anlama gücünün kavramlarına karşıt olarak, idelere ilişkin yeterli bir sezgiye sahip olunması olanaksızdı, tüm olası deneyimlerin ötesinde yer alıyorlardı. Rasyonel ideler, aklın sezgi ile tanıtlanamayan kavramlarıydı. Estetik ideler de, ide olarak, yine anlama gücünün kavramlarıyla karşıtlık içindedirler. Ama rasyonel ideler aklın tanıtlanamaz kavramlarıyken, estetik ideler hayal gücünün koyutlanamaz tasarımlarıdır (§57, 5:343). Hiçbir kavram onlara yeterli gelmez, ancak deha tarafından ortaya konabilirler. Kant, estetik idelerin ortaya konması konusunu anlatırken, özellikle şiirsel deha üzerinde durur… "aslında estetik ideler yetisi, kendisini tam anlamıyla şiir sanatında gösterir"; ama tüm deha ürünleri benzer şekilde, estetik idelerin zihin açıcı gücünün örneklerini verirler (daha fazla ayrıntı için bkz. §49).

"Doğadaki bir güzelliği olduğu gibi değerlendirmek için" diye yazar Kant, "nesnenin ne tür bir yönelimle yapıldığına ilişkin bir kavrama sahip olmam gerekmez" (§48, 5:311). Sadece formu bile "kendi başına haz verir." Bu saf beğeni yargısı hakkında bir hatırlatmadır. Ama aynı zamanda, Güzelin Analitiği'nde, özgür ve bağımlı güzellik (§45, *pulchritudo vaga* ve *pulchritudo adhaerens*) arasında ortaya konan ayrım hakkında da bir hatırlatmadır. Üçüncü uğrakta, saf ya da saf olmayan beğeni yargılarının karşılık geldiği iki tür güzellik arasındaki ayrıma kısaca değinilip geçilmişti; çünkü Estetik Yargı Gücünün Analitiği'nde, ister doğada bulunan bir nesne isterse bir sanat yapıtı hakkında olsun, sadece saf beğeni yargısının çözümlemesi ve dedüksiyonu yapılmıştı. Bu yüzden Kant 16. bölüme şu başlığı vermişti: "Bir nesnenin kesin bir kavramın saf olmaması koşuluyla güzel olarak tanımlandığı bir beğeni yargısı." Analitik'te, "saf olmayan" beğeni yargısıyla ilgili başka hiçbir şey yer almıyordu. Ancak burada, beğeni yargıları için hem doğal nesnelerin hem de sanat yapıtlarının kullanılabileceği, ama estetik yargının örneklerini verebilecek olanların sadece saf beğeni

yargıları oldukları ima ediliyordu.[11] İçinde bulunduğumuz bağlamda –deha ürünü nesnelerin, doğal nesnelerle kıyaslandığı §48'de– farklı bir durum söz konusudur: Deha ürünleri, belirli bir tanım altına giren nesnelerdir, sanat yapıtlarıdırlar. Güzellikleri, saf beğeni yargısında, tamamen formel bir şekilde yargılanıyor olsa da, bu onların sanat yapıtları olduklarını gözden kaçıracaktır. Onları bir sanat yapıtı olarak yargılamak, 16. bölümün diliyle, onları bağımlı olmaları bakımından güzel olarak yargılamaktır; Kant 48. bölümde daha önceki ayrımı yeniden kullanmaz, ama özünde aynı şeyi başka bir şekilde ifade eder. "Ancak, eğer sunulan nesne bir sanat ürünü ise … öncelikle bu şeyin yönelimi olan bir kavram temellendirilmelidir. Bir şeyin içindeki çokluğun, ereği olarak ona ait olan içsel bir karakter yoluyla uyum kazanması, o şeyin tamamlanmışlığını oluşturduğuna göre, sanatın güzelliğini değerlendirirken şeyin tamamlanmışlığının da hesaba katılması gerekir … ama bu doğanın güzelliğini, güzel olarak değerlendirirken yersiz olacaktır" (§48, 5:311).

"Doğadaki bir güzel, *güzel bir şeydir*; sanattaki güzel ise *bir şeyin güzel tasarımıdır*." Kant'ın doğa ve sanat arasındaki karşıtlığı ele aldığı önemli formülasyonlarından biridir bu; aynı formülasyon Kant'ın, dehanın sanatının, doğada çirkin olan bir şeyi güzel sunma gücü hakkında, kısa da olsa çok önemli bir yorumda bulunmasını sağlar. "Güzel sanatların asıl üstünlüğünü gösterdiği yer, doğada çirkin ya da nahoş olabilen şeylerin güzel tasvirlerini verebilmesidir. Öfke tanrıçaları, hastalıklar, savaşın yıkımları ve bunlar gibi şeyler, çok güzel bir şekilde tasvir edilebilir, hatta resmedilebilir" (§48, 5:321). Kant'ın sanat felsefesinin gücünü ve önemini ortaya koyan bu tür yorumlardır; insanın önünde, birdenbire yeni araştırma alanları açan, bunun gibi pek çok yorumu vardır. *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin birkaç bölümünde kabaca ve sistematik olmayan bir şekilde, adeta kabataslak ortaya konmuşlarsa da, modern estetiğin sorunlarının önemli bir kısmı burada belirmiş, günümüzdeki sorularının pek çoğu ilk kez burada sorulmuştur.

Çeviren: Ali Kaftan

Notlar

* Bu yazıdaki bütün Kant referansları Akademi edisyonuna göre düzenlenmiş olup, cilt numaralarını sayfa sayıları izlemektedir.

1 Aesthetica. 2 cilt, Frankfurt an der Oder, 1750-8.

2 Bkz. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, 4. bölüm, s. 120-33.

3 Özellikle bkz. Donald Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, University of Wisconsin Press, 1974. Crawford bu yapıtında *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde karşılaşılan beş dedüksiyon aşamasını birbirinden ayırmaktadır. *Kant and the Claims of Taste*'de Paul Guyer –özellikle 21. bölümdeki argümanlarla girişilen– ilk dedüksiyon denemesi ile 35-40. bölümler üzerine yoğunlaşan, ikinci ve daha başarılı bir denemeyi birbirinden ayırır. Ayrıca bkz. Anthony Savile, *Aesthetic Reconstructions*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, s. 99-191 ve Mary A. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, Londra, Macmillan, 1987, s. 80–93.

4 Yine de, *Kant's Aesthetic Theory*'de Crawford, Diyalektik'teki yeniden yapılandırılan dedüksiyonun son aşamasını açımlar ve R. K. Elliott, "The Unity of Kant's Critique of Aesthetic Judgement" (British Journal of Aesthetics 8, 1968, s. 244-250) makalesinde dedüksiyonun, ancak Diyalektiğin son paragrafı ile tamamlanmış olduğunu öne sürer.

5 Ayrıntılar için bkz. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*. Guyer, burada "Beğeni'nin Metafiziği"ne bütün bir bölüm ayırır (s. 331-50).

6 Kant ve Hume arasında ayrıntılı bir karşılaştırma için bkz. Mary Mothersill, *Beauty Restored*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 7 ve 8. bölümler. Ayrıca bkz. E. Schaper, "The Pleasures of Taste", *Pleasure, Preference and Value* içinde, yay. haz. E. Schaper, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 37-56.

7 Guyer, *Kant and the Claims of Taste*'de yüceyi ele almaz, bunun nedenlerini s. 399-400'de verir; ama ayrıca bkz. Paul Guyer, "Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime", *Review of Metaphysics 35*, 1982, s. 753–83.

8 Bkz. Paul Crowther, *The Kantian Sublime*, Oxford, Clarendon Pres, 1989, s. 165-6 ve Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*, s. 145-59.

9 Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, s. 498.

10 Bkz. Paul Guyer, "Interest, Nature and Art: A Problem in Kant's Aesthetics", *Review of Metaphysics 31*, 1978, s. 580–603.

11 Bkz. E. Schaper, "Free and Dependent Beauty", Studies in Kant's Aesthetics, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979, s. 78-98.



Porselen vazo üzerine minyatür; 1785. Yükseklik 29.9 cm.
Kestner-Hannover Müzesi.

Kant ile Sade: İdeal Çift

SLAVOJ ZIZEK

Modern düşünce tarihindeki tüm çiftler (Freud ve Lacan, Marx ve Lenin…) içinde, belki de en problemlisi Kant ve Sade'dır: "Kant, Sade'dır" ifadesi, iki radikal karşıt arasına bir eşitlik işareti koyduğu için, başka bir deyişle arı, yansız etik tavrın, bir yönüyle, haz verici şiddete yönelik dizginlenmemiş bir düşkünlükle özdeş olduğunu ya da bu düşkünlükle örtüştüğünü öne sürdüğü için, modern etiğin "sonsuz yargı"sıdır. Burada tehlikede olan pek çok şey vardır –belki de her şey tehlikededir– : Kantçı formalist etikten, Auschwitz'in soğukkanlı cinayet mekanizmasına uzanan bir kan bağı var mıdır? Toplama kamplarının sıradan mekanlar ve cinayetin sıradan bir iş haline gelmesi, Aklın özerkliğine yönelik aydınlanmacı ısrarın doğal bir sonucu mudur? *Saló*'nun film versiyonunda, Mussolini'nin Salo Cumhuriyeti'ndeki karanlık günleri işleyen Pasolini'nin ima ettiği gibi, Sade'dan faşistlerin işkencelerine giden meşru bir kan bağı var mıdır? Lacan bu bağlantıyı ilk kez *Psikanaliz Etiği* üzerine verdiği seminerde (1958–59)[1] kurmuş ve 1963'te yayımlanan *Écrits* içinde "Kant ile Sade"[2] isimli makalesinde geliştirmişti.

1

Lacan'a göre, Sade tam da Bilincin Sesi'ni dürüstlükle dışsallaştırdığı için, Kant'ın felsefede yarattığı devrimin doğasındaki potansiyelin yayılmasını sağlamıştır. Burada ilk akla gelen elbette şudur: Bütün bu tartışmaya ne gerek vardır? Günümüzde, içinde yaşadığımız postidealist Freudçuluk çağında, bu "ile"nin ne anlama geldiğini –Kant'ın katı ahlakçılığının aslının Yasa'nın sadizmi olduğunu, başka bir deyişle Kantçı Yasa'nın, tıpkı öğrencilerine olanaksız ödevler vererek onlara işkence eden ve bu arada başarı-

sızlıklarından gizli bir haz duyan bir öğretmen gibi, öznenin içine düştüğü çıkmazdan, sonu gelmez buyrukları karşılayamamasından sadistçe bir haz duyan bir süperego ajanı olduğunu– herkes bilmekte değil midir?

Lacan'ın vurgulamak istediği nokta ise bu ilk bağlantının tam tersi yöndedir: ona göre Kant gizli bir sadist değil, Sade gizli bir Kantçıdır. Bunun anlamı da şudur: Lacan'ın odağındaki Sade değil, Kant'tır; asıl ilgilendiği etikteki Kantçı devrimin nihai sonuçları ve gözden kaçırılmış öncelleridir. Başka bir deyişle, Lacan bildik "indirgemeci" yaklaşımla, ne kadar saf ve tarafsız görünürse görünsün, her etik edimin bir "patolojik" güdülenime (edimde bulunanın, kendisiyle aynı konumda bulunanların takdirini kazanması vb uzun vadeli çıkarları; hatta etik edimlerin çoğunlukla yol açtığı düşünülen acı ve maddi kayıpların getirdiği "negatif" tatmine kadar uzanan güdülenimlere) dayandığını vurgulamakta değildir; aksine Lacan'ın asıl ilgilendiği nokta, tam da arzunun kendisinin (yani kişinin onunla çelişmeyen kendi arzusunun) herhangi bir "patolojik" çıkar ya da güdülenim üzerinden temellendirilmesini engelleyen ve böylece Kantçı etik edim ölçütüne uymasını, dolayısıyla "kişinin kendi arzularına uymasının", "kişinin ödevini yerine getirmesi" ile örtüşmesini sağlayan paradoksal tersinimdir. Burada Kant'ın kendisinin Pratik Aklın Eleştirisi'nde kullandığı ünlü örneği hatırlatmakla yetinelim:

> Diyelim ki birisi, arzusunun nesnesi ve olanak bir arada bulunduğunda, şehvetine karşı koyamadığını söylüyor. Ona, bu olanağı bulduğu evin önünde, şehvetini doyurduktan hemen sonra asılacağı bir darağacı kurulduğunda, tutkularını kontrol edip edemeyeceğini soralım. Buna yanıtının ne olacağını pek uzun düşünmemiz gerekmez.[3]

Lacan'ın bu soruya karşı getirdiği argüman ise şudur: Ya (psikanalizde sık sık karşılaşıldığı gibi) ancak bir tür "darağacı" ile tehdit edildiğinde, başka bir deyişle ancak bir yasağı ihlal edeceğini bildiğinde, gerçekten tutkulu bir gece yaşayabilen biri ile karşılaşırsak?

60'larda çekilen ve Virna Lisi ile Marcello Mastrioanni'nin başrollerini paylaştıkları İtalyan filmi *Casanova 70* tam da bu noktaya dayanıyordu: Kahraman cinsel iktidarını ancak "o işi" bir tür tehlike içindeyken yaparsa koruyabiliyordu. Filmin sonunda sevdiği kadınla evlenmek üzereyken, en azından düğününden bir gece önce nişanlısı ile sevişerek, evlilik öncesi

seks yasağını ihlal etmeyi dener, ama nişanlısı bir papazdan düğünlerinden önceki gece sevişebilmeleri için özel izin alarak ve böylece eylemin suça bağlanan yönünü tamamen ortadan kaldırarak, bilmeden, kahramanımızın bu minimal hazzı yaşamasını engellemiş olur. Peki kahramanın yapabileceği ne kalmıştır? Filmin son sahnesinde, kahramanımızı yüksek bir binanın dışındaki küçük bir verandaya tırmanmaya çalışırken görürüz, bu yolla, cinsel hazzı ölümcül bir tehlikeye bağlamaya yönelik umutsuz bir çaba içinde, genç kızın odasına en tehlikeli yoldan girme ödevini üstlenmiştir... Yani, Lacan'ın vurguladığı nokta; cinsel tutkuların tatmini en basit "egoist" çıkarların bile bastırılmasını içeriyorsa, eğer bu tatmin açıkça "haz ilkesinin ötesinde" yer alıyorsa, öyleyse görünüşte tamamen bunun karşıtı olsa da, etik bir edimle karşı karşıya olduğumuz ve kahramanımızın "tutkusunun" *stricto sensu* etik bir tutku olduğudur.[4]

Lacan'ın vurguladığı bir diğer nokta da, Kant'taki bu örtük Sadeçı "etik (cinsel) tutku" boyutunun ona bizim abartılı yorumumuz tarafından eklenmediği, bu boyutun Kant'ın kuramsal yapıtının doğasında bulunduğudur.[5] Bu konudaki "ikinci dereceden kanıtları" bir kenara bıraksak bile (Kant'ın o ünlü evlilik tanımı –"karşı cinslerden iki yetişkinin, birbirlerinin cinsel organlarını kullanmak için yaptıkları sözleşme"– Öteki'ni, öznenin cinsel partnerini, kısmi bir nesneye, yani bedenindeki haz veren bir organa indirgemesi ve onun bir Kişi olarak Bütünlüğünü görmezden gelmesi anlamında, tamamıyla Sadeçı değil midir?), "Kant'taki Sade" tablosunun anahatlarını ayırt etmemizi sağlayan en önemli ipucu, Kant'ın duygulanımlar (duygular) ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma şeklidir.

Kant her ne kadar patolojik duygulanımlar ile ahlak yasasının saf formu arasında mutlak bir uçurum olduğunda ısrar etse de, öznenin, ahlak yasasının buyruğuna karşı çıktığında zorunlu olarak deneyimlediği bir *a priori* duygulanım vardır ki o da, küçük düşmenin getirdiği acıdır (kişinin kırılan onuru yüzünden, insan doğasının "radikal Kötülüğüne" bağlı olarak); Lacan'a göre, Kant'ta acının tek *a priori* duygulanım olarak ayrıcalıklı bir yere sahip olması, Sade'da cinsel *jouissance*'a ulaşmanın ayrıcalıklı bir yolu olarak görülen acı kavrayışı (ötekine işkence etmek ve onu küçük düşürmek, onun tarafından işkenceye uğramak ve küçük düşürülmek) ile bağlantılıdır (elbette Sade'ın acıya hazza göre öncelik atfetmesinin nedeni, onun daha uzun sürmesidir, hazlar gelip geçicidir, oysa acı belirsiz bir süre

boyunca devam edebilir). Bu bağlantıyı daha elle tutulur hale getirmek için Lacan'ın Sade'daki temel fantezi olarak adlandırdığı durumdan söz edebiliriz: Kurbanın kendi bedeninden başka, belirsiz bir süre boyunca işkence edilebilecek, buna rağmen sihirli bir şekilde güzelliğini korumaya devam edecek, göksel bir bedeni daha olduğu fantezisi (Sade'daki standart genç kız figürünün, ahlaki niteliklerden yoksun işkencecisinin sonu gelmek bilmeyen aşağılamalarına ve ona uyguladığı onca fiziksel şiddete rağmen, gizemli bir şekilde bütün yaşadıklarından sapasağlam çıktığına dikkat ediniz; tıpkı Tom ve Jerry'nin ve diğer çizgi film kahramanlarının yaşadıkları bütün o gülünç maceralardan sapasağlam çıkmaları gibi.)

Bu fantezi, sonu gelmez bir şekilde ahlaki kusursuzluğa ulaşmaya çalışan ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin Kantçı postülanın libidodaki temellerini açığa çıkarmakta değil midir, başka bir deyişle, ruhun ölümsüzlüğünün fantezideki "hakikati" kendisinin tam karşıtı, yani bedenin ölümsüzlüğü, bedenin sonu gelmek bilmeyen acılara ve aşağılanmalara katlanma yetisine sahip olması değil midir?

Judith Butler, bir direnç noktası olarak Foucaultcu "beden" kavramının, aslında Freudçu "psişe" kavramından başka bir şey olmadığını vurgular: Paradoksal olarak, "beden" Foucault'nun, ruhun egemenliğine direnen psişik aparat için kullandığı isimdir. Bunun anlamı şudur: Ruhu "bedenin hapishanesi" olarak nitelediği ünlü tanımında, bedenin "ruhun hapishanesi" olarak görüldüğü Platoncu-Hıristiyan tanımı tersine çeviren Foucault'nun "beden" diye adlandırdığı aslında biyolojik beden değil, çoktan bir tür öznellik-öncesi psişik aparat içinde hapsolmuş olan bir bedendir.[6] Nihayet, Kant'ta da bedenle ruh arasındaki ilişkide, benzer bir gizli dönüşümle –ama bu kez tam tersi yönde– karşılaşmıyor muyuz: Kant'ın "ruhun ölümsüzlüğü" dediği şey aslında, öteki, göksel, "ölümden sonra da yaşayan" bedenin ölümsüzlüğü değil midir?

2

Lacan acının öznenin etik deneyiminde oynadığı bu merkezi rol aracılığıyla "telaffuz öznesi" (bir ifadeyi dile getiren özne) ile "telaffuz edilenin (ifade) öznesi" (dile getirdiği ifade içinde ve bu ifade aracılığıyla öznenin yüklendiği sembolik kimlik) arasındaki ayrımı ortaya koyar: Kant, ahlak yasasının "telaffuz öznesi"nin, yani koşulsuz etik buyruğu telaffuz edenin kim olduğu sorusunu sormaz... onun bakış açısından, bu sorunun kendisi

anlamsızdır, çünkü ahlak yasası "hiçbir yerden gelmeyen", kişiden bağımsız bir buyruktur, başka bir deyişle tamamen öznenin kendisi tarafından konulmuş, öznenin kendisi tarafından özerk bir şekilde kabullenilmiştir. Lacan Sade'a atıfla, Kant'taki bu boşluğu ahlak yasasını telaffuz edenin görünmez kılınması, "bastırılması" olarak okur, onu "sadist" infazcı-işkenceci şeklinde görünür kılan ise Sade'dır, bu infazcı ahlak yasasını telaffuz edendir, yaşadığımız (ahlakın öznesinin yaşadığı) acı ve aşağılanmadan haz duyan faildir.

Burada apaçık bir karşı argüman çıkar ortaya: Sade'da Kant'ın koşulsuz buyruğunun, yani öznenin kategorik olarak boyun eğmesi gereken evrensel etik buyruğun, "Ödevini yerine getir!" maksiminin yerini alan unsur, bu buyruğun radikal karşıtı; yani "bizimle aynı konumda bulunan bütün insanları acımasızca, hazza ulaşmak için kullandığımız araçlar haline getirerek, bize haz veren tüm patolojik, olumsal kaprisleri sonuna dek izle-" buyruğu olduğuna göre, bütün bunlar anlamsız değil midir? Ancak bu durumla, evrensel etik ifadenin-buyruğun "telaffuz öznesi" olarak işleyen "sadist" işkenceci-infazcı figürünün ortaya çıkışı arasında bir tür dayanışma bulunduğunu görmek önemlidir. Kantçı Saygıdan Saygısızlığa yönelen Sadeçı geçiş, başka bir deyişle, Ötekine (aynı konumda bulunana), onun özgürlüğüne ve özerkliğine gösterilen saygıdan, ona her zaman bir kendinde amaç olarak davranmaktan vazgeçilmesi, Ötekilerin tümünün acımasızca sömürülebilecek, kullanılıp atılabilir araçlara indirgenmesi, tam da Kant'ta görünmez halde bulunan Ahlak Buyruğunun "telaffuz öznesinin", Sadeçı infazcının somut niteliklerine bürünmesi ile ilişkilidir.

Böylece Sade'ın gerçekleştirdiği, Kant'ın gözünde eşanlamlı olan ve birbiriyle örtüşen iki unsur[7] –bir koşulsuz etik buyruğun öne sürülmesi ve bu buyruğun ahlaki bakımdan evrenselliği– arasındaki bağın koparılmasına yönelik çok ince bir operasyondur. Sade bir koşulsuz buyruğun yapısını korurken, bu buyruğun içeriği olarak en uç noktasındaki patolojik tekilliği dayatır.

Yine burada önemli bir nokta da, bu kırılmanın Sade'ın tuhaflığı olmadığıdır, bu kırılma bir olasılık olarak, Kartezyen öznelliği kuran temel gerilim içinde baştan beri bulunuyordu. Hegel, Kantçı evrenselin tersine dönerek tamamen kendine özgü bir olumsallığa dönüşebileceğinin farkındaydı: Hegel'in eleştirisinin asıl hedefi de Kantçı ahlak buyruğu değil midir – buyruğun içi boş olduğundan, Kant'ın bu buyruğu bir tür empirik içerikle doldur-

mak zorunda kalması ve böylece olumsal tikel içeriğe, evrensel zorunluluk formu atfetmesi değil midir?

Koşulsuz buyruk konumuna yükseltilen "patolojik", olumsal unsurla ilgili bir örnek olarak, elbette tamamen sanatsal misyonu ile özdeşleşen, herhangi bir suçluluk duymadan bu misyonun peşinden giden, sanki bir tür içsel kısıtlamaymış gibi, bu misyon olmadan yaşayamayan bir sanatçıyı ele alacağız. Jacqueline du Pré'nin hazin kaderi, koşulsuz buyruk ile bu buyruğun öteki yüzü, yani kişinin Misyonunun peşinden giderken feda etmek zorunda kaldığı sıradan empirik nesnelerin dizisel evrenselliği arasındaki yarılmanın kadınsı bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. (du Pré'nin yaşamöyküsünü okumak, onu sadece "gerçek bir öykü" olarak değil de, bir mitsel anlatı olarak da okumak çok ilginç ve verimli olacaktır: Bu öyküdeki en şaşırtıcı yön –tıpkı Kaspar Hauser'in öyküsünde olduğu gibi, bireysel rastlantıların antik mitlerden tanıdığımız özellikleri yeniden ürettiği– bir aile mitinin adeta önceden belirlenmiş hatlarını ne kadar yakından izlediğini görebilmemizdir.) Du Pré'nin koşulsuz buyruğu, dürtüsü, mutlak tutkusu sanatıydı (dört yaşındayken, çello çalan birini görmüş ve hemen o anda bir çellist olmak istediğini söylemişti). Sanatını, bir koşulsuz buyruk derecesine yükseltmesi, hepsi birbirinin yerine geçebilen, hiçbiri bir diğerinden daha iyi olmayan bir dizi adamla ilişki kurarak daha aşağı düzeyde bir aşk hayatı yaşamasına yol açmıştı, hatta ciddi ciddi bir "erkek avcısı" olarak anılmaya başlanmıştı. Böylece aslında Erkek sanatçıya ait olduğu düşünülen bir konuma geçmişti; uzun ve acılı hastalığının (1973'ten 1987'ye dek sürekli acı çekerek yavaş yavaş ölmesine neden olan multipl skleroz) annesi tarafından, sadece abartılı cinsel yaşamı yüzünden Tanrı'nın verdiği bir ceza olarak değil, sanatına olan "aşırı" bağlılığına karşı da "gerçekliğin bir yanıtı" olarak açıklanması şaşırtıcı değildi.[8]

Ancak bütün hikâye bundan ibaret değildir. Asıl soru şudur: Kant'ın ahlak yasası Freudçu süperego kavramının karşılığı olarak kullanılabilir mi? Eğer yanıtımız "evet" olursa, "Kant ile Sade" ifadesi, Kantçı etik anlayışındaki hakikatin Sade olduğu anlamına gelir. Oysa, Kant'ın ahlak yasasını süperegoyla özdeş tutmak mümkün değilse (Lacan'ın *XI. Seminer*'in son sayfalarında belirttiği gibi, ahlak yasası arzunun kendisi ile özdeş olduğu, buna karşılık süperegonun tam da öznenin arzusuna boyun eğmesinden beslendiği, başka bir deyişle, süperego tarafından üstlenilen suçluluk duy-

gusunun, öznenin bir noktada kendi arzusuna ihanet ettiğinin ya da kendi arzusundan vazgeçtiğinin kanıtı olduğu düşünülürse),[9] Sade artık Kant'ın ahlak yasasının tüm hakikati olmaz, sadece onun sapkınca gerçekleştirilmesinin bir formu olur. Kısacası, "Kant'tan daha radikal" olmak bir yana, Sade sadece, özne Kant ahlakının katılığına ihanet ettiğinde neler olacağını dile getirmektedir.

Bu fark özellikle politik sonuçları açısından önemlidir: "Totaliter" rejimlerin libidinal yapılarının sapkınca olduğunu düşündüğümüz sürece (totaliter öznenin, Ötekinin *jouissance*'ının nesnesi-aracı konumunda bulunduğunu düşündüğümüz sürece) "Kant'ın hakikati olarak Sade" ifadesi Kant ahlakının totaliter olma potansiyeli barındırdığı anlamına gelir; oysa Kant ahlakının, tam da özneyi, Öteki'nin *jouissance*'ının nesnesi-aracı olmayı yüklenmekten menettiğini, başka bir deyişle, öznenin Ödevi olduğunu söylediği şeyin tüm sorumluluğunu yüklenmeye çağırdığını kabul edersek, Kant eşi olmayan bir antitotaliter haline gelir.

Freud'un düşleri analiz yöntemini ortaya koymak için bir örnek olarak kullandığı İrma düşü, aslında sorumluluğa ilişkin (Freud'un, İrma'nın tedavisindeki başarısızlığı karşısında duyduğu sorumluluğa ilişkin) bir düştür, sadece bu olgu bile sorumluluğun Freud'da önemli bir kavram olduğunu göstermeye yeter.

Peki ama bunu nasıl anlamalıyız? Kendi varoluşçu projesinden sorumlu olan Sartrecı öznenin *mauvaise foi*'sının, başka bir deyişle sonlu insan varoluşuna özgü ontolojik suçluluk duygusu hakkındaki varoluşçu motifin bildik tuzağından ve aynı biçimde, bu tuzağın öbür yüzünden, "suçu Öteki'ne atmaktan" ("Bilinçdışı Öteki'nin söylemi olduğuna göre, onun formasyonlarından sorumlu değilim, o benim aracılığımla konuşan büyük Öteki'dir, ben sadece bir aracım…") nasıl kaçabiliriz?

Lacan'ın kendisine göre bu çıkmazdan kurtulmanın yolu, Kant felsefesini, "İyi'nin ötesi'ne" yönelen ödev duygusuna dayalı psikanalitik etiğin önemli öncellerinden biri olarak görmektir. Standart sözde-Hegelci eleştiriye göre, kategorik buyruğa dayalı evrenselci Kant ahlakı, öznenin içinde bulunduğu ve bize İyi'nin belirli içeriğini veren somut tarihsel konumu hesaba katmaz: Kantçı formalizmden sıyrılmayı başaran, ahlaki yaşamın tarihsel olarak belirlenen tikel Töz'üdür. Ama bu eleştiriye, Kant ahlakının eşsiz gücünün tam da bu formel belirlenimsizlikte yattığı öne sürülerek karşı çıkılabilir: Ahlak yasası bana ödevimin ne olduğunu söylemez, sadece ödevi-

me uygun davranmam gerektiğini söyler, başka bir deyişle, ahlak yasasının kendisinden, içinde bulunduğum özgül durumda uymam gereken somut kuralları çıkarmam mümkün değildir... bunun anlamı da öznenin, ahlak yasasının soyut buyruğunu bir dizi somut yükümlülüğe "çevirme" sorumluluğunu alması gerektiğidir.

Tam da bu anlamda, insanın aklı, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile bir paralellik kurmaya çeliniyor: Belirli ahlaki yükümlülüğün somut formülasyonu ile, estetik yargı –tikel bir nesneye evrensel bir kategori yüklemek ya da bu nesneyi zaten verili olan evrensel bir belirlenmişliğin altındaymış gibi düşünmek yerine, "benim" bu nesnenin evrensel-zorunlu-bağlayıcı boyutunu keşfettiğim ve böylece bu tikel-olumsal nesneyi (edimi) bir ahlaki Şey derecesine yükselttiğim yargı– aynı yapıdadır.

Öyleyse, ödevimizi tanımlayan bir yargıda bulunmakta her zaman bir yüceltme-arınma vardır: Böyle bir yargıda bulunduğumda, "bir nesneyi Şey derecesine yükseltirim" (Lacan'ın yüceltme-arınma tanımı). Bu paradoksu tam anlamıyla kabullenmek, bizi aynı zamanda "ödevi" bir bahane olarak kullanmayı reddetmeye zorlar: "Bunun zor ve zahmetli olabileceğinin farkındayım, ama ne yapayım, ödevim bu..." Katı ahlakın standart düsturu "kişinin ödevini yerine getirmemesinin özrü yoktur!" şeklindedir; Kant'ın *Du kannst, denn du sollst!* (Yapabiliyorsan, yapmalısın!) deyişi bu düsturun yeni bir versiyonunu sunuyormuş gibi görünse de, Kant bu sözünü çok daha tuhaf bir tersinim ile örtük bir şekilde tamamlar: "kişinin ödevini yerine getirmesinin özrü olamaz!"[10] Ödevi yerine getirmenin özrü olarak ödevden bahsetmek iki yüzlülük olarak görüldüğü için reddedilmelidir; öğrencilerini acımasız bir disipline ve işkenceye maruz bırakan, haşin ve sadist öğretmen örneğini hatırlamamız yeterli olsun. Elbette bu öğretmenin kendisini (ve başkalarını) ikna etmek için kullandığı bahane şöyle olacaktır: "Zavallı çocuklara, böylesine baskı uygulamak benim için de zor, ama ne yapayım, ödevim bu!" Daha uygun bir örnek olarak, tüm insanoğlunu sevmesine karşın korkunç tasfiye hareketleri ve infazlar gerçekleştiren Stalinist bir politikacıyı verebiliriz; bütün bunları yaparken vicdanı sızlamaktadır, ama elinde olan bir şey yoktur, bunlar onun İnsanlığın İlerlemesi karşısında sahip olduğu ödevdir...

Burada karşı karşıya olduğumuz, büyük Öteki'nin İradesi'nin saf aracı konumunu benimsemeye yönelik, tam anlamıyla sapkın tavırdır: Bu benim sorumluluğumda değil, aslında bunları yapan ben değilim, ben sadece daha

yüksek bir Tarihsel Zorunluluğun aracıyım… bu konumun müstehcen *jouissance*'ı, yaptığım şeyden sorumlu tutulamayacağımı düşünmemden kaynaklanır, bundan sorumlu tutulamayacağımın, sadece Öteki'nin İradesi'ne boyun eğmekte olduğumun tamamıyla bilincinde olarak ötekilere acı verebilmek ne güzel... Kant ahlakının yasakladığı tam da budur. Sadist sapkının konumu bu sorunun yanıtıdır: Özne, sadece "nesnel", dışarıdan kendisine yüklenen bir zorunluluğu yerine getiriyorsa, nasıl suçlu sayılabilir? Bu "nesnel zorunluluğu" öznel olarak yüklenerek, kendine yüklenen [ödevden] haz duyarak. Demek ki, en radikal haliyle Kant ahlakı "sadist" *değildir*, aksine öznenin Sadeçı bir infazcı konumunu yüklenmesini yasaklayan tam da bu ahlaktır.

Böylece Lacan yine de son bir dönüş yaparak, "Sade Kant'ın hakikatidir" tezini çürütür. Lacan'ın, Kant'la Sade arasındaki özsel bağlantıyı ilk kez geliştirdiği seminerin aynı zamanda ayrıntılı bir Antigone okuması içermesi bir rastlantı değildir, Lacan burada, örtük hakikat olarak Sadeçı sapkınlık tuzağından kurtulmayı *başaran* bir ahlak ediminin anahatlarını çizer… Antigone, ağabeyinin uygun bir şekilde gömülmesine yönelik koşulsuz buyruğa uymakta ısrar ederek, onu küçük düşüren, sadist infazcı tarafından dile getirilen bir emre *uymamayı* tercih eder. Öyleyse Lacan'ın Psikanaliz Etiği üzerine seminerlerinin temel çabası, özellikle Kant *avec Sade* kısırdöngüsünü kırmaktır. Bu nasıl mümkün olabilir? Ancak –Kant'la karşıtlık içinde– arzulama yetisinin kendisinin "patolojik" olmadığını öne sürmekle. Kısacası, bir "saf arzunun eleştirisine" duyulan gereksinimi dile getirir. Arzulama kapasitemizi tamamen "patolojik" olarak gören Kant'a (çünkü defalarca altını çizdiği gibi, empirik bir nesne ve bu nesnenin öznede yol açtığı haz arasında hiçbir *a priori* bağ yoktur) karşılık, Lacan bir "saf arzu yetisi" olduğunu öne sürer, çünkü arzunun patolojik olmayan, *a priori* bir nesnesi-nedeni vardır… buradaki nesne elbette, Lacan'ın *objet petit a* ismini verdiği türden bir nesnedir.

Çeviren: Ali Kaftan

Notlar

1 Lacan, Jacques, Le séminaire, Livre VII: *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, VI. bölüm.
2 Lacan, J., "Kant avec Sade", *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 765-790.
3 Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, New York, Macmillan, 1993, s. 30.
4 "[…] eğer, Kant'ın öne sürdüğü gibi, tüm patolojik çıkarlarımızı bir kenara bırakmamızı ve ölümümüzü kabullenmemizi sağlayan, ahlak yasasından başka bir şey olamazsa, o zaman bunu hayatıyla ödeyeceğini bile bile geceyi bir kadının yanında geçiren birinin durumu da, ahlak yasasının konusudur." Alenka Zupancic, "The Subject of the Law", *Cogito and the Unconscious*, yay. haz. Slavoj Zizek, Durham, Duke UP 1998, s. 89.
5 Kant'la Sade arasındaki bağlantının, ilkinin yapıtının doğasından kaynaklandığının en açık kanıtı elbette Kant'ın (reddettiği) "şeytani kötülük", başka bir deyişle herhangi bir "patolojik" nedenle değil de, ilke olarak, sadece kötülük olsun diye yapılan Kötülük fikridir. Kant'ın, evrensel bir maksim düzeyine yükselen (ve dolayısıyla etik bir ilke haline gelen) bu Kötülük fikrini kullanmasının tek nedeni, insanların bu derecede bir çürüme içine girmelerinin mümkün olmadığını öne sürerek, hemen bu fikri reddetmektir; ancak Kant'ın bu reddine karşılık olarak biz de Sade'ın tüm yapıtının, tam da kötülüğün bir koşulsuz ("kategorik") buyruk derecesine yükseltilmesine dayandığını vurgulamalıyız, değil mi? Bu noktanın daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder*, London, Verso 1996, II. Bölüm.
6 Butler, Judith, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press 1997, s. 28–29.
7 David-Menard, Monique, *Les constructions de l'universel*, Paris, PUF 1997.
8 Du Pré, Hilary ve Piers, *A Genius in the Family, An Intimate Memoir of Jacqueline du Pré*, Londra, Chatto and Windus ,1997.
9 Alenka Zupancic, a.g.y., aynı zamanda Bernard Baas, *Le désir pur*, Louvain, Peeters 1992.
10 Kant ahlakının bu önemli özelliğinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder*, Londra, Verso 1996, II. bölüm.



Simon Dittrich'in illüstrasyonu, 1978.

Kant ve Aydınlanma

BIRGIT RECKI

> Akıl eleştirisinin son bölümünde Kant'ın özetlemeye çalıştığı 'Saf Aklın Tarihi' her nerede yazılacaksa, orada bu tarih, öncelikle, aklın otonomisini ilk keşfeden ve tutkulu bir şekilde savunan, tinsel varlığın bütün tasarruflarına geçerlilik kazandıran ve onların tanınmasını sağlayan çağı düşünmek zorundadır.
>
> Ernst Cassirer, *Aydınlanma Felsefesi*

Giriş: Aydınlanma – Bir İdeoloji mi?

Bir çağın tamamına kuramda ve pratikte yönelim veren aydınlanma[1] metaforu, bir dönem küfür yerine kullanılmıştı. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno 1944'te tamamlanan ve 1947'de yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde aydınlanmayı, insanın, dışsal doğa ve kendi doğası üzerindeki, çığrından çıkmış tahakküm taleplerinin temel kavramı olarak belirlemiş, ideoloji eleştirisine dayanan bir anlayış ortaya koymuşlardı.[2] Buna göre, anlığın bilgi nesneleri üzerindeki tasarrufunda, ahlak ilkelerine uygun ben-disiplininde ve insanın kendi eşitleri üzerindeki toplumsal tahakkümünde bir ve aynı boyunduruk modelinin tamamlayıcı uğrakları görülebilirdi.[3] Bu eleştirmenler mitoslarda yer alan ilkel yaşam biçimini, insanın karanlık bir doğanın irrasyonel gücüne teslimiyeti diye nitelendirdikleri bir süreç olarak; aydınlanmayı da, kendi diyalektiğinde mitosa dönüşmüş olarak, yani doğa kaynaklı hakimiyet ilişkilerinin kör rasyonalizminin esiri olarak görebildiler. Homeros'un cin fikirli, sabırlı Odysseia'sından yirminci yüzyılın totaliter sistemlerine kadar Batı tarihinin tümü, kendi asli yönleri bakımından tahakkümün yükselişi olarak sunulduğu zaman; aydınlanmanın da, sırf, araçsal aklın yönlendirdiği doğa hakimiyetiyle iç içe geçmiş bir proje olarak betimlenmesi çok da şaşırtıcı bir talep gibi görünmez.

Wolff ve Diderot, Voltaire ve Rousseau, Condillac ve Baumgarten, Hume ve Kant gibi birbirinden son derece farklı, onca filozofun hangisi, insani öz-anlayışın temel ve çokyönlü işleri için, akıl kavramına normatif yetki atfetmemişti ki! Bu akıl, bir çıkarcı tasarruf, bir teknik teçhizat ve bir politik baskı aracından mı ibarettir? Kant tarafından, insanın kendisini ahlaksal bir görüşe tabi kılma düşünümünde ortaya konan akılsal disiplin, ilkece, Marquis de Sade'ın şehvet makinasının can sıkıcı nakaratlarında açığa vurulan boyunduruk mekanizmasını mı hazırlamaktadır? Aydınlanma doğaya hakimiyetten ve toplu aldanmadan başka bir şey değil midir? *Bu yanlış anlamaya nasıl varılmıştır?* Eğer bu yanlış tablo, esas olarak, kötü niyetli bir kavram çarpıtması yoluyla, tinsel bir hareketin ve onun temel felsefi kavramlarının değerini düşürme çabasına işaret etmiyorsa, ancak ve ancak tarihsel olarak; yani bilimsel ve teknik açıdan ilerleyen Avrupa ülkelerinden birinin, nasyonal sosyalizmle barbarlığa düşmesinin yarattığı şokla, algıda travmalaşmanın bir ifadesi olarak açıklanabilir. Frankfurt Okulu'nun başını çektiği bu algıya göre, gelişiminin en yüksek noktasındaki Batıda, hayvani gücün bu şekilde kontrolden çıkmasını mümkün kılan, temelde yanlış giden bir şeyler olmalıydı. İki eleştirmen bilgi edimleri ile politik baskı arasında benzeşimler kurarak, faşist terörü Batının tarihiyle süreklilik içinde kavrayabildiler. Totaliter vahşetin gerçek nedenlerini bu şekilde kavrayarak, onu yenmekten ve ondan kurtulmaktan ümidi kesmek, sorunların radikalliğini öne çıkarmakla kalmaz, "humanizm kılıfının altına saklanan ... gerçekte hümanizmin asıl ruhundan başka bir şey olmayan zalimin..." bu olaylarla kendini büsbütün açığa vurduğunu, "bir faşist olarak onun dünyayı hapishaneye dönüştürdüğünü" [4] telkin eden çağrışımları da güçlendirir.

Ne onsekizinci yüzyıla hakim olan öz-düşünme [*Selbstdenken*] hareketi hakkındaki öğretici araştırmalar ne de Aydınlanmayı insani *Geist*'ın aydınlanması olarak nitelendiren sistematik görüşler bir bütündürler,[5] aksine bunlar, Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinde sundukları gibi, "sakatlanmış yaşamdan yansımalardır".[6] Ayrıca, onların eleştirisi her yönüyle yeni de değildi. Nitekim Alman idealistleri ve romantikleri tarafından da, onsekizinci yüzyıl Aydınlanması, Tinin incelik ve uçurumlarını, duyguların derinliğini, inancın özünü ve bireyselliğin kavramsal olarak tanımlanamaz oluşunu göz ardı eden, sığ ve zararlı bir rasyonalizmin ifadesi olarak eleştirilmişti.[7] Buna karşılık Aydınlanmanın, ideoloji eleştirisi aracılığıyla, Odysseia'dan Eichmann'a uzanan çeşitlemelerle bir tema olarak gelişen tek boyutlu

bir tahakküm rasyonalitesi ilkesine indirgenmesi elbette bir radikalleştirmeyi ifade eder. Bu yolla, özgürleşme ideali çağın ahlaki ve politik talepleriyle birlikte tamamen bir kenara bırakılacak, ondaki düşünümsel öğeyle birlikte, eleştirel öğe de göz ardı edilecektir. Öyle ki "Aydınlanmanın Aydınlanması, yapısı gereği, Aydınlanma varsayılır".[8] Ama kendi Aydınlanma diyalektiklerinin en can alıcı uğrağı, bu eleştirmenlerin Batı rasyonalitesini gözden kaçırmasına neden olur: Formel bakımdan onların tutumu, bütün bir gerçekliği tek bir ilkeden (tahakküm edici akıldan) türetmek ve Aydınlanma öncesi büyük metafiziklerin yöntemini canlandırmak gibi görünmektedir; nesnel bakımdan ise, onların ıstırap çeken bir varlık olarak insanın duyusallığına, aklın canlandırılmış bir doğa içindeki karşıtına, kavramsal belirlenimden kurtulan ve pratik tahakkümü yenen bütün bireylere taraf olmaları, aklın talebinden başka hiçbir şeye dayandırılamaz. Aydınlanmacılar için olduğu gibi, eleştirel kuramcılar için de akıl, bilginin aracı ve praksisin doğrulayıcısı olmasının yanı sıra –dolaysız titiz bir öz-gönderim içinde– bir eleştiri mercisi olarak da, vazgeçilmezdir. *Ondan iyisine sahip değiliz.*[9]

Aydınlanmacı olarak Kant

Kant'a dair şu görüş belirleyicidir: Onun, sözcüğün en geniş anlamıyla bir Aydınlanmacı olup olmadığı, sözcüğün dar anlamıyla ise, onsekizinci yüzyılın hakim felsefi hareketi olarak Aydınlanma dönemine ait sayılıp sayılamayacağı, kuşkusuz Aydınlanma düşüncesi için geçerli kılınan ölçütlere bağlıdır. Doğa biliminin empirik programını Aydınlanmanın en önemli hareket noktası sayarsak ve bu programla birlikte boşinançların yanı sıra geleneğin sonsuz hakikatlerinin de yürürlükten kaldırıldığını düşünürsek, Kantçı akıl eleştirisinin, önsellik vurgusuyla, hem –Kant'ın önceleri bağlandığı– Newton'un idealinden hem de çağın ideallerinden uzaklaştığını keşfederiz. Aydınlanmanın, rasyonalist eğilimi bir tarafa, insani bilgiyi anlamak için, her şeyden önce materyalist ve duyumcu hareket noktalarından hareket ettiğini kabul edersek, Kant'ın *aşkınsal idealizm*ini Aydınlanma programına kesin bir yüz çevirme olarak okuyabiliriz. Büyük metafizik projelerin sistem düşüncesinden vazgeçmeyi Aydınlanmanın en önemli niteliği sayarsak, Kantçı akıl eleştirisinin *arkitektonik birlik* iddiasında ve hatta bu iddiayla işaret edilen ucu açık bir sistem olanağında, büyük metafizik projelere bir yakınlık görebiliriz. Bazı Aydınlanma filozoflarının Kilise ve teolojiye karşı ateist cephe alışını Aydınlanmacı akıl özerkliğinin doğrudan sonucu sayarsak; Kant'ın

ahlak felsefesiyle ilgili *postulalar öğretisi*ndeki görüşü, yani Tanrının varlığını spekülatif olarak kabul etmediğimiz takdirde, özgürlük idesinden feragat etmekle kalmayıp eylemin pratik güvencesini de kaybedeceğimiz iddiasını, Aydınlanmaya bir meydan okuma olarak anlayabiliriz. Aydınlanmayı "bilmek güçtür" formülü ile özdeşleştirip, onu anlığın yöntemsel açıdan yetkinleştirilmesiyle sınırlandırarak tanımak istersek, Kant'ın pratik akla ve ahlak ilkesine kazandırdığı anlamı, Aydınlanmanın kanılarını aşma; *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *duygu*'nun kazandığı önemi ise, söz konusu kanıların bir eleştirisi olarak görebiliriz. Ayrıca Kant'ın, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde geliştirdiği estetik ve doğa teleolojisiyle, Goethe'nin takdirini kazanmakla kalmayıp daha sonraki romantik ve idealist kuşak üstünde güçlü bir etki uyandırmış olması da Kant'a yaraşır bir paye sayılabilir.

Elbette, bu yorumlar tikel soyutlamalara bağlıdır. Muhafazakâr Aydınlanmacı Moses Mendelssohn tarafından "her şeyi yıkan" filozof olarak anılan Kant'ın yıkıcı iddiasıyla ortaya çıkmasından önceki dönemler söz konusu edildiğinde bile, Aydınlanma yalnızca ve tek anlamlı olarak bilimsel empirizmle, sistem düşüncesinin eleştirisiyle veya salt akıl kültürüyle açıklanamaz. Aydınlanma rasyonalist akımlarla ilişkili olduğu kadar, ateizm, duyumsalcılık ve materyalizmle de ilişkilidir. Almanya, İngiltere ve Fransa'da onyedinci yüzyılın seksenli yıllarında başlamış ve Fransız Devrimi ile doruk noktasına ulaşmış olan Aydınlanmayı, programlı olarak aklın etkinliklerine bağlanan bir çağ olarak özetleyebiliriz.[10] Ernst Cassirer, önceki yüzyıldaki ilerlemelerle birlikte, bütün farklılaşmaları ve süreklilikleri içinde Aydınlanma felsefesinin özgün karakterini, onun "düşüncenin kökensel bir etkinliğine inanmasında" görür: "Aydınlanma felsefesi kendisine salt sonradan ortaya çıkan ve oluşan bir etkinliği değil, aksine yaşamı biçimlendirme gücünü ve görevini tahsis etti".[11] Ve bu anlayış, "varlığın değil, aksine yapıp etmenin bir kavramı olan"[12] bir akıl kavramından türetildi. İnsanlığın akıl aracılığıyla ilerleyeceği kanısına sıkı sıkıya bağlı olan bu temel düşünce, akımlar ve konumlar yelpazesi içinde gelişti. 31 Ekim 1687'de Leipzig'li Cristian Thomasius'un ilk kez Almanca verdiği dersle, Almanya'da, İngiltere ve Fransa'dakinden farklı bir şekilde, akademik bir hareket olarak başlayan Aydınlanma,[13] hiçbir ulusal damga taşımaksızın, sınırlarını sadece akılsal rasyonalitenin belirlediği çokyönlü tinsel bir gelişmedir.[14] "Aklın sistemli olarak bütün yaşam ve gerçeklik alanlarına uygulanması da esas itibarıyla Aydınlanmaya dahildir";[15] Aydınlanma aynı zamanda pratik amacı bakımından daima eleştirel bir

düşüncedir.[16] Bu amaç, *bilginin ıslah edilmesi ve düşüncenin reformu zemininde insanın kurtuluşudur* ki, o, Aydınlanmanın tüm yönelimlerini ve gelişim çizgilerini olduğu kadar, onların en küçük ortak paydasını da karakterize eder.

Kant'ın felsefesinin programlı birliğinde, insanın teorik ve pratik olarak yetkinleştirilmesini tam olarak tanımlayabilecek bir formül belki bulunmayabilir. Ancak, en azından, Kant'ın düşüncesini hakiki bir Aydınlanmacı düşünce olarak gösteren, aşkınsal akıl öğretisinin temellendirdiği eleştirel görüş için aynı şey söylenemez: "Bizim çağımız her yere nüfuz etmek zorunda olan gerçek bir eleştiri çağıdır" der Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde ve din ile yasa koyucu da dahil olmak üzere her şeyi "özgür ve kamusal sınama"ya tabi tutmak gerektiğini vurgular.[17] Tanınması ön koşul olan biricik otorite akıldır – bilginin ve düşünmenin mercisi olan bu aklı Kant, kendi kitap başlığının çifte anlamının bilinci içinde, eleştirel analizin hem nesnesi hem de öznesi olarak tasarlar. Sadece buradan bile açıktır ki, Kant başlangıcından itibaren Berlin Aydınlanmasının öncü kurumlarıyla sınırlı ama verimli bir ilişki içinde bulunur. 1783'te kurulan *Berlinische Monatsschrift*'te, takip eden yıl görev aldıktan kısa bir süre sonra Kant, "Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi" ve aynı zamanda ünlü yazısı"Aydınlanma Nedir?"i yayımladı. 1784 ile 1796 yılları arasında Kant bu dergide on beş makale yayımlar ki, bu makalelerin büyük bir kısmı onun kısa yazıları olarak adlandırılan eserlerini oluşturur.[18]

Eğer Kant Berlin hareketinin doruk noktasında *Aydınlanma nedir?* sorusunu yanıtladıysa,[19] bunu sırf çağın ruhunu mesafeli olarak gözlemleyen biri olarak değil, çağına bağlanan biri olarak yapmış olmalıdır. Kant, aklı sadece karşıt bilgi üretme ve saf kavramsal spekülasyon yeteneği olarak değil, aynı zamanda tutarlı bir ben kavramından çıkan eleştiri mercisi olarak görür ve ayrıca, onu ilkeler yetisi olarak tasarlar. "Akıl, güçlerini kullanırken takip ettiği kuralları ve niyetlerini doğal içgüdünün ötesine genişletebilen ve kendi planları için sınır tanımayan bir varlığa ait bir yetidir".[20] Kant, Aydınlanma çağında, Aydınlanma üzerine düşünürken atıfta bulunduğu öz-anlayışı, işte bu şekilde özetler.

Olgun Olmayış İnsanın Kendi Suçu mudur?

"Aydınlanma, insanın kendi suçu olan olgun olmayış durumundan çıkmasıdır" ifadesi talepkâr ve kışkırtıcıdır.[21] Pek çok çağdaşı gibi Kant için de Aydınlanma talebi, öncelikle inançla ilgili meselelerde bağımsız düşün-

me özgürlüğüne işaret eder. Elbette bu talep *örnek niteliğindedir*, çünkü bu alanda talep edilen pratik, ahlaki ve aynı zamanda politik olgunluk, özgür insanların kendi akıllarına işaret eder.[22] Kant'ın, olgunluk, yani öz-düşünme ve kendi özgürlüğünü kullanma bağlamında yorumladığı "kendi adına konuşma özgürlüğü"ne yaptığı vurgu,[23] onun çağının ufku açısından ilginç bir şey değildi. Burada şaşırtıcı olan, olgun olmayışın insanın kendi suçu olarak tasarlanmasıydı. Kant'ın daha sonraları, doksanlı yıllarda geliştirdiği siyaset felsefesinden anlaşıldığı üzere, bu tavrın, insanın kendi kendini belirleme yeteneğini gerçekleştirmesini engelleyen toplumsal ilişkileri tehlikesiz göstermekle ilgisi yoktur: Hukuksal sözleşme devletinin temellerini oluşturması gerektiğine inandığı, insanın özgürlük ve eşitliği adına Kant, 1795'te, *Ebedi Barış* adlı yapıtında, bu türden ilişkileri kesin bir dille eleştirdi.[24] Aynı yıl kaleme alınan din yazılarındaki düşünceleri, Kant'ın bu eğilimini, yanlış anlaşılmaya kesinlikle olanak tanımayacak bir biçimde dile getirir:

> Akıllı insanların bile dile getirebildiği şu ifadeyi kabul edemem: "sivil özgürlük için mücadeleye girişmiş bir insan topluluğunda bazı insanlar özgürlük için yeterince olgunlaşmamıştır"; "bir toprak sahibinin köleleri, özgürlük için henüz olgunlaşmamıştır"; ve benzer biçimde, "insanlar genel olarak inanç özgürlüğü için henüz olgunlaşmamıştır". Böyle bir önkabule göre özgürlüğe asla erişilemez; çünkü özgürlüğün içine yerleşmeden özgürlük için olgunlaşılamaz (insan güçlerini özgürlük amacında kullanmak için ilkin özgür olmak zorundadır). Tabii ki başlangıçlar zorlu olacaktır ve bu başlangıçlara, başkalarının buyruklarına ve korumasına tabi olduğumuz durumdan ... çok daha acı verici ve çok daha tehlikeli bir durum eşlik edecektir; ama biz akılsal olarak, kendi çabamızdan başka hiçbir şeyle olgunlaşamayız. (Çaba sarf etmek içinse özgür olmamız gerekir).[25]

Görüldüğü gibi Kant, ister devlet söz konusu olsun, ister toplum isterse kilise, efendilerin kabahatini örten argümanla uzlaşmayı aklının ucundan bile geçirmez. Ama bununla bağlantılı olarak, kişinin yaptığı veya benimsediği şey için yetki taşıma talebi, son tahlilde, bireyin sorumluluğundan başka herhangi bir şeye atıfta bulunularak temellendirilemez. Olgun olmayışın insanın kendi suçu olduğu ifadesiyle anlatılmak istenen, her insanın gerçekte bu yetkiye sahip olduğudur. Olgun olmayışın insanın kendi suçu olduğunu vurgulayan Kant, bu yolla, insanın yetersizlik bahanesine sığınarak başkalarına veya

içinde bulunduğu "duruma" karşı olan sorumluluklarından kaçmasını engellemek ister. Kant'ın "insanın güçlerini özgürlük amacına uygun kullanabilmesi için, özgür olması gerekir" ifadesiyle işaret ettiği şey, Aydınlanmanın bir diyalektiğidir ki,[26] onun sorunsalı da Kant'ın siyaset felsefesinin ana temasını oluşturur: Despotik bir devlet gücü, ancak vatandaşlar özgürlüğü kendi çıkarlarına uygun bulmadıkları ve sonuç olarak özgürlüğe önem atfetmedikleri zaman gelişebilir; oysa vatandaşının bağımsızlığını koruyan ve geliştiren bir devlet, son tahlilde, kendisini vatandaşlarının bağımsızlığından başka hiçbir şeyle meşru kılamaz.[27] Hiçbir şey ve hiç kimse insanın kendisine karşı sorumluluğunun yerine geçemez. Olgun olmayışın insanın kendi suçu olması formülasyonuyla hatırlatılan şey budur; öyleyse bu saptama eşliğinde, özgürlük çağrısının her şeyden önce akıldan kaynaklanan bir çağrı olduğunu görmemiz gerekir. Aydınlanma üzerine kısa yazılarda bu çağrı, şu şekilde dile getirilir: "*Sapere aude*. Kendi anlığını kullanma cesaretine sahip ol!".[28]

Bu formülasyon, aynı zamanda, Kant'ın anlığın kullanımını indirgenebilir kuramsal bir işlem olarak düşünmediğini, aksine onu pratik tutumlarla en canlı bağlantısı içinde –burada cesaretle bağlantısı içinde– kavradığını gösterir. Nitekim iki yıl sonra *Berlinische Monatsschrift* için yazdığı bir makalede Kant, önceki davetini şu açıklamayla güçlendirir: "öz-düşünme, kendinde gerçeği (yani aklın kendisindeki gerçeği) aramanın en üstün aracıdır". Daima kendi adına düşün maksimi, *Aydınlanma*dır;[29] Kant öz-düşünme davetiyle anlığa, "önyargıdan bağımsız ... düşünme maksimi"ni[30] tahsis eder. Pratik felsefesinden de bildiğimiz üzere Kant'a göre, maksimler sözcüğün en yaygın kullanımıyla tamamen öznel ilkeler veya eylem kuralları olduğu için, bilgi ve içgörü ile pratik tutum ve karar verme öğesi arasındaki söz konusu ilişki; Kant için anlığın bağımsız etkinliğinin, ilkece, pratik öz-belirlenim gücüne karşılık geldiğini açık bir biçimde gösterir. Bununla Kant'ın felsefesinde, çoğunlukla çağın düşünürlerine atfedilen şey belirgin hale gelir: "Aydınlanmanın başlangıcında, insanın kendi kendisine yüklediği ve kendisi adına kefil olduğu iradi bir edim durur".[31]

Özneye Kopernikçi Dönüş

İnsanın kendi kendini kurtarmasını talep eden "*Sapere aude*" çağrısını Kant'ın –kuramsal ve pratik– bütün felsefesinin ana motifi olarak görebiliriz. On yıllık bir çalışmadan sonra 1781'de yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, aklın etkinliklerini analiz ederek, anlığın yanılgılarını ve özellik-

le de onun kendini büyük görme hatasını engellemek için, ilkelere ve yönteme dayalı düşünümsel anlama yoluyla onun sınırlarını belirlemeye çalıştı. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle açıkça başlattığı "düşünme biçimindeki köklü değişim",[32] kendisinin de ikinci baskının önsözünde değindiği, dönemin bilim dünyasındaki karşılığı göz önüne alınarak, Kopernikçi dönüşüm terimiyle anılır. Bu metafor yalnızca bir bakış açısı değişimini, salt yöntemsel bir yeniliği[33] değil, Kant'ın yer-merkezli evren tasarımından güneş-merkezli evren tasarımına geçişle kurduğu benzerlik dolayısıyla, metafiziğin bilimin *güvenli* yoluna sokulması talebini de ifade eder.[34]

> Şimdiye kadar, bütün bilgimizin kendini nesnelere uydurmak zorunda olduğu varsayılmıştır, ama onlar hakkında herhangi bir şeyi kavramlar aracılığıyla *a priori* olarak inşa etme ve bu yolla bilgimizi genişletme yönündeki girişimler, söz konusu varsayım altında başarısızlığa uğramıştır. O halde bir kez de, nesnelerin, kendilerini bilgimize uydurmak zorunda olduklarını varsayıp, metafiziğin görevinde daha başarılı olup olamayacağını deneyebiliriz. Bu, nesnelerin *a priori* bilgisinin olanağını ortaya koyma arzusuyla daha çok uyuşacaktır ... Öyleyse bu noktada biz, düşüncesinin başlangıcında Kopernik'in bulunduğu durumla aynı durumdayız. O, göksel cisimlerin hareketlerini, bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin etrafında döndüğü varsayımı altında tatmin edici bir şekilde açıklamakta başarısız olunca; gözlemcinin kendisini harekete geçirip yıldızları hareketsiz tuttuğu takdirde daha iyi bir sonuç elde edip edemeyeceğini denemişti. Metafizikte de nesnelerin görülerine karşılık gelen şey açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer görü kendisini nesnenin yapısına uydurmak zorundaysa, o zaman ben, onlar hakkında herhangi bir şeyi *a priori* olarak nasıl bilebileceğimi kavrayamam, ama eğer nesnenin (duyu nesnesi olarak) kendisi bizim görülerimizin yapısına uyabiliyorsa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.[35]

Kant'ın bilgi sorunu ile ilgili tasarısı, Kopernik'teki bakış açısı değişimiyle büyük bir benzerlik içinde, epistemolojik olarak şeyleri hareketsiz bırakıp bilen özneyi etkin kılarak, geleneksel metafiziğin saçmalıklarını ve önkavramlarını, onun Tanrı ve evren hakkındaki taşkın ve dolayısıyla çelişkili tasarımlarını ortadan kaldırmaktır. Bizim gerçekten neyi bilebileceğimiz sorusu, Kant'ı, gözlemcinin bilgi koşulları hakkında yöntemsel düşünüme, yani aklın eleştirisine götürür.

Bizim için neyin gerçeklik olabileceği, Kant'ın daha geniş kapsamlı analizlerinin hareket noktası olan yöntemsel varsayım gereğince, şeylere göre değil aksine bizim nesneleri kavrayışımıza göre belirlenir. Biz gerçekliğin ne olduğunu, yani neyi deneyim nesnesi olarak dikkate alacağımızı belirlemek istiyorsak, o zaman ilkin kendileri aracılığıyla deneyime ve deneyimin nesnesine sahip olduğumuz genel ve zorunlu koşulları analiz etmek zorundayız. *Deneyimin olanağının koşulları*, yani bütün deneyimden önce, deneyim öznesinde bulunduğunu varsaymak zorunda olduğumuz *a priori* üzerine bu analitik yoğunlaşmayı, Kant "aşkınsal" ve "aşkınsal felsefe" ifadeleriyle açıklar. Aşkınsal hareket, kuramın fenomen ve numen kısmında doruk noktaya ulaşır; Kant burada ilkesel olarak şeyleri, onların kendilerini *gördükleri* şekliyle bilemeyeceğimizi, aksine onları sadece *bizim için* oldukları şekliyle – özne olarak bizim durumumuz yüzünden bize *göründükleri* şekliyle bilebileceğimizi açıklar.[36] "Eğer bütün insanlar dünyaya yeşil gözlüklerle baksalardı, o zaman nesnelerin, bu gözlüklerle gördükleri şekliyle, yani yeşil olduğuna hükmetmek zorunda kalırlardı; gözlerinin onlara şeyleri oldukları şekliyle mi gösterdiğine – nesnelere, kendilerine ait bir şey ekleyip eklemediklerine asla karar veremezlerdi".[37] Heinrich von Kleist *Saf Aklın Eleştirisi*'nin söz konusu temel düşüncesini somut olarak bu şekilde basitleştirir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin getirdiği "düşünme biçimindeki devrim",[38] ki bu öncelikle yöntemsel bir bakış açısıdır, şeylerden akılsal özneye dönüşü ifade eder ve bu anlamıyla ele alındığında bu dönüş, Kant'ın düşüncesi için son derece nitelendirici ve verimlidir. Bu noktada "bilgi öznesi nesnelerden kavrayabileceğimiz şeyin anahtarı"[39] haline gelir ve böylece, aynı zamanda, bütün yöntemsel iddialarımızın güçlü bir geçerlilik kazandığı bir temele dönüşür.

Locke'tan Hume'a kadar Anglosakson empirizmi öznel yöntem tartışmasına yoğunlaşmıştı.[40] Kant empirik öznellikle yetinmeyip, yani özneyi psikolojik olarak ve bütün bireysel nitelikleriyle konu edinmek yerine, onu herkes için zorunlu olduğu kabul edilen etkinliklerin taşıyıcısı olarak ele alıp, kendi programında, Anglosakson kazanımların dışına belirleyici bir adım atar: Özne, *a priori* –deneyimden bağımsız olarak– bilinebilecek olan şeyin doruk noktasıdır. Kant için özne hiçbir biçimde empirik bireyle eşitlenmediğinden, aksine her bireyin zihinsel fonksiyonlarının genelleştirilebilir mercisi olarak, bilginin değişmez koşullarının doruğunu temsil ettiğinden, *öznel etkinlikler* üzerine yapılan ayrıntılı bir analizle şüphecilik tehdidini de –öznel bilgi koşullarından başlayan salt empirik bir öznellik anlayışının

içine sürüklendiği, bütün bilginin tümden göreceliliğini de– geri püskürtür. Böylece Kant kendi analizine belirgin bir şekilde yerleşen yeti kavramını, kendi çağının ruh öğretileri ve bilgi kuramlarında olduğundan farklı bir şekilde kullanır. "Yeti"den anladığı, öznel işlevler açısından, psikolojik değil aşkınsal olan, aynı zamanda türe özgü, tözsel olarak kavranabilen ama statik olmayan, aksine doğrudan aktivitenin doruğu olan bir şeydir: Bu terim, insan anlamlı bir bütün olarak kavranmak istendiği takdirde ona tanınması gereken bütün temel yetenekler için kullanılır; diğer bir deyişle, Kant'ın zihinsel etkinliklere yönelik, giderek ayrıntılandırdığı analizinde dikkat çektiği gibi, etkilerine geri gitmeksizin araştırılamaz olan canlı ve akılsal öznelliğin her bir fonksiyonu için kullanılır.

Kant söz konusu yetiler arasında şu şekilde ayrım yapar:

> – Uyaranlardan etkilenen yeti olarak *duyarlık*.
>
> – Duyusal uyaranları tasarımlar altında toplama yetisi olarak, yani bir şeyi görüler vasıtasıyla tasarlama veya aynı zamanda betimleme yetisi olarak *imgelem*.
>
> – Kant'ın hem genel olarak farklı özgül etkinlikleri kuşatıcı yönüyle [*genus proxium*] hem de özgül fonksiyonlarıyla [*differentia specifica*] ele aldığı *akıl*. Genel olarak akıl yargı verme yetisidir, ideler yetisidir, temelleri ve ilkeleri araştıran yetidir. Özeldeyse Kant, saf kuramsal aklı *anlık* kavramıyla; bir şeyi kavramlar aracılığıyla tasarlama veya (saf spekülatif kullanımında) düşünme yetisi olarak adlandırır.
>
> – Eylemde kendi kendini (ilkeler aracılığıyla) belirleyen arzulama yetisi, yani (iyi) *irade* olarak farklılaşan (saf) *pratik akıl*.
>
> – Son olarak imgelem ve anlığın ortak faaliyeti olarak, yani duyusal görülerle kavramları bağlama yetisi olarak *yargı gücü*. Ayrıntısında yargı gücü, görüde veri olan tikelin genel bir kavram altına yerleştirildiği *belirleyici* yargı gücü olarak ve görüde oluşan veri karşısında genel bir kavram arayışına yönelen düşünsel çaba içindeki *düşünümsel* yargı gücü olarak farklılaşır.

Kantçı kuramın öğeleri, akılsal öznelliği bu şekilde tanımlar, onların işlevlerini ise Kant, üç eleştirinin analitik keşif süreci içinde geliştirir. Çünkü onlarda, Kant'ın tam da kendi eleştirel gerçeklik anlayışı içinde söz konusu ettiği, deneyimin olanağının koşulları değerlendirilmek zorundadır.

Duyarlığın ve anlığın etkinliği olarak bilgi

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu koşulları öncelikle *duyarlığın saf formları olarak zaman ve uzam* ve *anlığın saf formları olarak nitelik, nicelik, bağıntı ve modalite kategorileri* biçiminde ayrı ayrı araştırır. Eğer deneyimden kesin, nesnel bilgi olarak elde edilecekse, duyarlığın ve anlığın bu etkinlikleri her bir öznede düzenli bir şekilde, ortaklaşa faaliyet göstermek zorundadır.

Burada kendi iç yapısının ayrıntılarını ve sorunlarını ele alamayacağımız bu analiz[41] neden böylesine önemlidir? Deneyimin olanağının koşullarından gerçeklik olarak türetilebilecek şey hakkındaki bu yöntemsel sınırlandırmada söz konusu olan nedir? Kant kuramsal aklın etkinliğine bakarak bütün bilginin –duyusal görüler ve anlığın kavramları olmak üzere– iki kaynağı olduğunu kanıtlamak için, farklı bir yetiler analizine ihtiyaç duyar ve bu kanıtın temeli, salt görüye dayalı kavramı, bundan böyle, bilgi olarak geçerli kılmaktır. Kant, "kendimle çelişmediğim sürece istediğim şeyi düşünebilirim"[42] der ve düşünmede çatışma özgürlüğü ölçütü ile, hem kendi aşkınsal analizinin hem de tüm meşru metafizik spekülasyonların çatısının koşullarını saptar. Elbette ki, spekülatif düşünme tek başına, deneyim olarak bilgiyle yer değiştiremez. Aklın özeleştirisinin *ethos*u, anlığın *ve* görünün herkes için denetlenebilir olan işleyişinin kullanımında kanıtlanamayan şeyin, *bilgi olarak* öne sürülemeyeceği üzerinedir.

> İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler ise kördür. Buna göre kavramları duyusal kılmak (yani onları görüdeki nesnesine eklemek), görüleri anlaşılır kılmak (yani görüleri kavramlar altına koymak) kadar zorunludur... Bilgi ancak onların birleşmesinden doğabilir.[43]

Bizi kendisinin olanaklı tüm haksız iddialarından ve düşünmenin taşkınlıklarından koruyan aklın, kendi alçakgönüllülüğü içinde, Aydınlanmanın merkezi bir motifi betimlenir: Geleneksel metafiziğin, pratik alandaki yegane aracı olan gözdağıyla çok iyi uyuşan boş düşünceleri, hokkabazlık olarak, "kibir" ve "kuruntu"[44] olarak çürütülür. Bu analitik disiplin aracılığıyla aynı zamanda bizim bilgimiz, nesnel geçerlilik iddiası kazanarak, güvence altına alınır.

Kant için yöntemsel alçakgönüllük ve bilginin güvence altına alınması kadar önemli bir diğer tamamlayıcı görüş de, şüphesiz, kendimize ilişkin akılsallık anlayışımız için tasarımların kurucu olduğudur; yani onların gerçekliklerinin bilgisinin hiçbir biçimde kanıtlanamaz olmasıdır – onlar aklın saf ide-

leridir. Akıl kendisini, kolayca reddedemeyeceği ama kesin bir şekilde cevaplandıramadığı sorular karşısında bulur.[45] Burada, bu soruları nasıl kullandığımız, onlara hangi konumu uygun gördüğümüz belirleyicidir. Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, dünyanın bütünsel kavranışı ve eylem özgürlüğü ideleriyle ilgili böylesi soruları –gerçek bilgi nesnelerinden farklı olarak– spekülatif düşüncenin temaları olarak açıklamak, Kantçı bilgi eleştirisinin en büyük başarısıdır. Metafiziğin Kopernikçi dönüşümle doğa bilimlerinin modeline uygun olarak bilimin kesin yoluna girebileceği söylendiğinde de, kastedilen budur; çünkü bu programla, bizim kanıtlanabilir gerçeklik olarak bilebileceğimiz şeyin ölçütünü inceleyen eleştirel bilgi tartışmaları dile getirilir ve eşzamanlı olarak, eleştirel bir ontoloji ve bilgi araçlarıyla çözümlenemeyen ama *önemsiz* de olmayan sorunların konumunun belirlenmesi amaçlanır. Bu amaçla incelenen izleklerin en belirgini, Tanrı kanıtı, bundan böyle artık mümkün değildir. Çünkü Tanrı, bilgiyi oluşturan kavramsal görü içinde bir deneyim nesnesi haline gelemez. Bundan dolayı Tanrı'ya inanmakla yetinmek zorundayız. Kant kendi akıl eleştirisi girişimini şu sözlerle özetlediğinde tam da bu ayrıma dikkat çeker: "İnanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorunda kaldım".[46]

Bu, düşünce devriminin en uç noktadaki sonucudur. O halde çok genel olarak, biz hakiki kavramlara ve gerçek olanaklara ancak bizim için gerçeklik olabilecek şeyin zemininde deneyimin olanağının koşullarını araştırarak ulaşabiliriz. Bu koşulların analizi, doğrudan doğruya, Kant'ın aklın eleştirisinden anladığı şeyden, yani aklın etkinliklerini tartışmak yoluyla, aklın sınırlarını çizme girişiminden ibarettir. Gerçekliği inşa ederken öznenin akılsal etkinliklerine –Kopernikçi– dönüşle esas olarak vurgulanan şey, "kendindelik" ve "eylem" (anlağın eylemi) kavramları altında, öznenin bağımsız yapıp etmeleri olarak anlaşılan şeydir; nitekim Kant bu iki kavram olmaksızın bilgiyi düşünemez.

Özerklik Olarak İrade Özgürlüğünden Doğan Eylem

Kant, bizim için var olan gerçekliği deneyimin olanağının koşullarını belirleyen özneden hareketle açıklama ilkesini, sadece bilgi için geçerli kılmaz. Sonuç olarak o, öznedeki koşullara Kopernikçi dönüşü, insanın bütün özsel yönlerine ve böylece gerçeklik deneyiminin bütün özsel boyutlarına taşır. Artık araştırılan şey, doğru eylemi belirleyen iyinin ne olduğudur. Kant öznenin bağımsız etkinliğini sadece anlığın bilgideki kendindeliği olarak değil, aynı zamanda eylemde irade özgürlüğü olarak analiz eder.

Dar bir bakış açısıyla, biz Kant'ın ahlak felsefesini bir rasyonel etik, bir görev etiği, bir ilke etiği, bir maksim etiği ve sonuç olarak bir bireysel etik olarak sunabiliriz. Ancak bütün bu belirlemelerin Kant felsefesinin kendisinde temellendirilmesini sağlayan görüş şudur: O, bir özerklik etiğidir. Bu hareket noktasından yola çıkıldığında ahlak sorunu, eylemde kendi kendini belirleyebilmedir ve bu kendi kendini belirlemenin aracı, akılsal görüş ve ilkeler kadar tikel arzulardan da etkilenebilir olan, eyleyen öznenin iradesidir. Bu ikincisi, yani iradenin duyusal eğilimlerden etkilenebilirliği ahlakın neden gerekli olduğuna; ilki, yani iradenin akılsal bakış açısına yatkınlığı ise ahlakın nasıl mümkün olduğuna işaret eder.

> Dünyada ve hatta dünyanın dışında bile, iyi iradeden başka, kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey yoktur.[47]

Saf Aklın Eleştirisi'nden dört yıl sonra *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk cümlesi yukarıdaki gibidir. Bu sert başlangıçta, Kant'ın, ahlaksallığın gerçek karakterini bulma çabasını, başlangıcından itibaren belirleyen bütün temel motifler fark edilir: Birincisi bu başlangıç aşkın ve aynı zamanda teolojik bir ahlak temellendirmesinin reddini içerir. İkinci olarak burada herhangi bir duygunun, ahlakın temeli olarak tasarlanmasına sınır çekildiğini fark ederiz: Ahlak felsefesinin ilgisi, duyguya değil, aksine akılcı bir yeti olarak iradeye odaklanır. Kant akılcı gelenekteki öncellerinin ve çağdaşlarının, anlık eğilimli hareket noktalarından duyduğu hoşnutsuzluktan dolayı[48] ahlak ilkesini, 1960'lı yılların Anglosakson duyumsalcıları gibi, insan doğası içindeki bir duyguyla temellendirmeye çalışmıştı. Ancak bir taraftan da, eylemimizin doğruluğu üzerine düşünme temeli üzerinde yükselen bir ahlak anlayışında zorunlu olan ve akıldan başka hiçbir şeyle temellendirilemeyen ilkelere, gönderim noktalarına yönelmişti;[49] çünkü akıl kurallar yetisidir ve ahlak sorununda söz konusu olan da eylem kurallarıdır. Ama akıl, pratik eylemin zorunluluğunu değerlendirirken, kuramsal bilgide üstlendiğinden başka bir işlevle etkili olmak zorundadır: İrade, yani eylemde bizim kendi kendimizi belirlememizi sağlayan arzulama yetisi, akıl aracılığıyla belirlendiği sürece, Kant'ın formüle ettiği gibi, "pratik akıl"dan başka bir şey değildir. *Temellendirme*'nin ilk cümlesinde bulunan üçüncü motif ise, faydacı ahlak ölçütünün reddidir; bu ölçüt, Kant'ın büyük ölçüde onaylanmaktan kaçındığı akılcı ve aynı zamanda duyumsalcı Aydınlanma felsefele-

rinde bulunur, Kant onun sorunsalını hem David Hume hem de güvendiği Jean-Jacques Rousseau ile tartışarak ortaya koyar. Buna göre ahlaki iyi, dışsal edinim olarak getirdiği yarara bakılarak değil, aksine öznenin düşünüşüne bakılarak belirlenir. Kant kendi hareket noktası olan iyi iradeyi açıklarken, "eylemin sonucu ne olursa olsun" ifadesini kullandığında, eylemimizin bağlamı içinde asla güvencede olamayacağımızı, araya daima niyetlerimizin karışabileceğini dile getirir: Biz eylemde uygun koşullar altında kendi kararımızın efendisi olmakla birlikte, içinde eylediğimiz bağlamın koşulları üzerinde etkide bulunamayız; amaçlarımızı gerçekleştirmeye çalışırken duruma hakimiyetimizi kaybetmemiz, hiç de nadir gerçekleşen bir şey değildir; başkaları, bizimkine karşıt çıkarlarıyla, başlangıçtaki planımızı baltalayacak bir şekilde araya girebilir. Kötü niyetlerden doğan karşıt eylemler, başkaları için tamamen yararlı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Böylesi gerçekçi düşünceler altında, Kant'ın şu basit anlayışa geri gitmesinin nedeni kolayca anlaşılabilir: Bir eylemin sonucu, onun başarısı, zorunlu olarak o eylemin güdüleyicisi hakkında bir şey ifade etmez; ahlaksallığın ölçütü eylemin dışsal başarısından başka bir yerde aranmalıdır. Bu yolla faydacı anlayışlara, sonuç merkezliliklerinin kusurları ortaya konarak, ağır bir darbe indirilir.

Bütün bunlara ek olarak, temellendirmenin ilk cümlesi, Kopernikçi dönüşüm programının devamını ifade eder. Ahlaki yönelim sorununda da Kant, pratik deneyimden önce eyleyen öznede ele almak zorunda olduğumuz *a priori* koşulların olanağını inceler. Kant'ın ahlakı temellendirmek istediği öznel ilke, eylemimizde kendi kendimizi belirleyecek duruma gelmemizi sağlayan, akıl aracılığıyla belirlenebilir bir yeti olan iradedir.

> Yalnızca, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle![50]
>
> Eyleminin maksimi iradenle genel bir doğa yasası haline gelebilecekmiş gibi eyle![51]
>
> İnsanlığı hem kendi şahsında hem de başka herkesin şahsında asla salt geresinim duyduğun bir araç olarak değil, bir erek olarak görecek şekilde eyle![52]

Temellendirme'deki kategorik buyruk formülasyonları bu şekildedir.[53] Bu buyruğun ilk iki formülasyonu şu sorulara dolaylı bir cevap içerir: Eylemde akılsal ilkelere yönelme ihtiyacımızın kaynağı nedir? Bu akılsal ilkeleri

biz nereden elde ederiz? Kant, hiçbir biçimde, tözsel anlamda var olan, bir şekilde önceden düzenlenmiş olarak sahip olduğumuz ilkelerden hareket etmez. Akılsal olan bir neden, bundan sonra, bir düşünme deneyinden çıkmak zorundadır, bu deneyde akıl, soyutlama ve genelleştirme yapma yetilerini kullanmak dışında hiçbir şey yapmaz.

Bunu yaparken eylemimizde zaten sahip olduğumuz bir ön yönelimden, Kant'ın maksimler olarak adlandırdığı şeyden hareket ederiz. Bununla kastedilen şey, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, en geniş anlamda, eylemimizin temeline koyduğumuz öznel eylem kurallarıdır. Bizim düşünüşümüzü açığa çıkartan bu maksimler, eleştirel olarak sorgulanmak zorundadır. Buyruk, eylemlerimizi, onların maksimleri temelinde sınama ölçütü olarak betimlenir. Biz her tekil eylemimizde, takip ettiğimiz kuralın genelleştirilebilir olma gücünü, bu eylemden etkilenen herkesin kabul edebileceği bir bakış açısıyla sınayabiliriz ve bu yolla eylemimizin adil olup olmadığını araştırabiliriz. Başka türlü hiçbir şeyin yasa kavramına dayandığı iddia edilemez.

Kant analizinde, eylemde pratik açıdan kendi kendini belirleme yeteneği olarak iradeden hareket eder ve aynı zamanda kişinin özgürlük talebini ifade eden bu yeteneğin, yasaya tabi olmaktan başka hiçbir şeyle gerçekleştirilemeyeceğini açıklamak ister. Eğer ben kendi kendimi belirlemek istiyorsam, yani başka bir kişinin veya başka bir şeyin beni belirleme yönündeki uygunsuz taleplerini reddetmek istiyorsam, o zaman ben, eylemimin yasasını, benim irademin bir ifadesi olarak, kendi kendime koymalıyım. Böylece özgürlük özerklikle, insanın kendi kendisine pratik yasa koymasıyla eş anlamlı hale gelir ve *Temellendirme*'nin akıl yürütme sürecinin geri kalanı, özgür iradenin özneleri olarak her iradenin kendi kendine koyabileceği bu yasayı formüle etmeyi; onun inandırıcılığını sağlamayı amaçlar. Bu yasa, –öncelikle bir yasallığı düşünme biçimi olarak– iradenin kullanımlarını onun tek bir genel kullanımıyla sınırlandıran, yani ilkece herkes tarafından kabul edilebilir karşılıklı bağlantısallığın yasallığını ifade eden, bu yolla karşılıklı saygının simetri koşullarını yerleştiren saf formal ve soyut bir yasa olabilir ancak... Öyleyse her bir bireyde mevcut olan, kendi iradesinin özgürlüğünü gerçek kılma talebi, diğerlerinin özgürlüğünden başka hiçbir şeyle sınırlandırılamaz. Kategorik buyruğa uymak, iradeyi iyi irade yapan ahlak yasasını geçerli kılmaktır ve onun evrensel geçerlilik talebinin anahtarı ise, ahlak yasasının, özgür iradenin öznesi olan bir eyleyenin diğer tüm öznelerin özgürlüğüne saygı duymasına olanak tanıdığını iddia etmektir.

Bilgi gücünün özgür oyununda estetik duygu

Kant, hakikat ve iyi sorununda olduğu gibi güzel sorununda da, öznenin belirlediği deneyimin olanağının koşullarına yoğunlaşır. *Yargı gücünün Eleştirisi*'nde §1'den itibaren Kant, *estetik*'ten anlaşılan şeyin "belirlenme nedeninin, öznel bir nedenden başka hiçbir şey olamayacağını" ayrıntılı olarak tartışmaya girişir. Burada söz konusu edilen, bir bilgi nesnesine değil, aksine "öznenin kendisine", daha da açıklarsak, öznedeki "hoşnutluk veya hoşnutsuzluk duygusuna" göndermede bulunduğumuz bir yargıdır[54] ve bu yargıyla biz aynı zamanda bir iddiaya genelgeçerlik yükleriz. Kant, nasıl nesnel bilgi iddiasını anlığın yasa koyucu formları üzerinde, eylemin ahlaksallığını da saf akıl olarak iradenin özerkliği üzerinde temellendirdiyse, estetik deneyimi de düşünümsel yargı gücüne, yani anlık ve imgelemin belli bir tarzdaki ortak etkinliğine geri götürür. Bu, Kant'ın estetik düşünüm kavramını açıklarken gösterdiği gibi, bilgi gücünün, sonucu bir hoşlanma duygusu olan özgür bir oyunudur. Kant bu özgür oyunu, oyunsal bir düşünümden doğan "yaşam duygusu" ve algılanan nesneye karşı duyulan çıkarsız bir hoşlanma olarak betimler. Burada herhangi bir bilgi amacına yönelmeyen özne, ona özgü bir amaçsallığın, kendi bilgi gücünün anlamlı bir ortak etkinliğinin bilincine varır. Ve böylece o, bilgi güçleri özgür bir oyun içinde aynı şekilde çalışan ve aynı duyguyu yaşayan diğer öznelerin onayını almayı talep eder.

Öznel amaçsallık hakkındaki yorumların, her şeyden önce, *nesnenin formundan* hoşlanma duygusundan çıkarsanması gerekiyorsa da,[55] bu ön koşul, estetik yaşantının nesnesini hiçbir biçimde anlamsızlaştırmaz. Elbette, estetik yargı ne nesnel ne de pratik bir bilgi kazandırır: Estetik yargı mantıksal değildir – ondan nesnelerin bilgisi türetilmez. Bu aynı zamanda, estetik olarak bakılan bir şey hakkında veya onun herhangi bir niteliği hakkında reel-ontolojik düzlemde karar vermenin ve tespitte bulunmanın mümkün olmadığını ifade eder. Estetik yargı, herhangi bir nesnel niteliğe geri götürülemez. "Güzel" (ve aynı zamanda yüce) ifadesi nesnenin bir yüklemi olmadığı sürece; Kant'a göre bu ifadenin özgüllüğü, "yeşil", "kırmızı", "renkli", "büyük", "küçük", "uzun" vb betimlemelerden farklı olarak, nesnenin niteliklerini tanımlamasından değil, aksine öznede olup biten bir düşünümün dile getirilmesinden kaynaklanır. Biz bir nesneyi güzel ya da yüce olarak betimlediğimizde, bununla kastettiğimiz şey, nesneye gönderimle değil bizim kendi içsel süreçlerimize gönderimle belirlenmek zorundadır. Estetik olan, sonuçta yalnızca bakan özneye geri gidilerek belirlenebilecek bir şeydir.

Kant'ın kendi görüşlerini açıklamak için betimleyici bir tarzda ortaya koyduğu bir örnek çok farklı alanları kapsar. Bir sanat eserini estetik olarak algılayabileceğimiz gibi, bir evi, bir çiçeği, dekoratif bir bitkiyi, bir atı, bir erkeği, bir kadını ve bir manzarayı da estetik olarak algılayabiliriz. Birbirinden son derece farklı bu şeylerden herhangi birinden "güzel" diye söz ettiğimizde, onu seyrederken, Kant'ın öz-duygu, veya tinsel bir "yaşam duygusu" olarak betimlediği bir durum içine yerleşmiş olduğumuzu ifade ederiz.[56] Eğer estetik yüklemiyle kastettiğimiz şeyin ne olduğunu daha kesin olarak belirlemek istersek, o zaman kendi içimizde, kendi kendimize yaptığımız şeyi tartmak zorundayız.

Estetik olanın özgünlüğünü kavramak için Kant, kendi eleştirel dönüşüm zincirindeki öznel süreçlere yönelir ve bu süreçlerin analiziyle, modern terimlerle, bir estetik deneyim kuramı olarak bilinen bir şey ortaya koyar. Kantçı estetiğin, ilk düzlemde bir sanat kuramı olmadığına zaten işaret edilmiştir. Eğer biz özgürlüğe sahipsek, "herhangi bir şeyi kendimize hoşlanma nesnesi yapabiliyorsak",[57] o zaman, bütün uzlaşmaların ötesinde, hangi nesnenin seyir nesnesi olacağının önceden saptanmamış olması çok şey ifade eder. İlkece her şey bir estetik nesne haline gelebilir. Bizim o şeyi güzel bulup bulmadığımız, sadece, onunla yaşadığımız deneyimle ilgili bir meseledir.[58]

Kastettiğimiz Özgürlük

Eğer Kant'ın akıl eleştirisinin ortaya çıktığı sistematik bağlamın bütünü, bilginin sınırlarının bulunması ve bu yolla bilmenin güvence altına alınması biçiminde değil, doğru bilgi, öz-belirlenime dayalı eylem, anlamlı duygular gibi bütün akılsal taleplerin, özeleştirel bir sınırlandırmaya tabi tutularak, güvence altına alınması biçiminde değerlendirilirse, o zaman karşımızda Aydınlanmanın kendi içsel diyalektiğinin bilincine varmış bir Aydınlanmacı olduğu ortaya çıkar – yeter ki, diyalektiğin, hiçbir biçimde, çatışma ve karşıtların mücadelesinin dinamiğinden ibaret olmadığı, farklılaşmanın dinamiği, kökensel bir programın derinleşmesi ve üstünlük kazanması biçiminde de gelişebileceği varsayılsın! Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin disiplininde çizdiği,[59] aklın tarihine ilişkin şema, felsefeyi bir Aydınlanma olarak sunduğu yazısının da gösterdiği gibi, kendisini, doğmakta olan bir Aydınlanma çağı içinde –dogmatizmin yenildiği, şüpheciliğin eritildiği ve yeni bir eleştirel tutumun nitelik kazandığı bir çağ içinde– gördüğüne işaret eder.

Kant'ın eğitimli kamuoyu hakkındaki düşüncelerini kullanan ilk yazarlardan biri olan Johann Gottfried Christian Keisewetter, Kant'ın Aydınlan-

ma programıyla ilişkisini mücadeleci bir ilişki olarak tanımlar ve şu şekilde betimler: "Felsefenin bu gerçek savunucusu bütün önyargılara karşı ölümüne bir mücadeleye girişti ... hakikat güneşinin ışığına kamaşan gözlerle bakmaya alıştı; geleneğin titreyen ışığını söndürdü". Keisewetter'e göre, "despotizmin bütün türlerine karşı" savaşıyla eleştirel felsefe, "köleliğin kökünü kazıma" ve "ödevin hükümranlığını" hatırlatma hizmetinde bulundu.[60] Bu nitelendirmeler, ilk bakışta, Kantçı felsefeyi ince bir hat üzerinden bir politik programa geri götürmenin mümkün olduğu izlenimini verir. Eğer Kant eleştirel düşüncenin politik boyutunu ihmal etmediyse; o zaman analizin bütün niyetini ve akıl eleştirisine götüren düşünümün titizliğini, onların deneyimin olanağının koşullarını temellendirme ve böylece gerçekliğin bütününü şekillendirme tartışmalarındaki yetkilerini politik kullanım yararları içinde yeniden değerlendirmek, ancak Kant'ın düşüncesine dar çerçeveden bakıyorsak zor görünür. Öyleyse bizim *despotizm*, *kölelik*, ve *tahakküm* kavramlarına, en geniş anlamda, dünyayla kurduğumuz bilişsel ve pratik ilişkiler içinde, olgun olmaya yönelik Aydınlanmacı talebe karşıt olan her türden bağımlılık ve baskı ilişkilerini atfetmemiz gerekmektedir. İşte o zaman bu kavramlar, sadece akıl eleştirisindeki etkili özgürleşme taleplerinin somut dorukları olarak değil, aynı zamanda onların metaforları olarak ortaya çıkar.

Gördük ki, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde deneyimin olanağının koşulları sorusuna bir cevap olarak bilginin geçerlilik taleplerinin güvence altına alınmasıyla başlayan akıl eleştirisi, iyinin özgür iradede temellendirilmesine ve nihayet düşünümsel duygudan doğan güzellik anlayışına kadar uzanır. Kant'ın izlediği düşüncelerin merkezinde yöntemsel olduğu kadar, nesnel bir özgürlük idesi durur: Bu, her şeyden önce kendi kendisini temel alan, dışsal gerçeklikten bağımsız olarak düşünen öznenin etkinliğidir; bu etkinlik ise akılsal bakımdan olduğu kadar pratik bakımdan da, onun kendi kendine yasa koymasına bağlıdır. Bilgi kuramında, duyarlığın formlarıyla belli bir ortak etkinlik içinde bulunan anlığın *kendindeliği*, analizin merkezinde dururken; ahlak felsefesinde söz konusu olan iradenin *özerkliği*, onun eylemde kendi özgürlüğünü belirlemesidir ve nihayet estetik deneyim kuramında, *özgürlük,* bilgi gücünün özgür oyununda, "herhangi bir nesnenin haz nesnesi yapılması"nda açığa çıkar. Gerçeklik deneyimine ilişkin özsel tasarımların –onların olanağının koşullarını belirleyen öznedeki– analizinde Kant, insani özgürlüğün formlarını öznenin bağımsız etkinlik türleri içinde kanıtlar ve böylece Aydınlanmanın temel düşüncelerine, incelikli biçimde, bir yöntem-

sel geçerlilik kazandırır: İnsanı üretken ve yetkili bir eylemselliğin mercisi olarak görmek ve burada onu kendi ilişkilerinin efendisi olarak kavramak. Buna ek olarak, insanın boyunduruk altına alındığı ve haklarından yoksun bırakıldığı bütün ilişkilerin, doğrudan zorlamayla ortadan kaldırılmasının söz konusu olmadığı ya da temel ve ikincil hakların, sivil bir toplum sözleşmesinin düzlemi üzerine yerleşmediği yerde; öznenin, deneyimin olanağının öznel koşullarının analizinde açıklanan özgürlüğü, öznenin kendisini kendi bağımsızlık sözleşmesinin kuralına tabi kılma özgürlüğü olarak betimlenir, bu özgürlüğü uygulamak bakımından öznelerin eşitliği ön plana çıkar.[61]

Gerçekliğe ilişkin bağımsız etkinliklerin doruk noktasını oluşturan bu özne özgürlüğü, son tahlilde, pratik-politik anlamdaki somut özgürlük talebine karşılık gelmek zorundadır. Bu özgürlük, özgürce yapılan toplumsal sözleşmeden ve bu sözleşmenin insan hakları üzerinde temellendirilmesinden söz ettiğimizde kastettiğimiz özgürlüktür. Modern sözleşme devletinin temellendirildiği ve savunulduğu bu özgürlük anlayışı, Robert Darton'ın işaret ettiği gibi,[62] Aydınlanmanın en önemli tarihsel etkinliği olarak değerlendirilebilir. O halde Kant'a dayanmak için de iyi sebepler vardır: Kant *Ebedi Barış*'ta, insanların, vatandaş olarak özgürlüklerinin ve eşitliklerinin güvence altına alınmasına yönelik akılsal-hukuksal taleplerini, hukuksal sözleşme devleti aracılığıyla temellendirir. Cumhuriyetçi anayasaya vurgusuyla Kant, sadece barışın temel koşulunu formüle etmez; aynı zamanda, bireyin kendi aklını ve kendi özgür iradesini kullanmaya hazır olması için yegane koşulun onun cesareti olmadığına dikkat çeker: Eğer Aydınlanma boş bir kavram olarak kalmayacaksa, düşünsel tutarlılık gereğince, insan haklarının da demokratik bir sözleşme çatısı altında kurumsal olarak güvence altına alınması gerekmektedir.

Çeviren: Hakan Çörekçioğlu

Notlar

1 Kavramın etimolojisi için bkz. "Aufklärung" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. I*, st. 620 - 635, buradan 620 - 21.

2 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno*: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Jürgen Habermas'ın önsözüyle, Frankfurt / Main 1985. (*Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, iki cilt halinde, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996 – çn.) .

3 Bilgi kuramı ile toplum kuramının ve kavramsal kapsama ile pratik boyunduruğun tahakküm ilkesi altındaki birliğini, Adorno temel eserinde öne sürmüştü: Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966*), Gesammelte Schriften* , 6. Cilt , Frankfurt / Main, 1973.

4 Schiller'in şiirine ilişkin bu değerlendirme 1945'te Theodor W. Adorno'da bulunur: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt / Main, 1978, s. 110. (*Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Durukan, Metis Yay., İstanbul, 1997-çn.).

5 Postmodern Aydınlanma eleştirileriyle birlikte, çatısı bakımından diğerlerinden büyük ölçüde ayrılan bir Horkheimer ve Adorno eleştirisi için bkz. Robert Darton: *George Washingtons falsche Zähne oder Noch einmal : Was ist Aufklärung?*, München 1966, s. 13 - 21, özel. s. 17.

6 Horkheimer'in 1962'de Kant felsefesi ve Aydınlanma üzerine yazmış olduğu geç dönem makalesi açıkça farklı bir değerlendirme sunar. Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt / Main, 1967, s. 203 - 215.

7 Aydınlanmanın tinsel yoksunluğu ve sığlığı hakkında, onun faydacı düşünce, sağlıklı insan anlığı ve empirizmle özdeşleşmesi ve teolojik olarak uygunsuzluğu hakkında Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in örneklendirici yargısı için bkz. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (*Werke,* yirmi cilt halinde , ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel), Frankfurt / Main, 1971, s. 308 - 313.

8 Werner Schneiders*: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / München, 1974, s. 18.

9 Adorno ve Horkheimer'inkinden daha başarılı bir başka akıl eleştirisi, bunu gözler önüne sermiştir. Frankfurt Okulu için bunu yapan ise, akılsal etkinliklerin çoğulluğu adına akıl eleştirisinin temelciliğini iletişimsel bir aklın normatif öncelliği altında doğrulayarak, akla itibarını iade eden Habermas'tır. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, iki cilt halinde, Frankfurt / Main, 1981. (*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996 – çn)

10 Bununla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. "Aufklärung" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.g.e; Werner Schneiders: "Einleitung", *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, ed. Werner Schneiders, München, 1995, s. 9-23; Helmut Holzhey: "Aufklärung", *Enzyklopädie der Aufklärung*, Cilt 1 ed. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, 1999, s. 99-104.

11 Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, (1932), Hamburg, 1988, Önsöz, XII.

12 A.g.e., s. 16.

13 Bkz. Werner Schneiders: "300 Jahre Aufklärung in Deutschland", *Christian Thomasius, 1655-1728 Interpretationen zu Werk und Wirkung*, ed. Werner Schneiders, Hamburg, 1989, s. 1-20.

14 Aydınlanmanın akılcı düşüncenin gelişimine karşılık gelen yönüyle kurtuluşçu düşüncenin, yani özgürlüğün gelişimine karşılık gelen yönü arasındaki ayrım için bkz. A.g.e., s. 8.

15 Schneiders (1974), a.g.e. , s. 12.

16 Schneiders, Aydınlanmayı, kayıtsız şartsız "gerçekliğin örtüsünü kaldırmayı" amaçlayan; bu açığa çıkarma, maske düşürme ve yanılsamadan kurtarma niyetiyle, aynı zamanda, "düşünmenin doğrultusunu değiştirmeyi", "geçerli konumlara muhalif olmayı", "yanlış bilinci yok etmeyi" ve "tabuları yıkmayı" hedefleyen bir "karşıt hareket" olarak betimler. Aydınlanma, insanın kurtuluşuna yönelik özgürleştirme hedefini, sadece en iyi şekilde bilgilenme yoluyla değil, aynı zamanda eleştiri aracılığıyla gerçekleştirir. (A.g.e., s. 8-9).

17 *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Akademie – Ausgabe, IV.Cilt, AXI; Bundan sonra KrV şeklinde alıntılanacaktır. (*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1993 – ç.n.)

18 Bkz. Norbert Hinske: "Kants Beziehungen zu Schaltstellen der Berliner Aufklärung", *Immanuel Kant Berliner Aufklärung*, ed. Dina Emundts, Wiesbaden, 2000, s. 50 - 59, buradan 50 vd.; Peter Weber: "Kant und Berlinische Monatschrift", a.g.e., s. 60-70 – Kant'ın Berlin Yahudi Aydınlanmasıyla bağlantısı Christoph Schulte tarafından ortaya konmuştur: "Kant und Judische Aufklärung in Berlin", a.g.e. , s. 80 - 97.

19 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? (Berlinische Monatschrift, Dezember 1784), Akademie - Ausgabe Bd. VIII, s. 33-42; Bundan sonra *Aufklärung* olarak alıntılanacaktır. (*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*, çev. Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984 – çn).

20 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), A 388-89. Karş. Akademie-Ausgabe, VIII. Cilt, 18-19. H. v. m. – "Mutmaßlichen Anfang"da, aynı anlamda olmak üzere, aklın "bütün hayvanları zapteden sınırların dışına çıkabilme ... yetisi olduğu" söylenir. (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte,* 1786, A 6, krş. Akademie-Ausgabe VIII. Cilt, s. 112).

21 *Aufklärung*, s. 35.

22 Aydınlanmacı eserlerle birlikte teoloji ve din felsefesi ile ilgili eserlere de uygulanan devlet sansürü, dinsel özgürlük ile sivil özgürlük arasında ne kadar sıkı bir ilişki tasarlanabileceğini gösterir. Bu sansürün Kant örneğinde, onun 1793 tarihli *Sade Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eseri üzerindeki sonucu, bize bir örnek teşkil edebilir. Buna dair bkz. Jan Racjold: "Kant und preußische Zensur", *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, a.g.e., s. 166-132.

23 *Aufklärung*, s. 36

24 Bkz. Volker Gerhardt: *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, 1985.

25 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Akademie-Ausgabe, VI. Cilt, 188 (Anm.). Aynı yıl yazılan, Paternalistik bir rejim altındaki despotizmin eleştirisi için bkz. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für Praxis* (1793), Akademie-Ausgabe, VIII. Cilt, 290-91.

26 Aydınlanmanın temel koşulları ve sorunları hakkında sistematik bir değerlendirme için bkz. Schneiders (1974) a.g.e., "Kapitel C. Aporien der Aufklärung", s. 189 – 214.

27 Bu karşılıklı etkileşim zemininde, Kant'ın, çok önceden, insanın kendisiyle kurduğu pratik ilişkinin bir türü olarak tasarladığı düşünme ve eylem birliği bulunur; Kant onu eşitliğe ilişkin örnek bir durum içinde şu şekilde formüle etmişti: "Eşit olmayışa dair görüş insanları eşitsiz kılar. Yalnızca Sayın Rousseau'nun öğretisi, bilgili bir filozofu bilgisiyle birlikte saf kılar ve dinin yardımının alınması konusunda onun, sıradan insandan daha iyi bir konumda bulunmadığını gösterir" (*Bemerkungen in den "Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, Marie Rischmüller tarafından yapılan yeni baskı ve şerhle, Hamburg, 1991, s. 130.

28 *Aufklärung*, s. 35. – "Sapere aude" ozan Horatius'dan alınmıştır. Bkz. Schneiders (1974), a.g.e. , s. 55.

29 *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), Akademie-Ausgabe, VIII. Cilt, s. 146.

30 *Kritik der Urtheilskraft* (1790), Akademie-Ausgabe Bd. V, (Bundan sonra KdU şeklinde alıntılanacaktır.), s. 294, "anlağın maksimleri" olarak daha açık şekilde, s. 295.

31 Schneiders (1974), a.g.e. , 52-53.

32 11.5.1781 tarihli Marcus Herz'e Mektup.

33 Volker Gerhardt: "Kants kopernikanische Wende", *Kant – Studien*, *Heft 2*, 1987, s. 136.

34 KrV, (2. Basım), Akademie - Ausgabe III. Cilt, s. 11 (B XV).

35 KrV, s. 11-12, (B XVI-VII).

36 Bkz. Gerold Prauss: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974.

37 22.3.1801'tarihli Wilhelmine von Zenge'ye Mektup.

38 KrV, s. 10 (B XIII).

39 Gerhardt (1995), a.g.e. , s. 150.

40 Kant'ın David Hume ile ilişkisine dair bkz. Lothar Kreimendahl: *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln,1990.

41 *Saf Aklın Eleştirisi*'ni okurken, ortak bir yorum olan şu eser, anlamayı kolaylaştırması açısın-

da yardımcı olabilir: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, ed. Georg Mohr ve Markus Willaschek, Berlin, 1998 (Reihe: Klassiker, 17/18. Cilt).

42 KrV, s. 17 (B XXVIII).

43 KrV, s. 75 (B 75 -76).

44 KrV, B 823; B 597; B 608; B 798.

45 KrV, A VII.

46 KrV, s. 19 (B XXX).

47 *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), Akademie-Ausgabe, IV. Cilt, s. 393. Bundan sonra GMS şeklinde alıntılanacaktır. (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1982 - çn.).

48 Bkz. Annemarie Pieper: "Ethik der aufgeklärten Vernunft", *Geschichte der neueren Ethik. Band I: Neuzeit*, Tübingen ve Basel, 1992, s. 66-80.

49 Bkz. Birgit Recki: "Vom Nachteil des Nutzens. Wie Kant dem Prinzip der Moral auf die Spur kommt" *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg, ed. F. Klamme ve diğerleri, 1999, s. 57-72.

50 GMS, IV 421.

51 GMS, IV 421.

52 GMS, IV 429.

53 Bkz. Julius Ebbinghaus: "Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten", *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, s. 140-160; Herbert J. Paton: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin, 1962.

54 KdU, V 203.

55 KdU §14, V 225.

56 KdU V 204.

57 KdU, V 210.

58 Kant'ın estetik güzel doğa deneyimiyle birleştirdiği, din felsefesi ve etik bakış açısının spekülatif niyetini incelemek, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bkz: Birgit Recki, " 'Was darf ich hoffen' Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* Heft 19.1, Ocak 1994, s. 1-18; "Das Schöne als Symbol der Freiheit. Zur Einheit der Vernunft in ästhetischem Selbstgefühl und praktischer Selbstbestimmung bei Kant", ed. Herman Paret, *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, Berlin / New York, 1998, s. 386 - 402; "Ästhetik", Franz Gniffke / Norbert Herold (ed): *Philosophie. Problemfelder und Diziplinen*, Münster, 1996 *(Münsteraner Einführungen. Philosophie. Bd. 1*), s. 299 - 249, özel. 242 vd.

59 KrV, A 738-794; B 776-882.

60 Johann Gottfried Christian Keisewetter: Versuch einer faßlichen Darstelleung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte (1795), Steffen Dietzsh: "Kants Kritizismus und das aufgeklärte Berlin. 1780 – 1800", *Immanuel Kant und Berliner Aufklärung*, a.g.e., s. 40 – 49; buradan s. 48.'den naklen.

61 Kant'ın kuramsal felsefesi ile ahlak felsefesi öğretisini birleştiren ana temanın "özerklik düşüncesi, yani bilmede ve istemede kendi kendine yasa koyma talebi" olduğunu ifade eden Ernst Cassirer'in yorumu aydınlatıcıdır. (*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), Darmsatdt 1994, 156-170) – Bkz. Friedrich Kaulbach: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin / New York 1978.

62 *George Washingtons falsche Zähne*, a.g.e.





Kant'ın 60. doğumgünü için
rölyef, 1784.



Kongre: 1981, Mainz,
Domus Universitatis

Kant ve Üniversite İdeası

BÜLENT GÖZKAN

1

Kant, 1798'de yayımlanmış olan *Fakültelerin Çatışması*[1] [*Der Streit der Fakultäten*] kitabının, "Felsefe Fakültesinin Hukuk Fakültesi ile Çatışması" bölümünün başında şu soruyu soruyor: "İnsan soyu sürekli olarak ilerlemekte midir?" Bu soru, "insan soyunda, onun daha iyiye doğru ilerlemesinin nedenini oluşturan eğilim ve yetiye [kudrete (*Vermögen*)] işaret edecek"[2] bir olay, bir gösterge var mıdır, eğer böyle bir ilerlemeden söz edebilecek-sek, bunun işaretini bize ne verebilir, sorusudur. Kant, böyle bir sorunun, "insanlığı etkileyen bir olayın, tarihsel bir gösterge olarak sürekli bir ilerlemenin hatırlatıcısı, kanıtlayıcısı ve gelecekte de devam edeceğinin belirtisi olmasıyla (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)"[3] yanıtlanabileceğini ifade eder. Böyle bir tarihsel olay olarak Kant, Fransız Devrimi'ni ele alır. Ancak ilerlemenin göstergesi bizzat olayın (devrimin) kendisi olamaz Kant'a göre. "Bu olay, insanların gerçekleştirdiği büyük işlerden veya suçlardan, insanlar arasında büyük olanı küçük, küçük olanı büyük kılan eylemlerden veya eski devlet kurumlarını büyüyle ortadan kaldırmak ve birinin yerine öbürünü yeryüzünün derinliklerinden yer üstüne çıkarmak gibi durumlardan meydana gelmez. Hayır, bunların hiçbirinden değil".[4] Öyleyse ilerlemenin göstergesi tarihsel olayın bizzat kendisi değilse, nedir? Kant bu göstergeyi, bu tarihsel olaya tanıklık etmiş olanların yaşamış olduğu coşkuda bulur. Devrim sırasında, devrime tanıklık etmiş olanların düşünme tarzlarının ve böylesi genel, ama çıkar gözetmeyen duygudaşlığın kamusal olarak ortaya çıkması, insan soyunun ahlaki eğilimini ortaya koymaktadır. Çünkü devrim mutluluk ya da acı, refah ya da sefalet getirebilir; başarılı ya da başarısız olabilir; ancak onun etrafında oluşan sahici coşku

(*wahrer Enthusiasm*) insanlığın ahlaki eğiliminin bir göstergesi olabilir. Kant'a göre "sahici coşku her zaman ideal olana yönelir ve aslında adalet kavramı gibi saf ahlaki olana yönelir ve bunu özçıkarla birleştirme olanağı yoktur".[5] Bu anlamda Kant, ilerlemeyi tarihsel bir olguya, olaya vb. bağlamak yerine, öznenin bu tarihsel olgularla kurduğu ilişkiye, ona karşı aldığı tavra bağlamaktadır. Yani bir tarihsel olay, bir tarihsel olgudur, doğa aleminde vuku bulmaktadır; bunun kendisine "ilerleme" veya "gerileme" değeri atfedilemez. Ama buna karşılık öznenin bu olguyla kurduğu ilişki, onun ahlaki durumuyla ve özgürlük ideasının somutlaşmasıyla ilgili bir göstergedir; ve insani olanın özüne ilişkin bir açılım vererek insan soyunun ilerleyip ilerlemediği noktasında bir yargıda bulunma hakkını bize verir. Sonuç olarak, "insan soyu ilerlemekte midir" sorusunun yanıtı, insanlardaki ahlaki eğilim ve kudretin [*Vermögen*] kendisini ortaya koyup koyamadığı ile ilgilidir. İnsanlığın ilerlemesinin göstergesi tarihsel olayların kendileri değildir [bu yaklaşımı günümüze taşırsak, teknolojik ilerleme, böyle bir gösterge olamaz örneğin]; bu gösterge, fiili olaylarda, bunların fayda veya refah sağlıyor olmalarında, başka bir deyişle Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde belirttiği gibi "teknik ve pragmatik buyruklara"[6] bağlı olarak gerçekleşen koşullu ereklerde değildir.

Kant'ın 1795'te yazmış olduğu[7] bu makaleyi, üniversite ideası üzerine yazmış olduğu bir kitaba koyması ne anlama gelmektedir? Bunun için önce *Fakültelerin Çatışması*'nın yazıldığı ve yayımlandığı iklime kısaca bakalım.

2

Saf Aklın Eleştirisi[8] ile metafizik anlayışını köklü bir dönüşüme uğratan, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile ahlak felsefesini bu dönüşüm üzerinden inşa eden Kant, aynı eleştirel tavrını "Sadece Aklın Sınırları İçinde Din" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) kitabıyla dine yöneltir. "Aydınlanma Nedir?" makalesinde övgüyle söz ettiği Büyük Friedrich'in ölümünden sonra tahta geçen II. Friedrich Wilhelm döneminde ise Kant, bu kitap sebebiyle 1 Ekim 1794 tarihli bir kraliyet mektubuyla kınanmış ve benzer yayınlara devam etmemesi kendisine bildirilmiştir.[9] "Aydınlanma Nedir?" makalesindeki pozitif hukuka saygılı tavrıyla tutarlı olarak din konusundaki eleştirel yaklaşımı konusunda 1798'e kadar suskun kalmış, ama II. Friedrich'in ölümünden sonra, bu tarihte, eleştiri özgürlüğü, bilim ve bilgi üretimi ile iktidar arasındaki ilişkileri ve sonuç olarak bir toplumda bilim

etkinliğiyle bilgi üretimini yürüten en yüksek alan olan üniversitelerle devlet arasındaki ilişkileri konu aldığı *Fakültelerin Çatışması*'nı yayımlamıştır.[10]

O dönemde, Prusya devletinde üniversiteler, üst fakülteler ve alt fakülteler olarak ayrılmaktadır. Üst fakülteler: teoloji, hukuk ve tıp fakülteleriyken; felsefe alt fakültedir.[11] Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda üniversite kurumunun bir ideaya göre kurulduğunu,[12] akademisyenler hakkında sadece yine akademisyenler yargıda bulunabileceğinden üniversitenin belli bir özerkliğe sahip olması gerektiğini,[13] ama üniversitenin işlevlerini yerine getirmek üzere yetkisini kendi dışında bir yerden aldığını[14] bir tespit olarak belirtir. Üniversitenin yapısı ve fakültelerin konumu rastlantısal bir biçimde değil, devlet (yönetim, *Regierung*) eliyle oluşturulmuştur, dolayısıyla devletin böyle bir kuruluşla amaçladıklarını, beklentilerini yansıtır. Üniversitenin de alt ve üst fakültelere bölünmesi devlete göre şekillenmiştir. Kant, bu bölünmenin gerekçesini de, "bir fakülte, eğer verdiği eğitim, hem içerik hem de kamuya aktarılma biçimiyle devletin kendisini ilgilendiriyorsa ve onun çıkarınaysa üst fakülte olarak nitelendirilmiştir"[15] diye açıklamaktadır.

Devlet, öncelikle halkın üzerinde en kuvvetli ve en kalıcı etkileri ortaya çıkaracak araçlarla ilgilidir[16] ve üst fakültelerin öğrettiği konular tam da bu araçların hayata geçirilmesini sağlayacak eğitilmiş kesimin yetişmesini sağlar. Bundan dolayı yönetim, üst fakültenin öğretimini onaylama hakkını kendisinde görür. Üst fakültelerden yetişen ve devletin çıkarlarına hizmet eden görevliler, (Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* makalesinde işaret ettiği aklın özel kullanımı ve aklın kamusal kullanımı ayrımını dikkate alırsak)[17] aklın özel kullanımına tabidirler. Kant'a göre yönetimin (devletin) ereği, halkın üzerinde kalıcı ve güçlü etkiler meydana getirerek, kendi iktidarını kalıcılaştırmaya yöneliktir; bunun için de öncelikle halkın refahına yönelir ve bu ereğe uygun olan araçları seferber eder. "Halk, kendi refahını öncelikle özgürlük olarak değil, doğal ereklerinin, yani aşağıdaki üç hususun sağlanması olarak düşünür: Ölümden sonra *mutlu* olmak, toplumsal yaşamlarında mülkiyetlerinin yasalarla güvence altına alınması, hayatın fiziksel tarafının tadını çıkarmak"[18]. Üst fakülteler işte bu araçları sağlarlar. Dolayısıyla devletin bu ereği koşullu bir erektir, yani devlet daha baştan yönünü büyük ölçüde koşullu buyruklarla belirler.

Meşruiyetlerini devletin ereklerine ve çıkarlarına uygun olmalarında bulan üst fakültelerin dışında, sadece bilimin (*Wissenschaft* – bu terim sadece doğa bilimlerini değil, sosyal bilimleri ve insan bilimlerini de kuşatmakta-

dır) çıkarlarına yönelik bir fakülte olan, Felsefe fakültesi, alt fakülte olarak nitelendirilmiştir[19]. Kant'a göre, üniversitede, öğrettikleri şeyler itibarıyla devletin emirlerinden [*Befehle*] bağımsız bir fakültenin bulunması son derece önemlidir. Bu fakültenin alacağı hiçbir emrin olmaması gerektiği gibi, vereceği hiçbir emir de yoktur; "onun her şeyi değerlendirme özgürlüğü vardır ve bilimin çıkarlarıyla, yani hakikatle ilgilidir; burada akıl kamusal alanda açıkça konuşmaya yetkilidir. Çünkü böyle bir fakülte olmadan hakikat gün ışığına çıkamaz (bu ise, devletin de zararına olurdu)"[20]. Özerklik altında, yani özgürce yargıda bulunabilme yetisi akıldır. Akıl, doğası gereği özgürdür ve hiçbir emri kaldırmaz; devletin yasalarını değil, kendi yasalarını dinler.[21] Felsefe fakültesi için (genelde bilgi sahibi olma ve öğrenmenin [*Gelehrsamkeit*] özsel ve ilk koşulu olan) hakikat asıl olunca ve felsefe fakültesinin bu doğası gereği üst fakültelerin devlete sağladığı yararlılık felsefe fakültesi için ikinci sırada olunca[22], üst fakültelerle alt fakülte arasında bir çatışma [*Streit*] kaçınılmaz olur. Bu çatışma, üst fakültelerin (pratik akıl açısından) koşullu buyrukları kendilerine yasa olarak almalarının, faydayı ve çıkarı birinci sıraya yerleştirmelerinin [günümüz açısından üst fakülteler olarak nitelendirilebilecek mühendislik, işletme ve iktisat fakülteleri de, piyasanın talebine uygun olarak, öğretimlerinde, örneğin kârın maksimizasyonunu merkezi hedeflerden biri olarak koyabilirler] karşısında, alt fakültenin eşitlik, özgürlük [*Gleicheit, Freiheit*][23] gibi kavramları temel almasından kaynaklanır.[24]

Kant, üst fakültelerle alt fakülte arasındaki çatışmayı meşru olmayan ve meşru olan olarak ikiye ayırır. Farklı görüşlerin kamusal alanda tartışılabilme olanağı içerik ve biçim açısından meşru olmayan çatışma olarak nitelendirilebilir. Meşru olmayan çatışma, içerik açısından bazı görüşlerin açıkça tartışılabilmesinin bile yönetim tarafından yasaklanmasıdır; biçim açısından ise, tartışma ve eleştirinin konusunu oluşturan şeylerin, aklın özgürce kullanımına dayalı nesnel zeminler yerine, eğilimlere, tercihlere dayalı öznel zeminlerde ele alınmasından kaynaklanır. Eğilimler ve genelde özel amaçlar için yararlı bulunanlar, asla yasa olarak nitelendirilemez ve "üst fakülteler de bunları yasa olarak değerlendiremez. Böyle ilkeleri onaylayan bir yönetim, akla karşı suç işlemiş olur ve böylelikle üst fakültelerle alt fakülteyi çatışmanın içine atmış olur."[25]

Meşru olan çatışma ise, tüm fakülteler öğretimlerini kamu önünde özgürce tartışmayı kabul ederken, yine de üst fakültelerin devletin işleyişindeki konumları itibarıyla ayrıcalıklı statüde olmalarından çıkar. Kant, meşru

çatışmayı parlamentodaki sağ kanat ile (bu üst fakültelere karşılık gelir) sol kanat (bu da felsefe fakültesine karşılık gelir) arasındaki çatışmaya benzetir. Devletin kurallarını, ilkelerini ve halk tarafından desteğinin sürmesini sağlayacak refah gibi ereklerini destekleyen sağ kanadın veya üst fakültelerin karşısında, "işlevi hakikatin kamuya sunumu [*öffentliche Darstellung der Wahrheit*]"[26] olan, aklın kamusal kullanımının, yani kamuya açık eleştiri faaliyetinin dayanağını oluşturan aklın ilke ve ereklerini savunacak bir sol kanat, yani felsefe fakültesi kanadı [*die Bank der philosopischen Facultät*] gereklidir.

Peki aklın özgürce eleştiri faaliyetinin dayanağını oluşturan ilke ve erekler, veya *SAE*'de atıfta bulunulduğu şekliyle aklın özsel ereklerini [*die wesentlichen Zwecke*] Kant nasıl ele almaktadır?

3

Kant, *SAE*'nin "Saf Aklın Kanonu" bölümünün "Aklımızın Saf Kullanımının Enson Ereği" başlıklı birinci altbölümünde "insan aklının en yüksek ereklerinin, insanlığın ilgisini/çıkarını [*Interesse*] daha yüksek başka bir ilgi/çıkara bağımlı olmayacak şekilde ve birlik içinde ilerletebilmek için, aklın doğasına uygun olarak birliğe sahip olmaları gerektiğini"[27] belirtir. Aşkınsal kullanımda spekülatif kullanımın enson amaç [*Endabsicht*] olarak yöneldiği üç nesne: irade özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının var olmasıdır.[28] Ancak bu üç nesne spekülatif akıl için aşkın olduklarından ve içkin kullanımları olmadığı için, bilme için gerekli değillerdir.[29] Ama bunlar yine de aklımızın ısrarla yöneldiği nesneler olduğu için, önemleri (spekülatif kullanım açısından) teorik bir bilmede değil, pratik olanda ortaya çıkar.[30] "Özgürlük aracılığıyla olanaklı olan her şey pratiktir... Ereği akıl tarafından tümüyle *a priori* olarak verilen ve deneye bağlı (*empirisch*) koşullara tabi olarak buyruk vermeyen saf pratik yasalar, saf aklın ürünleri olacaktır. Bunlar ise ahlak yasalarıdır."[31]

Kant aynı bölümün ikinci altbölümünde ("1. Neyi bilebilirim?; 2. Ne yapmalıyım?; 3. Ne umabilirim?" sorularının sorulduğu ünlü altbölümdür bu) koşullu ve koşulsuz buyruklarla ilgili şu belirlemeyi yapar: "Mutluluk yöneliminden gelen pratik yasayı, pragmatik yasa (sağduyu kuralı) olarak adlandırıyorum; mutlu olmaya layık olmaktan başka hiçbir yönelimi olmayan yasaya ise ahlak yasası diyorum. Birinci yasa, mutlu olmak için ne yapmamız gerektiğini bize söyler [koşullu buyruk (*vurgu benim*)]; ikinci yasa, mutlu olmaya layık olmak için nasıl eylemde bulunmamız gerektiğini [koşulsuz

buyruk (*vurgu benim*)]."[32] "En yüksek erekler, ahlaklılığın erekleridir ve bunların bilgisini ancak saf akıl sağlayabilir"[33]

Şimdi bu en yüksek erekleri kim bilmektedir; nerededir bunlar; "nereden bilinecektir o oldukları"[34]? Kant, *SAE*'nin "Saf Aklın Arkitektoniği" bölümünde bu sorulara şaşırtıcı yanıtlar vermektedir ki, biz bu yanıtların, üniversite ideasıyla ve felsefe fakültesinin konumu ve yönelimiyle bağlantı içine sokulabileceğini düşünüyoruz.

Kant, *SAE*'nin "Saf Aklın Arkitektoniği" bölümünde "bir ideanın uygulamaya konulması [*Ausführung*] için bir şema gerektirdiğini"[35] ifade etmektedir. Eğer bu şema aklın ana ereklerine göre değil de olumsal ereklere göre empirik olarak tasarlanmışsa, bu, "teknik birlik" verir; ama aklın *a priori* verdiği ereklere göre bir ideadan kaynaklanıyorsa, arkitektonik birliğin zeminini oluşturur. Arkitektonikten anlaşılan "bir sistem sanatı"dır. Aklın yönetimi altında bilgilerimiz bir sistem oluşturmaları yoluyla aklın özsel ereklerini destekler ve ilerletirler.

Kant, "Arkitektoniğin", felsefenin öğrenilemeyeceğini, ancak felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylediği ünlü bölümde, ikisi de saf akıl bilgisi olan matematik ile felsefeyi karşılaştırır. Matematiksel bilgi öğrenilebilir; çünkü "öğretmenin bilgilerini türetebileceği bilgi kaynakları, aklın özsel ve hakiki ilkelerinden [*wesentlichen und echten Prinzipien der Vernunft*] başka yerde değildir"[36]; öğrenci de, bu bilgileri aklın somut olarak [*in concreto*], ama yine de *a priori*, yani saf görüde temellenen bu kullanımından başka bir yerden türetemez. Başka bir deyişle, matematiksel bilgiler saf görüde inşa temelinde açıklığa çıkartılabilirler; bu yüzden de öğrenilebilirler. Bu saptamanın ardından Kant, felsefenin öğrenilemeyeceğini (felsefe tarihi öğrenilebilir), sadece felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söyler.[37]

Felsefeyi "tüm felsefi bilgilerin sistemi" olarak tanımladıktan sonra, "olanaklı bir bilimin [*Wissenschaft*] ideası olan felsefenin hiçbir yerde somut olarak [*in concreto*] verili olmadığını, büyük ölçüde üzeri hissetme yetisi [*Sinnlichkeit*] tarafından örtülmüş ama içine sığamadığı[38] bir patikada keşfedilinceye kadar ve insanların yanlış olarak kabul ettikleri öntasarımın [*Nachbild*], insanın yapabildiği ölçüde arketipe [*Urbild*] eşit kılınıncaya dek de felsefenin olmayacağını" belirtir ve ekler: "O zamana kadar felsefe öğrenilemez; çünkü nerededir o, kim sahiptir ona, nereden bilinecektir o olduğu?"[39]

Sonraki paragrafta felsefenin "okul kavramı" [*Schulbegriff*] ile "dünya kavramı"nı [*conceptus cosmicus – Weltbegriff*] ayırt eder. O güne kadarki

felsefe kavramından anlaşılmış olan yegane kavram, okul kavramına göre felsefe anlayışı olmuştur; yani bir bilgi sisteminin bir bilim olarak aranışı olmuş ve ereği, bu bilmenin sistematik birliğinin kendisinden başkası olmamıştır. Öte yandan "dünya kavramı" olarak felsefe, bir arketip olarak filozof idealinde kişiselleştirilmiş ve temsil edilmiştir. Bu son kavrayışa göre, "felsefe, tüm bilgilerin insan aklının özsel (asli) erekleriyle [*teleologia rationis humanae*] ilişkisinin bilimidir ve filozof bir akıl yapıcısı veya sanatçısı [*ein Vernunftkünstler*][40] değil, insan aklının yasa koyucusudur".[41] Kant, matematikçiyi, doğa bilimciyi, mantıkçıyı aklın sanatçıları olarak nitelendirir. Bu bilimlerin akıl bilgilerini [*Vernunfterkenntnisse*], insan aklının özsel ereklerini ilerletebilmek için denetleyen ve onları araç olarak kullanan bir öğretmen vardır idealde. Sadece ona filozof adı verilebilir; ancak o, hiçbir yerde bulunmadığı halde, onun yasa koyuculuğunun ideası her insan aklında bulunur. Felsefeyi de bu açıdan, "dünya kavramı" açısından ereklerin sistematik birliğinin sağlanması olarak görür.

Ve özsel erekler, en yüksek erekler olarak kavrandığında, "insan varlığının bütün belirlenimidir (veya yönelimidir) [*die ganze Bestimmung des Menschen*] ve en yüksek ereklerle ilgili olan felsefe ahlak felsefesidir"[42]. "İnsan aklının yasa koymasının (felsefe) iki nesnesi vardır: doğa ve özgürlük; ve doğa yasalarını olduğu kadar, ahlak yasalarını da içerir ve bunlar başlangıçta iki ayrı sistem olsalar da, nihai olarak tek bir felsefi sistemde birleşirler."[43]. Doğa alanında yasa koyma, zorunluluğun yasalarının, *olan*ın tanınmasıdır; başka bir deyişle akıl yasalarını doğada tanır. Ama ahlak yasaları söz konusu olduğunda, aklın koyduğu yasalar, *olması gereken*in yasaları, özgürlüğün yasaları olacaktır ve insan varlığının bütün belirlenimi de bu yasalar aracılığıyla olacaktır. En yüksek erekler de, bu sebeple "insan varlığının bütün belirlenimi" olacaktır.

Kant, *SAE*'nin son bölümü olan "Saf Aklın Tarihi"nde, metafiziği yöntem açısından ele alırken bilimsel [*szientifischen*] yöntemden söz etmektedir.[44] Bilimsel olan, burada bilgilerin sistematik bir birlik içinde durmasıdır.[45] Kant, felsefe tarihi itibariyle bilimsel yönteme ya dogmatik ya da kuşkucu yoldan yaklaşıldığını, ilkinin Wolff, ikincinin Hume tarafından örneklendiğini ifade eder. Eleştirel yolun [*der kritische Weg*] ise halen açık olduğunu, bu patikanın bir anayola dönüştürülebileceğini belirtir.[46] Eleştiriden muaf tutulabilecek hiçbir şey yoktur. Ne kutsallığı sayesinde din, ne de yüksekliği [*Majestät*] sayesinde yasa koyma, eleştiriden muaftır.[47]

SAE'de, B 766'da "Akıl, tüm girişimlerinde kendini eleştiriye tabi tutmalıdır ve eleştiri özgürlüğünü, kendisine zarar vermeden ve kendisini bir kuşkunun konusu haline getirmeden engelleyemez... Aklın varoluşu tam da bu özgürlüğe bağlıdır; aklın hiçbir diktatörce otoritesi yoktur, iddiaları özgür yurttaşların onayından daha öte değildir; bu yurttaşlardan her biri ise kendi çekincelerini, hatta vetolarını hiç çekinmeden ifade edebilmelidirler."

Şimdi, tüm bilgilerin insan aklının özsel erekleriyle ilişkisinin bilimi olan felsefe, "hiçbir yerde" verilmemiş olduğuna göre, özsel erekler de verilmiş değildir. Öyleyse aklın özgürce kamusal kullanımı, özsel ereklerin somutlaşmasına yolu açacaktır. Bu ise bilimin üretildiği en yüksek kamusal alan olan üniversite aracılığıyla; devlete ve devletin çıkarlarına tabi olan üst fakültelerin tahakkümüyle değil, alt fakültenin özgürlüğüyle olacaktır.

Şimdi sözü yine yazının başında andığımız "ilerleme" sorusuna getirelim. "İnsanlık tarihinde böyle bir olay artık unutulamaz, çünkü bu, insan doğasında bir eğilim ve kudreti, hiçbir siyasetin, olayların daha önceki akışından çıkaramayacağı; sadece insan soyunun taşıdığı adaletin içsel ilkeleri altında birleşmiş olan doğa ve özgürlüğün vaat edebileceği bir ilerleme eğilimini ve kudretini açığa çıkarmıştır."[48] Bu açığa çıkanın üstünün "örtülmemesi" için ise, üniversite alanının özsel ereklere doğru yönelimin alanı olarak tesis edilmesi esastır.

"Sonuncu, bir gün birinci olabilir (alt fakülte üst olabilir); ama yönetme yetkisine sahip olarak [*Machthabung*] değil, yönetme yetkisine sahip olana (devlet) yol göstererek. Çünkü devlet, ereklerine ulaşmak için, felsefe fakültesinin özgürlüğünü ve bu özgürlük yoluyla idrak edilenleri (ki giderek çoğalmaktadırlar), kendi mutlak otoritesinden daha yararlı amaçlar olarak görebilir."[49]

4

Kant'tan sonra üniversite ideası, bir yandan Wilhelm von Humboldt'un tasarladığı biçimiyle 1810'da kurulan Berlin Üniversitesi'nde yeni bir somutluk kazanırken[50]; diğer yandan, Fransız Devrimi, ulus devletlerin ortaya çıkması ve sanayi devriminin etkisi altında üniversiteler, ulus devletlerin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yapılandırılmışlardır. Sanayi devrimi sonrası üniversitelerin teknolojiyle giderek daha yakından ilişkili hale gelmesi, Aydınlanma ideallerinin burjuva sınıfı tarafından taşınması, üniversite ideasının önceliklerini de bu çerçeveye oturtmuş olmaktadır. Ve Kant'ın,

aklın özsel ereklerinin somutluk kazanabilme yoluna girebilmesinin mevcut üst fakülte-alt fakülte hiyerarşisinin, felsefe fakültesi lehine değiştirilmesiyle mümkün olabileceği yönündeki beklentisi, tam tersine, hiyerarşinin, (günümüz açısından da neo-liberalizmin tasavvurlarına uyan bir şekilde tasarlanmış olan üniversite modelinde), üst fakültelere başta mühendislik, işletme ve iktisat fakültelerinin eklenmesiyle daha da kuvvetle tesis edilmesi sonucunu getirmiştir. Max Weber'in rasyonalizasyon çözümlemesi, Frankfurt Okulunun araçsal aklın hâkimiyetine yönelik eleştirileri, Kant'ın eleştirel bakışı açısından ve bu eleştirel yaklaşımların çıkış noktasını oluşturması açısından da okunabilir. (Bu değinmeler, bu yazının kapsamının ötesindedir ve bir başka yazının konusunu oluşturacaklardır.) Burada sadece Max Weber'in değerlendirmesine işaret edelim.

Yukarıda insanlığın ilerlemesi ile ilgili soruyu Max Weber "Meslek Olarak Bilim" [*Wissenschaft als Beruf*] makalesinde şöyle soruyor: "Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor, rasyonalizasyon her şeyden önce bu anlama geliyor... İlerlemenin tekniğin ötesinde bir anlamı var mıdır ve ona hizmet etmek anlamlı olabilir mi? Bu sorulması gereken bir sorudur."[51] Weber, bu noktada sözü Platon'un ünlü mağara alegorisine getirdikten ve filozofun, güneşe, *episteme*ye yönelimini ifade ettikten sonra, "soruyorum, bugün bilimi kim böyle görüyor?" diyor. Weber'e göre genelde artık tam tersi düşünülmekte, Platon için gölgeler dünyası olan âlem, gerçekliğin kendisi olarak alınmaktadır. Ve Weber, bu değişikliğin nasıl meydana geldiğini sormaktadır.

Platon'un Devlet'in VI. Kitabında yapmış olduğu çizgi benzetmesini ele alırsak, Weber'in nasıl olduğunu sorduğu bu değişiklik, kısaca üstte bulunan *episteme*'nin, yerini altta bulunan *dianoia*'ya bağlı bilimlere (*mathema*'ya [günümüz açısından kabaca *exact science*'a]) ve nihayet teknik bilimlere bırakmasıyla gerçekleşmiştir.

Max Weber'in "bugün bilimi kim böyle görüyor?" diye sorması gibi, "bugün üniversitenin işlevini refah, fayda, verimliliği sağlamaya yönelik amaçlar dışında, eşitliğin, adaletin, özgürlüğün tesis edilebilme imkânı için aklın özgürce eleştiri faaliyetinin önünün sonuna kadar açıldığı ve refah gibi yönetici ve yönlendirici fikirlerin ancak insanın özsel ereklerinin tesisine bağımlı hale getirildiklerinde geçerlilik kazanacakları bir kamusal alan olarak kim görüyor" diye de sorabiliriz.

Şimdi Kant'ın insanlığın ilerleme meselesini üniversite ideasıyla nasıl ilişkilendirdiği açıklık kazanıyor. Weber'in de belirttiği gibi ilerleme tek-

nolojik gelişimle bir tutulacak bir şey değildir ve üniversite gibi insanlığın geleceğine yön vermesi gereken bir kurumun ana ereği, teknolojinin gelişimi üzerinden refahın artması olamaz (ki, neoliberalizmin, eşitsizliği ve adaletsizliği bir bakıma sistemin geliştirici dinamiği olarak içselleştirdiği, bunu başta üniversite gibi kurumlar aracılığıyla da yaygınlaştırdığı bir ortamdır bu). Kant, "Dünya Yurttaşlığı Niyetine Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"nde "Doğayı ilgilendiren, insanın iyi yaşaması değil, onun hayata ve iyi yaşamaya layık olması için çalışmasıdır"[52] diye belirtirken de, yüksek ereklerin mutluluk ve refah değil, mutluluk ve refaha hak kazanma konumuna getiren erekler olduğunu tekrar vurgulamaktadır.

Son olarak sözü Jacques Derrida'nın 1980'de Columbia Üniversitesi'nde yaptığı "*Mochlos ou les conflit des facultés*"[53] başlıklı konuşmasına getirelim. Derrida konuşmasının sonunda Kant'ın felsefe ve tıp fakülteleri arasındaki çatışmayı konu aldığı bölümde atıfta bulunduğu "hypomochlium (kaldıraç veya dayanak noktası)"[54] kavramından yola çıkıyor ve yukarıda sözü edilen ve Kant'ın atıfta bulunduğu parlamentodaki sağ ve sol kanatlara da gönderme yaparak Kant'tan uzun bir alıntı yapıyor[55]. Özetlersek: Hani bir tel örgüyü ya da yol üzerindeki bir engeli veya derin bir çukuru geçerken adımlarımızı çok iyi ayarlamamız gerekir ya, eğer sağlaksak ve sağ bacağımızla adımımızı güvenli bir şekilde atmak istiyorsak, önce sol bacağımızı bir kaldıraç noktası [*hypomochlium*] gibi yerleştirmemiz gerekir ya, işte Kant buna atıfta bulunuyor. Eğer sol bacağımızı atacağımız başlangıç noktasını iyi hesaplayamazsak, sağ bacağın hamlesi boşa gidebilecektir. Öyleyse sağlam ve doğru ilerleyebilmek için, sol ayağı dikkatle yerleştirmek ve daha sonra (gelecekte) atılacak tüm adımların sağlam zeminini her seferinde sol ayağın kaldıraç noktası üzerine kurmak, yapmamız gereken şeydir.

Notlar

1 İ. Kant, *The Conflict of the Faculties*. Çev. Mary J. Gregor. Un. Of Nebraska Pr. Abaris Books 1992. s. 141.
2 Agy. (*FÇ*) s. 151.
3 Agy. s. 151.
4 Agy. s. 153.
5 Agy. s. 155.
6 İ. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.* Çev. İoanna Kuçuradi. Hacettepe Ün. Yay. 1982. s.33, 44.

7 *Fakültelerin Çatışması*. xxiii.
8 I. Kant. *Critique of Pure Reason*. Çev. P. Guyer ve A.W. Wood. Cambridge Un. Pr. 1998. Bundan sonra *SAE* olarak anılacak.
9 Bu mektup ve Kant'ın mektuba yanıtı için bkz. *Fakültelerin Çatışması* s. 9 – 19. Ayrıca, Doğan Özlem'in "*Kant'ta Felsefe-Din ve Felsefe-Devlet İlişkisi Üstüne*" makalesi; *Felsefe Yazıları* içinde İnkılap Yay. 2002.
10 "*Fakültelerin Çatışması* genel başlığı altında, farklı niyetlerle ve farklı tarihlerde yazmış olduğum üç denemeyi bir araya getiriyorum. Her ne kadar onları tek bir ciltte bir araya getirerek dağılmışlıklarını önleyebileceğimi sonradan farkettiysem de, bu denemeler sistematik bir birlik oluşturabilecek bir doğaya sahipler: alt fakültenin, diğer üç fakülteyle çatışması." Agy. s. 21.
11 Felsefe fakültesi iki bölümden oluşuyor: Tarihsel Bilgi [*historische Erkenntnis*] Bölümü (tarih, coğrafya, filoloji ve doğa bilimlerinde içerilen tüm deneysel [*empirisch*] bilgiyle birlikte insan bilimleri (*Humanistik*)) ve Saf Akıl Bilgileri [*reinen Vernunfterkenntnisse*] Bölümü (saf matematik ve saf felsefe, doğa ve ahlak metafiziği). Agy. s. 45.
12 Agy. s. 31.
13 Agy. s. 27.
14 Agy. s. 23.
15 Agy. s. 25.
16 "Akla göre (yani nesnel olarak), devletin ereğine (halkı etkilemek) ulaşmak için kullanacağı itici kuvvetler arasında aşağıdaki sıralandırma söz konusudur: herkesin ebedi refahı; bir toplumun üyesi olarak sivil refah ve fiziksel refah" Agy. s. 31. Bunlar da sırasıyla teoloji, hukuk ve tıp fakültelerinin verdiği eğitimin ve bu bölümlerden yetişerek kamu yararına görev yapan hizmetlilerin uğraş alanlarına karşılık gelir.
17 Kant, "Aydınlanma Nedir?" makalesinde "Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmediğini" ifade ettikten sonra, aklın kamusal kullanımını, aklın sınırları içinde her şeyin kamuya açık bir şekilde eleştiriye tabi tutulabilmesi özgürlüğü olarak dile getirir. Öte yandan, sınırları pozitif hukukla çizilmiş görev, hizmet ve yükümlülüklerin yerine getirilme gerekliliği vardır: Kant bunu, aklın özel kullanımı olarak adlandırır. Yani kendi verdiği örneklerle, vergiyi ödeme yükümlülüğünü yerine getirmek gerekir (aklın özel kullanımı), bu verginin haksız bir vergi olduğu düşünülse bile. Ancak vergisini ödeyen yurttaş, bu verginin haksız bir vergi olduğu konusundaki eleştirel düşüncelerini kamu önünde hiçbir kısıtlamaya uğramadan ifade edebilmelidir (aklın kamusal kullanımı). Tıpkı, kilisede kendisinden vaaz dinlemeye gelen cemaata papazın, o öğretilerde katılmadığı şeyler olsa bile, kilisede asla eleştirel bir tavra sahip olmadan görevini yapmakla yükümlü olması gibi. Eleştiri yapacağı alan ise, kamuya açık ortamlar olmalıdır. (I. Kant. *Seçilmiş Yazılar* içinde. Çev. Nejat Bozkurt. Remzi Kit. 1984)
18 *FÇ* s. 49.
19 Agy. s.27.
20 Agy. s. 27, 29.
21 Agy. s. 43.
22 Agy. s. 45.
23 Agy. s. 35.
24 Agy. s. 47.
25 Agy. s. 53
26 Agy. s. 55.
27 *SAE*, B 826.
28 B 826.
29 Kant, *SAE*'nin "Aşkınsal Diyalektik" bölümünde, bu üç nesnenin kendi başına nesnelermiş gibi düşünülerek akıl yürütme aracılığıyla bilme etkinliğinin konusunu oluşturmalarını gele-

neksel metafiziğin önemli bir kusuru olduğunu, aşkınsal aldanışın [*Schein*] bundan kaynaklandığını belirtir.

30 B-827/828. (Karş. *Pratik Aklın Eleştirisi*. II. Kitap Bölüm VI. s.238. . Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Hacettepe Ün. Yay. 1980. s. 143.)

31 *SAE,* B 828.

32 *SAE,* B 834.

33 *SAE,* B 844.

34 Karş. Dipnot 38.

35 *SAE,* B 861.

36 *SAE,* B 865.

37 *SAE,* B 865.

38 Kant burada "*verwachsen*" fiilini kullanıyor; bu fiil, örneğin bir çocuğun büyüyerek giysisine artık sığmaz oluşu anlamına geliyor.

39 *SAE,* B 866

40 Burada ifade edilen, "Künstler" sözcüğü, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde de (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) koşullu buyruk olarak, becerilere dayalı olan için de kullanılmaktadır; "Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig)".

41 *SAE,* B 867

42 *SAE,* B 868

43 *SAE,* B 868

44 *SAE,* B 883

45 *SAE,* B 860

46 *SAE,* B 883

47 A-xi, dn.

48 *FÇ*. s. 159.

49 Agy. s. 59.

50 Habermas, "The Idea of the University" makalesinde (*The New Conservatism* içinde. Çev. S.W. Nicholsen, Polity pr. 1989), Humboldt ve Schleiermacher'in iki yaklaşımı üniversite ideasına bağladıklarından söz eder: Bir yandan modern bilimin (*Wissenschaft* –ki bu terim sadece doğa bilimlerini değil, sosyal bilimleri ve insan bilimlerini de kuşatmaktadır) din ve kilisenin vesayetinden uzak bir şekilde ve özerkliği başka bir güç odağı tarafından tehdit edilmeksizin nasıl kurumsallaşacağını tasarlarken; öte yandan bilimsel ve akademik çalışmaların sonuçlarını kendi çıkarları için uygulamaya koyacak burjuva toplumunun etkilerinden nasıl bağımsız kalabileceğini düşünüyorlardı. (Ayrıca bu konuda genç akademisyen Serdar Tekin'in *Toplum ve Bilim* dergisinin 97. sayısında yayımlanan *Neoliberalizm, Teknik Akıl ve Üniversitenin Geleceği* başlıklı nitelikli yazısına bakılabilir.)

51 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* içinde, Gerth ve Milss'in İngilizce çevirisinden Çev. Taha Parla. Hürriyet Vakfı Yay. 1986. s. 136.

52 I. Kant. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*. çev. Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap, s. 120.

53 J. Derrida. "Mochlos ou les conflit des facultés", *Du Droit à la Philosophie* içinde. Editions Galilée,1990. s. 397-438

54 *Mochlos*, Homeros'un *Odysseia*'sında Odysseus ve adamlarının, onları bir mağaraya kapatan Kyklop'tan (Tepegöz) kurtulmak için ateşte kızdırdıktan sonra onun gözüne soktukları kazığın adı. (*Odysseia*, IX. Bölüm. 375-388).

55 *Fakültelerin Çatışması,* s. 193 ve aynı sayfadaki dipnot.

IMMANUEL KANT
1724–1804
26.
DDR
10

IMMANUEL KANT *22.IV.1724
DEUTSCHE BUNDESPOST
90
1974

Kant Tarihüstü mü?

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

> Akıllı ve bilge olmak için hiçbir zaman geç kalınmış değildir; ama kavrayış geç edinilince, onu harekete geçirmek zordur.

Kant labirentine girmeden felsefe yapmanın olanaksızlığını herkes bilir. Söz konusu labirentin kimi bölgeleri daha geniş yollardan, kimileri ise daha dar yollardan oluşmuştur. Özellikle üç eleştiri metni, sıkı dokusuyla bu ileri sürüşün en sağlam tutamak noktalarıdır. Eleştirel söylemin en büyük temsilcisi olan Kant, döneminde, "meydan okuyan", "kışkırtan" tutumunun karşılığını, acımasız ve çoğu da psikolojik nitelikli eleştirilerle, fazlasıyla almıştır. Sorduğu sorularla felsefe tarihini adeta özetleyen Kant, eleştiri döneminin tüm yapıtlarında hem felsefenin (: birinci anlamındaki felsefe tarihinin) hem de felsefe tarihinin (: ikinci anlamındaki felsefe tarihinin) söylemsel özelliklerine dikkati çeker ve bu tutumuyla, felsefenin bir bakıma değişmez çerçevesinin, çatısının vazgeçilmez temsilcisi olur.

Tam da burada soruyu gündeme almak yerinde olacaktır: "Felsefi düşünüşün ve onun uzantısı olan felsefi söylemin gerekli koşulları nelerdir?" Bu belirleme aynı zamanda felsefi söylemin yapılanışını, kuruluşunu imler. Yapılandırılan, kurulan felsefi söylemin farklı seçenekler doğrultusunda içerdiği ağırlıklara, önem verişlere göre, kendi özgül yönü ortaya çıkar. "Ne türden olursa olsun, varolanı 'felsefileştiren' felsefi söylemin seçenekleri sonsuz mudur?" sorusunu da önceki sorumuza ekleyebiliriz. Ancak felsefi söylem, ne çeşitten olursa olsun, varolanı kavrayışa ve/veya onun tasarımına odaklandığına göre, sonsuz sayıda seçenekten söz edilemez. Olası söylemler de dikkate alındığında, sonsuz sayıdaymış gibi görünen söylemler topluluğu sonunda üç olanaktan birine indirgenebilir. Nelerdir bunlar? Söz konusu olanaklar, her seçeneğiyle birlikte temelde, varolan eksenli bir yapı sergilerler: Öznenin

düşünme/bilme yetisinin dışındaki varolanlar, öznenin düşünme yetisinin kurdukları, öznenin dile getirme yetisinin yansıttıkları; bunların hepsi varolanın farklı türleri olarak ortaya çıkarlar. Burada sözü edilen terimler son derece bilinçli bir seçimin ürünüdür ve *özellikle* seçilmişlerdir. Kısaca burada benimsenen "varolan" tasarımı, dışdünyada-düşünmede-dilde varolan diye özetlenebilir. Bu da, içeriği tarihsel/kültürel olan ama, böyle bir çerçeveyi, çatıyı imlemesi bakımından "tarihüstü", "kültürüstü" olandır.

Kant'ın felsefi söyleminin yapılanışı, kuruluşu bu çerçeveye uyar mı? Birinci tasarımlama dışında, Kant'ın eleştirel felsefesi bu çerçeveyi yansıtır ya da içerir. Birinci tasarımlama, Kant'ın eleştirel döneminin öncesinde yer alan tüm felsefi söylemi kapsar; bu türden söylem topluluğu, kendisine, varlığı konu olarak seçer; varlık dolayımında kurulur. Kant'ın eleştirel söylemi ise bu dolayımı reddeder. Gerçekten de Kant'ın felsefi kaygısı, yüzyıllar boyunca incelikli çözümlemelerin yapıldığı soru/sorun alanlarını ve bağlantılarını yok saymıştır. Kant'ın felsefi kaygısı, tüm düşünme/bilme edimlerinin ortak işleyişine, özneye ve özne bağlamında, özne ağırlıklı olarak dünyanın kuruluşuna yönelmiştir. Bu savı, *Prolegomena* ekseninde kanıtlamaya çalışalım ve tam da bu noktada Kant'ın yaşadığı dönemin entelektüel yapılanışını ve görünümünü, dönemin tartışmalarını ayrıntılarıyla bilen Ernst Cassirer'in değerlendirmelerine kulak verelim.

Düşünsel yaşamındaki devrimsel dönüşümü ilk kez 1781'de yayımlanan *Salt Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyan Kant, karşılaştığı yoğun eleştiri karşısında yapıtının içeriğini yeniden daha yalın bir biçimde kaleme alır. Kant kendisine yönelen eleştirilerin "[…] zorlamasıyla, öğretisinin temel düşüncelerini anlaşılır ve kısa olarak yeniden ele almak gereğini duymuştur" ve eleştirilere yanıt olarak *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türlü Metafiziğe Prolegomena* adlı yapıtı yayımlamıştır.[1] Ayrıca Kant bu yapıtla "[…] bilginin temel kavramlarını pek ince ayırım ve nüanslarıyla açık kılabilme sanatına […] ustaca sahip olduğunu göstermiştir. O burada kendi kapalı yapıtını, bir okur ve eleştirici olarak önüne koymuş ve yapıtın karmaşık dokusunu bir kez daha baştan aşağıya gözden geçirmiş ve yapıtı bir bütün olarak bir arada tutan temel ilmiği ustaca çözerek, okurun yapıtı daha açık anlamasını sağlamak istemiştir."[2]

Prolegomena'nın giriş bölümünün, Kant'ın hangi soruları/sorunları önceleddiğini, özellikle de felsefenin popülerleşmesi ya da daha anlaşılır kılınması konusundaki belirlemelerle bu bağlamda yapılması gerekenleri içerdiği açıkça görülmektedir. Metnin ilk paragraflarının ayrıntılı dökümüne geçmeden ve bu çerçe-

vede metnin canlılığını, güncelliğini hâlâ koruduğunu göstermeden önce, Cassirer'in yaptığı şu değerlendirmeyi hesaba katmak yerinde olacaktır. Cassirer'e göre *Prolegomena* "(…) akıl eleştirisinin temel düşüncelerinin yeni bir serimlemesini ve en sağlam otantik yorumunu içermektedir. Ama bu kapsamının yanı sıra *Prolegomena*, Kant'ın gelişiminde kişisel bir öneme sahiptir. Çünkü o, şimdiye kadar ortaya koydukları üstüne serbest bir bakış tarzı da edinmiştir ve kendisini yeni bir kapsayıcı üretkenliğe hazır hissetmektedir. Eleştirel çalışma hiç de bitmemiştir; tersine üç temel eleştiri yapıtının da yer alacağı, geleceğin 'bütünleyici sistematik çalışmaları'nın temelleri atılmaya başlanmıştır."[3]

Sürüp giden eleştirel çalışmalar kimlere seslenmektedir? Başka bir deyişle, eleştirel çalışmaların yeni bir atılımını imleyen *Prolegomena* kimler için yazılmıştır; kitabın hedef kitlesi kimlerdir? Girişin birinci paragrafı bunu açık seçik belirtiyor: "Bu Prolegomena, çıraklar için değil, geleceğin öğretmenleri için yazılmıştır; bu öğretmenlere de, zaten ortada olan bir bilimin sunduğunu düzenlemeleri için değil, ilk önce bu bilimin kendisini kurmaları için yardımcı olmalı."[4] Burada görüldüğü gibi, etkin bir öğretmen kimliği üzerinde durulmaktadır; öğretmenler bilgiyi, bilimi yalnızca sunmakla yetinen değil; bilgiyi, bilimi kuran kişilerdir. Çünkü her bilgi, bilim çabası bir kurma, yapılandırma çabasıdır; etkin bir tutumu içerir ve Kant'ın seslendikleri, bu çabayı gösteren kişilerdir. Kitap; çıraklar için yazılmış değildir, çünkü çıraklar ellerine verileni yinelemenin ötesine geçemezler. Ayrıntılı bir okuma Kant'ın iki tür öğretenden söz ettiğini kolaylıkla bulgulayabilir ve Kant'ın asıl karşı çıkışının yalnızca yetkeye başvurmayı önemseyen Ortaçağ kanadına yönelik olduğunu ve bu yolla geleneksel öğretim ilişkilerine eleştirel yaklaştığını anlayabilir.

Bilindiği gibi yüzlerce yıllık bir dönem, bilinenlerin yinelenmesiyle, sadece yetkeye başvurmakla geçmiştir. Yetkeye başvurmakla yetinmeyenlerin, kendi akıllarını, bilme yetilerini kullanmaya çalışanların sayısı tüm Ortaçağ'da pek az olmuştur ve bu kişiler daha az bilinir olmuşlardır. Ortaçağ'da yaygın tutum, yetkeye, başkasının aklına başvurmak olarak özetlenebilir. Oysa Kant tam tersi bir tutum içinde olunması gerektiğini açıkça ilan etmektedir. Üstelik çağın okuryazarları sabırlı olmak zorundadırlar. Çünkü eskiyi yıkıp yeniyi kurmaya[5] çalışanların işi henüz bitmemiştir. Fakat eskiyi eleştirmeksizin olduğu gibi içselleştirmeye, sürdürmeye çalışanların hiç sabrı yoktur; onlar eski düşünme yollarının izlenmediğini fark ettikleri anda, yargılamaya da başlamaktadırlar. Bu kişiler Kant'a göre felsefe tarihini kendi tekellerine alan kişilerdir: "Felsefe tarihini (eskisini olduğu kadar yenisini de) kendi fel-

sefeleri sayan bilginler vardır; elinizdeki Prolegomena bunlar için yazılmış değildir. Onlar, aklın kendisinin kaynaklarından bir şeyler çıkarmaya çabalayanlar işlerini bitirinceye kadar beklemelidirler; ancak o zaman, olan bitenden dünyaya haber vermek için onlara sıra gelecektir."[6] Bu anlatımda dikkati ilk çeken, "aklın kendi kaynakları" ile bu kaynaklardan "bir şeyler çıkarmaya çabalayanlar" ifadesidir. Yüzyıllar boyu eksik olan budur; felsefe tarihi çoğun yinelemelerin tarihi olmuş, hemen hiç kimse kendi aklının kaynaklarını, olanaklarını kullanma çabasını, cesaretini göstermemiştir.

Kant'ı böyle bir kitap yazma, hatta bundan da önce *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazma konusunda kışkırtan nedir; kısaca Kant'ın amacı nedir? Kant'ın asıl yapmak istediği, "metafizik gibi bir şey olanaklı mıdır?" sorusunun doğru yanıtını bulmaktır. Metafizikle uğraşanlar, böyle bir soruyu sormadan, böyle bir soru sorma bilinci eksikliğiyle sadece yazmakta ya da konuşmaktadır; böyle bir soru sormanın ne denli önemli olduğunu kimse fark etmemektedir. Kant geleneksel metafizik karşısındaki tutumunu şöyle dile getirir: "Amacım, Metafiziği uğraşmaya değer bulan herkesi, çalışmasına ara vermesinin, şimdiye dek olan biteni olmamış saymasının ve her şeyden önce 'acaba Metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?' sorusunu sormasının kaçınılmazcasına zorunlu olduğu konusunda ikna etmektir."[7] Kant'a göre varolma olanağı üzerinde düşünülmeyen bir metafizik, insanı olsa olsa oyalar; boş yere umutlandırır. Her düşünenin yapması gereken, bu bilme biçiminin, hatta bu "iddialı" bilimin yapısını incelemek; olanaklı olup olmadığı konusunda çalışmaktır. Kant'ın geleneksel metafiziğe ilişkin başkaldırısının gerekçeleri nelerdir?

"Bu bilgi biçiminde, 'bilimde' ilerleme yok; taraftarları azalmış durumda; kimileri salt eskiliğinden dolayı metafiziği meşru saymaktadır; güçlü zihinler artık bu konuyla ilgilenmiyor; sadece bilgisiz kişiler bu konu üzerinde konuşma cesaretini kendinde buluyor; bu alanda doğruyu yanlıştan, doğru sözü 'boş laf'tan ayıracak bir ölçüt henüz yok. Geleneksel metafiziğin yandaşları yapılması istenen yeniliği hiçbir şekilde anlayamıyorlar."

Gerek metafiziğin olanağına ilişkin soruyu gerek buradaki saptamaları gün ışığına çıkarmanın koşulu nedir? Adı anılan "bilim"in gerçekliğinden kuşku duymak. Ancak bu öyle bir durumdur ki, böyle bir soruyla ve yaptığı saptamalarla Kant, o güne değin kendisinden hiç kuşku duyulmayan, her şeyin temeli olarak düşünülen, sağlam bir bilgi bağlamı olarak görülen bir yapıdan kuşku duymuştur. Kant, o güne değin en önemli görülene yönelmiş ve tüm düşmanlıkları da üzerine çekmiştir. Üstelik bu çerçevede Kant'a

karşı çıkanların karşı çıkışları bilgiye dayalı olmamış, duygusal/psikolojik olmuştur. Ama Kant çok kararlıdır: "(…) çünkü bu durum, daha fazla böyle süremez."[8] Kant geleneksel metafiziği onarmaktan, onun yeniden doğuşuna tanık olmaktan yanadır. Bu bağlamdaki ilk ateşi yakan da Hume olmuştur. Öyleyse Hume'un ne yaptığına; neyi gördüğüne kısaca da olsa göz atmakta yarar vardır: Metafiziğin bir tek ama önemli bir kavramından yola çıktı: neden ve etkinin bağlantılılığı kavramı; bu kavramla ilgili olarak aklı, neden kavramının yapılanışı üzerinde düşünmeye davet etti.

Bu kavramla akıl kendi kendini aldatmaktan başka bir şey yapmıyordu. Çünkü varılan nokta öznel zorunluluk, başka bir deyişle alışkanlıktan başka bir şey değildir. "Sorulan soru, neden kavramının doğru, işe yarar ve doğa bilgisi bakımından şart olup olmadığı değildi; çünkü bundan Hume hiçbir zaman şüphe etmemişti; soru, acaba bu kavramın akıl yoluyla *a priori* düşünülüp düşünülemeyeceği, böylelikle de tüm deneyden bağımsız bir iç hakikati, dolayısıyla daha yaygın, sadece deneyin nesneleriyle kısıtlı olmayan bir kullanılabilirliği olup olmadığıydı."[9] Asıl sorun öyleyse kavramın kökenine ilişkindi.

Kant'ın Hume'da asıl hayran olduğu, "soruşturma"yı içeren düşünüş biçimidir, vardığı sonuç değildir. Ayrıca Kant'ın yakaladığı bir başka yön de şudur: zorluklarla karşılaşıldığında sağduyuya başvurma alışkanlığı. Sağduyuya başvurma konusundaki genel tavrı Kant şu ince deyişle eleştirir: "Gerçekten de düz (veya son zamanlarda adlandırıldığı gibi sade) bir sağduyuya sahip olmak, gökten gelen büyük bir armağandır. Ne var ki, kendimizi haklı çıkarmak için ileri süreceğimiz akıllıca bir şey bulamadığımızda, ona bir kâhin gibi başvurmak yerine, yapıp ettiklerimizle, düşünüp taşınıp akıllıca söylediklerimizle onu kanıtlamak gerekir."[10] Oysa bu yapılmamakta, tam tersine, iş işten geçtikten sonra "sözde", "düzmece" bir tutum içinde sağduyuya başvurulmaktadır: "Kavrayış ve bilim bitmek üzere iken, ancak ve ancak o zaman sağduyuya başvurmak, son zamanların ince buluşlarından biridir ve burada en yavan gevezenin bile en sağlam kafa ile boy ölçüşmesi, hatta başa çıkması olağandır."[11]

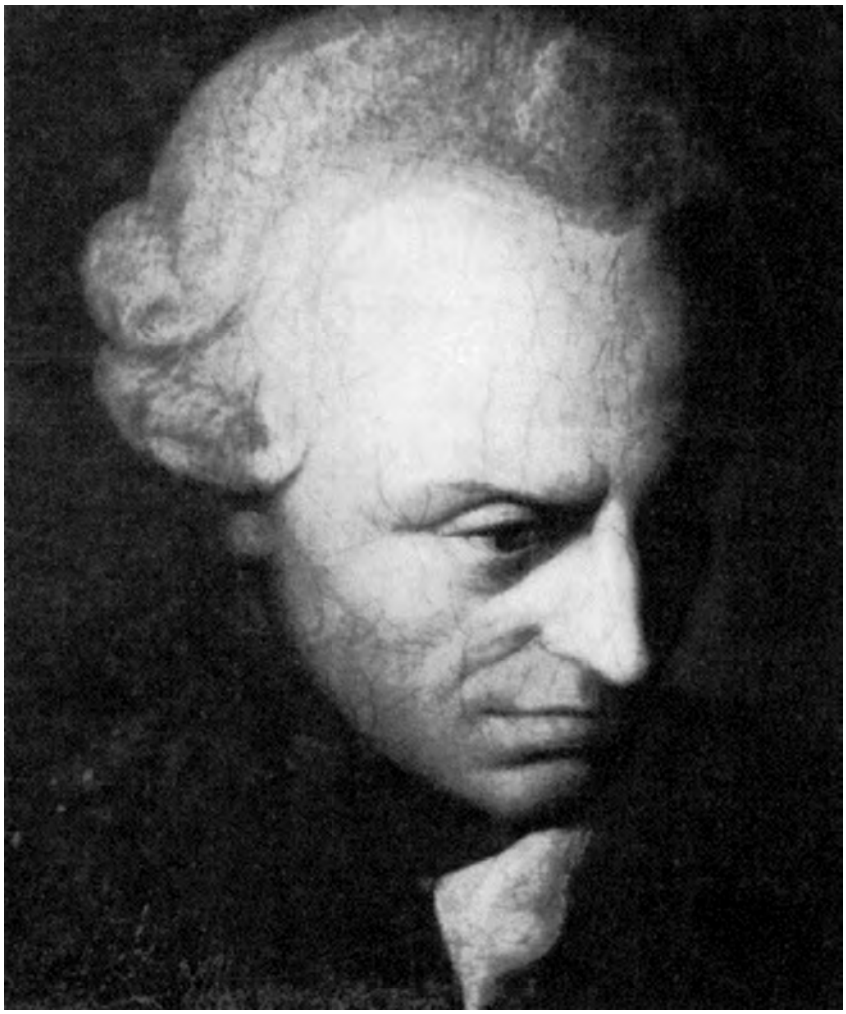
Sağduyuya kurtarıcı muamelesi yapanların ve ardından yüzeysel bir tavır sergileyenlerin, ayrıntıları hesaba katan ve pek de çekici bir anlatımı olmayan *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlamaları olanaklı değildir. Kant'ın kendi yapıtına bir mesafe kazanarak yaptığı belirlemeye göre yapıt, kurudur, karanlıktır, alışılmış tüm kavramalara ters düşmektedir ve çok ayrıntılıdır; hiçbir şekilde popüler değildir. Kant böylece "felsefi söylemin popülerliği" konusu gibi, günümüzde çok daha üst boyutlarda gündemde olan bir konuya değinmektedir. İleri sürü-

len yakınmalardan sadece "karanlık" nitelemesinin bir haklılık payı olabilir; işte bu karanlık oluşu da *Prolegomena* ortadan kaldıracaktır. Yapıtı hâlâ karanlık bulanlar suçu bundan böyle kendilerinde aramalıdırlar. Üstelik herkesin de metafizikle uğraşmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Kant son derece kararlı ve meydan okuyan tavrıyla, kendisine yönelen eleştirilerin haksızlığını göstermeye çalışmaktadır. Onun bu tavrı, felsefi duruşuyla içeriklendirdiği bu tavrı, bir bakıma her zaman genelgeçer olanı, "tarihüstü olanı" imleyen bir tavırdır.

Kant'ın bir felsefe sorusu/sorunu karşısındaki duruşunun, tavrının temel nitelikleri nelerdir sorusunun yanıtı her zaman için benimsenmesi gereken bir tavır değil midir; bu örnek bir tavır değil midir? Bu tutumun, bu duruşun temel özelliğini, "eleştirel tutum" olarak özetlemek olanaklıdır. Bu tutum, her şeyden önce, nesneleştirdiğine bir mesafe kazanmakla ilgilidir. Söz konusu uzaklığı kazanış; kendisine, başkalarına ve her türlü varolana ilişkindir; uzaklığı kazanabilme "tarihüstü" olana işaret eder. Kant'ın örneğinde uzaklığı elde ediş, eleştirel tutumda somutlaşır. Eleştiri, sırasıyla eskilere, çağdaşlarına ama özellikle kendisine yöneliktir. İlkin kendisine yönelik olmayan eleştirinin diğerlerini başarması olanaksızdır. Aydınlanmacı tutumun olmazsa olmazı da burada kendini gösterir. *Prolegomena*, Kant'ın tüm yapıtına sinmiş olan aydınlanmacı tutumun en anlaşılır örneklerinden biridir. Kant bu yapıtın yayımlanmasından bir yıl sonra "Aydınlanma Nedir?" yazısını kaleme almış; ne denli tutarlı olduğunu bir kez daha göstermiştir. Kant tüm yapıtında sergilediği felsefi duruşuyla hâlâ geçerlidir, "tarihüstü"dür.

Notlar

1 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s. 149.
2 A.g.y., s. 149.
3 A.g.y., s. 149.
4 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 3.
5 Eski-yeni, eski-modern, "doctrina antiqua-doctrina nova" izleği, bunlara ilişkin karşılaştırma çabası hemen her dönem felsefi söylemlerin gündeminde yer almıştır. Her dönem kendi "eski"sini, kendi "yeni"sini yaratmayı başarmıştır.
6 Kant, a.g.y., s. 3.
7 Kant, a.g.y., s. 3.
8 Kant, a.g.y., s. 4.
9 Kant, a.g.y., s. 7.
10 Kant, a.g.y., s. 7.
11 Kant, a.g.y., s. 7.



Dresdener Kunsthandel'den yağlıboya, 1790.

Kant, Etik ve Ahlak Üzerine

İOANNA KUÇURADİ'YLE SÖYLEŞİ - E. EFE ÇAKMAK

E. EFE ÇAKMAK: "Ölümünden dokuz gün önce, doktoru Immanuel Kant'ı ziyaret eder. Gözleri zor gören, yaşlı ve hasta Kant, koltuğundan kalkar, güçsüzlüğünü ele verecek biçimde yaprak gibi titreyerek anlaşılmaz birtakım sözcükler mırıldanır. Sonunda dostu, Kant'ın misafiri oturmadan oturmayacağını fark eder ve oturur. Bunun üzerine Kant koltuğuna oturmasına yardım edilmesine izin verir, gücünü topladıktan sonra, 'Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen,' der."

Hocam, ahlak ve ahlak yasasına gelmeden önce, genel hatlarıyla bu *Humanitat* sözcüğünün Kant'ta nasıl evrildiğini, Kant için tam neyi ifade ettiğini konuşalım istiyorum. Buradan Kant'ta İnsan Bilimleri'nin nasıl bir konuma yerleştiğine geçebiliriz belki.

İOANNA KUÇURADİ: Kant *Antropoloji*'sinde *Humanität*'in –"insan olma"nın– bir arada yaşadığımız bütün insanlarla ilişkilerimizde "mutluluk" ile erdemi birleştirebilmek olduğunu söylüyor. Buna "*gesittete Glükseligkeit*" –"ahlaklaştırılmış mutluluk"– da diyor. Başka bir yerde de, "insan bilimleri"nden (*Humaniora'*dan) söz ettiği yerde, "insan olma"nın paylaşma duygusuna sahip olma (*Teilnehmungsgefühl*), iletişim kurabilme/kendini ifade edebilme ve medeni olma (*Kommunikabilität* und *Urbanität*) olduğunu söylüyor.

Ona göre, *Humaniora* filolojinin bir yanını –*pratik* yanını: zevki eğitmeyi amaçlayan yanını– oluşturuyor. *Humaniora,* bilim ile zevki birleştiren ve insan olmayı oluşturan iletişim kurabilmeyi ve medeni olmayı teşvik eden klasik yazarların eserleridir. Filolog aynı zamanda "hümanist" olmalı. Yalnızca filolog olan ile hümanist arasındaki farkı ise şöyle dile getiriyor: birincisi, klasiklerde bilginliğin araçlarını arıyor, ikincisi ise klasiklerle uğraşırken zevk eğitimini amaçlıyor.

Bunlar göz önüne alınırsa, Kant'ın doktoruna söylediği cümleyle demek

istediği, fiziksel güçleri onu terk ettiği halde insan olma duygusunun –erdemli olmanın bir gereği olan, kendine ve karşındakine saygı duyma yeteneğinin– onu henüz terk etmediği şeklinde anlaşılabilir, diye düşünüyorum.

E.E.Ç.: Peki bu "yeteneğin" meşrulaştırılması, hazırlanması, işler hale getirilmesine gelecek olursak, öncelikle etiğin rasyonel temellendirilişi üzerine neler söyleyebilirsiniz? Sizce bu mümkün mü? Ya da örneğin, eğer Kant'ın temellendirmesi geçerliyse, onun bu anlamda bir son nokta koyduğunu mu söyleyeceğiz?

İ.K.: "Etiğin temellendirilmesi" veya "rasyonel temellendirilmesi", etikle uğraşan felsefecilerin çok kullandığı bir ifadedir. Bundan da kimileri "neden iyi olmak gerekir?", "neden erdemli olmak gerekir?" sorusunu cevaplandırmayı; kimileri de ahlak normlarını ve değer yargılarını haklı çıkarmayı vb anlıyor. Metaetiğin işinin bu olduğu düşünülüyor. Metaetik, yirminci yüzyılda, felsefenin normatif bir dalı olduğu düşünülen Etiğin ulaştığı yerdir: Deontolojik Etik / Metaetik tartışması sürüp gidiyor. Bunların ikisini birleştirmeye çalışan görüşler de var.

Ne var ki, felsefenin bir dalı olarak "Etiği" "ahlaktan" (değişik ve değişken değer yargıları ve davranış normları sistemlerinden) ve ahlaklılık normları getirmeye çalışan kodlardan (örneğin "meslek etikleri" denilenlerden) ayırt etmeyi başarır ve Etiği insansal bir fenomen olan etik fenomen hakkında (insanlararası ilişkilerde değer sorunları vb hakkında) bilgi ortaya koymaya çalışan bir alan olarak görürsek, "etiğin temellendirilmesi" ifadesi pek anlamlı görünmüyor.

Bu ifadenin neden anlamlı görünmediğini göstermek için, temellendirmenin nasıl bir bilgisel etkinlik olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Almancada *Begründung*, İngilizcede ise *justification* kelimeleriyle dile getirilen "temellendirme" terimi, oldukça belalı bir terimdir. Çok genel bir şekilde dile getirilirse, temellendirilmesi söz konusu olan, savlardır – kendimizin ya da başka birisinin ortaya koyduğu savlar. Böyle savları temellendirmek, türetildikleri / türetilmiş olabilecekleri öncüllere geri gitmekle yapılabilir; çünkü çeşitli savlar birbirinden çok farklı öncüllerden ve birbirinden çok farklı epistemolojik etkinliklerle ortaya konabilir, dolayısıyla temellendirilmeleri de farklı yollardan yapılabilir. Bu dediğime bir örnek olarak Aristoteles'in apodiktik syllogism-diyalektik syllogism ayırımını düşünebilirsiniz.

İşte, "Etik"ten bir insan fenomenini araştırmayı ve bunun hakkında bilgi ortaya koymayı, "temellendirmeden" de biraz önce söylediğimi anlarsak, "etiğin temellendirilmesi" anlamsız bir ifade oluyor.

Bunlardan sonra, Kant'ın yaptığının "Etiğin temellendirilmesi" olduğu söylenebilir mi? Onun yapmak istediği, "deneysel olarak koşullanmış aklı, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymak", yani istemenin bir başka belirlenme *olanağının da* olduğunu göstermektir. Bunu yapabilmek için, önce dayanaklarını ortaya koyar: bir yandan insanın bilme yeteneklerinin sınırlarını göstermeye çalışır, diğer yandan da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yapacağı "ahlak yasası" türetiminin hazırlığını yapar. *Pratik Akıl*'da da, kullanacağı kavramları belirledikten sonra, birbirinden çıkardığı ve herbirini temellendirmeye çalıştığı savlar zinciri sonunda "ahlak yasası"nı türetir, yani kişilerin kendi maksimlerini –öznel isteme ilkelerini– değerlendirmeleri için bir kriter sağlar.

Kant Etiğe çok önemli –kimisi aşılamaz olan– katkılar yapmıştır, ama hiçbir bilgi alanında "son nokta" dan söz etmek uygun olmasa gerek.

E.E.Ç.: İnsan haklarına gelecek olursak; bugün sahip olduğumuz hakların Kantçı temelleri olduğunu söyleyebilir miyiz?

İ.K.: Etik ilkeler olarak insan haklarının –yani yalnızca muamele görme ilkeleri olarak değil, muamele etme ilkeleri olarak da insan haklarının– temelindeki ana düşüncelerden biri, kendimizi ve karşımızdakini her şeyden önce insan olarak görmektir. İnsan haklarının temelinde, diğer özelliklerimiz, kimliklerimiz, koşullarımız ne olursa olsun, önce insan olduğumuzun farkında olmak var. Bununla, Kant'ın "kendimizi ve başkasını yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak görmek" düşüncesi arasında çok rahat bağlantı kurulabilir.

E.E.Ç.: Kant'ın aşılmazlığı ve ahlak yasasının tarihüstülük iddialarına ilişkin sorumu daha açık bir biçimde formüle etmeye çalışayım. Kulağıma çalınan ve kafamı karıştıran bir durum var: Kantçı diye anılan okullarda bile, ahlak yasasından söz edilirken, öncelikle her durumda onun Kant'la özdeşleştirildiğini, hatta bir anlamda Kant'ın "keşfi", "yapıtı" gibi ele alındığını hissediyoruz. Ahlak yasasını, Kant'ın talep ettiği gibi, "saygıyla" karşılayan bir düşünürün –sırf onun evrensellik iddiasını koruma altına almak için– onu a priori olarak "bildiği" önverisine sahip olması beklenmez mi – eğer analitik terimlerle yaklaşarak yanlış yapmıyorsak tabii? Buradan da Kant'ın inandırıcılığı konusuna gelmek gerek. Yani, 2004 yılı itibarıyla artık biraz geç kalmış bir soru olduğunu biliyorum ama, Kant'ın evrensellik iddialarının bütünüyle kucaklanması sizce mümkün müdür? Yoksa, güncel bir dönüşüm bağlamında, bu evrensellik iddiasını nasıl ele almak gerekir?

İ.K.: Sorunuzu tam anladığımı söyleyemem. Soruyu "Kant'ın ortaya koy-

duğu ahlak yasası evrensel midir?" şeklinde anlarsak, belki şu söylenebilir: Kant ahlaklılığı istemeyle ilgili görüyor. Ahlaklılık, belirli bir özellik taşıyan bir istemeye sahip olmaktır. Ahlaklılık "iyi"yi istemektir. Kant "neyi istemek iyidir?" sorusuna cevap vermek için, önce istemeyi nelerin belirleyebildiğini araştırıyor. İstememizi, genellikle, mutluluk adı altında topladığı öznel, içerikli ilkeler belirliyor ve istediklerimizin gerçekleşmesi için eylemde bulunuyoruz. Başka bir deyişle istememizi "doğal nedensellik" dediği eğilimlerimiz, tutkularımız, çıkarlarımız belirliyor.

Ama yalnızca bu belirlenme olanağı varsayılırsa, bazı kişilerin bazı eylemleri açıklanamaz. Bunların açıklanabilmesi için, doğal nedenselliğin belirleyici olmayabildiğini –"negatif özgürlük" dediği de budur– ve doğal nedenselliğin dışında bir belirlenme olanağının olduğunu varsaymamız gerekiyor; çünkü isteme belirlenmeden eylemde bulunulamaz. O zaman, istemeyi *ne* belirlerse, *neyi* isteyerek eylemde bulunursak, ahlaklı eylemde bulunmuş oluruz? İşte ahlak yasasıyla Kant, öznel isteme ilkelerimiz için böyle bir kriter getirmeyi amaçlıyor. Bu da, çok kestirmeden söylersem, "pratik buyruğun" dile getirdiğini istemektir: *her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulunmayı* istemek.

Ahlak yasasında sözü edilen isteme, böyle bir istemedir. Ahlak yasası gibi pratik buyruk da belirli bir durumda neyi yapmamız gerektiğini söylemiyor. Onu her durumda bizim bulmamız gerekiyor. Söylenen, sadece yapıp ettiklerimizin ahlaksal değerinin, *her durumda* "pratik buyruğun" dile getirdiğini isteyerek eylemde bulunmaya bağlı olduğudur. "Pratik buyruk" ahlak yasasının sözünü ettiği nitelikte bir isteme ilkesidir – yani evrenseldir, diyebiliriz.

Ancak istemenin bu nitelikte olması, bir eylemin etik bakımdan değerli olması için yeterli midir? Kant için yeterlidir. Benim görebildiğim kadarıyla, bu şartsa da, yeterli değildir. Ama bu ayrı bir konu.

Ahlak yasası Kant'ın "bir keşfi" midir? sorusuna gelince: analojilerle bir şeyi anlatmaya çalışmak tehlikeli olsa da, bir analojiyle cevap vermeye çalışayım: ilgili yasayı Arşimed ortaya koymadan önce de gemiler, o yasaya göre seyrediyordu, ama bu yasanın bilgisini Arşimed ortaya koydu.

E.E.Ç.: Adorno ve Horkheimer'ın kitaplarının ahlak yasası bağlamındaki o ünlü pasajı geliyor aklıma; Kant'ın ahlak metafiziğinin formelliğinden şikayet eden düşünürler, bir kişinin neden annesini öldürmemesi gerektiğini tartışıyordu. Ne diyorsunuz, Kant'ın yasası vurgulu formelliği nedeniyle, içerikten yoksun mudur?

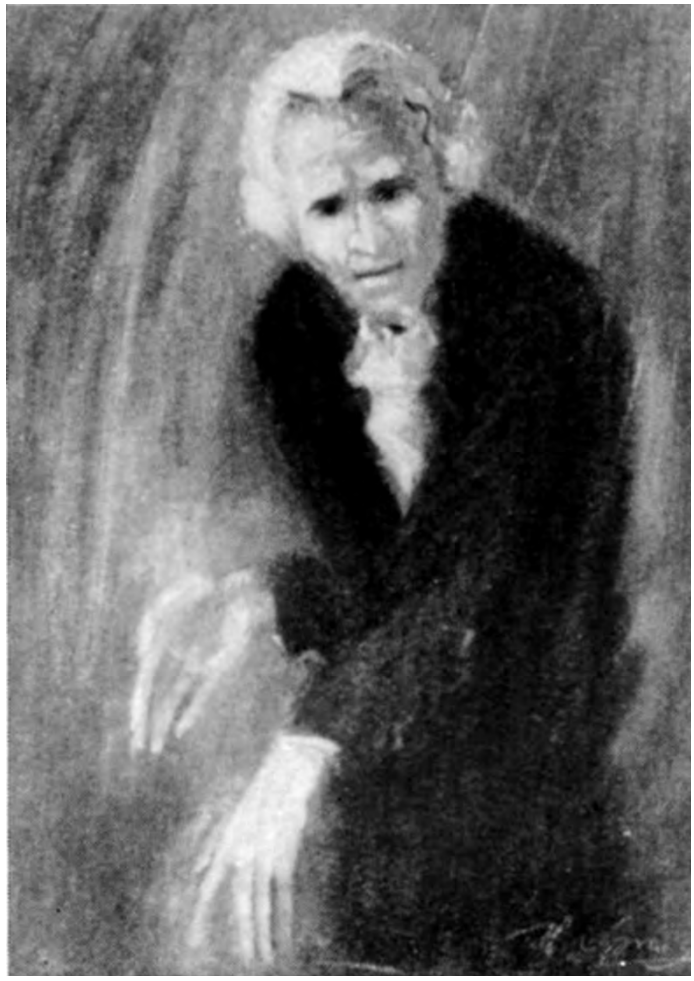
İ.K.: Bu sorunuzun cevabı, sanırım, daha önce söylediklerimde var. Ahlak yasasının "formel" –Aristoteles'in ifadesiyle bir *typos*– olması, bir eyleme *biçimini*/tarzını dile getirmesi demektir: belirli nitelikteki öznel isteme ilkelerine dayanarak eyleme biçimini. Ancak o zaman yaptıklarımız ahlaksal değer taşır. "Pratik buyruğa" uygun biçimde eylemde bulunuyorsak, yaptıklarımız ahlaksal değer taşır. Böylece "pratik buyruk" ahlak yasasının içeriğini oluşturur. Ama "pratik buyruğa" kişi açısından bakıldığında, kendisi de formeldir: o da kişinin neyi yapması gerektiğini değil, neyi isteyerek-nasıl eylemde bulunması gerektiğini dile getiriyor. Her tek durumda ve bütün koşullarda böyle de –kendimizi ve başkalarını yalnız araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak görerek– yaşana*bilir*, diyor Kant.

E.E.Ç.: Buradan asıl soruya gelebiliriz artık: bu sorun beni epeydir meşgul ediyor. Kant'ın kendisi, ahlak yasasına nasıl bir tutumla yaklaşıyordu? Yine, analitik terimlerle yaklaşarak yanlış yapıyor olabiliriz ama; ona inanıyor muydu, yoksa onu biliyor muydu? Manfred Baum'la tartışmalarımız sırasında, ahlak yasasına yönelik inanç ya da bilinçten önce, ahlak yasasına "saygı"nın öne sürülmesinin doğru olacağı gibi bir sonuca vardık. Karl Otto Apel ve Paul Guyer ise, saygı duyulması gerekenin Kant'ın arayışının kendisi olduğu yönünde fikir beyan ediyorlar. Ama bana bu kadarı yetmiyor doğrusu. Çünkü Kant'ın iddiasının ağırlığının öznel ölçüsünü belirleyen bir soru bu.

İ.K.: Bu soruda, sanırım, filozof olarak Kant ile yaşayan, eylemde bulunan bir insan olarak Kant karışmış gibi görünüyor. O, filozof olarak ahlak yasasını formüle etti. İnsan olarak da, bu yasaya saygıdan dolayı, bitkin olduğu halde, doktoru oturmadan oturmadı. Apel ile Guyer'in sizin aktardığınız sözleri ise, bizle/onu okuyanlarla ilgilidir – filozof Kant'la ilişkimizle ilgili.

E.E.Ç.: Peki, öyle görünüyor ki bu yönde fazla yol almamız mümkün değil; son olarak, Karl Otto Apel İstanbul'da okuduğu bildirisinde genel anlamda güncel bir Kant dönüşümünün olanaklılığını konu edinmişti. Sizce güncel bir Kant dönüşümünün temel yaklaşımı ne olmalıdır?

İ.K.: Benim görebildiğim kadarıyla, felsefi bilgi, olan bitene bakarak ve daha önce konuyla ilgili olarak filozofların söylediklerini değerlendirerek ortaya konur. Felsefe yaparken, ele aldığımız sorunlarla ilgili olarak Kant'tan öğrenebileceklerimiz var. "Güncel bir Kant dönüşümü" neden olsun?



Heinz Sprenger, 1947.

Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri

JOHN RAWLS

Burada Kant'ın ahlak felsefesinin birbiriyle bağlantılı çeşitli izleklerini tartışacağım; özelde ise, ahlaki yapıkuruculuğa [*constructivism*] ve akıl olgusuna ve bu olgunun ahlak yasasının doğrulanmasıyla nasıl bir bağı olduğuna, bir özgürlük yasası olarak ahlak yasasına değineceğim. Bunların her biri geniş konulardır ve bunlara yalnızca göz gezdirebileceğim; ancak belki kısa, özet bir bakıştan da bir şeyler kazanılabilir. Kant'ın pratik bakış açısı terimini hangi anlamda kullandığı hakkında birkaç yorumda bulunarak konuyu bağlamak isterdim, ancak yerin darlığı nedeniyle bu mümkün olmadı.

Bu konuların arkaplanını oluşturmak için, işe Kant'ın ahlak yasasını, kategorik buyruğu ve bu buyruğun uygulandığı prosedürü nasıl anladığının şematik bir taslağını oluşturarak başlayacağım. Bu prosedürün bir açıklamasının verilmesi Kant'ın yapıkuruculuğunu anlamamız için temel bir önkoşuldur. Burada bu prosedürün tam bir açıklamasını vermemiz pek mümkün değil, ancak açıklama belli koşulları karşıladığı sürece yorumun çok sayıda ince ayrıntısına girmek de, pek gerekli değildir. Burada önerilen okumanın Kant'ın yapıkuruculuğundaki merkezi unsurları açığa çıkaracak ve bu öğretiyi diğer konularla bağlayacak tutarlılıkta olmasını umut ediyorum.

Tartışmam beş bölümden oluşuyor: Birincisi, kategorik buyruğun uygulanması prosedürünü ya da benim adlandırdığım biçimiyle KB-prosedürünü kapsıyor; ikincisi, altı "iyi" kavrayışını ve bu kavrayışların düzenli bir sıralama içinde nasıl kurulduğunu inceliyor; öte yandan üçüncü bölüm önceki iki bölüme dayanarak, Kant'ın öğretisinin, onu yapıkurucu [bir öğreti] yapan ve bir nesnellik kavrayışı ortaya koyan yönlerini gözden geçiriyor. Dördüncü ve beşinci bölümler sırasıyla, ahlak yasası için verilebilecek temellendirme ya da doğrulama türünü ve aklın bir idesi olarak ahlak yasasının nasıl bir

özgürlük yasası olarak görüldüğünü, son olarak bunun Kant'ın "bir savunma olarak felsefe" düşüncesine nasıl bağlandığını ele alıyor.

1. Dört Aşamalı KB-Prosedürü

1. Kant'ın kategorik buyruk kavramının son derece şematik bir tasviriyle başlayacağım.[1] Bu buyruğun, insan yaşamındaki normal koşullara "kategorik buyruk prosedürü" ya da kısaca "KB-prosedürü" olarak adlandıracağım şeyle uygulandığını kabul ediyorum. Bu prosedür, doğal arzu ve eğilimlerinden etkilenen, ama onlar tarafından belirlenmeyen, vicdan ve ahlaki duyarlık sahibi, akıl sahibi ve rasyonel kişiler olarak bize uygulanabilmesiyle, ahlak yasasının içeriğinin belirlenmesine yardım eder. Söz konusu arzu ve eğilimler, doğanın düzeni içinde belli bir yeri olan, sonlu varlıklar olarak gereksinimlerimizi yansıtır.

Ahlak yasası, kategorik buyruk ve KB-prosedürünün üç ayrı unsur olduğu unutulmamalıdır. Bunların ilki, aklın bir idesidir ve bizim gibi "gereksinim sahibi sonlu varlıklar" olsalar da olmasalar da, tüm akıl sahibi ve rasyonel varlıklara uygulanan bir ilkeyi ortaya koyar. İkincisi, bir buyruktur ve bu nedenle sadece, gereksinimleri olan sonlu varlıklar oldukları için ahlak yasasını bir kısıtlama olarak deneyimleyen, akıl sahibi ve rasyonel varlıklara yöneliktir. Böyle varlıklar olduğumuz için yasayı bu biçimde deneyimleriz ve kategorik buyruk da bize böyle uygulanır. KB-prosedürü, insan yaşamının normal koşullarını ve doğanın düzeni içinde gereksinimleri olan, sonlu varlıklar olarak durumumuzu hesaba katarak, kategorik buyruğu bizim koşullarımıza uyarlar.

Kant'ın yalnızca tamamen akıl sahibi ve rasyonel, samimi faillerin akıl yürütmesi ile ilgilendiği akılda tutulmalıdır. KB-prosedürü, bu tür faillerin ahlaki düşünceleri içinde örtük olarak kullandıkları düşünüş çerçevesini karakterize eden bir şemadır. Kant bu prosedürün uygulanmasının ortak insanlığımızın bir parçası olan belli bir ahlaki duyarlığa dayandığını veri olarak alır.[2] Bunun, öyle ya da böyle, mekanik bir şekilde doğru yargıyı veren bir algoritma, ya da yalancıları ve hilekârları, ikiyüzlüleri ve diğer alçakları tuzağa düşürerek gerçek yüzlerini göstermeye yönelik bir tartışma kuralları kümesi olduğunu düşünmek hatalı olacaktır.

2. KB-prosedürünün aşağıdaki gibi dört aşaması vardır.[3] İlk aşamada, elimizde, failin kendi bakış açısından rasyonel olduğu varsayılan maksimi vardır: Yani bu maksim, failin durumunu ve alternatifleriyle birlikte, arzu-

larını, yeteneklerini ve inançlarını göz önüne aldığımızda (ki bunların da bu koşullarda rasyonel oldukları kabul edilecektir), rasyoneldir. Ayrıca, maksimin samimi olduğu da varsayılır: Yani bu maksim, niyetlenilen eylem için failin gerçek nedenlerini (fail bunları dürüstçe ifade edeceği için) yansıtır. Bu nedenle, KB-prosedürü, rasyonel faillerin, içinde bulundukları koşulların ilgili olduğunu düşündükleri niteliklerini göz önünde bulundurarak ulaştıkları maksimlere uygulanır. Ayrıca şunu da eklemeliyiz; bu prosedür aynı biçimde, rasyonel ve samimi faillerin insan yaşamındaki normal koşullar gözetildiğinde ulaşacakları maksimlere uygulanır. Toparlayacak olursak: Failin ilk aşamadaki maksimi hem rasyonel hem de samimidir. Bu, tikel bir hipotetik buyruktur (ama daha sonraki hipotetik buyruktan ayrı tutulmalıdır) ve şu şekildedir:

> (1) *Y*'ye ulaşmak için *C* koşullarında *X*'i yapmalıyım. (Burada *X* bir eylem, *Y* bir olgu durumudur.)

İkinci adım, ilkinde elde edilecek maksimi genelleştirir:

> (2) *Y*'ye ulaşmak için *C* koşullarında herkes *X*'i yapar.

Üçüncü aşamada, ikinci aşamada yer alan genel kabulü bir doğa yasasına dönüştürmekteyiz:

> (3) Herkes, *Y*'ye ulaşmak için *C* koşullarında her zaman *X*'i yapar (adeta bir doğa yasası gereği olarak).

Dördüncü aşama, en karmaşık olanıdır ve burada ele alamayacağım sorunlara yol açar. Düşünce şudur:

> (4) Üçüncü aşamadaki doğa yasasını, (bizim tarafımızdan anlaşıldığı biçimiyle) var olan doğa yasalarıyla birleştirecek ve sonra elimizden geldiğince, eklediğimiz doğa yasasının etkileri kendi başlarına işleyecek olursa, doğa düzeninin nasıl olacağını hesaplayacağız.

Üçüncü aşamadaki yasanın diğer doğa yasalarına eklenmesiyle yeni bir doğa düzeninin oluşacağı ve bu yeni doğa düzeninin, ilgili niteliklerini tah-

min edebileceğimiz, oturmuş bir denge durumunda olacağı varsayılır. Bu yeni doğa düzenine "sarsılmış toplumsal dünya" diyelim ve bu toplumsal dünyayı birinci aşamadaki maksimle birlikte düşünelim.

Kant'ın kategorik buyruğu artık şu şekilde ifade edilebilir: Birinci aşamadaki rasyonel ve samimi maksimimiz doğrultusunda, ancak şu iki koşul sağlanırsa, eylemde bulunma iznimiz olacaktır: Birincisi, samimi, akıl sahibi ve rasyonel bir fail olarak kendimizi, bu maksimle birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyanın bir üyesi (bu dünyanın içinde eylemde bulunan ve onun koşullarına tabi olan bir üye) olarak gördüğümüzde, bu maksime dayanarak eylemde bulunma niyetine sahip olabilmeliyiz; ikincisi, bir üyesi olacaksak bu sarsılmış toplumsal dünyanın kendisini isteyebilmeli ve olumlayabilmeliyiz.

Bu nedenle, eğer hem bu sarsılmış toplumsal dünyayı isteyip, hem de onun bir üyesi olarak, söz konusu maksim doğrultusunda eylemde bulunma niyetine sahip olamıyorsak; maksimimiz varsayım gereği, içinde bulunduğumuz koşullarda rasyonel ve samimi olsa bile, artık ona dayanarak eylemde bulunamayız. İçinde bulunduğumuz koşullarda anladığımız biçimiyle rasyonel çıkarlarımız için sonuçları ne olursa olsun, KB-prosedürü tarafından tasarımı verilen ilke bize uygulanabilir. Saf pratik aklın empirik pratik akıl üzerindeki gücü işte bu noktada devreye girer. Bunu şimdilik bir kenara bırakalım.

3. Dört aşamalı sürecin kullanımını göstermek için *Temellendirme*'deki dördüncü örneği (*AMT* 4:423) düşünelim. Burada sınanacak olan, bizim yardımımıza ve desteğimize gereksinimi olan başkalarının iyiliğine kayıtsızlığımızı ifade eden maksimdir. Bu maksimle birlikte düşündüğümüz, aşağıdaki gibi formüle edilen sarsılmış toplumsal dünyayı isteyip isteyemeyeceğimize karar vereceğiz.

> Kendi çıkarlarımı gözettiğimde bunu yapmam rasyonel olmadığı sürece, başkalarına yardım etmek ya da acı çekenlere destek olmak için bir şey yapmak zorunda değilim.

Bu maksimle birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünya, kimsenin bir başkasına onun iyiliği için yardım etmek adına bir şey yapmadığı bir toplumsal dünyadır. Ayrıca bu geçmişteki, günümüzdeki, gelecekteki herkes için geçerlidir. Bu *ilgili denge durumu*dur ve biz bu durumun, herhangi

bir doğa düzeni gibi, zaman içinde ileri ve geri süreklilikler içerdiğini tahayyül etmeliyiz. Kant, sarsılmış toplumsal dünyada herkesin genelleştirilmiş maksimlerden kaynaklanan insan davranışı yasalarını bildiğini, ve herkesin ilgili denge durumunu hesaplayabilecek olduğunu veri olarak alır. Ayrıca, herkesin bunu yapabilecek olmasının kendisi kamusal bir bilgidir. Böylelikle, üçüncü aşamadaki işlem, ikinci aşamadaki bir ön kabulü toplumsal olarak uzlaşılmış bir (insan doğası) yasasına dönüştürür. Kant'ın bunları verili saydığının en açık ifadesi, ikinci örneği, yanıltıcı sözlerle ilgili verdiği örnektir.

Kant, kayıtsızlık maksimiyle birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyayı isteyemeyeceğimizi, çünkü bu dünyada diğerlerinin sevgi ve ilgisine gereksinim duyacağımız pek çok durum doğabileceğini söylemektedir. Bu durumlarda kendimizi, kendi istememizden kaynaklanan bir yasayla, gereksinim duyduğumuz bir şeyden mahrum etmiş oluruz. Bu gereksinimle ilgili yakarışlara herkesin, adeta bir doğa yasası gereği, kulaklarını tıkadığı bir toplumsal dünyayı istemek, bizim için akıldışı olacaktır. Kant, bu örnekte rasyonel istem idesinin nasıl işlediği hakkında fazla bir şey söylemez. Buna ek olarak, kayıtsızlık maksimine uyguladığı sınama fazlasıyla serttir: Öyle ki, aynı sınama, bizi karşılıklı yardım buyruğunun (ya da ödevinin) herhangi bir biçimine götürecek maksimleri de reddetmektedir. Bunun nedeni şudur: Böyle bir ahlaki buyruk muhtaçlara yardım etmemizi dayatır. Ancak burada, muhtaçlara yardım buyruğuyla birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyada, onlara yardım etmeyi istemeyeceğimiz durumlar doğabilir. Onlara yardım etmenin bizim tasarılarımızı ciddi olarak aksatabileceği koşullar da söz konusu olabilir. Bu nedenle, bu durumda da, kendi istemimizden kaynaklanan bir yasayla, kendimizi çok istediğimiz bir şeyden mahrum bırakabiliriz. Zorluk yeterince açıktır: Herhangi bir sarsılmış toplumsal dünyada tüm ahlaki buyruklar, en azından kimi durumlarda, doğal arzularımıza ve yerleşik niyetlerimize karşı gelecektir. Bundan dolayı, göründüğü kadarıyla Kant'ın anladığı biçimiyle KB-prosedürünün gerçekleştirdiği sınama çok serttir; ahlaki buyruklara (ya da ödevlere) götüren tüm maksimleri reddediyor gibi görünmektedir.

4. Sanırım bir çıkış yolu, tabii bunun tek çıkış yolu olduğunu söylemiyorum, Kant'ın *Ahlakın Metafiziği*'nde (*AM* 6:393,432; ayrıca bkz. 452-458) birkaç kez kullandığı bir terimi kullanacak olursak, "gerçek insan gereksinimleri"nin uygun bir kavrayışını geliştirmeye çalışmamız olabilir.[4] Bu yapıl-

dıktan sonra, dördüncü örnekte gösterildiği haliyle, istemin sınanmasındaki çelişki şöyle formüle edilebilir:

> Karşılıklı yardım buyruğuyla, yani bana muhtaçlara yardımı dayatan maksimle ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünya yerine, kayıtsızlık buyruğuyla ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyayı isteyebilir miyim? Bu soruya yanıt verirken, yalnızca, kendi gerçek insan gereksinimlerimi (KB-prosedürünün bir parçası olarak, varsayım düzeyinde, benimle birlikte herkesin aynı şekilde bu gereksinimlere sahip olduğunu kabul ederek) dikkate alacağım.

Bu nedenle, prosedürü gözden geçirilmiş haliyle uygularsak, her genel buyruğun kimi durumlarda, belki de tüm durumlarda, arzularımız ve eğilimlerimiz tarafından harekete geçirilen eylemlerimizi kısıtlayacağını fark ederiz. Yapmamız gereken, alternatif toplumsal dünyaları karşılaştırmak ve birini değil de diğerini arzulamamızın genel sonuçlarını değerlendirmektir. Bunu yapabilmek için, zaman içinde gerçek insan gereksinimlerimiz üzerinde gerçekleşen benzer etkilerin nasıl bir dengesi olacağını dikkate almalıyız. Elbette bu düşüncenin işlemesi için bu gereksinimlerin bir tanımına ihtiyaç duyacağız. Burada, ortak ahlaki duyarlığımıza kök salmış, belli ahlaki kavrayışlar söz konusu edilebilir.

Kant'ın da, dördüncü aşamadaki sarsılmış toplumsal dünyalar değerlendirmesinin, en azından iki bilgi kısıtlamasına tabi olduğunu varsaydığına inanıyorum. İlk kısıtlama, kendimizin ve diğerlerinin özel niteliklerinin yanında, nihai erek ve arzularımızın özgül içeriğini de yok saymamızdır (*AMT* 4:433). İkinci kısıtlama ise, kendimize maksimimizle birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyayı isteyip isteyemeyeceğimizi sorduğumuzda; bizim bu dünyada hangi yere sahip olacağımızı bilmiyormuş gibi akıl yürütmemiz koşuludur (Bkz. Model [*Typik*] tartışması, *SAE* 5:69-70). Sarsılmış toplumsal dünyaya nihai amaçlarımızın özgül içeriğini ya da bugünkü ya da gelecekteki olası koşullarımızın özel niteliklerini yansıtacak olursak, KB-prosedürünü yanlış uygulamış oluruz. Dördüncü aşamada, yalnızca gerçek insani gereksinimlerimiz temelinde değil, aynı zamanda özel (genelin karşıtı olarak) bilgi üzerindeki bu iki kısıtlamaya uyacak bir genel bakış açısıyla akıl yürütmemiz gerekir. Kendimizi, zamanı aşarak değişmeden varlığını sürdüren bir toplumsal dünyanın kamusal ahlak yasasını öneren biri olarak görmeliyiz.

5. KB-prosedürünün bu kısa şematik tanımı, yalnızca, "iyi" kavrayışlarının ikinci bölümde işlenecek olan sıralanışının ve Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğuna ilişkin üçüncü bölümde verilecek olan açıklamanın altyapısını hazırlama amacı taşımaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için prosedür iki koşulu yerine getirmelidir: (1) Ahlak yasasının gereklerini salt formel olarak sunmamalıdır; aksi takdirde ahlak yasası yapıkurucu bir yaklaşım için yeterli içerikten yoksun kalır ve (2) Kant'ın, ahlak yasası bize özgürlüğümüzü bildirir, derken ne kastettiğini anlayabilmemizi sağlayacak niteliklere sahip olmalıdır (5. bölümde ele alınacaktır); yapıkurucu prosedürün, nesnel ve akıl ürünü olarak doğrulanabilmesi için, ahlaki düşünce ve eylem özgürlüğü gerektiğinden, bu da Kant'ın yapıkuruculuğunun temel unsurlarından biridir (4. bölümde ele alınacaktır).

İkinci koşulun yerine getirilmesi için KB-prosedürü, saf pratik aklın nasıl, empirik pratik akıl karşısında bir öncelik taşıyarak işlediğini ortaya koymalı, hatta açıkça yansıtmalıdır. Bu, Kant'ın ahlak kavrayışının ayırt edici yapısını, ve özgürlüğümüzün bize ahlak yasasıyla bildirilmesinin nasıl mümkün olduğunu anlayabilmemizi sağlar.

Bu öncelik ile ne kastedildiği, ileride daha açık hale gelecektir. Şimdilik saf pratik aklın, empirik pratik aklı kısıtladığını ve onu tamamen kapsamı altına aldığını belirtmekle yetinelim. Bu, aklın birliğinin bir özelliğidir. Saf pratik aklın empirik pratik aklı nasıl kısıtladığı ve kapsamı altına aldığı KB-prosedürü tarafından emir kipinde ifade edilmiştir: Prosedür, saf pratik aklın insan yaşamındaki durumlara uygun tarzdaki koşullarını temsil eder. Empirik pratik akıl, rasyonel düşünüşün, tikel hipotetik buyrukların ne zaman rasyonel olduklarını belirleyen ilkesidir. KB-prosedürü, failin rasyonel ve samimi düşünüşünü yukarıda incelediğimiz koşullarla uyum içinde yürütmesini şart koşarak empirik pratik aklı kısıtlar. Maksim prosedürün sınamasından geçmezse, bu maksim doğrultusunda eylemde bulunmak yasaktır. Bu sonuç, pratik aklın bir bütün olarak, hem saf hem empirik pratik akıl olarak, konumu açısından nihaidir. Sonraki bölümde (3. Bölüm) Kant'ın öğretisindeki altı "iyi" kavranışının incelenmesi, pratik aklın bu iki formunun pratik aklın birliği içinde nasıl birleştiği hakkındaki yorumlarımıza katkıda bulunacaktır.

6. Bu incelemeye geçmeden önce, KB-prosedürünün taslağı üstüne birkaç yorumda bulunalım. Öznelerden söz ederken "akıl sahibi ve rasyonel" tanımını kullandım. Böyle yapmaktaki amacım, Kant'ın bizim çoğunlukla

ayrı ayrı kullandığımız "akıl sahibi", "makul" ve "rasyonel" sözcüklerinin anlamlarını kuşatan bütünlüklü bir sözcük olan *vernünftig*'i kullandığına işaret etmektir. "Kendi koşulları göz önüne alındığında önerileri akılcı [rasyonel], ama makul değil" dendiğinde ne söylenmek istendiğini anlıyoruz. Burada kastedilen kabaca, söz konusu topluluğun, kendi çıkarlarına uygun, ama güçlü bir konumda olmadıkları sürece kabul ettirebileceklerini pek ummadıkları, sıkı ve adil olmayan bir pazarlık yürüttükleridir. "Makul"; aynı zamanda "sağduyulu", "nedenleri dinlemeye açık" anlamına da gelebilir ki, burada dinlemeye ve başkaları tarafından öne sürülen nedenleri düşünmeye açık olma durumu söz konusudur. *Vernünftig* Almancada bütün bu anlamlara gelebilir: Hem "akıl sahibi", "akılsal" ve "makul" sözcüklerinin geniş anlamına hem de kabaca çıkarlarımızı en etkin biçimde öne sürme anlamında "rasyonel"in dar anlamına sahip olabilir. Kant bu sözcüğü farklı şekillerde kullanır, ancak kişilerden söz ettiğinde, genellikle hem akıl sahibi ve makul, hem de rasyonel demek ister. "Akıl" sözcüğünü de, çoğunlukla, felsefe geleneğindeki daha bütünlüklü anlama yönelik olarak kullanır. *Saf Aklın Eleştirisi* başlığında *Vernunft*'un ne anlama geldiğini bir düşünün! Dar anlamda "rasyonel"den fersah fersah uzaktayız. Kant'ın akıl kavrayışının akıldan çok daha fazlasını içerip içermediği derin bir sorudur (buna girmeyeceğim).

Öyleyse, Kant'ta pratik aklın iki biçimi olan, saf ve empirik akıl arasındaki ayrımı belirtebilmek için, "akıl sahibi, makul" varlık ve "rasyonel" varlık terimlerini anahtar terimler sayabiliriz. İlki kategorik buyrukta, diğeri hipotetik buyrukta, bir buyruk olarak ifade edilmiştir. Pratik aklın bu formları, tikel koşullarda pratik akla bağlı olarak ortaya çıkan gereklilikleri karşılayan tikel kategorik ve hipotetik buyruklardan (birinci aşamadaki tikel maksimlerden) ayrı tutulmalıdır. "Akıl sahibi" ve "rasyonel" terimleri, Kant'ın pratik akıl kavrayışının ve bu kavrayışın kapsadığı iki akıl formunun tamamlanmışlığını hatırlamamızı sağlar.

7. Kant'ın üç farklı kategorik buyruk formülasyonu arasındaki ilişkiler hakkında birkaç yorumla bu konuyu bitireceğim. Kimileri, benim de birazdan yapacağım gibi, yalnızca ilk formülasyona dayanmanın, kategorik buyruğun içeriği hakkında yetersiz bir anlayış sağlayacağını öne sürebilirler. Yetersiz olabilir, ancak ben amaçladığımız kadarını karşıladığına inanıyorum. Kant, bu üç formülasyonun "aynı yasanın farklı formülasyonları" olduğunu söylemektedir (*AMT* 4:436-437). Ayrıca ona göre, formülasyonlar arasında, nesnel olarak değil öznel olarak, pratik bir fark vardır. Farklı

formülasyonlar kullanmasının nedeni, aklın idesini (ahlak yasası) belli bir analojiye dayanarak sezgiye ve böylece de duyuma yaklaştırmaktır. Kant pasajın sonunda (72–75. paragraflar, Bölüm 2), eğer ahlak yasasına bir giriş yolu bulmak[5] istiyorsak, aynı eylemi her üç formülasyon altında değerlendirmemizin ve böylece "onu [eylemi] elimizden geldiğince, sezgiye yaklaştırmanın" yararlı olacağını söyler. Ayrıca, bir ahlaki yargı geliştireceksek, "katı yöntemi izlemek ve kategorik buyruğun evrensel formülünü temel almak" her zaman daha doğrudur. Biz bu buyruğu, doğa yasası formülüne uygun bir şekilde yorumladık (*AMT* 4:421); *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *PAE* 5:67-71'deki Model tartışmasını da göz önüne aldık.

Burada Kant'ın bakış açısında belirsizlikler söz konusudur. Bunları tartışmayacağım, ancak kısaca Kant'ta gördüğüm iki temel noktayı belirtip geçeceğim. Öncelikle, kategorik buyruğun maksimimize izin verip vermediğini sınarken, dört aşamalı KB-prosedürünü kullanmamız gerekir. Diğer formülasyonlar, bize uygulandığı biçimiyle ahlak yasasının içeriğine bir katkı sağlamazlar. Burada önemli olan, ikinci ve üçüncü formülasyonların, onları nasıl yorumlarsak yorumlayalım, KB-prosedüründe hesaba katılmayan herhangi bir koşula yol açmamalarıdır. Özelde bu, insanların hep bir erek olarak görülmesine ve asla yalnızca bir araç olarak görülmemesine ilişkin ikinci formülasyon için geçerlidir (Bkz. *AMT* 4:429). Bu formülasyon "İnsanlık" terimini kullanmasıyla, birinci ve üçüncü formülasyonlardan şaşırtıcı derecede farklılık gösterir. *Ahlakın Metafiziği*'nin Giriş bölümünde, "insanlık" teriminin, "bizi, doğal düzene ait, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak niteleyen güçler" anlamına geldiği açık olduğundan, bu görünüş yanıltıcıdır. İnsanlığımız, saf pratik aklımızla birlikte ahlaki duyarlığımızdır (yani ahlaki duyum yetimizdir). Bu iki güç birlikte ahlaki karakteri oluşturur ve erekler koyma gücünü içerir (*AM* 6:392); iyi istenç ve ahlaki karakterin ortaya çıkmasını sağlarlar. İnsanlığımıza layık olmak için kendi doğal yetilerimizi geliştirmek ödevimizdir (*AM* 6:387). Bu nedenle, insanlığı, ister kendimizde olsun ister başkalarında, asla sadece bir araç değil, bir erek olarak görme ödevi, hem kendimizdeki hem de başkalarındaki ahlaki yetilere saygı gösterme ve kendi doğal yetilerimizi geliştirerek bu yetilere layık olmaya çalışma ödevidir. Sonraki paragrafta tanımlandığı gibi, bakış açılarındaki modüler kaymalar, hangi tikel ödevlerin bu ödevin altına koyulabileceği, kategorik buyruğun ilk formülasyonuyla belirlenmiştir. Erdem öğretisinin ilk ilkesi (*AM* 6:395) bu formülasyonun özel bir durumudur. Kant'ın ikinci formü-

lasyonla ne kastettiğini, *Ahlakın Metafiziği*'nde bu konuda yazdıklarından bağımsız olarak anlayabileceğimizi sanmıyorum.

8. Üç formülasyonun ilişkileriyle ilgili ikinci bir nokta şudur: İkinci ve üçüncü formülasyonların amacının, KB-prosedürünün uygulanmasına, iki farklı bakış açısından daha bakmak olduğuna inanıyorum. Demek istediğim, her bir formülasyon, bu prosedüre farklı bir açıdan bakar. Katı yöntem olan ilk formülasyonda maksimimize kendi bakış açımızdan bakarız. Bu, prosedürün tanımlanışından dolayı açıktır. Kendimizi ahlak yasasına tabi görürüz ve yasanın bizi neye zorladığını bilmek isteriz. Ancak, ikinci formülasyonda maksimimizi, kendi içimizde olup saygınlığımızı talep eden temel unsurun, insanlığımızın bakış açısından ya da eylemimizden etkilenecek diğer kişilerin bakış açısından düşünürüz. Hem kendi içimizdeki hem diğerlerindeki insanlık *edilgen* bir şey kabul edilir: Yaptığımızdan etkilenecek bir şeydir. Kant'ın *Temellendirme*'nin ikinci formülasyonuna açık bir gönderme yaparak dediği gibi (*PAE* 5:87), akıl sahibi ve rasyonel bir varlığın özerkliği "edilgen öznenin kendi istencinden kaynaklanacak bir yasaya göre mümkün olmayan hiçbir ereğe tabi olmamalıdır." Ancak bu edilgen özne, hangi yasaların kendi istencinden kaynaklanabileceğini düşünürse, KB-prosedürünü uygulamak zorundadır. Önemli olan, etkilenen tüm kişilerin aynı maksimleri hem kabul etmek hem de reddetmek için bu prosedürü aynı biçimde uygulamak zorunda olmalarıdır. Bu, üçüncü formülasyona giden yolu hazırlayan bir evrensel uzlaşmayı ortaya çıkaracaktır.

Bu formülasyonda, tekrar failin bakış açısına döneriz, ancak bu kez artık kendimizi ahlak yasasına tabi biri olarak değil, yasayı yapan biri olarak görürüz. KB-prosedürü, anlamına bütünüyle bağlı kaldığımızda, kendimizi yasa koyucular –olanaklı bir ahlak topluluğu için evrensel kamu yasasını yapan kişiler– olarak görmemizi sağlayacak bir prosedür olarak görülür. Kant bu topluluğu, bir erekler âlemi –bir krallık değil, bir cumhuriyet– diye adlandırır ki, bu kavrayış da bir akıl idesine karşılık gelir.

Sonuçta, ahlak yasasının her üç formülasyonunu kullanmak, iki yönden, öznel anlamda pratiktir: Öncelikle, bu formülasyonlara sahip olmak, eylemlerimizin farklı bakış açılarından nasıl görüleceğini göstererek, ahlak yasası anlayışımızı derinleştirir; ve ikincisi, bu yasayı daha derinden anlamamız, ona bağlı olarak eylemde bulunma arzumuzu güçlendirir. Sanırım Kant'ın ahlak yasasına giriş yolu bulmaktan kastettiği de budur.[6]

2. Altı "İyi" Kavrayışının Sıralanışı

1. Kant'ın yapıkuruculuğunu ve ahlak yasasının bize özgürlüğümüzü bildirdiğini düşünmesinin ne anlama geldiğini anlamak için, saf pratik aklın empirik pratik akla önceliğine bakmalı ve Kant'ın öğretisindeki altı farklı iyi kavrayışını birbirinden ayırmalıyız. Bu kavrayışlar, birbirlerini izledikleri bir sıralanış içinde kurulmuştur. Bu sıralanış KB-prosedürünün dört aşamasına gönderimle sunulabilir, çünkü her kavrayış bu süreçteki bir aşamaya bağlanabilir. Bu, bize söz konusu kavrayışları düzenlemenin kullanışlı bir yolunu sunacak ve aralarındaki ilişkileri açıklığa kavuşturacaktır. Ayrıca, hem erekler âleminin ahlak yasası tarafından belirlenen bir istencin zorunlu nesnesi olarak adlandırılmasının ne anlama geldiğini, hem de bu âlemin bu türden bir saf istence verilen a priori bir nesne olmasının ne anlama geldiğini açıklama olanağı verir (*PAE* 5:4).

Altı iyi kavrayışının ilki, kısıtlanmamış empirik pratik akıl tarafından verilir. Bu, hipotetik buyruk tarafından (ama herhangi bir hipotetik buyruk değil; genel olarak) düzenlenen mutluluk kavrayışıdır. Bu kavrayış, KB-prosedüründeki birinci aşama ile ilişkilendirilebilir, çünkü söz konusu aşamadaki maksimin, bu kavrayış verili olduğunda rasyonel ve samimi olduğu varsayılır. Böylece maksim, rasyonel düşünüşün hipotetik buyruğu niteleyen ilkelerini ya da "rasyonelin kendisi" olarak adlandırabileceğimiz şeyi karşılamış olur. Samimi ve rasyonel faillerin mutluluk kavrayışlarını ya da tikel maksimlerini oluşturmakta kullanabilecekleri bilgiler için bir kısıtlama yoktur: Arzuları, yetenekleri ve konumları ile ilgili tüm tikel durumların yanında, önlerindeki seçeneklerin de bilindiği varsayılır.

İkinci iyi kavrayışı, gerçek insani gereksinimlerin karşılanmasıdır. KB-prosedürünün dördüncü aşamasında böyle bir düşünceye gerek duyduğumuzu ileri sürmüştüm. Aksi takdirde prosedürü izleyen fail, farklı maksimlerle birlikte ortaya çıkan sarsılmış toplumsal dünyaları karşılaştıramaz. İlk elde, bu karşılaştırmanın failin mutluluk kavrayışı temelinde yapılabileceğini düşünebiliriz. Ancak fail bu kavrayışın ne olduğunu bilse bile, ciddi bir güçlük vardır, çünkü Kant farklı faillerin farklı mutluluk kavrayışları olacağını öne sürer. Bu görüşte mutluluk aklın değil imgelemin bir idealidir, dolayısıyla mutluluk kavrayışımız da yaşamımızdaki olumsallıklara ve yaşımız ilerledikçe geliştirdiğimiz tikel düşünce ve duygu biçimlerine bağlıdır. Bu nedenle, eğer mutluluk kavrayışları dördüncü aşamadaki gibi toplumsal dünyaları yargılamakta kullanılırlarsa, bir maksimin KB-prosedüründen

başarıyla geçip geçmemesi, kim tarafından kullanıldığına bağlı olacaktır. Bu bağımlılık Kant'ın görüşünü çürütecektir. KB-prosedürünü akıl yoluyla ve bilinçli olarak, aynı bilgi arkaplanına dayanarak uyguladığımızda, yaklaşık bir uzlaşıya varamıyorsak, öyleyse bu yasa nesnel bir içeriğe sahip değildir. Burada nesnel içerik, "yeterli nedenlere dayandığı ve (kabaca) tüm akıl sahibi ve samimi insan failler için aynı olduğu için, kamusal olarak doğru kabul edilen" bir içerik anlamına gelir.

Gerçek insani gereksinimlere dayanan bu ikinci iyi kavrayışının, açık bir biçimde KB-prosedürünün dördüncü aşamasında kullanılmak için tasarlanmış özel bir kavrayış olduğuna dikkat edilmelidir. Aklın bir gereksinimini karşılamak için formüle edilmiştir: Yani ahlak yasasının yeterli nesnel içeriğe sahip olması için. Ayrıca, tam belirlenimin gerekleriyle uyum içinde, herkes tarafından her zaman tutarlı bir şekilde uygulandığı düşünülecek olursa (*AMT* 4:436), bu prosedür erekler âleminde gerçekleşecek bir hak ve adalet kavrayışının içeriğini belirleyecektir. Bu kavrayış, ilkinin tersine, kısıtlanmıştır: Yani faillerin dördüncü aşamada tabi oldukları bilgi kısıtlamaları çerçevesi içinde yer alır.

Üçüncü iyi kavrayışı, gündelik yaşamda, Kant'ın "izinli erekler" (*MM* 6:338) ismini verdiği ereklerin, yani ahlak yasasının sınırlarını göz önüne alan ereklerin yerine getirilmesi anlamındaki iyidir. Bu, pratikte, KB-prosedürü tarafından birinci aşamada yadsınan rasyonel ve samimi maksimlerimizi harekete geçiren arzu ve eğilimlerimizi gözden geçirmek, bir kenara bırakmak ya da bastırmak anlamına gelir. Burada sorun, doğal arzularımızın bizim için taşıdığı önem ve şiddeti, ahlak yasasından dolayı eylemde bulunmaya yönelik olarak edindiğimiz saf pratik ilginin bizim için taşıdığı önem ve şiddetle dengeleme sorunu değildir. Böyle bir dengeleme işlemi tamamen dışlanmıştır. Aksine maksimimiz her reddedildiğinde, niyetlendiğimiz eylemi yeniden düşünmek zorundayızdır, çünkü bu durumda söz konusu arzuları tatmin etme iddiası reddedilir. Bu noktada yararcılıkla karşıtlık açıktır, çünkü Kant'a göre bu üçüncü iyi kavrayışı, ahlak yasasını ve saf pratik aklın ilkelerini önkabul olarak alır. Buna karşılık yararcılık, hukuktan (ahlak yasasından) önce gelen ve ondan bağımsız bir iyi kavrayışıyla işe başlar ve daha sonra bu bağımsız kavrayıştan çıkarak, sırasıyla hukuk ve ahlaki değer kavrayışlarını oluşturur. Kant'ın bakış açısındansa, koşulsuz rasyonellik ya da rasyonel olanın kendisi, makul/akıl sahibi kişinin kısıtlamalarını bütünleştiren bir prosedürle çerçevelenmeli ve mutlak olarak bu çerçevenin

altına koyulmalıdır. Akla uygun iyi kavrayışlarının ve bunlardan doğan izinli ereklerin belirlenmesini sağlayan, bu prosedürdür.

2. Kalan üç iyi kavrayışının ilki, bildik "iyi istenci" kavrayışıdır. Bu, Kant'ın ahlaki değer kavrayışıdır: Tam bir iyi istenç, kişilerin ve onların akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak kişiliklerinin en yüksek (ancak tamamlanmış olmayan) iyiliğidir. Bu iyi, bizi, ahlak yasasının kendisine göre, ya da pratikte bununla aynı anlama gelen, ahlak yasasının gerektirdiği erekler âlemine göre davranmaya yönelten, sağlam ve oturmuş, en üst düzeyde bir arzu tarafından oluşturulur. Tam bir iyi istencine sahip olduğumuzda, bu en üst düzeydeki arzu, doğal arzu ve eğilimlerimiz buna ne kadar güçlü bir şekilde direnirse direnşin, her zaman ahlak yasasından kaynaklanan bir şekilde (sadece ona uygun bir şekilde değil) eylemde bulunmamızı sağlayacak kadar güçlüdür.

Diğer iyi kavrayışı, ahlak yasasının –ki yukarıda belirtildiği gibi, bu erekler âlemidir– nesnesi olarak iyidir. Bu nesne, basitçe ifade edecek olursak, herkes KB-prosedürünün doğru uygulanması sonucunda elde edilen buyruklar bütününü izleyecek olursa, (en azından uygun ve makul koşullar altında) ortaya çıkacak toplumsal dünyadır. Kant bazen erekler âleminden, ahlak yasası tarafından belirlenen bir istencin zorunlu nesnesi ya da başka bir biçimde, bu yasa tarafından belirlenen bir istence a priori olarak verilen bir nesne olarak söz eder (*PAE* 5:4). Bununla, erekler âleminin bir nesne olduğunu –bir toplumsal dünya– ve bu nesnenin ahlaki yapısı ve düzenlenişinin, KB-prosedürünün sınamasından geçen buyruklar bütünü tarafından (bu buyruklar tam belirlenimin koşullarına uyarlanıp düzenlendiğinde) ortaya konduğunu öne sürdüğünü düşünüyorum. Başka biçimde ifade edilecek olursa, erekler âlemi, pratik aklın ilke ve kavramlarından ve onların uygulandıkları prosedürden bağımsız, onlara öncelikli olarak tanımlanabilecek bir toplumsal dünya değildir. Bu âlem, doğası ahlak yasasının içeriğini belirleyen, verili, önceden tanımlanabilir bir nesne değildir. Örneğin, bu yasa, doğası ve kurumları ahlak yasasından bağımsız olarak zaten belirlenmiş olan, iyi bir toplum meydana getirmek için ne yapılması gerektiğini ortaya koyan bir yasa olarak anlaşılsaydı, yukarıdaki durum geçerli olurdu. Bu türden bir teleolojik kavrayışın Kant'ın öğretisine yabancı olduğu *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Analitik kısmının ikinci bölümünde açıktır. Bu bölümün amacı, ahlak felsefesinde Kant'ın "Kopernik Devrimi" olarak adlandırılan şeyi anlatmaktır (*PAE* 5:62-65).[7] Burada işe, hukuktan bağımsız bir iyi kavrayışından

başlamak yerine, saf (empiriğin karşıtı olarak saf) pratik akıl tarafından verilen bir hukuk –ahlak yasası– kavrayışından başlarız. Sonra bu kavrayış ışığında, hangi ereklerin kabul edilebilir ve hangi toplumsal düzenlemelerin hukuki ve adil olduğunu belirleriz. Diyebiliriz ki: Bir ahlak kavrayışı, bağımsız bir nesne olarak iyinin etrafında oluşmaz, saf pratik aklımız tarafından herhangi bir kabul edilebilir iyiye uyacak biçimde kurulan bir hukuk kavrayışı etrafında oluşur. Kant, bağımsız verili bir nesne olarak iyiden başlayacak olursak, ahlak kavrayışının heteronom olmasının gerekeceğini düşünüyordu, bu durum Hume'un yararcılığının altında yatan psikolojik doğalcılık kadar, Leibniz'in kusursuzluk kavrayışı [*perfectionism*] için de geçerlidir. Bu durumlarda istencimizi belirleyen ona verilen nesnedir, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak saf aklımızdan kaynaklanan ilkeler değildir.

Kant'ın tamamlanmış iyi kavrayışı sonda yer alır. Bu, bir erekler âlemi ülkesinin var olması ve bu âlemin her üyesinin tam bir iyi istence sahip olmanın yanında, insan yaşamının normal koşulları izin verdiği ölçüde, tamamen mutlu olması halinde elde edilebilecek bir iyidir. Elbette burada mutluluk, ahlak yasasının koşullarına uyan ve bu yüzden de kabul edilebilir erekler olan ereklerin yerine getirilmesi yönünden belirlenir. Kant bu tamamlanmış iyiyi, sık sık en yüksek iyi olarak adlandırır. Bu *Temellendirme*'den sonra, özellikle de ikinci *Eleştiri*'de, makul inançlar öğretisini ortaya koyarken tercih ettiği terimdir. Ben seküler "gerçekleştirilmiş erekler âlemi" terimini kullanacağım ve bu tamamlanmış iyinin, en azından uygun koşullar söz konusu olduğunda, doğal dünyada yaklaşılabilecek bir iyi olduğunu kabul edeceğim. Bu anlamda söz konusu olan, doğa düzeni içinde (asla tam olarak gerçekleştirilemeyecekse de) yaklaşılabilecek olan, doğal bir iyi olacaktır.

Kant, tamamlanmış iyide, iyi istencinin en yüksek iyi olduğunu öne sürer, yani ilgilendiğimiz diğer iyilerin gerçekten iyi olması ve onlarla ilgilenmemizin tamamen uygun olması için, bir iyi istencimiz olmalıdır. Bu, özellikle mutluluğun iyisi için geçerlidir, çünkü yalnızca iyi bir istence sahip olmamızın bizi mutlu olmaya layık kılacağını düşünür. Ayrıca Kant, biri iyi istenci ve diğeri mutluluk olmak üzere, doğası ve kişiliğimizdeki temelleri itibariyle son derece farklı olan iki iyinin, kıyaslanamaz olduklarına, dolayısıyla ancak birinin diğeri üstündeki katı önceliğine dayalı bir ilişki aracılığıyla tek ve tamamlanmış bir iyide birleştirilebileceklerine inanır.

3. İyi kavrayışlarının Kant'ın bakış açısından kurulan bu taslağı, söz konusu kavrayışların birbirlerini izledikleri düzenli bir sıralanış bağlamında, (ilki

dışında) her bir kavrayışın nasıl, bir öncekine dayanılarak yapılandırıldığını gösterir. Eğer ikinci kavrayışı (gerçek insani gereksinimler) KB-prosedürünün kendisinin bir parçası sayarsak, üçüncüsünden (izinli erekler) itibaren bu kavrayışların bağımsız bir hukuk kavrayışının (makul, akıl yoluyla elde edilen) kabulüne dayandıklarını söyleyebiliriz. Bu hukuk kavrayışı, KB-prosedürü tarafından saf pratik aklın insan yaşamının koşullarına uygulanması olarak tasarımlanır. Yalnızca ilk iyi kavrayışı ahlak yasasından tamamen bağımsızdır, çünkü kısıtlanmamış bir rasyonelliktir. Bu nedenle, ikinciden itibaren başlayan sıralanmışlık, saf pratik aklın empirik pratik akla önceliğinin örneğini verir ve Kant'ın bakışının kendine özgü deontolojik ve yapıkurucu yönünü gösterir. Pratik aklın iki formuyla işe başlarız: Akılsal ve rasyonel. Pratik aklın birliği, akılsal olanın rasyoneli çerçevelemesi ve mutlak bir şekilde kısıtlaması zemininde temellendirilmiştir. Daha sonra farklı iyi kavrayışlarını oluşturmak için adım adım ilerleriz ve son iki adımda iyi istenci kavrayışını ve bir "tamamıyla gerçekleştirilmiş erekler âlemi" olarak "tamamlanmış iyi" kavrayışını elde ederiz. Kant'ın öğretisinin deontolojik ve yapıkurucu yapısı ile bağımsız bir iyi kavrayışından hareket eden teleolojik bir yaklaşımın çizgisel yapısı arasındaki karşıtlık yoruma gerek bırakmayacak kadar açıktır.

3. Kant'ın Ahlaki Yapıkuruculuğu

1. Artık Kant'ın ahlak öğretisinin yapıkurucu olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini ve "yapıkurucu" teriminin onun için niçin uygun olduğunu anlayabileceğimiz bir konumdayız.

Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğunun özelliklerini ortaya çıkarmanın bir yolu, onu rasyonel sezgiselcilikle karşılaştırmaktır. İkinci öğreti elbette pek çok farklı biçimde ifade edilmiştir, ancak Platon ve Aristoteles'ten bu yana, Hobbes, Hume ve sanırım çok farklı bir yolla da Kant tarafından karşı çıkılıncaya kadar, bir biçimde ahlak felsefesine egemen olmuştur. Konuyu basitleştirmek için rasyonel sezgiciliği, örneklerini İngiliz geleneğinden Samuel Clarke ve Richard Price, Henry Sidgwick ve G.E. Moore'da bulan, asgari koşulları W.D. Ross tarafından formüle edilen yaklaşım temelinde ele alacağım. Bu sezgicilik kimi sınırlamalarla, kusursuzculuk kisvesi altında Leibniz ve Wolff tarafından da kabul edilmiş ve Kant tarafından bu biçimiyle tanınmıştı.

Buradaki amaçlarımız doğrultusunda rasyonel sezgicilik üç tezde toparlanabilir: Bunların ilk ikisinin, Kant'ınki de dahil olmak üzere, pek çok başka

görüşle ortaklıkları vardır. Bu üç tez şunlardır: *Birincisi*, temel ahlak kavrayışları olarak hak ve iyi kavrayışları ve kişilerin ahlaki değerleri, ahlak dışı kavramlarla çözümlenemez (bunlar birbirleri açısından çözümlenebilir olsalar da). *İkincisi*, ahlakın (bir ya da birkaç) ilk ilkesi, doğru biçimde ortaya konduğu takdirde –bir şeyin (içsel olarak) iyi olduğunu; belirli bir kurumun adil, belirli bir eylemin haklı olduğunu ya da belirli bir kişilik özelliği veya davranışın ahlaki değeri olduğunu ifade eden önermeler olarak–, üç temel ahlak kavramından birini uygulamak için hangi tür düşünce biçiminin uygun olduğuna ilişkin doğru tanımlar vereceklerdir. *Üçüncüsü* (ki bu, buradaki amacımız açısından ayırt edici olan tezdir), ilk ilkeler, doğru nedenlerle ilgili iddialar olarak; kişiyle ya da toplumla ve ahlak öğretilerinin kamusal-toplumsal rolüyle ilgili kavrayışlarımızdan bağımsız olan ve onlar karşısında öncelik taşıyan bir ahlaki değerler düzeni tarafından doğru ya da yanlış görülürler.

Bu öncelikli ahlak düzeni şeylerin doğası tarafından önceden verilidir ve rasyonel sezgi tarafından da bilinir (ya da kimi görüşlerde ahlak duyusu tarafından, ancak bu olasılığı bir kenara bırakıyorum). Bu nedenle, yargıda uzlaşmamızın sağlam bir temeli olacaksa, bu akıl tarafından ulaşılabilen bir öncelikli değerler düzeniyle ilgili doğruların ortaklaşa olarak tanınmasına dayanmalıdır. Sezgiciler genellikle ilk ilkeleri kendinden menkul kabul etseler de, burada kendinden menkullükten söz edilmediğine dikkat edilmelidir, çünkü bu nitelik zorunlu değildir.

Rasyonel sezgiciliğin, bir ahlak kavrayışının ilk ilkelerinin çeşitli içerikleriyle uyumlu olduğu görülmelidir. Sidgwick'in *Etik Yöntemleri* adlı eserinde şiddetle savunma eğiliminde olduğu klasik yararcılık bile, ona kalırsa, her biri kendince rasyonel sezgi tarafından kavranan, daha temel üç ilkeyi izliyor gibidir. Rasyonel sezgiciliğin son yorumları arasında, rasyonel sezgiye başvurunun en çarpıcı örneği, herhalde Moore'un *Principia Ethica*'da işlediği ideal –adı verilen– yararcılığıdır. Moore'un organik birlik ilkesinin bir sonucu, bakışının son derece çoğulcu olmasıdır: Çok az yararlı ilk ilke vardır (yararlı ilke diye bir şey varsa tabii), özgül durum türleri ortaya çıktığında sezgiyle karar vermek gerekir. Moore, bir tür Platoncu atomculuğu benimser;[8] ahlak kavramları (ve tabii tüm diğer kavramlar da), zihin tarafından kavranan, kendi başına ve bağımsız varlıklardır. Hazzın ve güzelliğin iyi olduğu, bunların farklı bileşimlerinin kendi başlarına ya da başka iyi şeylerle birlikte de iyi olduğu, ayrıca bunun ne dereceye kadar böyle olduğu, sezgi tarafından bilinen hakikatlerdir: Bu farklı nesnelerin (tümellerin)

nasıl (zamandan bağımsız) bir ilişki içinde olduğu, aklın gözüyle bakıldığında bilinecektir.

Bu bildik meseleleri anmaktaki amacım, Sidgwick, Moore ve Ross tarafından örneklenen rasyonel sezgiciliğin, yapıkurucu bir ahlak kavrayışından ne kadar ayrı olduğunu göstermektir. Kant'ın, Hume'un psikolojik doğalcılığını, heteronom olduğu gerekçesiyle reddedeceği açıktır. Ancak rasyonel sezgicilikle karşıtlığın –ki bu anlamda (yararcı, kusursuzcu, ya da çoğulcu) yaklaşımlarının özgül içeriklerinin önemi yoktur– oldukça öğretici olduğuna inanıyorum. Kant'a göre, rasyonel sezgiciliğin de heteronom olduğunu iddia etmek, pek kolay değildir. Belki de bunun nedeni, rasyonel sezgicilikte temel ahlak kavramlarının, kavramsal olarak, doğal kavramlardan bağımsız; ilk ilkelerinse, rasyonel sezgi tarafından kavrandıkları şekliyle, sentetik a priori ve dolayısıyla herhangi bir doğa düzeninden ayrı görülmeleridir. Bunlar, bir yaratılış etiği içeriği sunarlar; deyim yerindeyse, tanrının, mümkün olan tüm dünyalar içinde en iyisinin hangisi olduğunu belirlemek için kullanacağı ilkeleri ele verirler. Bu nedenle, Kant'a göre bu tür ilkeler heteronom olmayabilir.

Ancak, Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğu uyarınca, ilk ilkelerin, "doğaları, akıl sahibi ve rasyonel (pratik aklın gücüne sahip) insanlar olarak kendimize ilişkin kavrayışımızdan ve böyle insanlardan oluşan bir toplumdaki ahlak ilkelerinin oynadığı kamusal rolden etkilenmeyen ya da bunlar tarafından belirlenmeyen" nesneler arasındaki ilişki aracılığıyla elde edilmesi, heteronomi için yeterlidir. Kişilerin akıl sahibi ve rasyonel, dolayısıyla özgür ve eşit insanlar olarak; failliğin ve sorumluluğun temel unsurları olarak kavranmasının özel bir önemi vardır. Kant'ın özerklik düşüncesi, özgür ve eşit insanlar arasındaki hukuk ve adaletin ilk ilkelerinin içeriğini veren prosedürün formunu belirleyen bu kavrayışlardan bağımsız ve öncelikli bir ahlak düzeni olmamasını gerektirir. Heteronomi, yalnızca bu ilk ilkeler –Hume'da olduğu gibi– insan doğasının özel psikolojik yapısı tarafından belirlendiğinde değil, aynı biçimde bir tümeller düzeni tarafından ya da –Leibniz'in kusursuzluklar hiyerarşisi veya Platon'un formlar âleminde olduğu gibi– rasyonel sezgiyle kavranan ahlak değerleri tarafından belirlendiğinde de söz konusudur.

Bu nedenle, Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğunun önemli bir niteliği, hak ve adaletin ilk ilkelerinin "formu ve yapısı bakımından, akıl sahibi ve rasyonel insanlar olarak bizim özgür ahlaki *kişiliğimizi* yansıtan" bir yapı prosedürü (KB-prosedürü) tarafından belirlendiği görüşüdür. Kant, bu *kişi* kavrayışı-

nın gündelik ahlak bilincimizde örtük olarak bulunduğunu öne sürer. Kantçı bir öğreti –Kant'ın yaptığı gibi– ilk ilkelerin belirlendiği ya da yapılandırıldığı prosedürün sentetik a priori olmasını şart koşmalıdır. Ancak bu tez iyi anlaşılmalıdır. Bu yalnızca, prosedürün biçim ve yapısının, pratik aklın gereklerini ifade ettiği anlamına gelir. Söz konusu gerekler bizim akıl sahibi ve rasyonel kişiler, failliğin ve sorumluluğun temel unsurları olarak kavranmamızda içkin olarak bulunmaktadırlar. Bu kavrayış, özgür ve eşit ahlaki kişiliğimizi gündelik hayatta kendimize nasıl sunduğumuzda, ya da Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de "akıl olgusu" olarak adlandırdığı şeyde ortaya çıkar.

Kant'ın öğretisinin temel niteliği, görece karmaşık bir kişi kavrayışının, ahlak görüşünün içeriğinin belirlenmesinde temel bir role sahip olmasıdır. Tersine rasyonel sezgicilik, kişinin bilen [özne] olarak ele alınmasına dayanan, daha gevşek bir kişi kavrayışı gerektirir. Bunun sebebi, ilk ilkelerin içeriğinin önceden verili sayılması, tek koşulun, bu ilkelerin ne olduğunu bilebilmemiz ve bu bilgi tarafından harekete geçirilmemiz olmasıdır. İlk ilkelerin, ahlak değerlerinin ilksel ve önce gelen bir düzeni için doğru kabul edilmesinin; bu ilkeleri rasyonel sezgiyle kavrama yetisine sahip bir varlıkta, bu ilkelerden dolayı ve bu ilkeler için eylemde bulunma arzusu uyandırdığı, temel bir psikolojik varsayımdır. Ahlaki güdülenim, özel bir nedensel kökeni (yani, ilk ilkelerin sezgisel kavranışı) olan arzulara gönderimle tanımlanır. Bu gevşek kişi kavrayışıyla birlikte yukarıda sözünü ettiğimiz psikolojik varsayım, Sidgwick, Moore ve Ross'un ahlak psikolojisini belirler. Elbette, sezgicilik böyle zayıf bir kavrayışa indirgenemez. Asıl sorun, ilk ilkeler önceden verili olduğu zaman; daha ayrıntılı bir ahlak psikolojisine girmenin, ya da yapıkurucu bir ahlak görüşünün biçim, yapı ve içeriğinin belirlenmesinde gerekli olan daha bütünlüklü bir kişi kavrayışına yönelmenin, düpedüz gereksiz olmasıdır.

2. Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğuna ilişkin açıklamalar bağlamında, rasyonel sezgicilikle yaptığımız bu karşılaştırma için, bu kadarı yeterli olsun. Şimdi Kant'ın bakışının yapıkurucu niteliklerinin daha özgül bir tanımına dönelim. Ancak önce, yapıkuruculuk düşüncesinin ahlak ve siyaset felsefesinde ortaya çıktığını belirtmeliyim. "Yapıkurucu" terimi –matematiksel doğruluğun yapıkurucu değerlendirmelerinin tarihsel kaynaklarından biri, Kant'ın aritmetik ve geometrinin doğasını sentetik a priori olarak tanımlaması olsa da– matematik felsefesindeki yapıkuruculukla kurulan analojiler yüzünden kullanılmıyor. Kant'ın Newton mekaniğinin temelleriyle ilgili yazdıkların-

da da önemli yapıkurucu unsurlar vardır.[9] Yapıkuruculuğun kökleri Kant'ın aşkınsal idealizminde yatar; ancak bu koşutlukları burada tartışamam.

Benim amacım, Kant'ın ahlak öğretisinin, bizi onun yapıkurucu olduğunu düşünmeye iten ne tür niteliklere sahip olduğunu göstermek; bunun aklın birliği ve bir özgürlük idesi olarak ahlak yasası izlekleriyle nasıl bağlandığına işaret etmektir. Bunun için ele almamız gereken üç soru var.

Birincisi, ahlaki yapıkuruculukta, yapılandırılan *nedir*? Yanıt şudur: Öğretinin *içeriği*.[10] Kant'ın bakış açısından bu, KB-prosedürünün sınamasından geçen tikel kategorik buyrukların (ikinci aşamadaki genel buyrukların) tamamının, çeşitli *akılsal* kısıtlamalara tabi *rasyonel* failler tarafından yürütülen bir prosedürde yapılandırıldığı anlamına gelir. Bu failler rasyoneldirler, çünkü prosedürün akılsal kısıtlamalarına tabi olarak, empirik pratik akıl, ya da hipotetik buyrukların altında yer alan *rasyonel* düşünüş ilkeleri tarafından yönlendirilirler.

İkinci bir soru ise şudur: KB-prosedürünün kendisi de mi yapılandırılmıştır? Hayır, yapılandırılmamıştır. Daha ziyade, sadece *serimlenmiştir*. Kant, gündelik anlayışımızın örtük bir şekilde, hem saf hem empirik pratik aklın koşullarının farkında olduğuna inanır; ileride göreceğimiz gibi, bu onun akıl olgusu öğretisinin bir parçasıdır. Öyleyse, Kant'ın çeşitli örnekler sunarken nasıl akıl yürüttüğüne bakarız ve bunu yaparken temel aldığını düşündüğümüz *tüm* koşulları prosedürel bir biçimde *serimlemeye* çalışırız. Buradaki amacımız, bu prosedüre pratik akılsallığın ve rasyonelliğin ilgili *tüm* ölçütlerini dahil etmektir, böylelikle prosedürün doğru kullanımından doğan yargıların kendileri de doğru olurlar (toplumsal dünya hakkındaki inançlarımızın doğru olmaları koşuluyla). Bu yargılar doğrudurlar, çünkü pratik aklın tüm koşullarını karşılarlar.

Üçüncüsü, KB-prosedürünün formunun ve yapısının, daha önce de değindiğimiz, "akıl sahibi ve rasyonel, özgür ahlaki kişiliğimizi *yansıtması*" tam olarak ne anlama gelir? Buradaki fikir, her şeyin yapılandırılamayacağı ve her yapının bir temeli, belirli malzemeleri olduğu, işe bunlarla başlandığıdır. KB-prosedürü, yukarıda dikkat çekildiği gibi yapılandırılmamış, serimlenmiş olsa da, bir temeli vardır ve bu temel akıl sahibi ve rasyonel, özgür ve eşit kişiler kavrayışıdır; prosedürde yansıtılan bir kavrayış. Kişilerin prosedürde nasıl yansıtıldıklarını –örtük olarak prosedür tarafından yönlendirilen ve prosedürün doğruladığı tikel kategorik buyruklara uymaya yöneltilen failler olarak– bu kişilerin, ne tür güç ve yeteneklere, inanç ve isteklere sahip olma-

larının şart koşulduğuna bakarak ortaya koyabiliriz. Serimlenen prosedüre bakar ve Kant'ın bundan nasıl yararlandığını incelersek, buradan Kant'ın kişi kavrayışının özelliklerini ayrıntılarıyla çıkartabiliriz. Bu kavrayış, her biri bir erekler âleminin yasa koyan bir üyesi olabilecek insanlardan oluşan bir toplum kavrayışıyla birlikte, Kant'ın yapıkuruculuğunun temelini oluşturur. Bu nedenle, kişi ve toplum kavrayışları yapılandırılmıştır diyemeyiz. Bunun ne anlama gelebileceği belirsizdir. Bunların serimlenmiş olduklarını da söyleyemeyiz. Daha ziyade, bu kavrayışlar, bizim ahlak deneyimimizden; KB-prosedürüyle çalışabilmemizi, bize uygulandığı biçimiyle ahlak yasası doğrultusunda eylemde bulunabilmemizi sağlayan şeyden *çıkartılmıştır*.

Örnekleyecek olursak: Hem akıl sahibi hem rasyonel olmamız, KB-prosedürünün akıl yürütmenin her iki formunu da içerdiği gerçeğinde yansımasını bulur. Birinci aşamada rasyonel olduğumuz söylenir ve aslında bu tüm aşamalarda böyledir, çünkü faillerin prosedürün kısıtları içindeki düşünüşleri hep rasyonel [kavramının] altında yer alır. Akıl sahibi olduğumuz da söylenir, çünkü eğer akılsal olan tarafından yönlendirilmeseydik, maksimlerimizi prosedürün koşulları aracılığıyla kontrolden geçirirken, Kant'ın saf pratik çıkar adını verdiği kavrayışı kullanmayacaktık; ne de bir maksim reddedildiğinde, niyetlerimizi gözden geçirmekten ve gözden geçirdiğimiz maksimimizin kabul edilir olup olmadığını yeniden kontrol etmekten bir çıkarımız olacaktı. Faillerin prosedürün aşamaları *bağlamında* ve akılsal kısıtlamalara tabi olarak düşünüp taşınmaları, bizim rasyonelliğimizi yansıtır; kişi olarak bu kısıtları önemsememiz ve prosedürün koşullarını karşılayacak biçimde davranmakta bir çıkar görmemiz de, akılsallığımıza işaret eder.

Akıl sahibi ve rasyonel, özgür ve eşit kişiler olduğumuz kavrayışı, yapının temelidir: Bu kavrayış ve bu kavrayışın içinde bulunan ahlaki kişilik güçleri –insanlığımız– birer birer insanlarda canlandırılmadığı sürece, ahlak yasasının dünyada bir temeli olmayacaktır. Burada Kant'ın intihar girişimini, ahlakın kökünün kazınması olarak gördüğünü anımsayın (*AM* 6:422-423).

3. Rasyonel sezgicilik ve Kant'ın ahlaki yapıkuruculuğu arasındaki karşıtlığın, nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki bir karşıtlık olmadığını görmek önemlidir. Her iki görüşün de bir nesnellik kavrayışı vardır; ancak her biri nesnelliği başka biçimde anlar.

Rasyonel sezgicilikte doğru bir ahlaki yargı ya da ilke, öncelikli ve bağımsız bir ahlaki değerler düzeni için doğru olan yargı ya da ilkedir. Bu düzen, akılsallık ve rasyonellik ölçütüne öncelikli olduğu gibi, kişilerin, bir ahlak topluluğu-

nun özerk ve sorumlu, özgür ve eşit üyeleri olarak görüldükleri insan kavrayışına da önceliklidir. Aslında, akılsal ve rasyonel ölçütlerin ne olduklarını, özerklik ve sorumluluğun nasıl kavranması gerektiğini belirleyen bu düzendir.

Öte yandan, Kant'ın öğretisinde doğru bir ahlaki yargı, akılsallık ve rasyonelliğe karşılık gelip tam güçlerini KB-prosedürüne eklenmelerinde bulan tüm ölçütlere uyan yargıdır. Kant bu prosedürün, hem saf hem empirik pratik aklı[mızı]n tüm koşullarını, tek bir pratik akıl yürütme şemasında birleştirdiğini düşünür. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu aklın birliğiyle ilgili bir konudur. Bu nedenle, söz konusu akıl yürütme prosedürünün doğru kullanımıyla oluşturulan genel ilkeler ve buyruklar, geçerli yargılar için, ortak (insani) pratik aklımızın formu ve yapısı tarafından dayatılan koşulları verir. Bu form ve yapı a prioridir, kökleri saf pratik aklımızdadır ve bu nedenle bizim için pratik olarak zorunludur. Öyleyse, bu ilke ve buyruklar tarafından desteklenen bir yargı, (bu yargının iletildiği) akıl sahibi ve rasyonel herhangi bir kişi tarafından doğru kabul edilecektir.

Bir nesnellik kavrayışı, yargıda uzlaşmamızın ve bunun nasıl ortaya çıktığının tanımını içermelidir. Kant bu uzlaşmanın nedenini ortak bir pratik aklı paylaşmamızda bulur. Bu düşüncenin geçerli olabilmesi için, KB-prosedürü kim tarafından uygulanırsa uygulansın, akıl yoluyla, dürüstçe ve aynı inanç ve bilgilere dayanılarak uygulandığı takdirde, kabaca aynı yargılara ulaşılacağını varsaymalıyız – ki Kant bunu varsayar. Akıl sahibi ve rasyonel kişiler, az çok aynı nedenleri kabul etmeli ve onlara az çok aynı ağırlığı vermelidirler. Gerçekten de, psikolojik durumumuzu dile getirmeyi değil, tam da buna karşıt olarak, yargımızı geçerli kılmayı istiyorsak, yargılar üzerinde –her zaman olmasa da en azından çoğu zaman– uzlaşmaya varabilmeliyiz. Eğer yargımızı geçerli kılmada başarısız oluyorsak, bu kusurumuzu sorunun güçlükleriyle; erişilebilir delillerin araştırılması ve değerlendirilmesinde ortaya çıkan güçlüklerle, ya da meselenin karşıt kutuplarında yer alıp birbiriyle çatışan nedenler –biri ya da ikisi birden, akıl sahibi kişilerin farklı oldukları sonucuna işaret eden nedenler– arasındaki nazik dengenin doğurduğu güçlüklerle açıklayabiliyor olmak zorundayız. Ya da başka bir olasılık olarak, bir veya birden çok kişinin akılsallık, rasyonellik ya da dürüstlük eksikliğini öne sürebiliriz ki, elbette bu eksikliğin sınanmasının gerekçesi, uzlaşmazlığın kendisi ya da diğerlerinin bizimle uzlaşmazlığa düşmesi olamaz. Bu tür uzlaşmazlık nedenlerinin söz konusu olduklarını düşünmemiz için, bağımsız bir zeminimiz olmalıdır.

Sonuç olarak, yanlış anlamayı önlemek için, Kant'ın yapıkuruculuğunun, ahlaki olguların yapılandırıldığını söylemediğini, hele tüm olguların yapılandırıldığını hiç söylemediğini eklemeliyim. Burada daha ziyade, kurucu bir prosedür kişiler, kurumlar, eylemler ve genel olarak dünyayla ilgili *hangi* olguların ahlaki akıl yürütmenin konusu olduğunu belirlemeyi sağlar. Bu normlar, hangi olguların neden olarak *kabul edileceğini* belirler. Ahlaki olguların yapılandırıldığını söylememeliyiz, çünkü olguları yapılandırma düşüncesi biraz tuhaftır ve tutarsızlığa yol açabilir; tersine, nedenler olarak kabul edilecek olguları belirleyen ilke ve buyrukları oluşturan bir yapıkurucu prosedür düşüncesi, çok nettir. Hatırlamamız gereken yalnızca, KB-prosedürünün nasıl yapıp da kimi maksimleri kabul ettiği, diğerlerini reddettiğidir. Olgular zaten oradadır, yani gündelik deneyimimizde mevcutturlar ya da kuramsal akıl tarafından tanınmışlardır, ancak yapıkurucu bir ahlak kavrayışı olmadan sadece birer olgudurlar. Bize gereken, ahlaki açıdan uygun olan olguları ayıracak ve onların *nedenler olarak* ağırlıklarını belirleyecek bir yoldur. Bu biçimde bakılırsa, yapıkurucu bir kavrayış, sıradan gerçek ve olgusallık düşüncelerimize çok uzak kalmayacaktır.

4. Ahlak Yasası Ne tür Bir Doğrulanmaya Sahiptir?

1. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, Analitik'in birinci bölümünün ilk ekinde Kant, ahlak yasasının bir çıkarımının verilemeyeceğini, yani nesnel ve evrensel geçerliliğinin temellendirilemeyeceğini, ahlak yasasının yalnızca akıl olgusuna dayandığını söyler. Bu olgu (benim anladığım biçimiyle), ortak ahlak bilincimizde, ahlak yasasını, en üst derecede otoriter ve dolaysız bir buyurganlığa sahip bir yasa olarak tanıdığımız ve böyle kabul ettiğimiz olgusudur. Kant, ahlak yasasının temellendirilmesi için bir zemine gereksinimi olmadığını söyler; tersine bu yasa, onu en üst derecede otoriter bir yasa olarak tanıyan ve kabul edenlerde özgürlüğün yalnızca olanağını değil, aynı zamanda gerçekleştirilirliğini de kanıtlar. Bu nedenle, ahlak yasası özgürlük idesine, salt pratik anlamda da olsa, nesnel gerçeklik verir ve böylece, kendi kendisiyle tutarlı olmak için özgürlüğün olanağını kabul etmek zorunda olan saf spekülatif aklın bir gereksinimini de karşılar. Ahlak yasasının bu gereksinimi karşılayabiliyor olması, bu yasa için yeterli bir doğrulamadır ya da Kant'ın deyişiyle, yeterli bir gönderimdir. Bu gönderim, spekülatif ya da empirik kuramsal akıl yoluyla, söz konusu yasayı kuramsal akıl dolayımında temellendirmeye yönelik tüm boş çabaların yerini alır (*PAE* 5:46-50).

Burada Kant'ın ahlak yasasını özgürlük düşüncesinden türetmeye çalıştığı *Temellendirme*'den (son bölümünden) bir kopuş söz konusudur. Peki bu kopmanın önemi nedir?[11] Kant eleştirel felsefesinde yer alan dört akıl formunun her birinin, onun verdiği isimle, "aklın birliğinde" farklı bir yere ve role sahip olduğunu kabul eder – söz konusu kopmanın, bunun bir işareti olduğuna inanıyorum. Kant aklı, her bir öğenin diğerleri için, aynı biçimde öğelerin bütününün de her bir öğe için varlığını sürdürdüğü, kendi kendine yeter bir ilkeler birliği olarak düşünür (bkz. B xxiii ve *PAE* 5:11-119-121). En genel anlamda, aklın bir formunun doğrulanması, aklın bir bütün olarak yapısı olarak adlandıracağım kurumun içindeki yerinin ve rolünün açıklamasından oluşur. Kant için, aklın kendisinin temellendirilmesi gibi bir soru söz konusu olamaz; çünkü akıl kendi hakkındaki tüm soruları kendi kaynaklarına dayanarak yanıtlayabilmelidir (A 476-84/B 504-12) ve kendisinin her tür kullanımı hakkında herhangi bir eleştirel inceleme için gereken ölçütlere sahip olmalıdır (*PAE* 5:16): Aklın yapısı kendi kendini doğrulayabilmelidir.

Aklın bir formunun doğrulanmasını, onun aklın yapısı içindeki rolünün açıklanması olarak görürsek; aklın formları farklı rollere sahip olduğundan, doğrulanmalarının da birbirinden farklı olmasını beklemeliyiz. Bu formların her biri aklın yapısına farklı bir biçimde uygun gelir, dolayısıyla bu yapıdaki rollerini açıklayan özgül düşünüşlerin her biri, benzer biçimde, farklı olacaktır. Ahlak yasası, kategorilerle aynı türden bir doğrulamaya sahip olmayacaktır; yani Kant'ın ilk *Eleştiri*'nin aşkınsal çıkarımında verdiği türden özel bir argümana, tartışmada konu edilen kavram ve ilkelerin örneğin bir yetinin kullanımında düzenleyici olmadıklarını, tersine bir tür deneyim ya da bilinçte varsayıldıklarını göstermek için tasarlanmış bir argümana sahip olmayacaktır.

Saf spekülatif aklın, Kant'a göre bir de çıkarımı (A 670/B 698), yani aşkınsal ilkeler olarak idelerinin ve ilkelerinin nesnel geçerliliği hakkında bir temellendirmesi (ya da doğrulanması) (A 651/B 679) vardır. Ancak burada önemli olan, ahlak yasasının saf pratik aklın bir idesi olarak, saf spekülatif akıldan daha farklı bir doğrulanmaya sahip olmasıdır. Ayrıntılı bir şekilde ifade edersek: Kant için hem anlama yetisine hem de empirik pratik akla karşıt olarak saf akıl, bir yönlendirme yetisidir.[12] Bu iki alanda aklın ödevi benzer olsa da, kuramsal alanda pratik alanda olduğundan farklı şekilde işler. Her iki alanda akıl, yönlendirmeyi normatif olmasıyla sağlar: Erekleri belirler ve onları bir yetinin (kuramsal alanda anlama yetisinin, pratik alanda seç-

me gücünün) kullanımında yol gösterici bir bütün olarak düzenler. Kuramsal alanda saf akıl yasa yapıcı olmaktan çok düzenleyicidir; idelerinin ve ilkelerinin rolü, olanaklı en sistematik birlik idesini belirlemek ve bu zorunlu birliğin nesneler hakkındaki bilgimize ve bir bütün olarak dünya görüşümüze yerleştirilmesinde bize yol göstermektir. Bu yolla aklın çalışması, yeterli bir empirik doğruluk ölçütü sağlar (A 651/B 679).[13] Saf akıl olmaksızın, hiçbir genel dünya kavrayışı –din ve mitos, bilim ve kozmoloji– mümkün olamaz; aklın, bunları dile getiren ve bilim örneğinde empirik doğruluk ölçütünü sunan ideleri ve ilkeleri var olamaz, çünkü bunların kaynağı da akıldır. Spekülatif aklın anlama yetisini düzenlemedeki ve empirik bilgimizi bir birlik içinde örgütlemedeki rolü, idelerinin ve ilkelerinin doğrulamasını verir.

Bunun tersine, pratik alanda saf akıl ne yapıkurucu ne de düzenleyicidir, aksine yönlendiricidir: Yani anlama yetisinin aksine, kendi bağımsız malzemesini düzenlenmek üzere ortaya koyamayan seçme gücünü, dolaysız bir şekilde yönlendirir. Bu alanda düzenleyici olan empirik pratik akıldır; çünkü empirik pratik akıl, daha alt düzeydeki arzu yetisine ait çeşitli arzu ve eğilimleri, hipotetik buyruk ilkesi aracılığıyla rasyonel bir mutluluk idesi içinde örgütler (*PAE* 5:120). Aksine, daha yüksek bir arzu yetisi olarak seçme gücü, saf aklın bir idesi olarak ahlak yasası ile *dolaysız bir şekilde* yönlendirilir – ki akıl bu yasayı kullanarak, seçme gücü için, onun pratik anlamda zorunlu nesnesini, yani erekler âlemini yapılandırır.

Saf akıl, kuramsal ve pratik alanlara uygun bir biçimde, Kant'ın aklın birliği adını verdiği bir şeyi biçimlendirmeye çalışır. Bu türden üç birlik vardır: İlki, kuramsal alanda, yeterli bir empirik doğruluk ölçütü için gereken nesnelerin bilgisinin olanaklı en büyük sistematik birliğidir; ikincisi, pratik alanda, bir erekler âlemindeki ereklerin olanaklı en büyük sistematik birliğidir. Üçüncü birlikse, kuramsal aklın pratik akla tabi kılındığı ve böylece pratik aklın bir önceliğe sahip olduğu tek bir akıl yapısında, kuramsal ve pratik aklın birliğidir (*PAE* 5:119-121).

2. Bu genel görüşleri bir kenara bırakıp, böyle bir argümanın alabileceği çeşitli biçimleri inceleyerek, neden Kant'ın ahlak yasası için kuramsal akla dayanan bir argüman verme çabasından vazgeçmiş olabileceğini düşünmeye geçiyorum.

1770'lerde Kant, bu yönde birkaç girişimde bulunmuştur. Dieter Henrich bunları iki gruba ayırır.[14] İlk grupta Kant, aklın kuramsal kullanımının, arzularımız ile eylem alanındaki ereklerimizin bütününe uygulandığında,

rasyonel bir failde nasıl zorunlu olarak, ahlak yargısının karakteristik onayının yanı sıra, bu yargıdan dolayı eylemde bulunma dürtüsünü ortaya çıkardığını göstermeye çalışır. İkinci grupta Kant, ahlak felsefesinin, yalnızca kuramsal aklın kullanımı aracılığıyla zorunlu görülebilecek bir kabulü olarak ele aldığı özgürlük kavramından, ahlak yargısının temel unsurlarını türetmeye çalışır.

Henrich, her bir grup için birkaç örnek verir. Bu ayrıntıları bir kenara bırakıyorum. Buradaki konumuzla ilgili olan nokta, Kant'ın ahlak yasasını yalnızca kuramsal akılda ve rasyonellik kavramında temellendirmeye çalışmasıdır. Akılsal olanı, rasyonel olandan türetmeye çalışır. Kuramsal aklın tüm güçlerine sahip olan ve yalnızca doğal gereksinimler ve arzular tarafından harekete geçirilen, özbilinç sahibi bir rasyonel (akılsalın karşıtı olarak) fail kavrayışından yola çıkar. Bu argümanlar, Kant'ın ahlak yasasını kuramsal akıldan türetebilmek için yıllar boyunca çaba gösterdiğinin kanıtıdırlar.

Kant'ın ahlak yasası için önerdiği, kategoriler için önerdiğine benzer başka bir argüman, şu olabilir: Kategorilerin zaman ve mekanda yer alan nesneler hakkındaki *duyusal deneyimimizde* varsayılmalarıyla hemen hemen aynı biçimde, ahlak yasasının da *ahlak bilincimizde* varsayıldığını göstermeye çalışabiliriz.[15] Böylece, başka hiçbir ahlak kavrayışının, ödev ve yükümlülük kavramlarını, ya da suçluluk ve utanç, pişmanlık ve kızgınlık vb özellikle ahlaki bir anlam taşıyan duygular için gereksinim duyduğumuz kavramları belirleyemeyeceğini iddia edebiliriz. Öyleyse, bu kavramlar için zorunlu arkaplanı içerecek bir ahlak kavrayışı kesinlikle akılsal bir gerekliliktir. Ancak argüman çok şey talep eder: Bu arkaplan için başka kavrayışların da yeterli olabileceğini reddetmek akıl kârı değildir. İki topluluğun kendilerine özgü kavrayışları, her iki topluluktakiler de ahlak bilincine sahip olsalar da, çok farklı olabilir. Pek çok öğreti, ahlak yasası tarafından belirlenen koşulun yanı sıra bu koşulu da yerine getirir.

Bu tür bir argümandaki hata, ahlak bilincinde böyle bir ayrım olmamasına karşın, kavram ve saf sezgi arasında bir ayrım bulunduğunu varsaymasıdır. Kuramsal akıl, nesnelerin bilgisiyle ilgilenir ve duyusal deneyim bunun maddi temelini sunar. Ama pratik bilgi, nesnelerin üretiminin akılsal ve rasyonel temelleriyle ilgilidir. Tamamlanmış iyi, yapılandırılmış bir nesnenin; ahlak yasası tarafından dolaysızca belirlenen bir istencin zorunlu nesnesi olarak erekler âleminin gerçekleştirilmesidir. Ahlak bilinci, kesinlikle bir nesnenin duyusal deneyimi değildir ve bu tür bir argümanın dayanağı yoktur.

Bir başka argümanı düşünelim. Biri şunu söyleyebilir: Kategorilerin çıkarımı, onların nesnel geçerlilik ve evrensel uygulanırlıklarının, nesnelerin hepimizde ortak olan kamusal deneyiminde varsayıldığını gösterdiğinden; ahlak yasası için koşut bir argüman da, çelişen amaç ve çıkarlara sahip kişiler çokluğu için, herkesi kapsayan bir kamusal davranış düzeninin olanaklı tek temelini bu yasanın oluşturduğunu gösterebilir. Buradaki iddia, ahlak yasasının yokluğunda, herkesin herkese karşı olduğu bir kavgaya girişeceğimizdir – I. François örneğinde (*PAE* 5:28) yaşandığı gibi. Bu bize, ahlak yasasının, bir toplumsal dünyadaki herhangi bir ortak kamu düzeninin kurucu unsuru olduğunu söyleme hakkı verir.[16]

Bana kalırsa, bu yaklaşımda aynı şekilde başarısızlığa mahkumdur. Bir ahlak kavrayışının, ortak bir davranış düzenini belirlemesi koşulu yine tamamen akılsaldır. Apaçık ortada olan güçlük, yararcılık, kusursuzculuk ve sezgicilik ile başka öğretilerin de bu tür bir düzeni belirleyebilmesidir. Ahlak yasası, daha önce de gördüğümüz gibi, empirik pratik akıl açısından a prioridir. Bir akıl idesi olarak da a prioridir, ancak ortak kamusal davranış düzeninin yegane dayanağını oluşturması anlamında a priori olduğu aşırıya kaçan bir iddia olur.

Kant'ın, ahlak yasasının bu anlamda a priori olduğunu öne sürmediğine inanıyorum. Aslında onun öne sürdüğü, ahlak yasasının, heteronomiye düşmeden ortak bir kamusal davranış düzeni yapılandırmamız için tek yol olduğudur. Kant, yapıkurucu bir ahlaki akıl kavrayışında örtük olarak bulunan özerklik idesini, alternatif ahlak öğretilerini elemek için kullanır. Her ne kadar Kant yararcılık,[17] kusursuzculuk ve sezgiciliği, bizim bugün bildiğimiz biçimleriyle bilmiyor olsa da, bu çağdaş öğretileri heteronomi biçimleri olarak göreceği açıktır. Kant, burada olasılıkla özgür yapıkurucu aklın bir ilkesi olarak ahlak yasasına başvururdu.

3. Son olarak kısaca, Kant'ın, ahlak yasasının neden bir çıkarımı olmadığını açıkladığı ikinci *Eleştiri*'ye dönelim (*PAE* 5:46-50). Burada, Kant kuramsal ve pratik akıl arasındaki farkları vurgular. Kuramsal akıl, bize duyusal deneyimimizde verilen nesnelerin bilgisiyle ilgilidir; öte yandan pratik akıl bizim, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak, nesneleri, bu nesneler hakkındaki kavrayışlarla uyumlu bir şekilde ortaya çıkarma ya da üretme yetimizle ilgilidir. Nesne, eylemin ereği olarak anlaşılır ve Kant için tüm eylemlerin bu anlamda bir nesnesi vardır. Saf pratik akla dayanarak eylemde bulunmak, ilkin, –kavrayışı saf pratik aklın ide ve ilkeleri ışığında oluşturulan– bir

nesne meydana getirmeyi; ikinci olarak, bu kavrayışı gerçekleştirirken, saf pratik bir çıkar tarafından (uygun biçimde) harekete geçirilmeyi içerir. Sadece aklımız aracılığıyla tamamen özgür olabileceğimiz için, yalnızca bu iki koşulu sağlayan eylemler *tamamen* özgürdür.

Bütün bu söylediklerimizden, ahlak yasasının doğrulanmasının çok sorunlu olduğu çıkarılabilir. Bu durum, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de akıl olgusu öğretisini öne sürmesine yol açacaktır. Çünkü ahlak yasası rasyonel fail kavramıyla birlikte kuramsal akıl kavramından çıkarılamaz; ahlaki deneyimizde varsayılmış ya da herkeste ortak olarak bulunan bir kamusal davranış düzeninin belirlenmesi için zorunlu da değildir. Özgürlük idesinden de çıkartılamaz, çünkü özgürlüğün anlık temelli bir sezgisi yoktur. Ayrıca, ahlak yasası kendi malzemesine sahip olan bir yetinin düzenleyicisi değildir. Bu tür bir doğrulama, spekülatif akıl için ve pratik alanda, daha alt düzeydeki arzu yetisini düzenleyen empirik pratik akıl için geçerlidir. Ancak ahlak yasasının doğrulanması için hâlâ bir yol vardır ve Kant da bu yolu kullanır:

> Ahlak yasası, saf aklın, apodeiktik kesinlikte bir olgusu, a priori olarak bilincinde olduğumuz bir olgu olarak verilmiştir, tam olarak takip edildiği hiçbir örnek bulunmadığı kabul edilse de; ahlak yasasının nesnel gerçekliği [...] ister spekülatif isterse empirik olarak desteklensin, kuramsal aklın hiçbir çabası olmaksızın kanıtlanabilir [...] Yine de kendisini sağlam bir biçimde temellendirmiştir.

Buna şunu ekler:

> Ahlak ilkesinin boş yere aranan çıkarımı yerine, tamamen farklı ve beklenmedik bir şeyle karşılaşılır: Ahlak ilkesinin kendisi, hiçbir deneyimin kanıtlayamayacağı, ancak spekülatif aklın (kendisiyle çelişmemek için) en azından olanağını varsaymak zorunda olduğu, araştırma yoluyla kavranamayacak bir yetinin çıkarımının ilkesi olarak işlev görür. Bu özgürlük yetisidir, kendisi bir gerekçelendirme zeminine ihtiyaç duymayan ahlak yasası, yasanın bağlayıcılığını kabul eden varlıklarda [özgürlük yetisinin] yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda gerçek olduğunu gösterir. (*PAE* 5:47)

Sonuç olarak: Kant'ın eleştirel öğretisindeki her akıl formu kendine özgü

bir doğrulamaya sahiptir. Anlama yetisinin kategori ve ilkeleri, zaman ve uzam içinde yer alan nesnelerle ilgili deneyimimizde varsayılmışlardır; saf spekülatif akıl, anlama yetisinden gelen empirik bilgiyi sistematik bir birlik içinde düzenleme ve böylece empirik doğruluk için yeterli ölçütü sağlama konusunda üstlendiği rol aracılığıyla doğrulanır. Empirik pratik aklın, kendisinden kaynaklanan eğilim ve istemleri rasyonel bir mutluluk kavrayışı içinde düzenlemesi açısından, daha alt düzeydeki arzu yetisine benzer bir rolü vardır. Doğrulanması en zor görünen, *saf* pratik akıldır: saf pratik aklın yasasını, kuramsal akıldan ya da deneyimden veya ortak bir kamusal davranış düzeninin zorunlu koşullarından çıkan birtakım sağlam temellerden türetmeyi umarız – ki Kant da yıllar boyunca bu uğurda emek vermiştir; tüm bunlarda başarısız olduğumuzdaysa, Kant'ın *Temellendirme*'de hâlâ yapabileceğini umduğu şeyi yapmayı, yani yasayı özgürlük idesinin kendisinden türetmeyi umut ederiz.

Ancak bu doğrulamaların hiçbiri Kant'ın eleştirel felsefesinde mevcut değildir. İkinci *Eleştiri*'de Kant, bunun farkına varır ve saf pratik aklın, ilk ilkesi olan ahlak yasasıyla birlikte aklın olgusu tarafından doğrulandığını ve ardından bu olgunun doğrulanmasının, ahlak yasasını bağlayıcı kabul edenlerde, özgürlüğün nesnel gerçekliğini doğruladığını (ama her zaman için, yalnızca pratik bir bakış açısından) kabul eder. Aynı yolla ahlak yasası, Tanrı ve ölümsüzlük idelerini de doğrular. Dolayısıyla, özgürlükle birlikte ahlak yasası, tüm saf akıl sisteminin temel unsurudur (*PAE* 5:3). Saf pratik akıl, nihayet, spekülatif akla üstün tutulması ve aklın yapısına bağlanması; hatta tek bir birleşik ilkeler bütünü olan bu yapıyı *tamamlama*sıyla doğrulanır: Bu, aklı bir bütün olarak kendini doğrulayabilir kılar (*PAE* 5:119–121).

Bu nedenle, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'ye gelinceye kadar, yalnızca pratik aklın yapıkurucu bir kavrayışını değil, aynı zamanda, pratik aklın doğrulanmasının bağdaşımcı [*coherentist*] bir tanımını geliştirdiğini düşünüyorum. Ahlak yasasının çıkarımı adını verdiği ve o güne dek boş yere aradığı şeyden vazgeçmesinin, akıl olgusu öğretisinin önemi budur. Bu öğreti, sezgiciliğe ya da dogmatizme doğru bir geri adım gibi görülebilir. Kimileri bunu Kant'ın önceki görüşleriyle süreklilik içinde yorumlamaya çalıştı, kimileri karalar bağladı. Kant'ın bu konuda eleştirmenlerinden önde olduğunu düşünüyorum. Pratik aklın yapıkurucu ve bağdaşımcı bir öğretisi, olası görüşler içinde hiç de öyle zayıf değildir; gücüyse, Kant'ın ahlak felsefesi geleneğine bıraktığı mirasın bir parçasıdır.

5. Bir Özgürlük Yasası Olarak Ahlak Yasası

1. Kant'ın özgürlük görüşünün ayırt edici niteliği, burada ahlak yasasının saf aklın bir idesi olarak merkezi bir konumda bulunması ve saf aklın, hem kuramsal hem pratik olarak, özgür olmasıdır. Kant için istenç özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü arasında temel bir fark yoktur. Nasıl ki matematiksel ve kuramsal akıl yürütmelerimiz, özgür yargılarda görüldüğü üzere, özgürdür; saf pratik akıl yürütmemiz de, özgür bilinçli yargılarda görüldüğü üzere, özgürdür. Her iki durumda da özgür yargılar, sadece psikolojik durumumuz ile istem ve tavırlarımızın (nedensel) ürünü olarak dile getirilen ifadelerden ayrılmalıdır. Yargılar, geçerlilik ve doğruluk iddiasında, yani akıl tarafından desteklenebilecek iddialarda bulunurlar. Saf aklın özgürlüğü, hem pratik aklın hem de kuramsal aklın özgürlüğünü içerir, çünkü her iki özgürlük de bir ve aynı aklın özgürlüğüdür (*AMT* 4:391; *PAE* 5:91, 121). Kant'ın yaklaşımı, ahlak yasasının, özgürlüğümüzü açımlayan nitelikler göstermesini; ve bu niteliklerin KB-prosedüründe ayırt edilebilir olmasını, hatta deyim yerindeyse, prosedürün söz konusu nitelikleri *yansıtmasını* gerektirir. Ahlak yasası, özgürlüğün *ratio cognoscendi*si olarak işlev görür (*PAE* 5:4 n.). Yapmamız gereken sadece –Kant'ın, ahlak yasasını bir özgürlük yasası olarak görmemizi sağladığını düşündüğü– bu prosedürün (1. bölümde incelediğimiz) niteliklerini anımsamaktır.[18]

Öncelikle, KB-prosedürünün, ahlak yasasını koşulsuz olarak serimlemesini sağlayan özelliklerini düşünelim. Bunlar, akılsal olanın rasyonel olanı kısıtlamasını, onu mutlak bir şekilde kapsamı altına almasını getiren yönteminde açıkça görülür. Failin rasyonel ve samimi maksimi, prosedür tarafından kabul edilmediği takdirde, bu maksim doğrultusunda eylemde bulunmanın mutlak bir şekilde yasak olmasını şart koşan KB-prosedürü (yani akılsal olan), empirik pratik aklı (rasyonel olan) bu yolla kısıtlar. Bu çıkarım, hem saf hem empirik, bir bütün olarak pratik aklın konumu açısından, nihai bir çıkarımdır. Bu nedenle, KB-prosedürü tarafından tasarımlanan ahlak yasası, tüm izinli ereklerin zorunlukla yer aldığı bir etkinlik alanı belirlemesinin yanı sıra, bu ereklere ulaşmak için kullanılabilecek araçlara da sınırlar koyar. Sonuçta ortaya çıkan etkinlik alanı ve sınırlar hukuk ödevlerinin ana hatlarını belirler. Ahlak yasası, bize yerine getirmek ve önem vermek ödevine sahip olduğumuz belirli erekler de yükler. Bu ödevler, erdem ödevleridir. Ahlak yasasının, tasarımlandığı biçimiyle koşulsuz olması, sadece, KB-prosedürünün kısıtlamalarının, doğal arzu ve eğilimleri ne olursa olsun tüm akıl sahibi ve rasyonel kişiler için geçerli olması anlamına gelir.

Şöyle diyebiliriz: Saf pratik akıl, empirik pratik akla kıyasla a prioridir. Burada "a priori" terimi elbette saf pratik bilgi için kullanılır, deneyimde verilen nesnelerin bilgisi için değil. Bu daha baştan bildiğimiz bir olguyu; ahlak yasasının doğal arzumuzla ilgilenmeksizin, bize belirli erekler yüklemenin yanında, bu ereklere ulaşmak için kullanabileceğimiz araçlara da kısıtlar koyduğu ve bu koşulların bizim için hep geçerli olduğu olgusunu ifade eder. Bu, pratik bilgiye uygulandığında, a priorinin geleneksel epistemolojik anlamına koşuttur ve Kant'ın *PAE* 5:12'deki a priori tanımına da uygundur. Kant, ahlak yasasının koşulsuz ve a priori yönlerini, bu yasa uyarınca eylemde bulunmamızın, bizi nasıl doğadan ve doğal ya da psikolojik nedenlerle içimizde uyanan arzu ve gereksinimler tarafından belirlenmekten özgür kıldığını (negatif özgürlük adı verilen şey) açıklamak için kullanır.

2. Bunun ardından KB-prosedürünün, nasıl olup da, ahlak yasasını, istenci belirlemede kendine yeter gösterdiğini soralım. Burada, bu özelliği çok katı bir biçimde yorumlamamaya dikkat etmeliyiz. Kant'ın, ahlak yasasının yapmamız gerekenleri tüm yönleriyle belirlediğini söylemek istediğini sanmıyorum, bunu söylemesine kesinlikle gerek yoktur. Ahlak yasası daha ziyade, izinli ereklerin *yer aldığı* bir etkinlik alanı belirler; ayrıca bu ereklere ulaşmaya çalışırken kullanılabilecek araçları *sınırlar* ve bu durum, ahlak yasasının istenci belirlemede kendine yeter olmasını kısmen mümkün kılar. (Elbette, hangi izinli ereklerin izlenmesinin bizim için rasyonel olduğunu tikel arzular belirler; tikel arzular bizim, izin verilen sınırlar içinde, bu erekleri izlememizin ne kadar rasyonel olduğunu da belirler. Bu eklemenin, Kant'ın niyetleriyle uyum içinde olduğunu düşünüyorum.)

Ancak ahlak yasası, izinli erekler için bir etkinlik alanı belirlemenin ve bu ereklere ulaşmada kullanılacak araçları sınırlamanın ötesinde, birer ödev de olan belli erekler tanımlayarak ve bu erekleri izlemeye en azından belli düzeyde önem vermemiz koşulunu getirerek, istenci belirlemesinin yeterli koşullarını da hazırlamalıdır. Ahlak yasası, eylemin iki yönünü birden, yani hem erekleri hem de araçları belirlediğinden, saf pratik akıl da, bir akıl idesi olarak ahlak yasası aracılığıyla istenci belirlemeye *yeterlidir*.[19] Burada önemli olan, Kant için eylemin bir ereği olmasıdır; eğer ahlak yasası belirli erekleri aynı zamanda birer ödev olarak tanımlamakta başarılı olamazsa, eylemlerin temel niteliğini belirlemeye yeterli gelmeyecektir.

Kant'ın görüşünde önemli olan, ahlak yasasının salt biçimsel olmaması, yani erekleri belirlemede kendine yeter olabilmesi için –sözcüğün bildik anla-

mıyla– yeterli içeriğe sahip olmasıdır: Saf akıl yalnızca verili erekleri gerçekleştirmenin en etkili yolunu bulmak değildir, aynı zamanda önerilen erekleri eleştirir ve aralarında bir seçim yapar. Kant'ın, ahlak yasasının, özgürlüğün pozitif bir kavramını verdiğini söylerken ifade etmeye çalıştığı budur. Biz, yalnızca doğal arzu ve gereksinimlerimizden bağımsız eylemde bulunabiliyor olmamız anlamında değil, eylem alanındaki erek ve araçlarımızın *ikisini birden* düzenleyen bir ilkeye, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak bize uygun bir özerklik ilkesine sahip olmamız açısından da özgürüz.

3. KB-prosedürünün ahlak yasasını, koşulsuz ve istenci belirlemede kendine yeter bir yapı olarak sergilemesi hakkında bu kadarı yeterli olsun. Bu prosedür, ahlak yasasının, aynı zamanda birer ödev olan erekleri bize nasıl yüklediğini ortaya koymasının yanı sıra, erekler koyma ve bu ereklerin düzenli birliğini temin etmede aklın görevini yerine getiren yasayı da açığa çıkarır, yani yalnızca bir rasyonellik ilkesi değildir. Ayrıca bu prosedür içinde, ahlak yasasının erekler âlemini nasıl yapılandırdığını ve böylece nesnesinin kavranışını nasıl belirlediğini de görebiliriz. Kısacası, KB-prosedürü kendi yapısında, pratik alanda saf aklın görevini yerine getiren bir ilkenin tüm önemli niteliklerini örnekler.

Prosedür, Kant'ın ilk *Eleştiri*'deki bir pasajda sözünü ettiği, saf pratik aklın daha genel açılımlarını da açıklığa kavuşturur. Kant şöyle der:

> Akıl ...şeylerin kendilerini görünüşte sundukları düzeni izlemez, aksine kusursuz bir kendindelikle (saf aklın) idelerine dayanarak kendi düzenini oluşturur, empirik koşulları bu idelere uyarlar ve eylemlerin [pratik olarak] zorunlu olduğunu bu idelere göre bildirir. (A 548/B 576)

Artık Kant'ın ne söylemeye çalıştığını kavrayabiliriz: Saf pratik akıl, kendinden yola çıkarak ve akıl idelerine dayanarak, kendi düzeni olacak bir erekler âlemi kavrayışı yapılandırır ve söz konusu kavrayış, toplumun tarihsel ve maddi koşulları çerçevesinde bizi, kendisiyle uyumlu kurum ve pratikleri oluşturma konusunda yönlendirir.

Öyleyse erekler âleminin ayırt edici niteliği, empirik olana, yani tarihsel ve toplumsal koşullara uyarlanabilmesidir. Yurttaşların izinli ereklerinin içeriğinin ne olacağına ve hangi kurumların ahlak yasası tarafından düzenlenen bir ahlak topluluğu oluşturmaya en uygun olduğuna ilişkin soruların yanıtı, koşullara bağlıdır. Ancak, böyle bir ahlak topluluğunun belirli genel

nitelikleri olduğunu biliriz: Aynı zamanda birer ödev olan ereklerin doğası; bu ereklerin, ahlaki ve doğal kusursuzlaşmamıza temel hazırlama ödevi altında düzenlenmesi; ve diğerlerinin mutluluğunu (izinli ereklerini) destekleme ödevimiz. Uygun koşullar altında, bir erekler âleminin bir tür anayasal demokrasi olduğunu da biliyoruz.

4. Şimdi Kant'ın Analitik'te I. Bölüm, 6. Kısım'da sunduğu iki örneği ele alalım (*PAE* 5:30). Kant'ın ilk örneği, çok güçlü bir doğal arzusu olduğunu öne süren; arzuladığı nesne önüne konulacak olsa, arzusunun dayanılmaz olacağını söyleyen bir adamla ilgilidir. Kant, adamın ya abarttığını ya da yanıldığını düşünür. Arzusunu tatmin ettikten hemen sonra idam edileceğini bilirse ve idam araçları (örneğin darağacı), tıpkı arzuladığı nesne gibi, önüne konursa, kesinlikle başka arzuları da olduğunu fark edecektir; gerekirse kendi yaşam sevgisi –yani yaşamın ifadesi olarak tüm doğal arzuların toplamı– dayanılmaz olduğunu öne sürdüğü arzulara direnmesini sağlayacaktır. Son aşamada yaşam sevgisi, eğer eşit canlılıkla ortaya konulursa, diğer tüm arzuları denetleyebilir. Kant, tamamen rasyonel ve doğal canlılar olarak, yaşam sevgisine karşı gelemeyeceğimizi düşünür.

İkinci örnek, akla yatkın bir gerekçesi olan, *ama haksız* bir görevden alma kararını uygulaması emredilen bir adamla ilgilidir. Görevden alınması emredilen kişi, hükümdarın kurtulmak istediği, onurlu bir kişidir. Bu emir, öyle kabul ediyoruz ki, önceki vakada olduğu gibi, ani bir ölüm tehdidiyle desteklenmiştir. Ancak bu durumda, ahlak yasası doğrultusunda eylemde bulunmaya yönelik, yaşam sevgisine ters düşen bir arzu söz konusudur. Burada Kant, büyük olasılıkla hiçbirimizin böyle bir durumda ne yapacağımızı söylemeye yanaşmayacağımızı, ama tıpkı bu adam gibi bizim de kendi adımıza, hükümdarın emrine itaat etmemenin *olanaklı* olduğunu bileceğimizi düşünür. Bu adam için Kant şöyle der: "Yapması gerekeni bildiğinden bir şey yapabileceği ... yargısına varır ve özgür olduğunu görür – ahlak yasası olmasaydı, onun için bilinmez kalacak olan bir olgudur bu" (*PAE* 5:30).

Kant'ın bu örnekleri vermekteki amacı, bizi, rasyonel olanın güçleriyle donanmış bütünüyle doğal varlıklar olarak yaşam sevgisine karşı koyamayacak olsak da, *insanlık* aracılığıyla ona direnebileceğimize, yani ahlaki duyarlık ve akılsal olanın güçleriyle donanmış doğal varlıklar olarak onun karşısına geçebileceğimize ikna etmektir.[20] Ayrıca, ahlak yasası hakkındaki bilincimiz de, bize doğal arzularımızın tamamına direnebileceğimizi bildirir ve bu da bizim doğal düzenden bağımsız eylemde bulunma yetimizi açığa

çıkarır. Ahlak yasası hakkındaki bilincimiz –yasa, koşulsuz ve istencimizi belirlemede kendine yeter olmanın yanında, bir saf pratik akıl ilkesinin tüm niteliklerine sahip olmadıkça– bunu yerine getiremez. Bu nitelikler ahlaki duygu ve düşüncelerimizde, KB-prosedüründe ifade buldukları biçimde yer almalıdır. *Bu* tür bir yasaya –bir özerklik ilkesi olan bir yasaya– dayanarak hareket *edebileceğimizin* bilgisi, bize özgürlüğümüzü bildiren bilgidir.

5. Son olarak bir pasajdan daha söz etmeliyiz. Bu pasaj *PAE* 5:94'te bulunur: Kant, burada özgürlüğü empirik ilkelerle açıklayabileceklerini düşünen yazarlar olduğunu söyler. Bunlar özgürlüğü, –duyu deneyiminde fark edildiği şekliyle– istencin dürtülerinin ve zihnin tam bir incelenmesiyle tanımlanabilecek, psikolojik bir özellik olarak görürler. Bu yazarlar, özgürlüğü, doğal düzende bir yeri olan ancak –Kant'ın da işaret ettiği üzere– bu düzenin parçası olmakla kalmayan kişilerin nedenselliğinin aşkınsal bir yüklemi olarak görmezler. Kant şöyle yazar:

> Bizi ahlak yasası aracılığıyla pratik aklımızda deneyimlediğimiz büyük aydınlanmadan, başka türlü aşkın bir kavram olacak olan özgürlük kavramının gerçekleştirilmesiyle ulaşılan düşünülür bir dünyanın getirdiği aydınlanmadan; belirlenim için hiçbir empirik dayanak kabul etmeyen ahlak yasasının kendisinden yoksun bırakırlar. Bu nedenle, bu aldatmacaya karşı korunmak ve empirizmi çıplak yüzeyselliğinde açığa vurmak için buraya bir şey eklenmelidir.

Bu sert pasaj, Kant'ın ahlak yasası kavrayışına sahip olmayanlar ve ahlaki duyarlıktan yoksun olanların özgür olduklarını bilemeyecekleri kanaatinin derinliğini ifade ediyor. Bunlar kendilerine rasyonellik bahşedilmiş ama insanlığın temel niteliklerinden yoksun saf doğal varlıklar olarak görüleceklerdir. Felsefi ya da başka türden bir öğretiyle, ahlak yasasının bir aldatmaca, ahlaki duyarlığımızınsa sadece, türümüzün sürmesini sağlayan doğal bir yapıntı ya da kurumları istikrarlı ve güvenli kılan bir toplumsal icat olduğuna ikna edilecek olursak, insanlığımızı –tümden yitirmesek de– yitirme tehlikesine düşeriz. Kant'ın deyimiyle empirist "aldatmaca"nın, saf aklın bir idesi olarak ahlak yasası aracılığıyla bilgimize sunulan özerkliğimizin görkemli açınlanmasını çalmasına izin verilmemelidir. Savunma (geleneksel anlamıyla apoloji) olarak felsefe –ki Kant ona bu rolü verir– bu kaybı önlemelidir.

Çeviren: Özlem Barın

Notlar

1 1. Bölümdeki KB prosedürü tanımım, modüllerdeki birkaç küçük değişiklik dışında, Onora (Nell) O'Neill'in *Acting on Principle*'daki (New York: Columbia University Press, 1975) tanımına yakındır. Ayrıca bkz. Paul Dietrichson, "When is a Maxim Universalizable?" *Kant-Studien*, 56 (1964). KB-prosedürünü uygularken, Barbara Herman'ın, failin maksiminin rasyonel olduğunu varsaymamız gerektiğine ilişkin önkabulüne dayandım. Bkz. "Morality as Rationality: A Study in Kant's Ethics," doktora tezi, Harvard University, 1976.

2 Bu önkabul hakkında öğretici bir tartışma için bkz. Barbara Herman, "The Practice of Moral Judgement," *Journal of Philosophy*, 82 (1985), s. 414-436 ve *The Practice of Moral Judgement* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993), bölüm 4.

3 Bu aşamaları tanımlarken pek çok düzeltme yapılmıştır. Bu bağlamda tartışmayı aydınlattığı için Reinhard Brand'a müteşekkirim. Ne var ki, daha önce söylediğim gibi, tanımın ahlaki yapıkuruculuk, ahlak yasasının doğrulanması vd konulara zemin hazırlayabilecek kesinliğe sahip olması yeterliydi.

4 Böylece Kantçı düşünce bağlamında bir düzeltme ya da ekleme yapmış oluyoruz. Kantçı ruha uygun olduğu müddetçe, bunun Kant'ın öğretisinin özsel öğelerine ters düşmediğini düşünüyorum.

5 Almancası şöyledir: "Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen." Kant'ın burada ne kastettiği açık değildir; bkz. 1. Bölüm, son paragraf.

6 Bu noktanın açıklığa kavuşturulmasında Michael Friedman'a müteşekkirim.

7 John Silber "The Kopernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined," *Kant-Studien*, 51 (1959).

8 Bu tanım Peter Hylton'undur.

9 Bunun için bkz. Michael Friedman, "The Metaphysical Foundations of Newtonian Society," *Kant's Philosophy of Science*, yay. haz. R. E. Butts (Dorrecht: Reidel, 1986).

10 Bu içeriğin asla tamamen belirlenemeyeceği unutulmamalıdır. Ahlak yasası, aklın bir idesidir ve ne bir akıl idesi ne de böyle bir idenin içeriği tamamen gerçekleştirilebilir. Burada sadece bu ideale yaklaşım söz konusudur ve bu da hep yanılma ve düzeltmeye açıktır.

11 Bu değişimin önemi hakkında Karl Ameriks'in *Kant's Theory of Mind*'daki önemli tartışmasının sonuçlarına büyük ölçüde katılıyorum (Oxford: Oxford University Press, 1982, bl. 6). Burada Ameriks, Kantçı öğretinin sürekliliğini korumaya çalışan ve değişimin köktenci doğasını reddeden L.W. Beck ve H.J. Patton'un görüşlerini tartışmaktadır.

12 Bu görüş ve genel olarak Kant'ta "aklın rolü" kavrayışı hakkındaki değerlendirmelerim için Susan Neiman'a müteşekkirim. Bkz. Neiman, "The Unity of Reason: Rereading Kant," doktora tezi, Harvard University 1986.

13 Bkz. A 644/B 672: "Akıl … yalnızca anlama yetisini ve bunun amaca uygun uygulanışını nesne alır. Nasıl ki anlama yetisi kavramlar aracılığıyla nesnedeki çokluğu birleştirir, akıl da anlama yetisinin etkinliğinin amacı olarak belirli bir kolektif birlik hedefi koyarak, kavramların çokluğunu ideler aracılığıyla birleştirir." Burada aklın anlama yetisine göre *normatif* olduğuna ve etkinlikleri için bir hedef koyduğuna dikkat edilmelidir. Anlama yetisinin kendisi bu hedefi kavramaz; aslında kendisi için hedefler de saptayamaz. Dahası, anlama yetisinin etkinlikleri, nesnelerin deneyimini oluşturmada kendi kavram ve kategorilerini uygulayarak çalışmaları anlamında, kendiliğe sahip olsa ve Hume'un düşündüğünün aksine, doğal psikolojik yasalar (örneğin, çağrışım yasaları) tarafından yönetilmese de, anlama yetisi özgür değildir. Özgür olan saf akıldır. Ayrıca bkz. A 669–695/B 697–723.

14 Dieter Henrich, *Nachlass*'ta yer alan bu argümanlar üstüne çalışmıştır ve Kant'ın, ahlak yasasının "boşuna aranan çıkarımı"ndan söz ederken, aslında kendi başarısızlığından söz

ettiğini öne sürer. Bkz. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* içinde, yay. haz. Dieter Henrich vd. (Tübingen, Mohr-Siebeck, 1960, s. 239–247). Bu çalışmaya çok şey borçluyum.

15 Lewis White Beck'in söylediği gibi, Kant'ın ahlaki deneyimin varsayımları hakkında eleştirel bir çekilmeye gitmesini bekleyebiliriz. Bkz. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960, s. 171).

16 Ahlak yasasının bu tür bir çıkarımı Ernst Cassirer tarafından *Kant'ın Yaşamı ve Düşüncesi*'nde önerilmiş gibidir (İngilizce çev. New Haven, Yale University Press, 1981, s. 238-247, özellikle s. 239-243), ancak burada fazla geliştirilmemiştir.

17 *PAE* 5:36-39'de (8. Bölümün son kısmında) yararcılığın eleştirel bir tartışması vardır, ancak bu kanımca metinde söylenenleri etkilemez.

18 Kant'ta tartışılması ve pratik bakış açısının tanımıyla ilişkilendirilmesi gereken üç özgürlük idesi vardır: özgürlük idesi altında, sonra pratik özgürlük ve aşkınsal özgürlük altında eylemde bulunma özgürlükleri. Ne yazık ki, bunları burada ele alamam.

19 Ahlak yasasının istenci belirlemede yeterli olabileceği üçüncü ve en güçlü yol şu olabilir: Kant'ın *Erdem Öğretisi*'nde tüm eylemlerimizin ereklerinin, aynı zamanda birer ödev olan erekler olması gerektiğini söylediğini biliyoruz. Burada yapılması gereken tek ekleme, bu ereklere ne kadar önem vereceğimiz ve bunlara ulaşmak için en etkin araçları nasıl seçeceğimiz konusundadır. Yaşamın sıradan zevkleri, yalnızca bizim özsaygımızı, iyilik ve mutluluk duyumumuzu korumak için gerekli oldukları, görevlerimizi dürüstçe ve akıllıca yerine getirmemiz açısından vazgeçilmez oldukları oranda, izinlidir. Bu, Kant'ın katı görüşlülüğünün bir yorumudur, ancak burada buna girmeyeceğim.

20 Kant, insanlık terimini tutarlı bir şekilde kullanmaz, ancak genel olarak yukarıdaki metinde kullanıldığı şekliyle kullanır. Kant'ın doktoru, o zamanki üniversite rektörü, son günlerinde onu ziyarete geldiğinde, Kant'ın güçten düşmüş ve zayıflamış haliyle, sandalyeden kalkmaya çalıştığını anımsayınız. Rektör, ona oturmasını söylediğinde, bunu yapmaya isteksiz görünür. Kant'ın incelikli düşünce biçimini ve son derece nazik tavırlarını bilen Wasianski, ziyaretçi oturur oturmaz Kant'ın da oturacağını söylemiştir. Rektör bu yorumu pek ciddiye almaz; ancak Kant gücünü toplayıp büyük bir çabayla şöyle deyince, ikna olur: "Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen." Bununla şunu söylemeye çalışır: "Hâlâ gerektiği gibi davranmaya gücüm var, öyleyse ziyaretçim oturana kadar ayakta kalmalıyım." Kant'ta insanlığın anlamını çok güzel bir biçimde gösteriyor bu. Olay, Cassirer'in *Kant'ın Yaşamı ve Düşüncesi*, s. 12'de anlatılır.



Kant'ın ölümünün 100. yılı yapılan bir levha, 1903.
Bir tarafta Kant, sağdaysa II. Friedrich var.

Kant'ın Ödevler Sistemi

PAUL GUYER

1. Bir Ödevler Sistemi mi?

Sistemlilik fikri, Kant'ın ahlak felsefesinin açıkça merkezinde yer almaktadır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde kategorik buyruğun formülasyonu en son haliyle "Kişinin kendi yasama gücünden çıkan tüm maksimler, doğal âlemle olduğu gibi, olası bir erekler âlemi ile de uyum içinde olmalıdırlar" (*AMT,* 4:436) şeklindedir, burada sırasıyla; "âlem", "akıllı varlıkların ortak yasalarla bağlandıkları sistematik bir birlik" ve "erekler âlemi" de, daha belirli bir şekilde, "sistematik bir bağ içinde bulunan tüm ereklerin bütünü (hem kendilerinde bir erek olan akıllı varlıklardan hem de bu varlıkların kendi önlerine koyabilecekleri ereklerden oluşan bir bütün)" (*AMT,*

Kant's System of Duties

PAUL GUYER

1. A System of Duties?

The idea of systematicity is clearly central to Kant's moral philosophy. His culminating formulation of the categorical imperative in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals* is that "All maxims from one's own lawgiving are to harmonize with a possible realm of ends, as with a realm of nature" (*G*, 4:436), where a "realm" is in turn understood as "a systematic union of various rational beings through common laws" and a "realm of ends" more specifically as "a whole of all ends in systematic connection (a whole both of rational beings as ends in themselves and of the ends of his own that each may set himself)" (*G*, 4:433).[1] This adds to the requirement that we treat ourselves and all other rational beings

4:433) olarak anlaşılmalıdır.[1] Buna bir de, kendimize ve eylemlerimizden etkilenebilecek diğer tüm akıllı varlıklara –yani, bildiğimiz kadarıyla, sadece ve sadece tüm diğer insanlara– bir bütünün eşit parçaları olarak davranmamız gerektiği eklenir – ki bu Kant'ın kategorik buyruk formülasyonunda, "Öyle eyle ki, insanlık, ister senin isterse başka birinin kişiliğinde, aynı zamanda bir erek olsun, asla sadece bir araç olmasın" (*AMT*, 4:439) şeklinde ifade ettiği koşulda, ve hatta, insanlıklarını deneyimlerken, insanlığı tüm eylemlerin zorunlu nesnesi olarak alan insanlar tarafından konulan tikel ereklerin, bir sistematik bağının ya da birliğinin var olduğunu kabul etmemiz yönündeki koşulda ifadesini bulur.[2] Ama Kant aynı zamanda, sistematik olarak değerlendirilmesi gerekenlerin sadece ödevlerimizin nesneleri –yani karşılarında bir ödeve sahip olduğumuz faillerin ve bu faillerin ereklerinin oluşturduğu alan– olmadığını belirtir; ödevlerimizin kendilerinin de bir sistem oluşturması gerektiğini açıkça ifade eder. *Ahlak Metafiziği*'nin "Erdem Öğretisi" bölümünün Önsöz'ünün ilk satırları, ödevlerimizin bir sistem oluşturup oluşturmadığını araştırır:

> Herhangi bir konuyu ele alan bir felsefe (kavramlar yoluyla rasyonel bilgi edinme sistemi), her tür sezgi koşulundan bağımsız bir *saf rasyonel* kavramlar sistemine, yani bir metafiziğe gereksinim duyar … buradaki tek soru şudur: bir *ödevler öğretisi* ve tabii ki bir *erdem öğretisi* (etik) olarak

---

possibly affected by our actions — that is, as far as we know, all but only all other human beings — as equal members of a whole, which is expressed in Kant's formulation of the categorical imperative as the requirement to "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (*G*, 4:439), the further requirement that we regard a systematic connection or union of the particular ends set by such human beings in the exercise of their humanity as the mandatory object of our actions.[2] But Kant also indicates that it is not just the objects of our duties — that is, the domain of agents and their ends toward whom we have duties — that must be dealt with systematically; he also clearly supposes that our duties themselves must comprise a system. The very first lines of the Preface to the "Doctrine of Virtue" of the *Metaphysics of Morals* raise the question of whether our duties comprise a system:

> A *philosophy* of any subject (a system of rational cognition from concepts) requires a system of *pure rational* concepts independent of any conditions of intuition, that is, a *metaphysics*. — The only question is whether every *practical* philosophy, as a doctrine of duties, and so too the *doctrine of virtue* (ethics), also needs *metaphysical first principles*, so

> her *pratik* felsefenin de, teker teker (parçalı olarak) araştırılmış kurallardan oluşan bir toplam olmak yerine, hakiki bir bilim olarak (sistematik olarak) kurulması için, *metafizik ilk ilkelere* gereksinimi var mıdır? (*AM*, Erdem Öğretisi, Önsöz, 6:375)

Bu soru açıkça retoriktir, metnin izleyen kısmında olumlu olarak yanıtlanacaktır; Kant, "Erdem Öğretisi" bölümünün Önsöz'üne, bu söylenenlere uygun düşecek biçimde, "Genel anlamıyla ödevler öğretisi sistemi, artık biri dışarıdan, yasalarca verilen ödevleri konu alan *hukuk öğretisi* (*ius*) sistemi, diğeri de bu şekilde verilmeyen ödevleri konu alan *erdem öğretisi* (*Ethica*) sistemi olarak ikiye ayrılmıştır" (*AM*, Erdem Öğretisi, Önsöz, 6:379) ifadesiyle başlar. Bunun anlamı hukuki ödevlerin, yani politik ya da adli kurumlarca uygulanan yaptırımlarla yüklenen ödevlerin bir sistem oluşturduğu; nedeni ne olursa olsun bu şekilde yüklenilemeyen yükümlülüklerimizin bir başka sistem oluşturduğu; bu iki ödevler sisteminin bir araya gelmesinin de tek bir sistem oluşturduğudur. Ama Kant, ahlak felsefesinin iki ana parçanın kendi başlarına birer sistem olması ve bu iki parçanın bir araya gelmesinin de ayrı bir sistem oluşturması gerektiğini öne sürerken, ahlak felsefesini ne tür bir sıkıntıya sokmaktadır? Ne Kant ne de onun ahlak felsefesinin önde gelen yorumcuları bu soruyu açık bir şekilde yanıtlamıştır.[3] Ben burada bunu yapmaya çalışacağım.

> that it can be set forth as a genuine science (systematically) and not merely as an aggregate of precepts sought out one by one (fragmentarily). (*MM*, Doctrine of Virtue, Preface, 6:375).

This question is obviously rhetorical, to be answered in the affirmative by the text that follows; and Kant accordingly starts the Introduction to the "Doctrine of Virtue" with the statement that "The system of the doctrine of duties in general is now divided into the system of the *doctrine of right* (*ius*), which deals with duties that can be given by external laws, and the system of the *doctrine of virtue* (*Ethica*), which treats of duties that cannot be so given" (*MM*, "Doctrine of Virtue," Introduction, 6:379). This implies that the duties of right, that is, those duties that may be coercively enforced through political and juridical institutions, comprise a system; that those of our obligations which, for whatever reason, cannot be so enforced, also comprise a system; and that those two systems of duties in turn comprise a single system. But just what constraint is Kant placing upon moral philosophy when he assumes that each of its two main parts must comprise a system and that those two parts together must also comprise a system? Kant does not explicitly address this question, and neither have the leading commentators on his moral philosophy.[3] I propose to do so here.

2. Kant'ın Sistem Kavramı

Kant'ın sistem kavramını en açık şekilde tartıştığı metin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Aşkınsal Diyalektiğe Ek" kısmının ilk bölümünde yer alır ve "saf aklın idelerinin düzenleyici kullanımı" başlığını taşır (*SAE*, A 642-68/B 670-96). Bu metinden ve ilgili pasajlardan, Kant'ın bir kavramlar sistemi kavrayışının üç koşul içerdiğini ve bu yüzden de, bir ödevler sisteminin de, bu üç koşulu yerine getirmesini beklememiz gerektiğini çıkarabiliriz. Aslında, felsefi ya da bilimsel bilginin temel koşulu ile özdeş olduğunu söyleyebileceğimiz, ilk ve en açık koşul, bir kavramlar ya da yasalar sisteminin tüm alt parçalarının, tek bir temel ilkeden ya da temel ilkeler kümesinden türetilebilir olmasıdır, elbette ilki –tek bir temel ilkeden türetilmesi– daha tercih edilir bir durumdur. Kant bir sistemin parçalarının tek bir ilkeden türetilebilir olması koşulunu daha "Ek"in başında apaçık belirtir: "Anlama gücümüzdeki bilme süreçlerini sonuna dek araştırırsak, aklın bu konuda son derece eşsiz bir şekilde şart koştuğu ve aradığı şeyin, bilme sürecinin sistematiği, başka bir deyişle, tek bir ilkeye dayanan bağıntılılık olduğunu görürüz" (*SAE*, A 645/B 673). Metnin devamındaki birkaç ifadede, bir sistemin, tek bir ilkeden türetilemese de, birkaç ilkeden türetildiği durumlar olabileceğine ilişkin bir açık kapı bırakılır: bu yüzden "tüm olası empirik kavramların belirli bir sistematik birliğini aramayı, bu kavramlar daha yüksek ve daha genel kavramlardan türetilebildiği sürece sürdürmek gerekir"; bu, "bir mantık ilkesini imler ki, bu olmaksızın aklın hiçbir kullanımı olmazdı … bu tür bir birliğe doğada

2. Kant's Concept of a System

Kant's most explicit discussion of the concept of a system occurs in the first section of the "Appendix to the Transcendental Dialectic" in the *Critique of Pure Reason*, entitled "On the regulative use of the ideas of pure reason" (*CPR*, A 642-68/B 670-96). This text and associated passages suggest that Kant's conception of a system of concepts comprises three requirements, and thus that we should expect a system of duties to satisfy these three requirements as well. The first and most obvious requirement, virtually identical with the basic condition of philosophical or scientific knowledge itself, is that all of the subsidiary members of a system of concepts or laws be derivable from a single fundamental principle or fundamental set of principles, although preferably the former. Kant unequivocally states the requirement that the members of a system be derivable from a single principle at the outset of the "Appendix": "If we survey the cognitions of our understanding in their entire range, then we find that what reason quite uniquely prescribes and seeks to bring about concerning it is the **systematic** in cognition, i.e., its interconnection based on one principle" (*CPR*, A 645/B 673). Several subsequent statements leave open the possibility that a system may not be derivable from a single principle, but from several: thus he writes that "a certain systematic unity of all possible empirical concepts must be sought insofar as they can be

bile rastlanabileceği, filozoflarca kabul edilen bir şeydir … buradan çıkılarak, şeylerin kendilerinin doğasının, aklın birliği için bir temel sağladığı söylenebilir" (*SAE*, A 652/B 680; ayrıca bkz. A 648/B 676); başka bir deyişle, empirik kavramlar ya da doğa yasalarından oluşturduğumuz yapıyı sistemleştirdiğimizde, onları türettiğimiz temel kavram ya da ilkenin salt öznel bir uygunluk ya da öznelerarası bir uzlaşı olduğunu öne süremeyiz, aksine bu ilkenin kendinde doğru olduğunu ve ondan türetilen kavramların doğruluğunun da kaynağı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ahlak ilkelerinden oluşan bir sistem için de, benzer bir koşulun söz konusu olacağını söyleyebiliriz. Dahası Kant ahlak konusunda, açıkça, tüm ikincil ilkelerin türetilebileceği bir grup temel ilke değil, tek bir temel ilke olduğunu varsaymaktadır. Demek ki bir ödevler sisteminin ilk kısıtı, tüm ödevlerimizin temel ve nesnel olarak geçerli tek bir ahlak ilkesinden türetilebilir olmasıdır.

Elbette Kant, bu temel ilkenin tam anlamıyla *a priori* olmasını şart koşsa da, bu ilkeden türetilen tikel ikincil ödevlerin, söz konusu ödevleri yüklenen insanlara ilişkin belirli temel, ancak empirik olgulara dayanması gerektiği konusunda açıktır:

> Nasıl ki bir doğa metafiziğinde, genel anlamda deneyim nesnelerinden oluşan bir doğanın en üst dereceden evrensel ilkelerine uygulanabilen ilkeler olması gerekiyorsa, bir ahlak metafiziği de uygulanabilir ilkelerden

---

derived from higher and more general ones," and that while this is a "logical principle, without which there could be no use of reason...that such unanimity is to be encountered even in nature is something the philosophers presuppose...It is thereby said that the nature of things themselves offers material for the unity of reason" (*CPR*, A 652/B 680; see also A 648/B 676); in other words, when we systematize our body of empirical concepts or laws of nature, we cannot suppose that the fundamental concept or principle from which we derive them is just a subjective convenience or an intersubjective convention, but must assume that it is itself true and the source of the truth of what is derived from it. Presumably a similar requirement would hold in the case of a system of moral principles. In the moral case, further, Kant clearly presupposes that there is a single fundamental principle from which all subsidiary principles are to be derived, not a group of fundamental principles. So the first constraint on a system of duties is surely that all of our duties be derivable from a single fundamental and objectively valid principle of morality.

Of course, Kant is also explicit that although this fundamental principle must be entirely *a priori*, the particular subsidiary duties for human beings to which it gives rise will also depend on certain basic but empirical facts about such beings:

> vazgeçemez, çoğunlukla nesnemiz olarak, tikel insanların –ancak deneyim yoluyla tanınabilen– *doğasını* ele almamız gerekir, onda neyin evrensel ahlak ilkelerinden çıkarılabildiğini göstermek için. (*AM*, Giriş, Bölüm I, 6:216-17)

Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi ile ahlak metafiziğinin kendisi arasındaki ayrım tam da, ilkinin sadece ahlakın temel ilkesinin türetilmesi için gereken *a priori* zemini hazırlamayı amaçlaması, ikincisininse bu genel ilkeden insanların somut ödevlerini türetebilmek için, insan doğasına ilişkin belirli temel, ancak empirik –gerçi aynı zamanda, inkar edilemez– olgular sunmasıdır.[4]

Kant'ın sistematiklik için koyduğu ikinci koşul, belki de ilk koşulu açıklarken kullandığı "bağıntı" [*Zusammenhang*] teriminde örtük olarak bulunmaktadır, ancak bu açıklamanın hemen arkasından "Aklın bu birliği, her zaman bir idenin, bilmenin tümünün formuna ilişkin idenin varsayılmasına dayanır, bu parçaların belirlenmiş bilme [etkinliklerinden] önce gelir ve her parçanın yerinin ve diğerleri ile arasındaki bağın *a priori* olarak belirlenmesi için gereken koşulları içerir" (*SAE*, A 645/B 673) iddiasında bulunur. Aynı düşünce, üç sayfa sonra Kant "sistematik birliğin ya da aklın birliğinin, tek bir (sistematik) ilke altında bulunan çeşitli kurallar arasında bir *bir aradalık* [*Einhelligkeit*] ve dolayısıyla da –yapılabildiği kadarıyla– bir bağıntı"

> Just as there must be principles in a metaphysics of nature for applying those highest universal principles of a nature in general to objects of experience, a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application, and we shall often have to take as our object the particular *nature* of human beings, which is cognized only by experience, in order to *show* in it what can be inferred from universal moral principles. (*MM*, Introduction, section I, 6:216-17)

The difference between a *groundwork for the metaphysics of morals* and the *metaphysics of morals* itself is precisely that while the former appeals only to *a priori* grounds to derive the fundamental principle of morality, the latter adduces certain basic but empirical — although also incontrovertible — facts about human nature to derive from that general principle the concrete duties of human beings.[4]

The second requirement for systematicity that Kant lays down is perhaps already implicit in his use of the term "interconnection" (*Zusammenhang*) in his exposition of the first, but is made explicit when he follows that statement with the further claim that "This unity of reason always presupposes an idea, namely that of the form of a whole of cognition, which precedes the determinate cognition of the parts and contains the conditions for determining *a priori* the place of each part and its relation to the others" (*CPR*, A 645/B 673). The same thought is suggested three pages later when Kant states

(A 648/B 676) yarattığını söylediğinde de öne sürülür. Bu ifadeler, hakiki bir kavramlar ya da kurallar sisteminin parçaları arasındaki ilişkilerin tam anlamıyla belirlenmiş olması ve bu belirlenmişliğin sistemin temel dayanağı olan *a priori* ilkeye dayanması gerektiğini belirtirler. Ödevler sistemi söz konusu olduğunda ise, bana göre, bu sistemin dayanağını oluşturan temel ahlak ilkesinin, belirlenmiş öncelik ilişkilerini ortaya koyması, böylece ödevler arasındaki açık çatışmaların çözülmesi için *a priori* bir temel sağlaması gerektiği anlamına gelmektedirler. Bu tür çatışmaların çözülmesi için yeterli bir *a priori* temel bulmak, Kant'ın ödevler sisteminin yorumlanmasının en zorlu yanlarından biridir ve bugüne dek yorumcular bu görevi üstlenmemişlerdir, ama bu makalede buna değineceğiz.[5]

Saf Aklın Eleştirisi'nin "Aşkınsal Diyalektiğe Ek" bölümünde, sistematikliğin bu iki koşulu, "homojenlik" ve "bağlılık" koşulları olarak ifade edilir. Bu iki koşuldan ilki "daha üst dereceden bir cinsler çokluğu içinde aynı türden olma" koşulunu, yani daha somut olan ilkelerin daha soyut olanlardan türetilmesi ve nihayet hepsinin en temel ilkeden, ideal olarak da tek bir temel ilkeden türetilmesi koşulunu ortaya koyar; ikincisi ise sistemin parçaları arasında bir hiyerarşik düzen olması koşulunu ya da "her türden diğerlerine, türlerin dereceli bir artışı üzerinden gerçekleşen, sürekli bir geçiş" olması koşulunu ortaya koyar (*SAE*, A 657-8/B 685-6). Burada Kant sistematiklik için üçüncü bir koşul daha getirir ve buna "özgüllük" ya da "daha alt türden

---

"systematic unity or the unity of reason" creates "unanimity [*Einhelligkeit*] among its various rules under one principle (the systematic) and thereby interconnection, so far as this can be done" (A 648/B 676). These statements require that the relations among the members of a genuine system of concepts or rules be fully determinate, and that they be determined on the basis of the *a priori* principle that is the foundation of the system. In the case of a system of duties, I propose, this means that the fundamental principle of morality on which the system is based must give rise to determinate relations of priority, providing an *a priori* basis for the resolution of apparent conflicts among duties. Finding an adequate *a priori* basis for the resolution of such conflicts is the fundamental challenge for an interpretation of Kant's system of duties that has not been taken up by previous commentators, but that will be addressed in this paper.[5]

In the "Appendix to the Transcendental Dialectic" in the *Critique of Pure Reason*, these first two requirements for systematicity are expressed as the requirements of "homogeneity" and "affinity." The first of these requires "**sameness of kind** in the manifold under higher genera," that is, the derivation of more concrete principles from more abstract ones, and ultimately the derivation of all from the most fundamental principle, ideally at least a single fundamental principle; the second requires a hierarchical order among the members of the

olanlar arasında, tür bakımından aynı olanların çeşitliliği" ilkesi adını verir (A 657/B 685). Bu koşula göre, sistemin kavramlarının, sistemin bir bütün olarak uygulanacağı tikel nesnelerin "aktüel sonsuzluğuna" eşit olmasa da, bu sonsuzluğa yaklaşan sayıda alttürü bulunmalıdır. Ödevler sistemi söz konusu olduğunda bu, sistemin, ideal olarak, insan yaşamında karşılaşılabilecek, ahlaki açıdan önemli olduğu düşünülen her durum ya da eylem bağlamı için somut ödev ilkeleri içermesi gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Elbette, Kant bu tür bir tamamlanmışlığın bir kuramsal bilgi sistemi için sadece düzenleyici bir ideal olduğunu vurgulamaktadır, bir ahlaki ödevler sistemi için de aynı görüşe sahip olması muhtemeldir.

Sistematiklik idealini geniş bir şekilde tartıştığı diğer bir metin olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin iki ayrı versiyonunda, Kant üçüncü sistematiklik koşulunun alternatif bir versiyonunu önerir; bir sistemin, uygulama alanındaki tüm tikel nesnelere uygulanabileceğine ilişkin genel bir koşul düşünebileceğimizi öne sürmektedir. Üçüncü *Eleştiri*'nin Giriş'i için yazdığı ilk taslakta şöyle der:

> Saf aklın eleştirisinde, tüm deneyim nesnelerinin bütünlüğü olarak doğanın bütününün, aşkınsal yasalara uygun bir sistem oluşturduğunu görmüştük ... bu yüzden, özel yasalara olduğu kadar genel yasalara da uygun olan deneyim ... aynı zamanda (ideal olarak) olası empirik bilme [etkinlikleri-

---

system, or "a continuous transition from every species to every other through a graduated increase of varieties" (*CPR*, A 657-8/B 685-6). There Kant also includes a third requirement of systematicity, what he calls "specification" or "a principle of the **variety** of what is the same in kind under lower species" (A 657/B 685). This requires that the system include a level of subspecies of its concepts approximating although not identical to the "actual **infinity**" of particular objects to which the system as a whole is to apply (A 656/B 684). In the case of a system of duties, this could be understood as the requirement that the system should ideally include concrete principles of duty for every morally significant situation or context of action that can be encountered in human life. Of course, Kant stresses that such completeness is only a regulative ideal in the case of a system of theoretical cognition, and presumably he would hold the same view in the case of a system of moral duties.

In his other chief discussion of the ideal of systematicity, in the two versions of the Introduction to the *Critique of the Power of Judgment*, Kant offers what we might consider an alternative version of the third requirement of systematicity, namely a general requirement that a system apply to all the individual objects in its domain. In the first draft of the Introduction to the third *Critique*, he writes:

> nin] bir sistemini oluşturmalıdır. Çünkü, tüm görünüşlerin oluşturduğu bütün içinde, her şey arasında derin bir bağ bulunduğu ilkesine uygun gelen, doğanın birliği de bunu gerektirir. Bu bakımdan, genel anlamda anlayışın aşkınsal yasalarıyla uyum içindeki deneyim, sadece bir toplam değil, bir sistem olarak düşünülmelidir. (İlk Giriş, 20:208-9)

Nasıl ki sistematikliğin ikinci koşulu, sistemin tüm kavram, kural ve yasaları arasında –ki bunların tümü sistemin *a priori* ilkesine dayanırlar– belirlenmiş ilişkiler olması gerektiğini ortaya koyuyordu, üçüncü koşulun bu versiyonunun da, sistemin, tüm *nesneleri* arasındaki –bunlar ister doğa yasaları sisteminde olduğu gibi hareket ettirilebilir cisimler olsun, isterse ödevler sisteminde olduğu gibi insan failler– belirlenmiş ilişkileri açığa çıkarması gerektiğini ortaya koyduğu düşünülebilir. Öyleyse bir ödevler sistemi, sahip olduğumuz çeşitli türden ödevler arasındaki belirlenmiş ilişkileri sabitlemekle kalmamalı, aynı zamanda, seçtiğimiz maksimler ya da eylemlere bağlı olarak etkilenebilecek tüm diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizi de belirtebilmelidir. Yine, Kant'ın parantez içinde kullandığı "ideal olarak" ifadesi de, bu tür bir tamamlanmışlığın sadece düzenleyici bir ideal olduğunu belirtmektedir: hiç kimse, ne seçtiği maksimlere ya da eylemlere bağlı olarak etkilenebilecek olanların kim olduklarını, ne de seçimlerinin diğerleri üzerinde ne tür sonuçlar doğuracağını aktüel olarak bilemez. Ama hakiki

---

> We have seen in the critique of pure reason that the whole of nature as the totality of all objects of experience constitutes a system in accordance with transcendental laws...For that very reason, experience, in accordance with general as well as particular laws...must also constitute (in the idea) a system of possible empirical cognitions. For that is required by the unity of nature, in accordance with a principle of the thoroughgoing connection of everything contained in the totality of all appearances. To this extent experience in general in accordance with transcendental laws of the understanding is to be regarded as a system and not as a mere aggregate. (*First Introduction*, 20:208-9)

Just as the second condition for systematicity requires determinate relations among all of the concepts, rules, or laws of the system, founded upon the *a priori* principle of the system, this version of the third condition can be seen as requiring that the system specify determinate relations among all the *objects* of the system, whether those be movable bodies, as in the case of the system of natural laws, or human agents, as in the case of the system of duties. A system of duties must therefore not only fix determinate relations among the various types of duties that we have, but must also specify our obligations toward every other human being who could possibly be affected by our own choices of maxims or actions. Again, of course, as Kant's parenthetical expression "in the idea" implies, such

bir ödevler sistemi, insanlığın bütününe karşı sahip olduğumuz çeşitli ödevler arasındaki ilişkilerin belirlenmişliği kadar, sistemin insanlığın bütününe uygulanışındaki tamamlanmışlık için de çaba göstermelidir.

Demek ki hakiki bir ödevler sistemi tüm ödev sınıflarının tek bir temel ilkeden türetildiği; ve bu ödev sınıfları arasında, söz konusu temel ilkeye dayanan açık bir hiyerarşinin ya da John Rawls'un terimini kullanırsam,[6] bir sözlüksel sıralamanın bulunduğu; ilkesel ya da ideal olarak, tüm insanların diğer tüm insanlar karşısındaki ödevlerinin belirlendiği bir sistemdir. Kant'ın kendisi de, yorumcuları da bu koşulların ilkine büyük önem vermiş, dikkat çekmişlerdir, ben de bu koşula gereken dikkatin gösterilmesini isteyeceğim, ancak bu koşulu burada ayrıntılı olarak tartışmayacağım. Ama Kant'ın diğer iki koşulun nasıl yerine getirileceği konusunda söyledikleri, ilk koşul hakkında söyledikleri kadar açık değildir, bu yüzden onlara bu makalede daha geniş bir yer ayıracağım. Söz konusu iki koşul arasında, Kant'ın ödevlerin hiyerarşisi ya da düzenlenişi konusunda aldığı tavır, ödevlerimizin evrensel kapsamı konusunda aldığı tavıra göre daha az açıktır, bu yüzden bu konuyu sona bırakacağım. Bir sonraki bölümde, bu nedenle, önce Kant'ın ödevler sisteminin, temel ahlak ilkesinden türetilişi üzerine yorumda bulunacağım, sonra Kant'ın bakış açısından ahlaki yükümlülüklerimizin evrensel kapsamına ilişkin kısa yorumlar yapacağım ve ancak ondan sonra, çeşitli ödev sınıflarının, Kant'ın temel ahlak ilkesine dayanılarak, sözlüksel olarak düzenlenmesine yönelik bir öneride bulunacağım.

---

completeness will only be a regulative ideal: no one is ever actually in a position to know who all the others who may be affected by his choice of maxims or actions are nor what all the consequences of his choices for all those others will actually be. But a genuine system of duties must at least strive for completeness in its application to the whole of humankind as well as for determinacy in the relations among our various duties to this whole of humankind.

A genuine system of duties, therefore would be one in which all the classes of duty are derived from a single fundamental principle; one in which there is a clear hierarchy or, to borrow John Rawls's term,[6] a lexical ordering among all those classes of duty, which is itself based on that fundamental principle; and one which in principle or ideally determines any human being's duties with regard to all other human beings. Kant himself as well as other commentators have clearly devoted the most attention to the first of these requirements, and I will here devote considerable attention to it as well, though I can hardly discuss it in all its detail. But it is far less clear how Kant proposes to satisfy the latter two of these requirements, so I must reserve space for them. Between these two requirements, Kant's position on the hierarchy or ordering of duties is less clear than his position on the universal scope of our duties, so I will save that issue for last. In what follows, I will therefore first

3. Ödevler Sisteminin İlkesi

Kant'ın pratik felsefesinin, en çok tartışılan iki sorununun ilki, kategorik buyruğun *Temellendirme*'deki çeşitli formülasyonlarının, tek bir ilke altında yer alan farklı varyasyonlar mı, yoksa özsel olarak farklı ilkeler mi olduğu, yani Kant'ın ödevler sisteminin tek bir temel ilkeden mi yoksa ancak ve ancak bir ilkeler kümesinden mi türetilebileceği; ikincisi ise Kant'ın ortaya koyduğu yasal ödevlerin, ahlaki ödevler gibi tek bir temel ilkeye mi dayandığı, yoksa bunların temelinde ancak bir ilkeler kümesinin mi olabileceği, yani Kant'taki yasal ödevlerin ve ahlaki ödevlerin tek bir ödevler sistemi mi oluşturduğu yoksa en azından iki ayrı sistemin mi söz konusu olduğudur.[7] Burada bu konulardaki görüşlerimi sadece genel hatlarıyla ifade edeceğim. İlkin, Kant'ın "Öyle eyle ki, insanlık, ister senin isterse başka birinin kişiliğinde, aynı zamanda bir erek olsun, asla sadece bir araç olmasın" (*AMT*, 4:429) şeklindeki kategorik buyruk formülasyonunu –Kant'ın kendisi "kategorik buyruğun temelinin" (*AMT*, 4:428) ancak bu formülasyon aracılığıyla gözler önüne serileceğini ifade ettiği için (ve bunun dışında farklı birkaç sebepten ötürü)–, kategorik buyruğun en temel formülasyonu olarak, yani temel ahlak ilkesinin kendisini biz insanlara sunduğu form olarak, dolayısıyla da kategorik buyruğun diğer tüm versiyonlarının türetilebileceği formülasyon olarak alıyorum. Bu formülasyonda, insanlık kavramının, aktüel olarak tanıma olanağına sahip olduğumuz tek akıl sahibi varlık karşılığı kullanıldığını, dolayısıyla pratikte

---

comment on the derivation of Kant's system of duties from the fundamental principle of morality, then make some brief comments on the universal scope of our moral obligations in Kant's view, and only then make a proposal for the lexical ordering of our various classes of duty on the basis of Kant's fundamental principle of morality.

3. The Principle of the System of Duties

Two questions about Kant's practical philosophy that have been intensely debated are whether his several formulations of the categorical imperative in the *Groundwork* are coextensive variations of a single principle or substantively different principles, thus whether Kant's system of duties can be derived from a single fundamental principle or only from a set of principles, and whether the juridical duties expounded by Kant depend upon his fundamental principle or principles of morality in the same way that his ethical duties obviously do, thus whether his juridical and his ethical duties constitute a single system of duties or at best two separate systems.[7] Here I will describe my position on these issues only in the most general terms. First, for a variety of reasons, including Kant's own statement that it is only through this that "the ground of a possible categorical imperative" is revealed (*G*, 4:428), I take Kant's formulation of the categorical imperative as "So act that you use

iki kavramın birbirinin yerine kullanılabilir olduğunu kabul ediyorum. İkinci olarak, Kant *Temellendirme*'de, "Rasyonel doğa[nın], doğanın geri kalanından, kendine bir erek koymasıyla" ayrıldığını (*AMT,* 4:437) ifade eder ve *Ahlakın Metafiziği*'nde, "İnsanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden, kendine –ne türden olursa olsun– bir erek koymasıdır" (*AM*, Erdem Öğretisi, önsöz, bölüm VIII, 6:392) der. Ama hemen arkasından, bundan, "her tür olası ereği gerçekleştirme yetisini edinme[ye] ya da geliştirme[ye]" yönelik bir ödev çıktığını söyler (a.y.), bu yüzden Kant'ın, bir erek olarak kabul etmemiz ve asla, kendimizde ve tüm diğerlerinde, bir araç olarak kullanmamamız gerektiğini söylediği şeyin, "daima *kendi ereklerimizi koyma* becerisi ve *bu erekleri gerçekleştirme ya da başarılı bir şekilde izleme* yetisi" olduğunu kabul ediyorum. Kendi ereklerini koyma becerisi, açıkça seçme özgürlüğünün uygulanışının temel formudur, seçtiğimiz erekleri gerçekleştirmeye ya da izlemeye yönelik özgür bir yeti, aynı şekilde, açıkça eylem özgürlüğünün temel formudur. Bu yüzden, "insanlığı asla sadece bir araç değil, her zaman bir erek olarak al" buyruğunu, özgürlüğün kendisinin koşulsuz değerinin tanınması, yani, Kant'ın ahlak derslerinde ifade ettiği gibi, "gerçekleştirilmesi zorunlu olmayan bir seçim sonucunda ortaya çıkan özgürlüğün", "dünyanın içsel değeri"[8] olduğunun tanınması kabul ediyorum. Böylece, ahlaki yükümlülüğümüzün en genel formu, hem kendimizde hem de başkalarında, seçme özgürlüğüyle eyleme özgürlüğünün ikisini birden korumak ve geliştirmektir.

---

humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (*G*, 4:429) to be his most basic formulation of the categorical imperative, that is, the form in which the fundamental principle of morality presents itself to us human beings, and thus as formulation from which all of his other versions of the categorical imperative can be derived. In this formulation, I take the concept of humanity to stand for the only case of rational being with which we are actually familiar, and thus as for all practical purposes interchangeable with it. Next, in the *Groundwork* Kant states that "Rational nature is distinguished from the rest of nature by this, that it sets itself an end" (*G*, 4:437), and in the *Metaphysics of Morals* he states that "The capacity to set oneself an end — any end whatsoever — is what characterizes humanity (as distinguished from animality" (*MM*, Doctrine of Virtue, Introduction, section VIII, 6:392). But he also immediately infers from this a duty to "procur[e] or promot[e] the *capacity* to realize all sorts of possible ends" (*loc. cit.*), so I take him to mean that it is actually the *ability to set our own ends and the capacity to realize or successfully pursue them* that should always be treated as an end and never merely as a means in both ourselves and all others. The ability to set our own ends is clearly the fundamental form of the exercise of the freedom of choice, and the capacity to realize or pursue our freely chosen ends is equally clearly the fundamental form

Allen Wood'un sürekli vurguladığı gibi, erdem ödevlerinin listesini oluştururken Kant'ın en sık kullandığı formül, kendinde bir erek olarak insanlık formülüdür.[9] Ama ben, Kant'ın erdem ödevleri kadar hukuk ödevlerinin de, bu temel ilkeye dayandığının kolaylıkla görülebileceğine inanıyorum. Kant "Evrensel Hukuk İlkesi"ni şöyle formüle eder: "Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da [bu eylemin] maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa, hukukidir" (*AM*, Hukuk Öğretisi, Giriş, §C, 6:230). Bir sayfa sonra ise, Kant bu ilkeyi şu biçimde yeniden ifade eder: "...dışsal olarak öyle eyle ki seçiminin özgürce kullanımı, evrensel bir yasaya uygun olarak 'herkesin özgürlüğü' ile birlikte bulunabilsin" (6:231). Kant "dışsal anlamda" ve "seçiminin özgür kullanımı" ifadeleriyle, bu ilke ile kısıtlananın, kişinin seçimlerinin, eylemlerinde açığa çıkan ifadesi olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu ilkenin getirdiği koşulun şu olduğunu kabul etmek çok makuldür: "Seçim özgürlüğünüzün, eylem özgürlüğünüzde açığa çıkan ifadesinin", eylemlerinizden etkilenebilecek diğer tüm insanların "seçim özgürlüklerinin, onların eylem özgürlüklerinde ortaya çıkan ifadesiyle" uyumlu olması. Dahası, biraz önce gördüğümüz gibi ilke, "kişinin eylemlerindeki özgürlüğünün, diğerlerinin eylemleriyle *evrensel bir yasaya uygun gelen*[10] bir şekilde tutarlılık içermesi" koşulunu getirir ve böylece, evrensel bir hukuk ilkesinden türetilecek

---

of the freedom of action. So I take the command always to treat humanity as an end and never merely as a means as the recognition of the unconditional value of freedom itself, that is, of the recognition that, as Kant says in his lectures on ethics, that "freedom according to a choice that is not necessitated to act" is "the inner worth of the world."[8] Thus the most general form of our moral obligation is to preserve and promote the possibility of freedom of both choice and action in both ourselves and others.

As Allen Wood has often stressed, it is to the formula of humanity as an end in itself that Kant most frequently appeals in deriving his list of the duties of virtue.[9] But I believe it can readily be seen that Kant's duties of right as well as his duties of virtue are grounded on this fundamental principle. Kant formulates the "Universal Principle of Right" thus: "Any action is *right* if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law" (*MM*, Doctrine of Right, Introduction, §C, 6:230). A page later, Kant restates this principle as "so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law" (6:231), making it clear by the terms "act externally" and "free use of your choice" that it is the expression of one's choice in one's actions that is to be constrained by this principle, and it seems only

hukuk ödevleri, kategorik buyruğun "insanlığa bir araç olarak değil, bir erek olarak bakılması" formülasyonundan değil de, "kişinin maksimlerinin evrensel bir yasaymış gibi kullanılabilmesi" (*AMT*, 4:421) formülasyonundan türetilecekmiş gibi görünür – ama "kişinin kendi eylemlerinin, evrensel bir yasaya uygun gelecek şekilde diğerlerinin eylemleri ile tutarlılık içinde olması" koşulunun; tam da *seçim özgürlüğü ve onun eylem özgürlüğündeki ifadesi formundaki* insanlığın "kişinin kendisinde ve *diğerlerinde*, asla bir araç değil, bir erek olarak görülmesi" koşulundan kaynaklandığı gözden kaçırılmamalıdır. Evrensel geçerlilik koşulu, insanlığı tarif eden formülde içerilenin daha formel bir ifadesidir yalnızca.

Kant, evrensel hukuk ilkesinin, kişilerin *motivasyonlarına* karşı kayıtsız olduğunun altını çizer:

> Tüm maksimlerin ilkesi olan bu ilkenin, aynı zamanda benim maksimim olması zorunluluğu getirilemez, başka bir deyişle, bu ilkeyi benim eylemimin *maksimi yapmam* zorunlu değildir; çünkü *dışsal eylemimle* onun özgürlüğüne engel olmadığım sürece herkes özgür olabilir, ister onun özgürlüğüne tümüyle kayıtsız kalayım, isterse tüm kalbimle özgürlüğünü ortadan kaldırmak isteyeyim. Bunu hukuki bir şekilde eylememin maksimi yapmam, [ancak] ahlak tarafından bana yüklenebilecek bir buyruktur. (6:231)

---

natural to assume that what the principle requires is that your expression of your freedom of choice in your freedom of action be compatible with a like expression of their freedom of choice in their freedom of action by all others who could in any way be affected by your choice of action. Further, while as we have just seen the principle requires the consistency of the freedom of one's actions with the freedom of the actions of others "in accordance with a universal law,"[10] and thus it might seem as if the duties of right to be derived from the universal principle of right are ultimately derived from the formulation of the categorical imperative as the requirement that one's maxims be able to serve as universal law (*G*, 4:421), rather than as the requirement that they always treat humanity as an end and never merely as a means, it should be clear that the requirement for the consistency of one's own actions with the actions of all others in accordance with a universal law itself follows immediately from the requirement that humanity in the form of freedom of choice and its expression of freedom of action always be treated as an end and never merely as a means in oneself *and others*. The requirement of universal validity is just a more formal expression of what the formula of humanity implies.

Kant stresses that the universal principle of right is indifferent to anyone's *motivation*:

Hukuk ilkesi sadece, *eylemlerimizin* başkalarının *eyleme* özgürlüğünü kısıtlamaması koşulunu getirir, bu koşulu yerine getirirken hangi motivasyonlarla hareket ettiğimizi önemsemez. Tam da motivasyona karşı bu kayıtsızlık yüzünden, evrensel bir hukuk ilkesinden türetilen yasal ödevler "ödev idesinden başka bir saik[i]", yani istencin "*patolojik* belirlenim zeminlerinden" çıkarılabilen bir saiki, daha açık bir ifadeyle, baskı ya da baskı tehditini kabul edebilirler (*AM*, Giriş, bölüm IV, 6:219). Bazı yorumcular evrensel hukuk ilkesinin –biraz da bu sebeple, yani motivasyona karşı bahsi geçen bu kayıtsızlık yüzünden– evrensel ahlak ilkesine dayanmadığını düşünmektedirler. Ama eğer ahlak ilkesinin en temel formu, insanlığın asla bir araç değil, her zaman bir erek olarak görülmesi ise ve insanlık da, "hem seçme hem de eyleme özgürlüğü"ne eşdeğer ise, kişinin özgürlüğünü kullanırken, *başka herkesin eyleme özgürlüğünün olanağını* koruması zorunluluğu da, doğrudan bu özgürlüğün koşulsuz değerinden türetilebilir ve "kişinin, özgürlüğünü, başkalarının özgürlüğünü gereksiz yere kısıtlayacak şekilde kullanmaması" buyruğu da, kendinde ahlaki bir buyruk haline gelir.

Elbette, bu bir negatif buyruktur ve bu buyruğa uymak kimseye özel bir *övgü* kazandırmayacaktır, ama uymamak kişinin *değersiz görülmesine* ve belki de cezalandırılmasına yol açacaktır (bkz. *AM*, Giriş, bölüm III, 6:227-8). Değersiz görülmekten kaçınmak, kişinin bu konudaki motivasyonu ne olursa olsun bir yasağa uymakla mümkün olur; hatta değer ya da övgüyü, yasa-

---

> It cannot be required that this principle of all maxims be itself in turn my maxim, that is, it cannot be required that *I make it the maxim* of my action; for anyone can be free so long as I do not impair his freedom by my *external action*, even though I am quite indifferent to his freedom or would like in my heart to infringe upon it. That I make it my maxim to act rightly is a demand that [only] ethics makes on me. (6:231)

The principle of right requires simply that our *actions* do not restrict the freedom of *action* of others, and does not concern the motivations we may use in order to get ourselves to comply with this requirement. It is because of this indifference to motivation that juridical duties derived from the universal principle of right can admit an "incentive other than the idea of duty," thus an incentive drawn from "*pathological* grounds of determination" for the will (*MM*, Introduction, section IV, 6:219), specifically coercion or the threat of coercion. It is at least in part because of this indifference to motivation that some commentators think that the universal principle of right is not itself founded on the fundamental principle of morality. But if the most fundamental form of the principle of morality is that which requires that humanity always be treated as an end and never merely as a means, and if humanity is equivalent to freedom of both choice and action,

ğa özel bir nedenle –örneğin ahlak yasasını kendi maksimi yapmış olmak gibi bir nedenle– uyarak kazanacak olsa bile, durum budur. Ahlak ilkesi, bu yüzden motivasyona kayıtsız kalabilir ve dışsal, patolojik saikleri kabul edebilir. Ama bu kendisinin bir ahlak yasası olmadığı ya da temel bir ahlak ilkesinden türetilmediği anlamına gelmez; bu durum sadece ahlaki bir *yasak* olmasının sonucudur.

Evrensel hukuk ilkesinin, temel ahlak ilkesiyle temellendirilebileceğini gösteren noktalardan biri de, Kant'ın, hukuk ilkesinin ve dolayısıyla da bu ilkeden türetilen yasal ödevlerin baskı yoluyla uygulanmasını gerekçelendirme tarzıdır. Kant'ın sözünü ettiğimiz ünlü argümanı, şu biçimde ilerler: "bir etkinin engellenmesine karşı koyan direnç, bu etkiyi destekler ve onunla tutarlıdır", "baskı, özgürlüğe karşı bir engelleme ya da dirençtir" ve "özgürlüğün belirli bir kullanımının kendisi, evrensel yasalara uygun gelen özgürlüğe engel oluşturuyorsa (yani yanlışsa), (*özgürlüğün engellenmesine engel olmak adına*) buna karşı koyan baskı, evrensel yasalara uygun gelen özgürlükle tutarlıdır, yani hukukidir" (*AM*, Hukuk Öğretisi, Giriş, §D, 6:231). Bu argümanın ana fikri, baskının, ancak ve ancak *evrensel yasalara uygun gelen özgürlüğün* kullanılması olanağının korunması açısından zorunlu ise, haklı görülebileceğidir. Ama bu şekildeki bir ahlakın temelini oluşturan, evrensel yasalara uygun gelen özgürlüğün kullanımının koşulsuz değeri ise, bu açıkça, baskının ahlaki bir şekilde gerekçelendirilmesidir. Öyleyse, evrensel

---

then the requirement to preserve the possibility of freedom of action for everyone else in one's own exercise of that freedom can be derived directly from the unconditional value of that freedom, and the command not to use one's own freedom in a way that unnecessarily restricts the freedom of others is itself a moral command.

It is, to be sure, a *negative* command, and as such compliance with it will earn one no special *commendation*, although breach of it will earn one *demerit* and possibly punishment as well (see *MM*, Introduction, section III, 6:227-8). Demerit can be avoided as long as one complies with a prohibition, regardless of what one's motivation for so complying is, even if merit or commendation can only be earned by complying with the prohibition for a special reason, such as having made the moral law itself one's maxim. For that reason the universal principle of right can be indifferent to motivation and admit of external, pathological incentives. But that does not mean that it is not itself a moral law, or derived from the fundamental principle of morality; it is just a consequence of the fact that it is a moral *prohibition*.

The foundation of the universal principle of right on the fundamental principle of morality is also suggested by Kant's justification for the coercive enforcement of the former and thus of the juridical duties derivable from it. This is Kant's famous argument

hukuk ilkesinin, içsel değil de, dışsal bir saikle harekete geçirilmesinin hoş görülebilir olduğu argümanının kendisi, *ahlaki* bir argümandır. Hukuk ilkesinin baskı yoluyla uygulanmasının kendisi bir ahlak ilkesi olmasaydı, onun için ahlaki bir argüman sunmaya gerek olmazdı.[11]

Temel ahlak ilkesi, insanlığın asla bir araç olarak değil, her zaman bir erek olarak görülmesini buyurarak, kişinin kendisinde ve diğerlerinde, hem seçme hem de eyleme özgürlüklerinin korunmasını ve desteklenmesini şart koşar. Böylece temel ahlak ilkesi, hem negatif hem de pozitif buyrukların; yani özgürlüğü kısıtlamama ve ortadan kaldırmama buyruğu ile özgürlüğün başarılı bir şekilde kullanılması için gereken koşulların desteklenmesi buyruğunun ortaya çıkmasına neden olur. Bu, Kant için, siyaset felsefesi derslerinde kullandığı kitapta belirtildiği gibi, yeni bir fikir değildi: "ahlaki yükümlülükler ya pozitif ya da negatif olduğundan, ahlak yasası biri *buyuran*, diğeri de *yasaklayan* iki yasadan oluşur."[12] Özgürlüğün hem kişinin kendinde hem de başkalarında başarıyla kullanılmasının desteklenmesi yönündeki pozitif buyruk, bazı nedenlerle uygulanamayabilirken, kişinin kendi özgürlüğünü kullandığı sırada başkalarının eyleme özgürlüğünü engellememesi yönündeki genel yasak, en azından bazı durumlarda tehdit yoluyla ya da zorlayıcı önlemlerle uygulanabilir ve bu nedenle de, ancak, failin ahlakın kendisine duyduğu saygıyla, güvenilir bir şekilde motive edilebilir. Kant'ın hem hukuk ödevlerini, hem erdem ödevlerini

---

that "Resistance that counteracts the hindering of an effect promotes this effect and is consistent with it," that "coercion is a hindrance or resistance to freedom," and that "Therefore if a certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e., wrong), coercion that is opposed to this (as a *hindering of a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right" (*MM*, Doctrine of Right, Introduction, §D, 6:231). The gist of this argument is that coercion is justified when and only when it is necessary to preserve the possibility of the exercise of *freedom in accordance with universal laws*. But if it is the unconditional value of the exercise of freedom in accordance with universal laws that is the basis of morality as such, then this is clearly a *moral* justification of coercion. Thus the argument for the permissibility of enforcing the universal principle of right by an external rather than an internal incentive is itself a *moral* argument. There would be no need to provide a moral argument for the coercive enforcement of the principle of right if that were not itself a moral principle.[11]

In demanding that humanity always be treated as an end and never merely as a means, the fundamental principle of morality requires that freedom of both choice and action be both preserved and promoted in both oneself and others. The fundamental principle of morality thus gives rise to both negative and positive commands, the command not to destroy

hem de bu ikisi arasındaki ayrımı, temel ahlak ilkesi üzerinden türetmesinin temeli budur.

Ne yazık ki, Kant bu açık analizi karmaşıklaştırır. *Ahlak Metafiziği*'nin Giriş'inde, hem hukuk yasalarının hem de etik yasalarının "ahlak yasaları" olduğunu açıkça ifade eder, aralarındaki ayrımı ise şöyle kurar: Hukuk yasaları "sadece dışsal eylemlere ve bu eylemlerin yasalara uygun olmasına" ya da "seçimin dışsal kullanımındaki özgürlüğe yönelik" iken, etik yasaları "aklın yasaları tarafından belirlendikleri sürece, seçimin hem dışsal hem de içsel kullanımındaki özgürlüğe" atıfta bulunurlar – hukuk yasaları özgürlüğün sadece dışsal kullanımına yönelik olduğu için, dışsal saiklerin olanağını verirler, etik yasaları ise içsel seçim özgürlüğüne yönelik oldukları için, "kendilerinin, eylemlerimizin belirleyici zemini olma zorunluluğunu" getirirler (*AM*, Giriş, bölüm II, 6:214). Kant "Erdem Öğretisi"nin Giriş'inde daha ileri giderek, yasal ödevlerin sadece "dış özgürlüğün formel koşulunu (maksimi bir evrensel yasa haline gelmişse, dış özgürlüğün kendisiyle tutarlığını)" göz önüne aldıklarını, etik ödevlerin ise "bunun ötesine geçtiklerini ve bir konu (seçme özgürlüğünün bir nesnesi); saf aklın, 'nesnel anlamda zorunlu bir erek' olarak sunduğu bir erek; yani insanlar söz konusu olduğunda, 'bir ödev olan bir erek' ortaya koyduklarını" (Erdem Öğretisi, Giriş, bölüm I, 6:380) öne sürer. Kant daha sonra, aynı zamanda bir ödev olan, sadece iki erek olduğunu öne sürer; bunlar kişinin kendi kusursuzluğu ve diğerle-

---

or restrict freedom and the command to promote the conditions for its successful exercise. This idea was hardly novel to Kant; as the textbook that he used for his course on political philosophy put it, "Since moral obligation is either positive or negative, the *moral law* divides into a law that *commands* and one that *prohibits*."[12] The general prohibition against violating the freedom of action of others in the exercise of one's own may at least in some cases be enforced by the threat and imposition of coercive sanctions, while for several reasons the positive command to promote the successful exercise of freedom in both oneself and others may not, and therefore can be reliably motivated only by the agent's respect for morality itself. This is the basis for Kant's derivation of both duties of right and duties of virtue from the fundamental principle of morality as well as for the distinction between them.

Unfortunately, Kant complicates this straightforward analysis. In the Introduction to the *Metaphysics of Morals* as a whole, he states clearly that both juridical laws and ethical laws are "*moral* laws," the difference between them being only that the former are "directed merely to external actions and their conformity to law" or to "freedom in the *external* use of choice," while the latter refer to "freedom in both the external and the internal use of choice, insofar as it is determined by laws of reason," and that because the former concern only the external use of freedom, they allow the possibility of external incentives, but since

rinin mutluluğudur (bölüm IV, 6:385-6). Bu iki erek de açıkça, belirsiz sayıda durumda, belirsiz sayıda farklı şekilde desteklenebilen genel ereklerdir; bu nedenle Kant, bu erekleri destekleyen ödevlere eksik ödevler adını verir – söz konusu ödevlerde "yasa, sadece eylemlerin maksimini belirleyebilir, eylemlerin kendilerini belirleyemez" (bölüm VII, 6:390) ve böylece onlar, farklı eylemlerin belirlendiği ya da daha tipik olarak yasaklandığı eksiksiz ödevlerden ayrıdırlar. Burada söylenilen, tüm etik ödevlerin ya da erdem ödevlerinin eksik ödevler olduğu, eksiksiz ödevlerin tümünün ise hukuki ödevler olduğudur. Yine de, ne tüm erdem ödevlerinin eksik ödevler ve tüm eksiksiz ödevlerin hukuk ödevleri olduğu savı; ne de tüm eksiksiz ödevler dışsal, zorlayıcı önlemleri kabul ederken, tüm erdem ödevlerinin ancak ahlak yasasının kendisi tarafından motive edilebileceği savı, Kant'ın hukuk ödevleriyle erdem ödevleri arasında yaptığı ayrımla tastamam bağdaşır. Bunun anlamı, Kant'ın ödev sınıflandırmasının tamamen sistemsiz olduğu mudur? Hayır, bunun anlamı sadece, Kant'ın kullandığı ayrım ilkesinin, Kant'tan biraz daha dikkatli bir şekilde açıklanması gerektiğidir.

Kant'ın ödevleri sistematik bir şekilde sınıflandırırken kullandığı merkezi ayrımın asıl temelini anlamak için, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nden önce önerdiği bir ödevler sınıflandırmasını kullanmak yararlı olabilir. *Temellendirme*'de, kategorik buyruğun ilk iki formülasyonunun ortaya konmasından sonra tartışılan, dört ödev örneğinin türetildiği sınıflandırmaya atıfta

---

the latter also concern the internal freedom of choice, they can "also require that they (the laws) themselves be the determining grounds of actions" (*MM*, Introduction, section II, 6:214). In the Introduction to the "Doctrine of Virtue," however, Kant further claims that juridical duties concern only "the *formal* condition of outer freedom (the consistency of outer freedom with itself if its maxim were made universal law," while ethical duties go "beyond this and provide a *matter* (an object of free choice), an **end** of pure reason which it represents as an end that is also objectively necessary, that is, an end that, as far as human beings are concerned, it is a duty to have" (Doctrine of Virtue, Introduction, section I, 6:380). Kant goes on to argue that there are only two ends that are also duties, namely one's own perfection and the happiness of others (section IV, 6:385-6). Both of these are obviously general ends that could be promoted in an indefinite number of particular ways on an indefinite number of occasions; the duties to promote them are therefore what Kant calls imperfect duties, where "the law can prescribe only the maxim of actions, not the actions themselves" (section VII, 6;390), in contrast to perfect duties, where particular actions can be prescribed or, more typically, proscribed. The implication here is that all ethical duties or duties of virtue are imperfect duties, while all perfect duties are juridical duties or duties of justice. Yet neither the suggestion that all duties of virtue are imperfect

bulunuyorum. Kant'ın burada, kategorik buyruk hakkındaki açıklamalarını desteklemek için, buyruğun herkes tarafından tanınan ahlaki ödevlerin tüm ana türlerini sunabildiğini göstermeye çalıştığı açıktır. Bu amaçla, örneklerini, "[ödevlerin] kendimize karşı ve başkalarına karşı ödevler ve eksiksiz ve eksik ödevler biçimindenki genel ayrımı[ndan]" (*AMT,* 4:422) seçer (böylece herhangi bir yorum yapmadan Tanrı'ya karşı ödevlerimizi atlar, gerçi bu kategori hakkında başka bir yerde söyleyecek epey sözü olacaktır).[13] Sonra da her bir sınıftan, bu iki ayrımı ortaya çıkaran birer örnek verir: (1) kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak, intihar yasağını gösterir; (2) başkalarına karşı eksiksiz ödeve örnek olarak, yalan yere söz vermeme, yani kişinin tutmaya niyeti olmadığı sözler vermemesi ödevini gösterir; (3) kişinin kendine karşı eksik ödevine örnek olarak, kişinin beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi ödevini gösterir; (4) başkalarına karşı eksik ödeve örnek olarak da, yardımseverlik ya da karşılıklı yardımlaşma ödevini gösterir (*AMT,* 4:422-4, 429-§§30).

Kant'ın insanlığı, özgürce erekler koyma ve bunları özgürce izleyebilme yetisi olarak tanımladığını hatırlarsak, bu ödev örneklerini, insanlığı asla bir araç olarak değil, her zaman bir erek olarak görmeye yönelik genel zorunluluktan, şöyle türetebiliriz: (1) İntihar etmeme ödevi, açıkça, seçme özgürlüğüne sahip bir varlığa zarar vermemeye yönelik daha genel ödevin bir örnek durumudur; söz konusu genel ödev, kişinin bir başkasını öldürmesini, yani

---

duties and all perfect duties are duties of right nor the suggestion that all duties of virtue can be motivated only by the moral law itself while all perfect duties admit of external, coercive sanctions squares with Kant's actual division of duties of right and duties of virtue. Does this mean that Kant's classification of these duties is completely unsystematic? No; it just means that the principle of division Kant actually uses needs to be stated somewhat more carefully than Kant himself manages to do.

In order to understand the actual basis for Kant's most fundamental division in his systematic classification of duties, it will be helpful to use a classification of duties that Kant had suggested prior to the *Metaphysics of Morals*. I refer to the classification that generates the famous four examples of duties which are discussed after the first and second formulations of the categorical imperative in the *Groundwork*. Kant's aim with these examples is clearly to confirm his account of the categorical imperative by showing that it gives rise to all the main kinds of commonly recognized moral duties. To do this, he chooses his examples from "the usual division of [duties] into duties to ourselves and to other human beings and into perfect and imperfect duties" (*G*, 4:422n.) (thereby omitting without comment the traditional category of duties toward God, although he has much to say against that category elsewhere).[13] He then offers one example from each of the

kendisi dışındaki özgür bir faili ortadan kaldırmasını yasakladığı gibi, intiharı da yasaklar. (2) Kant'ın analizine göre, yalan yere verilmiş bir söz, söz verilen kişinin, söz verenin asıl niyeti hakkında uygun bir şekilde bilgilendirilmiş olsa kabul etmeyeceği bir ereği benimsemesine neden olduğu ve böylece bir başkasının özgür seçimini tehlikeye attığı için (*AMT,* 4:429-30), bu tür sözlerin yasaklanması, özgür bir failin ortadan kaldırılmamasına yönelik ödevden çok, özgür bir failin yapıp etmelerinin engellenmemesine ya da belirli bir konuda yapıp etmede bulunma olanağının ortadan kaldırılmamasına yönelik genel ödevin bir örneğidir. Elbette, bu genel ödev sınıfının başka örnekleri de bulunabilir, kişinin başkalarına karşı değil kendisine karşı ödevleri de bu örnekler arasında sayılabilir, örneğin sarhoş olmamaya yönelik ödev (*AM*, Erdem Öğretisi, §8, 4:427), sarhoşluğun kişinin seçme özgürlüğünü kullanma yetisini engellemesine izin vermeme ödevi olarak görülebilir (elbette alkol, geçici bir duyu yitimine sebep olabileceği gibi, örneğin kişinin kendisini ya da başkalarını bir trafik kazasında öldürmesine de yol açabileceğinden, sarhoşluktan kaçınma ödevi, hem kişinin kendisi hem de başkaları açısından, özgür bir varlığın zarar görmesine neden olmama ödevi yönünden de değerlendirilebilir). (3) Kant'ın kişinin yeteneklerini, yani kişiye "talihin verdiği ve işlendikleri takdirde kişinin 'her tür amaç için' kullanabileceği (*AMT,* 4:423) doğal yatkınlıklarını" geliştirmesine yönelik ödev hakkında verdiği örnek, kişinin "*insanlığını gerçekleştirirken kendi*

four classes that arise from these two divisions: as an example of (1) a perfect duty toward oneself, he adduces the proscription of suicide; as an example of (2) a perfect duty toward others, he uses the duty not to make false promises, that is, promises one has no intention of keeping; as the example of (3) imperfect duty toward oneself, he offers the duty to cultivate one's natural predispositions for skills and talents; and for (4) imperfect duty toward others he instances the duty of beneficence or mutual aid (*G*, 4:422-4, 429-§§30).

If we recall Kant's definition of humanity as the capacity both freely to set and to pursue particular ends, we can derive these examples of duties from the general requirement always to treat humanity as an end and never merely as a means in the following way. (1) The duty to refrain from suicide is obviously a case of the more general duty not to destroy a being capable of free choice, a duty that would obviously proscribe homicide as well as suicide, that is, the destruction of a free agent other than oneself. (2) Since Kant analyzes a false promise as one that compromises the free choice of another by inducing him to adopt as his own an end that he would not endorse if he were properly informed of the promiser's real intention (*G*, 4:429-30), the proscription of such promises is an example of the general duty not to compromise the exercise of free agency or destroy the possibility of its exercise on a particular occasion, rather than the duty not to destroy

önüne özgürce koyabileceği farklı ödevleri yerine getirmesini kolaylaştıracak genel koşulları geliştirmesine yönelik ödev" olarak da anlaşılabilir. Kişinin başkalarına karşı da böyle bir ödevi olabilir, çocuklarının eğitimini sağlamak ya da vergi borçlarını ödeyerek tüm çocukların eğitime katkıda bulunmak gibi. Son olarak (4), yardımseverlik ödevi, "başkalarına, kendi önlerine özgürce koydukları farklı erekleri gerçekleştirmelerinde yardımcı olmak" olarak anlaşılabilir: Kant'ın da ifade ettiği gibi, "herkes aynı anda, elinden geldiğince, başkalarının ereklerine destek olmaya çalışmıyorsa, *kendinde bir erek olarak insanlıkla* henüz pozitif değil, negatif bir uyum söz konusudur" (*AMT,* 4:430) Kişinin kendi insanlığını kendinde bir erek olarak görmesinin, kendi önüne koyduğu tikel erekleri izlemesine yönelik bir ödev şart koşacağını söyleyebiliriz, gerçi bu kişinin kendi mutluluğunun peşine düşmesi ödevi olarak da görülebilir, Kant ise çoğunlukla bu fikri pek hoş karşılamaz.[14]

Toparlarsak, Kant'ın herkes tarafından kabul edilen dört ödev sınıfı hakkında verdiği örnekler, insanlığı asla bir araç olarak değil, her zaman bir erek olarak görme ödevinin aşağıdaki kapsamlı yorumunu sunar: (1) özgür seçimde bulunan failler olarak insanlara zarar vermeme, (2) seçme ve eyleme özgürlüklerini kullanma olanaklarını engellememe, (3) özgürce seçilen erekleri başarıyla izlemeyi kolaylaştıracak genel yetileri geliştirme ve (4) koşullar elverdiğince, özgürce seçilen tikel erekleri gerçekleştirmeyi kolaylaştıracak tikel eylemlerde bulunma ödevleri. Ödevlerin sınıflandırma-

---

a free agent. There will of course be other examples of this general class of duty, including cases of such a duty toward oneself rather than toward others; for example, the duty to avoid drunkenness (*MM*, Doctrine of Virtue, §8, 4:427) can be understood as a duty not to compromise one's ability to exercise one's own freedom of choice during a period of intoxication (although of course DUI can lead not just to temporary impairment but also to the death of oneself or others in an automobile accident, so the duty to avoid drunkenness could also be understood as the duty not to risk the destruction of a free being, either oneself or another). (3) Kant's example of the duty to cultivate one's talents, "fortunate natural predispositions" which if developed can serve one "for all sorts of possible aims" (*G*, 4:423), can be understood as a duty to develop general conditions that will facilitate the realization of the particular ends that one may freely set for oneself in the exercise of one's humanity. One might have such a duty with regard to others as well, for example the duty to educate one's children or to contribute to the education of the children of others by paying one's local property taxes. Finally, (4) the duty of beneficence can be understood as the duty to assist others in the realization of particular ends they have freely set for themselves: as Kant puts it, "there is still only a negative and not a positive agreement with *humanity as an end in itself* unless everyone also tries, as far as he can, to further the ends

sına ilişkin formel bir bütünün tablosunun nasıl olacağı açık değildir, ama yukarıdaki şema insanlığı korumak ve geliştirmek için atmamız gereken adımların tümünü içeriyor gibidir, bu yüzden de ödevlerin tek bir ilkeden türetildiği kapsamlı bir sistem olarak yeterli görünmektedir. Kant'ın "Hukuk Öğretisi"ndeki "özel hukuk", yani mülkiyet hukuku üzerine görüşlerinden çıkarabileceklerimizi de eklediğimizde, bu daha açık bir şekilde görülecektir. Kant'ın mülkiyet kuramındaki temel empirik varsayım, ancak bedenlerimizin hareketi aracılığıyla (Kant'ı "doğuştan gelen özgürlük hakkı" dediği şeye götüren adım), ayrıca toprak, mineraller, bitkiler gibi insan-olmayanları, yine insan-olmayan hayvanları; ve hizmetçiler, diğer çalışanlar, sözleşme yaptığımız insanlar, eşler gibi başka insanların dahil olduğu, "kendi bedenlerimizin dışındakileri" (Kant'ı "edinilmiş haklar" ismini verdiği çeşitli kategorilere götüren adım) kullanarak işlev görebilen cisimsel varlıklar olduğumuzdur. İnsanlığımızı ve başkalarının insanlığını korumak ve kendi önümüze özgürce koyduğumuz ve başkalarının kendi önlerine özgürce koydukları erekleri izlemek için, kendi bedenimizi özgürce hareket ettirebilmeli ve başka bedenleri-cisimleri de kontrol edebilmeli ve kullanabilmeliyiz. Elbette, kendi bedenlerimizi ve başka bedenleri-cisimleri özgürce kullanmamız, başkalarının kendi bedenlerini ve başka bedenleri-cisimleri özgürce kullanmalarıyla çatışabilir ve böylece insanlığı, yani seçme ve eyleme özgürlüğü yetisini hem kendimizde hem de başkalarında bir araç değil de, bir erek olarak gör-

---

of others" (*G*, 4:430). We might also think that treating one's own humanity as an end in itself would entail a duty to further the particular ends that one freely sets for oneself, although this could begin to sound like a duty to promote one's own happiness, an idea toward which Kant is generally hostile.[14]

Summing up, we can take Kant's analyses of his examples of the four commonly accepted classes of duty to imply the following comprehensive interpretation of the duty always to treat humanity as an end and never merely as a means: this consists of the duties (1) not to destroy human beings *qua* agents capable of free choice, (2) not to compromise the possibility of their exercise of their freedom of choice and action, (3) to cultivate general capacities that will facilitate the successful pursuit of the ends that they freely set for themselves, and (4), as circumstances warrant and allow, to take particular actions in order to facilitate the realization of the particular ends that they freely set for themselves. It is not clear what a formal completeness-proof for a classification of duties would look like, but this schema seems exhaustive of the kind of steps we can take in order to preserve and promote humanity, and thus appears to be an adequate derivation of a comprehensive system of duties from a single principle. This may seem even clearer when we add one further consideration that we can derive from Kant's discussion of "private right," that is,

meye yönelik genel ödev, özgürlüğü sadece kendimizde değil, başkalarında da korumak adına, bedenlerimizin hareketlerini ve başka bedenleri-cisimleri kullanışımızı düzenlemenin yollarını bulmamız gerektiği anlamına gelir. Özgür varlıkları ve onların özgürlüklerini kullanma olanaklarını koruma ve özgürlüklerini kullanmadaki ve özgürce seçtikleri tikel erekleri izlemedeki başarılarını desteklemeye yönelik genel ödevlerin tümü, hem kendi bedenlerimizi hem de başka bedenleri-cisimleri kullanışımızın, herkesin insanlığına saygı ilkesi çerçevesinde düzenlenmesini gerektirir.

Bu arkaplanı hazırladıktan sonra, artık Kant'ın *Ahlakın Metafiziği*'nde serimlediği yasal ve etik ödev sınıflarını sıralamaya başlayabiliriz. Yasal ödevler, daha baştan baskı yoluyla uygulanılması mümkün olan ödevler olarak belirlenmişlerdi. Bunlar üç sınıfa ayrılmışlardır, gerçi bu sınıfların ilkinden sadece Giriş'te bahsedilir, diğer ikisi "Hukuk Öğretisi"nin iki ana bölümünde ayrıntılı olarak tartışılırlar. Girişte bahsedilen ödev sınıfı, doğuştan gelen özgürlük hakkından kaynaklanan ödevleri ele alır, Kant burada büyük olasılıkla, kişinin dışsal nesneleri ya da başka insanları temel araçlar olarak *kullanmadan* gerçekleştirdiği eylemlerdeki özgürlükten söz etmektedir. Demek ki, doğuştan gelen bu hak, baskı ve şiddet uygulamalarından muaf olma hakkını içerir ve adam kaçırma, saldırı, cinayet vb kişinin bedensel varlığına, bütünlüğüne ve hareketine yönelen açık saldırıların, aynı zamanda ifade özgürlüğü gibi haklara yönelen saldırıların yasaklanmasına yol açar.

---

the right to property, from the "Doctrine of Right." The underlying empirical assumption of Kant's theory of property rights is that we are embodied creatures who can function only by means of the movement of our bodies — this gives rise to what Kant calls the "innate right to freedom" (*MM*, Doctrine of Right, Introduction, 6:237-8) — and the use of bodies other than our own, including the use of non-human bodies, such as land, minerals, vegetables, and non-human animals, and also other human bodies, such as those of servants, other employees, contractors, and spouses — this is what gives rise to the various categories of what Kant calls "acquired right." The preservation of our own humanity and that of others as well as the pursuit of the freely chosen ends of ourselves and others will require us to be able to move our own bodies freely and to control and use various other bodies as well. Of course, the free movements of our own bodies as well as the free use of other bodies, whether non-human or human, can come into conflict with the free use of their own bodies and other bodies by other persons, and thus the general duty to treat humanity, that is, the capacity for freedom of choice and action, as an end and not merely as a means in both ourselves and others means that we will have to find ways to regulate the movements of our own bodies and the use of other bodies in order to preserve freedom not only in ourselves but also in others. The general duties to preserve free beings and the possibility

Yasal ödevlerin, "Özel Hukuk" başlığı altında tartışılan ikinci ana sınıfı, mülk edinme hukukunu, başka insanlarla yapılan sözleşmeler aracılığıyla doğan yükümlülüklerle ilgili hukuku ve başka insanların birer nesne olarak kabul edildikleri türden ilişkilerdeki hukuku, yani eşlerin birbirleri karşısında sahip oldukları haklar gibi uzun dönemli hakları belirleyen hukuku içerir; yasal ödevler de, bu *hakların* uygulanması bakımından, baskı yoluyla yüklenebilen ödevlerdir. Kant'ın buradaki amacı tam da, söz konusu hakların nasıl olup da, "tüm diğer insanların, bir araç değil, bir erek olarak görülmesi"ne yönelik genel ahlaki yükümlülükle tutarlı bir şekilde geliştirilebileceğini açıklamak; yani, örneğin bir kişinin, diğer kişilerin de, bir biçimde "başkalarının özgürlüğüyle" tutarlı bir şekilde kullanabilecekleri bir mülk üzerinde, nasıl mülkiyet hakkı iddia edebileceğini, ya da bir kocanın, kendinde bir erek olarak kendi konumuyla tutarlılık içindeki karısı üzerinde nasıl bir hak iddiasında bulunabileceğini göstermektir.

Kant daha sonra, tüm bu hakların belirlenmiş ve sağlam haklar haline gelmesi için bir devletin zorunlu olduğunu ve bu yüzden de bu haklara sahip olduğumuz iddiasında bulunmamızı sağlayan ahlaki özgürlüğümüzün, bir devlet kurmak ve bu devleti korumak için ahlaki bir yükümlülük yarattığını öne sürer (*AM*, Hukuk Öğretisi, §§8-9, 41-2). Öyleyse, "Kamu Hukuku" başlığı altında açıklanan üçüncü ana ödev ve haklar sınıfı, devletin kendine ayrılan rolü oynamasını sağlamak için zorunlu olan haklar ve ödevlerdir.

---

of their exercise of their freedom as well as to promote the success of such exercise and the realization of particular freely chosen ends will all require the regulation of the use of both our own bodies and other bodies in ways designed to respect the humanity of all.

Against this background, we can now enumerate the classes of juridical and ethical duties that Kant deploys in the *Metaphysics of Morals*. Juridical duties are stated at the outset to be those that permit of coercive enforcement. There are three classes of them, although the first is only mentioned in the Introduction and only the latter two receive extended discussion in the two main sections of the "Doctrine of Right." The class of duties mentioned in the introduction is that arising from the innate right to freedom, by which presumably Kant means freedom of the person to perform actions not using external objects or other persons as essential means. This innate right would therefore include freedom from restriction of or violence against the person, giving rise to prohibitions against kidnapping, assault, homicide, and other obvious attacks upon bodily existence, integrity, and motion, but also to rights such as freedom of speech.

The second main class of juridical duties, discussed under the rubric of "Private Right," includes the rights to acquire property in things, rights toward specific performances by other persons through contracts, and rights toward other persons as if they were things,

Burada Kant'ın argümanının ana fikri, ancak kuvvetler ayrılığı ve yöneticilerin ulusun toprakları ve kurumları üzerinde mülkiyet hakkına sahip olmaması ilkeleriyle karakterize edilen bir cumhuriyetin, devletin var olma amacını yerine getirebileceği ve bu yüzden de herkesin, ama özellikle de devletin yöneticilerinin, yönetime geldikleri anda, bir cumhuriyet kurma ve bu cumhuriyeti yaşatma yükümlülüğüne sahip olduklarıdır.[15]

Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Kant'ın girişte, etiğin, sadece aynı zamanda bir ödev olan ereklerden, yani "kişinin kendi kusursuzluğu ve başkalarının mutluluğundan" oluştuğuna yönelik tanımına karşın, yine kendisinin verdiği erdem ödevleri listesi, bu iki başlıkla sınırlı değildir; baskı yoluyla yüklenmeye zorlanamayacağımız tüm özel yükümlülüklerin [*Tugendpflichten*] yanı sıra, ödev duygumuzla tüm özel ödevlerimizi yerine getirmemiz yönündeki genel ve saf ahlaki [*Tugendverpflichtung*] yükümlülüğü de içermektedir (*AM*, Erdem Öğretisi, Giriş, bölüm XVII, 6:410). (Bu son yükümlülük, yasal ödevler kadar –yasal ödevlerin kendileri temel ahlak ilkesinden türetilmemiş olsa, anlaşılmaları güç olacak– özel etik ödevlere de uygulanabilen bir yükümlülüktür; herhangi bir yaptırımı olmayan, ama kişiye en yüksek itibarı getiren tavizleri vermeyi reddetmek de bir ödevdir.) Böylece Kant'ın etik ödevler listesinin bütünü, kişinin, kendisinin ya da başkalarının insanlığına zarar vermesine neden olan özel eylemleri yasaklayan eksiksiz ödevlerin yanı sıra, kişinin kendisinde ya da başkalarında insanlığın

---

that is, long-term rights against others such as the right of spouses regarding each other; the juridical *duties*, of course, are the enforceable duties to respect these *rights*. The clear purpose of Kant's discussion is precisely to explain how such rights can be acquired consistently with the general moral obligation to treat each person as an end and never merely as a means — to explain, for example, how one person can claim exclusive right to control a piece of property that others might also use in a way consistent with the freedom of others, or how a husband can claim rights over a wife consistent with her own status as an end in herself.

Kant then argues that a *state* is necessary in order to make all these rights both determinate and secure, and that our moral freedom to claim these rights therefore creates a moral obligation to institute and preserve a state (see *MM*, Doctrine of Right, §§8-9, 41-2). The third main class of rights and duties, expounded under the rubric of "Public Right," are then those necessary to ensure that the state can perform its allotted role. The gist of Kant's argument here is that only a republican government, characterized by the division of powers and the denial to rulers of proprietary rights in the land and offices of the nation, can fulfill the purpose for which the state exists, and therefore that all, but especially the rulers of a state, however, they have come to power, have an obligation to institute and maintain republican government.[15]

başarıyla uygulanmasını sağlayacak yeti ve koşulların desteklenmesini şart koşan eksik ödevleri de içerir. Kant'ın intihara (AM, Erdem Öğretisi, §6), özyıkıma (§7) ve sarhoşluk ve oburluk biçimindeki duyumsuzluğa (§8) getirdiği yasaklar, kişinin kendi kusursuzluğunu geliştirmesi için konmuş ödevler değil; kişinin özgürlük yetisinin fiziksel açıdan kötüye kullanılmaması, bu yetiye zarar verilmemesi ya da yetinin ortadan kaldırılmaması için konmuş eksiksiz ödevlerdir; yalan (§9), açgözlülük (§10) ve köleliğe (§11) getirdiği yasaklar, kişinin bir "ahlaki varlık" olarak kendisine karşı ödevleri; ya da kişinin, seçme özgürlüğüne, fiziksel dolayımla değil de, doğrudan *zarar vermemesi* için konmuş ödevler olarak, eksiksiz ödevlerdir. Kant'ın başkalarına karşı "saygıdan doğan ödevler" ismini verdiği ödevler, benzer şekilde, başkalarının ahlaki varlıklarına "küstahlık, iftira ya da alay" yoluyla saygısızlık etmemeyi bildiren eksiksiz ödevlerdir, başkalarının mutluluğunu desteklemeyi bildiren eksik ödevler değil. Elbette kişinin kendisine karşı, kendi kusursuzluğunu arama ödevi gibi eksik ödevleri de vardır: kişinin özgürce seçtiği erekleri başarıyla izleyebilmesini sağlayan fiziksel ve zihinsel yetilerini geliştirmesine yönelik ödev (§19) –bu açıkça, *Temellendirme*'de bahsi geçen, kişinin, yeteneklerini geliştirmesine yönelik ödevin ardılıdır–, ayrıca kişinin ahlaki yargı gücünü ve mizacını kusursuzlaştırmasına yönelik ödev (§21) de bunlara dahildir.[16] Kant'a göre kişinin başkalarının kusursuzluğuna doğrudan katkıda bulunması mümkün olmadığından, başkalarının mutlulu-

---

Now comes a problem. In spite of Kant's introductory characterization of ethics as involving only ends that are also duties, namely one's own perfection and the happiness of others, Kant's actual list of the duties of virtue is not restricted to these two headings but includes all of the specific obligations (*Tugendpflichten*) that we have that cannot be coercively enforced as well as the general and purely moral obligation (*Tugendverpflichtung*) to fulfill our specific duties out of our sense of duty (*MM*, Doctrine of Virtue, Introduction, section XVII, 6:410). (This last obligation is one that can apply to juridical duties as well as to specific ethical duties, which would be difficult to understand if juridical duties were not themselves derived from the fundamental principle of morality; it is also a duty the failure to satisfy which produces no sanction, but the fulfillment of which entitles one to the highest form of esteem.) Thus Kant's actual list of ethical duties includes perfect duties prohibiting specific actions that would destroy or damage the humanity of oneself or others as well as imperfect duties to promote the capacity and conditions for the successful exercise of humanity by oneself and others. Kant's prohibitions of suicide (*MM*, Doctrine of Virtue, §6), self-defilement (§7), and self-stupefaction in the form of drunkenness and gluttony (§8) are perfect duties not to destroy, damage, or misuse the physical basis of one's capacity for freedom, not duties to *promote* one's own perfection; his prohibitions of

ğunu kusursuzlaştırmak yönündeki eksik ödevimiz "sevgiden doğan ödevlerle", özellikle de yardımseverlik, minnettarlık ve duygudaşlıktan doğan ödevlerle (§29–35) sınırlandırılmıştır, burada, *Temellendirme*'de bu kategorinin örneği olarak verilen yardımseverlik ödevi ayrıntılandırılmıştır. Bu noktada, Kant'ın kişinin başkaları için yapabilecekleri ve yapması gerekenler üzerine geliştirdiği tartışmanın açık bir şekilde eksik olduğunu görmemek mümkün değildir: elbette insanların birbirleri adına özgür seçimler yapmaları mümkün değildir ve hiç kimse bir başkasının ahlaki varlığını kusursuzlaştıramaz, ama kişi, genel anlamda başkalarının ereklerini izleme yetilerinin ve özel anlamda da başkalarının ahlaki seçimler yapma yetilerinin dayandığı bilgi, beceri ve yargı güçlerinin gelişmesine katkıda bulunabilir, bu nedenle de bize öyle geliyor ki, Kant'ın atlamış olduğu geniş bir "potansiyel eksik ödevler kategorisi" bulunmaktadır ve bu kategori başkalarının ahlaki eğitimlerine ve, doğal yetilerini geliştirmeleri için genel anlamda eğitimlerine de katkıda bulunma yükümlülüklerinden oluşmaktadır.

Bu eleştiri bir kenara bırakılırsa, "kişinin kendi yeteneklerini geliştirmesine ve başkalarına yardımcı olmasına" yönelik ödevler, açıkça, "kişinin kendi insanlığını uygulaması sırasında özgürce seçtiği tikel erekleri gerçekleştirmesinin desteklenmesine" ya da "başkalarının özgürce seçtikleri tikel ereklerin gerçekleştirilmesinin doğrudan desteklenmesine" yönelik geniş yükümlülükten doğan ödevlerdir. Bu nedenle, Kant'ın, etik yükümlülüklerin aynı zaman-

---

lying (§9), avarice (§10), and servility (§11) are perfect duties toward oneself as a "moral being," or duties not to *undermine* one's freedom of choice directly rather than through its physical basis. What Kant calls "duties of respect" toward others are likewise perfect duties not to show disrespect toward the moral being of others through arrogance, defamation, and ridicule (§§42-4), not imperfect duties to promote their happiness. Of course, one has imperfect duties toward oneself that are duties to promote one's own perfection: these include the duty to improve the physical and mental capacities on which one's successful pursuit of one's freely chosen ends depends (§19), which is obviously the successor to the duty to cultivate one's talents mentioned in the *Groundwork*, but also include the duty to perfect one's moral judgment and disposition itself (§21).[16] And because in Kant's view one cannot directly contribute to the moral perfection of another, our imperfect duty to perfect the happiness of others is confined to the "duties of love," specifically the duties of beneficence, gratitude, and sympathy (§§29-35), which flesh out the duty of beneficence used as the example of this category in the *Groundwork*. Here it is hard to refrain from observing that Kant's discussion of what one can and should do for others is radically incomplete: while it is of course true that people cannot make free choices for each other, and therefore that no one can perfect the moral being of another, one certainly can

da erek olan ödevler olması gerektiği ısrarıyla uyum içindedirler. Kişinin tüm ödevlerini, ahlak yasasının kendisine gösterdiği saygı sebebiyle yerine getirmesi yönündeki genel yükümlülük, aynı zamanda, kişinin, ödevin kendisini, tüm erekleri içinde barındıran bir erek saymasına yönelik bir yükümlülük olarak yorumlanabilir. Ama intihar etmemeye ya da iftira atmamaya yönelik ödevler, tikel ereklerin desteklenmesine yönelik açık uçlu yükümlülükler değildir; bir ahlaki varlık olan bir insana ya da bu insanın insanlığına saygısızlık etmemeye, zarar vermemeye, onu ya da insanlığını ortadan kaldırmamaya yönelik dar yükümlülüklerdir. Bu nedenle de, bunlar herhangi bir tikel ya da genel ereği desteklemeye yönelik ödevler değil, söz konusu ister kişinin kendisi, isterse başkaları olsun, herkesi kendinde erekler olarak görmeye yönelik ödevlerdir. Bunun anlamı, Kant'ın ödevleri erdem ödevleri başlığı altında toplamasının sistematik bir temeli olmadığı mıdır? Hayır, tüm erdem ödevlerinin ortak ilkesi, genel ahlak ilkesinden türetilebilen ödevler bağlamında erdem ödevlerinin, yasal ödevlerin aksine, baskı yoluyla yüklenememesidir.

Kant, neden erdem ödevlerinin hiçbirinin baskı yoluyla yüklenemeyeceği üzerine genel bir kuram ortaya koymaz; bize öyle geliyor ki, her bir erdem ödevi için, niye baskı yoluyla yüklenebilir olmadığı konusunda farklı nedenler bulunmaktadır. Bazı durumlarda, bir erdem ödevinin baskı yoluyla yüklenmesinin önünde açıkça fiziksel, hatta mantıksal bir engel vardır. Örne-

---

contribute to the development of the knowledge, skill, and judgment of others in which their capacities to pursue ends in general as well as to make moral choices in particular depend, and thus it seems that there is a large category of potential imperfect duties which Kant omits, namely, obligations to contribute to the general education or development of natural capacities of others as well as to their moral education.

That criticism apart, the duties to cultivate one's own talents and moral judgment and to be beneficent to others are clearly duties of wide obligation either to promote the capacity to realize particular ends freely chosen in the exercise of one's own humanity or to directly promote the realization of particular ends freely chosen by another. They thus fit Kant's insistence that ethical obligations are duties that are also ends. The general obligation to fulfill all of one's duties out of respect for the moral law itself can also be construed as the obligation to make duty itself one's overarching end. But such duties as the duty not to commit suicide or not to defame others are not open-ended obligations to promote particular ends; they are narrow obligations not to destroy, damage, or disrespect a person who is a moral being or the humanity of such a person. They are thus duties to treat persons, whether oneself or others, as ends in themselves, but not duties to promote any particular or general ends. Does that mean that there is no systematic basis for Kant's

ğin, kişinin vicdanını geliştirmesi ve vicdanının sesini dinlemesine yönelik ödev; baskı yoluyla yüklenen bir ödev, ancak "kişinin eylemin sonucundan duyduğu korku aracılığıyla" ve böylece "kişinin dışsal eylemleri üzerinde" etkide bulunabileceği için, yani kişinin içindeki mizaç ya da karakter üzerinde bir etkide bulunamayacağı için, baskı yoluyla yüklenemez. Bir ödevin baskı yoluyla zorlanmasının olanaklı olduğu, ama hiç kimsenin bunu gerçekleştirmek için ahlaki ya da yasal bir gerekçeye sahip olmadığı durumlar da başka bir örnek oluşturabilir: örneğin intiharı engellemek için, intihar eden kişinin mallarına el konulması ya da bedeninin kutsal olmayan toprağa gömülmesi vb yaptırımlar düşünülebilir, ama intihar edecek kişinin bu eylemi, onun kendisinden başka kimseye zarar vermeyeceği için (bu her zaman geçerli bir olgu değildir elbette), kimsenin onu bu yaptırımlarla tehdit etme ya da ona bu yaptırımları uygulama hakkı olmadığı söylenebilir. Kant'ın, örneğin Achenwall gibi öncelleri, bu sorunu daha önce de dile getirmiş ve herhangi bir yükümlülüğün baskı yoluyla yükselmesi için, hem bu zorlamanın fiziksel olanağının, hem de bu tür bir zorlama için ahlaki bir olanağın, yapabilirliğin ya da hakkın bulunması gerektiğini öne sürmüşlerdi.[17] Kant bu koşulları açıkça dile getirmez, bunun nedeni belki de bu koşulları verili almasıdır. Ancak, bu koşulları varsaydığı bir gerçektir. Bu yüzden, örneğin kendi yaşamını bir başkasının yaşamı pahasına korumak gibi ahlaki bir hak yoksa da, bunun karşısında neden yasal bir engel bulunmadığını

collection of duties under the rubric of duties of virtue? No: the common principle of all duties of virtue is simply that among all the duties derivable from the general principle of morality they, unlike juridical duties, are not coercively enforceable.

Kant does not spell out a general theory of why none of the duties of virtue are coercively enforceable; and it seems as if there would be a variety of reasons why specific duties of virtue would not be so enforceable. In some cases, there is clearly a physical or even logical barrier to the coercive enforcement of a duty of virtue. The duty to develop and hearken to one's conscience, for example, could not be coercively enforced simply because coercive enforcement affects one's outer actions through fear of consequences, not one's inmost dispositions or character. In other cases, it might be the case that while a duty could be coercively enforced, no one has the moral or legal standing necessary to do so: there are sanctions that might prevent suicide for example, such as the threat of the confiscation of a suicide's estate or his burial outside of hallowed ground, but the fact that the would-be suicide's action injures no one but himself (not really always a fact, of course) may mean that no one else has the right to threaten or enforce these sanctions against him. Kant's predecessors such as Achenwall spelled out these considerations by maintaining that the coercive enforcement of any obligation requires both a logical and/or physical

açıklarken –Kant burada "zorunluluktan doğan haklar" denilen haklara atıf yapıyor; yani deniz kazasına uğrayan bir kişi, kendi yaşamını kurtarmak için, denizde yüzen tahta parçalarından birine tutunmaya çalışırken, aynı tahtaya tutunan bir başkasını ittiğinde ortaya çıkan türden haklar– basitçe bu tür bir yasağın uygulanmasını sağlayacak etkin bir yaptırım bulunamayacağını öne sürer: boğulma tehdidi, daha sonra karşı karşıya kalınabilecek yasal yaptırım tehdidinden daha acil ve kesindir (*AM*, Erdem Öğretisi, Giriş, Ek II, 6:235-6). Böylece bu konuda, baskı yoluyla uygulanacak bir yaptırımın, fiziksel bir etkinlik olanağı taşıması gerektiğini öne sürer. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi, yasal ödevlerin baskı yoluyla uygulanması taraflısı genel argümanı, özgürlüğün önündeki engellerin önüne konan engellerin "evrensel yasalara uygun gelen özgürlükle tutarlı" olduğu iddiasına dayanır (*AM*, Erdem Öğretisi, Giriş, (§D, 6:231). Bunun, baskı yoluyla uygulanan yaptırımlara *ahlaki* sıfatını verme çabası olduğu açıktır (ancak yazık ki tamamlanamadan kalmış bir çabadır: baskı yoluyla uygulanan bir yaptırımın, koruması gereken özgürlüğü nasıl muhafaza ettiği hakkında bir açıklama eklenmeli, baskı yoluyla uygulanan yaptırımları uygulama yönündeki genel ahlaki hakkın, bu yaptırımları uygulayacak olan belirli faillerin ellerine nasıl geçtiğinin hesabı verilmelidir.)[18]

Öyleyse, bu bakımdan yasal ödevler, temel ahlak ilkesinden kaynaklanan yükümlülüklerimiz arasında, baskı yoluyla uygulama kriterini yerine geti-

---

possibility of successful coercive enforcement as well as a moral possibility, capacity, or title for such enforcement.[17] Kant does not explicitly mention these conditions, perhaps because he could take them for granted. But he in fact assumes them. Thus, for example, in explaining why even though there is not a moral right to self-preservation at the cost of the life of an innocent there cannot be a legal prohibition of it — he refers to the alleged "right of necessity," such as the right to push another off a floating piece of shipwreck in order to save oneself — he argues simply that there could not be an effective sanction to enforce such a prohibition: the threat of drowning is more immediate and certain than juridical sanction that might be threatened (*MM*, Doctrine of Right, Introduction, Appendix II, 6:235-6). In this case he thus assumes that a coercive sanction requires a physical possibility of efficacy. His general argument in behalf of the coercive enforcement of juridical duties, however, turns, as we earlier saw, on the claim that hindrances to hindrances of freedom are "consistent with freedom in accordance with universal laws" (*MM*, Doctrine of Right, Introduction, §D, 6:231). This is clearly an attempt to provide the *moral* title for coercive sanctions (although an attempt that is woefully incomplete: it needs to be supplemented with an explanation of how a coercive sanction can ever preserve the freedom it is supposed to protect, as well as an account of how the general moral title to

renler, etik ödevler ise bu kriteri yerine getiremeyenlerdir. Demek ki böyle bir durumda, tüm ödevlerin sistematik bir şekilde türetimi için olduğu gibi, ödevler arasında yapılacak ayrım için de sistematik bir temel bulunur. Gerçekten de, ödevler arasındaki ayrımın temeli nihai olarak, türetilmelerinin temeli ile aynı, yani temel ahlak ilkesinin kendisi olacaktır. Baskı yoluyla uygulanacak bir yaptırımın uygulanabilmesi için ahlaki bir temel bulunması koşulu, özellikle de bu tür bir yaptırımın özgürlüğün kendisini koruması koşulu, açıkça, doğrudan doğruya her bir insanın özgürlüğünün kendinde bir erek olması ilkesinden türer. Ama daha sonraki, ancak etkin bir yaptırım bulunduğunda, baskı yoluyla uygulanan bir yaptırım olabileceği koşulu, ahlakın kendisine ait bir koşul gibi de görülebilir, en azından –Kant'ın da açıkça atıfta bulunduğu gibi[19]– "yapılmalıdır demek yapılabilir demektir" ilkesi ahlakın temel önermelerinden biriyse. Başka bir deyişle, baskı yoluyla yüklenebilen ödevler ile baskı yoluyla yüklenemeyen, ancak ödev duygusu aracılığıyla motive edilebilen ödevler arasındaki ayrımın kendisi, ahlakın bir koşuludur.

Böylece Kant'ın ödevler sistemi, sistematik olması için Kant'ın koyduğu ilk koşulu, yani hem sistemin temel kavramlarının hem de aralarındaki temel ayrımın, bir temel ilkeden türetilmesi koşulunu karşılar. Şimdi Kant'ın bir ödevler sistemi için koyduğu diğer koşullara geçebiliriz.

---

exercise coercive sanctions passes into the hands of the specific agents who are to exercise these sanctions).[18]

On this account, then, juridical duties would simply be those of our obligations arising from the fundamental principle of morality that satisfy the criteria for coercive enforcement, and ethical duties would be those that fail to satisfy these criteria. On such an account there would thus be a systematic derivation of all duties as well as a systematic basis for their division. And indeed, the basis for the division of duties would ultimately be the same as the basis for their derivation, namely the fundamental principle of morality itself. The requirement that there be a moral basis for the exercise of any coercive sanction, specifically the requirement that such a sanction actually preserve freedom itself, obviously derives directly from the principle that the freedom of every person is to be an end in itself. But the further requirement that there can be a coercive sanction only when there can be an effective sanction can also be regarded as part of morality itself, at least if the principle that "ought implies can" is regarded as part of the foundation of morality — as Kant clearly regards it.[19] In other words, the division between coercively enforceable duties and duties that cannot be coercively enforced but can only be motivated by respect for duty is itself required by morality.

4. Ödevler Sisteminin Uzanımı

Burada ödevler sisteminin koşullarının ikincisini (gerçi ilk listemde üçüncü sırada bulunmaktadır), sistemin olası uygulanma alanındaki her nesneye uygulanabilir olması koşulunu ele almak istiyorum. Elbette, Kant, ahlakın temel ilkesinin insanın "ister kendi kişiliğinde isterse başka birinin kişiliğinde bulunsun" insanlığı bir erek olarak görmesi olduğunu öne sürdüğünde, bu ilkenin ve dolayısıyla da bu ilkeden türeyen her ödevin tüm insanlara uygulanabilir olduğunu gösteriyordu. Peki pratikte bunun anlamı nedir? Bunun anlamı ödevlerimizin her birini tüm insanlara yüklememiz, böylece örneğin hiçbir insanı öldürmemenin yanı sıra, yardımseverlik ödevi gereği olarak, tüm diğer insanların yasal ereklerini de desteklememiz gerektiği midir? Bu ikinci ödev bize kalırsa, her bir insana olanaksız bir görev biçmektedir; Kant ahlakı, asla, gerçekte yapabileceğimizden daha fazlasını yapmak zorunda olduğumuzu söylemez (gerçi elbette, gerçekte yapabileceklerimiz, bencilce baktığımızda yapabileceğimizi düşündüğümüzden fazla olabilir). Öyleyse, daha doğal bir yaklaşım, eksiksiz negatif ödevlerimizin tümünün bütün insanlara yüklenebileceğini düşünmek olacaktır –sonuç olarak, herhangi bir insana ve dolayısıyla tüm diğer insanlara karşı, cinayet, yaralama ya da dolandırma türünden bir eylemde bulunmamak, sizin elinizdedir–, ama eksik ve pozitif ödevlerimizin yerine getirilmesini insanlığın tümünden daha azıyla sınırlayabiliriz – ilke olarak, her insan sizin yardımseverliğiniz-

---

In this way Kant's system of duties satisfies his first requirement for systematicity, that both the basic concepts of the system and their most basic division be derived from a fundamental principle. Let us now turn to his remaining requirements for a system of duties.

4. The Extension of the System of Duties

The second of the requirements for a system of duties that I want to discuss (although the third enumerated in my original list of features) is the requirement that the system apply to every object in its possible domain. Of course, when Kant states that the fundamental principle of morality is always to treat humanity, "whether in your own person or in the person of any other," he is making it clear that this principle and therefore every duty derivable from it applies to every human being. But what does this imply in practice? Does it mean that you must apply each of your duties to every human being, and thus, for example, not only not murder any human being but also promote the lawful ends of every other human being, in the name of the duty of beneficence? The latter would seem to impose an impossible task on every human being, and Kantian morality never says that you ought to do more than you actually can (although of course what you actually can do may be a lot more

den yararlanmak isteyebilir, ama pratikte diğer insanların tümüne yardımcı olamayacağınıza göre, yardımseverliğinizden yararlanma isteklerini sınırlamak için pratik bir yöntem bulmak zorundasınız.

Genel olarak, ödevler sisteminin uygulamadaki tamamlanmışlık koşuluna getirilen bu yaklaşım kuşkusuz doğrudur, ama Kant'ın sistemine dahil ettiği daha özel ödevleri düşünmeye başladığımızda, bu yaklaşımın biraz düzeltilmesi gerektiğini fark ederiz. Öncelikle, hukuki bir şekilde mülkiyet edinme koşullarına dayanan yasal ödevlerle ilgili olarak gereken birkaç düzeltmeyi tartışacağım. Diğer ödev biçimleriyle ilgili konular, bizi ödevlerin çatışması alanına taşır, bu konu doğal olarak Kant'ın ödevler kümesinin sistematik bir hiyerarşiye mi sahip olduğu, yoksa sözlüksel olarak mı düzenlenmiş olduğu sorusuna verilen yanıt bağlamında tartışılır. Bu nedenle, bu konular bu bölümün son kısmına bırakılmıştır.

Mülkiyetle ilgili ödevler, baskı yoluyla yüklenebilen yasal ödevler olduklarından, bunların eksiksiz ödevler oldukları ve bu nedenle tıpkı tüm eksiksiz ödevler gibi, diğer tüm insanlara karşı getirdiğimiz kısıtlamaların alanına sınır çizdikleri düşünülebilir. Bu düşünce, dikkatle ele alınması gereken bir içeriği olsa da, kısmen doğrudur; ancak mülkiyetle ilgili ödevimizin eksik ve eksiksiz ödevler arasındaki sınırı bulanıklaştıran bir yönü de vardır ve bunun da yorumlanması gerekmektedir.

Kant'ın mülkiyet kuramını başka bir yerde tartışmıştım,[20] bu nedenle

---

than you may be selfishly tempted to think you can do). So one natural thing to think might be that your perfect negative duties apply to every other human being — after all, it seems to within your power to refrain from murdering, assaulting, or defrauding any and therefore every other human being — but that you can confine your fulfillment of imperfect and positive duties to something less than the whole of humanity — in principle, that is, in some imaginable circumstances, any other human being may have a claim on your beneficence, but since you cannot in practice benefit every other human being, you will have to find some practical way to limit the actual claims of others on your beneficence.

In a general way, this approach to the requirement of completeness in the application of the system of duties is no doubt correct, but when we begin to think about the more particular duties that Kant has included in his system, we see that it needs some refinement. I will discuss first some refinements that are needed in the case of the juridical duties founded on the conditions for the rightful acquisition of property. Issues regarding other forms of duty bring us into the territory of conflicts of duties, a subject naturally discussed in response to the question of whether Kant's set of duties constitutes a systematic hierarchy or lexically ordered set. So those issues will be saved for the next and final section of the chapter.

burada kısa bir açıklama yapacağım. Kant'ın mülkiyet kuramının temeli, mülkiyet hakkının sadece bir nesnenin fiziksel anlamda kavranması (elle tutulması) ya da bir yerin kaplanmasından (Kant buna "duyumlanabilir iyelik" ismini verir, bkz. *AM*, Erdem Öğretisi, §1, 6:245) –çünkü mülkiyet haklarımız ellerimizle tutabildiğimiz nesneler ya da üzerinde durduğumuz topraktan çok daha ötesine uzanır– ya da tek bir insanla üzerinde hak iddia ettiği mülk arasındaki dolaysız, empirik bir ilişkiden –Locke'un kişinin emeğini bir nesne sanan adayı gibi[21]– ibaret olmadığı fikridir, çünkü böyle bir ilişkinin hukukiliği düşünüldüğünde, ilkin kişinin o nesne ile herhangi bir şey yapmak için hukuki bir iddiası olduğu kabul edilmektedir (bkz. §17, 6:268-9). Oysa bir mülkiyet hakkı, istençler *arasında* bir nesneyi *konu alan* bir ilişkiden, açıkça ifade edersek, bir nesneyi *kontrol edebilecek* ve *kullanabilecek* insanların, içlerinden yalnızca *birinin* söz konusu nesneyi *kontrol etmesine* ve *kullanmasına* gösterdiği rızadan oluşur. Kant'ın sözleriyle, "tek taraflı seçimimle başka birini bir şeyi kullanmaktan alıkoyamam, ona başka türlü sahip olmayacağı bir yükümlülük yükleyemem; bu yüzden bunu ancak, o şeye ortak olarak sahip olanların tümünün birlikte yaptıkları bir seçim aracılığıyla yapabilirim" (§11, 6:261). Bir mülkiyet hakkı, tek bir istençle bir nesne arasındaki basit bir ilişkiden oluşmadığı, gerçekten de, farklı istençler arasında bir ilişki olarak, bir nesnenin kontrolünü konu alan bir sözleşmeden oluştuğu için, Kant buna "duyumlanabilir" ya da "fenome-

---

Since duties regarding property are coercively enforceable juridical duties, one might assume they are perfect duties, thus imposing on us constraints of restraint toward every other human being as other perfect duties do. This is partly right, although it has an implication that deserves to be stated explicitly; but there is also a way in which our duty regarding property blurs the line between perfect and imperfect duty,and that too needs comment.

I have discussed Kant's theory of property elsewhere,[20] so my account here will be brief. The basis of Kant's theory of property is the idea that a property right cannot consist simply in the physical grasp of an object or occupation of a place (what he calls "sensible possession"at *MM*, Doctrine of Right, §1, 6:245) — because our property rights can extend far beyond what we can hold in our hands or cover with our feet — or in any other immediate, empirical relation between a single person and the property he claims — such as the Lockean candidate of having mixed one's labor with an object[21] — because the rightfulness of any such relation presupposes that one has a rightful claim to do anything with that object in the first place (see §17, 6:268-9). Instead, a property right consists in a relation *among* wills, *regarding* an object, namely the consent of all those persons who *could* control and use an object that *one* among them *can*. As Kant puts it, "By my unilateral

nal" bir iyelik demektense, "kavranabilir", hatta "numenal" bir iyelik der (bkz. §1, 6:245; §5, 6:249; §6, 6:250; §7, 6:253).

İmdi aslında insanların bir nesneyi bir kişinin kontrolüne bırakmaya rıza göstermesi iki yoldan biriyle olur: ya kaba kuvvetle, yani kişinin kendi araçlarıyla, iddiasını diğerlerine zorla kabul ettirmek için kullandığı fiziksel güç ve bu gücün diğerlerinde yarattığı korku aracılığıyla; ya da diğerlerinin, söz konusu iddiayı mantıklı görmelerini sağlayan koşullar altında, kendi özgür seçimleriyle rıza göstermeleri aracılığıyla. Ancak *ahlaki* bir mülkiyet hakkı, açıkça ilkine değil, ikincisine dayanmalıdır, bu yüzden Kant bir mülk üzerinde *hukuki bir şekilde* hak iddia edebilmenin ancak diğerlerinin özgürce rıza göstermeleriyle mümkün olduğunu vurgular: ancak benim bir nesneyi kullanma istencim "dışsal özgürlük yasası ile çatışmadığı" için, "diğerlerine, bu nesneyi kullanmaktan vazgeçmeleri için, başka türlü sahip olmayacakları böyle bir yükümlülük yüklen[ebil]ir" (*AM*, Erdem Öğretisi, §7, 6:253). Daha tam bir ifadeyle:

> (Sözüm ya da hareketimle) bana dışsal olan bir nesnenin, bana ait olduğunu bildirdiğimde; başka herkesin, benim seçtiğim o nesneyi kullanmaktan vazgeçme yükümlülüğü olduğunu, yani benim bu hak iddia etme eylemim olmasa kimsenin asla sahip olmayacağı bir yükümlülük altında olduğunu bildirmiş olurum. Ancak bu iddia, aynı zamanda, benim başka herkesin

---

choice I cannot bind another to refrain from using a thing, an obligation he would not otherwise have; hence I can do this only through the united choice of all who possess it in common" (§11, 6:261). Because a property right really consists in an agreement regarding the control of an object that is a relation among wills rather than a simple relation between one will and the object, Kant calls it "intelligible" or even "noumenal" rather than merely "sensible" or "phenomenal" possession (see §1, 6:245; §5, 6:249; §6, 6:250; §7, 6:253).

Now in fact the consent of others to one person's control of some object could be gained in either of two ways: by sheer force, that is, the physical power of one person to enforce his claim over the others out of his own resources and the fear of that force on the part of others; or by the consent of the others that is freely given by them under conditions that make it seem reasonable to them to do so. A *moral* right to property must clearly depend upon the latter rather than the former, however, so Kant stresses that property can *rightfully* be claimed only in a way to which others would freely consent: only because my will to use an object "does not conflict with the law of outer freedom" can "an obligation [be] laid upon all others, which they would not otherwise have, to refrain from using the object" (*MM*, Doctrine of Right, §7, 6:253). More fully,

> dışsal olarak sahip olduğu nesneleri kullanmaktan vazgeçme yükümlülüğü altında olduğumu kabul etmemi de içerir; çünkü buradaki yükümlülük, dışsal hukuki ilişkilerle ilgili evrensel bir kuraldan gelir. (§8, 6:255)

Kant'ın bu tartışmada vurgulamak istediği, ilgili herkesin bir mülkiyet hukuku sistemine rıza göstermesinin akılcı olması için, sisteme katılanların her birine haklarının korunacağına dair pratik bir güvence verilmesi gerektiği ve bu nedenle de hukuki bir mülkiyetin gerçekleşmesi için bir devletin, "herkese bu güvenceyi verebilecek, ortak bir genel ve güçlü istencin" gerekli olduğudur (6:256). Mülkiyet haklarının bir devletin kurulmasından önce ancak geçici olabileceği ve bu hakların ancak bir devlet içinde kesinliğe kavuşabileceği düşüncesi (§9, 6:257), Kant'ın siyaset felsefesinin temelinde yer alır.[22] Ama akıl sahibi bir kişi, mülkiyet hakkına saygı gösterileceğine ilişkin güvence istemekle yetinmez; aynı zamanda, özgür istenciyle rıza göstereceği bir mülkiyet hukuku sisteminin, bu sistemden yararlanacak olan diğerleri kadar, onun kendi çıkarlarına da uygun olmasını isteyecektir. Başka bir ifadeyle, akıl sahibi bir kişi, bir mülkiyet hukuku sistemine ancak yeterince *adil* olması koşuluyla rıza gösterecektir (elbette bu, söz konusu sistemin her açıdan *eşitlikçi* olması gerektiği anlamına gelmez). Demek ki, eğer *hukuki* bir mülkiyet sistemi dışsal özgürlüğün evrenselliğiyle tutarlı olmak zorundaysa ve akıl sahibi insanlar, özgür istençleriyle, ancak asgari bir ada-

---

> When I declare (by word or deed) that I will that something external is to be mine, I thereby declare that everyone else is under an obligation to refrain from using that object of my choice, an obligation no one would have were it not for this act of mine to establish a right. This claim involves, however, acknowledging that I in turn am under an obligation to every other to refrain from using what is externally his; for the obligation here arises from a universal rule having to do with external rightful relations. (§8, 6:255)

What Kant stresses in his ensuing discussion is that it is reasonable for all concerned to consent to a system of property rights only if each participant can be given some practical assurance that his own rights will be honored, and therefore that rightful property requires the existence of a state, a "collective general (common) and powerful will, that can provide everyone this assurance" (6:256). That property rights can be merely provisional prior to the institution of a state and are conclusive only within a state (§9, 6:257) is the basis of Kant's political philosophy.[22] But a reasonable person does not merely require assurance that his own property will be respected; a reasonable person will also require that a system of property rights to which he is to freely consent be in his own interest as well as in the interest of the others who will benefit from it. In other words, a reasonable person will

let ölçütüne uyan bir mülkiyet hukukuna rıza göstereceklerse, hukuki bir mülkiyet sistemi bu tür bir ölçüte uymak zorundadır.

Tartışmamı genişletmek için, bu analizin ortaya çıkardığı iki sonucu vurgulamak istiyorum, bu sonuçların her ikisi de aslında Kant tarafından ortaya konmuşlardır, ancak sadece ilki dolaysızca vurgulanmıştır. İlk sonuç: hepimiz, her bir noktasından herhangi bir başkasına gidilebilen, sonlu bir küre üzerinde yaşadığımız için, hiçbir birey ya da halkın başka birey ya da halklarla temas kurmaktan kaçamayacağı, insanlık durumumuzla ilgili kaçınılmaz bir empirik olgu olduğuna göre (AM, Erdem Öğretisi, §13, 6:262), bir nesne üzerinde mülkiyet iddiasında bulunan bir kişinin, söz konusu nesnenin kullanımı hakkında rıza alması gereken kişiler, yaşadığı –ister küçük olsun isterse büyük, ancak ilineksel sınırlara sahip olan– devletteki yakın komşularından ibaret değildir: ilkece, dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir insan, dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi nesne üzerinde hak iddia edebilmelidir, bu yüzden de hukuki bir mülkiyet sistemi nihayetinde *küresel* bir adalet iddiasına yanıt vermeli ve küresel bir mülkiyet güvencesi getirmelidir. Herhangi bir mülkiyet sisteminin adilliğini – "dünyadaki tüm insanların", başlangıçta dünyanın tümüne ortak olarak sahip olduklarını, ama sonradan, dünyayı, her birinin özgür istençleriyle rıza gösterecekleri bir şekilde, kendi aralarında pay ettiklerini tahayyül ederek sınayabiliriz: "Başlangıçtaki ortaklaşa iyelik…insanların dünya

---

consent to a system of property rights only if he sees it as sufficiently *fair* (which of course does not necessarily mean *egalitarian* in all possible respects). So if a *rightful* system of property must be consistent with the universality of external freedom, and reasonable persons would only freely consent to a system of property that meets some minimal standard of fairness, then a rightful system of property must meet some such standard.

For my larger argument I want to stress two implications of this analysis, both of which are in fact ultimately brought out by Kant, although only the first is immediately emphasized. This first implication is that since it is another inescapable empirical fact about the human condition that we all live on the finite surface of a sphere any point of which can be reached from any other and therefore no individual or people can completely avoid contact with any others (*MM*, Doctrine of Right, §13, 6:262), the potential users of any object whose consent one person must rightfully gain are not just his immediate neighbors in some currently existing state, whether small or large, whose borders are never more than accidental: in principle, any human being anywhere on earth might be able to raise a claim to the use of any object anywhere on earth, so any rightful system of property must ultimately honor a *global* claim of fairness as well providing a global assurance of possession. We must test the fairness of any system of property by imagining that "all

üzerindeki bir yeri, hukuk ilkelerine uygun şekilde kullanmasını sağlayacak yegane ilkeyi *a priori* barındıran pratik rasyonel bir kavramdır". Kant'ın, her biri kendi içinde, hukuki ve dolayısıyla da en azından asgari olarak adil bir mülkiyet sistemine[23] sahip olan ve kendi aralarında da hukuki ilişkiler kurup geliştiren bir cumhuriyetler sisteminin, sadece *sağgörünün* nihai koşulu olmakla kalmayıp, *adaletin* de nihai koşulu olduğunu öne sürmesinin nedeni budur. "Sadece evrensel bir *devletler birliğinde* (ki bu, bir halkın devlet haline gelmesini sağlayana benzer birlik olmalıdır), hukuk *kesin* bir geçerliliğe sahip olabilir ve sonunda ortaya çıkacak *barışın* gerçek bir *koşulu* olabilir" (§61, 6:350) ve "evrensel ve sürekli bir barışın kurulması, sadece hukuk öğretisinin bir parçasını oluşturmaz, aksine [bu] salt aklın sınırları içindeki hukuk öğretisinin nihai ereğidir (*AM*, Erdem Öğretisi, Sonuç, 6:355). Öyleyse Kant açıkça, mülkiyet sisteminin hukukiliğinin, nihai olarak dünya üzerindeki tüm insanları kapsayacak şekilde yayılması gerektiğini öne sürmektedir. Kant'ın sürekli barışın, adaletin nihai ödevi olduğuna yönelik argümanının temeli budur.

Burada değinmek istediğim ikinci nokta şu: herhangi bir yasal ödevin, başkalarını yok etmemek ya da bir şekilde özgürlüklerine zarar vermemek gibi, negatif bir ödev olması gerekiyormuş gibi görünse de, sıra hukuki mülkiyetin koşullarına geldiğinde, negatif ve pozitif yükümlülükler arasındaki ayrım o kadar açık değildir. Çünkü buradaki yükümlülüğümüz, bir mülkü,

---

human beings on the earth" originally held the earth in common and then divided it up in a way to which all could freely give their consent: "Original possession in common is...a practical rational concept which contains *a priori* the principle in accordance with which alone people can use a place on the earth in accordance with principles of right" (*loc. cit.*) This is why Kant eventually argues that a worldwide system of republics, each maintaining a rightful and therefore at least minimally fair system of property[23] within itself and all maintaining rightful relations among each other, is not merely the ultimate condition of *prudence* but is rather the ultimate requirement of *justice*. "Only in a universal *association of states* (analogous to that by which a people becomes a state) can rights come to hold *conclusively* and a true *condition of peace* come about" (§61, 6:350), and "establishing universal and lasting peace constitutes not merely a part of the doctrine of right but rather the entire final end of the doctrine of right within the limits of mere reason" (*MM*, Doctrine of Right, Conclusion, 6:355). So Kant clearly argues that the rightfulness of the system of property must ultimately extend across the face of the earth to all of the people upon earth. This is the basis for Kant's argument that perpetual peace is the ultimate duty of justice.

The second point I want to make here is that although it might seem as if any juridical duty must be a negative duty not to destroy others or injure their freedom in some way,

başkalarının özgürce hak iddia edebileceği şekilde edinmememiz –Locke'un ünlü koşuluyla "her bir kimsenin, başkalarını sıkıntıya sokmadan, kullanabileceği kadarına sahip olması"[24]– değildir sadece. Aksine, katılacakların her birinin özgürce ve dolayısıyla akıl yoluyla rıza gösterecekleri düzeyde adil bir mülkiyet hakları sistemi kurup geliştirmek, kaçınılmaz olarak, kaynakların ve fırsatların, çeşitli dezavantajlı sınıflar arasında, en azından asgari bir düzeyde, adil olarak dağıtılması yönünde *olumlu* birtakım adımlar atılmasını gerektirecektir. Kant bu noktaya, geçerken ve kendi zamanının terimleriyle değinir:

> Genellikle hayır ya da din kurumları adı verilen, *yoksul ve muhtaç hanelere* ve *kilise organizasyonlarına* katkıda bulunan örgütlere destek olmak için koyulan vergiler gibi, halkın kendisinin korunması amacını güden vergileri koyma hakkı, *dolaylı bir şekilde*, yani halka bakma ödevini üstlendiği sürece, en üst yöneticiye aittir. (*AM*, Erdem Öğretisi, Genel Açıklama C, 6:325-6)

Günümüzde, en azından aramızdan bazıları, halkın, onu oluşturan bireylerden her birini destekleme ödevinin –bir sosyal güvenlik ağı, büyük şirketlerin düzenlemelerle kontrol altına alınması, iş ve istihdam yasaları ve modern devlette sağlanan diğer pek çok gelişme üzerinden değil

---

the line between negative and positive obligations is not so clear when it comes to the requirements of rightful property. For our obligation is not just to take property in a way that leaves others free to claim some as well — in the terms of Locke's famous proviso, "that every man should have as much as he could make use of...without straitning any body" else.[24] Rather, maintaining a system of property claims that is fair enough for all affected by it to freely and therefore reasonably consent to it will inevitably require *affirmative* steps toward maintaining an at least minimally fair distribution of resources and opportunities for a variety of disadvantaged classes of persons. Kant argues this point only in passing and only in the terms of his own time:

> To the supreme commander there belongs *indirectly*, that is, insofar as he has taken over the duty of the people, the right to impose taxes on the people for its own preservation, such as taxes to support organizations providing for the *poor*, *foundling homes* and *church organizations*, usually called charitable or pious institutions. (*MM*, Doctrine of Right, General Remark C, 6:325-6)

Now at least some of us would deny that the duty of the people to maintain all its members can constitutionally be carried out through "faith-based" institutions at all, and

de– "inanç temelli" kurumlar üzerinden yürütülmesine karşı çıkacaklardır. Ama asıl nokta aynıdır: devletin *raison d'etre*sini oluşturan mülkiyet hakları sisteminin adilliğini koruma ödevi, tüm mülkiyet iddialarını şiddetle ortadan kaldırmayı değil – adil olmayan iddiaları düzeltirken mahkemeleri kullanmaktan başlayıp; devletin her tür işlevini yerine getirmesine destek olmak için vergi vermeye; fonların adil olarak dağıtılması için hükümet içinde ya da siyasi sistem bünyesinde çaba göstermeye; STK'lar vb. örgütler aracılığıyla hükümetin sınırları dışında toplumsal adalet için çalışmaya kadar uzanan, bir dizi önlem alınmasını gerektirir. Bu düzlem üzerinde ilerledikçe, negatif ve pozitif ödevler arasındaki sınır, dolayısıyla da ödevimizin net bir şekilde tanımlandığı, bu yüzden yerine getirmediğimizde suçlu görülebileceğimiz yerle, ödevimizin net bir şekilde tanımlanmadığı, bu yüzden de yerine getirmek için özel çaba göstermemiz gereken yer arasındaki sınır, giderek bulanıklaşır. Eksik ve eksiksiz ödevlerin her ikisini de gerçekten içeren, mülkiyet iddialarımızı, ancak hem yerel hem de küresel anlamda adaleti sağlayan bir sistem bünyesinde öne sürmeye yönelik genel ödevimizdir.

5. Ödevler Çatışması Sistematik Olarak Çözümlenebilir mi?

Artık, Kant'ın bir sistem içindeki tüm parçaların "bir aradalığı" [*Einhelligkeit*] koşuluna dönebiliriz. Kant bu koşulu, Ahlakın Metafiziği'nin Giriş'inde,

---

instead think in terms of a social safety-net, regulation of big businesses, labor and equal employment laws, and many other developments of the modern state. But the basic lesson remains the same: that maintaining the fairness of the system of property rights which is the *raison d'etre* of the state requires a range of measures, from not violently abrogating existing claims but using the courts when seeking to modify unfair ones, to paying taxes meant to support all sorts of governmental functions, to working to improve the fairness of governmental provisions for justice from within the government or political system to working for social justice around the limits of government through NGOs and the like. As we traverse this spectrum, the line between negative and positive duties, thus the line between where our duty is well-defined and we can be faulted for failing to fulfill it and where it is less well-defined and we should be praised for special efforts to fulfill it, becomes blurry. Our general duty to claim property rights only within a system that maintains justice both locally and globally really involves both perfect and imperfect duty.

5. Can conflicts of duties be systematically resolved?

Now we can return to Kant's requirement of "unanimity" (*Einhelligkeit*) among all them embers of a system. Kant clearly presupposes this requirement in the Introduction to the

hakiki bir ödevler çatışması olamayacağını iddia ettiği ünlü pasajda açıkça ortaya koyar:

> Bir ödevler çatışması (*collisio officiorum s. obligationum*), ödevler arasında birinin diğerini (kısmen ya da tümüyle) ortadan kaldırdığı bir ilişkidir… Ama ödev ve yükümlülük, belirli eylemlerin nesnel pratik *zorunluluğunu* bildiren kavramlar olduğundan ve birbirine karşıt iki kural aynı anda zorunlu olamayacağından, eğer bir kurala uygun şekilde eylemde bulunmak bir ödevse, karşıt kurala uygun şekilde eylemde bulunmak bir ödev olmaz, hatta ödeve karşıt olur; bu yüzden ödevlerin ve yükümlülüklerin çatışması mümkün değildir (*obligationes non colliduntur*). Ama bir özne, kendi kendine yüklendiği bir kuralda, biri onu yükümlülük altına sokmaya yeterli olmayan (*rationes obligandi non obligantes*) iki farklı yükümlülük *zeminine* (*rationes obligandi*) sahip olabilir, böylece bunlardan biri bir ödev olmaz… Bu türden iki yükümlülük zemini birbirleriyle çatıştıklarında, pratik felsefeye göre, öncelik daha güçlü olan yükümlülüğün (*fortior obligatio vincit*) değil, daha güçlü olan yükümlülük zemininin (*fortior obligandi ratio vincit*) olur. (*AM*, Giriş, bölüm III, 6:224)

Kant'ın buradaki argümanını güçlendirmek için, gerçek ödevlerin çatışamayacağını, çünkü ödevlerin ifadelerinin zorunlulukla doğru olduğunu ve

---

Metaphysics of Morals when he famously argues that there cannot be a genuine conflict of duties:

> A *conflict of duties* (*collisio officiorum s. obligationum*) would be a relation between them in which one of them would cancel the other (wholly or in part). — But since duty and obligation are concepts that express the objective practical *necessity* of certain actions and two rules opposed to each other cannot be necessary at the same time, if it is a duty to act in accordance with one rule, to act in accordance with the opposite rule is not a duty but even contrary to duty; so a *collision of duties* and obligations is inconceivable (*obligationes non colliduntur*). However, a subject may have, in a rule he prescribes to himself, two *grounds* of obligation (*rationes obligandi*), one or the other of which is not sufficient to put him under an obligation (*rationes obligandi non obligantes*), so that one of them is not a duty. — When two such grounds conflict with each other, practical philosophy says, not that the stronger obligation takes precedence (*fortior obligatio vincit*) but that the stronger *ground of obligation* prevails (*fortior obligandi ratio vincit*). (*MM*, Introduction, section III, 6:224).

birbiriyle çatışan zorunlu doğrular olamayacağını, hatta gerçek ödevimizin ifadesi her koşul altında zorunlulukla doğru olduğuna göre, böyle bir durumda çatışan iki yükümlülük zemini arasında yapılacak seçimin de rastlantısal olamayacağını, örneğin bir eğilime ya da bir yazı turaya bırakılamayacağını, çünkü bu durumda tikel ödevimiz olarak belirlenenin zorunlu olmaktan çok olumsal olacağını da ekleyebiliriz. Yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaları çözümlemek için ilkeye dayanan, başka bir eşi olmayan bir yol bulunmalıdır. Bu nedenle de, hakiki bir ödevler sisteminin, ödevler arasında hiyerarşik ya da sözlüksel bir düzenleme getirerek, çatışan yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmayı çözümleyeceğini ve bu hiyerarşinin, sistemin temel ilkesine dayanacağını beklemek doğal görünmektedir. Kant'ın ödevler sistemi, hakiki bir sistemin, tam da bu yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaları, temel düzenleyici ilkelerine dayanarak çözümleyerek, "tek bir (sistematik) ilke altında bulunan çeşitli kurallar arasında bir *bir aradalık* ve dolayısıyla da –yapılabildiği kadarıyla– bir bağıntı" (A 648/B 676) kurabileceğini bu şekilde ortaya koymaktadır.

Yine bu türden çatışmaların, –bize her durumda somut eylemlerimiz ve bu eylemlerin olanakları konusunda geniş bir seçim alanı sunan genel erek ya da politika reçetelerinden ibaret olan– eksik ödevlerin tamamlanmasının, –belirli türden eylemlerin yasaklamasından oluşan ve görünüşte bize başka seçenek bırakmayan– eksiksiz ödevlerin yerine getirilmesinin altına konma-

---

To strengthen Kant's argument here, one might add to his claim that actual duties cannot conflict because statements of duty are necessary truths and there cannot be contradictory necessary truths the further claim that since the statement of our actual duty in any given circumstance must be necessarily true, the choice between competing grounds of obligation in such a situation cannot be arbitrary, left up, for example, to mere inclination or a toss of a coin, for in that case what turns out to be our particular duty would be contingent rather than necessary. There must be a principled, unique way to resolve such conflicts among grounds of obligation. It therefore seems natural to expect that a genuine system of duty will resolve conflicts among competing grounds of obligation by including a hierarchical or lexical ordering of its duties, and that this hierarchy will be based on the foundational principle of the system. It is in this way that Kant's system of duties would manifest its satisfaction of the condition that a genuine system create "unanimity among its various rules under one principle (the systematic) and thereby interconnection, so far as this can be done" (A 648/B 676) precisely by resolving conflicts among grounds of obligation on the basis of its fundamental organizing principles.

It might also seem natural to suppose that such conflicts can be resolved by subordinating the fulfillment of imperfect duties, which are in any case only prescriptions of general ends

sıyla çözümlenebileceği düşüncesi de, doğal görünmektedir. Eğer kendimize ve başkalarına karşı eksiksiz ödevlerimiz, intiharı, sahtekarlığı ve yalancılığı kesin bir şekilde yasaklıyorsa, eksik ödevimizi ancak bu türden bir eylemde bulunarak yerine getirebileceğimiz bir durumla karşılaştığımızda, ne yapacağımızı kesinlikle biliriz: söz konusu eylemi yapamayacağımıza göre, eksik ödevimizi yerine getirmek için başka bir olanak ve başka bir yol bulmamız gerekir. Ancak yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaları çözmek için uygulanan bu tür bir stratejiyle yol almak güç olabilir, çünkü çatışmalar, eksik ödevler sınıfı ile eksiksiz ödevler sınıfı *arasında* olabileceği gibi, bu sınıfların kendi içlerinde de görülebilir, yine, ister eksik isterse eksiksiz olsun, tek bir ödev türünün kendi içinde de çatışan iddialar bulunabilir.

Aslında, Kant'ın kendisinin, eksiksiz ve eksik ödevler arasında olası ödev çatışmaları konusunda verdiği örnekler de, yukarıda anlatılan türden bir strateji ile kolayca çözümlenebilecek türden çatışmalar değildir, daha ziyade aynı ödev sınıfı (eksik veya eksiksiz) içindeki, ya da tek bir ödevi yerine getirmenin çatışan yolları arasındaki çatışmalardır. Bu yüzden, eksik ödevlerin özelliklerini anlatırken kullandığı, "geniş yükümlülük" ya da "özgür seçim alanı (*latitudo*)" terimlerini açıklamak için Kant şöyle söyler: "geniş ödev", herhangi bir tercihe dayanılarak "eylemlerin maksimine istisnalar getirmeye yönelik bir izin olarak anlaşılamaz, aksine, sadece bir ödev maksimini bir diğeriyle (örneğin genel olarak komşu sevgisini, ana-baba sevgisiyle) sınırla-

---

or policies that leave us with a range of choices of concrete actions and occasions for those actions, to the satisfaction of perfect duties, which are proscriptions of particular types of action that apparently leave us no options. If our perfect duties to ourselves and others strictly prohibit suicide, homicide, fraud, or lying, then surely we know what to do when faced with a situation where we might fulfill an imperfect duty only by choosing to commit such an action: we just cannot do the latter, so we must find some other occasion and other way in which to fulfill our imperfect duty. However, such a strategy for resolving conflicts among grounds of obligation will not take us very far, because there can be conflicts within the class of perfect duties or the class of imperfect duty as well as between them, as well as competing claims under the rubric of a single type of duty, whether perfect or imperfect.

In fact, Kant's own examples of potential conflicts of duty are not typically conflicts between one perfect and one imperfect duty which could be readily resolved by the strategy thus far considered, but rather conflicts within the same class of duty (perfect or imperfect) or even conflicts between competing ways in which to fulfill a single duty. Thus, in illustrating what he means by the "wide obligation" or "playroom (*latitudo*) for free choice" characteristic of imperfect duties, Kant says that "a wide duty is not to be taken as permission to make exceptions to the maxim of actions" on the basis of any sort of

ma izni olarak anlaşılmalıdır, aslında ödevin uygulanma alanını genişleten de budur" (*AM*, Erdem Öğretisi, Giriş, bölüm VII, 6:390). Kant "sevgi" derken, duygusal ya da onun deyimiyle "patolojik" sevgiden değil, "pratik" sevgiden, yani basitçe bir eğilimden değil, ilkeden doğan yardımseverlikten söz etmektedir (bkz. Erdem Öğretisi, §25, 6:449-50); bu yüzden burada –kişinin, ana-babasına yardımda bulunmakla komşusuna yardımda bulunmak arasında (bunların ikisini birden yapamayacağı için) bir seçim yapmak zorunda kalabileceği durum ile örneklendiği üzere– kişinin belirli bir eksik ödevini yerine getirebileceği alternatif yollar arasında bile çatışma oluşabileceğini öne sürmektedir; hakiki bir ödevler sistemi bu türden çatışmaların çözümlenmesini sağlayacak bir ilke içermelidir.

Kant başka bir örnek olarak, intihar hakkında "kazüistik sorular" doğuran çatışmalara işaret eder; oysa kişinin kendisine karşı böylesi bir eksiksiz ödevi, bir kazüistik soruya yola açabileceğini asla düşünmediğimiz türden bir ödevdir. Kant, "kişinin ülkesini korumak için [Curtius gibi] ölüme meydan okuyarak canına kıyması"nın, intihar olarak mı; yoksa "kişinin tüm insanlığın iyiliği için canını feda etmesi, dolayısıyla kahramanca bir eylem" olarak mı anlaşılması gerektiği sorusunu sorar (*AM*, Erdem Öğretisi, §6, 6:423). Efsanevi kahraman Curtius; kahin ona, Romalıların kurtulması için, silahlarını kuşanıp forumdaki bir yarıktan atlaması gerektiğini söylediğinde, atlamaktan başka çare görememiştir. Kant, yukarıdaki soruyu sormadan

---

preference "but only as permission to limit one maxim of duty by another (e.g., love of one's neighbor in general by love of one's parents), by which in fact the field for the practice of duty is widened" (*MM*, Doctrine of Virtue, Introduction, section VII, 6:390). What he means by "love" here is not emotional or as he calls it "pathological" love, but "practical" love, that is, simply, benevolence from principle rather than inclination (see Doctrine of Virtue, §25, 6:449-50), so what Kant is suggesting here is that a conflict could arise even among alternative ways in which one might fulfill a particular imperfect duty, as in a situation where one has to choose between being beneficent to one's parents or to one's neighbors because one cannot do both; and it would seem that a genuine system of duties should include a principle for the resolution of conflicts of this sort.

Kant gives another example of conflict in raising a "casuistical question" about suicide, a perfect duty to self that we might have thought could brook no casuistical questions. He asks whether it is in fact suicide or "murdering oneself to hurl oneself to certain death (like Curtius) in order to save one's country? — or is deliberate martyrdom, sacrificing oneself for the good of all humanity, also to be considered an act of heroism?" (*MM*, Doctrine of Virtue, §6, 6:423). Kant was clearly puzzled about this case. In another mention of it in his classroom lectures just a few years earlier, he had unequivocally stated that when Curtius,

birkaç yıl önce bir derste bu konudan bahsederken, açık açık, Curtius'un canına kıyarak "ödeve ters düşen bir eylemde bulunduğunu"[25] söylemişti, ama on yıl kadar önce, gerçek bir tarihsel kişilik olan Marcus Porcius Cato Uticensis'in (MÖ 95-46) ölümünü tartışırken şöyle yazmıştı:

> İntiharın, bazı durumlarda, yani yaşamayı sürdürmenin, yaşamın değerini yitirmesine neden olacak koşullara bağlı olduğu; insanın artık erdemi ve sağgörüsüyle uyum içinde yaşayamayacağı, bu yüzden de şerefli nedenlere bağlı olarak hayatına son vermesinin gerektiği durumlarda, anlaşılabilir bir yanı olabilir. İntiharı bu açıdan savunanlar Cato örneğini verirler; Cato, halkın tümü ona hâlâ güvendiği halde, Caesar'dan kaçmasının mümkün olmadığını anlar, ama bir özgürlük kahramanı olarak, Caesar'a boyun eğdiği takdirde, başkalarının "Cato da boyun eğdiyse, biz ne yapalım?" diye düşüneceklerini öngörür ve bunun üzerine intihar eder. Cato kendi canına kıyarak, Romalıların özgürlüklerini savunmak için sonuna kadar mücadele etmesini sağlar.[26]

Bu örneği, Kant'ın başlangıçta önerdiği gibi, kişinin, kendi erdemini korumak için canına kıyması olarak değil de; daha sonra önerdiği gibi – başka pek çok insanı "özgür birer fail olarak kendi varoluşlarını korumak için en büyük çabayı gösterme", ya da "Caesar'ın tiranlığı altında yaşamaktansa,

---

a legendary hero who had been told by an oracle that the Roman people could be saved only if he were to hurl himself fully armed into a chasm in the forum, did so, "he is acting contrary to duty";[25] but a decade or so earlier, in discussing the real case of the historical Marcus Porcius Cato Uticensis (95-46 B.C.E.), he had written:

> Suicide can also come to have a plausible aspect, whenever, that is, the continuance of life rests upon such circumstances as may deprive that life of its value; when a man can no longer live in accordance with virtue and prudence, and must therefore put an end to his life from honorable motives. Those who defend suicide from this angle cite the example of Cato, who killed himself once he realized that, although all the people still relied on him, it would not be possible for him to escape falling into Caesar's hands; but as soon as he, the champion of freedom, had submitted, the rest would have thought: If Cato himself submits, what else are we to do? If he killed himself, however, the Romans might yet dedicate their final efforts to the defense of their freedom.[26]

Think of this not as a case of one man committing suicide in order to preserve his own virtue, as Kant initially suggests, but as a case of one man freely choosing to destroy his

kendi özgürlüklerini kullanma" yönünde cesaretlendirmek amacıyla; *kişinin özgür bir fail olarak özgür istenciyle, süregelen varoluşuna son vermesi* biçiminde yorumlayalım. Bu durumda, kişinin kendi özgürlüğünü koruması ödevi ile başkalarının özgürlüğünü koruması ödevi arasında bir çatışmayla karşı karşıya geliriz, bu ödevlerin her ikisi de eksiksiz ödevler alanındaymış gibi görünmektedir, hatta, "özgür insanların varoluşlarını korumak" yönünde tek bir eksiksiz ödev olarak kabul edilebileceklerini de söyleyebiliriz. Bir kez daha görüyoruz ki, çelişen yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaların tümü, eksik ödevlerin yerine getirilmesinin, eksiksiz ödevlerin yerine getirilmesinin altında yerleştirilmesiyle çözülemiyor.

Kant'ın ödev sınıflandırması hakiki bir sistem oluşturuyorsa, bu türden çatışmaların çözümü için de bir temel sağlaması gerekir. Peki sağlamakta mıdır? Kant nasıl bir temel bulabileceğimizi açıkça söylemez, ama bu amaçla geliştirilebilecek birkaç ipucu ve malzeme sunar. Öncelikle, *Temellendirme*'deki intihar ve iftira yasaklarıyla, "kişinin yeteneklerini geliştirmesinin ve yardımseverliğini hayata geçirmesinin desteklenmesi" yönündeki buyrukları, bu konudaki örneklere ilişkin tartışmamızı hatırlayalım (bkz. 3. bölüm). Bu tartışma sırasında, "kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevleri", "başkalarına karşı eksiksiz ödevleri", "kendisine karşı eksik ödevleri" ve "başkalarına karşı eksik ödevleri" genel kategorileri altında değil de; şu dört ödev türü altında anlaşılabilecek dört örnekten söz etmiştik: (1) özgür

---

own continued existence as a free agent in order to encourage many others to make the supreme effort to preserve their existence as free agents, or at least their ability to exercise their freedom rather than suffer the tyranny of Caesar, as Kant subsequently suggests. Then we have a conflict between the duty to preserve the existence of freedom in one's own case and the duty to preserve it in the case of others, both of which seem to fall within the sphere of perfect duty, even under a single perfect duty to preserve the existence of free human beings. Once again the initial thought that we might resolve conflicts among competing grounds of obligation simply by subordinating the fulfillment of imperfect duties to the satisfaction of perfect duties will not solve our problem.

If Kant's classification of duties is a genuine system, then it ought to provide a basis for the resolution of these sorts of conflicts too. Does it? Kant does not explicitly explain how it can, but he does offer hints and materials that can be developed for this purpose. First, recall our earlier discussion of the examples of the prohibitions of suicide and deceitful promises and the prescriptions of the cultivation of one's talents and the practice of beneficence from the *Groundwork* (section 3 above). There we saw that these four examples could be understood not only as illustrations of the general categories of perfect duties to oneself, perfect duties to others, imperfect duties to oneself, and imperfect duties to others, but

ve akıl sahibi varlıklar olarak insanların, varoluşlarını korumaya yönelik ödevler, (2) insanların tikel olaylarda insanlıklarını gerçekleştirme yetilerini korumaya yönelik ödevler, (3) insanların, kendi insanlıklarını gerçekleştirirken, özgür istençleriyle önlerine koydukları erekleri, başarıyla izlemelerini sağlayan becerilerin geliştirilmesine yönelik ödevler, ve son olarak (4) insanların özgür istençleriyle önlerine koydukları tikel ereklerin gerçekleştirilmesinin dolaysız bir şekilde desteklenmesi ödevi. Şimdi bu listenin, gerçekten de, ödevlerimizin genel sınıflarının sözlüksel bir düzenlenmesini verdiğini ve listede daha önde yer alan ödevlerin yerine getirilmesinin, daha sonra yer alanların yerine getirilmesinin koşulu olduğunu düşünelim. Bu durumda, ilk ödevimiz, akıl sahibi varlıklar *olarak* insanların, yani hem kendimizin hem de diğerlerinin varoluşlarını korumak olur. Bu ilk ödevi yerine getirmemiz koşuluyla, bir sonraki adımda, insanların tikel olaylarda özgürce kendi ereklerini seçme yetilerini korumamız gerekir; ancak herhangi bir tikel durumda bu ödevi yerine getirmek özgür bir insanın varoluşunu feda etmemizi gerektirirse, bu ikinci yükümlülük zemini yerini birinciye bırakacaktır. Bir sonraki ödevimiz, özgürce seçtiğimiz erekleri başarıyla izleme yetimizi geliştirmek ve Kant'ın da ifade ettiği gibi, kendi yetilerini geliştirmelerinde başkalarına yardımcı olmak olacaktır, ama bu genel erek için tikel eylemlerde bulunacaksak, bu eylemlerin daha önceki iki yükümlülük zemini ile çatışmaması gerekir. Nihayet, daha önceki tüm yükümlülük

---

also as illustrations of the following four types of duties: (1) duties to preserve the existence of humans as free rational beings, (2) duties to preserve their ability to exercise their humanity on particular occasions, (3) duties to develop the capacities by means of which human beings can successfully pursue the particular ends they freely set for themselves in the exercise of their humanity, and finally (4) the duty to directly promote the realization of particular ends that humans have freely set for themselves. Now suppose that this list actually expresses a lexical ordering of the general classes of our duties, with the satisfaction of antecedent duties on the list being the condition for the satisfaction of subsequent ones. In this case, our first duty would be to preserve the existence of human beings *qua* rational beings, whether ourselves or others. Conditional upon our ability to satisfy that first duty, we are then obliged to preserve the ability of people to freely choose their ends on particular occasions, although if doing that in some particular circumstance would require the sacrifice of the existence of a free human being, then the second ground of obligation would have to give way to the first. Our next duty would be to develop our own capacities to pursue freely chosen ends successfully and, as Kant should have recognized, to assist others in the development of their capacities to do that too; but we could take particular actions toward this general end only when they do not conflict with either of the two grounds of obligation

zeminlerini yerine getirdiğimizde, yardımseverliğe ilişkin tikel eylemlerde bulunmakta özgür oluruz.

Daha ileri gitmeden, ödevlerin bu şekilde sözlüksel olarak düzenlenmesinin, "evimde saklanan arkadaşımın peşindeki katil, bana arkadaşımın evde olup olmadığını sorduğunda, yalan söylersem, bu suç mudur?" sorusuna, Kant'ın aynı soruya, son dönemlerinde yazdığı kötü ünlü "İnsan sevgisine dayanarak yalan söyleme hakkı üzerine" (Eylül 1797) isimli makalesinde getirdiği yanıttan farklı bir yanıt getirebileceğini göstermek istiyorum. Kant'ın bu soruya verdiği tartışmalı yanıtı, bunun bir suç olacağı yönündedir, çünkü katile karşı herhangi bir özel ödevimiz olmamasına karşın, yalan söylememe ödevi koşulsuz bir ödevdir. Kant "kişinin, dile getirmekten kaçınamayacağı bir açıklamada, –bu ona ya da bir başkasına ne kadar büyük zarar getirecek olursa olsun– doğruyu söylemesi, tüm insanlara karşı ödevidir; yalan söyleyerek, beni adil olmayan bir şekilde açıklamada bulunmaya zorlayan kişiye zarar veriyor olmasam da; yalan söyleyerek, *genel anlamda* ödevin en temel kısmına zarar vermiş olurum" diye yazar, çünkü yalan söyleyerek "kendi çapımda, genel olarak açıklamaların (ifadelerin) inanılır olmamasına katkıda bulunuyorum…bu genel olarak insanlığa karşı işlenmiş bir suçtur" (8:426). Bu yüzden "her açıklamada *dürüst* olmak (doğruyu söylemek)…aklın koşulsuz olarak yüklendiği, başka herhangi bir şarta bağlı olarak kısıtlanamayan kutsal bir buyruktur" (8:248). (Aynı yıl

---

that precede them. Finally, when we have satisfied all the preceding grounds of obligation, then we would be free to perform particular acts of beneficence.

Before I say anything more, I want to acknowledge that this lexical ordering of duties could well suggest a different solution to the question whether "it would be a crime to lie to a murderer who has asked whether a friend of ours whom he is pursuing has taken refuge in our house" than the one Kant proposes in his notorious late essay "On a supposed right to lie from philanthropy (September, 1797). Kant's controversial answer to this question is that it would be a crime to do so, because although one does not owe anything to the murderer in particular, the duty to be truthful in general is an unconditional duty. Kant writes that "Truthfulness in statements that one cannot avoid is a human being's duty to everyone, however great the disadvantage to him or to another that may result from it; and although I indeed do no wrong to him who unjustly compels me to make the statement if I falsify it, I nevertheless do wrong in the most essential part of duty *in general* by such a falsification," because by so doing "I bring it about, as far as I can, that statements (declarations) in general are not believed...and this is a wrong inflicted upon humanity generally" (8:426). Thus "To be *truthful* (honest) in all declarations is...a sacred command of reason prescribing unconditionally, one not to be restricted by any conveniences" (8:428). (In the "Doctrine of

daha önce yayımlanmış olan "Erdem Öğretisi"ndeyse Kant farklı bir çözümleme önerir, bu tür bir durumda söz konusu olanın, kişinin, genel olarak insanlığa karşı değil, kendisine karşı ödevini yerine getirmemesi olduğunu, "açıklamada bulunanın düşüncelerini iletme yetisinin doğal erekliliğe dolaysızca karşıt [olduğunu]... dolayısıyla da kişinin kendi kişiliğinden vazgeçmesi anlamına geldiğini" öne sürer; §9, 6:429.) Kant ayrıca, kişi bir yasayı çiğnediğinde, eyleminin –öngörülmüş olsun olmasın– tüm sonuçlarının, yasal olarak söz konusu kişiye yüklenebileceğini öne sürer; yani arkadaşınız sizin haberiniz olmadan evden ayrılmışsa ve sizin yalanınız yüzünden onu dışarıda aramaya başlayan katil, arkadaşınızı dışarıda bulur ve öldürürse, arkadaşınızın ölümü sizin suçunuzdur, oysa "sadece doğruyu söylerseniz, eyleminizin öngörülmeyen sonuçları ne olursa olsun, kamu yargısı açısından herhangi bir suçtan sorumlu tutulamazsınız" (8:427). Kant'ın buradaki tutumunu savunmak için, arkadaşınıza yardım etmenizin, yardımseverliğe yönelik eksik ödevin bir örneği olduğunu, bu yüzden de bu ödevin, yalan söylememek yönündeki eksiksiz ödevden sonra geldiğini söylemek de mümkündür.[27] Ancak ödevlerin benim önerdiğim şekilde sözlüksel olarak düzenlenmesi, bu soruna alternatif bir çözüm getirmektedir: İnsanlığın herhangi bir taşıyıcısının varoluşunu korumak –bu örnekte arkadaşımızın hayatını kurtarmak– için elimizden gelen her şeyi yapmamız yönünde koşulsuz bir ödevimiz olduğunu ve tikel durumlarda doğru bilgi vererek, insanların özgür

---

Virtue," published earlier the same year, Kant offers a different analysis, arguing there that lying under any circumstances is a violation of a duty to oneself rather than to humanity in generally, "directly opposed to the natural purposiveness of the speaker's capacity to communicate his thoughts, and...thus a renunciation by the speaker of his personality"; §9, 6:429.) Kant further argues that one when breaks a law, one is legally imputable for all of the consequences of one's breach, whether foreseen or not, so that if unknown to you your friend has actually left your house and the murderer, successfully turned away from your door by your lie, precisely because of that succeeds in finding and murdering him, his death will be on your head, whereas if you had "kept strictly to the truth, then public justice can hold nothing against you, whatever the unforeseen consequences might be" (8:427). One might also defend Kant's position by saying that the duty to help your friend is only an instance of the imperfect duty of beneficence, and therefore properly gives way to the perfect duty not to tell a lie, in spite of the unfortunate result.[27] However, the lexical ordering of duties I have proposed suggests an alternative resolution of this problem: we might think that we have an unconditional duty to do everything in our power to preserve the existence of a bearer of humanity, in this instance by saving the life of our friend, and that our duty to preserve the ability of human beings to exercise their capacity for free choice in light of

seçimde bulunma yetilerini kullanma becerilerini koruma ödevimizin, bu ilk ödevden sonra geldiğini düşünebiliriz. Sonuçta, yalan söylediğim takdirde ne arkadaşımın ne de katilin hayatlarını kaybedeceğini kabul edebilirim (gerçi Kant, ben katile yalan söylerken, arkadaşımın evden kaçmış olabileceği yönünde bir kaygı taşıyor), oysa yalan söylemezsem, arkadaşım hayatını kaybedecektir. Her ikisi de hayatta kalırsa, her ikisinin de kendi insanlıklarını özgürce kullanabilecekleri başka fırsatları olacaktır, şu durumda biri bu becerisini kaybetmiş olsa da. (Elbette bu çözümleme, Kant'ın, bir yasayı her çiğnediğimizde yasal sorumluluğu üstleneceğimiz, sadece yasaya göre hareket ettiğimizde ise sorumluluktan kaçabileceğimize yönelik kaygısına, ya da her yalan söylediğimizde açıklamalara duyulan genel güvenin altını oyacağımız iddiasına yanıt getirmez. Ama sadece cinayet işlemek üzere olan katillere yalan söylediğimiz sürece, bu ikincisinin elle tutulur yanı kalmayacaktır.)

Kant'ın ortaya koyduğu iyi niyetli yalan sorununa benim getirdiğim yanıtın daha elle tutulur olduğunu ve Kant'ın *Temellendirme*'deki örneklerinden çıkardığım, ödevlerin sözlüksel olarak düzenlenmesi yönteminin doğruluğunun onaylanmasına destek olacağını umuyorum. Ama bu hiyerarşinin tek başına, yükümlülük zeminleri arasında çıkan tüm çatışmaları çözemeyeceği açıkça ifade edilmelidir. Bu hiyerarşi, niye diğerlerinin karşısında bazı eksiksiz ödevlere öncelik verilmesi gerektiğini, niye eksik ödevler karşısında tüm eksiksiz ödevlere öncelik verilmesi gerektiğini açıklamaktadır, ama tek

---

truthful information on particular occasions must give way to this prior duty. After all, we can ordinarily suppose that neither the murderer nor anyone else will lose his life if I tell the lie (in spite of Kant's worry that my friend might sneak out of my house just as I am tellinig my lie to his pursuer), although if I do not my friend may well lose his. And if everyone lives, then everyone will have other occasions on which to exercise their humanity freely, even if some are deprived of that ability in the present situation. (To be sure, this analysis does not address Kant's concern that we are open to legal liability anytime we break a law but saved from liability as long as we adhere to the law, nor his claim that we undermine general confidence in declarations anytime we tell a lie. But the latter certainly seems implausible as long as we lie only to put off would-be murderers.)

I would like to think that the solution I have proposed to Kant's problem about the well-meant lie is more plausible than his own, and that it lends some confirmation to the method of lexical ordering of duties that I have extrapolated from Kant's examples in the *Groundwork*. But it should also be clear this hierarchy by itself cannot solve all conflicts among grounds of obligation. It explains why some perfect duties should be given priority over others, and why all perfect duties should be given priority over imperfect duties, but it is not clear that it solves problems that arise when there are competing grounds of obligation within a single

bir ödev sınıfı içinde çelişen yükümlülük zeminleri olduğunda ortaya çıkan çatışmaları çözüp çözemediği açık değildir; yine bu hiyerarşiden çıkan, "tikel erekleri gerçekleştirmek için genel yetileri geliştirmek" yönündeki eksik ödevin her zaman, "tikel ereklerin gerçekleştirilmesine yardımcı olmak" yönündeki eksik ödevden önce geldiği iması da oldukça kafa karıştırıcıdır. İkinci sorun bakımından, şu anda karşılanabilecek insani gereksinimler ve şu anda desteklenmesi mümkün olan tasarılar varken, neden kişinin –gelecekteki olası, ama henüz bilinmeyen ereklerini gerçekleştirmesine yardımcı olabilecek– yetilerini geliştirmesine her zaman öncelik verilmesi gerektiği, pek anlaşılır olmayabilir; daha önce de ele aldığımız gibi Kant'ın kendi örnekleri, yani Cato'nun intiharıyla ilgili örnek ve kişiden talep edilen yardımların çatışması örneği, aslında tek bir ödev kategorisi içinde, çatışan yükümlülük zeminleriyle ilgili örneklerdir, bu yüzden ödev sınıflarının sözlüksel olarak düzenlenmesi bu örneklerde işe yaramaz. Cato örneğinde sorulması gereken soru, çok sayıda insanlık örneğinin varoluşunu korumak için, insanlığın tek bir kişideki varoluşunu feda etmek doğru mudur sorusudur; diğer örnekte sorulması gereken soru ise, ebeveynle çocuk arasındaki ilişki gibi tikel insan ilişkilerinin, kişinin tek bir genel ödev türünü, yani yardımseverliğe dayanan eksik ödevi yerine getirmek için giriştiği somut çabaların yönünü belirleyip belirlemeyeceği ya da belirlemesine izin verilip verilmeyeceği sorusudur. Bu türden çatışmalar nasıl çözülebilir?

---

class of duty, nor that its implication that the imperfect duty to develop general capacities to realize particular ends should always be given priority over the imperfect duty to assist in the realization of particular ends. With regard to the latter, it may well seem implausible to maintain that one should always give priority to developing capacities that might help in the realization of possible but unknown ends in the future when there are particular human needs that could be met and projects that could be promoted right now; and both of Kant's own examples that were earlier mentioned, the case of Cato's suicide and the case of competing demands on one's beneficence, are actually cases where there are competing grounds of obligation within a single category of duty, thus where the lexical ordering of classes of duty cannot help. The question in the Cato case can be represented as the question whether it is right to sacrifice the existence of humanity in one person in order to preserve the existence of many other instances of humanity, and the question in the other case is whether particular human relations such as that between parent and child can or even should be allowed to determine the direction of one's concrete efforts to satisfy a single general kind of duty, namely the imperfect duty of beneficence. How can these sorts of conflicts be resolved?

It is obvious that we need more than the lexical ordering of the general categories of duty here, and not obvious that Kant offers us anything more than the barest of hints

Burada genel ödev kategorilerinin sözlüksel olarak düzenlenmesinden fazlasına ihtiyaç duyduğumuz açıktır – Kant'ın, ödev sisteminin bu son aşamasını işlerken neyle iş göreceğimiz konusunda ufak bir ipucundan fazlasını verip vermediği ise açık değildir. Ama belki de ufak bir ipucu vermiştir. Cato örneğini ele alalım: burada Kant Cato'nun intiharını savunuyormuş gibi görünüyorsa da, bunun nedeni, Cato'nun, kendi varoluşunu feda ederek başka pek çok insanın –Romalıların tümünün– özgür failler olarak varoluşunu korumasıdır, diye düşünülebilir. Başka bir deyişle, *sayılar önemlidir*... yani insanlığın tek bir örneğini korumakla, pek çok örneğini korumak arasında kaçınılmaz bir seçim yapmak zorunda kalırsan, ikincisini seçmelisin. Sayıların sadece yararcılık gibi vargıcı kuramlarda önemli olduğu düşünülebilirse de, Kant'ınki gibi kuramlarda da önemli olmamaları için bir neden yoktur. Sonuçta, Kant'ın insanlığı kendimizde ya da bir başkasında erek olarak görmemiz yönündeki temel ilkesi, insanlığın *örnekleriyle* ilgilidir; bir "tümel, genel insanlığı" kendinde erek olarak görmemiz gerektiğini değil, insanlığın her bir *örneğini* kendinde bir erek olarak görmemiz gerektiğini söyler. Ne yazık ki, kendinde bir erek olarak her insanın varoluşunu korumamızın mümkün olmadığı durumlar vardır; ama böyle durumlarda, kendinde bir erek olarak insanlığa duyduğumuz saygıyı göstermek için, insanlığın mümkün olduğunca çok sayıda *örneğini* korumamızın, dolayısıyla da daha az sayıda örnek yerine daha çok sayıda örneği,

---

about what we might use to bring about this final stage of the systematization of duties. But maybe he does offer at least a hint. Take the Cato case: here one might think that if Kant is suggesting an argument in defense of Cato's suicide at all, it must be simply that by sacrificing his own existence he will preserve the existence of many others — the whole Roman people — *qua* free agents. In other words, *the numbers count* — faced with an inescapable choice between preserving one instance of humanity and preserving many, choose the latter. While one might think that numbers count only in consequentialist moral theories such as utilitarianism, there is in fact no reason why they should not count in a theory like Kant's. After all, Kant's fundamental principle that we should treat humanity whether in our own person or in the person of any other already deals with *instances* of humanity; it does not say that we should treat some universal, humanity in general (whatever that would mean), as an end in itself, but that we should treat each and every *instance* of humanity as an end in itself. Unfortunately, there are circumstances in which we cannot preserve the existence of every human being as an end in herself; but in such cases it may be plausible to propose that we can show our respect for humanity as an end in itself by preserving as many *instances* of humanity as we can, and therefore more instances —more people — rather than fewer.[28]

daha çok sayıda insanı korumamızın daha anlaşılır olduğunu öne sürmek mümkündür.[28]

Sayılar eksik ödevler alanında da önemli olabilir. Elbette bazı durumlarda, daha az insan yerine daha çok insanın yararlanacağı bir yardım eyleminde bulunmayı seçmek ya da daha az insan yerine daha çok insanın yeteneğini geliştirmesine yardımcı olmak –çok daha az insanı eğiten bir özel okula bağış yapmaktansa, eğitim için kullanılacak vergileri düzenli ödemek– daha iyi olacaktır, hatta belki de zorunlu olacaktır. Bazı durumlarda kişinin tüm kaynaklarını ve çabalarını, kendisinin ya da başkalarının yeteneklerini geliştirmek yönündeki eksik ödev yerine, yardımseverliğe yönelik eksik ödeve ayırmasının daha iyi olacağı açıktır… örneğin belirsiz bir gelecekte yararlı olacak bir yeteneği geliştirmek için para ve zaman harcamak yerine, çok sayıda insanın somut gereksinimlerini karşılamalarına yardımcı olmak daha iyi ya da zorunlu olacaktır. Ama Kant'ın örneğinin, açıkça ifade etmese bile ima ettiği gibi, kişinin tüm çabasını eksik ödevlerin yerine getirilmesine ayırmasında, sayılardan başka etkenlerin de etkisi vardır: örneğin ebeveynlerinizle çocuklarınızdan daha fazla sayıda komşunuz olsa da, kendi ana-babanıza ve çocuklarınıza yardım etme ödeviniz, komşularınıza yardım etme ödevinize baskın gelebilir ve bu tür önceliklerin açıklamaları da bulunabilir. Bu başka etkenler neler olabilir? Çeşitli türde etkenler olabilir. Kişinin, anababasına karşı, minnettarlıktan doğan özel yükümlülükleri, kendi istenciyle

---

The numbers might well count in the realm of imperfect duty as well. Certainly it will sometimes be better and perhaps mandatory to choose an act of beneficence that will benefit more people rather than fewer, or to help develop talents in more people rather than fewer — for example, to pay one's local school taxes, for the education of many, rather than to contribute to a private school that educates far fewer. And sometimes it will be pretty obvious that one should in fact devote one's resources and efforts to the imperfect duty of beneficence rather than to the imperfect duty of cultivating talents, whether one's own or others' — it may be better or more mandatory to help many in concrete need now than to spend time and money cultivating a talent that may be useful in some indeterminate future. But as Kant's example suggests although does not assert, prioritizing one's efforts toward the fulfillment of imperfect duties may involve other factors than sheer numbers: your duty of beneficence toward your own parents or children, for example, may well trump your duty of beneficence to your neighbors, even if you have more neighbors than parents or children, and there are presumably explanations for such priorities. What could such other factors be? A variety suggest themselves. To one's parents, one may have specific obligations of gratitude, and for one's children, whom one has voluntarily brought into existence, one may have specific obligations of responsibility. So one's grounds of obligations toward

dünyaya getirdiği çocuklarına karşı da, sorumluluktan kaynaklanan özel yükümlülükleri olabilir. Öyleyse kişinin belirli insanlara karşı sahip olduğu yükümlülüklerin zeminleri, aslında karmaşık bir yapıda olabilir ve bir grup insana karşı sahip olduğu yükümlülüklerin zeminlerinin toplamı, başka bir grup insana karşı sahip olduğu yükümlülüklere ağır basabilir, bu ikinci grup sayıca ilkinden kalabalık olsa da. Ayrıca verimlilik de göz önüne alınmalıdır: kişinin ana-babasına ya da çocuklarına yardım ederken, komşularına yardım ederken olacağından daha verimli olması, insan doğasına ait empirik bir olgu sayılabilir, öyleyse kişinin herhangi bir tikel eksik ödevin açık uçlu buyruğunu ya da çatışan eksik ödevlerin açık uçlu buyruklarını yerine getirmek için neler yapabileceğini düşünürken, bu seçimden etkilenen insanların sayısının yanında bu tür olguları da göz önüne almalıyız. Bazen empirik olasılıklar hesaba katılmalıdır: bazı durumlarda kişi, doğrudan yardımda bulunmak yerine, belirli bir yeteneğini geliştirmeyi seçmemelidir, çünkü geliştireceği yeteneği gelecekte daha fazla insana yardım etmesini sağlamayacaksa bunun anlamı yoktur, başka bir durumda ise kişinin şu anda bir yeteneğini geliştirmesi (örneğin önümüzdeki dört yılı tıp fakültesinde geçirmesi) ileride, şu anda yardımseverce davranmasından (önümüzdeki dört yılı bir aşevinde gönüllü çalışarak geçirmesinden) daha yararlı olabilir.

Bu son gözlemlerimiz, en azından eksik ödevler açısından, şunlara işaret etmektedir: Ödevlerin öne sürdüğü belirsiz ereklerden somut eylemlerin türe-

---

specific persons may in fact be complex, and the sum of such grounds of obligations toward one group of persons may outweigh that toward another group, even if the latter group is numerically larger than the former. There may also be considerations of efficiency: it may be an empirical fact of human nature that one can be more effective in helping one's parents or children than one can be in helping one's neighbors, and therefore such facts as well as the sheer numbers of people involved must be considered in thinking about how much one can do toward satisfying the open-ended demand of any particular imperfect duty or the open-ended demands of competing imperfect duties. Sometimes empirical probabilities should also count as well: while in some cases it might be improbable that cultivating some talent of one's own will ultimately benefit more human beings than performing some direct act of beneficence now will, in other cases it might be quite probable that one can later do more good by now cultivating a talent (for example, spending the next four years in medical school) rather than practicing beneficence now (spending the next four years volunteering in a soup kitchen).

These last observations suggest that at least when it comes to imperfect duties, a variety of empirical factors may affect our derivation of concrete actions from the indeterminate ends these duties prescribe, and that we ultimately need well-informed

tilmesinde, çeşitli empirik etkenler etkide bulunur; yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaları çözümlemek ve dolayısıyla da sağlam bir ödevler sistemine ulaşmak için, nihayetinde, *a priori* bir ilke ve hiyerarşinin yanında, bilgi ve deneyime dayanan empirik yargılara ihtiyacımız vardır. Aslında Kant tamamlanmış bir kavramlar sisteminin sadece düzenleyici bir ideal olduğunda, özeldeyse bir kavramlar sisteminin, nesnelerinin oluşturduğu geniş alanın belirlenimine, asla bu alanı bütünüyle kapsamadan ve yalnızca asimptotik olarak, ancak ve ancak *yaklaşabileceği* konusunda her zaman ısrarcı olmuştur. Herhangi bir sistemin tamamlanmışlığına getirilen bu sınırlamanın, ödevler sistemi için de geçerli olacağı düşünülebilir. Yine de, burada ödevlerimizin iki ana sınıfının, hukuk ve erdem ödevlerinin, Kant'ın temel ahlak ilkesinden türetilebileceğini ortaya koyarak, onun ödevlerimiz hakkında getirdiği açıklamanın gerçekten sistematik olduğunu; Kant'ın, tüm ödevlerimizin ilkece, kendilerine ait alanın tümüne, yani tüm insanlığa yayıldığını kabul ettiğini, özellikle de erdem ödevlerimiz için, her *a priori* ilke gibi sağlam bir empirik yargıya dayanarak uygulanması gereken, ama yine de yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaların çözümlenmesinde gerçek bir strateji sağlayan ve dolayısıyla ödevlerimize birbirleri açısından belirlenmiş konumlar tanımlayan bir *sözlüksel sıralama* önerdiğini gösterebildiğimi umuyorum.

Çeviren: Ali Kaftan

---

and well-practiced empirical judgment as well as an *a priori* principle and hierarchy in order to resolve conflicts among grounds of obligations and thereby arrive at a fleshed-out system of duties. In fact, Kant is always insistent that a complete system of concepts is only a regulative ideal, and in particular that a system of concepts can only approach the determinacy of the vast domain of its objects asymptotically without ever completely exhausting it. Presumably this limitation on the completeness of any system must apply to a system of duties as well. Nevertheless, I hope I have succeeded here in showing that Kant's account of our duties is genuinely systematic by showing how all both the two main classes of our duty, duties of right and of virtue, may be derived from his single fundamental principle of morality; that he takes all of our duties to extend in principle to all of their proper domain, namely all of humanity; and that he suggests a lexical ordering of our duties of virtue in particular that, like any *a priori* principle, needs to be applied with sound empirical judgment, but which nevertheless suggests a real strategy for resolving conflicts among grounds of obligation and thereby assigning our duties determinate positions with respect to one another.

Notlar

1 Kant'ın yapıtlarına atıflarda cilt ve sayfa numaraları, *Akademie* edisyonuna, yani *Kant's gesammelte Schriften*, yay. haz. Prusya Kraliyet (sonraları Alman, en son olarak da Berlin-Brandenburg) Bilimler Akademisi, (Berlin, Georg Reimer, sonraları Walter de Gruyter & Co,) uyarınca düzenlenmiştir. Kant'ın pratik felsefe konusundaki yazılarının [bu makale bağlamında Türkçe çeviriye kaynak teşkil eden - ed.n.] İngilizce çevirileri Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, yay. haz. ve çev. Mary J. Gregor'dan (Cambridge, Cambridge University Press, 1996) alınmıştır, ancak çeviriler kısmen değiştirilmiştir (örneğin burada *Reich* kelimesini "kingdom" yerine "realm"la karşıladım [Türkçe metinde: "krallık" yerine "âlem"]). Saf Aklın Eleştirisi'nin [bu makale bağlamında Türkçe çeviriye kaynak teşkil eden - ed.n.] İngilizce çevirileri Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge, Cambridge University Press, 1998) çevirisindendir ve sayfa numaraları *Akademie* edisyonu yerine ilk ("A") ve ikinci ("B") edisyonlarına göredir. Kant'ın derslerinin [bu makale bağlamında Türkçe çeviriye kaynak teşkil eden - ed.n.] İngilizce çevirileri Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, yay. haz. Peter Heath ve J.B. Schneewind (Cambridge, Cambridge University Press, 1997) baskısındandır. Yargı Gücünün Eleştirisi'nin Önsöz'ünden yapılan [ve bu makale bağlamında Türkçe çeviriye kaynak teşkil eden - ed.n.] alıntı ise Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, yay. haz. Paul Guyer, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews (Cambridge, Cambridge University Press, 2000) baskısındandır.

2 Kant "rasyonel doğa" ya da "insanlığı" hem *Temellendirme*'de hem de *Ahlak Metafiziği*'nin "Erdem Öğretisi" bölümünde erekler koyma kapasitesi olarak tanımlar: "Rasyonel doğa, doğanın geri kalanından, kendine bir erek koymasıyla ayrılır" (*AMT*, 4:437); "İnsanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden, kendine –ne türden olursa olsun– bir erek koymasıdır" (*AM*, Erdem Öğretisi, önsöz, bölüm VIII, 6:392; ayrıca bkz. 6:387). İnsanlığı kendinde bir erek olarak görmenin doğal olarak, insanlığı deneyimlerken seçilen erekleri, söz konusu insanlığın ifadeleri olarak ve bu yüzden de insanlığın kendisinden kaynaklanan bir saygıya konu olarak görmeyi ve böylece derecelerini yükseltmeyi içerdiği yönündeki sav için bkz.

Notes

1 Citations in Kant's works are located by volume and page number of the *Akademie* edition, i.e., *Kant's gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian (later German, then Berlin-Brandenburg) Academy of Sciences (Berlin: Georg Reimer, later Walter de Gruyter & Co.). Translations from Kant's writings in practical philosophy are taken from Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, edited and translated by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), although occasionally modified (here I have translated *Reich* as "realm" rather than "kingdom"). Translations from the *Critique of Pure Reason* are from the edition by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), and are located by the pagination of the first ("A") and second ("B") editions rather than by *Akademie* pagination. Translations from Kant's lectures are from Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, edited by Peter Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). The quotation from the *First Introduction* to the *Critique of the Power of Judgment* is from Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, edited by Paul Guyer, translated by Paul Guyer and Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

2 Kant defines "rational nature" or "humanity" as the capacity to set ends in both the *Groundwork* and the "Doctrine of Virtue" of the *Metaphysics of Morals*: "Rational nature is distinguished from the rest of nature by this, that it sets itself an end" (*G*, 4:437); "The capacity to set oneself an end —any end whatsoever — is what characterizes humanity (as distinguished from animality)" (*MM*, Doctrine of Virtue, introduction, section VIII, 6:392; see also 6:387). For the argument that treating humanity as end in itself naturally involves promoting the particular ends chosen in the exercise of humanity, as expressions of that humanity and therefore entitled to the respect which is due to humanity itself, see

Guyer, "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics," *Journal of Value Inquiry* 36 (2002): 161–86.

3 Mary J. Gregor, hâlâ vazgeçilmez bir yapıt olan *Ahlak Metafiziği* üzerine yorumu, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*'de (Oxford: Basil Blackwell), sık sık "ödevler sistemi" (örneğin s. 64, 69, 85) ve "bir saf rasyonel erekler sistemi" gibi ifadeler kullanır ve bu ikinci ifadenin "yapıtın örtük teması [olduğunu] ve Kant ahlakını bir ödevler sistemi geliştirmesinin belirle[diğini]" (s. 91) öne sürer, ama bir ödevler sistemi kavramının analizini yapmaz. Leslie A. Mulholland, Kant'ın siyaset felsefesi ve bu felsefenin Kant'ın ahlak felsefesindeki temelleri üzerine çalışmasını *Kant's System of Law* (New York, Columbia University Press, 1990) [Kant'ın Hukuk Sistemi] olarak adlandırır, ama o da bir hukuk sistemi kavramının, yani yaptırımlarla yüklenen ödevler sistemi kavramının açık bir analizini sunmaz.

4 Özellikle Ottfried Höffe ahlakın temel ilkesinden ödevlerin sistematik bir şekilde türetilmesinde, önemli bazı empirik varsayımların oynadığı role vurguda bulunmuştur, bkz. "Der moralische Begriff des Rechts", Ottfried Höffe, *"Königliche Völker": Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie* içinde (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001), s. 119-46, özellikle de s. 125-32. Höffe, Kant'ın ödevlerinin "saf-olmayan sentetik *a priori*'ler" olduğunu öne sürer (s. 129); bu kavramı ilk kez Konrad Cramer kullanmıştır, bkz. *Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants* (Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1985).

5 Elbette, benden önceki yorumcuların Kant'ta ödevlerin çatışması sorununa değinmediklerini söylemiyorum, Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) isimli yapıtında özellikle de "Obligation and Performance" (s. 159-83) başlıklı sekizinci bölümde buna tekrar tekrar değinir, Höffe de *Königliche Völker* isimli yapıtının ikinci bölümü "Universalistische Ethik und Urteilskraft"da (s. 63-82), özellikle de 82-87. sayfalar arasındaki "Prinzipienkonflikte" başlıklı bölümde bu konuyu tartışır. Benim söylemek istediğim, bu konunun Kant'ın ödevler sistemi kavrayışı hakkındaki sistematik bir tartışma içinde ele alınmadığıdır.

---

my "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics," *Journal of Value Inquiry* 36 (2002): 161-86.

3 Mary J. Gregor, in her still indispensable commentary on the *Metaphysics of Morals*, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* (Oxford: Basil Blackwell), repeatedly uses the phrases "system of duties" (e.g., pp. 64, 69, 85) and "a system of pure rational ends," stating that the latter "is the implicit theme of the work and dominates Kant's derivation of ethics as a system of duties" (p. 91), but does not provide any analysis of the concept of a system of duties. Leslie A. Mulholland entitles his study of Kant's political philosophy and its foundation in his moral philosophy *Kant's System of Rights* (New York: Columbia University Press, 1990), but likewise provides no explicit analysis of the concept of a system of rights, that is to say, coercively enforceable duties.

4 Ottfried Höffe in particular has stressed the proper role of key empirical assumptions in the systematic derivation of duties from the fundamental principle of morality; see "Der moralische Begriff des Rechts" in his *"Königliche Völker": Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), pp. 119-46, especially 125-32. Höffe argues that Kant's duties are "synthetic but non-pure *a priori*" (p. 129); that concept in turn goes back to Konrad Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985).

5 I do not of course mean that no previous commentators have addressed the issue of conflicts of duties in Kant; Barbara Herman recurs to it repeatedly in her *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), especially in ch. 8, "Obligation and Performance," pp. 159-83, and Höffe discusses it in "Universalistische Ethik und Urteilskraft," *"Königliche Völker"*, ch. 2, pp. 63-

6 Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş edisyon, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, s. 37-40, 53-4.

7 İlk konudaki literatür oldukça geniştir; bu soru üzerine tartışmalarım ve önceki literatür hakkındaki bazı değerlendirmelerim için bkz. "The Possibility of the Categorical Imperative", *Philosophical Review* 104 (1995), s. 353-85, *Kant on Freedom, Law, and Happiness,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, (s. 172-206) kitabımda yeniden basılmıştır; bu konudaki önemli bir başka tartışma için bkz. Allen W. Wood, "The Moral Law as a System of Formulas," *Architektonik und System in der Philosophie Kants* içinde, yay. haz. H.F. Fulda ve J. Stolzenberg, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, s. 287-306, ve *Kant's Ethical Thought* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 3-5. bölümler, s. 76-190. İkinci konunun tartışıldığı bir dizi makale için bkz. Allen Wood, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy"; Paul Guyer, "Kant's Deduction of the Principles of Right"; Marcus Willaschek, "Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*"; ve Thomas W. Pogge, "Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?", tümü Mark Timmons tarafından yayına hazırlanan *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* içinde, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 1-22, 23-64, 65-88, ve 133-58. Ottfried Höffe, yasal ödevlerin ahlaki ödevlerle ortak bir temele sahip olduğunu bir dizi yazısında, özellikle de "Der moralische Begriff des Rechts" (*Königliche Völker* içinde, s. 119-46) makalesinde ve *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, (İng. çev. Mark Migotti, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, s. 17-102) isimli kitabının ilk bölümünü oluşturan makalelerde sıkı bir şekilde savunmuştur. Ona ait olan "*kategorische Rechtsimperative*" terimini, özellikle hukuk ilkelerinin ya da yasal ödevlerin de, tıpkı ahlakın genel ilkesi gibi kategorik buyruktan türetildiğini ifade etmek için kullanmaktadır.

8 "Moral Philosophy Collins" (27:344); Immanuel Kant İng. çevirisi, *Lectures on Ethics*, yay. haz. Peter Heath ve J.B. Schneewind, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 125.

9 Bkz. Allen W. Wood, "Humanity as an End in Itself," *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, c. 1, b. 1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, s. 301-19; *Kant's*

82, especially pp. 82-87 ("Prinzipienkonflikte"). What I mean is that this issue has not been considered as part of a systematic discussion of Kant's conception of a system of duties.

6 See John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 37-40, 53-4.

7 The literature on the former issue is vast; for my own discussion of the question and assessment of some of the previous literature, see "The Possibility of the Categorical Imperative," *Philosophical Review* 104 (1995): 353-85, reprinted in my *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 172-206) and elsewhere; for another important discussion of this issue, see Allen W. Wood, "The Moral Law as a System of Formulas," in H.F. Fulda and J. Stolzenberg, eds., *Architektonik und System in der Philosophie Kants* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), pp. 287-306, and his *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999, chs. 3-5, pp. 76-190. For a set of papers debating the latter issue, see Allen Wood, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy"; Paul Guyer, "Kant's Deduction of the Principles of Right"; Marcus Willaschek, "Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*"; and Thomas W. Pogge, "Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?", all in Mark Timmons, ed., *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 1-22, 23-64, 65-88, and 133-58. Ottfried Höffe has vigorously defended the view that juridical duties have a common moral foundation with ethical duties in a number of writings, especially "Der moralische Begriff des Rechts" in "*Königliche Völker*", pp. 119-46, and the essays in Part One of his *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, translated by Mark Migotti (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002), pp. 17-102. His coinage "*kategorische Rechtsimperative*" is meant

Groundwork of the Metaphysics of Morals, yay. haz. Paul Guyer, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998 (s. 165-87); *Kant's Ethical Thought* (s. 139-41) içinde yeniden yayımlanmıştır.

10 Kant daha 6:230'da, evrensel hukuk ilkesini, "benim eylemimin ya da benim durumumun, genel olarak herkesin *evrensel yasaya uygun gelen özgürlükleri* ile birlikte bulunması" zorunluluğu olarak açıklıyordu.

11 Kant'ın baskının yasal kullanımı ahlaki olarak gerekçelendirmesi daha doyurucu bir şekilde şurada bulunabilir: "Kant's Deductions of the Principles of Right", *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* içinde, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 23-64.

12 Gottfried Achenwall ve Johann Stephan Putter, *Anfangsgründe des Naturrechts* (*Elementa Iuris Naturae*), yay. haz. ve çev. Jan Schröder (Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1995), §106, s. 44-5.

13 Bkz. "Moral Philosophy Collins", 27:327-34, *Lectures on Ethics* içinde, s. 112-17; *Metaphysics of Morals Vigilantius*, 27:712-29, *Lectures on Ethics* içinde, s. 436-50; *Metaphysics of Morals*, Doctrine of Virtue, §18, 6:443-4 ve *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, özellikle Üçüncü Kitap, V. bölüm, 6:102-9, Dördüncü Kitap, İkinci Kısım, 6:167-202.

14 "Erdem Öğretisi"nin Giriş'inde, Kant kişinin kendi mutluluğu hakkında doğrudan bir ödevi olamayacağını öne sürer, çünkü ödev kişinin sevmediği bir şeyi yapması demektir, ama kişinin kendi mutluluğunda sevmediği bir şey yoktur, gerçi kişinin ahlaksızca bir şey yapma arzusuna kapılmaktan kaçınması, kendini yeterince mutlu etme yönünde dolaylı bir ödevi olabileceğini de kabul eder. Ama sonunda, "*diğerlerinin* tümü[nün], ben de dahil olmadan *tüm* sayılamayacağı[nı]" (§27, 6:451) ve bu yüzden de insanların özgürce seçtikleri ereklerini ve dolayısıyla da mutluluklarını gerçekleştirmelerini destekleme ödevinin, kendi ereklerimi ve dolayısıyla da kendi mutluluğumu da içermesi gerektiğini kabul eder. Elbette, pratikte kişinin uzun dönemli mutluluğa ulaşmak için atması gereken adımlar, örnek gerektirmeyecek kadar çok durumda o anki eğilimlerin ciddi ölçüde kısıtlanmasını gerektirir, bu yüzden Kant'ın, sadece "kişi mutluluğunu arzuladığı için, kendi mutluluğunun onun için bir ödev olamayacağı" şeklindeki ilk argümanında kullandığı öncüller açıkça yanlıştır.

---

to connote precisely that the principles of right or juridical duty are indeed derived from the categorical imperative as the general principle of morality.

8 "Moral Philosophy Collins" (27:344); translation from Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, edited by Peter Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 125.

9 See Allen W. Wood, "Humanity as an End in Itself," *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. 1, part 1 (Milwaukee: Marquette University Press, 1995),pp. 301-19, reprinted in Paul Guyer, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998), pp. 165-87, and *Kant's Ethical Thought*, pp. 139-41.

10 At 6:230, Kant also immediately glosses the universal principle of right as the requirement that "my action or my condition generally can coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law."

11 Kant's moral justification of the juridical use of coercion is discussed more fully in "Kant's Deductions of the Principles of Right," section V.

12 Gottfried Achenwall and Johann Stephan Putter, *Anfangsgründe des Naturrechts* (*Elementa Iuris Naturae*), edited and translated by Jan Schröder (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995), §106, pp. 44-5.

13 See, for example, *Moral Philosophy Collins*, 27:327-34, in *Lectures on Ethics*, pp. 112-17; *Metaphysics of Morals Vigilantius*, 27:712-29, in *Lectures on Ethics*, pp. 436-50; *Metaphysics of Morals*, Doctrine of Virtue, §18, 6:443-4; and *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, especially Book Three, section V, 6:102-9, and Book Four, Second Part, 6:167-202.

14 In the Introduction to the "Doctrine of Virtue," Kant argues that one cannot have a direct duty to make oneself happy, because duty requires overcoming an aversion but one has no aversion to one's own happiness, although he also concedes that one might have an indirect duty to make onself

15 Özellikle bkz. "'Bu kuramda doğru olabilir, ama pratikte işe yaramaz' Yaygın Deyişi Üzerine", ikinci kısım ve "Ebedi Barış", İlk Kısım, 8:349-53.

16 Kant'ın kişinin kendine karşı eksiksiz ödevi başlığı altında ele aldığı, "İnsanın kendisinin doğuştan gelen bir yargıcı olarak, kendisine karşı ödevi", yani kişinin ahlaki yargıda bulunma gücünü geliştirmesi ve vicdanının sesini dinlemesi ödevi, kanımızca kişinin bir ahlaki varlık olarak kendisine karşı eksik ödevlerine dahil edilmelidir, çünkü bu ödev kişinin insanlığına karşı girişilen özel saldırıların dar anlamda yasaklanması değil, geniş bir yükümlülüğü ifade eden açık uçlu bir buyruktur.

17 Örneğin, bkz. Achenwall ve Putter, *Elementa Iuris Naturae*, §145.

18 Yine bkz. "Kant's Deductions of the Principles of Right", *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* içinde, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 23-64..

19 Bkz. özellikle *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, örneğin 6:45, 47, 49, 50, 62 ve 66.

20 Bkz. "Kantian Foundations for Liberalism," *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997) içinde (s.121-40) ve "Life, Liberty, and Property: Rawls and Kant", eds., *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant* içinde, yay. haz. Dieter Hüning ve Burkhard Tuschling, Berlin, Duncker und Humblot, 1998, s. 273-91, her iki makale de benim *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000) kitabımda yeniden yayımlanmıştır (s. 235-86) ve "Kant's Deductions of the Principles of Right", *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* içinde, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 23-64.

21 Bkz. John Locke, *Second Treatise of Government*, bölüm V, §28.

22 Biz kendi bedenimizin sınırları dışında bir mülkiyet hakkında bulunsak da, doğanın bedenimizin sınırları dışında mülkiyet hakkı iddiasında bulunabileceğimiz başka bir sınır koymaması, mülkler arasındaki sınırları *belirli* ve *güvenli* kılmak için bir devletin zorunlu olduğu anlamına gelir. Bu yüzden, mülklerin belgelendirilmesi de, tıpkı tapu belgelerinin kayda geçirilmesi ve uygulanması gibi, zorunlu olarak devletin ana işlevlerinden biridir.

23 Burada "cumhuriyetler sistemi" gibi belirsiz bir ifade kullanmamın nedeni, Kant'ın savunduğunun baskıcı olmayan bir cumhuriyetler *cemiyeti* mi, yoksa baskıcı bir cumhuriyetler

---

sufficiently happy in order to avoid temptation to doing something immoral (section V, 6:387-8). But he eventually acknowledges that "since all *others* with the exception of myself would not be *all*" (§27, 6:451), and that therefore the duty to promote the realization of the freely chosen ends of human beings and thereby their happiness must include the promotion of my own ends and therefore my own happiness. In practice, of course, taking the steps necessary for one's own long-term happiness requires considerable constraint of one's current inclinations in so many cases that examples are hardly necessary, so the premise of Kant's initial argument that one's own happiness cannot be a duty because one simply desires it naturally is obviously false.

15 See especially "On the Common Saying: That may be correct in theory but it is of no use in practice," part II, and "Toward Perpetual Peace," First Definitive Article, 8:349-53.

16 The "human being's duty to himself as his own innate judge," that is, the duty to cultivate moral judgment and listen to one's conscience (§§13-15), which Kant discusses under the rubric of perfect duty toward oneself, should presumably be included under imperfect duty toward oneself as a moral being, since this duty is clearly an open-ended prescription of wide obligation, rather than a narrow proscription of specific violations of one's humanity.

17 See e.g., Achenwall and Putter, *Elementa Iuris Naturae*, §145.

18 Again, see "Kant's Deductions of the Principles of Right," Section V.

19 See especially *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, e.g., 6:45, 47, 49n, 50, 62, and 66.

20 See "Kantian Foundations for Liberalism," originally in *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997): 121-40, and "Life, Liberty, and Property: Rawls and Kant," in Dieter Hüning and Burkhard Tuschling, eds., *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant* (Berlin: Duncker and Humblot, 1998): 273-91, both reprinted in my *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press,

federasyonu, hatta bir cumhuriyetler cumhuriyeti mi olduğu konusundan uzak durmak istememdir. Bu konudaki pek çok tartışmanın küçük bir kısmı için, bkz. Ottfried Höffe, "Völkerbund oder Weltrepublik,""*Königliche Völker*" içinde, s. 221-37, ve *Recht-Religion-Geschichten* yay. haz. Herta Nagl-Doeckal ve Rudolph Langthaler, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

24 Locke, *Second Treatise of Government*, bölüm V, §36

25 Vigilantius, "Kant on the Metaphysics of Morals", 27:629; *Lectures on Ethics* içinde, s. 370.

26 "Moral Philosophy Collins", 27:370; *Lectures on Ethics* içinde, s. 145.

27 Bu olasılık, gerçi tam olarak onaylamasa da Christine Korsgaard tarafından "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil" (*Philosophy and Public Affairs* 15, 1986, s. 325–49) isimli makalesinde önerilmiştir; bu makale *Creating the Kingdom of Ends* isimli kitabında yeniden basılmıştır (Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 133–57, s. 145).

28 Sayıların vargıcı olmayan kuramlarda bile önemli olabileceği yönündeki genel bir argüman için bkz. Rahul Kumar, "Contractualism on Saving the Many," *Analysis* 61 (2001), s. 165–70. Bu sorunun Kant bağlamında tartışılması için bkz. David Cummiskey, *Kantian Consequentialism,* New York, Oxford University Press, 1996, b. 8, "The Sacrifices of the Innocent," özellikle s. 141–3.

2000), pp. 235-86, and "Kant's Deduction of the Principles of Right," Mark Timmons, ed., *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 23-64.

21 See John Locke, *Second Treatise of Government*, ch. V, §28.

22 Since nature provides no boundaries for property claims beyond the limits of our own skins, although we clearly claim property beyond the limits of our own skins, means that the state is necessary to make the boundaries between properties *determinate* as well as *secure*. The licensing of surveys is thus as essential to the primary function of the state as is the recording and enforcing of deeds.

23 I use the vague expression "system of republics" here to evade discussion of the contested issue of whether Kant ultimately advocates a non-coercive world *league* of republics or a more coercive *federation* or even *republic* of republics. For a few of the many discussions of this issue, see Ottfried Höffe, "Völkerbund oder Weltrepublik," in his *Königliche Völker*, pp. 221-37; *Recht-Religion-Geschichten,* Herta Nagl-Doeckal and Rudolph Langthaler, eds., *Recht-Religion-Geschichten* (Berlin: Akademie Verlag, 2004).

24 Locke, *Second Treatise of Government*, ch. V, §36.

25 "Kant on the Metaphysics of Morals" by Vigilantius, 27:629; in *Lectures on Ethics*, p. 370.

26 "Moral Philosophy" by Collins, 27:370; *Lectures on Ethics*, p. 145.

27 This possibility is suggested by Christine Korsgaard in "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil," *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986): 325-49, reprinted in her *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 133-57, at p. 145, although she does not conclusively endorse it.

28 For a general argument that the numbers can count even within non-consequentialist theories, see Rahul Kumar, "Contractualism on Saving the Many," *Analysis* 61 (2001): 165-70. For discussion of this problem in Kant, see David Cummiskey, *Kantian Consequentialism* (New York: Oxford University Press, 1996), ch. 8, "The Sacrifices of the Innocent," especially pp. 141-3.


*1724
†1804
IMMANUEL
KANT


BUNDES-
REPUBLIK
DEUTSCHLAND 1974
5
DEUTSCHE
MARK
D


DEUTSCHE DEMOKRATISCHE REPUBLIK
20
MARK


1724
1804
IMMANUEL KANT

Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*

HANNAH ARENDT

[...] İletilebilirlik, hitap edebileceğiniz, sizi dinleyen ve sizin dinleyebileceğiniz bir insan topluluğuna işaret eder. "Niye İnsanlık değil de insanlardan oluşan bir topluluk?" sorusuna Kant şöyle cevap verirdi: birbirleriyle konuşabilmeleri için. Çoğul olarak insanlar ve dolayısıyla da insanlık için –deyim yerindeyse, ait olduğumuz tür için– "iletişim kurmak ve düşündüklerini söylemek ... doğal bir yetenektir." Kant düşünmenin, kendi başına gerçekleştirilecek bir iş olmasına rağmen, herhangi bir şekilde mümkün olabilmesi için başkalarının varlığına gereksinim duyduğunu öne sürmekle, birçok düşünürden ayrıldığının farkındadır:

> Güce sahip olanların, konuşma ya da yazma özgürlüğümüzü elimizden alabilecekleri, ama düşünme özgürlüğümüzü asla elimizden alamayacakları söylenir. Oysa düşüncelerimizi ilettiğimiz ve düşüncelerini bize ileten kişilerle, bir topluluk halinde düşünmeseydik, ne kadar ve ne ölçüde doğru düşünebilirdik ki! Öyleyse insanı düşüncelerini *kamuya açık bir şekilde* iletme özgürlüğünden mahrum eden dış güçlerin *düşünme* özgürlüğünü de, yani uygar yaşamımızda elimizde kalan ve mevcut durumun tüm kötülüklerine çare olabilecek tek hazinemizi de elimizden aldığını, tereddüt etmeden söyleyebiliriz.[1]

Eleştirel düşünce bakımından zorunlu olan bu kamuya açıklık faktörüne başka bir açıdan da bakabiliriz. Sokrates felsefeyi göklerden yeryüzüne indirip, insanlar arasında olup bitenlerle ilgili kanıları incelemeye başladığında,

* Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982'den derlenmiştir. – ed.n.

her bir ifadenin altında saklı ya da gizli olan anlamı çıkartmaktan başka bir şey yapmıyordu: Onun ebeliğinin asıl amacı buydu. Ebenin, bebeği, sağlıklı olup olmadığını incelemek üzere gün ışığına çıkarması gibi, Sokrates de ifadeleri, altlarında yatan anlamın sağlıklı olup olmadığını incelemek üzere gün ışığına çıkarıyordu. (Kant da ilerlemeden yakındığında aynı şeyi yapmıştı: Bu kavramın altında yatan anlamları ortaya çıkarmış, yani organik metafora karşı çıkarken bizim burada yaptığımız şeyi yapmıştı.) Eleştirel düşünce büyük ölçüde bu tür bir "çözümleme"den oluşur. Bu incelemenin altında ise, herkesin düşündüklerinin ve söylediklerinin hesabını vermeye istekli olduğu ve bunu yapabileceği varsayımı yatmaktadır. Sokrates'in ebelik öğretisinden geçmiş olan Platon, bizim bugün de felsefe olarak kabul ettiğimiz şekilde felsefe yapan ilk filozoftu, felsefe ancak daha sonraları Aristoteles'le birlikte bir bilimsel inceleme haline gelecekti. Platon, kendisi ile kendisinden önceki, Sokrates-öncesi "bilgeler" arasında, bilge olmalarına rağmen, düşüncelerinin hesabını hiçbir zaman vermemeleri bakımından bir ayrım bulunduğunun farkına varmıştı. Bilgelerin müthiş öngörüleri vardı; ama bir soru sorduğunuzda sessiz kalıyorlardı. Platon'u öncellerinden ayıran, *logon didonai,* "hesabını vermek"tir – yani bir kanıya nasıl varıldığının ve söz konusu kanının hangi nedenlerle oluştuğunun dile getirilmesidir, kanıtlanması değil. Bu terim aslında siyasi bir kökene sahiptir: Atina vatandaşları politikacılarından sadece mali konularda değil, siyasi konularda da hesap vermelerini talep ederlerdi. Politikacılara böyle bir sorumluluk yüklemişlerdi. Felsefeyi, İyonya'da filizlenen bilgi ve hakikat arayışına dönüştüren de budur, yani düşündükleri ve öğrettiklerinden dolayı kendini ve herkesi hem sorumlu [yanıt vermesi gereken] hem de yanıt verilmesi gereken kişiler olarak görme anlayışı. Bu dönüşüm Yunanistan'da Aydınlanma'nın temsilcileri olarak adlandırılan Sofistlerle başlamıştı; ardından Sokrates'in ebelik öğretisiyle bir soru-yanıt yöntemine dönüşecekti. Bu, eleştirel düşüncenin başlangıcıdır; eleştirel düşüncenin modern çağdaki ve belki de tüm klasik sonrası dönemlerdeki en büyük temsilcisi ise, eleştirel düşüncenin içerimlerinin bütünüyle farkında olan Kant olacaktı. En önemli düşünümlerinden birinde, Kant şöyle yazar:

> *Quaestio facti,* olgu sorusu, insanın bir kavramı ilk kez nasıl edindiğine yönelik sorudur; *quaestio juris*, yargı sorusu ise bu kavramı edinme ve kullanma hakkına sahip olup olmadığının sorulmasıdır.[2]

Eleştirel düşünce kişinin başkalarından edindiği öğretilere ve kavramlara, kendisine miras kalan önyargılara ve geleneklere uygulanmakla kalmaz; kişi ancak kendi düşüncesine eleştirel ölçütler getirmekle eleştirel düşünme sanatını öğrenebilir.

Düşüncelerini kamuya açık bir şekilde ortaya koymadan, kendi düşüncelerini başkalarının düşünceleri ile karşılaştırarak sınamadan kimse bunu öğrenemez. Bu sürecin nasıl işlediğini göstermek için size Kant'ın 1770'li yıllarda, Marcus Herz'e yazdığı mektuplardan iki özel pasaj aktaracağım:

> Mantıklı karşı çıkışlara salt onları çürütmek amacıyla yaklaşmadığımı bilirsiniz, tersine bu karşı çıkışlar üzerinde düşünürken onlarla kendi yargılarımı bir araya getiriyorum ve bu karşı çıkışlara en değerli inançlarımı tersine çevirme olanağını veriyorum. Böylece kendi yargılarıma başkalarının bakış açısından tarafsız olarak bakarak, daha önceki öngörülerim hakkında üçüncü bir bakış açısı geliştirmemin mümkün olabileceği umudunu besliyorum.[3]

Görüldüğü gibi, *tarafsızlık* başkalarının bakış açıları hesaba katılarak elde edilmektedir; tarafsızlık, anlaşmazlığı ancak kavganın tamamen dışında kalmakla çözecek, daha üst düzeyde bir bakış açısının sonucu değildir. İkinci mektupta Kant bunu biraz daha açar:

> [Zihnin hareketliliğini koruyabilmesi için makul ölçüde dinlenmeye ve yanlış yönlere sapmaya ihtiyacı vardır] ki nesneyi her yönden tekrar tekrar görmesi mümkün olsun; kendi bakış açısını mikroskobik boyuttan genel bir bakış açısına genişletip, anlaşılabilir her bakış açısına böyle bakarak, her birinde elde edilen gözlemleri ötekiler aracılığıyla doğrulayabilsin.[4]

Burada "tarafsızlık" sözcüğü kullanılmamıştır. Bu sözcük yerine, başkalarının düşüncelerini hesaba katabilmek için insanın kendi düşüncesini "genişletmesi" fikriyle karşılaşıyoruz. "Zihnin genişletilmesi" *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde önemli bir rol oynar. Zihnimizi "yargılarımızı başkalarının sadece gerçek yargılarıyla değil, olası yargılarıyla da karşılaştırarak ve kendimizi başkalarının her birinin yerine koyarak" genişletiriz.[5] Bunu mümkün hale getiren şeye imgelem adı verilir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yer alan paragraflar okunup biraz önce alıntıladığım mektuplarla karşılaştırıldığında, *Eleştiri*'deki paragrafların bu fazlasıyla kişisel açıklamaların kavramsallaştırılmasından

ibaret olduğu görülecektir. Eleştirel düşünce, ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkün olabilecektir. Bu nedenle, tek başına gerçekleştirilecek bir etkinlik olmayı sürdürmesine rağmen, eleştirel düşünce kendisini "başkalarının tümünden" soyutlamaz. Bu sürecin başkalarından uzakta gerçekleştiğine şüphe yoktur, ama imgelemin gücüyle, yine de, başkalarını varmış gibi düşünür ve böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek, tüm bakış açılarına açık bir düzlemde hareket eder; başka bir deyişle, Kant'ın dünya vatandaşlığı düşüncesini benimser. Geniş bir zihniyetle düşünmek, insanın kendi imgelemini yolculuk etme konusunda eğitmesi demektir. (Bunu *Ebedi Barış*'taki yolculuk etme [evrensel geçiş] hakkı ile karşılaştırınız.)

Burada sizi çok yaygın ve kolayca düşülebilen bir yanlış anlamaya karşı uyarmalıyım. Eleştirel düşüncenin püf noktası, kişinin başkalarının tümünün zihinlerinde neler olup bittiğini bilmesini sağlayacak, olağanüstü biçimde genişletilmiş bir empati değildir. Kant'ın aydınlanma anlayışına göre, düşünmek, kendi için düşünmek, yani *Selbstdenken* anlamına gelir; "bu asla pasif hale gelmeyen bir aklın maksimidir. Böylesi bir pasifliğe teslim olmaya önyargı denir"[6] ve aydınlanma, her şeyden önce, önyargılardan kurtulmaktır. "Bakış açıları" (aslında, durdukları yer ve maruz kaldıkları koşullar bir bireyden ötekine, bir sınıf ya da gruptan ötekine her zaman değiştiği için) benimkiyle aynı olmayan insanların zihinlerinden geçenleri kabul etmem, onların düşüncelerini pasif bir biçimde kabul etmem, yani benim konumuma uygun gelen önyargılar yerine onların önyargılarını koymam anlamına gelecektir. "Geniş düşünme" öncelikle "kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş sınırlamalardan soyutlanmak"tan, "birçok kişiyi kısıtlayan ... özel öznel koşulları" göz ardı etmekten, yani genellikle özçıkar adını verdiğimiz ve Kant'a göre aydınlanmaya uygun olmayan, aydınlanmaya uygun olması mümkün olmayan, "kısıtlayıcı olan" durumun göz ardı edilmesinden geçer. Kişinin düşüncesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa –aydınlanmış bireyin farklı bakış açıları arasında hareket etmesini sağlayacak alan ne kadar geniş olursa– düşünmesi de o kadar "genel" olacaktır. Ancak, bu genellik kavramın genelliği değildir – örneğin altına çeşitli türlerde tikel binaları koyabileceğimiz "ev" kavramının genelliği değildir. Tersine, tikellerle sıkı bir bağı vardır; kişinin kendi "genel bakış açısı"na ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bakış açılarının tikel koşulları ile ilgilidir. Bu genel bakış açısından daha önce tarafsızlık adı altında söz etmiştik; bu, insanlar arasındaki ilişkileri gözden geçirmenizi, izlemenizi, bu ilişkiler hakkında yargılarda bulunma-

nızı ya da Kant'ın deyimiyle onlar üzerinde düşünümde bulunmanızı sağlayan bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı nasıl *eylemde bulunulacağını* söylemez. Kişinin politik yaşamdaki tikel durumlar karşısında "genel bir bakış açısı" edinerek ulaşacağı bilgeliği nasıl kullanması gerektiğini bile söylemez. (Kant bu tür bir eylemin deneyimine hiçbir zaman sahip olmamıştı, II. Frederick'in yönetimindeki Prusya'da bu tür bir deneyime sahip olması da mümkün değildi.) Kant başkalarının nasıl hesaba katılacağını söylemez; eylemde bulunmak için onlarla nasıl bir araya gelineceğini de söylemez.

Bu durum bizi şu soruya götürür: Genel bakış açısı, yalnızca izleyici konumunda olan birinin bakış açısı mıdır? (Kant'ın kendi zihniyetini genişletmek konusunda ne kadar ciddi olduğunu, üniversitede bir fiziki coğrafya dersi konmasını sağlamasından ve sonra da bu dersi vermesinden anlayabiliriz. Kant aynı zamanda her tür gezi yazısının meraklı bir okuyucusuydu ve hiçbir zaman Königsberg'den ayrılmamasına rağmen hem Londra'da hem de İtalya'da nereye nasıl gidileceğini bilirdi; mümkün olduğunca çok ülkeyle ilgili mümkün olduğunca çok şey bilmek istediği için seyahat etmeye hiç zamanı olmadığını söylerdi). Kant'ın zihnindeki, kesinlikle, dünya vatandaşının bakış açısıydı. Peki idealistlerin kolayca kullandıkları bu ifadenin, "dünya vatandaşı" ifadesinin bir anlamı var mıdır? Vatandaş olmak, başka birçok şeyin yanında, sorumluluklara, yükümlülüklere ve haklara da sahip olmaktır ve bunların hepsi de sınırlı bir bölgede geçerli olmaları durumunda anlam kazanır. Kant'ın dünya vatandaşı aslında *Weltbetrachter*, yani dünya izleyicisiydi. Kant bir dünya devletinin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olacağını çok iyi biliyordu.

Kant'taki bu zihin bulanıklığı, yaşamının son yıllarında, Fransız Devrimi'ne olan sınırsız hayranlığı ile Fransa vatandaşlarının gerçekleştirdiği her tür devrimci girişime karşı gösterdiği eş derecede sınırsız muhalefet arasındaki çelişki ile su yüzüne çıkmıştır. Size aktaracağım paragrafların hepsi hemen hemen aynı zamanda yazılmıştır. Ama devam etmeden önce Marx'ın Kant'ı, daha önce Heine'nin yaptığı gibi, Fransız Devrimi'nin filozofu olarak adlandırdığını hatırlatmak isterim. Belki daha önemli bir nokta da, bu değerlendirmenin, Devrimin kendisini anlaması için sağlam bir temel oluşturmasıdır. *Tiers Etat*'nın ünlü yazarı ve Jakobenler Derneği'nin kurucularından biri olan Sieyès, ki daha sonra Fransız Anayasası'nın taslağını hazırlayan Kurucu Meclis'in en önemli üyelerinden biri olmuştur, göründüğü kadarıyla Kant'ı tanıyordu ve felsefesinden belli bir ölçüde etkilenmişti. Her durumda, arkadaşı Theremin, Sieyès'in Kant felsefesini Fransa'ya sokmak niyetinde olduğunu

söylemek için, Kant'la iletişim kurmuştu, çünkü "l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution (Fransız insanının bu felsefeyi çalışması Devrimi tamamlayacaktır]."[7] Kant'ın verdiği yanıt kayıptır.

Kant'ın Fransız Devrimi'ne tepkisi, ilk bakışta ve hatta dikkatli bir bakışla bile, hiçbir şekilde açık değildir. Büyük olasılıkla, "yakınlarda gerçekleşen bir olay" olarak adlandırdığı şeyin görkemini övmek konusunda hiçbir zaman tereddüt etmediği gibi, bu olayı hazırlayanları kınamak konusunda da hemen hiç tereddüt etmemiştir. Öncelikle Kant'ın bu bağlamdaki en ünlü yazılarından birini alıntılayacağım; dahası bu alıntı, bir anlamda, Kant'ın tavrında görünen çelişkinin de anahtarını oluşturuyor gibidir.

> Bu olay [Devrim], ne insanlar arasında büyük olanların küçülmesine ya da küçük olanların büyümesine neden olan doğru-yanlış büyük işler; ne de eski eksiksiz politik yapıların, büyülü bir şekilde, birdenbire ortadan kaybolmasını ve onların yerini adeta dünyanın derinliklerinden çıkıp gelen başka yapıların almasını içeriyor. Hayır, olan bu değil. Bu büyük dönüşüm oyunu, izleyicilerin, herkesin önünde kendini açığa vuran düşünme tarzından öte bir şey değildir; bir taraftaki aktörlerde, diğer taraftakilere karşı genel, ama ilgisiz bir sempatinin ortaya çıkmasına yol açan bir düşünme tarzından söz ediyoruz; söz konusu izleyiciler, bu taraflılığın, farkına varılması durumunda, kendileri için büyük dezavantajlara neden olacağının bilincinde değillerdir. Bu düşünme tarzı, genelliğine bağlı olarak, tüm insan ırkının bir arada sahip olduğu bir karakteri ortaya koyar; ilgisizliğine bağlı olarak da insanlığın ahlaki bir karakterini, en azından bir yatkınlık biçiminde ortaya koyar – bu karakter insanların iyiye doğru bir ilerlemeyi ümit etmelerini olanaklı kılmanın yanında, kapasitesi bakımından o an için yeterli olduğu sürece, gelişimin kendisidir de.
>
> Günümüzde adım adım açığa çıktığını gördüğümüz, yetenekli insanların başlattığı devrim, başarılı olabileceği gibi başarısızlıkla da sonuçlanabilir; devrim öylesine acı ve zulümle yoğrulabilir ki, aklı başında bir insan, devrimi ikinci bir kez gerçekleştirmeyi umacak kadar cesur olsa bile, asla böylesi bir bedel karşılığında yeni bir deneye girişemez – bu devrim, yine de (kendileri bu oyun içinde yer almayan) bütün izleyicilerin kalplerinde, coşkuya çok yakın olduğu söylenebilecek bir katılma arzusu bulur, ki bu coşkunun dile getirilmesi bile kendi başına tehlikelidir; öyleyse bu sempatinin insan ırkında bulunan ahlaki bir yatkınlıktan başka bir nedeni olamaz.

> [...] Parasal ödüller, devrimin düşmanlarını, saf hak kavramının [devrimcilerde] yarattığı heves ve ruh yüceliği düzeyine çıkaramadı; eski savaşçı soylular sınıfındaki, (coşkunun bir benzeri olan) onur kavramı bile, halkın haklarını gözetenlerin –halkın içinden gelip halkı savunduklarını düşünenlerin– silahları karşısında kaybolup gitti; olup biteni olaylara hiçbir şekilde karışmadan, sempatiyle izleyen halk, destek verme niyetinde değilse bile, ne tür bir esriklik içindeydi [...]
>
> Şimdi –bir kâhinlik yeteneğim olmasa da– günümüzdeki belirti ve işaretlere göre, insan ırkının bu hedefe ulaşabileceğini tahmin edebileceğimi iddia ediyorum. Yani, öyle tahmin ediyorum ki insanlığın ilerlemesi daha iyiye doğrudur ve bundan sonra artık tamamen geri döndürülemeyecektir. Çünkü insanlık tarihindeki böyle bir fenomen *unutulamaz*...
>
> Bu olaya bağlı olarak konulan erek hemen elde edilemese; devrim ya da ulusal anayasa reformu sonunda ya da belirli bir süre geçtikten sonra amacından sapsa; (politikacıların şimdiden tahmin ettiği gibi) her şey yine eski halini alsa bile, bu felsefi kehanet gücünden hiçbir şey kaybetmez. Çünkü bu olay öylesine önemlidir, insanlığın çıkarıyla öylesine iç içe geçmiştir ve etkisi dünyanın bütün bölgelerine öylesine geniş biçimde yayılmıştır ki, uygun bir durum ortaya çıktığında, bu türden yeni girişimlerde bulunmaya çalışacak olan halklar tarafından hatırlanmaması mümkün değildir [...] Tek bir ülkede olup bitenleri düşünmekle kalmayan, yavaş yavaş bu olaylara katılmaya başlayacak olan tüm dünya halklarını kapsayan bütüncü bir bakışa sahip biri için, ölçülemez bir zaman aralığına yayılan bir manzaradır bu.[8]

* * *

Fakültelerin Çatışması'ndan (Kısım II, bölüm 6 ve 7) aktardığım pasajlarda Kant, insanların, imparatorlukların yükselmesine ve yıkılmasına, büyük olanların küçülmesine, küçük olanlarınsa büyümesine neden olan doğru ve yanlış işleri ile ilgilenmediğini açık bir biçimde söylemişti. Olagelenin [*Begebenheit*] önemi, onun için özellikle izleyicilerin bakış açısında, tutumlarını kamusal alanda ortaya koyan izleyicilerin kanılarında yatmaktadır. Olaya verdikleri tepki, insanlığın "ahlaki karakteri"ni doğrular. Bu sempatik katılımın eksikliğinde, olagelenin "anlamı" tamamen farklı olacaktır ya da hiçbir anlamı olmayacaktır. Çünkü umudu esinleyen bu sempatidir:

> tüm dönüştürücü etkileriyle birçok devrimden sonra, doğanın en yüksek amacının, yani insan ırkının tüm özgün yeteneklerinin geliştirilebileceği *kozmopolit bir varoluş*un en sonunda gerçekleştirilebileceğine yönelik umut.[9]

Ancak buradan hiçbir şekilde, Kant'ın gelecekte devrim yapacak olanların yanında olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. *Fakültelerin Çatışması*'ndaki pasaja koyduğu bir dipnotta bunu açıkça ifade eder: Halkın ayaklanacağı korkusuyla hiçbir yöneticinin açıkça çiğnemeye cesaret edemeyeceği "insan hakları" vardır; üstelik insanlar iyi beslenseler ve iyi korunsalar, ayrıca "şikayet edebilecekleri refah sorunları" olmasa bile, yalnızca özgürlük adına ayaklanabilirler. Halkın "ortak yasa koyucular" olma hakkını da içeren insan hakları kutsaldır. Yine de:

> Bu haklar [...] bu yönde kullanılan *araçlar*ın ahlaka uygun olması koşuluyla tamamlanabilecek bir ide olarak varlığını sürdürür. Bu kısıtlayıcı koşul halk tarafından da çiğnenmemelidir, dolayısıyla halk hiçbir zaman, adil olmayan devrim yoluyla haklarını arayamaz.[10]

Elimizde bu dipnottan başka bir şey olmasaydı, Kant'ın bunu yazarken tedbirli davrandığından kuşkulanabilirdik; ama aynı uyarı başka pasajlarda yinelenmektedir. Kant'ın bu konuda aldığı tavrı en iyi ortaya koyan *Ebedi Barış*'a dönecek olursak:

> Kötü bir anayasanın neden olduğu şiddet dolu bir devrim, yasadışı yollarla daha yasal bir anayasa getirirse, insanların önceki anayasaya dönmesine izin verilmeyecektir; ama devrim sürerken açık ya da gizli bir şekilde devrime karışanlar da, adil bir şekilde isyancıların hak ettikleri cezaya çarptırılacaklardır.[11]

Kant *Ahlakın Metafiziği*'nde de aynı doğrultuda yazar:

> Eğer bir devrim başarıyla sonuçlandı ve yeni bir anayasa hazırlandıysa, kökeninin ve başarısının yasadışı olması, özneleri iyi vatandaşlar olarak yeni düzene uyum sağlama yükümlülüğünden kurtarmaz.[12]

Bu nedenle mevcut durum, iyi ya da kötü, ne olursa olsun ayaklanmayı meşru kılamaz. Elbette,

> İnsan hakları zedelenmişse, indirilen tirana hiç de haksızlık edilmiş olmaz. Bu konuda hiçbir şüphe yoktur. Yine de vatandaşların haklarını bu şekilde aramaları son derece yasadışıdır. Eğer bu mücadelede başarısız olur ve ağır cezalara çarptırılırlarsa; indirilen tiranın haksızlığa uğradığından şikayet etmeye ne kadar hakkı varsa, onların da şikayet etmeye o kadar hakları olacaktır.[13]

Burada açıkça görülen, eylemde bulunmanın ilkesi ile yargıda bulunmanın ilkesi arasındaki çatışmadır. Çünkü Kant tam da sonuçlarını coşkuya varan bir memnuniyetle onayladığı bir eylemi kınamaktadır. Bu çelişki bir kuramsal sorundan ibaret değildir; 1798 yılında Kant yeni bir ayaklanmaya, İrlanda'nın, İngiltere'nin o dönemde "meşru" olan otoritesine meydan okuduğu pek çok ayaklanmadan birine tanık olmuştu. Abegg'in günlüğünde belirtildiği üzere, bir arkadaşına göre Kant bu ayaklanmanın meşru olduğuna inanıyordu, hatta gelecekte bir İngiltere Cumhuriyeti kurulmasına yönelik umudunu ifade ediyordu.[14] Burada yine salt bir kanı, yani izleyicinin yargısı söz konusuydu. Aynı doğrultuda şunları yazıyordu:

> Akıllı insanların bile dile getirebildiği şu ifadeyi kabul edemem: (sivil özgürlük için mücadeleye girişmiş bir insan topluluğundaki) bazı insanlar özgürlük için yeterince olgunlaşmamıştır; bir toprak sahibinin köleleri, özgürlük için henüz olgunlaşmamıştır; ve benzer biçimde, insanlar genel olarak inanç özgürlüğü için henüz olgunlaşmamıştır. Böyle bir önkabule göre özgürlüğe asla erişilemez; çünkü özgürlüğün içine yerleşmeden özgürlük için olgunlaşılamaz – insan güçlerini özgürlük amacında kullanmak için ilkin özgür olmak zorundadır [ve] biz akılsal olarak, *kendi* çabamızdan başka hiçbir şeyle olgunlaşamayız ... [Zincirlerle bağlanmış insanların] özlerinde özgürlüğe uygun olmadıklarını [öne sürmek] ... insanları özgürlük için yaratan Tanrı'nın buyruklarını gasp etmektir.[15]

Başarılı olması durumunda alkışlayacağımız bir [devrime] katılmamamız gerekmesinin nedeni, tüm politik eylemleri yöneten, "aşkınsal 'kamuya açıklık' ilkesi"dir. Kant bu ilkeyi *Ebedi Barış*'ta (Ek II) ileri sürer; eyleme katı-

lan fail ile yargıda bulunan izleyici arasındaki çatışmaya "politikayla ahlakın çatışması" adını verir. Burada en önemli ilke şudur:

> Diğerlerinin haklarıyla ilgili tüm eylemler, eğer maksimleri kamusallık ile tutarlı değilse adaletsizdirler [... çünkü] kendi ereğimi ortadan kaldırmadan kamuya açıklayamayacağım bir maksimin, başarılı olması için, o maksimi gizli tutmam gerekir; eğer maksimi, tasarıma karşı kaçınılmaz olarak genel bir muhalefet yaratmaksızın, açıkça beyan edemiyorsam [...] *a priori* olarak öngörülebilecek muhalefet, ancak, maksimimin kökeninde, herkesi tehdit eden adaletsizliğin bulunduğunu gösterebilir.[16]

"Hiçbir hükümdar, halkın onun karşısındaki haklarını tanımadığını açıkça söylemeye kalkmadığı" için, despotizmin yanlış olduğu söylenebiliyorsa, ayaklanmanın yanlışlığı da "halkın eylemine temel alacağı maksim, *kamusal olarak açıklandığında* kendi ereğini ortadan kaldıracağından, açıkça ortadadır".[17] Tam da bu yüzden gizli tutulması gerekir. Örneğin "politik çıkar" maksimi, "açıklanması durumunda zorunlu olarak kendi ereğini ortadan kaldıracaktır"; öte yandan, yeni bir hükümetin kurulması girişiminde bulunan bir halk "devrim yapma niyetini açıklayamaz" çünkü bu durumda "hiçbir devlet mümkün olamaz", oysa bir devlet kurmak "halkın ereğiydi".

Bu akıl yürütmeye karşılık olarak öne sürülebilecek iki temel argümandan Kant'ın kendisi de söz eder. Öncelikle, bu ilke "salt olumsuzdur, yani yalnızca adil olmayanın tanınmasına hizmet eder [ve] buradan kamuya açıklanan maksimlerin adil olduğu gibi tersi bir sonuç çıkaramayız."[18] Başka bir deyişle, kanılar da, yani, izleyicinin ilgisiz kanıları değil ama ilgi sahibi vatandaşların taraflı, eleştirel olmayan kanıları da, yanlış olabilirler. İkinci olarak, yöneten ve yönetilen arasında kurulan analoji yanlıştır: "kesin olarak daha üstün bir güce sahip olan hiç kimse, tasarılarını gizlemeye ihtiyaç duymaz." Bu nedenle Kant "olumlayıcı ve aşkınsal bir ilke" önerir:

> Ereğe ulaşmada başarısız olmamak için kamusal olarak dile getirilmesi *gereksinimi doğuran* tüm maksimler politikaya da, hukuka da uygundur.[19]

"Politikayla ahlakın çatışması"na getirilen bu çözüm Kant'ın ahlak felsefesinden türetilmiştir; burada tek bir birey olarak insan, yalnızca kendi aklına başvurarak, kendi kendiyle çelişmeyen bir maksim bulur, böylece bu maksim-

den bir buyruk türetmesi mümkün olur. Kamusallık zaten Kant'ın ahlak felsefesindeki hukukilik ölçütüdür. Bu nedenle örneğin şöyle der: "Herkes, ahlak yasasının kamusal olarak açıkça beyan edilebilir bir şey, kendi maksimlerinin ise gizlenmesi gereken şeyler olduğunu düşünür" ["Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er *öffentlich* deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen"].[20] Özel maksimler, onları kamuya açık olarak beyan edip edemeyeceğime göre bir sınamadan geçirilmelidir. Burada ahlak, özel olanla kamusal olanın örtüşmesidir. Maksimin özel oluşu üzerinde ısrar etmek, kötülüktür. Öyleyse kötülük, kamu alanından çekilmekle tanımlanmaktadır. Ahlaklı olmak ise, yalnızca insanlar tarafından değil, son tahlilde, her şeyi bilen, insanın kalbini okuyan [*der Herzenskundige*] Tanrı tarafından *görülmeye* uygun olmaktır.

İnsan, herhangi bir biçimde var olduğu sürece, yasa koyandır; yani yasa koyucudur. Ama insanın bu yasa koyucu olabilmesi için özgür olması gerekir; aynı maksimin özgür insan için olduğu kadar köleler için de geçerli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Kant'ın sunduğu çözümü burada belirtildiği şekliyle kabul etseniz bile, buradaki önkoşul, açıkça görüldüğü üzere, "kalemin özgür olması"dır, yani eylem için değilse bile en azından düşünce için bir kamu alanının var olmasıdır. Kant'a göre, isyan edilecek an düşünce özgürlüğünün ortadan kalktığı andır. Bu durumda ayaklanmamak, ahlaka karşı getirilen bildik Machiavellici argümana cevap verememek demektir: Kötülüğe direnmezseniz, kötüler istediklerini yaparlar. Kötülüğe direnmek yoluyla kötülüğe bulaşabileceğiniz doğru olsa da, politikada dünyayı korumak, kendini koruma –"kendi" derken ister ruhtan isterse bedenden söz ediyor olalım– güdüsüne göre öncelik taşır. (Machiavelli'nin "doğduğum şehri kendi ruhumdan daha çok seviyorum" derken söylemeye çalıştığı, şu sözlerle de ifade edilebilir: Dünyayı ve geleceğini kendi yaşamımı ve kendimi sevdiğimden daha çok seviyorum.)

Aslında Kant'ta, kendisini bu çatışmadan kolayca kurtarmasını sağlayan iki varsayım vardır. Kant, Lessing'in "insanlığın bir bütün olarak ilerlemesi" görüşüne karşı çıkan Moses Mendelssohn ile giriştiği polemikte bunlardan birinin açıkça bilincindedir: Mendelssohn, Kant'ın alıntıladığı biçimiyle şöyle der:

> Bir birey olarak insan ilerler; ama insanlık sürekli olarak sabit sınırlar içinde dalgalanır. Bir bütün olarak düşünüldüğünde insanlık, hemen hemen aynı ahlaklılık düzeyini, aynı din ve dinsizlik, erdem ve bozulmuşluk, mutluluk ve sefalet düzeyini korur.[21]

Kant buna, ilerleme varsayımı olmadan hiçbir şeyin anlamı olmayacağı yanıtını verir; ilerleme kesintiye uğrayabilir ama asla tamamen durmaz. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kullandığı argümana başvurarak, "doğuştan gelen bir ödev"den söz eder: Doğuştan gelen bir ses "Yapmalısın" der; kendi aklım bana yapmam gerektiğini söylerken yapamayacağımı varsaymam bir çelişki doğurur (*ultra posse nemo obligatur* – olanaklı olanı aşan, kimseye yüklenemez).[22] Bu durumda sözü edilen ödev "sürekli ilerlemeyi mümkün kılacak şekilde gelecek kuşakları etkileme" ödevidir (böylece ilerleme mümkün olmalıdır) ve Kant bu varsayım, yani "güzel günlerin geleceği umudu" olmadan, hiçbir eylemin mümkün olamayacağını, çünkü yalnızca bu umudun "*doğru düşünen* insanları, herkesin iyiliği için çalışmaya" yönlendirdiğini öne sürer.[23] Bugünse, ilerleme idesine *bir tarih biçebileceğimizi* ve bu ide ortaya çıkmadan önce de insanların eylemde bulunduklarını biliyoruz.

Kant'ın ikinci ve daha önemli olan varsayımı kötülüğün doğası ile ilgilidir. Machiavelli, insanların kötülük yapma riskini alarak, kötülüğe karşı çıkmadıkları takdirde, kötülüğün yayılacağını varsayar. Buna karşılık Kant, bir şekilde geleneğe uyarak, kötülüğün doğası gereği kendi kendini yok etmesi gerektiğine inanır. Bu nedenle:

> Bir tür olarak *insanın* ereği [...] birey olarak *insanların* erekleri tamamen zıt bir yönde ilerlese de, Tanrının [kimi zaman bunun yerine "doğa" der] lütfu ile yerine getirilecektir. Çünkü tam da bireysel eğilimler arasındaki çatışma, ki bu tüm kötülüklerin kaynağıdır, akla onları yönetmesi için özgür bir güç verir; böylece akıl kendi kendini yıkan kötülüğe değil, bir kere kurulduktan sonra kendini koruyan iyiliğe egemenlik tanır.[24]

Burada yine izleyenin bakış açısı belirleyicidir. Bir bütün olarak tarihe bakınız. İlerleme varsayımı olmadan nasıl bir manzarayla karşı karşıya gelirdik? Kant'a göre alternatifler, ümitsizliğe yol açan gerileme ve bizi sıkıntıdan öldürecek ebedi değişmezliktir. Aşağıdaki metni, izleyenin öneminin bir kez daha altını çizmek için alıntılıyorum:

> Güçlüklerle ve kötülüğün baştan çıkarıcılığıyla boğuşan, yine de bunlara karşı koymayı başaran erdemli bir insan, bir tanrının bile gözlerini şenlendirebilir. Oysa insan ırkının, belirli bir süre erdeme doğru ilerleyip, sonra da hızla geldiği yolu geri giderek bozulmuşluğa ve sefalete gömülmesi, en

> sıradan (ama dürüst) insan tarafından bile [...] görülmeye uygun değildir. Bu tür bir dramı bir süre izlemek dokunaklı ve öğretici olabilir, ama sonunda perdenin inmesi gerekir. Çünkü uzarsa farsa dönüşür. Aktörler – aptal oldukları için [Yoksa bütün aktörler aptal mıdır?]– sıkılmasalar bile, izleyici sıkılacaktır, bu sonu gelmez oyunun sonsuz aynılığa [*Einerlei*] vardığını anladıkları anda, tek bir sahne bile onlara yetecektir.[25]

* * *

Her şeyin, en azından izleyici için, yolunda olduğunun en temel güvencesi, *Ebedi Barış*'tan da bilindiği gibi, doğanın kendisidir, buna Tanrı'nın lütfu ya da kader de denebilir. Doğanın "amacı insanlar arasında, onların istençlerine rağmen ve özellikle de uyumsuzlukları üzerinden bir uyum yaratmaktır."[26] Gerçekten de uyumsuzluk doğanın tasarımında o kadar önemli bir faktördür ki, o olmadan hiçbir ilerleme hayal edilemez, ilerleme olmadansa nihai uyum söz konusu olamaz.

İzleyici, işin içine karışmadığı için, Tanrının ya da doğanın aktörden gizlenen bu tasarımını algılayabilir. Öyleyse bir tarafta izleyicimiz ve manzaramız; diğer taraftaysa, aktörler, tüm tekil olaylar ve olumsal, rastlantısal olagelişler vardır. Fransız Devrimi bağlamında, Kant'a göre olayın nihai anlamını taşıyan, izleyicilerin bakış açısıydı – bu bakış açısı eyleme yönelik bir maksim üretememiş olsa da. Şimdi de Kant'a göre bunun aksinin de doğru sayılabileceği bir durumu ele alacağız: tekil olayların –ve bu olaylarla birlikte aktörlerin de– "yüce" bir manzara oluşturduğu, yüceliğin de doğanın gizli tasarımı ile örtüşebildiği, yine de eylemlerimizin maksimlerini veren aklın, bizim bu "yüce" eylemde yer almamızı kategorik olarak yasakladığı bir durum. Kant'ın savaşla ilgili tutumunu ele alacağız; devrim konusunda tüm sempatisi açıkça devrimden yana olsa da, savaş konusunda tüm sempatisi açık ve mutlak biçimde barıştan yanadır.

Ebedi Barış'ta "en üst derecede ahlaki yasa koyuculuk yetkesiyle akıl, yasal bir yöntem olarak savaşı mutlak biçimde yasaklar ve uluslar arasında bir sözleşme olmaksızın barış sağlanamayacak ya da güvence altına alınamayacaksa da, barışı doğrudan bir ödev" haline getirir.[27] Bu konudaki eylemimizin maksiminin ne olacağı konusunda en ufak bir kuşku bile yoktur. Ancak –eylemde bulunmayan, yalnızca gördüklerine dayanan– salt izleyicinin varacağı sonuç bu değildir ve kitapçığın ironik başlığı olası çelişkiyi

ima etmekten fazlasını yapar. Hollandalı bir hancının hicivli sözlerinin, yani özgün başlıktaki *Zum ewigen Frieden*'in anlamı elbette mezarlıktır. *Orası* Ebedi Huzurun mekanıdır ve hancı size, o çok özlenen duruma bu dünyada ulaşmanızı sağlayacak içkileri sunacaktır. Peki ya barış? Barış, ölüm de denebilecek bir durgunluk mudur? Kant, tarih ve insanlığın gidişatı üzerine *düşünümleri* sonucunda şekillenen, savaşa ilişkin *görüşünü,* pek çok kez dile getirmiştir, ama bu konuyu başka hiçbir eserinde, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Yüceyi işleyen bölümünde –bu bölümü seçmesi yeterince anlamlıdır zaten– ele aldığı kadar kesin bir dille ele almaz:

> Vahşiler için bile büyük bir hayranlık kaynağı olan şey nedir? Hiçbir şeyden kaçmayan, hiçbir şeyden korkmayan ve dolayısıyla tehlikeye boyun eğmeyen bir insan [...] En üst derecede uygarlaşmış bir devlette bile askere karşı bu tuhaf saygı sürmektedir [...] çünkü [burada] bile askerin zihninin tehlikeye boyun eğmediği teslim edilir. Bu nedenle [...] bir devlet adamı ile general kıyaslandığında, estetik yargı ikinciden yanadır. Savaşın kendisinin [...] yüce bir yanı vardır [...] Öte yandan, uzun süren bir barış genel olarak, egemen bir ticari ruhla birlikte bayağı bir bencillik, korkaklık ve efeminelik getirir, insanların mizacını bozar.[28]

Bu izleyicinin yargısıdır (yani estetik yargıdır). Savaşın yüce tarafını –yani insanoğlunun cesaretini– gören izleyicinin değerlendirmesinde hesaba katılmayan, Kant'ın farklı bir bağlamda bir fıkra ile anlattığı bir şey vardır: savaşa giren uluslar bir porselen dükkanında birbirini itip kakan iki sarhoş gibidir.[29] Dünya (porselen dükkanı) hesaba katılmaz. Ama bu değerlendirme, Kant şu soruyu sorduğunda, bir şekilde ele alınmış olur: "İlerleme" ve uygarlık göz önüne alındığında, savaşlar neye yarar? Burada Kant'ın yanıtı yine açık değildir. Elbette, doğanın "nihai tasarımı", "*kozmopolit* bir bütün, birbirlerine zarar verecek eylemlerde bulunabilecek devletlerden oluşan bir sistemdir." Yine de "insanların dizginlenemeyen hırslarıyla harekete geçirilen [...] kasıtsız bir girişim" olarak savaşın, sonunda ulaşılacak olan kozmopolit barışa hazırlık görevi görmesinin nedeni, sadece apaçık anlamsızlığı değildir (sonunda ne aklın ne de iyiliğin başarabildiğini, tükenmişlik zorla kabul ettirecektir):

> İnsan ırkına çektirdiği korkunç acılara ve barış zamanında durmaksızın devam eden hazırlıkların, belki de bu acıları gölgede bırakan daha büyük

> sıkıntılarına karşın, [...] kültürün hizmetine sunulabilecek tüm yetenekleri, olanaklı en yüksek düzeye ulaşılana dek geliştirmenin güdüleyicisidir.[30]

Kısacası, savaş "evrensel bir monarşinin cansızlığı kadar kötü değildir."[31] Ulusların sayıca çokluğu, yarattığı bütün çatışmalarla birlikte, ilerlemenin aracıdır.

Estetik ve düşünümsel yargı ile edinilen bu öngörülerin, eylem açısından pratik sonuçları yoktur. Eylem söz konusu olduğunda, hiç kuşku yoktur ki

> içimizdeki ahlaki-pratik akıl şu karşı konulmaz vetoyu dile getirir: *Savaş olmamalıdır* [...] Öyleyse ebedi barışın gerçekten mümkün olup olmadığına ya da kuramsal yargımıza dayanarak mümkün olduğunu varsaymamız durumunda yanılmış olup olmayacağımıza ilişkin bir soru artık söz konusu değildir. Aksine, ebedi barış gerçekten mümkün olabilirmiş gibi davranmalıyız […] her ne kadar bu barışçıl niyetin gerçekleşmesi her zaman için, dindarca bir umut olarak kalacaksa da [...] çünkü bu bizim ödevimizdir.[32]

Ne var ki eyleme ilişkin bu maksimler, estetik ve düşünümsel yargıyı hükümsüz kılmaz. Başka bir deyişle: Kant her zaman barışa yönelik olarak eylemde bulunacak olsa da, kendi yargısını biliyor ve unutmuyordu. Bir izleyici olarak edindiği bilgiye dayanarak hareket etseydi, kendi düşüncesi uyarınca suçlu olacaktı. Bu "ahlaki ödev" nedeniyle, bir izleyici olarak edindiği öngörülerini unutsaydı, kamusal alandaki işlerle ilgilenen pek çok iyi insan gibi, idealist bir budala haline gelecekti.

Özetleyecek olursam, size aktardığım bölümlerde, hemen her noktada birbirinden çok farklı iki faktör söz konusuydu – Kant'ın kendi düşüncesinde, birbirine yakından bağlantılı olan, ama zorunlu bir bağlantıları olmayan iki faktör. İlk olarak izleyicinin bakışı vardı. İzleyici için en önemli şey gördükleriydi; olayların gidişatı içinde aktörlerin göz ardı ettiği bir anlam yakalayabilirdi; öngörüsünün varlık zemini ise ilgisizliği, olaylara katılmaması ve olayların içinde yer almamasıydı. İzleyicinin ilgisiz bakışı, Fransız Devrimi'ni önemli bir olay olarak belirlemişti. İkinci olarak, ilerleme düşüncesi, gelecek umudu vardı, buna göre olay, gelecek nesiller için sunduğu umuda göre değerlendirilmeliydi. Kant'ın Fransız Devrimi'ne olan yaklaşımında bu iki bakış açısı örtüşüyordu, ama eylem ilkeleri söz konusu olduğunda bu pek bir anlam ifade etmiyordu. Ama bu iki bakış açısı bir şekilde Kant'ın

savaşa yaklaşımında da örtüşüyorlardı. Savaş ilerlemeyi doğurur – teknoloji tarihinin savaş tarihi ile ne kadar yakın ilişki içinde olduğunu bilen hiç kimse bunu inkar edemez. Ve savaş, barışa yönelik olarak bile bir ilerleme getirir: Savaş öylesine kötüdür ki, ne kadar kötüleşirse insanların daha mantıklı hareket etmeleri ve sonunda kendilerini barışa götürecek olan uluslararası anlaşmalar için çalışmaları o kadar yakın olacaktır. (Kader istekli olanlara yol gösterir, isteksiz olanları ise kendisiyle birlikte sürükler: *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*.)[33] Ama Kant'a göre bu, kader değildir; ilerlemedir, yani insanların gıyaplarında yürütülen bir tasarımdır, doğanın bir oyunudur, ya da daha sonraki haliyle, *tarihin* bir oyunudur.

Bu kavrayışların ilki –yani neler olup bittiğini aktörlerin değil, sadece izleyicilerin bildiği kavrayışı– çok eski bir kavrayıştır; aslında felsefenin en eski ve en belirleyici kavrayışları arasındadır. Düşüncelerle yoğrulan bir yaşam biçiminin üstünlüğü fikri bütünüyle, anlamın (ya da hakikatin) yalnızca kendilerini eylemden çekenler tarafından keşfedilebileceğine ilişkin bu eski öngörüden kaynaklanır. Bunu en basit, en saf biçimiyle, Pythagoras'a atfedilen bir kıssa ile anlatacağım:

> Yaşam [...] bir şölen gibidir; kimileri yarışmak için gelir bu şölene, kimileri alıp satmak için, ama en iyi insanlar izleyici [*theatai*] olarak gelir, dolayısıyla köleler yaşamları boyunca ün [*doxa*] ya da ganimet peşindedir, filozoflarsa hakikat.[34]

Bu değerlendirmenin altında yatan verilerden ilki, yalnızca izleyicinin oyunun bütününü görebileceği bir konumda olmasıdır; aktör ise oyunun bir parçası olduğu için kendi rolünü oynamalıdır – bakış açısı, tanımı gereği, taraflıdır. İzleyici ise tanımı gereği tarafsızdır – ona hiçbir rol verilmemiştir. Bu nedenle, dolaysız bir şekilde oyunun içinde yer almaktan çıkarak, oyunun dışındaki bir bakış açısına geçmek, bütün yargılar için *sine qua non* bir koşuldur. İkinci olarak, aktörün ilgilendiği *doxa*dır, ündür – yani başkalarının kanılarıdır (*doxa* sözcüğü hem "ün" hem de "kanı" anlamına gelir). Ün başkalarının kanıları aracılığıyla edinilir. Bu nedenle, aktör için belirleyici soru başkalarına nasıl göründüğüdür (*dokei hois allois*); aktör izleyicinin kanısına bel bağlar; (Kant'ın deyişiyle) özerk değildir; aklın doğuştan gelen sesine göre değil, kendini izleyicilerin ondan bekledikleri doğrultuda yönlendirerek hareket eder. Ölçü izleyicidir ve bu ölçü özerktir.

Bunu filozofların terimleriyle ifade edecek olursak, kişi böylece izleyicinin yaşam tarzının üstünlüğüne, *bios theôrêtikos*'a (*theôrein*'den, "izlemek"ten gelir) ulaşır. Bu yaşam tarzında, kişi kanıların mağarasından tamamen ayrılarak, hakikat peşine düşer; artık şölendeki oyunların hakikati değil, ebedi olanın ve olduğundan farklı olamayanın (oysa insan ilişkilerinin tümü, gerçekte olduklarından farklı olabilirler), dolayısıyla da zorunlu olanın hakikatidir söz konusu olan. Kişi bu ayrılışı gerçekleştirebildiği ölçüde, Aristoteles'in *athanatizein*, "ölümsüzleşmek" (bu bir etkinlik olarak görülüyordu) adını verdiği şeyi gerçekleştirebilir, bu ise kişinin ruhunun ilahi kısmı ile gerçekleştirilebilir. Kant'ın bakış açısı ise daha farklıdır: Kişi yine izleyicinin "kuramsal", yukarıdan bakan bakış açısına çekilmelidir, ama bu bakış açısı artık Yargıcın bakış açısıdır. Kant'ın felsefesinin tüm terminolojisi yasa metaforlarıyla kurulmuştur: Dünyada olagelenler Aklın Mahkemesinin önüne çıkar. Her iki durumda da: Manzaraya nüfuz ederek, onun dışındayım, tüm durumsal ve olumsal koşulları ile olgusal varlığımı belirleyen bakış açısını terk etmiş durumdayım. Kant şöyle derdi: genel bir bakış açısına ulaştım, Yargıcın kararını verirken uygulaması beklenen tarafsızlığa ulaştım. Yunanlılarsa şöyle derdi: *dokei moi*'den, yani *bana öyle geliyor ki*'den ve başkalarına öyle görünme arzusundan ayrıldık; hem kanı hem de ün anlamına gelen *doxa*'dan da ayrıldık.

Kant'ta bu eski kavrayış tamamen yeni bir kavrayışla, kişinin yargıda bulunmasının ölçütünü de sağlayan ilerleme kavrayışı ile birleşmiştir. Yunan izleyici, ister yaşam şölenine ister ebedi şölenlere baksın, tikel olaylardan oluşan kozmosa kendi içinden bakar ve onu öyle yargılar (hakikatini keşfeder) – onu, içinde rol alacağı ya da almayacağı, daha büyük bir süreçle ilişkilendirmez. Aslında izleyici, olayın kendisiyle, tikel eylemle ilgilidir. (Yunan sütununu, merdivenlerin yokluğunu vb düşününüz.) Eylemin anlamı ne nedenlere ne de sonuçlara bağlıdır. Öykü bir kez sona erdiğinde tüm anlamı içerir. Bu Yunan tarihyazıcılığı için de geçerlidir ve Homeros, Herodotos ve Thukydides'in neden yenilen düşmanın hakkını teslim edebildiklerini de açıklar. Öykü gelecek nesiller için geçerli olacak kurallar içerebilir, yine de tek bir öyküdür. Bu ruhla yazılan son kitap, öyle görünüyor ki, Machiavelli'nin, yanıltıcı bir isimle *Floransa Tarihi* olarak bildiğimiz, aslında *Floransa Öyküleri* ismini taşıyan kitabıdır. Buradaki önemli nokta, Machiavelli'ye göre tarihin insanların bütün öykülerini içeren kocaman bir kitaptan ibaret olmasıdır.

Tarihi yargılamanın ölçütü olarak ilerleme, öykünün anlamının yalnızca öykünün sonunda açığa çıkması gerektiği yönündeki o eski ilkeyi (*Nemo ante*

mortem beatus esse dici potest [Kimseye ölmeden tanrının rahmetine kavuştu denmez]) bir şekilde tersine çevirir. Kant'a göre, öykünün ya da olayın önemi sonunda değil, gelecek için yeni ufuklar açmasında yatar. Fransız Devrimi'ni bu kadar önemli hale getiren de, gelecek nesiller için içerdiği *umut*tur. Bu duygu çok yaygındı. Yine Fransız Devrimi'ni çok önemli bir dönüm noktası olarak görenlerden olan Hegel de, bu devrimi her zaman "müthiş bir gündoğumu", "şafak" vb metaforlar kullanarak betimler. Devrim, "dünya-tarihsel" bir olaydır, çünkü geleceğin tohumlarını taşımaktadır. Burada sorulacak soru şudur: Öyleyse öykünün kahramanı kimdir? Devrimciler değil; onların aklında kesinlikle dünya tarihi gibi bir şey yoktu. Dünya tarihi ancak:

> insanların eylemleri sonucunda, ortaya, onların amaçladıkları ve başardıklarından, bildikleri ya da istediklerinden başka bir şey çıkması durumunda [anlam taşıyabilir]. İstediklerini elde ederler; ama onunla birlikte, onun içinde gizli olarak bulunan başka bir şeyi daha elde ederler, bilincinde olmadıkları ya da amaçlamadıkları bir şeydir bu. Bir benzetme yapacak olursak, bir kişi intikam için başka birinin evini ateşe verebilir [...] dolaysız eylem, küçük bir tahta parçasını tutuşturmaktır [Bunu izleyen şey amaçlanmamıştır:] koca bir kenti kül eden büyük bir yangın çıkar [...] Sonuç ne dolaysız eylemin ne de bu eylemi başlatan kişinin amacının bir parçasıdır [...] Bu örnek, dolaysız eylemin, aktörün bilinçli bir şekilde istediği şeyden başka bir şeyi içerebileceğini gösterir.[35]

Bunlar Hegel'in sözleridir, ama Kant'ın kaleminden de çıkabilirlerdi. Yine de ikisi arasında bir ayrım vardır, bu ayrım iki yönlüdür ve çok önemlidir. Hegel'de bu süreçte, filozofun anlayışına teslim olacak biçimde, kendini açığa vuran şey, Mutlak Tin'dir. Kant'ta ise dünya tarihinin öznesi, insan türünün kendisidir. Ayrıca Hegel'de Mutlak Tin'in kendisini açığa vurması bir biçimde son bulmalıdır (Hegel'e göre, tarihin bir sonu vardır; süreç sonsuz değildir, dolayısıyla bu öykünün de bir sonu vardır, ama bu sona ulaşılması için birçok neslin ve yüzyılın geçmesi gerekir): sonunda bütünüyle açığa çıkan insan değil, Mutlak Tin'dir ve insanın yüce bir varlık olduğu, ancak, nihayet anlamayı başarırsa, teslim edilecektir. Kant'ta ise ilerleme süreklidir; asla sonu yoktur. Bu nedenle tarihin de sonu yoktur. (Hegel'de, Marx'ta olduğu gibi, tarihin bir sonu olduğu kavrayışı belirleyicidir; çünkü kaçınılmaz olarak, "bu son geldikten sonra bir şey olacak mı; olacaksa, ne

olacak?" sorusunu getirir – her neslin, bu eskatalojik sonun kendi ömürleri içinde kalan bir dönemde gerçekleşeceğine inanmaya açık bir eğilim göstermesi ise göz ardı edilir. Kojève'nin de haklı bir şekilde ifade ettiği gibi, Hegel düşüncesinde, Marx'ı etkileyen şeyin, kendi içindeki aşırılığı sonuna kadar götürecek olursak: "Tarihin sonundan sonra insan, sona eren tarihsel süreci ebediyen yeniden düşünmekten başka bir şey yapamaz."[36] Öte yandan, Marx'ın kendisinde de, bolluk aracılığıyla ulaşılan sınıfsız toplum ve özgürlük ideali, herkesin kendi hobisiyle uğraşmasıyla sonuçlanacaktır.)

Kant'a geri dönecek olursak, dünya tarihine karşılık gelen özne insan türüdür. Doğanın tasarımı insanoğlunun tüm yeteneklerini geliştirmeye yöneliktir – burada insanoğlu terimi, doğada bulunan hayvan türlerinden birine karşılık gelir, ama şöyle belirleyici bir ayrım vardır: Hayvanlarda tür "tüm bireylerin birbirleriyle dolaysızca anlaşmalarını sağlayan karakteristiklerden başka bir anlam taşımaz."[37] İnsan türünde ise durum tamamen farklıdır. İnsan türü dediğimizde,

> sonsuza (belirlenemeyecek bir ana) dek uzanan bir nesiller dizisinin bütününü anlarız [... Bu] soy çizgisi durmaksızın, değişmeyen hedefine/kaderine yaklaşır [...] Parçalarının hiçbiri bu kader çizgisi ile çakışmaz, bir bütün olarak onunla örtüşür. Başka bir deyişle, insan ırkının, tüm nesilleri içinde, hiçbir üyesi, tek başına bu hedefe ulaşamaz, yalnızca türün kendisi bu hedefe tam olarak ulaşmayı başarır [...] Filozofa soracak olursak, genel olarak insan ırkının hedefinin, sonsuz ilerleme olduğunu söyleyecektir.[38]

Buradan birkaç sonuç çıkaralım. Tarihin insan türünün içinde inşa edilen bir şey olduğunu; insanın özünün belirlenemeyeceğini söyleyebiliriz; Kant'ın kendi sorusuna, "İnsanlar niye vardır?" sorusuna gelince, yanıt şöyledir: Bu sorunun yanıtlanması mümkün değildir, çünkü "[insanın] varlığının değeri, ancak bütün içinde" açığa çıkabilecektir, yani sürecin kendisi sonsuz olduğundan, hiç kimse ya da hiçbir insan nesli bu sorunun yanıtını öğrenemeyecektir.

Sonuç olarak: Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde birey; tarih felsefesinin (ya da daha doğrusu, doğa felsefesinin) merkezinde ise insan ırkının ya da insanlığın sonsuz ilerlemesi vardır. (Dolayısıyla, genel bakış açısından Tarih.) Genel bakış açısının sahibi ise daha ziyade, bir "dünya vatandaşı" ya da aslında bir "dünya izleyicisi" olan kişidir. Bütün hakkında bir fikre sahip

olduğundan, tek bir tikel olayda ilerlemenin gerçekleşip gerçekleşmediğine karar verecek olan da odur.

* * *

İzleyici ile aktör arasındaki çatışmadan söz ediyorduk. İzleyicinin önündeki manzara –onun yargıda bulunması için sahneye konan bir oyun gibi– bir bütün olarak tarihtir ve bu manzaranın gerçek kahramanı da, bir tür "sonsuzluğa" doğru "ilerleyen bir nesiller dizisi" olarak, insanlıktır. Bu sürecin sonu yoktur; "insan ırkının hedefi sonsuz ilerlemedir." Bu süreçte insan türünün yetenekleri gerçekleştirilir, "en yüksek düzeye kadar" geliştirilir; gerçi mutlak anlamda en yüksek düzey diye bir şey de yoktur. Eskatolojik anlamda nihai bir hedef de yoktur, ama aktörler farkında olmasalar da, bu ilerlemeye rehberlik eden iki temel erek vardır: ilki, en basit ve temel anlamıyla, kimsenin kimseyi yönetmemesi demek olan *özgürlük*, ikincisi ise insan ırkının birliğinin koşulu olarak, uluslar arasındaki *barış*tır. Özgürlüğe ve dünya üzerindeki bütün uluslar arasında özgür bir etkileşim kurulabileceğinin güvencesini veren barışa yönelen sonsuz ilerleme; bunlar aklın, eksiklikleri durumunda tarihin öyküsünün bir anlam taşımayacağı ideleridir. Akıl armağanına sahip olan insanlar tarafından görülüp yargıya konu edilen tikellere anlam veren şey, bütündür. Doğal yaratıklar olmalarına ve doğanın bir parçasını oluşturmalarına rağmen insanlar, "Doğanın ereği nedir?" sorusunu soran akıl sayesinde doğayı aşarlar. Doğa bu türden sorular sorma yeteneğine sahip bir tür yaratarak kendi efendisini yaratmıştır. İnsan türü öteki hayvan türlerinden, yalnızca konuşma yeteneğine ve akla sahip olmasıyla değil, yetilerinin sınırsız bir gelişime açık olmasıyla da ayrılır.

Şimdiye dek izleyiciden, Kant'ın da sık sık yaptığı gibi, tekil olarak bahsettik ve bunun sağlam gerekçeleri vardı. İlkin, tek bir izleyicinin, pek çok aktörü izleyebileceği gibi basit bir olgu vardır; aktörler bir araya gelerek, tekil izleyicinin gözlerinin önüne serilen manzarayı oluşturabilirler. İkinci olarak, geleneğin ağırlığı söz konusudur, buna göre, düşünsel bir yaşam biçimi kalabalıktan uzak durmayı gerektirir; düşünme edimi tek kişilik bir iş olduğu için ya da en azından yalnızken yapılabilecek bir şey olduğundan, kişiyi adeta tekilleştirir. Hatırlanacağı gibi, mağara metaforunda[39] Platon, mağarada yaşayan kalabalığı oluşturan insanların, sahnede oynanan gölge oyununu izlerken "bacaklarından ve boyunlarından zincirli olduklarını, bu yüzden

hareket edemediklerini ve yalnızca önlerindekini görebildiklerini, zincirlerin başlarını çevirmelerine izin vermediğini" söylüyordu; bu yüzden gördükleriyle ilgili olarak birbirleriyle iletişim de kuramıyorlardı. Burada tam bir yalıtılmışlık içinde olan, yalnızca İdealar göğünün ışığını izlemekten dönen filozof değildir. Mağaradaki izleyiciler de birbirlerinden yalıtılmıştır. Öte yandan eylem de, yalnızlık ya da yalıtılmışlık içinde mümkün olamaz; tek kişinin, yapacağı işi gerçekleştirmek için, mutlaka başkalarının yardımına ihtiyacı vardır. Politik (etkin) yaşam biçimi ile felsefi (düşünsel) yaşam biçimi arasındaki ayrım –Platon'un politik felsefesinde olduğu gibi– ikisinin karşılıklı olarak birbirini dışlaması üzerine kurulduğu zaman, yapılması gerekeni *bilen* kişi ile onun rehberliğinde ya da onun komutasında bunu başaracak olanlar arasında mutlak bir ayrım oluşur. Platon'un *Politicus*'unun ana fikri budur: ideal yönetici (*archôn*) eylemde bulunmaz; o bir eylemin yöneldiği ereği bilen ve eylemi başlatan bilgedir, bu yüzden yöneticidir. Bu nedenle yönelimlerini açıklaması onun açısından tamamen gereksiz ve hatta zararlı olacaktır. Kant'a göre ise, tersine, bütün eylemleri yönetmesi gereken "aşkınsal ilke" kamuya açıklıktır. Hatırlanacağı gibi, kendi ereğini ortadan kaldırmamak için "kamuya açık olması *gereksinimi doğuran*" her eylem, politikayı ve hukuku bir araya getiren bir eylemdir. Kant, eylemek ve salt yargıda bulunmak ya da düşünmek veya bilmek gibi konularda Platon ile aynı görüşü paylaşmaz.

İlk olarak, yöneldiğim bir eyleme kamusallığını kazandıran bu "kamunun" nerede bulunduğu ve kimlerden oluştuğu sorulacak olursa; Kant'a göre bunların, aktörlerden ya da bir biçimde devlet yönetimine katılanlardan oluşan bir topluluk olmadığı açıktır. Burada Kant, elbette ki okurların oluşturduğu bir kamuyu düşünmektedir ve onlara seslenirken, bunu oylarının ağırlığı için değil, görüşlerinin ağırlığı için yapmaktadır. Onsekizinci yüzyılın son çeyreğinin Prusya'sında –oldukça aydınlanmış olsalar da, "uyruklardan" en az hükümdarın kendisi kadar uzak düşmüş memurlardan oluşan bir bürokrasinin tavsiyeleri doğrultusunda, bir hükümdar tarafından yönetilen bir mutlak monarşide– okuryazarlardan oluşan kamu dışında bir kamu alanı söz konusu olamazdı. Tanımı gereği gizli ve yaklaşılmaz kalması gereken ise, tam da hükümet ve idare alanıydı. Burada alıntıladığım makaleleri okunacak olursa, Kant'ın eylem teriminden, yalnızca iktidardakilerin (bu ne tür bir iktidar olursa olsun) eylemlerini –yani idari eylemleri– anladığı açıklık kazanacaktır; uyruklardan gelebilecek herhangi bir eylem ise, ancak komplocu etkinlikler, yani gizli toplulukların eylem ve komploları olabilirdi.

Başka bir deyişle, yerleşik hükümetin alternatifi, Kant'a göre, devrim değil, hükümet darbesiydi. Hükümet darbesi ise, devrimin tersine, gerçekten gizli olarak hazırlanmalıdır; halbuki devrimci gruplar ya da partiler her zaman, hedeflerini kamuya açmaya ve nüfusun önemli bir kesimini davalarına çekmeye istekli olmuşlardır. Bu stratejinin bugüne kadar hiç devrim getirip getirmediği de ayrı bir konudur. Ama Kant'ın devrimci eylemleri kınamasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığının anlaşılması önemlidir, çünkü Kant devrimi bir hükümet darbesi gibi düşünür.

Düşünce ile eylem arasındaki ayrımı kuram ile pratik arasındaki ilişki üzerinden anlamak gibi bir alışkanlığımız vardır; Kant bu konuda "'Kuramda doğru olabilir, ama pratikte işe yaramaz' Yaygın Deyişi Üzerine" başlıklı bir makale yazmış olsa da, bu makalenin de açıkça gösterdiği gibi, konuyu bizim anladığımız şekilde anlamamaktadır. Kant'ın pratik kavrayışı Pratik Akıl tarafından belirlenir; ne yargıyı ne de eylemi konu alan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu ele alınır. "Düşünsel hazdan" ve "etkin olmayan zevkten" doğan yargının bu kitapta yeri yoktur.[40] Pratik konularda, belirleyici olan yargı değil, istençtir ve istenç de Aklın maksimini izler. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bile, Kant "Aklın Saf Kullanımı" üzerine tartışmasına aklın *pratikteki* anlamını sorgulayarak başlar, ama sonra bir süreliğine, "pratik [yani ahlaki] ideleri, aklın yalnızca spekülatif kullanımı ile ilgilenmek için bir kenara bırakır."[41] Bu spekülasyon, bireyin nihai hedefine, "en yüce soruların"[42] nihai olanına yöneliktir. Pratik olan Kant'a göre ahlaki olandır ve birey olarak bireyi ilgilendirir. Tam karşıtı ise, kuram değil spekülasyondur – yani aklın spekülatif kullanımıdır. Kant'ın politik bağlamdaki asıl kuramı, "sonsuz ilerleme ve insanlık *idesi*ne politik bir gerçeklik vermek için kurulacak bir federal uluslar birliği" kuramıdır. Bu yönde emek sarf eden kim olursa olsun kabul görmeliydi. Ama genel olarak insan ilişkileri üzerinde düşünümde bulunmasını sağlayan bu düşünceler, Fransız Devrimi'nin izleyicilerinin kapıldığı "coşkuya varan katılım isteğine" ve [devrime] "en küçük bir destek verme niyeti olmasa da" sempatiyle bakan, katılımcı olmayan halkın coşkusuna çok uzaktır. Kant'a göre, devrimi "unutulmayacak [...] bir fenomen" haline –ya da başka bir deyişle, dünyatarihsel öneme sahip, kamusal bir olay haline– getiren tam da bu sempatiydi. Demek ki: bu tikel olaya uygun gelen kamu alanını oluşturan, aktörler değil, olayı övgüyle karşılayan izleyicilerdi.

Kant kendi politik felsefesini yazmadığı için, bu konuda ne düşündüğünü öğrenmenin en iyi yolu "Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi"ne dönmektir;

burada sanat yapıtlarının üretilmesini, bu yapıtlar hakkında yargıda bulunan ve karar veren beğeniyle bağlantılı olarak tartışırken, benzer bir sorunla karşılaşır. Bizler –burada girmemizi gerektirmeyen kimi nedenlerden dolayı– bir manzaraya ilişkin yargıda bulunabilmek için öncelikle –izleyicinin aktöre göre ikincil konumda bulunduğu– bir manzaramız olması gerektiğini düşünme eğilimindeyizdir; oysa aklı başında birinin, izleyicileri olmayan bir manzaradan söz etmeyeceğini unuturuz. Kant, insanların eksikliğinde dünyanın ıssız bir yer olacağından emindir; onun için insansız bir dünyanın anlamı ise şudur: İzleyicisi olmayan bir dünya. Estetik yargı hakkındaki tartışmasında, Kant deha ile beğeni arasında da bir ayrım yapar. Sanat yapıtlarının üretilmesi için deha şarttır, ama onların yargılanması, onların güzel nesneler olup olmadığına karar verilmesi için beğeniden "daha fazlası" gerekmez (diye düşünürüz, ama Kant böyle düşünmez). "Güzel nesnelerin yargılanması için *beğeni* gerekir... üretilmeleri içinse *deha*."[43] Kant'a göre, deha, üretken imgelem ve özgünlükle ilgilidir, beğeni ise yalnızca yargıyla ilgili bir konudur. Bunlardan hangisinin "daha soylu" bir yeti olduğu –"sanatın güzel sanat olduğu yargısında bulunabilmek için" *olmazsa olmaz* koşul olduğu[44]– sorusunu sorar ve bunu sorarken elbette güzellik hakkında yargıda bulunanların çoğunun deha adı verilen üretken imgelem yeteneğine sahip olmadıklarını, dahilerin de çok azının beğeni yeteneğinden mahrum olduğunu kabul eder. Sorunun cevabı şudur:

> Güzellik için, düşüncelerin çokluğu ve özgünlüğü, özgür imgelemin anlama gücünün yasasıyla [buna beğeni adı verilir] uyum içinde olması kadar gerekli değildir. Çünkü düşüncelerin çokluğu, yasasız özgürlükte olsa olsa saçmalığa neden olur; öte yandan, yargı gücü düşüncelerin anlaşılmaya uygun hale getirilmesini sağlayan yetidir.
>
> Genel olarak yargı gücü gibi, beğeni de dehanın disiplinidir (ya da eğitimidir); dehanın abartıya kaçmasını engeller [...], ona rehberlik eder, [dahinin düşüncelerine] açıklık ve düzen getirir; ayrıca düşünceleri kalıcı ve genel olarak kabul edilmeye, başkaları tarafından izlenmeye ve sürekli olarak ilerleyen bir kültüre dönüşmeye uygun hale getirir. Öyleyse, bir üründe bu iki özelliğin çatışması söz konusu olduğunda, bir şeylerin kurban edilmesi gerekirse, bu daha ziyade dehanın tarafında olmalıdır.[45]

Dehanın yokluğunda yargı gücünün yargıda bulunacağı hiçbir şey kalmayacaksa da, Kant dehanın beğeninin altına yerleştirilmesine izin verir.

Yine de Kant, şunu açıkça ifade eder: "Güzel sanatlar için.... *imgelem, anlık, tin* ve *beğeni* gerekir"; ve bir dipnotta şunları ekler: "Önceki üç yeti dördüncü sayesinde [başka bir deyişle beğeni, ya da yargı gücü tarafından] birleştirilir."[46] Üstelik –akıl, anlık ve imgelemden farklı özel bir yeti olarak– tin, dehanın, "zihnin öznel durumunun açığa çıkmasını [...] ve başkalarına iletilebilmesini sağlayan"[47] düşünceler için bir ifade bulmasını temellendirir. Başka bir deyişle, tin –yani yalnızca dehaya ilham veren ve "hiçbir bilimin öğretemeyeceği ve hiçbir endüstrinin öğrenemeyeceği" şey– hepimizde belirli tasarımlar oluşturan ama zihnimizde bunlara karşılık gelecek sözcükler bulamadığımız, bu nedenle dehanın yardımı olmadan birbirimize iletemediğimiz bir "zihin durumundaki [*Gemütszustand*] tarif edilemeyecek unsur"un ifadesini içerir; dehanın görevi bu zihin durumunu "genel olarak iletilebilir" hale getirmektir.[48] Bu iletilebilirliğe yol gösteren yeti de beğenidir ve beğeni ya da yargı gücü dehaya özgü bir ayrıcalık değildir. Güzel nesnelerin varlığının *sine qua non* koşulu iletilebilirliktir; izleyicinin yargısı, bu tür bir yargı olmaksızın hiçbir güzel nesnenin ortaya çıkamayacağı bir alan yaratır. Kamu alanını eleştirmenler ve izleyiciler oluşturur, aktörler ya da üreticiler değil. Ve bu eleştirmen ile izleyici, her aktörün ya da üreticinin de içindedir; bu eleştirel ve yargılayıcı yeti olmasa, yapan ya da üreten, izleyiciden öylesine uzaklaşırdı ki, algılanması mümkün olmazdı. Ya da, başka bir şekilde ve yine Kant'ın terimleriyle ifade edecek olursak, sanatçının özgünlüğü (ya da aktörün getirdiği yenilik) derdini sanatçı (ya da aktör) olmayanlara anlatabilmesine bağlıdır. Özgünlüğü nedeniyle tekil bir dahiden söz edilebilirken, izleyiciden hiçbir zaman, Pythagoras'ın yaptığı gibi tekil olarak söz edilemez. İzleyiciler yalnız çoğul olarak var olurlar. İzleyici eylemde bulunmaz, ama her zaman öteki izleyicilerle iç içedir. İzleyici, dehayı yani özgünlük yetisini üreticiyle; yenilik getirme yetisini de aktörle paylaşmaz; aralarında ortak olarak bulunan yeti, yargı yetisidir.

Yapma/üretme söz konusu olduğunda bu öngörü (Yunan antik döneminden ayrı olarak) Latin antik dönemi kadar eskidir. Bunun ilk kez Cicero'nun *Hatip* yapıtında ifade edildiğini görüyoruz:

> Sanat ve oran meselelerinde kişi, hiçbir sanat ve oran bilgisi olmasa da, sessiz bir duyu aracılığıyla, doğru ve yanlışı ayırt eder [*dijudicare*], birbirinden ayırır: resim ve heykel söz konusu olduğunda bu kolaylıkla yapılabilir, ama doğanın anlaşılmaları için daha az araç sağladığı öteki sanat

> eserlerinde, sözcüklerin ritmi ve telaffuzuna ilişkin yargıya ait ayırım ilkesine dayanmak gerekir, çünkü bunların kökleri [*infixa*] sağduyuya dayanır ve doğa kimsenin bu tür şeyleri duyumsama ve deneyimleme [*expertus*] becerisinden tamamen yoksun olmasını istemez.[49]

Ve şunun ne kadar hayranlık verici, ne kadar önemli olduğunu da ekler:

> Yargıda eğitimli ile cahil arasında ne kadar az fark vardır, yapmada ise ne kadar çok.[50]

Kant *Antropoloji*'de, hemen hemen aynı doğrultuda, deliliğin izleyiciler olarak yargıda bulunmamızı sağlayan bu sağduyunun kaybedilmesi olduğunu söyler ve söz konusu sağduyunun tersi de bir *sensus privatus*, özel bir duyudur, buna "mantıksal *Eigensinn*"[51] ismini verir. Bununla kastedilen, mantıksal yetimizin, yani öncüllerden sonuçlara varmamızı sağlayan yetimizin iletişimin yokluğunda da işlevini sürdürebileceğidir – ancak delilik sağduyunun kaybedilmesine neden olmuşsa, saçma sonuçlara varılmasına neden olabilir, çünkü bu durumda, ancak başkalarının varlığıyla birlikte geçerli olan ve sınanabilen deneyimden ayrılmıştır.

Bu işin en şaşırtıcı yanıysa, sağduyunun, yargıda bulunma ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırma yetisinin, beğeni/tat alma duyusuna bağlı olmasının gerekmesidir. Beş duyumuz içinde üçü, bize dış dünyanın nesnelerini açıkça sunarlar ve dolayısıyla kolaylıkla iletilebilir, aktarılabilirler. Görme, duyma ve dokunma duyuları nesnelerle doğrudan ve neredeyse nesnel bir ilişki kurarlar; bu duyular aracılığıyla nesneler tanımlanabilir ve başkaları ile paylaşılabilir – yani sözcüklerle ifade edilip, haklarında konuşulabilir vb. Koku ve tat ise tamamen özel ve iletilemez olan içsel duyumlar verirler: tattığım ve kokladığım şey kelimelerle ifade edilemez. Onlar tanımı gereği özel duyular gibi görünmektedir. Üstelik, üç nesnel duyuda şu da ortaktır: Bu duyular aracılığıyla *yeniden* tasarım mümkün olur, yani olmayan bir şeyi mevcut hale getirebilirler. Örneğin bir binayı, melodiyi ya da kadifenin tenimde uyandırdığı hissi hatırlayabilirim. Bu yeti –ki Kant buna İmgelem adını verir– ne tatmada ne de koklamada söz konusudur. Öte yandan, bunlar oldukça açık biçimde ayırt edici duyulardır: Kişi gördüğü şeyden ya da, daha zor olsa da, duyduğu ya da dokunduğu şeyden birtakım yargılara varabilir. Ama tat ya da koku söz konusu olduğunda, hoşuma gidip gitmediğinin

ifadesi, dolaysızca ortaya çıkar ve karşı konulmazdır. Ve yine hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk tamamen kişiye özeldir. Öyleyse beğeni/tat alma neden zihinsel yargıda bulunma yetisinin bir aracı konumuna yükseltilmiş –ki bu Kant'la değil, daha Gracián ile birlikte başlamıştır–, onun bir aracına dönüşmüştür? Buna karşılık yargı –ama bilişsel olan ve aynı duyusal donanıma sahip tüm canlılarda ortak olan, bize nesneleri veren duyulara dayanan yargı değil, doğru ile yanlış arasındaki yargı– neden bu *özel* duyuya dayanmalıdır? Beğeni ile ilgili konularda iletişim kurmaktan, bu konular hakkında tartışmayı bile beceremeyecek kadar aciz olduğumuz doğru değil midir? *De gustibus non disputandum est*.

Bu bilmecenin çözümü İmgelemdir. İmgelem, yani olmayan şeyi var etme yetisi, nesnel duyuların nesnelerini sanki bunlar iç duyularımızın nesneleriymiş gibi, "duyulan" nesneler haline dönüştürür. Bu yalnızca nesne üzerine değil, onun tasarımı üzerine de, düşünümde bulunmakla gerçekleşir. Tasarımlanan nesne kişide haz ya da hoşnutsuzluk uyandırabilir, ama doğrudan algılanmaz. Kant buna "düşünümün işleyişi" adını verir.[52]

* * *

[...] Kant'ta politik meselelerde kuram ile pratik arasındaki ortak ayrımın ya da çatışmanın, izleyici ile aktör arasındaki ayrım olduğunu öğrenmiş, izleyicinin önceliğe sahip olduğunu şaşkınlıkla görmüştük: Fransız Devrimi'nde önemli olan, onu dünya-tarihsel bir olay ve unutulmayacak bir fenomen haline getiren, aktörlerin doğru ya da yanlış eylemleri değil, kendileri eylemlerin içinde yer almayan izleyicilerin kanıları ve coşkulu övgüleriydi. Ayrıca olayların içinde bulunmayan ve eylemlere katılmayan bu izleyicilerin –ki geleceğe yönelik tüm içerimleriyle insanlık tarihinin bu büyük olayını, evlerinde oturarak gerçekleştirmişlerdi– (Pythagoras'ın olimpiyat oyunlarındaki izleyicilerinden ya da Platon'un mağarasındaki, birbirleriyle iletişim kuramayan izleyicilerden farklı olarak) birbirleriyle *iç içe bulunduklarını* gördük. Bunları Kant'ın politik yazılarından öğrendik; temel düşünceyi anlamak içinse *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne döndük ve orada Kant'ın benzer bir durumla, sanatçı, yaratıcı ya da deha ile izleyicileri arasındaki ilişkiyle karşı karşıya geldiğini gördük. Kant için yine şöyle bir soru ortaya çıkmıştı: Kim daha soylu, hangisi daha soylu bir nitelik; yapmayı bilmek mi, yargıda bulunmayı bilmek mi? Bunun Cicero tarafından da sorulmuş,

eski bir soru olduğuna değindik. Yani sanat konularında herkes doğru ile yanlışı birbirinden ayırabiliyor gibiydi, ama çok az kişi sanat ürünü yapabiliyordu; Cicero bu yargıya "sessiz bir duyu" tarafından varıldığını söylüyordu, ve bu muhtemelen, kendini başka türlü ifade etmeyen bir duyudan söz ettiğini gösteriyordu.

Gracián'dan bu yana bu çeşit yargıya beğeni/tat alma adı veriliyordu, sonra beğeni fenomeninin, aslında Kant'ı *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yazmaya iten şey olduğunu hatırladık; aslında 1787 yılında bile, üçüncü eleştirinin adı hâlâ *Beğeni Eleştirisi*'ydi. Buradan da kendimize şu soruyu sorduk: Zihinsel Yargı fenomeni neden daha nesnel duyulardan, özellikle de duyuların en nesneli olan görme duyusundan değil de, beğeni/tat duyusundan çıkıyordu? Tat ve koku duyularının duyular arasında en özel olanlar olduğundan söz ettik; bunlar bir nesneye ilişkin değil, bir duyuma ilişkin duyum sağlıyorlardı ve bu duyum da nesneye bağlı değildi ve hatırlanamıyordu. (Bir gülün kokusunu ya da bir yemeğin tadını, onlarla tekrar karşılaştığınızda ayırt edebilirsiniz, ama gülün ya da yemeğin yokluğunda, onlara "karşınızda bulunmasa da, daha önce gördüğünüz" bir manzaraya ya da "şu anda çalmıyor olsa da vaktiyle duyduğunuz" bir melodiye sahip olabileceğiniz şekilde, sahip olamazsınız, başka bir deyişle bunlar *yeniden* tasarımlanamayan duyumlardır.) Aynı zamanda, niye öteki duyuların değil de beğeni/tat almanın yargının aracı olduğunu gördük; çünkü kendi doğaları gereği yalnızca tat ve koku ayırt ediciydi ve yalnızca bu duyular tikel olarak tikelle ilişki kuruyorlardı, oysa nesnel duyulara verilen nesnelerin tümü öteki nesnelerin özelliklerini paylaşıyorlardı, yani eşsiz değillerdi. Ayrıca, "hoşuma gitti/hoşuma gitmedi" ifadesi tat ve koku duyularında karşı konulmazdır. Dolaysızdır, hiçbir düşünce ya da düşünüm tarafından dolayımlanmaz. Bu duyular *öznel*dir çünkü görülen, duyulan ya da dokunulan şeyin nesnelliği, bu duyular söz konusu olduğunda ortadan kalkar ya da en azından mevcut değildir; bunlar *içsel* duyulardır çünkü tattığımız yiyecek bizim içimizdedir, bir şekilde gülün kokusu da böyledir. "Hoşuma gidiyor/hoşuma gitmiyor" ifadesi "benimle uyum içindedir/benimle uyum içinde değildir" ifadesi ile neredeyse özdeştir. Kısacası, dolaysızca etkilenirim. Tam da bu nedenle burada doğru ile yanlışa ilişkin bir tartışma olamaz. *De gustibus non disputandum est* – zevkler üzerine tartışılamaz. Eğer istiridyeyi sevmiyorsam hiçbir sav beni onu sevmeye ikna edemez. Başka bir deyişle, zevk meselelerinde rahatsız edici olan şey iletilemez olmalarıdır.

Bu bilmecenin çözülmesi iki başka yeti sayesinde mümkün olur: *imgelem* ve *ortaklık*, ya da *sağduyu*. İmgelem, yani olmayan şeyi var etme yeteneği,[53] nesneyi, doğrudan karşı karşıya gelmek zorunda olmadığım, ama bir şekilde içselleştirdiğim, bu nedenle bana nesnel olmayan bir duyu tarafından verilmiş gibi etkileneceğim bir şeye dönüştürür. Kant şöyle söyler: "Güzel olan, onun hakkında yargıda bulunurken haz verendir."[54] Yani, algıda haz verip vermediği önemli değildir; sadece algıda haz veren şey hoştur, ama güzel değildir. Tasarımda haz verir, çünkü imgelem tasarımı, ben onun üzerinde düşünümde bulunabileyim diye hazırlamıştır. Bu "düşünümün işleyişi"dir. Sadece tasarımda, yani kişinin nesnenin dolaysız varlığından etkilenemeyeceği yerde –yani kişi, olayların içinde, Fransız Devrimi'nin eylemlerine katılmayan ama ondan heyecan duyan izleyici gibi bulunduğunda– etki eden ya da duygulanım oluşturan şey hakkında, doğru ya da yanlış, önemli ya da önemsiz, güzel ya da çirkin ya da ikisinin arasında bir şey olduğu yargısında bulunulabilir. Kişi bu durumda yargıdan söz edebilir ama artık beğeniden söz edemez, çünkü bir beğeni konusu olarak ondan hâlâ etkileniyorsa da, artık, nesneyi tasarım aracılığıyla onaylamak ya da onaylamamak için, yani ona uygun gelen değeri belirlemek için, gereken doğru mesafeyi koymuş, uzaklığı, ilgisizliği ya da işin içinde bulunmamayı başarmıştır. Nesnenin ortadan kaldırılmasıyla, tarafsızlığın koşulları yerine getirilmiştir.

Sağduyu konusuna gelince, Kant daha en başından beri, en özel ve en öznel gibi görünen bu duyuda öznel olmayan bir şey olduğunun farkındaydı. Bu farkındalığı şöyle ifade ediyordu: Beğeni meselelerinde "güzel, [bizi] yalnızca *toplum* içinde [olduğumuz sürece] ilgilendirir [...] Kendi başına ıssız bir adada yaşayan bir insan ne kulübesini ne de kendisini süsler [... İnsan] bir nesneden başkaları ile ortak bir memnuniyet duymazsa, onu beğenmez."[55] Ya da "beğenimiz başkalarınınkiyle uyuşmazsa utanırız," oysa oyun oynarken başkalarını kandırdığımızda kendimizi hor görür, ancak yakalanmamız durumunda utanırız. Ya da "Beğeni ile ilgili konularda başkaları lehine [ya da başkalarını memnun etmek için] kendimizden vazgeçmeliyiz" (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*).[56] Son olarak, en çarpıcı ifadesiyle: "Beğenide bencilik alt edilir"; yani sözcüğün tam anlamıyla "düşünce" sahibiyizdir. Özel, öznel koşullarımızı başkaları lehine yenmemiz gerekir. Başka bir deyişle, nesnel olmayan duyulardaki öznel olmayan unsur öznelerarasılıktır. (Düşünmek için yalnız olmalısınız; ama yediğiniz yemekten zevk almak için başka birine ihtiyaç duyarsınız.)

Yargı, özellikle de beğeniye ilişkin yargılar, her zaman başkaları ve onların beğenileri üzerine düşünümde bulunur, onların olası yargılarını hesaba katar. Bu zorunludur, çünkü bir insan olarak başka insanlar olmadan yaşayamam. Akıl sahibi, ama aynı duyu aygıtına sahip olmayan varlıkların yaşadığı duyularüstü bir dünyanın değil, bu topluluğun bir üyesi olarak yargıda bulunuyorum; böylelikle, başkalarının konu hakkında düşündüklerine bakmaksızın bana verilen yasaya boyun eğiyorum. Bu yasa apaçıktır ve kendi içinde ve kendisi yönünden zorlayıcıdır. Yargının ve beğeninin temeldeki "ötekine-yönelmişliği", tam da duyunun kendi doğasına, mutlak biçimde "kendine-özel" olan doğasına karşı mümkün olabilecek en büyük muhalefeti sergiler gibidir. Bu nedenle, yargı yetisinin yanlış bir şekilde bu duyudan türetildiği gibi bir sonuç çıkarabiliriz. Bu türetimin tüm içerimlerinin farkında olan Kant, yine de doğru bir türetim olduğundan emindir. Kant'a göre, en akla yakın olan ise, kesinlikle doğru olan şu gözlemidir: Güzelin tam karşıtı Çirkin değil, "*iğrenme* duygusu uyandıran şey"dir.[57] Unutmayalım ki Kant en başta bir Ahlak Beğenisi Eleştirisi yazmak istemişti, güzel fenomeni, deyim yerindeyse, onun bu yargı fenomenlerine ilişkin ilk gözlemlerinden geriye kalandan başka bir değildir.

* * *

Yargıda iki zihinsel işleyiş söz konusudur. Bunlardan biri, kişinin dolaysız duyu algısından uzaklaştırıldığı ve artık onu doğrudan etkilemeyen, karşısında var olmayan nesneler hakkında yargıda bulunmasının sağlandığı "imgelemin işleyişi"dir; burada nesne kişinin dışsal duyularından uzaklaştırılmış olsa da kişinin içsel duyularının nesnesi haline gelmiştir. Kişi kendi kendine, var olmayan bir şeyi tasarımladığında, deyim yerindeyse nesnelerin nesnelliklerini duyumsamasını sağlayan duyularını kapatır. Tat alma duyusu kişinin deyim yerindeyse kendini duyduğu, içsel bir duyudur. Bu nedenle: *Yargı Gücünün Eleştirisi*, Beğeni Eleştirisi'nden yola çıkar. İmgelemin bu işleyişi nesneyi "düşünümün işleyişine" hazırlar. Ve bu ikinci işleyiş de –düşünümün işleyişi– bir şey hakkında yargıda bulunmanın gerçek etkinliğidir.

Bu iki yönlü işleyiş, tüm yargıların en önemli koşulunu, yani tarafsızlık koşulunu, "ilgiden yoksun haz" koşulunu oluşturur. İnsan gözlerini kapatarak, görünür şeylerin tarafsız, doğrudan etkilenmeyen bir izleyicisi olur. Yani kör bir şair olur. Aynı zamanda kişi, dışsal duyuları tarafından algıla-

nanların içsel duyularının nesnesi haline gelmesini sağlayarak, duyusal olarak verilenlerin çokluğunu sıkıştırır ve yoğunlaştırır; bu durumda kişi artık zihninin gözleri ile "gördüğü", yani tikellere anlam katan bütünü görebileceği bir konumdadır. İzleyicinin avantajı, oyunu bir bütün olarak görmesidir, halbuki aktörlerin her biri yalnız kendi rolünü bilir, eylemde bulunması bakımından yargıda bulunması gerekirse, yalnızca bütünün bir parçası ile ilgilenir. Aktör, tanımı gereği taraflıdır.

Şimdi ortaya çıkan soru şudur: Düşünümün işleyişinin ölçütleri nelerdir? İmgelemin işleyişi, mevcut olmayan şeyi kişinin iç duyularında dolaysızca mevcut kılar ve bu iç duyu, tanımı gereği ayırt edicidir: Hoşuma gidiyor ya da hoşuma gitmiyor der. Buna beğeni adı verilir, çünkü tat alma duyusu gibi, o da *seçer*. Ama bu seçimin kendisi de başka bir seçime tabidir: İnsan *haz verme* olgusunun kendisini de onaylayabilir ya da onaylamayabilir. Bu da "onaylamaya ya da onaylamamaya" tabidir. Kant şu örnekleri verir: "İhtiyaç sahibi ama iyi niyetli bir insanın, sevecen ama cimri bir babanın mirasına konduğunda duyduğu sevinç"; ya da tersine, "derin bir acı, bunu yaşayan insanı tatmin edebilir (çok sevdiği kocası ölen bir eşin acısı); ya da buna ek olarak (inceleme yaptığımız bilim dallarında olduğu gibi) tatmin duygusu da insana haz verebilir; ya da bir acı (nefret, kıskançlık, öç) mutsuz edebilir."[58] Bütün bu onaylamalar ya da onaylamamalar sonradan oluşan düşüncelerdir; araştırma yaptığınız sırada bunu yapmaktan mutlu olduğunuzun farkına varmayabilirsiniz, ancak daha sonra, söz konusu işle meşgul değilken, onun üzerine düşündüğünüzde bu ek "hazzı", o işi *onaylama* hazzını yaşarsınız. Bu ek hazda haz veren artık nesne değildir, bizim onun haz verdiği yargısında bulunmamızdır. Bunu doğanın ya da dünyanın tümüne atfedecek olursak, şöyle söyleyebiliriz: Dünyanın ya da doğanın bize haz vermesinden haz duyuyoruz. Onaylamanın kendisi haz verir, onaylamama ise mutsuz eder. Bu nedenle şu soru ortaya çıkar: İnsan onaylama ile onaylamama arasında nasıl bir seçim yapar? Eğer yukarıda verilen örnekleri düşünecek olursak kriterlerden biri kolayca tahmin edilebilir; iletilebilirlik ya da kamusallık kriteri. Kişi babasının ölümü karşısında sevinç göstermeye ya da nefret ve kıskançlık duygularını belli etmeye hevesli olamaz; öte yandan bilimsel araştırma yapmayı sevdiğini beyan etmekten kimse suçluluk duymaz ya da sevdiği kocasını kaybeden bir kişi acısını gizlemez.

Öyleyse kriter iletilebilirlik, karar vermenin ölçütü ise "ortaklık", sağduyudur.

Yargı Gücünün Eleştirisi, § 39:

"Bir Duyumun İletilebilirliği Üzerine"

Duyulardan gelen duyumların "genellikle iletilebilir olduğu" doğrudur, "çünkü herkesin bizimki gibi duyuları olduğunu varsayabiliriz. Ama bu her bir tekil duyum için varsayılamaz." Çünkü duyumlar özeldir; aynı zamanda içlerinde herhangi bir yargı bulunmaz: Burada sadece edilgen durumdayızdır, tepki veririz, istençli olarak bir şeyi hayal ettiğimizde ya da onun hakkında düşünümde bulunduğumuzda olduğu gibi kendiliğimizle hareket edemeyiz.

Karşı kutupta ahlak yargıları vardır. Bunlar, Kant'a göre, zorunludurlar; pratik akıl tarafından dayatılırlar. İletilebilirler ama bu iletim ikincil bir önem taşır; iletilemeseler bile geçerli kalacaklardır.

Üçüncü olarak güzellik yargıları ya da güzellikten alınan haz vardır: "bu haz bir nesnenin, imgelem tarafından [...] en ortak deneyime ulaşmak için de uygulanması gereken bir yargı prosedürü aracılığıyla, normal bir biçimde anlaşılmasına [*Auffasung*; "algı" değil] eşlik eder." Bu yargıların bazıları, dünyadaki her deneyimimizde bulunur. Bu yargı "herkeste olduğunu varsaymak zorunda olduğumuz ortak ve kusursuz anlığa [*gemeiner und gesunder Verstand*]" dayanır. Peki "bu sağduyu", yine hepimizde ortak olan ama duyumlarımızın uzlaşması hakkında bir güvence vermeyen öteki duyulardan nasıl ayrılır?

Yargı Gücünün Eleştirisi, § 40:

"Bir Çeşit *Sensus Communis* olarak Beğeni"

Bu terim bir değişimden geçmiştir. "Sağduyu" eskiden bizim öteki duyularımız gibiydi – yani kendi özelinde herkes için aynı olan duyular gibiydi. Kant burada Latince terimi kullanarak farklı bir şeyden söz ettiğini belirtir: bizi topluluk haline getiren –fazladan bir zihinsel yeti (Almancası, *Menschenverstand*) gibi– fazladan bir duyu. "İnsanlardaki ortak anlama yetisi [...] insan ismine layık olunması için beklenecek asgari şeydir." İnsanları hayvanlardan ve tanrılardan ayıran yetidir bu. Bu duyuda ortaya çıkan, tam olarak insanın insanlığıdır.

Sensus communis özel olarak insana ait bir duyudur, çünkü iletişim, yani konuşma ona dayanır. Konuşmaya, ihtiyaçlarımızın bilinmesi için, korku, sevinç vb şeyleri *ifade etmek* için ihtiyaç duymayız. El kol hareketleri bunun için yeterli olacaktır, eğer uzun mesafelere ulaşmak istiyorsak da el kol hareketlerinin yerini alacak şey ses olacaktır. İletişim ifade değildir. Bu

nedenle: "Deliliğin tek genel belirtisi *sensus communis*'in kaybı ve [delinin] bunun yerine koyduğu kendi duyusu (*sensus privatus*) üzerinde ısrar etmekteki mantıksal inadıdır ["*Das einzige allgemeine Merkmal der Verücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes* (*sensus communis*) *und der dagegen eintretende logische Eigensinn* (*sensus privatus*)].[59] Deli, ihtiyaçlarını başkalarına gösterebilmek ve bilinmesini sağlamak için kullandığı ifade gücünü kaybetmemiştir.

> *Sensus communis*'e, "*herkeste ortak olan* duyu" kavramını, yani, kendi yargısını insanlığın ortak aklı ile karşılaştırmak istercesine, düşünümünde, düşünen bütün öteki insanların tasarım tarzlarını (*a priori* olarak) hesaba katan bir yargı yetisini de dahil etmeliyiz [...] Bu, yargılarımızın, başkalarının gerçek yargılarıyla değil, olanaklı yargılarıyla karşılaştırılması yoluyla, ve bunlara [yargılarımıza] olumsal olarak eklenen kısıtlamalardan soyutlanmamız sayesinde kendimizi başka insanların yerine koymamız yoluyla gerçekleştirilebilir [...] Düşünümün bu işleyişinin *ortak* duyu adı verilen yetiye atfedilmesi çok yapay gibi gelebilir, ama bu yalnızca soyut formüllerle ifade edildiğinde böyle görünür. Eğer evrensel bir kural olarak hizmet edecek bir yargı bulmaya çalışıyorsak onu büyüsünden ya da duygusundan soyutlamaktan daha doğal bir şey olamaz.[60]

Şimdi *sensus communis*'in maksimlerini takip edelim: Kişinin kendisi için düşünmesi (aydınlanmanın maksimi); Kişinin düşünmesinde, kendisini başkalarının yerine koyması (genişletilmiş zihin maksimi) ve tutarlılık maksimi, kişinin kendisiyle barışık olması ("*mit sich selbst Einstimmung denken*").[61]

Bunlar bilme ile ilgili konular değildir; hakikat zorlayıcıdır, burada "maksimlere" ihtiyaç duyulmaz. Maksimlere yalnızca kanılarla ilgili konularda ya da yargılarda ihtiyaç duyulur. Ve tıpkı, ahlaki konularda kişinin davranışının maksiminin, kişinin istencinin niteliğinin kanıtı olması gibi, yargı maksimleri de, kişinin, ortaklık duyusunun egemen olduğu dünyevi konulardaki "düşünce dönüşümü"nün (*Denkungsart*) kanıtıdırlar:

> Bir insanın doğal yeteneklerinin ulaşabileceği alan ya da ölçü ne kadar küçük olursa olsun, eğer kişi, pek çok kişiyi kısıtlayan, "kendi yargısının öznel özel koşullarını" göz ardı eder ve bu koşullara *genel bir bakış açısı* ile bakabilirse (bunu da ancak başkalarının bakış açısından düşünürse gerçekleştirebilir), bu o kişinin *engin düşünce*li bir insan olduğunu gösterir.[62]

Bu noktadan sonra, çoğunlukla sağduyu olarak adlandırılan şey ile, *sensus communis* arasında açık bir ayrım olduğunu görüyoruz. Beğeni, bu "ortaklaşa duyu"dur (*gemeinschaftlicher Sinn*) ve burada duyu "bir düşünümün zihin üzerindeki etkisi" anlamına gelir. Bu düşünüm beni sanki bir duyummuş gibi – tam da beğeniye, ayırt edici, seçici duyuya ait bir duyummuş gibi etkiler. "Beğeniyi, verilen bir tasarımdaki [algıdaki değil] duygumuzu, bir kavramın dolayımı olmaksızın, genel olarak iletilebilir hale getiren yargı yetisi olarak da tanımlayabiliriz."[63]

> Öyleyse beğeni verili bir tasarıma bağlı olan duyguların iletilebilirliğini *a priori* olarak yargılama yetisidir [...] Bir duygunun salt genel iletilebilirliğinin kendinde bize yönelik bir ilgi taşıması gerektiğini kabul edersek [...] beğeni yargısındaki duygunun, neden herkese, deyim yerindeyse bir ödev gibi yüklenebileceğini açıklayabiliriz.[64]

* * *

Kant'a özel anlamıyla sağduyu hakkındaki tartışmamızı burada sona erdiriyoruz. Buna göre, sağduyu *sensus privatus*'dan ayrılan bir *sensus communis*, yani ortaklık duyusudur. Bu *sensus communis*, yargı gücünün herkeste başvurduğu şeydir ve yargılara özel geçerliliklerini veren de bu başvuru olanağıdır. Bir duygu olarak tamamen özel ve iletilemez olarak görünen hoşnutluk/hoşnutsuzluk ifadesi, aslında bu ortaklık duyusundan kaynaklanır, dolayısıyla, başka insanların tümünü ve duygularını da hesaba katan düşünüm aracılığıyla dönüşümden geçirildikten sonra iletişime açık olacaktır. Bu yargıların geçerliliği, doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir zaman, birer yargı olmayan bilişsel ya da bilimsel önermelerin geçerliliğine sahip değildir. (Kişi "Gök mavi" ya da "İki ile ikinin toplamı dört eder" dediği zaman "yargıda bulunmaz"; duyularından ya da zihninden gelen kanıtların zorladığı şeyi dile getirmiş olur.) Benzer biçimde, kimse kimseyi kendi yargılarını –"Bu güzel" ya da "Bu yanlış"– kabul etmeye zorlayamaz (Kant, ahlaki yargıların düşünümün ve imgelemin ürünü olduğuna inanmaz, bu nedenle aslında bunlar yargı değildir); kişi yalnızca, bunları herkesin kabul etmesi için "çaba harcayabilir." Bu ikna etme etkinliğinde, kişi gerçekten de "ortaklık duyusuna" başvurur. Başka bir deyişle, yargıda bulunduğu zaman topluluğun bir üyesi olarak yargıda bulunur. Bu "doğ-

ru kullanılması zorunlu ve yaygın bir koşul olan yargının doğasından gelir, öyle ki 'sağlam anlayış' [yaygın anlamıyla sağduyu] ifadesiyle bu yetiden başka bir şeye işaret edilmez."[65]

Yargı Gücünün Eleştirisi, § 41;
Güzele Yönelik Empirik İlgi Üzerine

Şimdi de kısaca *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 41. bölümünü inceleyelim. "Genişlemiş bir zihniyetin" doğru yargının olmazsa olmaz koşulu olduğunu görmüştük; kişideki ortaklık duyusu, zihniyetini genişletmesini mümkün kılıyordu. Olumsuz bir ifadeyle, bu durum kişinin özel koşullardan ve durumlardan soyutlanabildiği anlamına gelir, bu da yargı söz konusu olduğunda, yargının uygulanmasını sınırlandırır ve engeller. Özel koşullar bizi koşullar; imgelem ve düşünce ise bu koşullardan *bağımsızlaşmamızı* ve yargıya özgü bir erdem olan göreli tarafsızlığa ulaşmamızı sağlar. Kişinin beğenisinin kendine özgülüğü ne kadar sınırlıysa, o kadar iyi iletilir; burada iletilebilirlik yine bir ölçüttür. Kant'ta tarafsızlık "ilgisizlik" olarak, güzelden alınan çıkarsız haz olarak adlandırılır. Aslında güzel ve çirkin sözcüklerinin kendilerinden çıkarsızlık çıkarsanabilir, oysa doğru ve yanlış sözcüklerinden böyle bir şey çıkarılamaz. Yani 41. bölüm, "Güzele Yönelen İlgi"den söz ediyorsa, aslında çıkarsızlığa olan ilgiden de söz etmektedir. Doğaya bakıldığında, yaşam süreci için yararlı olduklarından, doğrudan ilgi gösterilebilecek pek çok doğal nesne bulunabilir. Sorun, Kant'a göre, doğadaki müthiş bolluktur; biçimlerinin güzel olmasından başka bir iyiliği olmayan birçok şey vardır – örneğin kristal. Bir şeye güzel diyebildiğimiz için "*onun varlığından haz duyarız*" ve işte "ilgiyi oluşturan da budur." (Günlüklerindeki düşünümlerinden birinde Kant, güzelin bize "özçıkar olmadan sevmeyi" [*ohne Eigennutz*] öğrettiğini öne sürer.) Ve bu ilginin kendine özgü yanı "yalnızca toplumu ilgilendirmesidir":

> İnsanın toplum dürtüsünün doğal olduğunu ve topluma uygunluğunu, ona yönelmişliğini, yani *toplumsallığını,* topluma yazgılı bir varlık olarak insan için zorunlu ve dolayısıyla *insan olmaya ve insanlığa* ait bir özellik kabul edersek, o zaman beğeniyi, *duygularımızı* başka insanlara iletebilmemiz için her şeyi yargılayan bir yeti ve dolayısıyla, herkesin doğal eğilimini sürdürmesinin aracı olarak görmekten kaçınamayız.[66]

"İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıcı" isimli makalesinde "insan için en yüksek erek toplumsallıktır"[67] der ve buradan, toplumsallık uygarlık süreci boyunca ulaşılması gereken bir hedefmiş gibi bir sonuç çıkar. Tersine burada toplumsallığı, insanın insanlığının hedefi olarak değil, kökeni olarak görüyoruz; yani, toplumsallığın, bu dünyaya ait oldukları sürece, insanların özü olduğunu anlıyoruz. Burada, insanların bir aradalığını, *ihtiyaçları* ve *istekleri* nedeniyle başkalarına bağımlı olmalarıyla açıklayan bütün o kuramlardan köklü bir kopuş görüyoruz. Kant *zihinsel yetilerimizden* en azından birinin, yargı yetisinin, başkalarının varlığını önkoşul kabul ettiğini vurgular. Ve bu zihinsel yeti, bizim terminolojik olarak yargı dediğimiz şeyden ibaret değildir; onda "duyguların ve hislerin [*Empfindungen*] genel olarak iletilebildikleri sürece değerli oldukları" kavrayışı da bulunmaktadır; yani, yargı yetisi, deyim yerindeyse, tüm ruh aygıtımızla birlikte bulunmaktadır. İletilebilirlik açıkça genişlemiş zihniyet anlayışına dayanır; insan ancak başkasının bakış açısından bakarsa iletişim kurabilir; yoksa asla başkasıyla bir araya gelemez ya da onun anlayacağı şekilde konuşamaz. Kişi duygularını, hazlarını ve çıkarsız memnuniyetini ileterek, *seçimlerini* bildirir ve kendine yoldaşlar seçer: "Platon ile birlikte haksız olmayı, Pythagorasçılar ile haklı olmaya tercih ederim."[68] Son olarak, kişinin iletişimde bulunacağı kişilerle ilgili ufku ne kadar genişse, nesnenin değeri de o kadar büyük olur:

> İnsanların böyle bir nesneden aldığı haz [onu kimseyle paylaşmadıkları sürece] önemsiz olsa ve kendi içinde önemli bir ilgi taşımasa da, nesnenin genel olarak iletilebilirliği fikri, değerini neredeyse sonsuz derecede artırır.[69]

Bu noktada *Yargı Gücünün Eleştirisi* kendiliğinden, Kant'ın barış içinde yaşayan birleşmiş bir insanlık düşüncesiyle birleşir. Savaşın ortadan kalkması konusunda Kant'ı ilgilendiren ve onu tuhaf bir barış yanlısı konumuna getiren şey çatışmaların, hatta zalimliğin, kan davalarının, savaş vahşetinin ortadan kaldırılması değildir. Bunun nedeni kimi zaman gönülsüzce (gönülsüzce, çünkü insanlar kimi zaman koyun gibi olabilir; yaşamın kurban edilmesinde yüce bir şey vardır, vb) vardığı şu sonuçtur: Genişlemiş zihniyetin mümkün olan en büyük genişlemeye ulaşmasının zorunlu koşulu şöyle açıklanabilir:

> Herkes, çevresindeki herkesten [hazzın, çıkarsız memnuniyetin] genel iletişimine yönelmelerini bekler ve her daim bunu şart koşarsa, insanlı-

> ğın kendisinin zorunlu kıldığı özgün bir sözleşmenin [var olduğu bir yere ulaşmışız demektir].[70]

Bu sözleşme, Kant'a göre, bu konulardaki düşünlerimizi düzenlemekle kalmayıp eylemlerimize esin kaynağı olan bir salt ide olacaktır. Her bir insanda mevcut olan bu insanlık idesi sayesinde, insanlar insan olurlar, bu ide yalnızca yargılarının değil, eylemlerinin de ilkesi olduğu ölçüde uygar ya da insancıl olarak adlandırılırlar. İşte bu noktada izleyiciyle aktör birleşir; aktörün maksimiyle, izleyicinin dünyada gördükleri hakkında yargıda bulunmasını sağlayan maksim, "ölçüt" birleşir. Deyim yerindeyse eylemin koşulsuz buyruğu şunları söyleyebilir: Her zaman bu özgün anlaşmanın genel bir yasa biçiminde gerçekleştirilmesini sağlayacak bir maksime göre davran. *Ebedi Barış* ve birinci bölümünün "Hazırlık Maddeleri" ve ikinci bölümünün "Tanımlayıcı Maddeleri", sırf barış aşkı yüzünden değil, aynı zamanda bu bakış açısını desteklemek için yazılmıştı. İlk bölümde en önemli ve en özgün olanı, altıncı maddedir:

> Hiçbir devlet, savaş sırasında, sonuçta barışa ulaşılabileceğine yönelik karşılıklı güveni olanaksız hale getirecek düzeyde düşmanca eylemlere izin vermeyecektir.[71]

İkinci bölümde önemli olan, toplumsallık ve iletilebilirliği bildiren maddelerden hemen sonra gelen üçüncü maddedir:

> Dünya vatandaşlığı yasası evrensel konukseverlik koşullarına bağlı olacaktır.[72]

Eğer bu tür bir özgün insanlık sözleşmesi var olursa "geçici ikamet hakkı, ilişki kurma hakkı" ortadan kaldırılamayacak insan hakları arasında sayılacaktır. İnsanlar,

> dünyaya ortak olarak sahip oldukları için bu hakka da sahiptirler; bir yerküre olarak dünyada sonsuz bir biçimde yayılamazlar ve sonuçta birbirlerinin varlığına hoşgörüyle yaklaşmak zorundadırlar [...] Dünya yüzeyine ilişkin ortak hak [...] genel olarak insan türüne ait olduğundan [...] bir yerde hakların ihlal edilmesi tüm dünyada hissedilir [...ki bu olgu yukarıda-

> kileri olumsuz yönden tanıtlar. Buradan da Kant şu sonuca ulaşır:] dünya vatandaşlığı yasası düşüncesi, uçarı ya da şişirilmiş bir kavrayış değildir.[73]

Daha önce söylediğimiz şeye geri dönecek olursak: Kişi her zaman bir ortaklığın üyesi olarak yargıda bulunur ve kişinin ortaklık duyusu, yani *sensus communis,* ona rehberlik eder. Ama son tahlilde, kişi salt insan olmasıyla dünya topluluğunun bir üyesidir; bu, kişinin "kozmopolit varlığıdır". Kişinin, politik konularda yargıda ve eylemde bulunurken, dayanağını, bir dünya vatandaşı, dolayısıyla da bir dünya izleyicisi, *Weltbetrachter* olması –gerçekliğinden değil– idesinden alması beklenir.

Son olarak, anlaşılması zor kimi yerleri açıklamaya çalışacağım. Yargıyla ilgili temel zorluk "tikeli düşünen bir yeti"[74] olmasından kaynaklanır; ama *düşünmek* demek, genelleştirmek demektir, yani bu, gizemli bir şekilde genel olan ile tikel olanın birleştirilmesi yetisidir. Yargının, tikeli altına koyacağı bir genel –bir kural, ilke ya da yasa olarak– veriliyse, bu görece daha kolaydır. "Genelinin bulunması için yalnızca bir tikel verilirse" zorluk büyür.[75] Çünkü ölçüt, deneyimden ödünç alınamayacağı gibi, dışarıdan da türetilemez. Bir tikeli başka bir tikelle yargılayamam; onun değerini belirlemek için *tertium quid* ya da *tertium comparationis*'e, yani iki tikelle de bir bağı olan, ama ikisinden de ayrı olan bir şeye ihtiyaç duyarım. Kant'ta aslında bu zorluk için birbirinden tamamen farklı iki çözüm buluruz:

Kant'ta gerçek birer *tertium comparationis* olarak, kişinin yargıda bulunabilmesi için düşünüme tabi tutması gereken, iki düşünce ortaya çıkar. İlk çözüm, ki buna politik yazılarda ve zaman zaman da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde değinilir, bir bütün olarak insanlığın özgün sözleşmesi idesi ve bu ideden türetilen insanlık kavrayışıdır; bu kavrayışsa, insanların art arda gelen nesiller boyunca ortaklaşa yaşayıp paylaştıkları bir yerküre olan bu dünyada yaşayıp ölen tüm insanların insanlığını oluşturur. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bir ereklilik idesi de bulunur. Kant'a göre her nesne, kendi gerçekliğinin zeminine gereksinim duyan ve bu zemini içinde taşıyan bir tikel olarak, bir ereğe sahiptir. Ereği yokmuş gibi görünen nesneler bir yanda estetik nesneler, diğer yanda ise insanlardır. Hiçbir işe yaramadıkları için, onlara *quem ad finem?* –hangi amaçla?– sorusu sorulamaz. Ama ereksiz sanat nesnelerinin, tıpkı doğanın bir ereği yokmuş gibi görünen çeşitliliği gibi, insanlara haz verme, onları dünyada evlerinde hissettirme gibi bir "erekleri" olduğunu görmüştük. Bunu kanıtlamak mümkün değildir; ama

ereklilik kişinin düşünümsel yargılarda bulunurken düşünümlerini düzenlemesini sağlayan bir idedir.

Ama Kant'ın ikinci ve bence daha da değerli çözümü *örneğe dayalı* geçerliliktir. ("Örnekler yargıların yürütecidir.")[76] Bakalım bu nedir. Her tikel nesne –örneğin, bir masa– masayı masa olarak kabul etmemizi sağlayan, kendine uygun gelen bir kavrama sahiptir. Bu "Platoncu" idea ya da Kantçı şema olarak anlaşılabilir; yani, insanın zihninde, her masanın uymak zorunda olduğu şematik ya da *formel bir masa* biçimi vardır. Ya da bunun aksi yönde, kişinin yaşamı boyunca gördüğü birçok masadan yola çıkılabilir ve bu masalar ikincil niteliklerinden soyutlanabilir, geriye kalan genel olarak masadır ve bütün masalarda ortak olan asgari özellikleri, *soyut masayı* içerir. Başka bir olasılık daha kalmıştır, bu da bilgi içermeyen yargılara girer: Kişi olabilecek en iyi masa olarak yargıladığı bir masayla karşılaşabilir ya da böyle bir masa düşünebilir ve bu masayı, tüm masaların aslında olması gerektiği masanın bir örneği olarak kabul edebilir: *Örnek masa*. Bu örnek tikeldir ve tikel kalır ve tikelliğiyle, başka türlü tanımlanamayacak olan genelliği ortaya çıkarır. Cesaret Akhilleus'unki *gibi*dir.

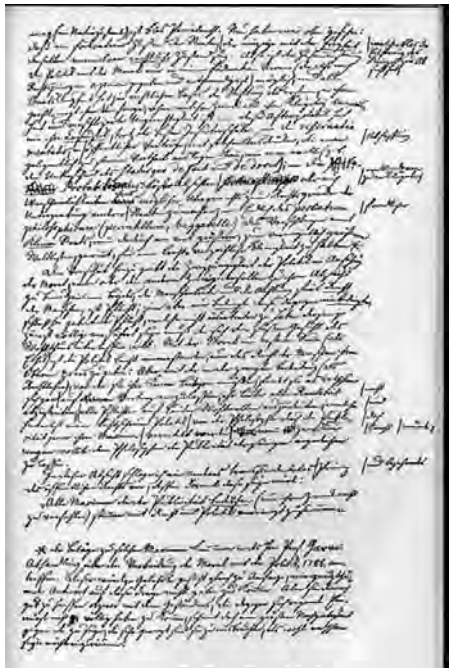
Aktörün, taraflı olduğundan, içinde yer aldığı bütünün anlamını hiçbir zaman görmediğinden söz ediyorduk. Bu bütün öyküler için geçerlidir; Hegel felsefenin Minerva baykuşu gibi gün bitiminde kanatlarını açtığını söylemekte haklıdır. Aynı şey güzel için ya da herhangi bir kendinde eylem için geçerli değildir. Kant'ın deyimiyle, güzel kendinde bir erektir çünkü bütün olası anlamları kendi içinde saklıdır, başkalarına başvurmaz, öteki güzel şeylere bağlı değildir. Kant'ın kendisinde ise şu çelişki vardır: Sonsuz İlerleme insan türünün yasasıdır; insanlık onuru, insanın (her bir insanın) kendi tikelliği içinde kavranmasını ve aynı zamanda –hiçbir kıyasa gidilmeden ve zamandan bağımsız olarak– genel olarak insanlığı temsil eder nitelikte görülmesini gerektirir. Başka bir deyişle, ilerleme fikrinin kendisi –eğer koşullarda gözlenebilecek değişiklikten ve dünya üzerindeki farklılaşmalardan daha fazla bir şey içeriyorsa– Kant'ın insan onuru kavrayışı ile çelişir. İlerlemeye inanmak insan onuruna karşıdır. Üstelik, ilerleme öykünün hiçbir zaman sona ermeyeceği anlamına gelir. Öykünün sonu sonsuzluktur. Sakince durup, tarihçinin geriye bakışıyla geçmişe bakabileceğimiz bir nokta yoktur.

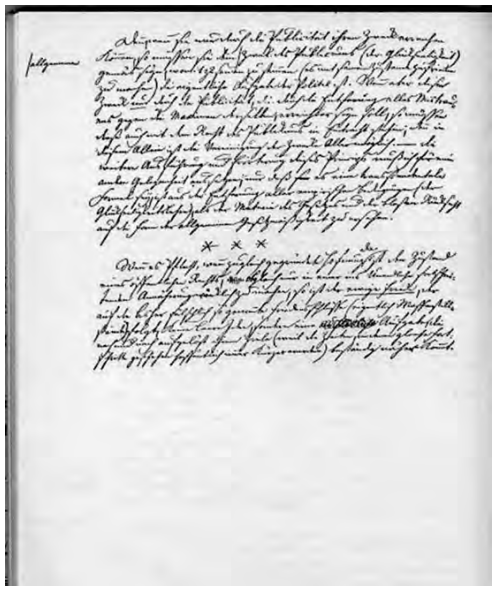
Çeviren: Yasemin Tezgiden

Notlar

1 "Was heisst: Sich im Denken orientieren?" (1786), *Gesammelte Schriften,* yay. haz. Prusya Akademisi, VIII, s. 131-47.
2 *Gesammelte Schriften,* 18:267 (no. 5636).
3 Marcus Herz'e mektup, 7 Haziran 1771. Bkz. Kant, *Selected Pre-Critical Writings,* İng. çev. G. B. Kerferd ve D. E. Wolford (New York: Barnes & Noble, 1968), s. 108.
4 Marcus Herz'e mektup, 21 Şubat 1772. Bkz. Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99,* İng. çev. Arnulf Zweig, University of Chicago Press, 1967, s. 73.
5 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* [Arendt çoğunlukla J.H. Bernard'ın İngilizce çevirisini (New York: Hafner, 1951) referans vermekle birlikte, konuşmalarında bu metne sadık kalmamaktadır] §40.
6 A.g.y.
7 *Gesammelte Schriften,* 12:59 (Mektup).
8 *On History,* yay. haz. Beck, Bobbs-Merrill, 1963, s. 143-48.
9 *Kant's Political Writings,* yay. haz. Reiss, Cambridge University Press, 1971, s. 57.
10 A.g.y., s. 184.
11 *On History,* s. 120.
12 *Kant's Political Writings,*s. 147 (*Ahlakın Metafiziği,* §49'dan sonra).
13 *On History,* s. 130.
14 Bkz. Borries, *Kant als Politiker* (Scientia Verlag Aalen, 1973; 1928 Leipzig baskısının yeniden basımı), s. 16.
15 Bkz. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* Kitap IV, Bölüm İki, §4, İng. çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 176-77 (not).
16 *On History,* s. 129-30.
17 A.g.y., s. 130.
18 A.g.y., s. 133.
19 A.g.y., s. 134.
20 *Eine Vorlesung Kants über Ethik*'ten Arendt çevirisi, yay. haz. Paul Menzer (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924); bkz. Kant, *Lectures 0n Ethics*, çev. Louis Infield (Londra: Methuen, 1979), s. 43.
21 *Kant's Political Writings,* s. 88.
22 A.g.y., s. 116.
23 A.g.y., s. 89.
24 A.g.y., s. 91.
25 A.g.y., s. 88.
26 *On History,* s. 106.
27 A.g.y., s. 100 .
28 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §28.
29 *Kant's Political Writings,* s. 190 [Hume'dan alıntılanmıştır].
30 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §28.
31 *Religion within the Limits of Reason Alone,* s. 29, not.
32 *Kant's Political Writings,* s.174.
33 *On History,* s. 111 (alıntı Seneca'dandır).
34 Diogenes Laertius, *Lives of Philosophers.* 8. 8, çev. G. S. Kirk ve J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1971), s. 228.
35 Bkz. Hegel, *Reason in History,* çev. Robert S. Hartman, Library of liberal Arts (İndianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), s. 35-36 (Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ne yazdığı Giriş).
36 Alexandre Kojève, "Hegel, Marx and Christianity," *Interpretation* 1 (1970): 37.
37 *On History,* s. 51.
38 A.g.y.
39 *Devlet* 514a ve sonrası.
40 *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* İng. çev. Thomas Kingsmill Abbott, Longsman, 1898, s. 267.

41 *Saf Aklın Eleştirisi,* B 825 ve sonrası.
42 A.g.e. B 883.
43 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §48.
44 A.g.e., §50.
45 A.g.e.
46 A.g.e.
47 A.g.e., §49.
48 A.g.e.
49 *Rhetorica: (Brutus, Orator, De Opt. Gen. Oratorum, Part. Orat, Topica)*, Cilt 2, Clarendon Press, 1903.
50 A.g.e.
51 *Anthropology form a Pragmatic Point of View,* İng. çev. Mary J. Gregor, Nijhoff, 1974, §53.
52 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §40.
53 Parmenides (Bölüm 4) yok olmalarına rağmen var olan şeylere sabit bir biçimde bakmamızı sağlayan *nous*'dan söz eder: "Var olmayan şeylerin zihnimizde [*nous*] ne kadar da güçlü bir biçimde var olduklarına bir bakın" (bkz. Kathleen Freeman, *Pre-Socratic Philosophers* [Oxford: Basil Blackwell, 1971], s. 42).
54 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §45.
55 A.g.y., §41.
56 "Reflexionen zur Anthropologie," *Gesammelte Schriften*, 15:334-35.
57 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §48.
58 A.g.y., §54.
59 *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* §53.
60 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §40.
61 A.g.e. Ayrıca bkz. Kant, *Logic*, çev. R. Hartman ve W. Schwarz, Indanapolis, Bobbs-Merrill, 1974, s. 63 (bkz. n. 20).
62 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §40. [Kant'ın "*Allgemein"* teriminin çevirisi üzerine: Arendt'in standart çevirilerde "tümel" olan sözcüklerin yerine sürekli olarak "genel" sözcüğünü koyduğunu belirtmekte yarar var. Bu değişikliğin önemli bir nedeni Arendt'in "The Crisis in Culture" adlı denemesinde açıklanır (*Between Past and Future,* genişletilmiş baskı [New York: Viking Press, 1968], s. 221), burada "yargının özel bir geçerlilikle donatılmış olduğunu, ama hiçbir zaman *tümel olarak* geçerli olmadığını" belirtir. Geçerlilik iddiaları, yargılayan insanın değerlendirmelerinde *kendini yerine koyduğu* insanların ötesine geçemez. Kant, yargı "her bir yargıda bulunan insan için" geçerlidir, der; ama bu cümledeki vurgu "yargıda bulunma" üzerinedir; yargıda bulunmayanlar ya da yargının nesnelerinin ortaya çıktığı kamu alanının üyesi olmayanlar için geçerli değildir" (italikler benim). Bu nedenle Arendt'in buradaki terim seçimi onun Kant'ı okuyuşu bakımından oldukça önemlidir. – ed.n.]
63 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §40.
64 A.g.y.
65 A.g.y., Önsöz.
66 A.g.y., §41.
67 *On History,* s. 54.
68 Cicero, *Rhetorica*.
69 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* §41.
70 A.g.y.
71 *On History,* s. 89.
72 A.g.y., s. 102.
73 A.g.y., s. 103, 105.
74 *Yargı Gücünün Eleştirisi,* Giriş, bölüm IV.
75 A.g.y.
76 *Saf Aklın Eleştirisi,* B 173.





Ebedi Barış'ın özgün elyazmasının
son iki sayfası.

İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi

JÜRGEN HABERMAS

İlk olarak Abbé St. Pierre tarafından benimsenmiş bir görüş olan "ebedi barış", Kant için kozmopolit düzen fikrine sezgisel güç katan bir idealdir. Bu görüşüyle Kant, geliştirmiş olduğu "Hukuk Öğretisi"ne üçüncü bir boyut katar. Böylelikle Kant, devletlerin medeni hukuklarının yanında ve uluslararası hukukun yerine, geniş uygulamaları olan bir yenilik ortaya koymuş olur: Dünya yurttaşlarının haklarına dayalı bir kozmopolit hukuk idesi. İnsan haklarına dayalı demokratik ve anayasal bir hukuk devletinin cumhuriyetçi düzeni, uluslararası hukukun, devletlerin dışişleri bağlamında, zayıf bir bağlayıcılıktan daha fazlasına sahip olmasını gerektiriyordu. Hatta her bir devletin içindeki yasal düzenin, en sonunda bütün insanları birleştiren ve savaşı ortadan kaldıran bir küresel hukuk düzenine yol açacağı kabul ediliyordu. "Devletin bütün formları doğal insan hakları ile bağdaşan bir anayasa idesi temelinde kurulmalıdır, böylece yasalara uyanlar aynı zamanda bir yasa koyucular bütünü olarak hareket edebileceklerdir. Benzer şekilde, eğer uluslar topluluğunu saf aklın kavramları bakımından düşünürsek, Platoncu anlamda bir ideal [*respublica noumenon*] olarak adlandırılabilir ki, bu imgelemin boş bir düşü değil, ayırt edilmeksizin bütün ulusal anayasaların daimi normu olup, tüm savaşları ortadan kaldırmanın aracıdır."[1] Bizi şaşırtan, cümlenin sonunda yer alan "tüm savaşları ortadan kaldırmanın aracıdır" ifadesidir. Bu ifade, zorunlu kalındığında savaş ve barışı düzenleyen uluslararası hukuk normlarına işaret eder; söz konusu normlar, yasanın getirdiği barış düzeni savaşı tamamen ortadan kaldıran kozmopolit bir düzenin yolunu açana dek geçerlidir ki, bu düzenin olanaklılığını Kant "Ebedi Barış"ta geliştirmiştir.

Elbette Kant bu ideyi o zamanın belirli tarihsel deneyimlerinden ve modern doğal hukuka ilişkin tartışmalardan alınan kavramları kullanarak geliştirmiştir. Oysa günümüzdeki kavramsal farklılıklar ve zamansal uzaklık bizi Kant'tan ayırmaktadır. Sonraki nesiller olarak bizler, ister istemez sahip olduğumuz bilgi ve deneyim farkı dolayısıyla bugün biliyoruz ki, onun önerileri kavramsal güçlüklerle dolu olup, tarihsel deneyimlerimizle de uyumlu değildirler. Bu nedenle, aşağıda ilkin Kant'ın çıkış noktasını oluşturan öncülleri ana hatlarıyla açıklayacağım. Söz konusu öncüller, Kant'ın üç basamaktan meydana gelen argümanının her aşamasını derinden etkilemektedir. Bu öncüller şunlardır: Hedefin tanımı, yani ebedi barış; hukuksal formu uluslar federasyonu olan asıl tasarının tanımı; son olarak da, tarih felsefesi kapsamında bu tasarıyla ortaya atılan sorunun çözümü, yani kozmopolit düzen idesinin aşamalı olarak gerçekleştirilmesi. Bu analizi izleyen ikinci bölümde, Kant'ın barış idesini son iki yüzyılın tarihsel deneyimleri ışığında değerlendireceğim. Üçüncü bölümde, çağdaş küresel duruma bakışla onun yeniden nasıl formüle edilmesi gerektiği sorusuna döneceğim. Pek çok hukukçu, siyasetbilimci ve felsefeci tarafından yapılan doğal duruma dönüş çağrısı, Kant'ın önerdiği kozmopolit hukukun evrenselliğine ve bu hukukun insan hakları politikasına güçlü itirazlar yöneltmişse de bunlar, insan hakları kavramı kapsamında hukuk ile ahlak arasına uygun bir ayrım koyduğumuzda güçlerini yitirmektedirler. Öyle ki, bu tür bir ayrım, Carl Schmitt'in hukuksal pasifizmin insancıl temellerine karşı geliştirdiği etkili argümanlara yönelik bir üsteleştirinin de anahtarı olacaktır.

1

Kant uluslar arasında bir "hukuk düzenine" ulaşılması *hedefini* negatif bir şekilde, yani savaşın ortadan kaldırılması olarak tanımlar: "Savaş olmamalı" der Kant. Bu ifade, "savaşın getirdiği yıkımların" artık sona ermesi gerektiğini bildirmektedir.[2] Kant bu türden bir barışın arzulanabilirliğini, o dönemde Avrupa prenslerinin paralı askerlerle sürdürdükleri savaşların getirdiği kötülüklerle gerekçelendirir. Kant bu kötülükleri tartışırken, öncelikli olarak savaş kurbanlarından değil, daha çok "şiddetin dehşetinden", "yıkımdan"; ama her şeyden önce, savaşan bir ülkenin –savaştan kaynaklanacak borcunun ağır yükünden dolayı ya da yabancı bir ulusun boyunduruğu altına gireceği, özgürlüğünü ve egemenliğini yitireceği için–- nasıl yoksullaşacağından, yağmalanacağından bahseder. Bunlara ek olarak, yurt-

taşların casusluk yapmak, asılsız bilgi yaymak gibi suçlara yönlendirilmeleriyle ya da keskin nişancılar ve suikastçıların kötülükleriyle ortaya çıkan bir ahlaki çöküş de söz konusudur. Burada Kant'ın zihnindeki savaş tablosu, Westphalia Barış Antlaşması'ndan sonra, çatışmaları uluslararası hukukla çözmenin meşru bir yolu olarak güçler dengesi sisteminde kurumsallaşan sınırlı savaş anlayışıdır. Böylesi bir savaşın sona ermesi, barış koşullarını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla belirli bir barış antlaşması uluslar arasındaki belirli bir savaşa son verebiliyorsa, bütün halklar arasındaki bir barış sözleşmesi de "savaşa son nokta koyacak" ve savaşın kötülüklerini ortadan kaldıracaktır. Kant'taki "ebedi barış" ifadesinin anlamı budur. Ne var ki bu, dayandığı savaş modeli kadar sınırlı bir barıştır.

Kant burada, dünya savaşlarını değil, tek tek uluslar ya da ittifaklar arasında ve sınırlı bir mekanda gerçekleşen savaşları düşünmektedir. İç savaşları değil, devletler ve yöneticileri arasında çıkan anlaşmazlıklardan doğan savaşları düşünmektedir. Bir başka deyişle, savaşan birlikler ile sivil halk arasında bir ayrım gözeten, teknik anlamda sınırlandırılmış savaşları düşünmektedir, gerilla mücadeleleri ve terör eylemlerini değil. Siyasal amaçları tam olarak tanımlanmış savaşları düşünmektedir, toplu yıkım ya da sürgünlere neden olup ideolojik amaçlara hizmet eden savaşları değil.[3] Sınırlı savaşın öncülleriyle düşünüldüğünde, uluslararası hukukun normatif düzenlemeleri, sadece savaş süresince ve barışın kuruluşu sırasında geçerli olan kuralları kapsayacaktır. Bu anlayış içinde "savaş ilan etme hakkı" [*ius ad bellum*] hem savaş "sırasında" hem de savaştan "sonra" hukuksal düzenlemelerin temelini oluşturmaktadır; fakat aslında bu hukuk da değildir, çünkü doğal durumdaki uluslararası hukuk öznelerine tanınan keyfi bir özgürlükten başka bir şey değildir – başka deyişle bu, öznelerin birbirleriyle ilişkilerinin hukuksuzluk tarafından belirlendiği bir duruma işaret eder.[4] Bu hukuk dışı duruma müdahale edebilen, yaptırıma sahip tek ceza hukuku ise, savaşın icra ediliş biçimine ilişkin olup, ancak halen savaşmakta olan devletlerin mahkemeleri tarafından uygulanabilir. Savaş suçları, yalnızca savaş *süresince* işlenen suçlardır. Savaşlar sınırsız olduğuna göre, barış kavramının kapsamı genişletilmekte ve özellikle saldırı savaşlarının kabul görülmeyen ve cezalandırılması gereken savaş suçları olduğuna hükmedilmektedir. Fakat Kant'ın *savaşı* suç saydığını bu noktada iddia edemeyiz.

Ebedi barış, kozmopolit bir düzenin en önemli niteliklerinden biri olsa da, bu düzenin yalnızca bir belirtisidir. Bu noktada Kant'ın söz konusu

düzenin hukuk açısından nasıl düşünülebileceğine ilişkin *kavramsal sorunu* çözmesi gerekmektedir. Kant'ın, kozmopolit hukuk ile klasik uluslararası hukuk arasındaki ayrımın uygun ölçütünü ve dolayısıyla neyin *ius cosmopoliticum*'a özgü olduğunu bulması lazımdır.

Bütün doğal durum hakları gibi, uluslararası hukuk da yalnızca geçici olarak geçerlidir; buna karşılık, kozmopolit hukuk, devlet tarafından yaptırımlarla desteklenen medeni hukuka benzer, çünkü her ikisi de tanımları gereği doğal durumu sona erdirir. Kant bu nedenle, kozmopolit düzene geçişi tanımlarken, belirli bir devletin kurulmasına vesile olup belirli bir bölgenin yurttaşlarının yasal olarak güvence altına alınmış bir özgürlük içinde yaşamasını olanaklı kılan "doğal durumdan ayrılmaya yönelik ilk edim"le sürekli benzeşim kurar. Kant'a göre, nasıl ki toplum sözleşmesi –onun yokluğunda sorunlarını kendi araçları ile halletmek zorunda kalan– bireyler arasındaki doğal durumu sonlandırdıysa, şimdi de savaşan devletler arasındaki doğal durum sona erecektir. Kant, "Ebedi Barış"tan iki yıl önce yayımlanan "Kuram ve Pratik"te [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* ("Kuramda Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz" Genel İfadesi Üzerine) – çev.], bu iki süreç arasındaki sıkı benzerlikleri ortaya koymuştur. Bu makalede Kant "tüm devletlerin kendi özgür iradeleriyle boyunduruğu altına gireceği, tüm halklardan oluşan evrensel bir devlet"ten söz etmektedir.[5] Burada da, savaşların en büyük kötülüğü olarak, insanlığın refağının ortadan kaldırmasından ve özgürlüğün yitirilmesinden bahsetmekte ve şöyle devam etmektedir: "Bunu önlemenin olanaklı tek yolu; halkların ortak hukukunu, her bir devletin boyun eğmek zorunda olduğu uygulanabilir genel yasaları temel alan (bu anlamda bireyler tarafından kurulan sivil devlete benzeyen) bir devlettir. Sözde Avrupa güçler dengesiyle sağlanacak kalıcı bir evrensel barış, hayalden başka bir şey değildir."[6] Kant burada "tüm devletlerin kendi özgür iradeleriyle boyunduruğu altına gireceği, tüm halklardan oluşan evrensel bir devlet"ten bahsettiği halde, bundan yalnızca iki yıl sonra "Ebedi Barış"ta, "bir uluslar federasyonu" ile "tüm halklardan oluşan bir devlet" arasında dikkatli bir ayrım koymaktadır.

Bu noktadan itibaren Kant, belirgin bir "kozmopolit" düzen ile devletlerarası hukuk düzeni arasında ayrım yapar ve bunu yaparken de, yurttaşların aksine devletlerin birtakım üstün güçlerin zorlayıcı yasalarına tabi olmaması, bunun yerine kendi tikel varlıklarını korumaları olgusuna dayanır. Dış ilişkilerinde savaştan vazgeçen bağımsız devletlerden oluşan bir federasyon-

da, her üyenin egemenliği dokunulmaz kalır. Birbirleriyle bu şekilde ilişki kuran devletler, egemenlik güçlerini ve yargı yetkilerini korurlar. Bu güç ve yetkileri, giderek büyüyen bir devlet modeli uyarınca bir dünya devletine dönüşmeleri anlamında yok olmaz. "Pozitif bir dünya devleti idesi"nin yerine "negatif bir ikame olarak; savaşı önleme amacı taşıyan, sürekli ve kademeli olarak genişleyen bir federasyon [idesi]" konulmaktadır.[7] Böyle bir federasyon, uluslararası hukuk içinde, artık toplum sözleşmesi modeli içinde düşünülmeyecek olan pek çok farklı sözleşme doğrultusunda uygulanacak egemen iradi edimler aracılığıyla kurulacaktır. Çünkü bu sözleşmeler, tarafların birbirleri üzerinde veya birbirlerine karşı talep ettikleri yaptırımcı bir hukukun temelini oluşturmaz; daha ziyade üyelerini, varlığının sürekliliği "kalıcı ve gönüllü bir ortaklığa" dayanan bir ittifakla birbirine bağlar. Ama bu ortaklık ediminin, tüm ulusların katıldığı bir uluslararası hukukun bağlayıcı gücünün ötesine geçmesi, yalnızca "daimilik" özelliğine dayanır. Kant buna dayanarak, uluslar federasyonunu "daimi devletler meclisi" ile karşılaştırır.[8]

Bu yapının çelişik durumu apaçık ortadadır. Örneğin Kant, diğer pasajlarda, bu meclisin "Amerikan eyaletlerinde olduğu gibi politik bir anayasaya dayalı bir ortaklığı değil, yalnızca çeşitli devletlerin herhangi bir zamanda yok olup gidebilecek gönüllü birlikteliğini ifade ettiğini"[9] ileri sürer. Oysa Kant, bu birliğin nasıl daimi olacağını, uluslararası anlaşmazlıkların uygarca çözümünün bu birliğin hangi özelliğine dayanacağını, anayasal düzene benzer bir düzenin kuruluşuna bağlı bir hukukun bağlayıcı özelliğine başvurmadan açıklayamaz. Kant bir yandan, birliğin üyelerinin egemenliğini, sözleşmeyi feshedebilme yetkisiyle korumak ister; ki bu federasyonla meclis ve gönüllü birlikleri karşılaştırmasını olanaklı kılan şeydir. Diğer yandan, uzun vadede barışın koşullarını yaratan bir federasyon, geçici ittifaklardan; tüm üyelerinin, *raison d'etat*'larını, ortaklaşa deklare ettikleri bir gayeye, "farklılıkları savaş ile değil, mahkemedekilere benzer bir süreçle çözümleme" gayesine bağlamak *zorunda* hissetmeleri ölçüsünde değişiklik gösterecektir. Bu zorunluluk unsuru olmadan, barışçı uluslar meclisi "daimi" hale gelemez, gönüllü ortaklık da "sürekli" olamaz; aksine, tıpkı yıllar sonra Milletler Cemiyeti'nde olduğu gibi, yozlaşmaya ve ayrılmaya yatkın, dengesiz bir çıkar birlikteliğine dönüşmeye mahkum olur. Kant'a göre burada, hiçbir *hukuksal* yükümlülük söz konusu olamaz, çünkü onun uluslar federasyonu, zorlayıcı bir otoriteye sahip olabilen ortak bir hükümetin organları etrafında düzenlenmemiştir. Kant daha ziyade, her hükümetin söz konusu birliğe

ahlaki bağlanışına/bağlılığına güvenmek zorunda kalmıştır. Fakat bu tür bir güven, Kant'ın kendi döneminin politikasına ilişkin ölçülü ve gerçekçi betimlemelerle pek uyuşmaz.

Kant, bu problemin tamamıyla farkındadır, fakat basit bir akıl yürütmeyle bunun üstünü örtmüştür: "Eğer bir devlet, 'haklarımı güvence altına alan ve böylelikle benim de diğer devletlerin haklarını güvence altına aldığım üstün bir yasa koyucu gücü tanımasam bile, diğer devletlerle aramda savaş olmayacaktır' derse, sivil toplumun birliğinin yerine geçecek bir şeye, yani özgür bir federasyona güvenemedikçe, haklarımın korunacağına güvenmek için ne tür bir gerekçem olabileceğini anlamak olanaksızdır. Eğer uluslar hukuku kavramının bir anlamı olacaksa, akıl bu kavramı bu tür bir federasyonla ilişkilendirmelidir."[10] Bu güvence, şu belirleyici soruya açık kapı bırakır: Egemenliklerini sürdüren devletlerin kendilerini böyle bir birliğe kalıcı bir şekilde bağlamaları nasıl sağlanır? Bu, söz konusu ideye nasıl yaklaşılacağı hakkında empirik bir sorun değil, idenin kendisiyle ilgili kavramsal bir sorundur. Ulusların birliği ahlaki değil, hukuksal bir örgütlenme olacaksa, "iyi bir anayasal devlet" de Kant'ın bundan birkaç sayfa sonra sıraladığı bütün özelliklere sahip olmalıdır. Dolayısıyla bu türden bir örgütlenme, sırf üyelerinin "iyi ahlaki kültür" sahibi olmalarına güvenmek zorunda kalmayacak, koşullar uygun olduğunda, kendisi de bağlayıcı taleplerde bulunabilecektir.

Tarihsel olarak bakıldığında, Kant'ın *anayasal olarak* örgütlenmiş bir uluslar topluluğu projesinden fazla söz etmemesi kesinlikle gerçekçidir. Amerikan ve Fransız ihtilallerinden sonra ortaya çıkan demokratik anayasal devlet, henüz kuraldan çok istisna idi. Var olan güçler dengesi sistemi, yalnızca egemen devletlerin, uluslar hukukunun özneleri olabileceği varsayımı üzerinden işliyordu. Bu koşullar altında dış egemenlik, her biri uluslararası alanda bağımsız olarak hareket eden devletlerin, gerektiğinde askeri yollarla sınırlarının bütünlüğünü koruyabilme kapasitelerini göstermektedir. İç egemenlik ise, devletin şiddet araçları üzerindeki tekeline dayanarak, yürütme gücü ve pozitif hukuk aracılığıyla barış ve düzeni sürdürme kapasitesini dışavurmaktadır. Bu nedenle *raison d'etat,* iç politikanın her zaman dış politikanın önceliklerine bağımlı olduğu, sınırlı bir savaş olanağı içeren temkinli bir güç politikasının ilkelerine göre tanımlanmaktadır. İç ve dış politika arasındaki net ayrım, dar ve politik olarak iyi tanımlanmış bir güç kavramından kaynaklanır ki, buna göre güç, son tahlilde, iktidar sahiplerinin, kışla ve karakollarda depoladıkları cebir araçları üzerindeki kontrol derecesine göre değerlendirilmektedir.

Ulus devletlerin bu klasik-modern dünyası, aşılamaz bir kavramsal sınır olarak kaldığı sürece, devletlerin egemenliğini gözetmeyen kozmopolit bir anayasaya yönelik her girişim zorunlu olarak hayalci gözükecektir. Bu da, Kant'ın güçlü bir devletin egemenliği altında yer alan bir uluslar birliği olasılığını neden hiç aklına getirmediğini açıklamaktadır. Aslında Kant, bu olasılığı her zaman bir "evrensel monarşi"[11] imgesiyle birlikte sunmuştur. Söz konusu öncüllerden hareketle düşünüldüğünde, bu kadar üstün bir politik güç, "en korkunç despotizm"[12] ile sonuçlanacaktır. Kant, tarihsel deneyiminin sınırlı ufkundan kurtulamadığı için, her biri hâlâ güç politikasına bağlı kalan özgür devletler arasında bir federasyonun yaratılıp sürdürülmesi için herhangi bir ahlaki güdülenime işaret etmesi de yine zorlaşmaktadır. Kant bu probleme bir çözüm bulmak için, kozmopolit amaçlı bir tarih felsefesi önerir – bu felsefe "doğanın [gizli bir] amacı" aracılığıyla, "politika ve ahlak arasındaki [olanaksız] uzlaşmayı" makul hale getirmeye çalışacaktır.

2

Kant bir uluslar federasyonunun niçin devletlerin kendi çıkarları yararına olduğunu açıklamak için, kısmen makul, üç doğal eğilimden söz eder: cumhuriyetlerin barışçıl doğası, dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü ve politik toplumsal alanın işlevi. Bu argümanları tarihsel bir bakışla gözden geçirmek iki açıdan bilgilendirici olacaktır. Bir yandan, bu eğilimler ondokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki gelişmelerle yanlışlanmıştır. Diğer yandan söz konusu argümanlar, kendine özgü bir diyalektik nitelik ortaya koyan tarihsel yönelimlere işaret etmektedirler. Bu aynı yönelimler, Kant'ın kuramını oluştururken temel aldığı öncüllerin, onun onsekizinci yüzyılın sonlarında karşı karşıya geldiği ve artık geçerli olmayan koşulları yansıttığını ortaya koymaktadır. Ancak bu yönelimler, çağdaş terimlerle yeniden, tam ve doğru bir biçimde formüle edilecek bir kozmopolit hukuk kavrayışının, bu hukuku kısmen yerine getiren bir güçler düzeneği içinde destek bulabileceği iddiasını kuvvetlendiriyor gibi görünmektedir.

(1) Kant'ın ilk argümanı, cumhuriyetçi hükümetler çoğaldıkça uluslararası ilişkilerde savaşın azalacağını ileri sürer. Buna göre demokratik anayasal devletlerin halkları, kendi çıkarlarına dayanarak, hükümetlerinin barışçıl bir politika izlemesini isterler. "Eğer bu tür bir anayasada şart koşulduğu üzere, savaşa girilip girilmemesine karar vermek için yurttaşların rızası-

na başvurulursa, onların böylesine tehlikeli ve pahalı bir oyuna girişme konusunda tereddüt etmeleri son derece doğaldır."[13] Bu iyimser varsayım, Kant'ın 1795'te, ne kadar çapraşık olduğunu anlayamayacağı bir idenin harekete geçirici gücü tarafından (yani milliyetçilik tarafından) çürütülmüştür. Çünkü milliyetçiliğin, devletin boyunduruğu altındaki uyrukların, devletleriyle özdeşleşen aktif yurttaşlara dönüşmesinin en arzulanır aracı olduğu açıktır. Bununla birlikte milliyetçilik, ulus devleti; öncesindeki mutlakiyetçi hanedanlık devletinden daha barışçı kılmaz.[14] Milliyetçi hareketler açısından, egemen devletlerin klasik beka iddiası, özgürlük ve ulusal bağımsızlık gibi yan anlamlar kazanmaktadır. Bu nedenle, yurttaşların cumhuriyetçi ülküleri, kendi ulus ve yurtları için savaşma ve ölme isteği doğurmaktadır. Kant, haklı sayılabilecek gerekçelerle, kendi zamanının paralı ordularını, "insanların başka insanlar tarafından … yalnızca birer makine olarak kullanılmasının" aracı olarak düşünmüş ve yurttaşlardan oluşan milis orduların kurulması çağrısında bulunmuştur. Fakat askerlik yapmaya zorlanan genç adamların toplu seferberliğinin, ulusal tutkuları harekete geçireceğini ve yıkıcı bir çağın, başka bir ifadeyle ideolojik anlamda sınırsız bir özgürlük savaşları çağının doğmasına sebep olacağını öngörememiştir.

Öte yandan, demokratik bir devletin, iç ilişkilerinde, dışarıya karşı barışçı bir tutumu özendirdiği düşüncesi tamamıyla yanlış değildir. Tarihsel ve istatiksel araştırmalar, demokratik bir anayasaya sahip olan devletlerin, zorunlu olarak otoriter rejimlerden (bunlar ne türden rejimler olursa olsun) daha az savaşmadığını, fakat birbirleriyle olan ilişkilerinde daha az savaş yanlısı bir tutum sergileme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bu bulguyu ilginç bir şekilde yorumlamak da mümkündür.[15] Özgür kurumlara alışık olan bir toplumun evrensel değerlere yönelmesi dış politikayı etkilediği ölçüde; cumhuriyetçi hükümet bir bütün olarak daha barışçıl bir biçimde davranmaz belki ama, yine de bu yönelim, girilen savaşların niteliğini değiştirir. Devletlerin dış politikası, vatandaşlarının motivasyonlarına göre değişir. Askeri gücün kullanımı, artık sadece *raison d'etat*'nın özünde kendini gözeten bakış açısından değil, uluslararası alanda otoriter olmayan devlet ve hükümet biçimlerinin artmasını destekleme arzusu tarafından da belirlenmektedir. Daha da önemlisi, değer tercihleri ulusal çıkarların korunmasının ötesine geçip, insan hakları ve demokrasinin uygulanması yönünde genişlerse, bu durumda güçler dengesinin oluştuğu koşulların kendisi, geriye dönüşü olmayan bir şekilde değişmiş olur.

(2) İncelemekte olduğumuz tarihsel gelişmeler, Kant'ın ikinci argümanını da benzer bir diyalektik içinde anlamamıza izin vermektedir. Kant'ın dolaysız iddiaları kesinlikle yanlış olsa da, bunlara dolaylı bir şekilde bakıldığında, önemli bir açıdan haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Aslında Kant; bilgi, insan ve mal alışverişi ve özellikle de ticaretin genişlemesi sayesinde toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın artmasının barışçıl bir uluslar birliği fikrine yararlı olacağını düşünmüştür.[16] Modern çağın ilk dönemlerinde genişleyen ticari ilişkiler, bir dünya piyasasını andıran sıkı bir ağa dönüşmüştü. Kant'a göre bu, "karşılıklı kazanca dayanan barışçıl ilişkilerin güvenceye alınması için bir çıkar temeli sağlar." Kant'ın öne sürdüğü gibi: "Ticaret ruhu savaşla birlikte var olamaz."[17] Ancak Kant, Hegel'in daha sonraları İngiliz ekonomistlerinden öğrendiği şeyin, yani kapitalist gelişmenin sınıflar arasında bir çatışmaya yol açabileceğinin ve bunun hem barışın kendisini hem de politik açıdan, liberal toplumların barış içinde yaşayacakları varsayımını tehdit edebileceğinin farkında değildir.[18] Ayrıca kapitalist endüstrileşme sürecinin ivme kazanmasıyla birlikte artan sosyal gerilimlerin, hem iç savaşlara yol açarak iç politikayı zora sokacağını, hem de dış politikada emperyalist savaşlara giden bir yola girilmesine neden olacağını görememiştir. Öyle ki, ondokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa hükümetleri, toplumsal çatışmaları engellemek ve dış politika zaferleriyle mevcut iç çatışmaları etkisiz hale getirmek için, tekrar tekrar milliyetçiliğin gücüne başvurmuşlardır.

Öte yandan, sınıf çatışmalarının refah devletiyle başarılı bir şekilde çözümlenmesi, ancak biriken ulusal enerjilerin tükenmesine neden olan İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği felaketlerden sonra mümkün olabilmiştir. Ancak bundan sonra, sanayileşmiş uluslarda –en azından OECD ülkelerinde– ortam, karşılıklı ekonomik bağımlılığın, –Kant'ın haklı olarak barışçıl bir etkisi olmasını umduğu– "uluslararası politikaların iktisadileştirilmesine"[19] yol açmasını sağlayacak şekilde değişmiştir. Bugün küresel kitle iletişim araçları, haber ağları ve sistemler, yerel ve birbirinden son derece uzak olaylar arasında sürekli ve iki taraflı bir etkiye neden olan yoğun simgesel ve toplumsal ilişkiler doğurmaktadır.[20] Küreselleşmenin bu süreçleri, hassas teknolojik altyapılarıyla daha da zayıf düşen karmaşık toplumlar yaratmıştır. Nükleer silahlara sahip güçler arasındaki askeri çarpışmalar, bu silahların taşıdığı büyük riskler dolayısıyla olanaksız hale geldikçe, yerel çatışmalarda buna mukabil önemli bir artış olmuştur. Küreselleşme klasik uluslararası hukukun önkabullerini, yani devlet egemenliği ve iç ve dış politika arasındaki keskin ayrımı da sorgulamaya açmıştır.

Çokuluslu şirketler gibi hükümet dışı aktörler ve uluslararası etkiye sahip özel bankalar, giderek ulus devletin biçimsel egemenliğinin içini boşaltmaktadır. Ekonomik açıdan en güçlü ülkelerin hükümetleri bile günümüzde bir ikilem içinde olduklarının farkındadırlar: Bir taraftan bu ülkelerin hareket alanları ulus devletin yapısıyla sınırlandırılmıştır; diğer taraftan aynı ülkeler, yalnızca dünya ticaretinin değil, üretim ilişkilerinin de, giderek artan bir şekilde küresel bir ağ içinde gerçekleşmesinin getirdiği zorunluluklara karşılık vermek zorunda kalmıştır. Egemen devletler, ancak politik araçlarla etki altına alınabilen bir "ulusal ekonomi" oldukları sürece ekonomilerinden kazanç sağlayabiliyorlardı. Oysa ekonominin özelleştirilmesiyle, özellikle de dünya finans piyasalarında ve endüstriyel üretim aşamasında giderek artan karşılıklı bağımlılıkla, ulusal politikalar üretimin genel koşulları üzerindeki kontrollerini –ve bununla birlikte yaşam standartlarını koruma güçlerini– kaybetmiştir.[21]

Aynı zamanda, devlet egemenliğinin kurucu unsurlarından olan, iç ve dış politikanın sınırları açısından bir bulanıklık ortaya çıkmaktadır. Güç politikasının klasik imgesi, yalnızca demokratikleşme veya insan hakları politikaları gibi ek normatif özellikler yönünden değil, aynı zamanda bizatihi gücün kendine özgü yayılımı yönünden, sürekli değişime uğramaktadır. Artan işbirliğinin baskısıyla, idare gücünü kullanarak ya da şiddet tehdidinde bulunarak hedeflere doğrudan ulaşmak yerine, bunu yapmak için az çok dolaylı etkilerde bulunmak, giderek önem kazanmaktadır. Bunun yerine güç, algılanan durumların yapılandırılmasında, temas noktalarının yaratılmasında, iletişim akışının kesintiye uğratılmasında ya da gündem ve problemlerin tanımlanmasında dolaylı olarak kullanılmaktadır. Kısaca güç, faillerin kararlarını verdikleri uç koşullarda kullanılmaktadır.[22] Bu ortamda "yumuşak güç", "kaba gücü" uzaklaştırarak, Kant'ın özgür devletlerin birliğini oluşturacaklarına güvendiği öznelerin bağımsızlıklarının temelini ortadan kaldırmaktadır.

(3) Kant'ın, tasarladığı uluslar federasyonunun "yalnızca bir hayal" olduğu şüphesini gidermek için öne sürdüğü üçüncü argümanı düşündüğümüzde, yine benzer eğilimler ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetçi bir yönetim biçiminde, anayasal ilkeler, politikaların halk tarafından ölçülmesini sağlayan ölçütler haline gelir. Bu tür hükümetler, ilkelere yalnızca hesap vermek konusunda gerek duysalar da, "politikalarını kamuya açık bir şekilde, birtakım aldatmacalarla haklı çıkarmaya"[23] çalışmazlar. Bu noktaya kadar, sivil toplumsal alandaki eleştiri, açığa çıkamayan ve kamuya açık bir şekilde savunulabilecek

maksimlerle tutarlı olmayan ereklerin izinden gidilmesini önleyebilir. Kant'a göre, kamu önünde konuşabilen entelektüeller ya da hukuk öğretmenleri olarak felsefecilerin, "savaş ilanının ve barış oluşumunun ilkeleri üzerine, kamuya açık bir şekilde özgürce konuşmasına" fırsat tanındığı, tüm yurttaşları bunların temel ilkelerinin geçerliliğine ikna etmelerine izin verildiği ölçüde, toplumsal eleştirinin izlencesel bir işlevi söz konusu olacaktır. Şu dokunaklı cümleyi yazdığında, Kant'ın aklında muhtemelen Voltaire ve II. Friedrich örneği vardı: "Kralların filozof olması ya da filozofların kral olması ne beklenen ne de istenen bir şeydir; zira güce sahip olmak, aklın özgürce yargıda bulunma yetisini kaçınılmaz bir şekilde bozar. Ancak krallar ve eşitlikçi yasalarla kendilerini yöneten egemen uluslar, filozoflar sınıfını yok olmaya veya sessiz kalmaya zorlamamalıdır, aksine filozofların kamuya açık bir şekilde konuşmasına izin vermelidirler. Bu, her tür kuşkunun ötesinde … her iki durumda da, onların sorunlarını aydınlığa çıkarmak için zorunludur."[24]

Yalnızca birkaç yıl sonra, Fichte'nin de dahil olduğu ünlü ateizm tartışmasının gösterdiği gibi, Kant'ın, sansürden korkmak için geçerli nedenleri vardı. Onun, felsefenin insanları ikna gücüne ve felsefecilerin dürüstlüğüne inancını pekâlâ bağışlayabiliriz; ancak akla yönelik tarihsel kuşkuculuk daha çok ondokuzuncu yüzyıla aittir. Oysa yirminci yüzyılda, entelektüellerin akla ihaneti, daha önce görülmemiş boyut ve kapsamdadır. Daha da önemlisi Kant, yazınsal araçlar temelinde oluşan ve her türlü tartışmaya açık olan, üyeleri, eğitimli yurttaşların oluşturduğu küçük bir sınıftan çıkan, şeffaf ve incelenebilir bir kamusal alanın varlığına açıkça inanmıştı. Ancak bir kez daha o, burjuva kamuoyunun gelecekteki yapısal dönüşümünü öngörememişti: Günümüzde kamusal alan, elektronik kitle iletişim araçlarının egemenliği altına girmiş, semantik olarak yozlaşmış, imgelere ve sanal gerçekliklere boyun eğmiştir. "Konuşma ve tartışmaya" dayanan Aydınlanma ortamının, dili ortadan kaldıran beyin yıkama biçimlerine ve dilsel aldatmacalara dönüşebileceğini hayal etmesi bile mümkün değildi.

Bu cehalet perdesi, Kant'ın çok uzak bir geleceğe ilişkin, ancak günümüzde gerçekleşen bir duruma ilişkin öngörüde bulunma cesareti göstermesini açıklar: burada söz konusu edilen, Kant'ın o muhteşem, küresel kamu alanı öngörüsüdür. Dünya kamuoyu, küresel iletişimin sonucunda ortaya çıkmıştır: "Yeryüzündeki tüm ulusların evrensel bir topluma katılmaları süreci öyle bir noktaya gelmiştir ki, dünyanın bir bölümünde hakların ihlal edilmesi, geri kalan her yerde hissedilmektedir; bu, kozmopolit hukuk idesinin, artık

fantastik ya da abartılı bir ide olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Bu ide, medeni ve uluslararası hukukun zorunlu bir tamlayanı haline gelmiş ve onu insanlığın (ya da insan haklarının) kamu hukukuna dönüştürmüştür. Yalnızca bu koşul (yani işleyen bir küresel kamusal alanın varlığı koşulu) altında, durmaksızın ebedi barışa doğru ilerlediğimizi söyleyerek övünebiliriz."[25]

Dünya kamuoyunun ilgisini üzerine çeken ve küresel ölçekte kutuplaştıran ilk olaylar, Vietnam ve Körfez savaşlarıydı. Birleşmiş Milletler'in küresel sorunlarla ilgili bir konferanslar dizisi düzenlemesi ise çok yakın bir dönemde gerçekleşti: Kısa aralıklarla düzenlenen bu konferanslar; ekoloji (Rio de Jenario), nüfus artışı (Kahire), yoksulluk (Kopenhag) ve küresel ısınma (Berlin) sorunlarını ele almıştır. Söz konusu "dünya zirveleri", insanlığın yaşamsal sorunlarını küresel kamuoyunun ilgilendiği konular haline getirmek yoluyla –yani dünyanın bu konulardaki düşüncesinin gücüne başvurmak yoluyla– hükümetler üzerinde politik baskı kurma çabaları olarak değerlendirilebilir. Ancak bu geçici kamu ilgisinin, hâlâ tikel sorunlara özgü olduğu ve ulusal kamuoylarının yerleşik yapıları üzerinden yönlendirildiği olgusu gözden kaçmamalıdır. Buna koşut olarak, birbirinden uzak noktalarda bulunan katılımcılar arasındaki iletişimi ayakta tutabilmek için destekleyici yapılara gereksinim duyulmaktadır. Söz konusu katılımcılar tartışmalara, karşılıklı ve eşzamanlı olarak katkıda bulunabilmelidirler; konuya ilgileri eşit düzeyde olmalıdır. Her ne kadar buna acil olarak gereksinim duyulsa da, bu anlamda bir küresel kamuoyu henüz oluşmamıştır; hatta bu anlamda bir Avrupa kamuoyu bile yoktur. Öte yandan, yeni örgütlerin, yani Greenpeace ya da Uluslararası Af Örgütü gibi hükümet dışı örgütlerin oynadığı merkezi rol, konferanslarla sınırlı kalmamaktadır. Onlar ulusaşırı kamuoyları yaratmak ve bunları harekete geçirmek gibi daha genel ilgiler beslemektedirler. Oynadıkları rol, uluslararası sivil toplum ağının içinden gelerek devletlere kafa tutan aktörlerin, basın ve diğer medya organları üzerindeki artan etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.[26]

Kant'ın kamusallığa ve kamuoyuna biçtiği önemli rol, bir siyasal birimin hukuksal yapısı ile siyasal kültürü arasındaki ilişkinin doğasına ilişkin bir soru akla getirmektedir.[27] Şöyle ki: Liberal politik kültür, özgürlüğün ve onun kurumlarının kök saldığı zemini oluşturduğu gibi, halkın uygarlaştırılmasına yönelik politik süreçteki ilerlemenin dolayımını da oluşturur.[28] Elbette Kant, ilkeler üzerinde daha geniş bir uzlaşıya yol açacak bir "kültürel gelişimden" söz etmektedir.[29] Yine Kant'a göre, iletişim özgürlüğünün kamusal kullanımı, politik bir sosyalleşme içindeki halkın tutumunu ve

düşünme tarzlarını etkileyecek aydınlanma süreçlerine dönüşecektir. Bu bağlamda Kant, "her aydınlanmış kişinin, iyi bir şeye karşı, onu bütünüyle anlamaya başladığında kaçınılmaz olarak duyacağı içten sempati"den söz eder.[30] Ancak bu tür ifadelerin sistematik anlamda önemi yoktur, çünkü aşkınsal felsefenin dikotomik kavramsal çerçevesi, içsel koşulları dışsal koşullardan, ahlaklılığı yasallıktan ayırır. Dolayısıyla Kant, özellikle liberal politik bir kültürde, kişinin çıkarlarını sağduyulu bir şekilde gözetmesi ile, ahlaki öngörü ve alışkanlıklarını sağduyulu bir şekilde izlemesi arasındaki, bir başka deyişle gelenek ile eleştiri arasındaki ilişkiyi tanımaz. Bu türden bir kültürün pratikleri; ahlak, hukuk ve politika arasında arabulucuk yaptığı gibi, politik öğrenme süreçlerini destekleyen bir kamuoyu için uygun bağlamı da oluşturur.[31] Bu yüzden Kant, "patolojik olarak dayatılan bir sosyal birliğin ahlaki bir bütüne nasıl dönüştürülebileceğini"[32] açıklamak için metafizik bir "doğa ereği" kavramına sığınmak zorunda kalmamıştır.

Yukarıdaki eleştirel akıl yürütmelerin de gösterdiği gibi, Kant'ın kozmopolit düzen idesinin, köklü bir değişime uğrayan dünyanın mevcut durumuyla ilişkisini kaybetmemesi için, yeniden formüle edilmesi gerekir. Kant'taki temel kavramsal çerçeveyi gözden geçirme zamanı çoktan gelmiştir ve bu revizyonu kolaylaştıracak olgu, kozmopolitlik idesinin kendisinin de zaman içinde sabit kalamamış olmasında yatmaktadır. Woodrow Wilson'un girişimlerinden ve Cenevre'de bir Milletler Cemiyeti'nin kurulmasından bu yana, kozmopolit düzen idesi tekrar tekrar ele alınmış ve politika pratiğinde uygulanmıştır. Buna paralel olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, (diğer çokuluslu örgütlerin yanında) Birleşmiş Milletler'in kurumları, bildirgeleri ve politikaları içinde, ebedi barış idesine daha somut bir biçim verilmiştir. Yirminci yüzyılda yaşanan ve tarihte eşi benzeri bulunmayan felaketlerle bir daha karşılaşmama isteği, Kant'ın idesine yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu karanlık arkaplan karşısında, Hegel'in ifadesine başvuracak olursak, "Dünya Tini" kararsızca ileri atılmıştır.

Avrupa ülkeleri, Birinci Dünya Savaşı sırasında uzamsal ve teknolojik açıdan sınırsız bir savaşın dehşetiyle karşı karşıya kalmış; İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte, ideolojik açıdan sınırsız bir savaşın hangi kitlesel suçlara yol açabileceğini görmüştür. Hitler'in sebep olduğu topyekün savaşın görünen yüzünün ardında, uygarlığın çöküşü düşüncesi öylesine yer etmişti ki, bu dehşetlerle sarsılan dünya, uluslararası hukuktan vazgeçip dünya yurttaşlığı

haklarına dayalı kozmopolit bir hukuka geçişe hız vermişti. Geçilen aşamaların ilki, ilk kez 1928 Kellogg-Briand Paktı'nda hükme bağlanan, savaşın yasadışılığı düşüncesinin, Nürnberg ve Tokyo savaş suçları mahkemelerine taşınması olmuştur. Bu mahkemeler kendilerini savaş süresince işlenen suçlarla sınırlamamış, daha ziyade, savaşın kendisini bir suç olarak dava konusu etmişlerdi. Bu noktadan sonra, "savaştan *kaynaklanan* suçları" kovuşturmak artık mümkün hale gelebilecektir. İkinci aşamada, ceza hukuku "insanlığa karşı işlenen suçları" –yani devletin yasal olarak yetkili organları tarafından, sayısız örgüt üyesi, görevli, memur, işadamı ve özel şahsın yardımıyla gerçekleştirilen suçları– da içerecek şekilde genişletilmiştir. Bu iki yenilikle birlikte, uluslararası hukukun öznelerini oluşturan devletler, varsayımsal bir doğal durumda sahip oldukları kabul edilen masumiyetlerini kaybetmişlerdir.

3

Kant'ın önerisine getirilecek köklü bir kavramsal revizyonun üç noktaya odaklanması gerekir: (1) devletlerin dış egemenliklerinin ve aralarındaki ilişkilerin değişen doğası; (2) devletlerin iç egemenliği ve klasik güç politikalarının getirdiği normatif kısıtlamalar ve (3) tabakalaşan dünya toplumu ve küreselleşerek, "barış"tan ne kastettiğimizi yeniden düşünmemize sebep olan tehdit ve tehlikeler.

(1) Kant'ın her bir devletin egemenliğine itibar eden, daimi bir uluslar federasyonu fikri, daha önce de gösterdiğim gibi tutarsızdır. Çünkü bunun için dünya yurttaşının hakları, hükümetlerin her birini fiilen bağlayacak şekilde kurumsallaşmış olmalıdır. Uluslar topluluğu, en azından yaptırım tehdidiyle, üyelerinin hukuka uygun bir şekilde davranmasını sağlayabilmelidir. Ancak o zaman, egemenliklerini karşılıklı tehditlerle ortaya koyan devletlerden oluşan istikrarsız sistem, ortak kurumların devletin işlevlerini devraldığı bir federasyona dönüşebilecektir: Bu federasyon, üyeleri arasındaki ilişkileri hukuksal olarak düzenleyecek ve üyelerinin kurallara uyup uymadıklarını denetleyecektir. Uluslararası ilişkilerdeki, bir devletin diğer bir devletin yaşamsal ortamını şekillendirdiği, sözleşmelerle düzenlenen dışsal ilişki biçimi, bu durumda, bir kurucu antlaşmaya veya anayasaya dayalı ortak bir organizasyonun üyeleri arasında, içsel olarak yapılandırılmış bir ilişki haline gelir. Birleşmiş Milletler Sözleşmesi, saldırganca savaşları yasaklamasıyla (madde 2.4'te şiddetin yasaklanması) ve Güvenlik Konseyi'ne "barışa yönelik bir tehdit veya ihlal ya

da saldırı söz konusu olduğunda" askeri harekat da dahil olmak üzere uygun önlemleri alması için yetki vermesiyle, bu bakımdan önemlidir. BM Sözleşmesi, bir devletin iç ilişkilerine müdahale etmeyi de açıkça yasaklamaktadır (madde 2.7'de). Her devletin askeri olarak kendini savunma hakkı korunmaktadır. Aralık 1991'de, Genel Kurul şu ilkeyi yeniden onaylamıştır: "Bir devletin egemenliğine, toprak bütünlüğüne ve ulusal birliğine, Birleşmiş Milletler Sözleşmesi doğrultusunda, tümüyle saygı gösterilmelidir."[33]

Oysa her bir devletin egemenliğini hem sınırlandıran hem de güvence altına alan bu muğlak düzenlemelerle, Sözleşme kendi geçiciliğini ortaya koymuş olur. BM'nin kendi askeri gücü yoktur, kendi komutası altında konuşlandırabileceği askeri güçler, özellikle de şiddet araçları üzerinde bir tekel oluşturabileceği türden bir askeri gücü söz konusu bile değildir. BM'nin askeri gücü, üyelerinin gönüllü işbirliğine bağlıdır. Güç odağı eksikliğinin, veto ve kalıcı üyelik hakları karşılığında bu dünya örgütüne bağlanmış olan süper güçlerin yer aldığı Güvenlik Konseyi'yle telafi edileceği varsayılmıştır. Çok iyi bilindiği gibi bu düzenleme, süper güçlerin yıllarca birbirlerini vetolarla engellemesine yol açmıştır. Ayrıca, Güvenlik Konseyi inisiyatifi ele aldığında, benzer durumlara benzer şekilde davranma ilkesini görmezden gelerek, fazlasıyla seçici yargılarda bulunmuştur.[34] Bu sorun, Körfez Savaşı'ndaki olaylarla bir kez daha gündeme gelmiştir.[35] Bu açıdan bakıldığında dikkate değer olsa da, Lahey Adalet Divanı'nın yalnızca sembolik bir anlamı olduğu görülmektedir. Sürekli toplanmadığı gibi, hükümetleri verdiği hükümlere uymaya da zorlayamaz (Nikaragua'nın Birleşik Devletler'e karşı açtığı dava örneğinde bir kez daha görüldüğü gibi).

(2) Kant ulusal egemenlik engelinin aşılamayacağına inandığı için kozmopolit toplumu, dünya yurttaşlarının değil, devletlerin federasyonu olarak düşünmüştü. Bu varsayım, Kant'ın, devlet içindekiler de dâhil olmak üzere, tüm hukuksal düzenleri, herkese "insan olmalarından kaynaklanan" haklar tanıyan asli bir yasadan türettiği ölçüde, tutarsız olur. Her birey, evrensel yasalara göre, eşit özgürlük hakkına sahiptir ("herkes, herkes adına ve her bir insan da kendisi adına karar verdiği"[36] için). Hukukun insan hakları üzerinden bu şekilde temellendirilmesi, hakların taşıyıcıları olarak bireylere işaret eder ve bütün modern hukuksal düzenlere, ihlal edilemez bir bireycilik niteliği kazandırır.[37] Eğer Kant, bu özgürlük güvencesinin –"ki insanoğlu özgürlüğün yasalarına göre hareket etmelidir"– ebedi barışın asıl ereği olduğu görüşün-

deyse, "aslında kamu hukukunun üç varyasyonuna, yani medeni, uluslararası ve kozmopolit hukuka göre"[38], yurttaşların özerkliğinin, devletlerin onlar üzerindeki egemenliği aracılığıyla sağlanmasına izin vermemesi gerekir.

Kozmopolit hukukun amacı, daha çok bireysel öznelere hukuksal bir konum kazandırmak için, uluslararası hukukun kolektif öznelerini denetlemek; bireysel öznelerin özgür ve eşit bir dünya yurttaşları birliğinin dolaysız üyeleri olmalarını gerekçelendirmektir. Carl Schmitt, bu amacın farkına varmış ve bu kavramın "her bireyin aynı anda hem (sözcüğün tam hukuksal anlamıyla) bir dünya yurttaşı hem de bir devletin yurttaşı olduğunu"[39] ifade ettiğinin altını çizmiştir. Otoritenin kendisini tanımlayacak üst-düzey hukuksal güç [*Kompetenz-Kompetenz*] artık birleşik dünya devletine geçmiş olur ve bireylerin uluslararası toplumla dolaysız bir hukuksal ilişki kurmalarını sağlar. Bu durum her bir devleti, "uluslararası ve ulusal işlevlerinde iki farklı rol üstlenen özgül kişilerin aracılarına [*Kompetenz*]"[40] dönüştürür. Devletlerin egemenliğini tanımayan bir hukuk biçiminin en önemli sonucu, bireysel kişilerin, devlet hizmeti veya askeri hizmet sırasında işlenen suçlar yüzünden tutuklanabilmesidir.

Son zamanlardaki gelişmeler Kant'ı bu konuda da geride bırakmıştır. 1941'deki Kuzey Atlantik Sözleşmesi'ni temel alan BM Sözleşmesi, üye devletlere insan haklarını gözetme ve gerçekleştirme genel yükümlülüğünü getirmiştir. Genel Kurul, bu hakları İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde örnek oluşturacak bir şekilde belirlemiş, ayrıca daha sonraları aldığı çok sayıda kararla geliştirmiştir.[41] Birleşmiş Milletler, insan haklarının korunmasını ulus devletlere bırakmaz; insan hakları ihlallerinin gerçekleşip gerçekleşmediğini *saptamak* için kendi araçlarına sahiptir. İnsan Hakları Komisyonu, çeşitli gözlemci işlevlere ve ("olanaklar dahilinde" de olsa) temel toplumsal, ekonomik ve kültürel hakları konu alan raporlama süreçlerine sahiptir. Dahası sivil ve politik haklara yönelik ihlallerin şikâyet edilmesi için birtakım prosedürler de geliştirmiştir. Kuramsal olarak (gerçi sözleşmeye imza koyan tüm devletler tarafından tanınmıştır), bireylerin, yurttaş olarak kendi hükümetlerine karşı davacı olmalarının hukuksal aracı, yani resmi şikâyette bulunma hakları, devletler tarafından getirilen şikâyetlerden daha önemlidir. Fakat insan hakları ihlallerini net bir şekilde saptayabilecek ve bunlar hakkında karar verebilecek bir ceza mahkemesi bulunmamaktadır. Hatta yakın bir tarihte, insan haklarının ele alındığı Viyana Konferansı'nda, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği'ne atama yapılması önerisi

bile uygulanamamıştır. Nürnberg ve Tokyo uluslararası askeri mahkemeleri benzeri *ad hoc* savaş suçları mahkemeleri hâlâ birer istisnadır.[42] Elbette Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, bu mahkemelerin kararlarının dayandırıldığı kılavuz ilkeleri "uluslararası hukuk ilkeleri" olarak tanımıştır. Bununla birlikte, önde gelen Nazi subayları, diplomatlar, bakanlar, doktorlar, bankacılar ve endüstri liderlerine karşı açılan bu davalar, hukuksal örnekleri bulunmayan "münferit" olaylar olarak görüldüğü sürece, kapsayıcı olamayacaktır.[43]

İnsan haklarının dünya çapında korunması açısından en zayıf halka, bir ulus devlete, gerektiğinde –kendi toprağındaki "egemenlik gücüne" rağmen– doğrudan müdahale ederek İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni güvence altına alabilecek bir yürütücü gücün bulunmayışıdır. İnsan hakları çoğunlukla, ulus devlet hükümetlerinin isteklerine rağmen uygulanmak zorunda olduğu için, uluslararası hukuktaki müdahale yasağı yeniden gözden geçirilmek durumundadır. Devletin yürütme gücünün tam olarak ortadan kaybolmadığı durumlarda (Somali'de olduğu gibi) BM, müdahaleyi ilgili hükümetin onayıyla yapabilmektedir (Liberya ya da Hırvatistan ve Bosna'da olduğu gibi). Kuşkusuz Birleşmiş Milletler, Körfez Savaşı sırasında, Nisan 1991'de alınan 688 sayılı kararla, *hukuken* olmasa da fiilen bu konuda devrim niteliğinde bazı adımlar atmıştır. Burada Birleşmiş Milletler müdahale hakkını, sözleşmenin yedinci bölümündeki "uluslararası güvenliğe yönelen tehditlere" dayandırmıştır. Bu durumda, hukuksal açıdan bakıldığında BM, egemen devletin "iç işlerine" müdahalede bulunmamış oldu. Ama müttefiklerin de açıkça farkında olduğu gibi, Kürt mülteciler için güvenli bölgeler oluşturmak, yani etnik bir azınlığın üyelerini, kendi devletlerine karşı korumak amacıyla, Irak hava sahasında belli alanlara uçuş yasağı getiren, kara birliklerini Kuzey Irak'a konuşlandıran ABD yönetimindeki koalisyon, tam anlamıyla Irak'ın iç işlerine müdahale etmiştir.[44] İngiliz Dış İşleri Bakanı bu konuda, "uluslararası harekâtın sınırları genişlemiştir" [45] yorumunu yapmıştı.

(3) Uluslararası ilişkilerin değişen niteliğinin ve egemen devletlerin eylemlerinin kısıtlanması gereksiniminin zorunlu kıldığı revizyonlar, doğrudan doğruya uluslar federasyonu ve kozmopolit düzen anlayışıyla bağlantılıdır. Bunlar ciddi olarak gereksinim duyulan ve bir ölçüde zaten var olan normların uygulamaya konduğu yerlerdir. Ancak günümüzde hâlâ, bu normların dile getirilmesi ile uygulanması arasında büyük bir fark söz konusudur. İyimser yaklaşımla, dünyanın günümüzdeki halini uluslararası hukuktan kozmopolit

hukuka geçiş dönemi olarak betimlemek mümkündür. Ancak milliyetçiliğe geri dönüş içinde olduğumuzu gösteren çok sayıda belirti bulunmaktadır. Durumun ilk bakışta nasıl değerlendirildiği, kısmen kozmopolit olmaya yaklaşan mevcut dinamik tarihsel süreçlerin etkilerinin nasıl değerlendirildiğine bağlıdır. Cumhuriyetlerin barışçıl karakteri, küresel pazarın birleştirici gücü ve liberal kamuoylarının normatif baskısı başlıkları altında, Kant'ın kafasındaki eğilimlerin diyalektiğini izledik. Bugün bu eğilimler, şimdiye kadar örneği olmayan ve öngörülemeyen bir düzenekte bir araya gelmişlerdir.

Kant özgür devletler birliğinin genişlemesinin, öncü bir barışçıl cumhuriyetler çekirdeği etrafında, giderek daha çok sayıda demokratik devletin toplanması şeklinde gerçekleşeceğini düşünmüştür: "…talihin de yardımıyla güçlü ve aydınlanmış bir ulus, bir cumhuriyet kurabilirse, diğer devletler arasındaki federal bir birliğin odak noktası olacak … ve giderek yayılacaktır."[46] Nitekim BM örgütü, bir cumhuriyet kurup kurmadıklarına ya da insan haklarına saygı gösterip göstermediklerine bakmaksızın, bugün *bütün* devletleri bir çatı altında toplamıştır. Dünyanın politik birliği, bütün hükümetlerin eşit haklarla temsil edildiği Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda ifadesini bulmaktadır. Böylelikle Dünya Örgütü, yalnızca üye devletler arasındaki meşruiyet farklılığından değil, aynı zamanda tabakalaşmış bir dünya toplumu içindeki statü farklılıklarından da arınmış olmaktadır. Bir dünya toplumundan bahsediyorum, çünkü günümüzde iletişim sistemleri ve piyasalar küresel bir ortam yaratmıştır. Aynı zamanda, tabakalaşmış bir dünya toplumundan söz etmek de önemlidir, çünkü dünya piyasasının mekanizmaları, üretkenlik artışını yoksullaşmanın artmasıyla, gelişmeyi azgelişmişlik süreçleriyle eşleştirmektedir. Küreselleşme, dünya insanlarını hem bölmekte, hem de aynı riskleri paylaşan bir toplum olarak, ortak hareket etmeye zorlamaktadır.

Siyaset bilimi açısından bakıldığında, 1917'den sonra dünya üçe ayrılmışsa da, "Birinci Dünya", "İkinci Dünya" ve "Üçüncü Dünya" terimleri 1989'dan bu yana farklı anlamlar kazanmıştır.[47] Bugün "Üçüncü Dünya", devlet alt yapısının ve güç kullanma tekelinin çok az geliştiği (Somali) ya da bozulduğu (Yugoslavya) ülkelerden; ve sosyal gerilim çok yüksek ve politik kültürel hoşgörü düzeyi çok düşük olduğu için, Mafya ya da köktenciliklerin dolaylı şiddetinin iç düzeni bozduğu ülkelerden oluşmaktadır. Bu toplumlar, aynı zamanda milliyetçi, etnik ve dinsel parçalanma tehdidi altındadırlar. Gerçekten de, son yıllarda bu ülkelerde yapılan savaşlar, çoğunlukla dünya kamuoyu tarafından bile fark edilmeyen iç savaşlar olmuştur. "İkinci

Dünya", sömürgelikten kurtularak ortaya çıkan ulus devletlerin, Avrupa'dan devraldıkları güç politikası mirasıyla şekillenmesi sayesinde oluşmuştur. Bu devletler, kendi içlerindeki istikrarsızlıkları, otoriter anayasalarını ve ulusal egemenliklerini vurgulamak ve kendilerini dışarıdan müdahaleye kapatmak yoluyla dengelemeye çalışmaktadırlar (Körfez ülkelerinde olduğu gibi). Bu devletler, askeri şiddetin önemini vurgular ve güçler dengesi mantığınca hareket ederler. Yalnızca "Birinci Dünya"nın devletleri, kendi ulusal çıkarlarını –kozmopolitlik aşamasına giden yolun hiç değilse bir kısmını almış bir örgüt olan– Birleşmiş Milletler'in ortaya koyduğu normatif iddialarla uyumlu hale getirme konusunda bir dereceye kadar başarılı olabilmişlerdir.

Richard Cooper, Birinci Dünya'ya ait olmanın göstergesi olarak, dış sınırların anlamını yitirmesini, sınırlar içinde hukuksal olarak güvenceye alınmış zengin bir çoğulculuğu; iç ve dış politikanın giderek birbiriyle kaynaşması sonucunda, geleneksel olarak iç politika sorunları olarak görülen konularda, devletlerin birbirleri üzerinde etkide bulunmaya başlamalarını; liberal bir kamuoyunun baskılarına duyarlığın artmasını; anlaşmazlıkları çözümlemenin yolu olarak askeri güç kullanımının reddini; uluslararası ilişkilerin hukuksal bir zemine kavuşturulmasını ve beklentilerde şeffaflık ve güvenin korunmasına dayalı ortaklıkların desteklenmesini sıralar. Bu nedenle Birinci Dünya, daha önce de olduğu gibi, ekonomik ve kültürel eşzamansızlığın politik eşzamanlılıkla ölçüldüğü, şimdinin ortak zaman boylamını oluşturur. Onsekizinci yüzyılın bir evladı olarak Kant, tarihsel düşünmediği için bu olguları görememiş ve böylece bir uluslar topluluğu örgütlenmesiyle ulaşılması ve bu topluluğun politikalarında dikkate alınması gereken *gerçek soyutlama*ya önem vermemiştir.

Birleşmiş Milletler, ancak toplumsal bölünmelerin ve ekonomik eşitsizliklerin üstesinden gelinmesine yönelik çalıştığında, bu gerçek soyutlamayı ciddiye alabilir. Bu amaç da, dünya toplumunun tabakalaşmış olduğu dikkate alınarak, şu üç alanda bir uzlaşıya varılması koşuluyla gerçekleştirilebilir: Tüm üyelerin eşzamanlı olarak, barışçıl bir birliktelik içinde bulunan toplumların eşzamansızlığına ilişkin tarihsel bilinci paylaşması; nasıl yorumlanacağı Avrupalılar ile Asyalılar ve Afrikalılar arasında hâlâ tartışmalı olan insan haklarına ilişkin normatif bir sözleşme; barışa ulaşma hedefinin anlamı konusunda ortak bir anlayış.[48] Kant tamamıyla negatif bir barış kavrayışıyla yetinmişti. Oysa bu, yalnızca savaşın kontrolü üzerindeki tüm kısıtlamaların aşılmış olması nedeniyle değil, aynı zamanda savaşın ortaya

çıkışını özelde toplumlara ait koşullara bağlayan yeni küresel ortam sebebiyle, tatmin edici değildir.

Dieter ve Eva Senghaas'in[49] önerisine göre, savaşın nedenlerinin çok karmaşık olması; barışın, şiddet dışı yollarla ulaşılan bir *süreç* olarak anlaşılmasını zorunlu kılan bir anlayış gerektirmektedir. Bununla birlikte, barışın amacı yalnızca *bizatihi* şiddeti önlemek değil, aynı zamanda grup ve insanlar arasında gerilimlere yol açmayan ortak bir yaşamın gerçek zorunlu koşullarını sağlamak olmalıdır. Bu türden bir şiddet dışı müdahale stratejisi, küresel bağlantılılık ilişkilerinin artık *bütün* devletleri kendi ortamlarına bağımlı ve –açıkça ekonomik yaptırımlarla tehdit edilme noktasına dek– "yumuşak gücün" dolaylı etkisine duyarlı kıldığı olgusunu dikkate alan demokratikleşme[50] sürecinin lehine işler.

Hedefler karmaşıklaşırken ve stratejiler külfetli hale gelirken, karşılaşılan güçlüklerin artmasının, başat güçleri, inisiyatifi ele almaktan ve bunun bedelini ödemekten alıkoyduğu da bir gerçektir. Bu bölümü, bu bakımdan büyük bir öneme sahip dört değişkeni ele alarak bitirmek istiyorum: daima oybirliğiyle hareket etmek zorunda olan Güvenlik Konseyi'nin tasarımı; hükümetleri yalnızca kısa süreliğine ve ancak seferber bir kamuoyunun normatif baskısına tepki olarak, "bencil olmayan" bir politika benimseyebilen önde gelen güçlerin politik kültürü; belki de ilk kez BM'ye etkili bir altyapı sağlayacak olan, bölgesel rejimlerin oluşması; ve güncel küresel tehlikelerin çarpık olmayan bir algısından hareketle ortaya çıkan, küresel olarak eşgüdümlü bir eylemliliğe yönelik ılımlı baskı. Karşılaşılan tehditler apaçıktır: ekolojik dengesizlik; yaşam standardı ve ekonomik güç dağılımındaki çarpıklık; benzeri görülmemiş güçlü teknolojiler; silah ticaretinin, özellikle nükleer, biyolojik, ve kimyasal silahların yayılması; terörizm ve uyuşturucu maddelerle ilgili suçlardaki artış vb. Bu uzun listenin ışığında, uluslararası sistemin öğrenme becerisinden kuşku duymayanlarımız, umutlarını, söz konusu tehlikeler küreselleşirken, dünyanın da ister istemez bütün bu risklerin paylaşıldığı bütünsel bir toplum halinde bir araya gelmiş olduğu olgusuna bağlamak durumundadırlar.

4

Kant'ın devletler arasındaki doğal durumun kozmopolit bir barış dönemine dönüşeceği fikrinin günümüz koşullarına göre yeniden formüle edilmesi, Birleşmiş Milletler'in reformdan geçirilmesi ve daha genel olarak, dünyanın

çeşitli bölgelerinde etkin uluslarüstü örgütlerin yaratılması için yoğun çabalar harcanmasına önayak olmuştur. İlk kez Jimmy Carter'ın başkanlığı sırasında uygulanmaya çalışıldığı günden bu yana ciddi başarısızlıklara uğramış olan bu türden çabaların amacı, insan haklarına dayalı uygulanabilir bir politika için zorunlu kurumsal çerçevenin geliştirilmesidir (1). Diğer taraftan, bu politika biçimi, insan haklarına yönelik her türlü kurumsal uygulamayı, politikanın kendi kendini ortadan kaldırdığı bir ahlakileşme süreci olarak gören, güçlü bir muhalefet yaratmaktadır. Ancak bu türden politikalar, politika ve ahlak arasında yeterli bir ayrım ortaya koymayan, net olmayan bir insan hakları kavrayışına dayanmaktadır (2).

(1) Bu eleştirinin odaklandığı "evrensellik retoriği", en akıllıca ifadesini, BM'yi "kozmopolit bir demokrasi" biçiminde yeniden yapılandırma önerisinde bulur. Bu reform önerileri, üç noktaya odaklanmaktadır: bir dünya parlamentosu kurmak; kusursuz bir dünya yargı sistemi geliştirmek ve Güvenlik Konseyi'nin hayli gecikmiş yeniden yapılandırma çalışmalarına artık başlamak.[51]

BM, hâlâ "devletler daimi meclisi"nin özelliklerini sergilemektedir. Eğer BM artık yalnızca hükümet delegasyonlarından oluşan bir meclis olmayacaksa, Genel Kurul güçlerini ikinci meclisle paylaşan bir tür parlamentoya dönüştürülmek zorundadır. Bu türden bir parlamentoda, uluslar yalnızca hükümetlerin değil, aynı zamanda dünya yurttaşlarının tamamının seçtiği temsilcilerle temsil edileceklerdir. Temsilcilerin demokratik süreçlerle (bunlar ulusal azınlıklara özel bir önem veren süreçler olmalıdırlar) seçilmesine izin vermeyen ülkeler, bir süre için, Dünya Parlamentosu'nun baskı altındaki ulusların temsilcileri sıfatını uygun görerek bizzat kendisinin seçtiği hükümet dışı organizasyonlar tarafından temsil edilebilecektir.

Lahey'deki Adalet Divanı, henüz davacı olma ve ceza verme yetkisine sahip değildir, bağlayıcı kararlar alamamaktadır ve dolayısıyla sadece hakemlik işlevi görmektedir. Yargılama yetkisi, şimdilik devletler arasındaki ilişkilerle sınırlı olup, bireyler ya da yurttaşlarla hükümetler arasındaki anlaşmazlıkları kapsamaz. Bütün bu konularda, Adalet Divanı'nın yetkileri, 1944'te Hans Kelsen tarafından yapılan öneriler doğrultusunda genişletilmelidir.[52] Belirli savaş suçlarını konu alan davalara yönelik olarak *ad hoc* bir temelde kurulmuş olan uluslararası ceza muhakemesi, kalıcı olarak kurumsallaştırılmak zorundadır.

Güvenlik Konseyi eşitlikçi Genel Kurul karşısında denge sağlayacak bir ağırlık olarak düşünülmüş ve dünyadaki fiili güç ilişkilerini yansıttığı kabul edilmiştir. Kuruluşundan elli yıl sonra, bu mantıklı ilkenin de, değişen dünya koşullarına uyarlanması bağlamında değiştirilmesi gerekmektedir. Bu tür bir uyarlama yalnızca etkili devletlerin Konsey'e dahil edilmesiyle (sözgelimi Almanya veya Japonya'nın daimi üye kabul edilmesiyle) sınırlı kalmamalıdır. Bunun da ötesinde büyük güçlerin (Birleşik Devletler gibi) yanında, bölgesel örgütlere de (Avrupa Birliği gibi) ayrıcalıklı oy hakkının verilmesi tartışılmalıdır. Daimi üyeler arasındaki oy birliği koşulunun kaldırılması, yerine uygun bir çoğunluk kuralı getirilmesi zorunludur. Avrupa Birliği'nin Brüksel'deki yürütme modeli izlenerek, Güvenlik Konseyi, politika yapabilecek bir yürütme gücü biçiminde yeniden yapılandırılabilir. Ülkelerin geleneksel dış politikalarını dünyanın iç politikasının zorunluluklarına göre ayarlaması için, BM'nin kendi komutasında askeri bir güce sahip olması ve kendi kolluk görevini icra etmesi gerekmektedir.

Bu akıl yürütmeler, ulusal anayasaların örgütlenme biçimleri üzerinden yapıldığı için uzlaşımsaldır. Netlik kazanmış bir kozmopolit hukuk kavrayışının uygulanabilmesi için, daha gelişmiş bir kurumsal imgeleme ihtiyaç vardır. Her halükarda, Kant'ın önerilerine yön veren ahlaki evrenselcilik, şekillendirici normatif görünün bir parçasıdır. Hegel'in Kant'ın insanlık üzerine kurulu ahlakına yönelttiği eleştiriyle başlayan ve modernitenin bu ahlaki-pratik özanlayışına yönelik bir karşı argüman, özellikle Almanya'da etkili olmuş ve derin izler bırakmıştır.[53] Bu karşı argümanı en çarpıcı biçimde dile getiren Carl Schmitt olmuştur. Ama onun da yer yer bulanık bir akıl yürütmeye başvurduğu gözden kaçmamalıdır.

Schmitt, "insanlıktan söz etmek, aldatmaya çalışmaktır," sloganını, "İnsanlık, Hayvanlıktır" şeklinde özetleyerek, güçlü bir formüle dönüştürmüştür. Schmitt'e göre, "insanlık aldatmacası"nın kökleri, barış ve kozmopolit hukuk adına "adil savaşlar" yürütmek isteyen hukuksal bir barışçılığın ikiyüzlülüğünde yatmaktadır. "Bir devlet, politik düşmanıyla insanlık adına savaşırsa, bu insanlık adına yapılan bir savaş değildir, daha çok belirli bir devletin düşmanına karşı mücadelesinde evrensel bir kavramı gasp etmeye çalıştığı bir savaştır, aynı şekilde kendini temize çıkarmak ve düşmanı kötülemek için barış, adalet, ilerleme ve uygarlaşma kavramları da kötüye kullanılabilir. 'İnsanlık' kavramı, özellikle faydalı bir ideolojik araçtır..."[54]

Schmitt, 1932'de Birleşik Devletler'e ve Versailles'ın diğer galiplerine kar-

şı yönelttiği bu argümanı daha sonra genişleterek Milletler Cemiyeti ile Birleşmiş Milletler'in etkinliklerine yöneltmiştir. Kant'ın ebedi barış idesinden esinlenen ve kozmopolit bir düzen yaratmaya çalışan bir dünya örgütü politikası, aynı mantıkla işler: her şeye müdahale etme yanlısı tutumu, zorunlu olarak, her şeyin suç sayıldığı bir anlayışa yol açar ki, bu da onu, asıl amacından saptırır.[55]

(2) Söz konusu akıl yürütmelerin özgül bağlamını ele almadan önce, yukarıdaki argümana özel olarak değinmek ve onun sorunlu özünü ortaya koymak istiyorum. Tartışılan argüman iki temel önermeden oluşmaktadır: İnsan hakları politikası, ahlaki bir nitelik kazanmak için bir tür kolluk eylemi kılığına bürünmüş savaşlara yol açar; bu ahlakileştirme, düşmanı insanlığını yitirmiş bir suçlu olarak damgalar ve böylece benzer tavırların hızla gelişmesine neden olur. "Kullanılan bu dilin arkasındaki gizli yasanın farkındayız ve en korkunç savaşların barış adına açıldığını ve en insanlık dışı suçların insanlık adına işlendiğini biliyoruz."[56] Bu iki önerme ise, yine iki öncüle dayanarak temellendirilmiştir: (a) İnsan hakları politikası, evrensel ahlakın bir parçası olan normların uygulanmasına hizmet eder ve (b) "iyi" ve "kötü" arasındaki ahlaki ayrıma uygun olarak, düşman (ya da savaştaki politik rakip) hakkında yapılan olumsuz ahlaki değerlendirmeler, askeri çatışmaların (ya da daha genel olarak politik mücadelelerin) hukuksal olarak kurumsallaştırılmış sınırlılığını bozar. Birinci öncül yanlış iken, ikinci öncül insan hakları politikası uyarınca yanlış bir varsayım önermektedir.

Birinci öncüle (a) ilişkin olarak: Modern anlamda insan hakları, 1789 İnsanlık ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi'nin yanında, Virginia Haklar Bildirgesi ve 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne dayanmaktadır. Bu bildirgeler, modern doğal hukuku temel alan siyaset felsefesinden, özellikle de Locke ve Rousseau'nun felsefesinden esinlenmiştir. İnsan haklarının ilk somut biçiminin, ulus devletin hukuksal düzeni bağlamında güvenceye alınan temel haklar olarak, bu ilk anayasalara dayanması bir rastlantı değildir. Ancak bu bildirgelerin ikili bir karakteri vardır: Anayasal normlar olarak (kurumsal hukuka özgü) pozitif bir geçerliliğe sahip olsalar da, her insana insan olmasından dolayı atfedilen haklardan söz ettiklerinden, üst-pozitif bir geçerliliğe sahiptirler.

İnsan hakları üzerine yapılan felsefi tartışmalarda bu ikililik rahatsız edici olmaktadır.[57] Bir yoruma göre, insan haklarının, ahlak ile pozitif hukuk

arasında bir statüsünün olduğu kabul edilmektedir; bir başka yoruma göreyse, insan hakları hem ahlaki hem de hukuksal haklar olarak aynı içeriğe sahiptirler. Başka bir deyişle, "bir yasa olarak devletten önce geçerlidirler, ama bu sebepten hareketle yürürlüğe girmiş değildirler." Öyleyse insan hakları, "gerçekte korunmaz ya da reddedilmez, ancak tanınır ya da ihlal edilir."[58] Bu formüller, söz konusu felsefi sıkıntıyı yansıtır nitelikte olup, yasa koyucunun zaten verili olan ahlaki normları pozitif hukuk adı altında gizlediğini öne sürmektedirler. Oysa doğal ve kurumsal hukuk arasındaki klasik ayrıma yapılan bu atıf, tartışmayı yanlış bir yöne çekmektedir. İnsan hakları anlayışının kaynağı ahlâk değildir; bu anlayış daha ziyade modern bireysel özgürlükler kavramından doğmuştur ve dolayısıyla açıkça hukuksal bir niteliğe sahiptir. İnsan haklarının ahlaki haklar gibi görünmesinin nedeni ne içeriği ne de yapısıdır, daha ziyade ulus devletin hukuksal düzenini aşan geçerlilik biçimidir.

Çeşitli tarihi anayasa metinleri, "doğuştan gelen" haklardan söz ederler ve bir "bildirge" biçiminde kaleme alınmışlardır: Her iki ifade de günümüzde, pozitivist bir yanlış anlama, diye nitelendireceğimiz şeye karşı çıkmakta ve insan haklarının, "herhangi bir yasa koyucunun kontrolü altında olmadığı"[59] olgusunu vurgulamaktadır. Fakat bu retorik koşul, insan haklarını tüm pozitif hukukun yazgısından ayrı koymaz: İnsan hakları da değiştirilebilir, hatta rejim değişiklikleriyle ortadan kaldırılabilir. Onlar, demokratik hukuk düzeninin bir bileşeni olarak, diğer yasal normlarla birlikte, iki farklı anlamda "geçerliliğe" sahiptirler: *de facto* geçerli ve devletin yaptırım gücü ile uygulanabilir olmanın dışında, normatif bir meşruluk (yani, rasyonel olarak temellendirilebilme) iddiası da taşırlar. Temel hakların saygın bir konuma sahip olması, gerekçelendirilebilmelerinden kaynaklanır.

Anayasal normlar olarak insan haklarının belirli bir önceliği vardır; bu öncelik, insan haklarının hukuksal bir düzenin kurucu bileşeni olması olgusuyla ve normal bir yasa koyuculuk etkinliğinin olanaklılık çerçevesini belirlediği ölçüde ortaya konur. Fakat bir bütün olarak anayasal normlar arasında bile temel haklar, diğerlerinden ayrı durmaktadır. Bir yandan, liberal ve toplumsal temel haklar, yurttaşlara yalnızca bir politik yapının üyeleri olmaları bağlamında değil, "insan" olmaları bakımından atfedilen genel normlar biçimindedir. İnsan hakları, yalnızca bir ulus devletin hukuksal düzeni çerçevesinde gerçekleştirilebilir olsa da, yalnızca yurttaşların değil bütün insanların hakları olarak, bu geçerlilik düzleminde temellendirilmelidirler. Alman ana-

yasasının içeriği insan hakları bakımından araştırıldığında, Alman yurttaşı olmayan kişilerin yasal konumunun, yurttaş olarak yaşayanların konumuna benzediği görülecektir. Temel hakların ahlaki normlarla ortak yönü, her insana insan olduğu için uygulanan evrensel geçerlilik ilkesidir. Almanya'da yaşayan yabancıların oy verme haklarıyla ilgili son anlaşmazlıkta da görüldüğü gibi, aynı nokta, temel politik haklar konusunda da geçerlidir. Bu, ikinci ve daha önemli bir yöne işaret eder: Temel haklar, tam da *sadece* ahlaki bakımdan temellendirilebilecekleri için, bu türden evrensel geçerlilik iddialarına sahiptirler. Elbette diğer hukuksal normlar *da* ahlaki argümanlar yardımıyla temellendirilebilir, ancak onların temellendirilmesinde genel olarak –tarihsel bir hukuk toplumunun tikel, somut yaşam tarzıyla ya da tikel, somut politik hedeflerle ilgili olarak– daha etik, politik ve pragmatik fikirler rol oynamaktadır. Öte yandan temel haklar, o kadar büyük genellemelere konu olan hususları düzenlemektedirler ki, *haklılıkları için ahlaki argümanlar yeterli olmaktadır*. Bu argümanlar, bu türden kuralların getirdiği güvencelerin niçin bütün insanların çıkarına olduğunu ve dolayısıyla bu kuralların niçin *herkes* için eşit derecede iyi olduğunu göstermektedir.

Bu tür bir temellendirme tarzı, temel hakların hukuksal niteliğini zayıflatmaz, ama onları ahlaki normlara da dönüştüremez. Hukuksal normların –pozitif hukuktaki modern anlamıyla– meşruluk iddiaları bu tür bir akıl yürütmeyle temellendirilebilse bile, bunlar hukuksallıklarını korurlar. Bu özellikleri ise, yapılarından kaynaklanır, içeriklerinden değil. Buna göre temel haklar, tatbik edilebilir bireysel haklardır ki, bunun anlamı, özgül yollarla, hukuksal kişilikleri ahlaki buyruklara bağlı olmaktan kurtarmak, böylece her bireyin kendi tercihine göre hareket edebileceği hareket alanları yaratmaktır. Ahlaki haklar yalnızca özerk kişilerin özgür istencini sınırlayan ödevler olarak temellendirilebilirken, hukuksal ödevler öncelikle, gönüllü eylemde bulunma hakkı tanıyan ödevlerdir; aslında, tam da izin verdikleri bireysel özgürlüklerin hukuksal olarak sınırlanması üzerinden türetilmişlerdir.[60]

Hakların ödevler karşısında kavramsal bir ayrıcalığa sahip olması, ilk olarak Hobbes tarafından ele alınan modern yaptırım hukukunun yapısından kaynaklanmaktadır. Hobbes, henüz dinsel ya da metafizik bir perspektifle temellendirilen modern-öncesi hukuk perspektifinden uzaklaşmıştır. Burada hukuk, ödevlerin deontolojik ahlaktaki temellendirilme biçiminden oldukça farklı bir tarzda, bireyin özgürlüğünü "özgürlüğü kısıtlayan genel yasalara göre açıkça yasaklanmamış her şey izinlidir" ilkesine göre koru-

ma amacına hizmet eder. Elbette, bu gibi yasaların genelliği –özellikle de onlardan türetilen bireysel hakların hukuksallığı kabul edildiğinde– adaletin ahlaki yönünü tatmin eder niteliktedir. Bu sebeple, özgürlükler alanının korunmasını sağlayan bireysel haklar, modern hukuk düzeninin temel yapısını oluşturur. Dolayısıyla Kant, hukuku "her bir bireyin seçiminin, özgürlükle ilgili genel yasalara göre diğerlerinin özgürlüğüyle birleştirilebileceği koşulların toplamı"[61] olarak düşünür. Kant'a göre bütün özel insan hakları, gerekçelerini, tek bir özgün hakta, her bireyin eşit özgürlük hakkında bulur: "Herkesin özgürlüğü ile evrensel bir yasa uyarınca bir arada var olabilmesi koşuluyla (başkalarının keyfi iradeleriyle sınırlandırılmaktan bağımsız olmak anlamında) özgürlük, yegane asli hak olacak ve her insana sadece insan olduğu için ait olacaktır."[62]

Bu nedenle Kant'ın insan haklarını, "Hukuk Öğretisi"nden başka bir yere koyması mümkün değildir. Diğer bireysel haklar gibi, birer hak olarak insan haklarının da ahlaki bir içeriği vardır. Fakat bu içerik, insan haklarının yapısal olarak, bireysel hak iddialarının uygulanabilir olduğu pozitif ve yaptırımcı bir hukuk düzenine ait olduğu olgusuna dayanılarak değiştirilemez. Bu noktaya kadar, insan haklarının anlamının kurucu unsurlarından biri, bu hakların temel haklar olmaları bağlamında; korunabilecekleri –ulusal, uluslararası ya da küresel– bir hukuksal düzen içinde yer almalarıdır. İnsan haklarını ahlaki haklarla aynı bağlamda düşünme hatası, bu hakların kendilerine özgü doğasından kaynaklanır: Evrensel geçerlilik *iddialarının* dışında, bu haklar daima, ancak demokratik devletin ulusal hukuk düzeni içinde, kapalı olmayan, pozitif bir forma sahip olmuştur. Dahası bunlar, uluslararası hukukta yalnızca zayıf bir geçerliliğe sahiptirler ve daha yeni oluşmakta olan kozmopolit bir düzen çerçevesinde kurumsallaştırılmayı beklemektedirler.

İkinci öncüle (b) ilişkin olarak: Eğer karşı argümanın ilk öncülü (insan hakları doğaları gereği ahlaki haklardır) yanlış ise, bu durumda yukarıdaki iki varsayımdan ilki (yani "insan haklarının küresel olarak uygulanması, zorunlu olarak, kolluk eylemi kılığına bürünmüş müdahalelere yol açacak bir ahlaki mantık izler" önermesi) de çürütülmüş olur. Aynı zamanda, ikinci öncül (müdahaleci bir insan hakları politikası, kendisini "kötüye karşı mücadele" olarak gizlemek zorundadır) de çürütülmüş demektir. Her halükarda bu önerme, savaşların sınırlanmasına yönelen klasik bir uluslararası hukukun, askeri çatışmaları "uygar" bir yöne sevk etmeye yeterli olacağı gibi yanlış bir önkabule dayanmaktadır. Bu önkabul doğru olsaydı bile, uluslararası

çatışmaları "uygarlaştırmada", müdahale yetkisine sahip, demokratik anlamda meşru bir dünya örgütünün polisiye eylemleri, savaşların sınırlandırılmasından daha başarılı olacaktı. Kozmopolit bir düzenin kurulması; insan hakları ihlalleriyle, ahlaki bir bakış açısından hareketle doğrudan savaşılmayacağı, ama bu ihlalleri lanetlemekle de yetinilmeyeceği, aksine bu ihlallerin, devletler tarafından örgütlenen bir hukuksal düzen çerçevesinde, kurumsallaşmış hukuksal prosedürlere göre suç teşkil eden eylemler olarak kovuşturulacağı anlamına gelir. Devletler arasındaki doğal durumun bu şekilde hukuksal bir zemine kavuşturulması, bizi hukukun ahlaktan ayrımsızlaşmasından koruyacak, ayrıca, savaş ve insanlık suçları söz konusu olduğunda bile, sanıklara hukuksal anlamda korunacaklarının güvencesini verecektir. Bu gibi durumlar bile dolaysız ahlaki ayrımcılıktan korunmaya tabi olacaktır.[63]

5

Yukarıda ortaya koyduğum üsteleştirel argümanı, özellikle Carl Schmitt'in itirazlarına değinerek geliştirmek istiyorum. Bu itirazlara dönüyorum, çünkü Schmitt argümanının farklı düzeylerini her zaman apaçık biçimde birbirine bağlamamıştır. Schmitt'in tek tek ulus devletlerin egemenliğiyle yetinmeyen kozmopolit hukuk biçimine yönelik eleştirisi, özellikle ahlaki bakımdan ayrımcı bir savaş kavrayışı üzerinde durur. Bu şekilde, argümanın net bir hukuksal odağı varmış gibi görünür. Aslında söz konusu argüman, Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nde yer alan saldırganca savaşların yasaklanması ve savaş suçu işleyen bireylerin tutuklanması maddelerine yöneltilmiştir. Bu maddeler, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki klasik uluslararası hukukta yer almıyordu. Oysa zararsız gibi görünen bu hukuksal tartışma, politik fikir ve metafizik temellendirmelerle yüklüdür. İkinci argümanın özündeki ahlak eleştirisini açığa çıkarmak için birinci argümanın arka planında yatan kuramı açmamız gerekir.

(1) Dile getirildiği şekliyle ele alındığında, bu hukuksal argümanın amacı, savaşı uluslararası hukuk aracılığıyla uygarlaştırmaktır (a); ve bu da yalnızca mevcut uluslararası düzeni korumakla sınırlı görünen politik bir argümana bağlıdır (b).

(a) Schmitt saldırıya ve savunmaya yönelik savaşlar arasındaki ayrıma karşı çıkmaz, ama bunun nedeni, söz konusu karşı çıkışa pragmatik anlam-

da işlevsellik kazandırmanın zorluğu değildir. Aksine, asıl neden, ancak savaş suçlularının tutuklanması olanağını dışlayan, ahlaki olarak tarafsız bir savaş anlayışının, uluslararası hukuk öznelerinin egemenliğiyle tutarlı olabileceğidir. Bu doğruysa, devlet egemenliğini oluşturan şey, *ius ad bellum*, herhangi bir nedenle savaş açma hakkıdır. Argümanın bu düzeyinde, Schmitt henüz (diğer yazılarında yaptığının aksine[64]) ahlaki evrenselciliğin sözde felaketlere yol açan sonuçlarıyla ilgilenmeyip, savaşlara getirilen sınırlamalarla ilgilenmektedir. Savaşlardaki askeri eylemleri kısıtlamada ancak "savaş türleri arasında bir ayrım yapmama" pratiğinin başarılı olabileceği, ancak onun bizi –Schmitt'in İkinci Dünya Savaşı'ndan önce hayranlık uyandırıcı bir açıklıkla analiz ettiği–[65] bir dünya savaşının kötülüklerinden koruyabileceği varsayılmaktadır.

Schmitt devletler arasındaki doğal durumun kozmopolit bir barışla çözümlenmesine realist bir alternatif olarak, sınırlı savaşın *status quo ante*'sine dönüşü vurgulamaya çalışır. Savaşı tamamıyla ortadan kaldırmak, uygarlaştırmaya kıyasla, çok daha kapsamlı ve ütopik görünen bir erektir. Kabul edileceği üzere, bu önerinin "gerçekçiliğinden" kuşku duymak için epeyce empirik neden bulunabilir. Din savaşlarının sonucunda, Batı rasyonalizminin büyük başarılarından biri olarak ortaya çıkan uluslararası hukuka başvurmak, güçler dengesi üzerine kurulu klasik-modern dünyanın yeniden kurulabileceğine işaret etmez. Bu tür bir uluslararası hukukun klasik biçimi, yirminci yüzyılda patlayan dünya savaşları karşısında etkisiz olmuştur. Güçlü devletler, savaşın bölgesel, teknik ve ideolojik sınırlarının yeniden belirlemişlerdir zaten. Bu güçleri uysallaştırmak için, egemen devletlerin anlayışına başvurmak gibi hukuken etkisiz bir yol izlemek yerine, örgütlü bir uluslar topluluğunun müdahaleleri ve yaptırımlar daha yerinde olabilir. Klasik uluslararası hukuk düzenine dönüş, kolektif aktörlere, tam da uygarca olmayan davranışlarını değiştirmek zorunda kaldıkları bir dönemde, yeniden başıboş hareket etme özgürlüğü tanıyacaktır. Argümandaki bu zayıflık, hukuksal argümanın, ardında farklı endişelerin gizlendiği bir üst katman olduğunun ilk belirtisidir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Schmitt, salt hukuksal argümanının tutarlılığını, Nazi döneminin toplu katliamlarını kendi başına bir kategori olarak ayraca alarak koruyabilmiş; böylece en azından savaşın ahlaki tarafsızlık görünümünü kurtarmaya çalışmıştır. 1945'te Nürnberg sanığı Friedrich Flick için hazırladığı bir dava özetinde Schmitt, sert bir üslupla,

savaş suçları ve "canavarlıklar" arasında bir ayrım olduğunu, ikincisinin "insanlık dışı bir zihniyetin karakteristik bir ifadesi olarak" insan anlayışını aştığını öne sürmüştür. Ona göre de, "bir üstün emirleri, astları tarafından işlenen bu son derece onur kırıcı hareketlerin gerekçesi ya da özrü olarak kullanılamaz."[66] Schmitt'in Nürnberg duruşmaları bağlamında bir avukat olarak bu ayrımı yaparken tamamıyla taktik düşünceler içinde olduğu, birkaç yıl sonra günlüğüne yazdıklarında apaçık ortaya çıkmıştır. "Glossorarium" adı verilen günlüklerinde görülebileceği üzere, Schmitt yalnızca saldırganca savaşların suç olmaktan çıkarılmasını istememiştir. Medeniyetin mutlak çöküşünü imleyen soykırıma da benzer bir açıdan yaklaşmıştır. Bu bağlamda Schmitt, "Bu, 'insanlığa karşı işlenmiş bir suç' muydu? Sevgiye karşı işlenmiş bir suç diye bir şey var mıdır?" sorularını sorar. Dahası, Holokost'un hukuksal bir durum olarak düşünülmesi gerektiğinden de kuşku duyar, çünkü bu tür bir suçta "koruma ve saldırının konusu olanlar" tam olarak sınırlandırılamaz: "Soykırım, ulusların katli, oynak bir kavram. Bunu kendi bedenimde deneyimledim: 1945'te, Almanya-Prusya kamu hizmetlerinin yıkılışı." Bu "nazik" soykırım anlayışı, Schmitt'in başka bir sonuca daha ulaşmasını sağlar: "'İnsanlığa karşı işlenen suçlar' kavramı, bir düşmanı yok etmede kullanılan bütün genel hükümlerin en genelidir, yalnızca." Başka bir pasajda bunu şöyle ifade eder: "İnsanlığa karşı ve insanlık için işlenen suçlar vardır. İnsanlığa karşı suçlar Almanlar tarafından işlenmiştir. İnsanlık için olanlar ise, Almanlara karşı."[67]

Burada, göründüğü kadarıyla başka bir argüman daha ortaya çıkmaktadır. Kozmopolit hukukun, ayrımcı bir savaş anlayışına başvurulmasının sonuçlarıyla birlikte uygulanması, yalnızca topyekûn bir savaşın ortaya çıkmasına verilen yanlış bir tepki değildir artık, topyekûn savaşın nedenidir. Topyekûn savaş, "adil savaş"ın çağdaş biçimidir ve zorunlu olarak müdahaleci bir insan hakları politikasını destekler: "Belirleyici olan, savaşın topyekûnluğunun, adillik iddiasına ait olmasıdır."[68] Böylece, ahlaki evrenselcilik bir açıklayıcılık görevi üstlenir ve izlediğimiz argüman hukuksal bir düzeyden ahlaki bir düzeye geçmiş olur. Schmitt başta, topyekûn savaşlardan kaçınmanın bir yolu olarak, klasik uluslararası hukuka dönüşü öneriyor gibidir. Ama savaşın tamamen sınırlandırılmasını ve dolayısıyla savaş açma eyleminin insanlık dışılığını mı asıl kötülük olarak gördüğü, yoksa –daha muhtemel olarak– savaşın kendisinin itibarını yitirmesinden mi korktuğu pek açık değildir. Her halükarda, politika kavramı üzerine kaleme aldığı

1938 tarihli kitabına yazdığı ekte Schmitt, savaşın askeri olmayan alanlara totaliter şekilde genişlemesini –topyekûn savaşların uluslar için arındırı bir etkisi olduğunu düşündüğünü açık edecek biçimde– şöyle tanımlar: "Savaşın askeri görünüşünün bir adım arkasına geçildiğinde görülmektedir ki, savaş yalnızca niceliksel büyüme getirmez, aynı zamanda niteliksel bir sıçramaya da neden olur. Bu nedenle, topyekûn savaş bir azalmayı değil, düşmana yönelen nefretin yoğunlaşmasını belirtir. Yalnızca [nefretin] yoğunluğunda meydana gelen bu türden bir artışla, dost ve düşman kavramları bir kez daha politik hale gelebilecek ve politik karakterlerinden tamamen sıyrıldıkları özel alandan ve psikolojik ifade şekillerinden kurtulacaklardır."[69]

(b) Islah olmaz bir barış karşıtının, totalitarizmin yol açtığı savaşların uysallaştırılması sorunuyla pek ilgilenmemiş olması şaşırtıcı olmasa da, Schmitt'in aklında başka bir şey de olabilir: savaşın ortadan kalkmadığı, aksine anlaşmazlıkları çözmede kullanılmaya devam edildiği uluslararası düzenin korunması. Ayrımcı olmayan bir savaş anlayışı tarafından önerilen pratik, düzenin temeli olarak sınırsız ulusal hakimiyet mekanizmasını korumaya yönelir. Dolayısıyla, kaçınılması gereken kötülük, topyekûn savaş değil, klasik iç ve dış politika ayrımı üzerine temellenmiş olan politik düzlemin çöküşüdür. Bu ayrım, Schmitt tarafından, bir politiklik kuramıyla temellendirilmiştir. Bu kurama göre, hukuken barış ortamına kavuşturulan iç politika, hukuksallığını uluslararası hukuktan alan savaşçı bir dış politikayla desteklemelidir. Devlet cebir araçları üzerindeki tekeliyle, ancak dış düşmanlarına karşı mücadelesinde politik özü korunarak yeniden üretebilirse, iç düşmanların tehlikeli yıkıcı gücü karşısında hukuk ve düzeni koruyabilir. Bu öz, ulusun fertlerinin ölme ve öldürmeye hazır olmasıyla zinde tutulur, çünkü politik olanın özü "fiziksel ölümün gerçek olanağına" hazır olmaktır. "Politik" olan, bir ulusun, düşmanlarını tanıma; "yabancının ötekiliği"ne rağmen, kendi "varlığının reddi" karşısında kendisini ortaya koyma isteği ve yetisidir.[70]

"Politik olanın özü" hakkındaki bu kaba düşüncelerle ilgilenmemizin nedeni, bu kavramın Schmitt'in argümanı açısından işe yarayıp yaramadığını incelemektir. "Politik" kavramına yüklenen yaşamsal içerik, bu kavramın yaratıcı gücünün, vahşi uluslararası arenanın "işgalci şiddetinden" çıkıldığı anda, yıkıcı bir güce dönüştürülmesi gerektiği savının arkaplanını oluşturmaktadır. İnsan hakları ve demokrasinin, sözde dünya barışı adına, küresel olarak uygulanması, –savaşın "formel olarak adil" uluslararası hukuk tara-

fından belirlenen sınırların dışına çıkmasına izin vermek gibi– istenmeyen sonuçlar doğurabilir. Savaş kendi bölgesinde özgürce avlanamadığı takdirde özerkleşecek ve modern toplumdaki uygar yaşam düzlemlerini egemenliği altına alarak, farklılaşmış toplumların karmaşıklığını ortadan kaldıracaktır. Hukukun pasifize edilerek savaşın ortadan kaldırılmasının felaket getireceği yönündeki bu uyarı, geçmiş bir çağlardan bir kalıntı olup, ancak savaşı bir "çelik fırtınası"[71] olarak, çıplak bir estetik içinde sunan bir metafizik duruş içinde anlamlı olabilir.

(2) Bu savaşçı *Lebensphilosophie*'den belirli bir bakış açısı çıkarsanabilir. Schmitt'e göre, "savaşa karşı savaş" çağrısının ideolojik temellendirilmesinin arkasında, organize "insan birimleri" arasındaki –zamansal, toplumsal ve ideolojik anlamda sınırlandırılmış– askeri mücadeleyi bir paramiliter iç savaşa dönüştüren Kantçı insanlık ahlakının evrenselliği bulunmaktadır.

Büyük olasılıkla Schmitt, Birleşmiş Milletler'in barışı koruma ve barış sağlama çabalarına, Hans Magnus Enzensberger'inkine benzer bir tepki gösterirdi. Enzensberger bu konuda şöyle demektedir: "Evrenselcilik retoriği, Batı'ya özgüdür. Bu şekilde öne sürülen postülalar, istisnasız herkes için geçerlidir. Evrenselcilik bu nedenle uzak ve yakın arasındaki ayrımı tanımaz, koşulsuz ve soyuttur… Fakat eylem olanaklarımız sonlu olduğundan, iddia ve gerçek arasındaki uçurum gittikçe büyümektedir. Yakında nesnel ikiyüzlülüğün sınırları da aşılacaktır. İşte bu noktada evrenselciliğin ahlaki bir tuzak olduğu ortaya çıkacaktır."[72] Öyleyse kendi kendimizi aldatmamıza ve ikiyüzlülükle ahlaki yetilerimizin üstünde bir sorumluluk yüklenmemize neden olan şey, soyut bir ahlaktır, insanlık kavramı üzerine kurulu bir ahlakın yanlış soyutlamalarıdır. Enzensberger ve Gehlen için bu tür bir ahlakın aştığı sınırlar, antropolojik olarak yerleşmiş zaman ve mekan kavramlarıdır: Hamuru bozuk insanoğlu, ahlaki anlamda, yalnızca en yakınındaki algısal ortamda işlev görebilir.[73]

Schmitt, ikiyüzlülükten bahsettiğinde, Hegel'in Kant eleştirisine yaklaşmış olur. İnsanlığı hakir gören "İnsanlık, Hayvanlıktır" formülünü, ilk bakışta Horkheimer'a aitmiş gibi görünen, belirsiz bir yorumla süsler: "Şehrin göbeğindeki mezarlık hakkında konuşuyoruz ama mezbahalara gelince susuyoruz. Ulu orta kesilip boğazlanıyorlar, öyle ki, yüksek sesle 'kesip boğazlanıyor' demek bile insanlık dışı, hatta hayvanca."[74] Bu aforizma, muzaffer medeniyetin karanlık çehresini (yani kenara itilen mağlupların acısını) perdelemek için başvurulan genel bir Platoncu kavramın, biçim

değiştiren hatalı soyutlamasına karşı bir ideoloji eleştirisini imlediği ölçüde çok anlamlıdır. Ama böyle bir okuma yine de Schmitt'in şiddetle reddettiği ahlaki evrenselcilik tarafından geçerli kılınan türden bir eşitlikçi bakış ve evrensel merhamet gerektirmektedir. Schmitt'in anti-hümanizminin (Mussolini ve Lenin'in Hegel yorumlarına koşut biçimde[75]) olumlamaya çalıştığı boğazlanan dana değil, boğazlamanın/savaşın kendisi [*Schlacht*], yani Hegel'in "ulusların boğazlandığı tezgah" [*Schlachtbank*] dediği şeydir, yani "savaş onuru". Bu nedenle Schmitt "insanlık savaş açmaz... insanlık kavramı düşman kavramı olanağını dışlar"[76] diye devam edecektir. Schmitt'e göre, insanlığa dayalı bir ahlâk, politik olanın doğal düzeninden, yani dostla düşman arasında kaçınılmaz olarak var olduğu kabul edilen ayrımdan hatalı biçimde soyutlanmaktadır. Çünkü bu tür bir ahlâk, politik ilişkileri "iyi" ve "kötü" kategorileri altında sınıflandırır, savaştaki düşmanı "yalnızca karşısında savunmaya geçilmesi gereken değil, aynı zamanda kesinlikle yok edilmesi gereken, insanlık dışı bir canavara" dönüştürür."[77] Bu ayrımcı savaş kavramı insan haklarının evrenselliğinden türediği için, modern savaş ve iç savaşlardaki insanlık dışı eylemlerin "insanlık adına" yapılmasının nihai açıklaması, uluslararası hukuka bulaşan ahlakın, onu bozmasıdır.

Bu tür bir ahlâk eleştirisi –Schmitt'in onu kullandığı bağlamdan bağımsız olarak– ahlakın tarihi boyunca mahvedici etkiler doğurmuştur. Bu eleştiri, doğru bir görüşü, politik olanın getirdiği dost-düşman ayrımından kaynaklanan vahim bir yanılgıyla birleştirmektedir. Argümanın merkezindeki doğru tez, hukuk ile politikanın *doğrudan* ahlakileştirilmesinin, –aslında hukuksal kişilikler olarak hepimizin, korunmasını istemek için sağlam ahlaki nedenlere sahip olduğumuz– hukuk ve politika düzleminin çöküşüne hizmet ettiği gerçeğine dayanır. Ama bu türden bir ahlakileştirmenin, yalnızca uluslararası hukukun hukuktan, hukukun da ahlaktan bağımsız kılınmasıyla engellenebileceği varsayımı hatalıdır. Bu iddiaların her ikisi de, anayasal devlet ve demokrasinin temel kavramlarıyla çelişir: Anayasal devlet idesi, devletin yaptırım kökenli şiddet potansiyelinin hem içsel hem de dışsal olarak meşru hukuk yollarına yönlendirilmesini gerektirir ve demokrasilerde hukukun meşrulaştırılmasının, hukukun kabul gören ahlaki ilkelerle uyum içinde olmasının güvencesini sağladığı kabul edilir. Bu nedenle kozmopolit hukuk, anayasal devlet idesinin bir sonucudur. Kozmopolit hukukla, devletin sınırları içindeki ve dışındaki toplumsal ve politik ilişkilerin hukuksallaştırılmasında, nihayet bir simetriye ulaşılmış olur.

Schmitt'in en önemli ve bizler için yol gösterici tutarsızlığı, devletin sınırları içindeki barışçıl hukuk düzeni ile dışındaki savaşçı düzen arasında bir asimetri bulunması gerektiği yönündeki ısrarıdır. Schmitt, devlet içindeki hukuksal barış ortamının, devletin şiddet yoluyla bastırdığı düşmanlarıyla arasındaki örtük çatışmadan oluştuğunu düşündüğü için, hukuku bütünüyle, devlet gücünü elinde bulunduranlara devreder ve devlet içindeki muhalifleri iç düşman ilan eder – bu, Almanya Federal Cumhuriyeti üzerinde derin izler bırakmıştır.[78] Anayasa dışı tutumlarla ilgili hassas sorunlar hakkında, bağımsız mahkemelerle (uç durumlarda, sivil itaatsizlik şeklinde harekete geçen) yurttaşların ortaklaşa karar aldığı demokratik anayasal devletten oldukça uzak duran Schmitt, gücü elinde bulunduranların çıkarlarına önem verir ve politik muhalifleri, iç savaştaki düşmanlara dönüştürerek suçlu sayar. İç işlerindeki uç bölgelerde anayasal kontrolün bu şekilde gevşemesi, Schmitt'in devletler arasındaki dış ilişkilerin pasifize edilmesiyle oluşacağından endişe ettiği sonuçlarla aynı sonuçları doğuracaktır: yani ahlaki kategorilerin hukuksal olarak korunan politik eylem alanına tümüyle nüfuz etmesine, rakiplerin kötülüğün taşıyıcılarına dönüştürülmesine neden olacaktır. Bu durumda uluslararası ilişkilerin, anayasal devletteki düzenlemelere benzer düzenlemelerden muaf tutulmasını istemek tamamıyla tutarsız olacaktır.

Aslında politikanın *doğrudan* ahlakileştirilmesi, uluslararası alanda, hükümetlerin iç düşmanlarla mücadelesinde olduğu kadar zararlı olabilmektedir – Schmitt buna karşı çıkmaz, çünkü zararı yanlış bir yerde konumlandırmaya çalışmaktadır. Her iki durumda da zararın nedeni, hukuksal olarak korunan devlet ve hükümet tasarruflarının yanlış yasalarla değerlendirilmesidir: Bu tasarruflar yanlış bir şekilde ahlakileştirilir, "iyi" ve "kötü" ölçütlerine göre değerlendirilir, sonra da suç haline getirilerek "yasal" ve "yasadışı" kıstaslarıyla ele alınırlar. Bütün bu süreç boyunca Schmitt, belirleyici olan şeyi görmezden gelir. Tarafsız bir şekilde yargıda bulunan ve tarafsız bir ceza verilmesinin koşullarını sağlayan bir otoriteye ilişkin hukuksal varsayımı dikkate almaz.

Bir dünya örgütü tarafından üstlenilen insan hakları politikasının, bir insan hakları köktenciliğine dönüşmesi, söz konusu örgütün, bir tarafın diğeriyle mücadelesinden başka bir şey olmayan türden bir ilişkiyi üstlenmesi ve bu yanlış hukuksal temellendirmeyi gizlemek için ahlaki bir meşrulaştırmayı kullanmasıyla olur. Bu gibi durumlarda, dünya örgütü (ya da bu ad altında hareket eden ittifak) gerçekten "aldatmaya" yönelmiş olur, çünkü savaşan taraflar arasındaki askeri çatışmayı, hukuk ve bir ceza mahkemesinin karar-

ları ile temellendirilen tarafsız bir polisiye eylem olarak tanımlamış olur. "Ahlaki olarak temellendirilen çağrılar; insan haklarına ulaşmaya, bu hakları hayata geçirmeye [ve pozitif kılmaya] yönelik hukuksal bir prosedürün yerleştirilmesini değil de, doğrudan, insan hakları ihlallerinin atfedildiği açıklayıcı şemayı kavramayı amaçladığında, ya da talep edilen yaptırımların tek kaynağı kendileri olduğunda, köktenci özellikler sergileme tehlikesi taşır."[79]

Schmitt ayrıca, devletlerin sınırları dışındaki güç politikalarının hukuksal bir zemine kavuşturulmasının (ve böylece insan haklarının önceleri ordunun egemenliği altında bulunan bir düzleme yerleştirilmesinin) *her zaman ve zorunlu olarak* bu türden bir insan hakları köktenciliğine yol açacağını savunur. Bu sav yanlıştır, çünkü insan haklarının ahlaki bir doğası olduğu ve dolayısıyla bu hakların uygulanmasının bir ahlakileştirme biçimini ifade ettiği gibi yanlış bir öncüle dayandırılmıştır. Uluslararası ilişkilerin hukuksal bir zemine kavuşturulmasının bahsi geçen bu sorunlu yönü, daha önceleri "politik" olarak anlaşılan tasarrufların hukuksal kategoriler altına yerleştirilmesinden oluşmaz. Ahlaktan oldukça farklı olarak hukuksal yasa, hiçbir şekilde "iyi" ve "kötü" kriterleri üzerinden doğrudan ahlaki bir değerlendirme gerektirmez. Klaus Günther, asıl önemli noktayı şu şekilde açıklığa kavuşturmaktadır: "İnsan haklarının (Carl Schmitt'in anladığı anlamda) salt politik bir yorumunun dışlanması, yerine dolaysız bir ahlakçı yorumun konması anlamına gelmez."[80] İnsan hakları, ahlaki haklarla karıştırılmamalıdır.

Günther'in ısrarla üzerinde durduğu, hukukla ahlak arasındaki ayrım,, pozitif hukukun ahlaki bir içeriğinin olmadığını da göstermez. Politik yasama işlemine ilişkin demokratik prosedürler aracılığıyla, ahlaki argümanlar (başka nedenlerle birlikte) söz konusu kural koyma etkinliklerinin ve böylece hukukun kendisinin temellendirilmesine eklenir. Kant'ın da farkına varmış olduğu gibi, hukuk ahlaktan yasallığın formel nitelikleriyle ayrılır. Bu, ahlaki olarak değerlendirilen eylemlerin bazı bakımlardan (örneğin eğilimler ve güdüler) tam anlamıyla yasal düzenlemeye konu olmamaları gerektiği anlamına gelir. Yasa her şeyden önce, anayasal kamu süreçlerinin dar bir şekilde yorumlanan, öznelerarası anlamda sınanabilir koşullarından etkilenen kişileri korumakla yetkili mercilerin yargı ve yaptırımlarını bağlayıcı kılar. Ahlaki kişilik, bir yandan kendi vicdanının muhakemesi karşısında çıplak dururken, diğer yandan, sağlam ahlaki nedenlerle temellendirilen özgürlük haklarının giysilerine bürünmüş halde, giyinik olacaktır. Öyleyse, güç politikasının ahlakileştirilmesi sorununun doğru çözümü, "politikanın

ahlaksızlaştırılması değil, ahlakın demokratik bir dönüşümle yasal uygulama ve yürütme prosedürlerine sahip pozitif bir hukuk sistemi haline getirilmesidir."[81] İnsan hakları köktenciliğinden, ancak devletler arasındaki doğal durumun hukuksal düzene kozmopolit bir dönüşümüyle kaçınılabilir, insan hakları politikasından vazgeçmekle değil.

Çeviren: Ayşegül Çakal

Notlar

1 Immanuel Kant, *Werke* XI, Suhrkamp, 1977, s. 364.
2 *Werke* VIII, s. 478.
3 Aslında Kant "Hukuk Öğretisi"nde "adil olmayan bir düşmandan" söz eder, bu düşmanın "ister sözlü olarak isterse de eylemleriyle, kamuya açık olarak dile getirdiği istemi, uluslar arasındaki bir barışı olanaksız kılacak bir maksime dayanmaktadır" (*Ahlakın Metafiziği*, Bölüm 60). Bununla birlikte, Kant'ın verdiği, uluslararası bir antlaşmayı bozmak ya da fethedilen bir ülkenin bölünmesi gibi (örneğin, zamanında Polonya) örnekler, bu kavrayışın rastlantısal olduğunu gösterir. Adil olmayan düşmanlara karşı girişilecek bir "cezalandırma savaşı", devletlerin sınırsız bir egemenliğe sahip oldukları düşünüldüğü sürece, hiçbir pratik sonucu olmayan bir idedir. Bu tür bir ceza, ancak uluslararası kuralların çiğnendiğine tarafsız olarak karar verebilecek bir yargı mercii tarafından verilebilir, ama hiçbir devlet kendi egemenliğini sınırlamadan bu tür bir mercii tanıyamaz. Bu durumda, "kimin haklı olduğunu" ancak çatışmanın sonucu belirleyecektir (*Werke* XI, s. 200).
4 *Werke* XI, s. 212.
5 *Werke* XI, s. 172.
6 *Werke* XI, s. 172.
7 *Werke* XI, s. 213.
8 "Hukuk Öğretisi" içinde, *Ahlakın Metafiziği*, bölüm 61.
9 *Werke* VIII, s. 475.
10 *Werke* XI, s. 212.
11 *Werke* XI, s. 225.
12 *Werke* XI, s. 169.
13 *Werke* XI, s. 205–206.
14 H. Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte* (Münih, 1994).
15 Bkz. D. Archibugi ve D. Held'in *Cosmopolitan Democracy* (Cambridge, 1995) derlemesine yazdıkları "Giriş", s. 10 v.d.
16 Bkz. *Ahlakın Metafiziği*, bölüm 62.
17 *Werke* XI, s. 226.
18 Bkz. Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, (Zurich, 1948).
19 Dieter Senghaas, "Internationale Politik im Lichte ihrer strukturellen Dilemmata", *Wohin driftet die Welt?* içinde, Frankfurt, 1994, s. 121 vd. (alıntı için bkz. s. 132).
20 Bu, Anthony Giddens'ın *The Consequences of Modernity*'deki küreselleşme tanımıdır (Cambridge, 1990, s. 64).
21 R. Kneiper, *Nationale Souveränität* (Frankfurt, 1991).
22 J. S. Nye, "Soft Power", *Foreign Policy* 80 (1990), s. 152–171.

23 *Werke* XI, s. 238.
24 *Werke* XI, s. 228.
25 *Werke* XI, s. 216 v.d. [parantez içindeki sözcükler Habermas tarafından eklenmiştir]
26 Ulus devletlerin dünyasının ortadan kalkışı hakkında, bkz. E. O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch,* Münih, 1993, s. 105 v.d.
27 Bkz. Albrecht Wellmer ve Axel Honneth'in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* içindeki makaleleri, yay. haz. M. Brumlik ve H. Brunkhorst (Frankfurt, 1993), s. 173 v.d. ve s. 260 v.d.
28 Kitabım *Die Normalität einer Berliner Republik*'in aynı başlıklı makalesine bakınız (Münih, 1995, s. 165 v.d.).
29 *Werke* XI, s. 226.
30 *Werke* XI, s. 46 v.d.
31 "Öğrenen egemen olarak bir toplum" düşüncesi hakkında, bkz. H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz,* Frankfurt, 1994, s. 199 v.d.
32 *Werke* XI, s. 38.
33 J. Isensee, "Weltpolizei für Menschenrechten" içindeki "devletler için temel haklar"ın şaşırtıcı yapısı ile artan normlardan sapma eğilimine karşı nitelikli bir müdahale yasağını savunur. *Juristische Zeitung* 9 (1995): 421-430.
34 Bkz., Charles Greenwood, "Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?" içindeki örnekler, *Europa-Archiv* 4 (1993), s. 94.
35 Benim bu olaylar hakkındaki açıklamalarım için bkz. *Vergangenheit als Zukunft,* Münih,1993, s. 10-44.
36 *Werke* XI, s. 144.
37 Bkz., J. Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", *Multiculturalism* içinde, yay. haz. A. Guttmann (Princeton, 1994).
38 *Werke* XI, s. 223.
39 Bu çalışmanın Georges Scelle tarafından ele alınışında gösterildiği gibi, *Precis de droit de gens* (iki cilt; Paris, 1932 ve 1934). Bkz., Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (Berlin, 1988), s. 16.
40 Schmitt, *Kriegsbegriff*, s. 19.
41 İnsan hakları üzerine yapılan Viyana konferansı hakkında bkz., R. Wolfrum, "Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes", *Europa-Archiv* 23 (1993): 681-690. Tartışmalı dayanışma haklarının statüsü hakkında bkz., W. Huber, "Menschenrechte /Menschenwürde", *Theologische Realenzyklopädie* içinde (Berlin ve New York, 1992), cilt XXII, s. 577-602; bkz., aynı zamanda, E. Riedel, "Menschenrechte der dritten Dimension", *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 16 (1989): 9-21.
42 1993'te Güvenlik Konseyi eski Yugoslavya'daki savaş suçları ve insanlığa karşı işlenen suçların kovuşturulması için böyle bir mahkeme kurmuştu.
43 H. Quaritsch'in, C. Schmitt'in *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945, Berlin, 1994, s. 125-247) isimli yapıtına yazdığı Sonsöz'de ifade ettiği gibi; bkz. s. 236 vd.
44 Greenwood (1993, s. 104) şu sonuca ulaşır: "Birleşmiş Milletler'in, insani nedenlerle bir devlete müdahale etmek için Sözleşmesinde yer alan türden güçleri kullanması fikri, artık daha güçlü bir şekilde savunulmalı gibi görünmektedir."
45 Bunu Greenwood da alıntılamıştır, s. 96.
46 *Werke* XI, s. 211 vd.
47 Bkz. R. Cooper, "Gibt es eine Weltordnung?" *Europa-Archiv* 18 (1993, s. 509–516).
48 T. Lindholm, *The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights*'ta bu türden bir insan hakları tartışmasının çerçevesine ilişkin mantıklı bir öneride bulunur (rapor no. 3, Norveç İnsan Hakları Enstitüsü, 1990).
49 D. ve E. Senghaas, "Si vis pacem, par posem", *Leviathan* (1990): 230-247.

50 E. O. Czempiel, bu stratejileri çok sayıda farklı örnek ışığında incelemiştir: *Sonderheft der Zeitschrift für Politik*, yay. haz. G. Schwarz (Zurich, 1989); bkz. s. 55–75.
51 Burada, D. Archibugi'nin izinden gidiyorum, "From the United nations to Cosmopollitan Democracy", *Cosmopolitan Democracy* içinde.
52 Bkz. Hans Kelsen, *Peace through Law* (Chapel Hill, 1944).
53 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987, s. 336 vs).
54 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (New Brunswick, 1976, s. 52). Isensee ("Weltpolizei für Menschenrechte", s. 429) aynı argümanı kurar.
55 Schmitt, *Glossarium 1947-1951* (Berlin, 1991), s. 76.
56 Schmitt, *Concept of the Political*, s. 36.
57 Bkz., *On Human Rights* içindeki makaleler, ed. S. Schute ve S. Hurley (New York, 1993).
58 O. Höffe, "Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Masstab der Demokratie" *Menschenrechte und Demokratie* içinde, yay. haz. J. Schwardttländer (Stuttgart, 1981, s. 250). Ayrıca bkz. Höffe, *Politische Gerechtigheit* (Frankfurt, 1987).
59 S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant* (Freiburg, 1994), s. 26 vd.
60 Bkz. insan haklarının yapısı konusunda Hugo Bedau'nun (Henry Shue'yla yürüttüğü diyalogunda geliştirdiği) analizi, "International Human Rights", *And Justice for All* içinde, yay. haz. T. Regan ve D. van de Weer (Totowa,1983) s. 297.
61 *Werke* VIII, s. 345.
62 *Werke* VIII, s. 345.
63 Etik, hukuk ve ahlak düzlemlerinin ayrımı hakkında, bkz. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt, 1994).
64 Özellikle, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* isimli yapıtında.
65 Hem *The concept of Political* (1963) hem de *Die Wendung zum diskriminerenden Kriegsbegriff* (1988)'de.
66 Schmitt, *Das Verbrechen*, s. 19.
67 Schmitt, *Glossarium*, s. 113, 265, 146, 282.
68 Schmitt, *Die Wendung*, s. 1.
69 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin, 1963).
70 Schmitt, *Concept of the Political*, s. 33.
71 Bu, Ernst Junger'in romanı *Stahlgewetter*'e bir göndermedir, Heidegger için savaşın estetikleştirilmesinin bir örneğidir.
72 Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Frankfurt, 1993, s. 73 vd.). Enzensberger'in yaklaşımı, demokratik devlet biçimlerinin Latin Amerika, Afrika ve Doğu Avrupa'da olağanüstü bir şekilde yayılmakta olduğunun dikkate alınmadığı, güncel uluslararası durumun son derece seçici bir tasvirine dayandırılmıştır. Bu gelişme hakkında, bkz. Czempiel, *Welt im Umbruch*, s. 107 v.d. Senghaas, s. 185 vd.
73 Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral* (Frankfurt, 1969).
74 Schmitt, *Glossarium*, s. 259.
75 A.g.y. s.229; bkz. ayrıca *Concept of the Political*, s. 63.
76 *Concept of the Political*, s. 54 vd.
77 *Concept of the Political*, s. 36.
78 Bkz. Habermas, *Kleine Politische Schriften I-IV* (Frankfurt, 1981), s. 328-339.
79 Klaus Günther, "Kampf gegen das Böse? Wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik", *Kritische Justiz* 17 (1994), s. 144.
80 A.g.y.
81 A.g.y.



Kale ve Kant'ın evi.



Kant'ın evi, Bildarchiv preussischer Kulturbezitz.

Kant'ta Barışın Yazgısallığı

KAAN H. ÖKTEN

1. Sosyo-politik Konumlanışı

Immanuel Kant (1724-1804) dünya tarihinin dönüm noktalarından birinde yaşamıştır: Mutlakiyetçi devlet anlayışı büyük bir krize girmiş, Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulmasıyla (1776) kuvvetler ayrılığı ilkesine dayalı, meşruiyetini yurttaşlarının oyundan alan bir sistemin ilk adımları atılmış, Büyük Fransız Devrimi'yle (1789) mutlakiyetçi eski rejimin [*ancien régime*] yerine "liberal cumhuriyet" olarak özetlenebilecek bir devlet anlayışına geçilmeye başlanmıştır.

Bu dönem aynı zamanda bir sanayi ve ulaşım devrimi çağı olmuş, emeğin ve makinenin verimi ve toprağın ürünü alanında tarihte görülmemiş ölçüde değişim yaşanmış, bu hal, büyük sosyal sıkıntılara neden olduğu gibi, yerküre Avrupa devletlerinin erişimine ve bunun ardından da kolonyalizasyonuna açılmıştır.

Onsekizinci yüzyılın son çeyreği iki büyük tarihsel hadiseyle kapanmıştır. Bunlardan birincisi Britanya'ya karşı verdiği bağımsızlık savaşından galibiyetle çıkmasından sonra 1776'da Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşu olmuştur.

İkinci gelişme ise 1789'da Fransa'da *États Généraux*'un (Zümreler Meclisi) yüzyılı aşkın bir süreden beri ilk kez toplanması, bu toplantının ardından Üçüncü Zümre'nin[2] Ulusal Meclis ismi altında kendine ayrı bir yol tutması, kısa bir süre sonra merkezi mutlak monarşinin sembolü sayılan Bastille Hapishanesi'ne saldırılması, 26 Auğustos 1789'de *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nin yayımlanması, 3 Eylül 1791'de Fransa'nın ilk anayasasının ilan edilmesi, 1792'da Konvansiyon Meclisi'nin krallığı ilga etmesi, 1793 yılı başında Kral XVI. Louis'nin idam edilmesi, ardından bir "terör"

döneminin yaşanması, buna paralel biçimde Fransa'ya karşı Avrupalı restorasyon güçlerinin Birinci Koalisyon Savaşı'nı başlatması (1792-1797), Napoleon'un başarılı bir asker olarak ortaya çıkışı ve söz konusu dönem açısından nihai sayılabilecek 9 Kasım 1799 (18. Brumaire) tarihli darbeyle Napoleon'un 1804'ün sonunda (yani Kant'ın öldüğü yılda) kendini İmparator ilan etmesi olmuştur.

Bu siyasal, toplumsal ve ekonomik arka plan karşısında Kant'ın 1795 tarihli *"Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf"* [Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme] başlıklı denemesi, çok anlamlıdır.[3] Kant'ın *Ebedi Barış*'ı yazmasını doğrudan etkileyen siyasal tarihsel olaylardan birisi de 1795'te Fransa ile Prusya arasında imzalanan Basel Antlaşması'dır.[4] 1794 yılının bahar ve yaz aylarında Carnot idaresindeki Fransız ordusu, müttefik restorasyon güçlerine ("Koalisyon Ordusu"na) karşı büyük bir başarı kazanmıştı. Bu sayede Toskana ve İspanya, Koalisyon Ordusu'ndan ayrılmaya zorlanmış, Koalisyon Ordusu'ysa Hollanda'yı terk etmek zorunda kalmıştı. Aynı yılın son baharında Fransız ordusu Ren bölgesinde başarılı bir şekilde ilerliyordu. Ocak 1795'te Danimarka'nın deniz filosu teslim alınmış, Hollanda'nın Fransa'ya bağlı bir "Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti"ne dönüştürülmesi planı ortaya atılmıştı. Bu tehdit karşısında Prusya 1794 yılı sonlarına doğru barış yapmak üzere Fransız devrim hükümetine başvurdu. Barış görüşmeleri 1795 yılının Ocak ayında başlamış ve 5 Nisan 1795 günü (devrim takvimine göre 16 Germinal, Yıl III) İsviçre'nin Basel kentinde Fransa (İsviçre Büyükelçisi François Barthélemy'nin temsiliyetinde) ile Prusya (Devlet, Harp ve Kabine Bakanı Hardenburg Baronu Karl August'un temsiliyetinde) arasında barış imzalanmıştır.[5]

Basel Antlaşması'nın en önemli özelliği iki parçadan meydana gelmiş olmasıdır: Birinci parça gizli olmayan ve kamuoyuna açıklanan bölümdür. Bu bölümde Prusya'ya İmparatorluk topraklarını savunma hakkı tanınmıştır (Madde 4).[6] Ancak antlaşmanın ikinci parçası "Ayrı ve Gizli Maddeler"den oluşmaktadır ve bu bölüm kamuoyuna açıklanmamıştır. Burada, gizli olmayan bölümdeki kaydın tam tersi bir hüküm yer almıştır: Antlaşmanın ikinci ve üçüncü maddesi, Ren nehrinin sol yakasının tamamıyla Fransa'ya devrini öngörmüş ve Prusya'nın buraları savunma hakkının olmadığı, ama buna karşılık olarak bazı toprakların Prusya'ya verilebileceği kayıt altına alınmıştır.[7]

Oysa bu "Barış Antlaşması" aslında Kant'ın anladığı anlamda bir "barış" değildir. Çünkü bu antlaşmanın bir kısmında ("Ayrı ve Gizli Maddeler"de)

savaşa neden olabilecek barış hükümleri yer almıştır (Ren'in sol kıyısının Fransa'ya verilmesi, buna karşılık Prusya'ya başka toprakların vaat edilmesi gibi). Kant, Fransa ile Prusya arasında bir "barışa" varılmış olmasını olumlu karşılamışsa da, böylece Prusya'nın Fransa ile ayrı bir barış yaparak Koalisyon'a ihanetinin söz konusu olduğunun altını çizmiştir. Kant'a göre bu barış, asıl anlamda bir "barış" değil, bir "mütareke"dir.[8]

Öte yandan Kant, 1793 yılında birinci, ertesi yıl ikinci basımını yaptığı *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Sade Aklın Sınırları İçinde Din][9] isimli kitabını yayımlamış, "hayır" ve "şer" üzerine çözümlemelerde bulunup, Kilise düzenine eleştiriler getirmiş, ahlaki anlamda bir Hıristiyani "hayır" dininin savunusunu yapmış, bu yüzden hem Kilise hem de üniversite çevrelerinde büyük yankılar uyandırmış ve devlet yönetiminin tepkisini çekmiştir. Bunun üzerine 1 Ekim 1794 tarihinde Berlin'deki Prusya hükümeti tarafından Kant'a bir kraliyet emirnamesi [*königliche Kabinettsorder*] gönderilerek "felsefesiyle Kitabı Mukaddes ve Hıristiyanlığın bazı ana akidelerini lekelediği, anlamlarını çarpıttığı"[10] ithamında bulunulmuş, öğrencilere bu tür şeylerin öğretilmesinin sakıncalarına değinilmiş ve "bundan böyle benzeri şeyleri söylemeyeceğini" taahhüt etmesi istenmiş, aksi takdirde hocalık yetkisinin elinden alınacağı tehdidinde bulunulmuştur. Bu emirnameden hemen sonra Kant, tarihsiz bir dilekçesinde iddialara açıklık getirmiş ve bundan böyle dinle ilgili konuşmalarda bulunmayacağını, dersler vermeyeceğini taahhüt etmiştir.[11]

Oysa Kant, bunun üzerine siyasetle çok daha yakından ilgilenmeye başlamış ve nihayet *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*'yi yayımlayarak adeta yöneticilerle "hesaplaşmıştır".

2. Düşünsel Çerçeve

Kant'ta "barış" ve "yazgı" konusuna geçmeden önce, onun tarih anlayışını ve teleoloji yaklaşımını gözden geçirme zorunluluğu vardır. Zira ancak böyle bir çerçeve içinde *Ebedi Barış*'taki yazgı/doğa, özgürlük/zorunluluk ile ahlak/doğallık "diyalektiğini" kavramak mümkün olabilir.

Kant'taki "tarih felsefesi"nin önceli olarak Montesquieu'yü (coğrafi, etnolojik, ahlaki ve iktisadi etmenlerin dikkate alınması bakımından) ele almak yanlış olmaz.[12] Kant, bütün tarihin asıl temelini fiziki ve siyasi coğrafyanın oluşturduğunu savunarak belirli bir nesnel tarih felsefesinin zeminini hazırlamaktadır. Öte yandan Kant, dönemin düşünürleri Adam Ferguson (1768)

ve Isaak Iselin'le (1770) ortak biçimde, insanın zaman içinde mükemmelleşeceğine inanmaktadır.[13] Bunun yanı sıra Johann Peter Süßmilch'in (1741) sosyal olayların incelenmesinde (doğum ve ölüm gibi) bilimsel-istatistiksel yöntemler uygulaması da Kant'ın tarih anlayışını etkilemiştir.

Kant'ın tarih felsefesini, teolojik selamet tarihi anlayışını laikleştirerek dünyevi hale getirme olarak özetlemek çok doğru olmayacaktır. Çünkü Kant'ın yaklaşımı, yeni bir tarih yöntemini ileri sürmektedir. Buna göre, insanların bakış açısı ile yazgı birbirinden ayrılmak zorundadır. Zira tarih aktörlerinin özgür iradelerine dayalı olayları önceden bilmek ya da öngörmek ve bunu bir yazgısal zorunluluğa bağlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Kant'a göre, tarih felsefesinde düşünümsel tasarımları ve regülatif düşünceleri ileri sürerken dikkatli olmak gerekir.[14]

Öte yandan Kant, ahlaki-pratik olanın, güzel ve iyiye gidişte etkili olacağı inancındadır. Kant'ın tarih felsefesine ilişkin yeni yöntemi, tarihi, doğa durumundan kültüre geçiş olarak kabul etmesidir. Ancak bu, naif ya da basit bir gelişmecilik anlayışı değildir. Onun tarih felsefesi, ahlak öğretisinin bir parçası olup teleolojiktir. Bu konuyu ise Kant, ilk basımını 1790'da yaptığı "*Kritik der Urteilskraft*" [Yargı Gücünün Eleştirisi] isimli üçüncü *Kritik*'in özellikle *Analytik der teleologischen Urteilskraft* ile *Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft* başlıklı bölümlerinde ortaya koymaktadır.[15] Kant'ın savunduğu "ahlak yasası", dünyayı ahlaki bir dünya olarak kurgulamaktadır. Buna göre, olması istenen (beklenilen, ödev) ile gerçek arasındaki gerilim tarih denilen sahneyi meydana getirmektedir.

Bu bağlamda Kant, doğa teleolojisiyle ilgili olarak iki amacı ayırt etmektedir: *nihai amaç* (koşulsuzdur, dolayısıyla doğada değil insanda bulunur ve bir *noumenon* olarak düşünülür: örneğin doğa koşullarından bağımsız olan özgürlük gibi) ve *son amaç* (bu ise doğal yoldan varılabilecek en son amaçtır). Kant'a göre, bir ahlak öznesi olarak insan hem doğanın nihai amacıdır, hem de doğada gelişebilecek en ileri varlık olarak da son amaçtır (kültür). Bu, Kant'ın ahlaki teleolojisidir. Burada kültür, özgürlükle doğa arasındaki ayrımı kapatacak olan son amaçtır. Bu durumda doğanın da teleolojik olması gerekir. Dolayısıyla Kant'ın tarih felsefesi, ahlaki ilkelere dayalı bir pratik felsefesidir. İnsanoğlunun daha iyiye doğru yürüdüğünden emin olan Kant, bu güvenini söz konusu ahlaki ve doğal teleolojiye dayandırmaktadır. Kant'a göre insanın böyle bir konumda olması, onun düşünme yetisi ve keyfiyete sahip oluşundan, doğaya egemen oluşundan ve gerçekleştirmek üzere

kendine hedefler koymasından değil, özgürce edimde bulunabilmesinden ve kendine koşulsuz amaçlar koyabilmesinden kaynaklanmaktadır.[16]

Bu teleoloji, insanın doğaya bağlı oluşunun da altını çizmektedir. Aynı zamanda bir siyaset metafiziği anlamına da gelen söz konusu teleoloji ya da tarih felsefesi, kendini *Ebedi Barış*'ta "Teminat Eki" başlığı altında açığa çıkarmaktadır. Aşağıda analizi yapılan metin söz konusu eke dayanmakta olup, aslında siyasetin metafiziksel yer ve yurdunun da belirlenmesi demektir.[17]

3. Metin Analizi

Kant 1795 yılında yayımlanan *Ebedi Barış*'ın birinci basımında (A basımı) Nihai Maddeler'in ardından bir "Teminat Eki" yazmış, 1796'daki ikinci basımında (B basımı) ise buna bir de "Gizli Madde" ilave ederek ikinci bir ek daha yayımlamıştır. O halde "Birinci Ek" dendiğinde, aslında B basımındaki yazım biçimine atıfta bulunuluyor demektir, çünkü A basımında bu metin sadece "Ek" [*Zusatz*] olarak başlıklandırılmıştır.

Birinci Ek'in Türkçe tercümelerinde dikkat çeken bir özellik, A,B 47-51 (AA 361-362, Werke XI: 217-219) arasında bulunan uzun dipnotun ne *Aba/Mer*'de, ne de *Boz*.'da bulunmasıdır.[18] Oysa Kant'ın bu dipnotu, doğa felsefesi-teleoloji bağlamında çok önemli bir fikir yürütmeyi içermektedir.

Kant Birinci Ek'te Ebedi Barış idesinin salt akli-hukuksal bir temele dayanmadığını, doğanın kendisinin bir sonucu olduğu teoremini geliştirmektedir. Birinci Ek'in son cümlesinde Kant bu konuda şöyle demektedir: "İşte tabiat ebedi barışı, insanların tabii eğilimlerinin kendine has mekanizması ile, böylece teminat altına alır; bu teminat her ne kadar ebedi barışın ileride kurulabileceği hakkında nazari kehanetlerde bulunmaya elverişli değilse de, ameli bakımdan böyle bir kehanette bulunmaya elverişlidir; ayrıca bu teminat sırf hayal mahsulü olmayan bu gayret uğrunda elimizden geleni yapmağı bizim için bir mükellefiyet haline sokar." (*Aba/Mer* 35).

Kant'ın burada izlediği yol aşikardır: Ebedi Barış salt teorik (*Aba/Mer*'in kullandığı tabirle "nazari") bir kehanet ya da bir hayal mahsulü değil, doğanın gereği olan bir mükellefiyettir.

Kant'ın böyle bir sonuca varabilmesi için doğa hakkındaki görüşlerini pratik insan hayatının gidişatıyla birleştirmesi gerekmiştir. Bu görevi Kant Birinci Ek'te yerine getirir ve A,B 47-51'deki dipnotuyla da tamamlamış olur.

Kant'a göre doğa bir "büyük sanatçı"dır (*Aba/Mer* 29).[19] Kant doğanın diyalektiğinin farkındadır: Doğada hem bir ahenk hem de bir ahenksizlik söz konusudur. Ancak doğanın son amacı "tesadüfi olmayan mekanik akışı" içinde "ahenk yaratmak gayesi"dir (*Aba/Mer* 29). Bu gaye içinde insanların iradi ya da gayri-iradi bir katkısı neredeyse yok gibidir. Çünkü doğa kendi gayesine zaten "doğası gereği" varmaktadır. İnsanların bu gayede rol alabilmeleri ancak olumlu biçimde olur. Olumsuz davrananlar doğa tarafından "cezalandırılır" (yani başka bir değişle ahenksizlik Ebedi Barış'a aykırı olacaktır). Kant doğanın bu nihai gayeye doğru ilerleyiş yasalarının tamamına "yazgı" [*Schicksal*] demektedir.

Ebedi Barış'ın Birinci Ek'inde, AA 361-362 sayfaları arasında bulunan ve daha önce Türkçeye çevrilmemiş olan uzun dipnot şöyledir:

> Im Mechanism der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) *Vorsehung* überhaupt, und, sofern sie in den *Anfang* der Welt gelegt wird, die *gründende* (providentia conditrix; semel iussit, semper parent, *Augustin*.), im *Laufe* der Natur aber diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit zu erhalten, die *waltende Vorsehung* (providentia gubernatrix), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die *leitende* (providentia directrix), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern *Fügung* (directio extraordinaria) nennen, welche aber (da sie in der Tat auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist: weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache (daß diese Begebenheit Zweck, und nicht bloß naturmechanische Nebenfolge aus einem anderen uns ganz unbekannten Zwecke sei) zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. - Eben so ist auch die Eintheilung der Vorsehung (*materialiter* betrachtet), wie sie auf *Gegenstände* in der Welt geht, in die *allgemeine* und *besondere*, falsch und sich selbst widersprechend (daß sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der

Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse); denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. - Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorsehung (*formaliter* betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in *ordentliche* (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten) und *außerordentliche* (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben konnten), wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können (z. B. durch die mit Holz bewachsene Ufer der Flüsse der temperierten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Golfstrom weiter verschleppt werden), wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset. - Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen *Beitritts*, oder Mitwirkung (concursus) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muß dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (gryphes jungere equis) und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während dem Weltlaufe *ergänzen* zu lassen (die also mangelhaft gewesen sein müßte), z. B. zu sagen, daß *nächst Gott* der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist *erstlich* an sich widersprechend. Denn causa solitaria non iuvat. Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seinen Heilmitteln, und so muß ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung *ganz* zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch *ganz* dem Arzt zuschreiben, so fern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. *Zweitens* bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effekts. Aber in *moralisch-praktischer* Absicht (die also ganz aufs Übersinnliche gerichtet ist), z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen concursus ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, daß niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt)

hieraus zu *erklären* versuchen muß, welches ein vorgebliches theoretisches Erkenntnis des Übersinnlichen, mithin ungereimt ist.

Duyulara sahip bir varlık olarak insan doğa mekaniğine dahildir. Doğa mekaniğinde, kendi varlığına temel olan bir form kendini göstermektedir. Biz onu, daha önce onu belirleyen bir dünya yaratıcısının amacını temel almaktan başka kavrayamayız. Dünya yaratıcısının önceden belirlenimine genel olarak (Tanrısal) *yazgı* deriz. Söz konusu yazgı eğer dünyanın *başlangıcına* taşınacak olursa temellendirici yazgı (providentia conditrix; semel iussit, semper parent, Augustinus), doğanın akışı içine yerleştirilir ve nedenselliğin genel yasalarına göre korunursa *hükmedici yazgı* (providentia gubernatrix), öte yandan sonuçları açısından tahmin edilip de insanlar tarafından öngörülemeyen özel hedefler açısından *idare edici yazgı* (providentia directrix), nihayet Tanrısal hedefler değil tikel olaylar açısından yazgı değil *alın yazısı* (directio extraordinaria) olarak isimlendirilir. Alın yazısı, bizatihi o şekilde adlandırılmasa da gerçekten mucizelere işaret ettiğinden, onu bu şekilde bilmeye çalışmak insanın budalaca ukalalığı sayılmalıdır: Çünkü burada tikel bir olaydan etkin nedenin özel ilkesi (bu olayın kendi başına bir amaç olduğu ve bize tamamıyla yabancı başka bir bilinmeyen amacın doğa-mekaniksel yan sonucu olmadığı) çıkarsanmaya çalışılmaktadır ki, bu yerinde olmayıp tamamıyla hüsnü kuruntudan ibarettir – bunun hakkındaki söylemimiz istediği kadar inançlı ve alçakgönüllü olsun. – Aynı şekilde yazgının (*maddi* anlamda bakılacak olursa) dünyadaki nesnelere yönelik olarak *genel* ve *özel* yazgı olarak sınıflandırılması da yanlıştır ve kendisiyle çelişkilidir (örneğin yaratılmış olanların oluşturduğu türün korunumu için yazgının bir tedbir olarak anlaşılması bir yanda, diğer yandaysa tür bireylerinin tesadüfün eline bırakılması gibi). Zira yazgıya genel denmesinin nedeni, hiçbir nesnenin onun dışında yer almamasıdır. – Muhtemelen yazgının (*şekli* olarak) sınıflandırılması, amacına yönelik icra biçime göre olmuştur: *Olağan* yazgı (bu, mevsimlerin dönüşümü dolayısıyla doğanın yıllık ölümü ve yeniden doğuşudur) ile *olağanüstü* yazgı (örneğin buzlu sahil kesimlerinde yaşayan insanların ihtiyacı olan odunun deniz tarafından taşınıp gelmesi: Ağaç buzlu toprakta yetişemez, insan ağaçsız varolamaz). Söz konusu örneğin fiziksel-mekanik nedenlerini oldukça iyi biçimde açıklayabilsek de (sıcak memleketlerdeki ırmak kenarlarında bol olan ağaçlar suya düşerler ve sıcak deniz akıntısıyla başka sahillere taşınırlar), buradaki teleolojik

> nedeni de gözden kaçırmamalıyız: Doğaya hükmeden bir hikmetin ilgisi ve koruması vardır burada. – Öte yandan okullarımızda kullanılan Tanrısal *dühul* ya da algılar dünyasındaki bir etkiye iştirak (concursus) kavramı ortadan kaldırılmalıdır. Çünkü birbirine benzemeyenlerin çift oluşturmak istediklerini (gryphes jungere equis) iddia etmek veya benzer şekilde, dünyadaki tüm değişimlerin kusursuz nedeni olanı, dünyanın gidişi içinde onun kendi önceden-belirlenmiş yazgısıyla *zeyletmeye* çalışmak, kusursuz nedeni noksan hale getireceğinden (örneğin hastayı Tanrı'nın *yanı sıra* hekimin sağlığına kavuşturduğunu, yani onun Tanrı'ya destek olduğunu söylemek) *birincileyin* kendi içinde bir çelişkidir. Çünkü causa solitaria non iuvat. Tanrı, tüm ilaç ve gereçlerle birlikte hekimin asli yaratıcısı olduğundan ve eğer en üst ve dolayısıyla bizim için kuramsal açıdan kavranamaz olan asli nedene çıkmak istiyorsak, tüm etki ve sonuçları Tanrı'ya bağlamamız gerekir. Veya bu olayı *tamamen* hekime atfedebiliriz, eğer söz konusu olayı, doğanın düzeni kapsamında dünyevi nedenler zinciri içinde açıklayabiliyorsak. *İkincileyin* böyle bir düşünce minvali, bir etkinin değerlendirilmesine ilişkin her türlü belirli ilkeden bizi yoksun bırakır. Fakat *ahlaki-pratik* bakımdan (yani tümüyle duyularüstüne yönelik olarak) Tanrısal concursus kavramı oldukça yerinde ve hatta zorunludur. Örneğin "eğer duygularımızda samimiysek Tanrı, kendi adaletimizdeki noksanlıkları bizce kavranılamaz yollardan da giderek ikmal edecektir," inancı, iyiyi istemekten vazgeçmememizi söyler aslında. Ama kendiliğinden anlaşılırdır ki, hiç kimse, dünyadaki bir olay olarak iyi bir edimi yukarıdakilerden hareketle *açıklamaya* çalışmak zorunda değildir. Çünkü onunla ilgili önceden verili ve kuramsal bir duyularüstü bilgi tamamıyla yersizdir.

Burada söz konusu olan dipnotta Kant, "yazgı" bahsine kendi eleştirel felsefesini de katarak bu konunun tam anlamıyla (yani düşünsel gelişim açısından) nihayete ermesine ve olgun bir hakikat bilgisi olarak karşımıza çıkmasına imkan vermiştir.

Kant doğada bir "mekanizma"nın [*Mechanism der Natur*] mevcut olduğunu, bu mekanizmaya insanın da bir "duyulara sahip bir varlık" [*Sinnenwesen*] olarak dahil olduğunu savunmaktadır (A,B 47). Kant'a göre söz konusu "mekanizma" (ya da Stoa felsefesinde karşılaşıldığı biçimiyle *cosmos*'un *nomos*'u anlamındaki "kainatın işleyiş kanunu")[20] belirli bir biçime ya da forma sahiptir. Bu form, söz konusu mekanizmanın varlık zeminidir. İnsan aklı-

nın bu formu ve varlık zeminini kavramlaştırmakta çektiği zorluk nedeniyle buna "hedef" ya da "gaye" denilmektedir. Hedef ya da gaye, dünya yaratıcısınca [*Welturheber*] önceden belirlenmiştir. Bu önceden belirlenmişliğin sayısı, kapsam ve genişlik derecesi açısından beştir: Bunlardan ilki ve en geniş olanı Tanrısal Yazgı'dır [*göttliche Vorsehung*: *providentia*]. Tanrısal Yazgı söz konusu mekanizmanın işleyiş yasalarını ve onun hedef ve gayesini tanzim etmiştir. Tanrısal Yazgı'nın yaratılış sırasındaki temellendirici niteliğine Kant "Temellendirici Yazgı" demektedir [*gründende Vorsehung*: *providentia conditrix*]. Tanrısal Yazgı'nın söz konusu daha özel biçimi yaratılışın başında Tanrı'nın buyruğunun kesin bağlayıcılığı ve o "andan" sonra gelişen her şeyin bu ilk temellendirmeye bağlı biçimde gelişimini açıklamaktadır. Kant'a göre Temellendirici Yazgı doğa mekanizmasının işleyişi içinde tebarüz eder. "*Praksis* yasası" diyebileceğimiz bu yazgı biçimine Kant "Hükmedici Yazgı" [*waltende Vorsehung*: *providentia gubernatrix*] demektedir. Tanrısal Yazgı'nın başka bir alt düzeyi (burada en soyuttan en somuta doğru bir indirgeme söz konusudur), insanoğlu tarafından öngörülemeyen ve fakat gerçekleştikten sonra geriye dönüp bakıldığında gayesi anlaşılabilen "İdare Edici Yazgı"dır [*leitende Vorsehung*: *providentia directrix*]. Sonuncu yazgı biçimiyse özelde bireylere ve tikel olaylara yönelik olup "birebir karşılaşılan ve yaşanmak zorunluluğu olan" anlamındaki "Alın Yazısı"dır [*Fügung*: *directio extraordinaria*]. Kant insanoğlunun Alın Yazısı'nı da önceden bilemeyeceği görüşündedir.[21]

Kant'ın "onto-teolojik" yazgı anlayışını aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

Tanrısal Yazgı (*providentia*)
Temellendirici Yazgı (*prov. conditrix*)
Hükmedici Yazgı (*prov. gubernatrix*)
İdare Edici Yazgı (*prov. directrix)*
Alın Yazısı (*dir. extraordinaria*)

Böyle bir yazgı anlayışı içinden bakıldığında "barış" büyük bir mekanizma olan doğanın kendiliğinden bir sonucudur: "Bize bu teminatı veren *tabiat* ... diye adlandırdığımız büyük sanatçıdan başkası değildir." (*Aba/Mer* 29; italik özgün metindedir).

Yukarıdaki şemanın onto-teolojik zeminine sahip olduktan sonra Kant'ın Birinci Ek'teki uslamlaması açıklığa kavuşmaktadır. Zira doğadaki tüm akış,

oluş ve başa gelişler tesadüfi değil bir içsel zorunluluk sonucuyladır. İnsan, aklı sayesinde doğanın bu içsel zorunluluğunu pratik sonuçları bakımından keşfedip idrak edebilmekte ve anlayabilmektedir. Bu anlamda Kant, Hükmedici Yazgı ile İdare Edici Yazgı'yı dini olmaktan çıkararak eleştirel felsefenin içine (yani Kant'ın anladığı şekliyle "metafizik"e) dahil etmektedir: "... böyle olunca da tabiat terimi, burada olduğu gibi, nazariye (din değil) kastedildiği zaman, insan aklının sınırlarına daha uygun düşen bir sözdür..." (*Aba/Mer* 29).

Kant, bu şekilde teolojik yazgı tartışmaları içine girmeden bu konuya dair kendi *a priori*'lerini koyduktan sonra Tanrısal Yazgı değil "doğa" kavramını tercih etmeye başlamaktadır. Onun ahlak teleolojisi bu noktada kendini açığa çıkarmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, bunun daima yukarıdaki "onto-teolojik" çerçeve içinde anlaşılması gerektiğidir. Kant "doğa" derken aslında "yazgısal mekanizmayı" kastetmektedir. Söz konusu mekanizmanın ise Tanrısal yasaları vardır ve akıl bu yasaları arar. Kant *Ebedi Barış*'ın *topos*'unu işte burada kurar.

Kant, doğanın niçin Ebedi Barış'ın güvencesini verdiğine dair uslamlamasını teleolojik köklerden hareketle temellendirdikten sonra, coğrafi-etnolojik argümanlara da başvurmaktadır. Doğa birtakım "geçici tedbirler"le (*Aba/Mer* 30) insanoğluna gezegenin her bir tarafında yaşayabilme imkanı vermiş, savaşlar sonucunda insanlık bir "dağılmışlık" içine girmiş ve yine savaşlar nedeniyle kendi aralarında "azçok" (*Aba/Mer* 30) işleyen bir hukuk düzeni kurmuştur.[22]

Bu noktada Kant, bu plan dahilinde savaşın rolü üzerinde durmaktadır. "Geçici tedbirler" arasında sayılan savaş "tabiatın bu gayeye varmak için kullandığı tek yol olmuştur." (*Aba/Mer* 31). Burada savaşın kaçınılmazlığı değil, geçici amaca hizmet ettiği ve Tanrısal Yazgı'nın bir uzantısı olduğu vurgulanmaktadır. "Harbin hususi bir saike ihtiyacı yoktur; kökleri bizzat insan tabiatına uzanmış gibidir; hatta insanın, zafer aşkiyle, her türlü menfaatçı saikden bağımsız olarak sürüklendiği asil bir iş sayılır." (*Aba/Mer* 31). Bir başka deyişle savaş, insanın "ilkel" haldeyken terbiye edilmesi için doğanın kullandığı bir araçtır. Bunlar "Tabiatın kendi gayesine [Ebedi Barış'a - *khö*] varmak için, bir hayvan sınıfı sayılabilecek insan nevini sevketmek üzere aldığı tedbirler"dir (*Aba/Mer* 32).

Halbuki Ebedi Barış, hem aklın hem de mekanizmanın içinde bulunması sebebiyle doğanın emrettiği bir haldir. O zaman doğa bu hale varmada ne gibi bir yol izlemektedir?

Kant bu noktada Seneca'nın *Epistulae*'sinden bir alıntı yapmaktadır: "*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*." ("Mukadderat azmedenleri yürütür, ayak direyenleri sürükler", *Aba/Mer* 32). Yani Kant, özgür irade ile kaderin zorlaması arasındaki ayrımın çizgilerini ortaya koymaktadır: Burada Spinoza'nın etkilerini görmemek mümkün değildir. Büyük bir mekanizma olarak düşünülebilecek olan doğanın bir parçası olarak insan, pratik aklın emirleriyle doğanın gayesi arasındaki zorunlu uyum nedeniyle doğanın (yazgının) bir icracısı olmaktadır. Doğa, Ebedi Barış hedefine kendi içsel yasalarının zorunluluğuyla ulaşmaktadır. Kant'a göre insan bunu iradi olarak istese de istemese de bu hedefe varılacaktır.

Kant bu teoreminin argümanlarını ve örneklerini şöyle vermektedir:

> Bir devlet iç hukuk sistemini iç karışıklıklar yüzünden askıya alsa da, komşuları bu halden faydalanmaya çalışacakları için hukuk düzeni yeniden ve hızla kurulmak zorundadır. (*Aba/Mer* 32).
>
> İnsanlar devletlerini en zor idare biçimi olan cumhuriyet halinde örgütlemektedirler, çünkü ancak bu şekilde her bir bireyin bencilce duygu ve çıkarları toplamda nötrleştirilebilir. (*Aba/Mer* 32-33).
>
> Çok sayıda devletin olması, tek bir dünya monarşisinin olmasından iyidir. Çünkü (federatif bir birlik söz konusu değilse) devletlerin birbirine düşmanlığı belirli bir davranış hukukunun doğmasına neden olacak ve bu hukukun idamesini sağlayacaktır. (*Aba/Mer* 34).
>
> Devletler arasında büyük farklar ve düşmanlıklar vs. olsa da çıkar birliği (özellikle de savaşla bağdaşmayan ticaret anlayışı) yüzünden bu ayrımlar ve zıtlıklar ortadan kalkmaktadır. (*Aba/Mer* 35).

Bu dört örneğe ve devletlerarası hukukun arzu edilen düzeye henüz varmamış olsa da belirli bir uyum ve bağlayıcılık içinde ilerlediği olgusuna dayanarak Kant, "tabiat önüne geçilemez bir tarzda nihai zaferin hukukta olmasını istiyor" (*Aba/Mer* 33) demektedir.

Kant'a göre doğanın Ebedi Barış'ı güvenceye almasının aracı ve sebebi bu yüzden hukuktur. Ama bu hukuk, biçimsel olarak "çoğulcudur", yani pluralisttir. Çünkü Kant'a göre doğa, "dillerin ve dinlerin çeşitli olması" (*Aba/Mer* 34)[23] nedeniyle insanları tek bir çatı altında değil çok ve çeşitli olmak suretiyle yeryüzü üzerine dağıtmıştır. Bu anlamda çoğulculuk hukukun teminatı, hukuk ise Ebedi Barış'ın aracı olmaktadır.

Kant, Birinci Ek'i böylece tamamlarken, doğanın kendi Tanrısal mekanizması içinde insanları ilkin savaşla terbiye ettikten sonra, şimdi de çoğulcu bir birliktelik içinde ticaret ve hukuk aracılığıyla Ebedi Barış'a doğru yönelttiğini (buna karşı ayak diretenleri ise sürüklediğini) savunmaktadır: "... kültür yükseldikçe ve insanlar prensipler üzerinde görüş birliğine yaklaştıkça, bu çeşitlilik onları, hürriyetin mezarı üzerinde kurulan ve bütün kuvvetleri sıfıra indiren despotizm ile değil, fakat aksine, en canlı bir muhalefet ortasında bütün kuvvetlerin kurdukları muvazene ile meydana getirilen ve teminat altına alınan bir barış içinde anlaşmaya götürecektir." (*Aba/Mer* 34).

Notlar

1 Bu yazının bazı bölümleri, "Immanuel Kant'ın 'Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme' Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki" başlıklı doktora tezime dayanmaktadır. Yazının daha eski bir versiyonu, 3 Ekim 2004 tarihinde İstanbul Goethe Enstitüsü'nde düzenlenen "Immanuel Kant: Bir Aydınlanmacı" başlıklı sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

2 Üçüncü Zümre'nin (*Tiers État*) talepleri ve düşünsel ifadelenişi Emmanuel-Joseph Abbé de Sieyès tarafından *Qu'est ce que Le Tiers État?* isimli yazısıyla dile getirilmiştir. Bu yazı için bkz.: Abbé de Sieyès, "Üçüncü Tabaka Nedir?", Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi - 2, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ - Rönesans, Reformasyon, Akıl Çağı, Aydınlanma, Amerikan ve Fransız Devrimleri, derl. Mete Tunçay, Verso Teori Yayınları, Ankara: 1986, s. 414-433.

3 Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden - Ein philosophischer Entwurf", Kants gesammelte Schriften, Erste Abteilung: Werke, Band VIII: Werke nach 1781, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Verlag Georg Reimer [daha sonraki basımları Walter de Gruyter, Berlin], Berlin: 1912, s. 341-386 ["AA" olarak kısaltılacaktır]; Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden - Ein philosophischer Entwurf", Werke in zwölf Bänden, Band XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.: 1968, s. 191-251 ["Werke" olarak kısaltılacaktır]. Türkçeleri için bkz. Immanuel Kant, Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara: 1960 ["*Aba/Mer*" olarak kısaltılacaktır]; Immanuel Kant, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795)", Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1984, s. 223-266 ["*Boz.*" olarak kısaltılacaktır]; Immanuel Kant, "Daimi Barış", Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme, derl. Howard Williams, Moorhead Wright, Tony Evans, çevireni belirtilmemiş, Siyasal Kitabevi, Ankara: 1996, s. 165-178; E. Hirş, "Kant'ın Ebedi Barış Üzerindeki Felsefi Denemesi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. 3, S. 1 (1946), Ayrı Basım [tam bir çeviri olmadığından değerlendirmelerimize dahil edilmemiştir].

4 Günther Patzig, "Kants Schrift 'Zum ewigen Frieden'", "Zum ewigen Frieden" - Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, derl. Reinhard Merkel, Roland Wittmann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.: 1996, s. 14.

5 Basel Barış Antlaşması'nın metni ve açıklamaları için bkz. John Hall Stewart, A Documentary Survey of the French Revolution, Altıncı Basım, The Macmillan Company, New York: 1966, s. 563-567.

6 A.g.y., s. 564.
7 A.g.y., s. 565-566.
8 Patzig, a.g.y., s. 14-15.
9 Immanuel Kant, "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Werke in sechs Bänden, c. 5, Könemann Verlagsgesellschaft, Köln: 1995, s. 11-242.
10 Emirnamenin aslı için bkz. Karl Vorländer, Immanuel Kant - Der Mann und das Werk, c. 2, Felix Meiner Verlag, Leipzig: 1924, s. 200.
11 Ayrıntılar için bkz. A.g.y., s. 192-209.
12 Bu konuda bkz. Georg Cavallar, Pax Kantiana – Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar: 1992, s. 264-270.
13 Burada özellikle Iselin'in "*Über die Geschichte der Menschheit*" (Zürich, 1770) başlıklı iki ciltlik eserinin etkisi büyük olmuştur.
14 Cavallar, a.g.y., s. 266. Bu konuda Kant'ın "*Streit der Fakultäten*" (1798; *Akademie-Ausgabe* VII, s. 1-116) ile "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784; *Akademie-Ausgabe* VIII, s. 15-31) isimli çalışmalarına bakılmalıdır.
15 *Akademie-Ausgabe* V, s. 165-544. Bu nüsha, Kant'ın kitabının 1793 tarihli ikinci basımına (B) göredir.
16 Cavallar, a.g.y., s. 268-269.
17 Bu konuda özellikle bkz. Volker Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden" – Eine Theorie der Politik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1995, s. 107-125.
18 "Uluslararası İlişkiler ve Siyasat Teorisi Üzerine Bir Derleme"deki Kant metninin Türkçe çevirmeni ve/veya yayımcısı, Birinci Ek, İkinci Ek ve Ekleme'yi (Sonek'i) *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Derleme*'ye zaten hiç almamış, Kant'ın eserini kısaltarak metnin özüne sadık kalmamıştır. Kant gibi büyük bir düşünürün bu önemli eserini noksan yayımlamak en yumuşak ifadeyle "gayrı bilimseldir".
19 Bunu desteklemek amacıyla Kant doğayı *"natura daedala rerum"* olarak tarif etmektedir: "Doğa şeylerin sanatkârane yaratıcısıdır" (*Aba/Mer* 29). Bunun Platon'un önerdiği *demiourgos* olduğuna şüphe yoktur. Platon'a göre Mutlak İyi anlamındaki Yüce Varlık'ın (yani Tanrı'nın) sonlu, değişken, maddi dünyada bir şeyler yaratabilmesi *demiourgos* olarak adlandırdığı bir "dünya yaratıcısı" eliyle olmaktadır. Bu *demiourgos* yaratılmış olanın Tanrı'sıdır, her şeyi belirli bir plan ve amaç doğrultusunda, yani Mutlak İyi'ye ulaştıracak şekilde var ettiren Tanrı'dır. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın zaman ve mekan içine dühul ve nüfuz edişinin biçimidir. Bkz. Platon, Timaios und Kritias, Sophistes, Politikos, Briefe, Sämtliche Dialoge, Band 6, Almancaya çev. Otto Apelt, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1993, 28A vd., s. 45 vd.
20 Stoa felsefesinin temel önermelerinin Hellenistik dünyada Musevi teolojisiyle birleşip nasıl bir yazgı ve kurtuluş anlayışı haline (bu bağlamda Hıristiyanlık dinine) dönüştüğüne dair bkz. Paula Fredriksen, From Jesus to Christ - The Origins of the New Testament Images of Christ, İkinci Basım, Yale University Press, New Haven/London: 2000, s. 9-17.
21 Bu paragrafın tamamı için bkz. A,B 48.
22 *Aba/Mer* 30. Kant bu bölümde "geçici tedbirlere" coğrafya ve etnoloji alanından seçtiği örneklerle destek sunmaktadır.
23 Kant'ın bu noktada aslında dinlerin "çeşitli" olamayacağını, "fakat bütün insanlar ve bütün zamanlar için ancak tek bir din vardır. Dini inançlar ve kitaplar, zamana ve yere göre değişik olabilecek, dinin yayıcı araçlarından başka bir şey değildir." (*Aba/Mer* 34, dn. 20). Kant'ın, "pan-dinsel ekümenizm" diyebileceğimiz bu anlayışını Kitabı Mukaddes'ten devraldığı şüphesizdir (bkz. *Tekvin* 11:1-9). Kant bu dilsel dağılmışlığın doğanın (Tanrı'nın) iradesi gereği olduğunu, ama dinsel çeşitliliğin değil, inanç biçimlerinde farklılığın söz konusu olduğunu söylediğinden Kitabı Mukaddes'teki motifi devam ettirdiği açıktır.



Wolff'un taşbaskısı, 1924.

Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm

KARL-OTTO APEL

I. Giriş: Konuşmanın Başlığına İlişkin İzlencesel Açıklamalar

Konuşmamın başlığıyla, kongremizin konusuyla ilgili olarak kendi duruşuma işaret etmeye çalışıyorum. Aslında bunun bile karmaşık bir şey olduğu anlaşılıyor; çünkü bir yandan ben asla ortodoks bir Kantçı olmadım, diğer yandan da felsefi projelerimi her zaman *aşkınsal felsefenin dönüşümü*'ne ilişkin denemeler olarak anlamaya çalıştım. Peki ama buradaki "dönüşüm" neyi ifade etmektedir?

Transzendental pragmatische Reflexion: die Hauptperspektive einer aktuellen Kant-Transformation

KARL-OTTO APEL

I. Einleitung: Programmatische Erläuterungen zum Vortragstitel

Mit dem Titel meines Vortrags habe ich versucht, meine Position in Bezug auf das Thema unserer Tagung anzudeuten. Schon dies erwies sich als kompliziert; denn einerseits war ich niemals ein orthodoxer Kantianer, andererseits aber habe ich meine philosophischen Projekte stets als Versuche einer *Transformation der Transzendentalphilosophie* zu verstehen versucht. Doch was besagt hier „Transformation"?

Zuerst ging es mir um eine *hermeneutische* Transformation, die auch Motive einer *Anthropologie der Erkenntnis* einschloß. Dilthey und Heidegger waren meine Hauptanreger.

Öncelikle benim için söz konusu olan, bir *bilgi antropolojisi*nin motiflerini de içine alan *hermenötik* dönüşümdür. Dilthey ve Heidegger benim asıl esin kaynaklarımdı. Bununla birlikte geç dönem Heidegger'in *varlık düşüncesi* ile Gadamer'in "felsefi hermenötiği", beni Kant'a yönlendirmişti. Heidegger'in, *varlığın anlamının kurulmasına ilişkin koşulları*, varlığın zamansal ve yazgısal "açımlanmışlıkları"nda temellendirmesinin, düşünmemizin (ve ayrıca kuramsal ya da pratik felsefenin) *geçerliliğinin öznelerarası koşulları*na ilişkin soruya yanıt oluşturamadığını fark etmiştim.[1] Gadamer'in "anlamayı" *dünyayı-"ön-anlama"* olarak temellendirmesinde ve son olarak yine Heidegger'in "varlık tarihi"nde, *doğru anlamanın koşulları*na ilişkin soruya yanıt bulamamıştım; kaldı ki Gadamer'in eskiden kalan metinlere ilişkin olarak –dünyayı-"ön-anlamamızın" "tarihselliğinden" ötürü– "daha iyi anlama" diye bir şey olmadığı, aksine her zaman sadece "farklı anlamanın" olabileceği yolunda verdiği bilgi ise gerçekte beni şoka uğratmıştı.[2]

Bununla birlikte Kant'a yönelmem, Heidegger ile Gadamer'in, "anlamı açığa çıkarma"nın, veya aynı anda anlamın "üzerini örtme" anlamına da gelen, anlamın "üzerindeki örtüyü kaldırmanın" *neredeyse aşkınsal* –yani *tarihsel* ve *dilsel*– koşulları hakkındaki son derece özgün görüşlerini reddettiğim anlamına gelmiyordu. Kant'a yönelmekle daha çok *"aşkınsal"* bir *"hermenötik"* programına ulaşmıştım. Niyetim, hem bilginin (ve ayrıca ahlaki norm-

---

Doch das *Seinsdenken* des späten Heidegger und die „philosophische Hermeneutik" Gadamers bewirkten bei mir eine Rückwendung zu Kant. Mir wurde klar, daß Heideggers Gründung der *Bedingungen der Sinnkonstitution von Sein* in den temporalen und geschickhaften „Lichtungen" des Seins keine Antwort auf die Frage nach den *Bedingungen der intersubjektiven Gültigkeit* unseres Denkens (und insofern weder der theoretischen noch der praktischen Philosophie) liefern konnte.[1] Ebensowenig konnte ich in Gadamers Gründung des „Verstehens" im *Welt-„Vorverständnis"* und des letzteren wiederum in Heideggers „Seinsgeschichte" eine Antwort auf die Frage nach den *Bedingungen des richtigen Verstehens* finden; und ich war in der Tat schockiert von Gadamers Auskunft, daß es – wegen der „Geschichtlichkeit" unseres Welt-„Vorverständnisses" – kein „Besserverstehen", sondern nur ein immer „anders verstehen" tradierter Texte geben könne.[2]

Meine Rückwendung zu Kant besagte jedoch nicht, daß ich Heideggers und Gadamers neuartige Einsichten in die *quasi-transzendentalen* – nämlich *geschichtlichen* und *sprachlichen* – Bedingungen einer „Sinnerschließung" oder „Entbergung", die zugleich „Verbergung" von Sinn ist, ignoriert hätte. Vielmehr gelangte ich in der Rückwendung zu Kant zum Programm einer *„transzendentalen Hermeneutik"*. In ihr wollte ich sowohl der genuin Kantischen Frage nach den *Bedingungen der Gültigkeit* der Erkenntnis (und auch der moralischen Normen) als auch der *temporalen* und *geschichtlichen* Bedingtheit der *Welt-Sinnkonstitution* Rechnung tragen.

ların) *geçerliliğinin koşulları*'na ilişkin sahici Kantçı soruyu hem de *dünyanın-anlamının-kurulmasının zamansal ve tarihsel* şartlılığını hesaba katmaktı.

Aşkınsal felsefenin amaçlı bir *dönüşümü* bağlamında, *dil*'in dikkate alınması da –ki Kant'ta noksandır–, baştan beri merkezi bir rol oynamaktaydı. Hamann, Herder ve Wilhelm von Humboldt'tan (ayrıca Ferdinand de Saussure ve Leo Weisgerber'den esinlenen bir *Yeni Humboldtçülükten*) beslenen daha eski esin kaynaklarım, burada *hermenötik* felsefenin görüşleriyle karşılaşmış[3] ve ardından özellikle Witgenstein'da, söz edimi kuramında ve Charles S. Peirce'te rastlanan[4] *dil çözümleyici* felsefe ile *göstergebilimsel* felsefenin kazanımlarıyla birleşmişti. Böylece benim *aşkınsal* bir *hermenötiğe* ilişkin projem *aşkınsal* bir *dilsel edimbilim'e*, daha doğrusu *aşkınsal* bir *göstergebilim*'e açılmaktaydı.[5]

Peki günümüz felsefesinin adı geçen bu ekolleri niçin *aşkınsal felsefenin dönüşümleri* olarak anlaşılmalıdır? Üstelik bu ekollerin ana temsilcilerinde, örneğin Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Austin veya Searle ve Amerikan pragmatizminin kurucusu Charles Peirce'te, en azından sonuç itibarıyla, bu türden bir kendini anlamaya da rastlanmamaktadır. Yeni Pragmatist Richard Rorty'yi izleyecek olursak, bütün günümüz felsefesinin ana eğilimi *detranscendentalization*, aşkınsızlaştırmaya varmalıdır; kaldı ki benim dilsel edimbilime yönelen Kantçı dönüşüm projeme bazı yönlerden yakın

---

In diesem Zusammenhang einer intendierten *Transformation der Transzendentalphilosophie* spielte von Anfang an auch die – bei Kant fehlende – Berücksichtigung der *Sprache* eine zentrale Rolle. Ältere Anregungen durch Hamann, Herder und Wilhelm von Humboldt (auch eines von Ferdinand de Saussure und Leo Weisgerber inspirierten *Neohumboldtismus*) kamen hier mit den Einsichten der *hermeneutischen* Philosophie zusammen[3] und vereinigten sich später mit den Errungenschaften der *sprachanalytischen* und *semiotischen* Philosophie, die vor allem bei Wittgenstein, in der Sprechakttheorie und bei Charles S. Peirce zu finden waren.[4] So erweiterte sich mein Projekt einer *transzendentalen Hermeneutik* zu dem einer *transzendentalen Sprachpragmatik* bzw. einer *transzendentalen Semiotik*.[5]

Doch warum sollten die erwähnten Richtungen der Gegenwartsphilosophie als *Transformationen der Transzendentalphilosophie* verstanden werden? Bei den Hauptvertretern dieser Richtungen war ja zumindest im Endeffekt ein solches Selbstverständnis nicht anzutreffen: so etwa bei Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Austin bzw. Searle und dem Begründer des amerikanischen Pragmatismus, Charles Peirce. Folgt man dem Neopragmatisten Richard Rorty, so müßte die Haupttendenz der gesamten Gegenwartsphilosophie auf „detranscendentalization" hinauslaufen; und auch Jürgen Habermas, der in mancher Hinsicht meinem Projekt einer sprachpragmatisch orientierten Kanttransformation nahesteht, plädiert seit längerem für

duran Jürgen Habermas da uzunca bir süredir "aşkınsızlaştırma"yı savunmaktadır. Günümüzün pek çok felsefecisi için, ABD'dekiler için olduğu gibi Habermas için de, "aşkınsal" terimi, "metafizik" sözcüğüne benzer bir anlam yüklenmiştir.

Kant'ın "eleştirel felsefe"yi temellendirişi göz önünde bulundurulduğunda, bu bir yanıyla şaşırtıcı, diğer yanıyla da anlaşılır bir gelişmedir; çünkü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın "aşkın" ve "aşkınsal" arasında yaptığı ayrım gerçi "dogmatik" *metafizik* ile "eleştirel" *aşkınsal felsefe* arasında çığır açan bir fark yaratmıştır ama Kant'ın *Prolegomena*'daki ve *"Metaphysische" Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'taki [*Doğabiliminin "Metafizik" Başlangıç Temelleri*] kendi dil kullanımı –ki *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nden söz etmeye gerek bile yoktur–, *metafiziğin rehabilitasyonu*'na işaret eder gibi görünmektedir. Bu, Kant'ın gösterdiği gibi, metafiziğin bilgi temelinin *aşkınsal-eleştirel* yönden sınanması uyarınca, sadece *metafiziğin bilim olarak yeniden kurulması* şeklinde mi anlaşılmalıdır?

Özellikle Kant'ın daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, hatta *pratik felsefe*'sinde bile, –Kant öncesi anlamıyla "dogmatik" bir "metafizik" anlamında– dogmatik olmaktan başka türlü anlaşılamayacak *ikici* bir *metafiziğin* düşünsel varsayımlarını, yeniden ele almak zorunda kalması, bunu –yani Kant'ın bu türden bir niyetinin gerçekleştirilebilirliğini– desteklememektedir. Burada

---

„Detranszendentalisierung". Für ihn, wie für viele Gegenwartsphilosophen, besonders in den USA, hat der Terminus „transzendental" eine ähnliche Bedeutung angenommen wie das Wort „metaphysisch".

Im Hinblick auf Kants Begründung der „kritischen Philosophie" ist diese Entwicklung einerseits erstaunlich, andererseits auch verständlich; denn Kants Unterscheidung zwischen „transzendent" und „transzendental" in der „Kritik der reinen Vernunft" eröffnet zwar eine epochale Unterscheidung zwischen „dogmatischer" *Metaphysik* und „kritischer" *Transzendentalphilosophie*; doch Kants eigener Sprachgebrauch in den „Prolegomena" und in den „metaphysischen" Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nicht zu reden von der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" scheint auf eine *Rehabilitierung der Metaphysik* hinzudeuten. Sollte dies nur als *Neukonstituierung der Metaphysik als Wissenschaft* nach der *transzendental-kritischen* Überprüfung ihrer Erkenntnisgrundlage zu verstehen sein, wie Kant ebenfalls andeutet?

Dagegen – d.h. gegen die Realisierbarkeit einer solchen Intention Kants – spricht vor allem der Umstand, daß Kant schon in der „Kritik der reinen Vernunft", vollends aber in seiner *praktischen Philosophie* auf Denkvoraussetzungen einer – *dualistischen* – *Metaphysik* zurückgreifen mußte, die man nicht anders als „dogmatisch" im Sinne einer „dogmatischen Metaphysik" im vorkantischen Sinne verstehen kann. Ich denke hier natürlich zunächst einmal an die Unterstellung der unerkennbaren „Dinge an sich", ohne die Kant – wie Jacobi

elbette her şeyden önce bilinemez olan "kendinde şeyler" varsayımını kastediyorum, ki bunlar olmaksızın Kant –Jacobi'nin isabetli bir şekilde gördüğü gibi–[6] ne kendi eleştirel felsefesine dalabilir ne de kendi eleştirel felsefesinin içinde bunlarla meşru bir ilişki kurabilirdi.

"*Düşünülür*" ama "*bilinemez*" olan bir art dünyaya ilişkin bu varsayım bizzat Kant tarafından "Aşkınsal Diyalektik"te bile "*aşkın*", *yani "aşırı" metafiziğin hipotezi* anlamında kullanılmıştır: Yani "*özgürlükle olan nedensellik" ile deneyim dünyasının nedensel belirlenimciliği*'ne ilişkin *çatışkı*'yı ortadan kaldırmak için Kant, özgürlükle olan nedenselliğin (sadece) deneyim dünyasının *düşünülür art dünya*'sına dayandığını varsaymaktadır. Buradan çıkan sonuç, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, ahlak yasasının kurulması için zorunlu olan ve *yurttaşları insan olması* gereken *iki dünyaya ilişkin öğreti*'dir. Kanımca Kant burada Newtoncu fiziğin nedensel belirlenimciliğinin karşısında *özgürlüğü* korumak için, *deneyim dünyasının bilinemez olan art dünyası*'nı eleştirel *aşkınsal*-felsefe anlamında meşru olmayan bir şekilde kullanmıştır. (Kaldı ki Kant iki dünya kuramıyla, deneyim dünyasının kusursuz işleyen nedensellik ilişkisinde, özgürlükle olan nedenselliğin *değişken müdahale* olasılığını değil, sadece "düşünülür" *iradenin* özgürlüğünü açıklayabilirdi. Sadece bu nokta bile Kant'ın etiğini bu türden bir *iyi niyet* veya –Max Weber'in kullandığı anlamda *eylemin sonucu*'na göre belirlenen

---

richtig sah[6] – nicht in seine kritische Philosophie hineinkommen konnte, mit denen er aber legitimerweise nicht darinbleiben konnte.

Diese Unterstellung einer *„intelligiblen", aber unerkennbaren* Hinterwelt wurde schon in der „transzendentalen Dialektik" von Kant selbst auch im Sinne einer *Hypothese „transzendenter", also „überschwänglicher" Metaphysik* gebraucht: um nämlich die *Antinomie* von *„Kausalität aus Freiheit" und Kausaldeterminismus der Erfahrungswelt* aufzulösen, unterstellte Kant, daß sich die Kausalität aus Freiheit (nur) auf die *intelligible Hinterwelt* der Erfahrungswelt bezieht. In der *„Grundlegung der Metaphysik der Sitten"* ergab sich daraus die für die Begründung des Sittengesetzes unentbehrliche *Lehre von den zwei Welten, deren Bürger der Mensch sein* soll. Meines Erachtens hat Kant hier, um die *Freiheit* gegen den Kausaldeterminismus der Newtonschen Physik zu retten, einen im Sinne der kritischen *Transzendental*-Philosophie illegitimen Gebrauch *von der unerkennbaren Hinterwelt der Erfahrungswelt* gemacht. (Durch die Zwei-Welten-Theorie konnte Kant ohnehin nur die Freiheit des „intelligiblen" *Willens*, nicht aber die Möglichkeit eines *verändernden Eingriffs* der „Kausalität aus Freiheit" in einen lückenlosen Kausalnexus der Erfahrungswelt erklären. Dieser Umstand genügte allein schon, um die Ethik Kants auf eine solche des *guten Willens* bzw. der „Gesinnung" im Sinne Max Webers im Unterschied zu einer Ethik der „Verantwortung" für *Handlungsfolgen* zu reduzieren.)

Ich sehe in dieser *dualistischen Metaphysik* Kants das Haupthindernis einer

"sorumluluk" etiğinden farklı olarak– "düşünüş" etiğine indirgemek için yeterliydi.)

Kant'ın bu *ikici metafiziği*'nde, Kant'ı *aynı şekilde* meşgul eden "aşkınsal düşünüm" kavrayışının tutarlı bir şekilde gerçekleşmesinin temel engelini görüyorum ve bu nedenle de bunu klasik aşkınsal felsefenin *dönüşümü* için çıkış noktası olarak ele alacağım. Peki ama "aşkınsal düşünüm" kavramının *dogmatik metafiziğin* nüksetmesine karşı niçin karşıt nokta ve deyiş yerindeyse panzehir oluşturması gerekmektedir?

Görünüşe bakılırsa, günümüzdeki *felsefi düşünüm "image"*ı bunu desteklememektedir. Yirminci yüzyılın "aşkınsal felsefe"ye eskimiş "metafizik" olarak bakan neredeyse bütün önde gelen felsefecilerinin, felsefede *düşünüm*'e de artık ölçüt olabilecek bir rol atfetmemeleri rastlantısal değildir.

Mantıkçı pozitivistler ve *pragmatistlerin* çoğu için *düşünüm*, *psikoloji*'ye ait bir meseledir ve bu nedenle de –örneğin Rudolf Carnap gibi– göstergebilimin ve bilim mantığının "mantıksal sözdizim" ile "anlambilim"in zorunlu tamamlayıcısı olarak bilen-*özne*'yi devreye sokan "pragmatik" boyutunu, *bilen-özne dolayımında yorumlanan göstergenin kendisi üzerine felsefi düşünümü*'nün konusu olarak değil, *tek* bir *davranışçı bilim*'in konusu olarak ele alırlar. Gerçi *Tractatus logico-philosophicus*'ta dünyayı betimlemenin dilsel koşullarına yönelik *kesin* bir *aşkınsal düşünüm* uygulayan, ama bunun

---

konsequenten Realisierung der von Kant *auch* in Anspruch genommenen Konzeption der „transzendentalen Reflexion" und werde diese daher als Ausgangspunkt einer *Transformation* der klassischen Transzendentalphilosophie behandeln. Doch warum soll der Begriff der „transzendentalen Reflexion" den Kontrapunkt und sozusagen das Gegengift gegen den Rückfall in *dogmatische Metaphysik* bilden?

Dagegen spricht , wie es scheint, das „image" der *philosophischen Reflexion* in der Gegenwart. Es ist nicht zufällig, daß nahezu alle führenden Philosophen des 20. Jahrhunderts, welche die „Transzendentalphilosophie" als obsolete „Metaphysik" betrachten, auch der *Reflexion* in der Philosophie keine maßgebende Rolle mehr zuschreiben.

Für die *Logischen Positivisten* und die meisten *Pragmatisten* war die *Reflexion* eine Sache der *Psychologie*, und sie behandelten daher – wie etwa Rudolf Carnap – die „pragmatische" Dimension der Semiotik und Wissenschaftslogik, die als notwendige Ergänzung der „logischen Syntax" und „Semantik" das Erkenntnis-*Subjekt* ins Spiel bringt, nicht als Thema der *philosophischen Selbstreflexion der Zeichen-Interpretation durch das Erkenntnis-Subjekt*, sondern als Thema einer *behavioristischen Einzelwissenschaft*. Eine Ausnahme bildet der frühe Wittgenstein, der im „Tractatus logico-philosophicus" zwar eine *strikt transzendentale Reflexion* auf die sprachlichen Bedingungen der Weltbeschreibung durchführt, deren Ergebnis aber – die Eruierung der „logischen Form" der Sprache und der Welt – als *nicht*

sonucunu –dünyanın ve dilin "mantıksal biçimi"nin araştırılıp meydana çıkarılmasını– *anlamlı bir şekilde ifade edilemeyen* olarak ortaya koyan erken dönem Wittgenstein bu konuda bir istisna oluşturur. Böylece dil-*kullanımı* üzerine anlamlı bir konuşma Wittgenstein için de empirik doğabilimine ilişkin bir mesele olur. Kaldı ki *kendi üzerine düşünen dil kullanımı*, *"tipler" kuramı* veya sonsuz *üstdiller hiyerarşisi* kuramı çerçevesinde B. Russell ve A. Tarski için de çelişkisiz bir şekilde mümkün olmasa gerektir (her ne kadar *bu*, açıkça tipler kuramına tabi olmayan bir *felsefi düşünüm dili*'nde ifade edilmek zorunda olsa da).

Aşkınsal-felsefi düşünüm'ün bu *tabulaşması*, dil çözümleyici felsefenin daha sonraki evrelerini de belirlemiş gibi görünmektedir.[7] Örneğin *Felsefi Araştırmalar*'da felsefenin "hastalığı"na "deva bulmak" üzere, "felsefenin dil oyunlarını açıkça hastalık olarak çözümlemesine olanak veren şeyin, açıkça 'hasta' olmayan hangi dil oyunu olduğu" sorusunu asla sormayan geç dönem Wittgenstein'da bu son derece belirgindir. Ama Heidegger ile Gadamer'in hermenötik fenomenolojisinde de düşünümün *aşkınsal* işlevinin unutulduğu veya reddedildiği fark edilebilir.

Gerçi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "varoluşsal çözümlemesi" bütünüyle, kendi kendini anlayan dünyada-olma'nın *fiili olarak kendi üzerine*

---

sinnvoll aussagbar desavouiert. So ist auch für ihn die sinnvolle Rede über den Sprach-*Gebrauch* eine Sache der empirischen Naturwissenschaft. *Selbstreflexiver Sprachgebrauch* sollte ja auch schon für B. Russell und A. Tarski im Sinne der *„Typen"-Theorie* bzw. der Theorie der unendlichen *Metasprachen-Hierarchie* nicht widerspruchsfrei möglich sein (obwohl *dies* offenbar in einer nicht der Typentheorie unterliegenden *Reflexions-Sprache der Philosophie* ausgesagt werden mußte).

Diese *Tabuisierung der transzendental-philosophischen Reflexion* scheint auch die späteren Phasen der sprachanalytischen Philosophie bestimmt zu haben.[7] Deutlich ist dies z.B. beim späten Wittgenstein, der niemals die Frage stellte, welches – offenbar nicht „kranke"-Sprachspiel es ihm denn in den „Philosophischen Untersuchungen" ermöglichte, die Sprachspiele der Philosophie als offenbar krank zu analysieren, um die „Krankheit" der Philosophie „zur Ruhe zu bringen". Aber auch in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers und Gadamers ist das Vergessen oder Ignorieren der *transzendentalen* Funktion der Reflexion bemerkbar.

Zwar macht Heideggers „Existenzialanalyse" in „Sein und Zeit" durchaus Gebrauch von der *effektiven Selbstreflexion* des sich verstehenden In-der-Welt-seins. Ja, man kann sagen, daß alle Bestimmungen der „Vorstruktur" des In-der-Welt-seins, wie „Faktizität" und „Geschichtlichkeit" des Welt-„Vorverständnisses" oder „Sorge" als „Sich-vorweg-sein" und „Entwurf" des eigensten „Seinkönnens" im „Vorlaufen zum Tod", sich der *existentiell*

düşünümü'nden yararlanmaktadır. Hatta dünyayı-"ön-anlama"nın "olgusallığı" ve "tarihselliği" gibi veya "kendi-önünde-olma" olarak "kaygı" ve "ölümü öngörmek"teki en sahici "olma-olanaklılığı"nın "tasarım"ı gibi dünyada-olma'nın "ön-yapı"sına ilişkin bütün belirlenimlerin, kendi *varlık-oluşlarını, fiili olarak kendi üzerine düşünüm*'e borçlu olduğu bile söylenebilir. *Dasein*'ın "ön-yapı"sının "fırlatılmış tasarım" olarak belirlenmiş olması, bunlar sayesindedir. Gadamer'in "felsefi hermenötiğinde" *dünyayı ve kendini-ön-anlama*'nın "ön-yapı"sı da benzer bir şekilde işlemektedir.

Yine de dünyada-olma'nın *kendi kendini anlayan, şu ana özgü* "ön-yapı"sı, insani anlamda dünyada-olma'nın *varoluşsal-felsefi çözümlemesi*'nin "ön-yapı"sı değildir. Kaldı ki bu sonuncusu, *evrensel olarak geçerli* olacak (daha doğrusu öyle olmalıdır!), buna karşılık birincisi –her defasında "fırlatılmış tasarım"– kesinlikle öyle olmayacaktır (Heidegger'e göre daha çok sosyal uzlaşmaların –Onlar'ın– somut olanakları ile diğer yandan da en sahici olma-olanaklılığı anlamında "özgünlüğün" somut *olanaklarını* barındıracaktır). Heidegger, "fırlatılmış tasarım"a ilişkin *felsefi çözümleme*'nin "ön-yapı"sının ne olduğunu açıktan açığa sormamıştır – geç dönem Wittgenstein'ın kendi *felsefi* dil oyununun yapısının ne olduğunu sormadığı gibi. Hatta Heidegger, *felsefi* hakikat kavramının *evrensel geçerlilik* iddiasını –1964'te saptadığı üzere, doğru ve yanlış ifadeleri her şeyden

---

effektiven Selbstreflexion verdanken. Diese ist es, kraft derer die „Vorstruktur" des Daseins als solche des „geworfenen Entwurfs" bestimmt werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der „Vorstruktur" des *Welt- und Selbst-Verstehens* in der „philosophischen Hermeneutik" Gadamers.

Doch die „Vorstruktur" des *jeweiligen, sich verstehenden* In-der-Welt-seins ist nicht schon die „Vorstruktur" der *existential-philosophischen Analyse* des menschlichen In-der-Welt-seins. Diese letztere will (bzw. soll!) ja *universell gültig* sein, die erstere – die des jeweils „geworfenen Entwurfs" – dagegen keineswegs (sie soll vielmehr nach Heidegger die konkreten Möglichkeiten der sozialen Konventionen – des „Man" – und, andererseits, die der „Eigentlichkeit" im Sinne des eigensten Seinkönnens enthalten). Nach der „Vorstruktur" der *philosophischen Analyse* des „geworfenen Entwurfs" hat Heidegger explizit nicht gefragt – sowenig wie der späte Wittgenstein nach der Struktur seines *philosophischen* Sprachspiels. Den Anspruch des *philosophischen* Wahrheitsbegriffs auf *universale Gültigkeit* hat Heidegger sogar explizit verneint – zugunsten der geschichtlichen Bedingtheit der Welt–„Lichtungen", die, wie er 1964 statuiert, wahre und falsche Aussagen allererst möglich machen.[8] Gadamer ist ihm auch hierin gefolgt, indem er explizit den *reflexiven* Hinweis auf den universalen Wahrheitsanspruch des Skeptikers (oder Relativisten) als praktisch irrelevanten „Überrumpelungsversuch" diskreditierte.[9] Eine entsprechende Geringschätzung der *philosophischen Selbstreflexion* findet sich bei Derrida,

önce mümkün kılan[8] dünyanın-"açımlanmışlıkları"nın tarihsel sınırlılığının lehine olacak şekilde– açıktan açığa inkâr etmiştir. Gadamer, kuşkucunun (veya görececinin) evrensel hakikat iddiasına yönelik *düşünümsel* imasını pratik bakımdan önemsiz bir "baskın denemesi" olma özelliğiyle açıktan açığa küçümseyerek onu bu konuda da izlemiştir.[9] *Felsefi kendi üzerine düşünüm*'e yönelik benzeri bir küçümseme, görünüşe bakılırsa, bir felsefeci olarak göstergenin *anlam*'ına ilişkin *ifade* ve *bildirim*'in "*differance*" tarafından engellendiğini *ifade etmekte* ve *bildirmekte* hiç zorlanmayan Derrida'da da mevcuttur.

Şimdi günümüze ilişkin bu paradoksal durumdan Kant'ın "aşkınsal düşünüm" kavrayışına dönelim.

II. Geçerlilik Olanağının Koşullarını Konu Alan Kantçı "Aşkınsal Düşünüm" – Kant'ı Aşan Bir Program

Hegel'in doğru bir şekilde gördüğü gibi, Kant –Descartes, Leibniz ve İngiliz empiristlerinden sonra– "düşünüm felsefesi"nin modern çağının sonunda yer almaktadır; bununla birlikte kendi *aşkınsal düşünüm*'üyle tam da bilimsel ve felsefi bilginin *nesnel* –ki Kant için bu aynı zamanda *evrensel-öznelerarası* demektir– olarak geçerli olduğu iddiasına Locke ve Hume karşısında geçerlilik kazandırmak istemiştir – öyle ki bilimsel bilginin olanaklılığına

---

der, wie es scheint, keine Schwierigkeit darin sieht, als Philosoph *auszusagen* und *mitzuteilen*, daß die *Aussage* und *Mitteilung* einer *Bedeutung (signifié)* von Zeichen durch die „Differance" verhindert wird.

Wenden wir uns von dieser paradoxen Situation der Gegenwart zurück zu Kants Konzeption der „transzendentalen Reflexion".

II. Kants „transzendentale Reflexion" auf die Bedingungen der Möglichkeit von Gültigkeit – ein Programm, das über Kant hinausführt

Kant steht, wie Hegel richtig sah, am Ende des modernen Zeitalters der „Reflexionsphilosophie" – nach Descartes, Leibniz und den britischen Empiristen -, doch er hat in seiner *transzendentalen Reflexion* gerade den Anspruch der *objektiven*, und d.h. für Kant zugleich: der *universal-intersubjektiven* Gültigkeit der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis gegenüber Locke und Hume zur Geltung bringen wollen – derart, daß „transzendentale Reflexion" auf die Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis gerade nicht – wie bei Locke und Hume – auf *Erkenntnis-Psychologie* reduzierbar sein sollte.

Doch auch Kant hat seine „transzendentale Reflexion" auf die Bedingungen der Möglichkeit der Gültigkeit von Erkenntnis offenbar nicht zu Ende gedacht, ja er hat – in letzter Hinsicht ähnlich wie die modernen Erkenntnisskeptiker und Relativisten

ilişkin koşullara yönelik "aşkınsal düşünüm" –Locke ve Hume'daki gibi– gelişigüzel *bilgi psikolojisi*'ne indirgenemez.

Diğer yandan Kant da bilginin geçerlilik olanağının koşullarına yönelik kendi "aşkınsal düşünüm"ünü açıkça sonuna kadar götürmemiş, hatta –sonuç itibarıyla modern kuşkucular ve görececiler gibi– *kısaltılmış* bir "aşkınsal düşünüm" aracılığıyla *bilgiye ilişkin hakikat iddiasının boşuna sınırlandırılması*'nı salık vermiştir. Burada bilimin *salt* "görünüş"lere indirgenen empirik bilgi nesnelerinden farklı olarak bir kez daha –Kant için *akıl eleştirisi*'nin merkezinde yer alan– *bilinemez* "kendinde şeyler" varsayımıyla ilişki kurmaktayım. Kant –örneğin Fichte'den farklı olarak– *deneyimin a priori öğeleri*'nin "aşkınsal idealizmi"i ile reel bilimlerin –kendinde şeyler aracılığıyla ilkesel olarak "etkilenme"ye bağlı olan– "Empirik Realizm"i arasında bir ayrım yapmak *zorundaydı*. Ancak bunu yaparken "benzer" veya "simgesel" kullanım biçimlerindeki "kategoriler"i (örneğin anlamlı kullanımlarının olanaklı deneyimlerle sınırlandırılması gereken *tözsellik* ve *nedensellik*) de *kendinde şeyler* ve bunların bilgi öznesiyle ilgili olarak *etkilenme işlevleri*'yle ilişkilendirmesi gerekecekti.

Kant'ı eleştiren çağdaşları işte bu nedenle Kantçı sistemin asıl *çıkmaz*'ını *kendinde şeyler* varsayımının oluşturduğunun farkındaydı. Bununla birlikte burada *kısaltılmış* bir "aşkınsal düşünüm" sorununun bulunabileceği ilk

---

– durch eine *verkürzte* „transzendentale Reflexion" eine *unnötige Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der Erkenntnis* suggeriert. Ich beziehe mich hier erneut auf die – für Kant im Zentrum der *Vernunft-Kritik* stehende – Unterstellung der *unerkennbaren* „Dinge an sich" im Unterschied zu den Objekten der empirischen Erkenntnis der Wissenschaft, die zu *bloßen* „Erscheinungen" herabgesetzt werden. Kant *mußte* – im Unterschied etwa zu Fichte – zwischen dem „transzendentalen Idealismus" der *apriorischen Elemente der Erfahrung* und einem – auf „Affizierung" durch die Dinge an sich prinzipiell angewiesenen – „Empirischen Realismus" der Realwissenschaften unterscheiden. Damit müßte er aber die „Kategorien" (z.B. *Substantialität* und *Kausalität*, deren sinnvoller Gebrauch auf mögliche Erfahrung eingeschränkt sein sollte) in „analoger" bzw. „symbolischer" Verwendungsweise auch auf die *Dinge an sich* und ihre *Affizierungsfunktion* in bezug auf das Subjekt der Erkenntnis beziehen.

Deshalb war es den kritischen Zeitgenossen Kants schon klar, daß in der Unterstellung der *Dinge an sich* die zentrale *Aporie* des Kantischen Systems bestand. Daß hier aber ein Problem *verkürzter* „transzendentaler Reflexion" vorliegen könnte, wurde erst durch den *Deutschen Idealismus* erstmals erwogen. Dieser wollte freilich im Endeffekt die „transzendentale Reflexion" auf die Erkenntnisbedingungen der empirischen Wissenschaften durch die „absolute Reflexion" der *Selbstkonstitution der apriori geistigen Wirklichkeit* ersetzen.

kez ancak *Alman İdealizmi* tarafından ele alınmıştır. Şu da var ki Alman İdealizmi sonuç olarak, empirik bilimlerin bilgi koşulları üzerine "aşkınsal düşünüm"ün yerine, *a priori tinsel gerçekliğin kendi kendini kuran* "aşkın düşünüm"ünü geçirme niyetindeydi.

Buradan başlayacak, ama –amaçlı Kant dönüşümüm çerçevesinde– Hegel'in en önemli argümanlarından birini tartışmakla yetineceğim.

Kant'ın sadece *bilgi eleştirisine yönelik* niyetinden yola çıkıldığında bile, "aşkınsal düşünüm"ün bizatihi *bilginin* bir *formu* olduğu anlaşılır. Öyleyse Hegel'in belirttiği üzere, bilgiyi, Kant'ın açıkça tasarlamış olduğu gibi, kullanmadan önce bir araç olarak sınamak mümkün değildir: *Bilgi*'yi eleştirel-düşünümsel bir sınamaya tabi tutmak için, her zaman *zaten* bilmek gerekir ve bu bakımdan Hegel'in saptadığı üzere felsefenin, eleştirel faaliyeti anlamlı olacaksa eğer, her zaman gerçekliğin üzerindeki hakikate güvenmesi gerekir.[10]

Bana öyle geliyor ki, burada sunulduğu kadarıyla Hegel'in argümanı kesinlikle geçerlidir. Bu bakımdan Kant öncesi anlamıyla *metafizik* bir argüman bile değildir, daha çok Kant'ın bilgi eleştirisine yönelik niyetini tamamlayan ve radikalleştiren *anlam eleştirisine yönelik* bir argümandır. Bir bakıma Hegel'in, *aşkınsal felsefenin geçerliliğinin ve olanaklılığının koşulları*'na ilişkin Kant tarafından da düşünülmüş soruyu ortaya atarak ve bu soruyu

---

Ich setze hier ein, doch ich beschränke mich – im Rahmen meiner intendierten Kant-Transformation – auf die Erörterung eines zentralen Arguments von Hegel.

Schon, wenn man nur von der *erkenntniskritischen* Intention Kants ausgeht, ist es einsichtig, daß die „transzendentale Reflexion" selbst eine *Form der Erkenntnis* ist: Es ist also, wie Hegel bemerkte, nicht möglich, die Erkenntnis, wie Kant offenbar vorhatte, als ein Instrument vor dem Gebrauch zu prüfen: man muß immer schon *erkennen*, um die *Erkenntnis* einer kritisch-reflexiven Überprüfung zu unterziehen, und insofern muß sich die Philosophie, wie Hegel statuiert, immer schon die Wahrheit über die Wirklichkeit zutrauen, wenn ihre kritische Tätigkeit sinnvoll sein soll.[10]

Mir scheint: insoweit wie es hier eingeführt wurde, ist Hegels Argument schlechthin gültig. Es ist insoweit nicht einmal ein *metaphysisches* Argument im vorkantischen Sinn, sondern eher ein *sinnkritisches* Argument, das die erkenntniskritische Intention Kants ergänzt und radikalisiert. In gewisser Hinsicht, so könnte man denken, hat Hegel die „transzendentale Reflexion" zu Ende gedacht, indem er auch die von Kant nicht reflektierte Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Transzendentalphilosophie* aufwarf und sie durch das *Wissen des Wissens* der Philosophie beantwortete. Darüberhinaus könnte man allerdings – mit Hegel – behaupten, daß im *Wissen des Wissens* auch die *Inhalte* des Wissens *aufgehoben* sind und somit durch „absolute Reflexion" das „absolute Wissen" einer *Metaphysik*, welche die *Transzendentalphilosophie* „aufgehoben" hat, erreicht sei.

felsefe *bilgisinin bilgisi* ile yanıtlayarak "aşkınsal düşünüm"ü sonuna kadar götürdüğü söylenebilir. Bunun da ötesinde Hegel ile birlikte, *bilginin bilgisi*'nde, bilgi *içerikler*'inin *aşıldığı* ve böylece "mutlak düşünüm" aracılığıyla *aşkınsal felsefe*'yi "aşan" bir *metafiziğin* "mutlak bilgi"sine erişildiği de iddia edilebilir.

Hegel'in konumunun ve aynı zamanda Kant'ın "eleştirel felsefe"sini –bir dereceye kadar– "aşan" Batı *metafiziğinin* –haklı olarak söylendiği gibi– rekabet edilemez konumunun özünde bunun yattığından şüphem yok. Yine de kanımca burada her şey "bir dereceye kadar" sözlerinin anlamına ve tipik olarak Hegelci "aşan" deyişine bağlıdır.

Gerçi "aşkınsal düşünüm"ün de bilgi olduğu ve sadece empirik bilginin koşullarına değil, aynı zamanda kendi bilgisinin koşullarına da ilgi duymak zorunda olduğu doğrudur ama *empirik* bilgi ile (empirik bilginin) *felsefi-düşünümsel bilgi*'si arasındaki fark ne yöndedir? Bu fark *a priori geçerli* olması gereken *"bilgi"nin* felsefi *"bilgi"*sini kolayca "aşma"yı sağlayabilir mi?

Gerçi Kant –Hegel'in de haklı olarak belirttiği gibi– eleştirel felsefi düşünüm bilgisinin karakterine hiç ilgi duymamıştır ama yine de *görü* ile *anlığın kavramları* arasında ayrım yaparak ve reel bilimlerdeki saf anlık kavramlarını empirik kavramlarla ve bunların aracılığıyla da duyusal *etkilenme*'yle ilişkilendirerek, reel bilimlerin *empirik* bilgisi ile *felsefi-a priori*

Ich zweifle nicht daran, daß dies im Kern Hegels Position war und zugleich – wie man zu Recht gesagt hat – die unüberbietbare Position der abendländischen *Metaphysik*, die – in einem gewissen Sinne – die „kritische Philosophie" Kants „aufgehoben" hat. Doch meines Erachtens hängt hier alles an dem Sinn der Worte „in einem gewissen Sinne" und dem typisch Hegelschen Ausdruck „aufgehoben".

Es ist zwar richtig, daß auch die „transzendentale Reflexion" Erkenntnis ist und daß sie nicht nur auf die Bedingungen der empirischen Erkenntnis, sondern auch auf die Bedingungen ihrer eigenen Erkenntnis reflektieren muß, aber wie steht es mit dem Unterschied zwischen der *empirischen* Erkenntnis und der *philosophisch-reflexiven Erkenntnis* (der empirischen Erkenntnis)? Läßt sich dieser Unterschied so ohne weiteres in das *philosophische „Wissen des Wissens"* „aufheben", das doch *a priori gültig* sein soll?

Kant hat zwar – wie Hegel zu Recht bemerkt – gar nicht auf den Erkenntnischarakter der kritisch philosophischen Reflexion reflektiert; aber Kant hat doch – implizit – den *Unterschied* zwischen der *empirischen* Erkenntnis der Realwissenschaften und der *philosophisch-apriorischen* Erkenntnis aufs schärfste markiert, indem er zwischen *Anschauung* und *Verstandes-Begriffen* unterschied und die reinen Verstandesbegriffe in den Realwissenschaften auf die empirischen Begriffe und, durch diese vermittelt, auf die *sinnliche Affizierung* verwies. Damit war zwar für die transzendentale Reflexion auf die philosophische Reflexionserkenntnis – ihre vom deutschen Idealismus reklamierte

bilginin arasındaki *fark*'ı en belirgin şekliyle –kesin olarak– belirtmiştir. Gerçi bu şekilde felsefi düşünüm bilgisine ilgi duyan aşkınsal düşünümün –kusurları Alman İdealizmi tarafından belirtilen "anlıksal görü"sü– lehine henüz nihai bir sonuca ulaşılmamıştır ama yine de felsefe ve empirik bilim arasında Kant'tan *sonra* bir daha hiçbir zaman cidden felsefenin yararına olacak şekilde (kanımca Quine'ın *holizm*'inde olduğu üzere *empirik bilim*'in de yararına olmayan şekilde) "aşılamayacak" *aşkınsal* bir *farklılık* tespit edilmiştir.

Hegel'in daha *Tinin Görüngübilimi*'nin giriş bölümünde "duyusal kesinlik" hakkındaki "bu", "burası" ve "şimdi" gibi *deiktik* ifadeleri karikatürleştiren tavrıyla, dilin bilgi işlevini *kavram dili* ile sınırladığını gösterdiğine ve bu nedenle de *duyuların empirik etkilenmesi* ile *deneysel algı yargıları*'nın özgül *apaçıklığı*'nın hakkını veremediğine[11] burada sadece değinilecektir. Hegel'in *praksis* aracılığıyla üstesinden gelinecek *tarihin gelecek boyutu*'na özgü *öngörülemeyen*'i, *düşünümün mutlak görüş açısı*'na ilişkin sisteminde göz önünde bulunduramaması da, *empirik bilimin, bilginin bilgisi*'ne gidecek şekilde "aşılamaz", *öngörülemez apaçıklığı*'nın hakkını verememesiyle ilintilidir. Hegel bu nedenle *teori ve praksisin* hâlâ belirsiz olan *aktarımı*'nda etiğin *gerekliliğine* uygun bir işlev bahşedememiştir. Yeni Hegelcilerin "gelecek ve praksis" felsefeleri ile Marx'ın ve Kierkegaard'ın

---

„intellektuale Anschauung" – noch nichts Entscheidendes erreicht, aber es war doch eine *transzendentale Differenz* zwischen Philosophie und empirischer Wissenschaft festgelegt, die *nach* Kant nie mehr ernstlich zugunsten der *Philosophie* „aufgehoben" werden konnte (meines Erachtens auch nicht zugunsten der *empirischen Wissenschaft*, wie im *Holismus* Quines).

Hier sei nur angedeutet, daß Hegel schon im Anfangskapitel der *Phänomenologie des Geistes* über die „sinnliche Gewißheit" durch seine karikierende Behandlung der *deiktischen* Ausdrücke, wie „dies", „hier" und „jetzt", zeigte, daß er die Erkenntnisfunktion der Sprache auf die *Begriffssprache* einschränkte und deshalb der *empirischen Affizierung der Sinne* und der spezifischen *Evidenz experimenteller Wahrnehmungsurteile* nicht gerecht werden konnte.[11] Mit der Verkennung der nicht in das *Wissen des Wissens* „aufhebbaren", *unvorhersehbaren Evidenzen der empirischen Wissenschaft* hängt es auch zusammen, daß Hegel das *Unvoraussehbare* der durch *Praxis* zu bewältigenden *Zukunftsdimension der Geschichte* in seinem System des *„absoluten Standpunktes" der Reflexion* nicht berücksichtigen konnte. Deshalb konnte er auch dem *Sollen* der Ethik keine angemessene Funktion in der immer noch ausstehenden *Vermittlung von Theorie und Praxis* einräumen. Die „Zukunfts- und Praxis"-Philosophien der Junghegelianer sowie von Marx und Kierkegaard, ja sogar noch die Begründer des amerikanischen Pragmatismus haben hier angesetzt.[12]

felsefesi, hatta Amerikan pragmatizminin kurucuları bile buraya eklemlenmiştir.[12]

Hegel'in Kant eleştirisine ilişkin üsteleştirel bu değinilerle; yine de bu türden bir "aşkınsal düşünüm"ün radikalleştirilip genişletilmesinin meşruiyetini ve ayrıca *bilinemez kendinde şeyler* ile insan bilgisinin nesneleri olarak *salt görünüşler* arasındaki Kantçı ayrımın Hegel tarafından düşünümün bu şekilde genişletilmesinden türetilen reddini tartışma konusu etmek istemiyorum. (Kantçı koşullar altında bile meşru olmayan bu sonuncu ayrım, Kant'ın *aşkınsal* bilgi ile *empirik gerçekliğe ilişkin* bilgi arasında yaptığı meşru ayrımla karıştırılmamalıdır.)

Hegel'in sadece kısmen meşru olan Kant eleştirisi aslında Kantçı felsefenin *eleştirel* noktalarından –reel bilimlere ilişkin kavram oluşturmanın geçerliliğinin olası deneyimlerle sınırlandırılması ve bu bakımdan bilimsel bilginin bilincin dışında var olan *gerçek* aracılığıyla duyuların etkilenmesine tabi olması– vazgeçmeksizin, *bilinemez kendinde şeyler* varsayımından ve Kant'ın bundan türettiği *iki dünyaya ilişkin ikici metafizik*'ten kaçınmanın nasıl mümkün olabileceği sorusunu sorar.

Gerçekte bu, bizzat Kant tarafından yenilenen iki dünya metafiziğini geri çeviren ve Kantçı akıl eleştirisinin anlamını *bilgi* ve hatta *bilim kuramı*'nın konularından birine indirgeyen Yeni Kantçılığın sorduğu soruydu.

Mit diesen metakritischen Bemerkungen zu Hegels Kantkritik möchte ich jedoch die Berechtigung der Radikalisierung und Erweiterung der „transzendentalen Reflexion" als solcher nicht in Frage stellen, und auch nicht die von Hegel schon aus dieser Erweiterung der Reflexion hergeleitete Ablehnung der Kantischen Unterscheidung zwischen *unerkennbaren Dingen an sich* und *bloßen Erscheinungen* als Gegenständen der menschlichen Erkenntnis. (Diese letztere Unterscheidung, die selbst unter Kantischen Voraussetzungen illegitim ist, ist ja nicht zu verwechseln mit Kants legitimer Unterscheidung zwischen *transzendentaler* und *empirisch realitätsbezogener* Erkenntnis.)

Allerdings stellt sich nach Hegels nur partiell berechtigter Kantkritik die Frage, wie es möglich sein könnte, die Unterstellung der *unerkennbaren Dinge an sich* und die daraus bei Kant hergeleitete *dualistische Metaphysik der zwei Welten* zu vermeiden, ohne die *kritische* Pointe der Kantischen Philosophie – die Einschränkung der Gültigkeit realwissenschaftlicher Begriffsbildung auf mögliche Erfahrung und insofern die Angewiesenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis auf Affizierung der Sinne durch das *Reale* außerhalb des Bewußtseins – aufzugeben.

Dies war in der Tat die Fragestellung des Neukantianismus, der die von Kant selbst erneuerte Metaphysik der zwei Welten zurückwies und den Sinn der Kantischen Vernunftkritik auf ein Thema der *Erkenntnis-*, ja der *Wissenschaftstheorie* reduzierte. Aber dem strengen Neukantianismus der Marburger Schule, der die Existenz des *Dinges*

Ancak *kendinde şeyler*'in varlığını reddeden Marburg Okulu'nun katı Yeni Kantçılığı, Kant'ın "kendinde şeyler aracılığıyla duyuların etkilenmesi"nden söz etmesini sağlayan empirik bilginin *gerçeklik*'le olan ilintisinin hakkını verememişti.

III. Bilinemez Kendinde Şeylere İlişkin Çıkmazın Charles S. Peirce Tarafından Anlam Eleştirisiyle Ortadan Kaldırılması: Düzenleyici Düşünce Olarak Gerçekçi Hakikat

Sona eren 19. yüzyılın içinde bulunduğu bu durumda, *kendinde şeyler* sorununu çözmeyi başaran kanımca sadece Amerikan pragmatizminin kurucusu Charles S. Peirce olmuştur.[13] Peirce'ün sorduğu soru, araştırma durumunda bizim için koşul olması gereken *gerçeğin anlamı*'na ilişkindi. Bu soruyu olası deneyimlerimizin pratik vargılarına (veya olası eylemlerin vargıları olarak beklenen deneyimlere) ilişkin düşünce deneyleri aracılığıyla *kavramların anlamı*'nı genel olarak "pragmatik maksim"de nasıl açıklığa kavuşturabileceği şeklinde sormuştu. Bu türden bir soru bir kez bizim için pratik bakımdan önemli olan *gerçeğin anlamı*'na ilişkin olarak sorulduğunda, bir yandan *gerçeğin* "bilinemez" bir "kendinde şey"le özdeşleştirilemeyeceği açığa çıkar. (*Dışsal*, *metafizik* bir gerçekçilik çerçevesinde –bizzat Kant'ın salık verdiği üzere– sadece tanrısal bir anlık tarafından düşünüle-

---

an sich leugnete, gelang es nicht, dem *Realitäts*-Bezug der empirischen Erkenntnis, der Kant von der „Affizierung der Sinne durch die Dinge an sich" reden ließ, gerecht zu werden.

III. Die sinnkritische Auflösung der Aporie unerkennbarer Dinge-an-sich durch Charles S. Peirce: die realistische Wahrheit als regulative Idee

In dieser Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts war es meines Erachtens nur Charles S. Peirce, der Begründer des amerikanischen Pragmatismus, dem eine Lösung des *Dinge-an-sich*-Problems gelang.[13] Peirce stellte die Frage nach dem für uns in der Forschungssituation vorauszusetzenden *Sinn* des *Realen*. Er stellte diese Frage so, wie er ganz allgemein in der „pragmatischen Maxime" den *Sinn von Begriffen* durch Gedankenexperimente hinsichtlich der praktischen Konsequenzen unserer möglichen Erfahrungen (oder der zu erwartenden Erfahrungen als Konsequenz möglicher Handlungen) zu klären suchte. Wird nun diese Frage als solche nach dem für uns praktisch relevanten *Sinn des Realen* gestellt, so wird einerseits klar, daß das *Reale* nicht mit einem „unerkennbaren Ding-an-sich" identifiziert werden durfte. (Das *Reale* im Sinne eines *externen, metaphysischen Realismus*, das – wie Kant selbst suggeriert – nur von einem göttlichen Intellekt gedacht und erkannt werden könnte, wäre aus der Sicht der „pragmatischen Maxime" von Peirce kein *sinnvoller* Begriff.) Andererseits war

bilecek ve bilinebilecek *gerçek*, Peirce'ün "pragmatik maksim" görüşü açısından *anlamlı* bir kavram olamaz.) Bununla birlikte "yanlışlanabilirlik" ilkesinin kurucusu Peirce için, bizim tarafımızdan empirik-deneysel yönden araştırmaya tabi tutulacak *gerçeğin*, her defasında olgusal olarak *bilinen*'le ("*the known*") de bir tutulamayacağı ortaya çıkar; araştırma açısından pratik olarak önemli olan gerçeğin anlamı daha çok "*in the long run*" "bilinen"le bir tutulmalıdır, asla olgusal olarak *bilinen*'le değil. Böylece *bilinemez kendinde şeyler* ile *salt görünüşler* arasındaki Kantçı ayrımın yerini, her defasında *yanlışlanabilme kaydıyla bilinen* ile hâlâ *bilinecek olan* olarak *bilinebilir olan*'ın, *bizim için* pratik anlamda da önemli olan ayrımı alır.

(Gerçeğin bilgisine ilişkin) *hakikat*'in, bir bireyin sonlu bilgisinin veya tikel bir topluluğun arzusu olamayacağı, aksine *sınırsız* bir *araştırma topluluğu*'nun rekabet edilemez bilgisi olduğu için sadece sonuncusunun olası sonucu olabileceği koşulu da, Peirce'teki bu *anlambilimsel gerçekçilik* kavrayışına ilişkindir. *Anlam eleştirisine yönelik gerçekçilik*'te *dışsal gerçekçiliğin* metafizik *uyuşması* kuramının yerine geçen bu *hakikat* kavrayışı ise Kant'ın kullandığı anlamda "düzenleyici bir düşünce", yani daima geleceğe ilişkin olan araştırmanın Kant'a göre bile "her defasında empirik hiçbir şeyle uyuşmayan 'yargı ölçütleri'"nden (Kant) biri olabilir sadece.[14]

Kanımca "düzenleyici düşünce" deyişiyle, güncel bir Kant dönüşümü

---

es aber für Peirce, den Begründer des „Fallibilismus"-Prinzips klar, daß der Sinn des von uns empirisch-experimentell zu erforschenden *Realen* auch nicht mit dem jeweils faktisch *Erkannten* („the known") gleichgesetzt werden durfte; vielmehr mußte der forschungspraktisch relevante Sinn des Realen mit dem „in the long run" *Erkennbaren*, aber niemals faktisch definitiv *Erkannten* gleichgesetzt werden. Damit trat an die Stelle der Kantischen Unterscheidung zwischen dem *unerkennbaren Ding-an-sich* und den bloßen *Erscheinungen für uns* die auch praktisch relevante Unterscheidung zwischen dem jeweils unter *Fallibilitätsvorbehalt Erkannten* und dem *Erkennbaren* als dem immer noch *zu Erkennenden*.

Bei Peirce gehört zu dieser Konzeption eines *sinnkritischen Realismus* auch die Voraussetzung, daß die *Wahrheit* (der Erkenntnis des Realen) kein Anliegen der endlichen Erkenntnis eines Individuums oder einer partikularen Gemeinschaft sein kann, sondern nur das mögliche Ergebnis der letzten, weil unüberbietbaren Erkenntnis einer *unbegrenzten Forschungsgemeinschaft*. Diese *Wahrheits*-Konzeption, die im *sinnkritischen Realismus* an die Stelle der metaphysischen *Korrespondenz*-Theorie des *externen Realismus* tritt, kann aber nur eine „regulative Idee" im Sinne Kants sein, d.h. ein „Richtmaß" (Kant) der stets zukunftbezogenen Forschung, dem schon nach Kant „nichts Empirisches jemals korrespondieren" kann.[14]

Mit dem Stichwort der „regulativen Idee" ist meines Erachtens eine weitere Dimension

için bana kalırsa her kapıyı açacak türden bulgusal bir anahtar kullanmaya olanak tanıyan Peirceçü Kant alımlamasının başka bir boyutuna işaret edilmektedir. Gerçi Peirce kendi felsefesinde *"no need for transcendentalism"* [aşkınsallığa ihtiyaç yok] düsturunu birçok kez açıklamıştır ama yine de Peirce'ün bununla neyi kastettiğine ve diğer yandan Kant'ın aşkınsal felsefesinin –çoğu kez kendisi tarafından düşünümlenmeyen– *dönüşüm*'ü olarak kendini gösteren şeye daha esaslı bir şekilde bakmak gerekir. Tümdengelimin "en yüksek noktası" olarak Kantçı "aşkınsal tamalgı" koşulu altında "kategoriler"in veya (araştırmanın "esaslar"ına ilişkin) "sentetik-*a priori* yargılar"ın "aşkınsal tümdengelim"i Peirce için dikkate değer değildir ve bu da aşağıdaki nedenlerden kaynaklanır:

Peirce'e göre *gerçeğin* bilgisinin "en yüksek noktası", *tamalgı sentezi*'nde, yani *sonlu* bir *bilincin* tasarımlarının birliğinde bulunamaz; üstelik daha önce de değinildiği gibi, bu sadece araştırmanın potansiyel olarak sonsuz olan sürecine yaklaşmanın nihai birliğine ilişkin "düzenleyici düşünce" aracılığıyla koyutlanabilir. Yanlışlanımcı Peirce için buradan çıkan sonuç, reel bilimlerin bütün *a priori* "esaslar"ının tarihsel olarak göreceleşmesidir.

Bununla birlikte aynı nedenler –yani bilgiye ilişkin hakikat sorunsalının, deneyim dünyasının "nesnel" olarak "kuruluş"una ilişkin Kantçı sorudan yine aynı şekilde bilginin olası bütünlenişinin "düzenleyici düşünce"lerine

---

der Peirceschen Kant-Rezeption angedeutet, die sich meines Erachtens als heuristischer Haupt-Schlüssel für eine aktuelle Kant-Transformation anwenden läßt. Peirce hat zwar mehrfach erklärt, in seiner Philosophie bestehe „no need for transcendentalism", doch man muß genauer zusehen, was er darunter versteht und was sich andererseits als – vielfach von ihm selbst nicht reflektierte – *Transformation* der Transzendentalphilosophie Kants nachweisen läßt. Eine „transzendentale Deduktion" der „Kategorien" bzw. der „synthetisch-apriorischen Urteile" (der „Grundsätze" der Forschung) unter der Kantischen Voraussetzung der „transzendentalen Apperzeption" als des „höchsten Punktes" der Deduktion kam für Peirce nicht in Betracht, und dies aus folgenden Gründen:

In der *Synthesis der Apperzeption*, d.h. in der Einheit der Vorstellungen für ein *endliches Bewußtsein* konnte nach Peirce nicht der „höchste Punkt" einer Erkenntnis des *Realen* liegen; dieser konnte ja, wie schon angedeutet, nur durch die „regulative Idee" einer letzten Einheit der Konvergenz des potentiell unendlichen Forschungsprozesses postuliert werden. Daraus folgte für den Fallibilisten Peirce eine historische Relativierung aller apriorischen „Grundsätze" der Realwissenschaft.

Doch aus denselben Gründen – d.h. aus der Verschiebung der Wahrheitsproblematik der Erkenntnis von der Kantischen Frage nach der „Konstitution" der „Objektivität" der Erfahrungswelt auf die ebenfalls noch Kantische Frage nach den „regulativen Ideen" der möglichen Vervollständigung der Erkenntnis – folgte bei Peirce auch eine transformierte

ilişkin Kantçı soruya kaydırılması–, Peirce'ü bilimsel bilginin olanaklılığının ve geçerliliğinin koşullarına ilişkin *aşkınsal* sorunun dönüştürülmüş bir şekilde yinelenmesi sonucuna da götürür. Bu ilk kez açıkça "The Grounds of the Validity of the Laws of Logic"[15] [Mantık Yasalarının Geçerliliğine İlişkin Temeller] adlı makalede ortaya konur ve bilimsel araştırmaya ilişkin "normatif bir mantık" temellendirme peşinde olan Peirce'ın, 1900'den sonra verdiği konferanslarda ve yazdığı makalelerde kesin biçimde nihai şekline ulaştırılıncaya kadar işlenir.[16]

Yine de Kant'ın "aşkınsal mantığı"na ilişkin bu dönüşümü anlamak için Peirce'te kavramların anlamsal yönden açıklanmasına ilişkin "pragmatik maksim"lerin temellendirilişini önceleyen ve en son şeklini alıncaya kadar işlenen diğer üç dönüşümün de dikkate alınması gereklidir:

Bunlardan biri, bilincimin "tasarımlar"ının yerine gerçeğin *göstergesel* temsilini ve *tamalgı sentezi*'nin yerine de göstergenin *dilsel yorumunun sentezi*'ni geçiren bilgi sorunsalının *göstergebilimsel* dönüşümüdür. Peirce'te bu dönüşüm, Kant'ta *özne-nesne bağıntısı*'yla sınırlanan bilgi sorunsalının ideal, sınırsız bir *öznelerarasılık* tarafından içerilmesine denk düşer.

Gerçeğin göstergeler aracılığıyla temsili düşüncesini getirerek Peirce, bilgi mantığının "kategoriler"inin radikal bir şekilde yeniden temellendirilmesini sağlamıştır; *gerçeğin göstergesel temsili*'ne benzer şekilde bu da üç *temel kate-*

Erneuerung der *transzendentalen* Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie erfolgte zuerst explizit in dem Aufsatz „The Grounds of the Validity of the Laws of Logic",[15] und sie wurde von Peirce definitiv in den Vorlesungen und Aufsätzen zur Begründung einer „normativen Logik" der Forschung nach 1900 ausgearbeitet.[16]

Um diese Transformation der „transzendentalen Logik" Kants zu verstehen, ist es jedoch erforderlich, noch drei weitere Transformationen zu berücksichtigen, die bei Peirce schon der Begründung der „pragmatischen Maxime" der Sinnklärung von Begriffen vorausgingen und bis zuletzt weiter ausgearbeitet wurden:

1. Einmal war dies die *semiotische* Transformation der Erkenntnisproblematik, welche die *Zeichen*-„Repräsentation" des Realen an die Stelle der „Vorstellungen" je meines Bewußtseins und *die Synthesis der sprachlichen Interpretation* der Zeichen an die Stelle der *Synthesis der Apperzeption* setzte. Diese Transformation entsprach bei Peirce der Einbeziehung der *Intersubjektivität* einer idealen, unbegrenzten Gemeinschaft in die bei Kant auf die *Subjekt-Objekt-Relation* eingeschränkte Problematik der Erkenntnis.

2. Mit der Einführung der *Repräsentation des Realen durch Zeichen* vollzog Peirce eine radikale Neubegründung der „Kategorien" der Erkenntnislogik; diese reduzierte sich entsprechend der *Zeichen-Repräsentation des Realen* auf *drei Fundamentalkategorien*: 1. die „ikonische" Repräsentation der „Erstheit" („firstness") des beziehungsfreien (qualitativen)

gori'ye indigenir: 1. fenomenlerin bağıntısız (niteliksel) şu-oluşlarının "ilkliğine" ("*firstness*") ilişkin "görüntüsel" temsil, 2. Ben-istencinin ben olmayanın direnciyle karşılaşmasının "ikincilliği"ne ilişkin "belirtisel" temsil ve 3. *kavram diline yönelik yorum* aracılığıyla gerçeğin yasalılığının "üçüncüllüğü"ne ilişkin "simgesel" temsil. Bilgi *kategorileri*'nin *göstergebilimsel* bu yorumu, bana öyle geliyor ki, sadece Kant'ın dilden bağımsız bilgi mantığına değil, aynı zamanda analitik "bilim mantığı"ndaki algı yargılarının *dil çözümleyici* yorumuna da üstün gelmektedir; çünkü bu yorum, "temel önermeler"in (Popper) *kuram bağımlılığı*'nın dayandığı *kavram dili*'nin dışında *görüntüsel* ve belirtisel göstergelerin, algıların kavramsal-simgesel yorumuna giren dilsel ve bilişsel işlevini de göz önünde bulundurmaktadır. (Böylece, "görüntüsel" ve "belirtisel" göstergelerin "duyusal kesinliği" karşısında son kozunu oynayan bu yorum, ilk kez, Hegel'in "Dil daha hakiki olandır" deyişinin niçin yetersiz kaldığını gösterebilmektedir.)

Kant'ın bilgi mantığına ilişkin *göstergebilimsel* dönüşümle birlikte, Kant'ın *geçerlilik* sorusunun yanıtının, bilginin bütünlenişinin "düzenleyici düşünce"lerinin koyutlanışına kaydırılmasının her şeyden önce bütünüyle anlaşılır kıldığı, son derece cüretkâr başka bir dönüşüm daha ortaya çıkmıştır. Peirce'e göre bilginin *yargılar*'ı –üstelik hem *algı yargıları* hem de *sentetik-a priori yargılar*–, aslında bilginin *gelişim*'inin dinamiklerini belirleyen –çoğunlukla

---

Soseins der Phänomene, 2. die „indexikalische" Repräsentation der „Zweitheit" („secondness") der Begegnung des Ich-Willens mit dem Widerstand des Nicht-ichs und 3. die „symbolische" Repräsentation der „Drittheit" („Thirdness") der Gesetzlichkeit des Realen durch *begriffssprachliche Interpretation*. Diese *semiotische* Interpretation der Erkenntnis-*Kategorien* scheint mir nicht nur der sprachfreien Erkenntnislogik Kants, sondern auch der *sprach-analytischen* Interpretation der Wahrnehmungsurteile in der analytischen „Wissenschaftslogik" überlegen zu sein; denn sie berücksichtigt außer der *Begriffssprache*, auf der die *Theorienabhängigkeit* der „Basissätze" (Popper) beruht, auch die sprachliche und kognitive Funktion der *ikonischen* und *indexikalischen* Zeichen, die in die begrifflich-*symbolische* Interpretation von Wahrnehmungen eingeht. (Damit kann sie zum ersten Mal zeigen, warum Hegels Diktum „Die Sprache ist das Wahrere" unzulänglich ist, wenn sie *ohne weiteres* gegen die „sinnliche Gewißheit" der „ikonischen und indexikalischen Zeichen" ausgespielt wird.)

3. Mit der *semiotischen* Transformation der Erkenntnislogik Kants ging aber noch eine weitere, sehr kühne Transformation einher, welche die Verschiebung der Beantwortung der *Gültigkeits*frage Kants auf die Postulierung *regulativer Ideen der Erkenntnis-Vervollständigung* allererst vollends verständlich macht. Für Peirce sind *Urteile* der Erkenntnis – und zwar *Wahrnehmungsurteile* sowohl als *synthetisch-apriorische Urteile* – eigentlich nur zeitliche Sedimentationen von – zumeist unbewußten – Schlüssen,

bilinçdışı– çıkarımların zamansal tortulaşmalarıdır sadece. Bu arada *biçimsel mantığın* Kantçı *aşkınsal mantık*'tan farklılaşmasına ilişkin karakteristik ölçüt –"sentezin" yenilikçi işlevi– ise "sentetik" çıkarımların, yani doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik işlevini yerine getiren *tümevarımsal* çıkarımların, özellikle de Peirce'ün ortaya attığı ve hipotez oluşumunun *yenilikçi-sentetik* işlevini temsil eden *savavarımsal* çıkarımların Peirceçü kavranışında geri döner.

Sentetik çıkarımlar'ın, özellikle de *savavarımsal* hipotez oluşumunun işlevi, Peirce'ün göstergebilimsel mantığında *gösterge-yorumu*'nun yaratıcı işlevi (*uzlaşımsal dil kullanımı*'nın *"immediate interpretants"*ının işlevi değil, *"logical interpretants"*ının *normatif* olarak önemli işlevi) ile birlikte ortaya çıkar. Bu nedenle Peirce'te, araştırma topluluğunun *"ultimate opinion"*ının düzenleyici düşüncesine denk düşe*bilecek "ultimative logical interpretant"*ın *düzenleyici düşünce*'sine ilişkin *normatif bilim mantığı* çerçevesinde "pragmatik maksim" anlamıyla kavramların yorumu gelir. (Karşıt-olgusal "-bilecek" ifadesi, "düzenleyici bir düşünce"nin normatif işlevini olguların tahmininden ayırmak için, geç dönem Peirce tarafından istisnasız kullanılmıştır.)

Peirce'ün yukarıda değinmekle yetindiğim Kant dönüşümlerini *aşkınsal* bir *pragmatik* çerçevesinde *aşkınsal felsefe*'nin zamana uygun *dönüşümler*'i olarak yorumladım ve benimsedim. Hiç kuşkusuz, bunu yaparken Amerikan *Pragmatizmi*'nin alışılagelmiş Peirce yorumlarından ve ayrıca Almanlara

---

die als solche die Dynamik des Erkenntnis-*Fortschritts* bestimmen. Dabei kehrt aber das charakteristische Kriterium der Kantischen Unterscheidung der *transzendentalen Erkenntnislogik* von der *formalen Logik* – die innovative Funktion der „Synthesis" – in der Peirceschen Konzeption der „synthetischen" Schlüsse wieder, d.h. der *induktiven* Schlüsse, welche eine verifikative und falsifikative Funktion erfüllen, und vor allem der von Peirce entdeckten *abduktiven* Schlüsse, welche die *innovativ-synthetische* Funktion der Hypothesenbildung repräsentieren.

Die Funktion der *synthetischen Schlüsse*, vor allem die der *abduktiven* Hypothesenbildung, geht in der semiotischen Logik Peirce´s mit der kreativen Funktion der *Zeichen-Interpretation* (der Funktion nicht der „immediate interpretants" des *konventionellen Sprachgebrauchs*, sondern der *normativ* relevanten Funktion der „logical interpretants") einher. Deshalb folgt bei Peirce die Interpretation der Begriffe im Sinne der „pragmatischen Maxime" im Rahmen der *normativen Wissenschaftslogik* der *regulativen Idee* des „ultimative logical interpretant", die der regulativen Idee der „ultimate opinion" der Forschungsgemeinschaft entsprechen *würde*. (Die kontrafaktische Formulierung „würde" wurde vom späten Peirce durchgehend gebraucht, um die normative Funktion einer „regulativen Idee" von denjenigen einer Vorhersage von Fakten zu unterscheiden..)

Die soeben nur angedeuteten Kant-Transformationen Peirces´s habe ich als zeitgemäße *Transformationen der Transzendentalphilosophie* im Sinne einer *Transzendentalpragmatik*

özgü Kant alımlamasından pek çok yönde ayrılmak zorunda kaldım. Aslında Peirce'ün ana hatlarıyla aktardığım perspektiflerini, Peirce'ün Kant'a yakın "pragmatizm"inde (de) bulunmayan Kant dönüşümünün başka perspektifleriyle tamamladım.

O halde (her ikisi de doğabilimlerine yönelen filozoflar olma özelliğiyle) ne Kant'ta ne de Peirce'te "tin bilimleri"nin veya "anlamaya dayalı sosyal bilimler"in olanaklılığına ve geçerliliğine uygun bir temellendirme mevcuttur.

IV. Kant'ta Noksan Olan: *Sosyal Bilimler* ile *Tin Bilimleri*'nin Olanaklılığını ve Geçerliliğini Konu Alan Aşkınsal Düşünüm

Gerçi Kant'ta, iyi bildiği Newton fiziğinin "aşkınsal-estetik" ve "aşkınsal-mantıksal" bir temellendirilişi ile yine değinilen anlamıyla *etiğin* (daha sonra geri döneceğim) *metafizik* bir temellendirilişi mevcuttur. Ama nedensel-belirlenimci doğabilimindeki anlamıyla deyiş yerindeyse "görünüşler" ile etiğin sadece "düşünülür" olan özgürlük eylemleri arasında bir de "tarihsel-toplumsal gerçekliğin" (Dilthey) *empirik olarak deneyimlenebilir* dünyasının, hatta görünür "ahlaklılığın" (Hegel) dünyasının da bulunduğu, en azından Kant'ın sistem "mimarlığı"nda ifade bulmaz (Kant "tarih hakkındaki küçük yazıları"nda elbette bunu "*common sense*" açısından varsaymak zorunda kalmış olsa da). Aslına bakılırsa, Kant'ın *deneyimlenebilir* dünyasında ne *kurumlar*

---

interpretiert und adoptiert, womit ich freilich von der üblichen Peirce-Interpretation des amerikanischen *Pragmatismus* und auch von der deutschen Kant-Rezeption in vielen Hinsichten abweichen mußte. Allerdings habe ich die skizzierten Perspektiven Peirce´s durch andere Perspektiven der Kant-Transformation ergänzt, die (auch) im Kantnahen „Pragmatizismus" Peirce´s nicht zu finden sind.

So gibt es weder bei Kant noch bei Peirce (die beide naturwissenschaftlich orientierte Philosophen waren) eine angemessene Begründung der Möglichkeit und Gültigkeit der „Geisteswissenschaften" bzw. der „verstehenden" Sozialwissenschaften.

IV. Die bei Kant fehlende transzendentale Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der *Sozial-* und *Geisteswissenschaften*

Bei Kant findet sich zwar eine „transzendental-ästhetische" und „transzendentallogische" Begründung der ihm gut bekannten Physik Newtons und eine im angedeuteten Sinn wieder *metaphysische* Begründung der *Ethik* (auf die ich noch zurückkommen muß). Daß es aber gleichsam zwischen den „Erscheinungen" im Sinne der kausaldeterministischen Naturwissenschaft und den nur „intelligiblen" Freiheitshandlungen der Ethik auch noch eine *empirische erfahrbare* Welt der „geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" (Dilthey), ja auch der erscheinenden „Sittlichkeit" (Hegel) gibt, das läßt sich zumindest aus Kants System-„Architektonik"

veya örf ve âdetler ne de ahlaki veya hukuki temelli *eylemler* vardır. Bir insanın elindeki bir elmanın başka birine *ait* olduğu olgusu, Kant'ın öngörülü bir şekilde tespit ettiği üzere, gerçi doğabilimsel anlamıyla bir olgu değildir ama, Kant'ta başka bir reel bilimdeki anlamıyla *deneyimlenebilir* bir olgu da değildir, aksine "düşünülür dünya"ya ilişkin anlamıyla bir "özgürlük ilişkisi"dir.[17]

Kantçı sistem mimarlığının bu koşulları altında 19. yüzyılda ne empirik ne de normatif *tin bilimleri* ve *sosyal bilimler* bir temel bulabilirdi. Gerçi Kant'ın etiğinin öğrettiği gibi, bir insanın *ahlaki motivasyon*'unun *empirik* olarak asla nihai bir kesinlikle tespit edilemeyeceği doğrudur – bu bakımdan ahlaki motivasyon Kant'a göre "düşünülür" bir *özgürlük ilişkisi*'dir. Ama yine de buradan, *ahlaklılığın* empirik olarak tespit edilebilir fenomenlerinin olmadığı sonucu çıkmaz, hatta böylesi örnekler olmaksızın "ahlaklılık" sözcüğünün anlamı bile anlaşılamaz. Kant'ın salık verdiğinin aksine, sadece stratejik anlamda "anlama yetileri olduğu" takdirde, "şeytanlardan oluşan bir halk" için bir *hukuk devleti* de düşünülemez. İşleyen bir hukuk devletinin yurttaşları öncelikle –John Rawls'un kullandığı anlamda– yeterli bir *"sense of justice"*e sahip olmalıdır, ki hiç kuşkusuz bu da *hukuka uygun* ("yasal") *davranış*'ın tespiti için temel oluşturamaz. Bununla birlikte *motivasyon* gibi bir şeyi *empirik olarak bulup meydana çıkarma* koşulu olmaksızın hukuka *uygun davranış*'ın tespit edilmesi de düşünülemez.

---

nicht verständlich machen (obwohl Kant es natürlich auf der Ebene des „common sense" in seinen „kleinen historischen Schriften" voraussetzen mußte). So gibt es, streng genommen, in der *erfahrbaren* Welt Kants weder *Institutionen* bzw. *Sitten und Gebräuche* noch moralisch oder rechtlich begründete *Handlungen*. Die Tatsache, daß ein Apfel, der auf der Hand eines Menschen ruht, einem anderen *gehört*, ist, wie Kant scharfsinnig feststellt, zwar keine Tatsache im Sinne der Naturwissenschaft, aber es ist bei Kant auch nicht eine *erfahrbare* Tatsache im Sinne einer anderen Realwissenschaft, sondern es ist ein „Freiheitsverhältnis" im Sinne der „intelligiblen Welt".[17]

Unter diesen Voraussetzungen der Kantischen System-Architektonik konnten im 19. Jahrhundert weder die empirischen noch die normativen *Geistes-* bzw. *Sozialwissenschaften* eine Grundlage finden. Zwar ist es richtig, daß man, wie Kants Ethik lehrt, die *moralische Motivation* eines Menschen niemals mit letzter Sicherheit *empirisch* feststellen kann – insofern war sie nach Kant ein „intelligibles" *Freiheitsverhältnis*. Doch folgt daraus gleichwohl nicht, daß es keine empirisch feststellbaren Phänomene der *Sittlichkeit* gebe, ja daß man ohne solche Beispiele auch nur den Sinn des Wortes „Sittlichkeit" verstehen könnte. Auch ist es, entgegen der Suggestion Kants, nicht denkbar, daß es einen *Rechtsstaat* für „ein Volk von Teufeln" geben könnte, wenn diese nur im strategischen Sinne „Verstand haben". Die Bürger eines funktionierenden Rechtsstaats müssen schon – im Sinne von John Rawls – einen hinreichenden „sense of justice" haben, der freilich nicht die Grundlage der

Bu birkaç ima, ondokuzuncu yüzyılda Dilthey'ın niçin, "tarihsel aklın eleştirisi" bağlamında, Kantçı akıl eleştirisi ile *hermenötik* deneyim çerçevesinde, Kantçı deneyim kuramını tamamlamaya giriştiğini anlaşılır kılmaya yetecektir. Bunu yaparken Dilthey ilkin Schleiermacher'in hermenötiği ile "anlamaya dayalı" bir "psikoloji"ye, daha sonra da asıl olarak Hegel'in "nesnel tin" kuramına dayanabilirdi.[18] Dilthey'ın bu arzusunu –başlangıçta da belirttiğim gibi– *yorumsamacı* bir Kant dönüşümü çerçevesinde erken bir zamanda kabul etmiştim. Bunun dışında 20. yüzyıl felsefesinin *dil felsefesine ilişkin* ve *göstergebilimsel* yönelimi de halihazırda başrolü oynamaktaydı.

Böylece sosyal yaşamın "ortak alan"ı bağlamındaki "pragmatik anlama" ile "pragmatik anlama"nın krizini varsayan "sanata yaraşır, yorumsamacı anlama" arasında geç dönem Dilthey'in yaptığı ayrımı sadece Hegel'den hareketle değil, aynı zamanda geç dönem Wittgenstein'ın "oyun kuramı" kavrayışının ışığında da anlamaya çalışmıştım;[19] benim için daha da önemlisi, Charles Peirce'ün *göstergebilim*'ini ilk kez tarihsel olarak anlamaya dayalı sosyolojiye uygulayan Josiah Royce'un Avrupa'da az tanınan geç dönem eserlerinden alıntılayabileceğim fikirlerdi. *Özne-nesne bağıntısı* çerçevesinde göstergenin aracılık ettiği bilgi ile *öznelerarası ve özneleriçi* anlamda –hermenötik çerçevede yine aynı şekilde göstergenin aracılık ettiği– bilgi

---

Feststellung *rechtsmäßigen* („legalen") *Verhaltens* sein kann. Doch selbst die Feststellung *rechtsmäßigen Verhaltens* ist nicht denkbar ohne die Voraussetzung der *empirischen Ermittlung* von so etwas wie *Motivation*.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um verständlich zu machen, warum Dilthey im 19. Jahrhundert eine Ergänzung der Kantischen Vernunftkritik im Sinne einer „Kritik der historischen Vernunft" und eine Ergänzung der Kantischen Erfahrungstheorie im Sinne der *hermeneutischen* Erfahrung unternahm. Er konnte sich dabei zunächst auf Schleiermachers Hermeneutik und eine „verstehende Psychologie" stützen, später aber auch ganz wesentlich auf Hegels Theorie des „objektiven Geistes".[18] Ich selbst habe Diltheys Anliegen – wie eingangs schon erwähnt – im Sinne einer *hermeneutischen* Kant-Transformation frühzeitig aufgenommen. Dabei spielte aber bereits die *sprachphilosophische* bzw. *semiotische* Orientierung der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine Hauptrolle.

So versuchte ich, die Unterscheidung des späten Dilthey zwischen dem „pragmatischen Verstehen" im Kontext einer „gemeinsamen Sphäre" des sozialen Lebens und dem „kunstgemäßen, hermeneutischen Verstehen", das eine Krise des „pragmatischen Verstehens" voraussetzt, nicht nur von Hegel her, sondern auch im Lichte der „Sprachspiel"-Konzeption des späten Wittgenstein zu verstehen,[19] noch wichtiger waren für mich die Anregungen, die ich dem in Europa wenig bekannten Spätwerk von Josiah

arasındaki *tümleyen türden* bir *ilişki*'nin bulunduğuna dair kavrayış ilk kez Royce'ta –daha sonraları da öğrencisi G. H. Mead'de– görülür.[20]

Royce bu ilişkiyi William James'le olan tartışmasında ekonomik bir denklemle açıklar: Pragmatistlerin talep ettiği üzere, bir düşüncenin veya hipotezin "nakdi değer"inin bedelini deneysel doğrulanabilirlikle ödemek için, önce onun bilim adamları topluluğundaki "nominal değer"ini "yorum" aracılığıyla tespit etmek gerekir. Peirce tarafından ortaya atılan gösterge dolayımının *üçlü* yapısı, toplum felsefecisi Royce tarafından *hermenötik gelenek dolayımı* olarak işlenmiştir: Üç özneden oluşan, olabilecek en küçük "yorum cemaati"ndeki (A) öznesi, üçüncü birinin (C) neyi kastettiğini (veya ifade ettiğini) ikinci biri (B) için anlaşılır kılarak (gerektiğinde "çevirerek") aracılık eden yorumcunun işlevini üzerine almak zorundadır. Royce *yorumun* tersine çevrilemez olan bu *yapı*'sında, aynı zamanda *tarihsel zamanın* ontolojik *yapı*'sını da görür: "Dünyaya ilişkin süreçlerin aktarımlar halinde tutulduğu yerde ... olanaklılığın şimdiki zamanı –gelecek için– geçmişi yorumlar ve bunu yaparak *sonsuzluğa doğru* hareket eder... Yorumun bu dünyasında ... kendine güvenen varlıklar ve topluluklar olabilir, geçmiş ve gelecek tanımlanabilir ve tinin alanları kendilerine yer bulabilir."[21]

Ben dilin aracılık ettiği doğa bilgisine dair ilişkinin *tümleyen* yapısını (*bir şeyin kuramların* ve *nomolojik açıklama*'nın ışığında *bir şey olarak algılanma-*

Royce entnehmen konnte, der die *Semiotik* von Charles Peirce erstmals auf die historisch verstehende Soziologie anwandte. Bei Royce – wie später bei seinem Schüler G.H. Mead – findet sich erstmals die Konzeption eines *komplementären* Verhältnisses zwischen der zeichenvermittelten Erkenntnis im Sinne der *Subjekt-Objekt-Relation* – und der – im hermeneutischen Sinn ebenfalls zeichenvermittelten – Erkenntnis im *inter-* und *intrasubjektiven* Sinn.[20]

Royce verdeutlichte dieses Verhältnis in seiner Auseinandersetzung mit William James durch ein ökonomisches Gleichnis: um den „Barwert" („cash value") einer Idee oder Hypothese durch experimentelle Verifikation einzulösen, wie es die Pragmatisten fordern, muß man zuerst ihren „Nennwert" in der Gemeinschaft der Wissenschaftler durch „Interpretation" festlegen. Die von Peirce entdeckte *triadische* Struktur der Zeichenvermittlung wird von dem Sozialphilosophen Royce als Struktur der *hermeneutischen Traditionsvermittlung* ausgearbeitet: Dabei muß in einer minimalen „Interpretationsgemeinschaft" von drei Subjekten eines (A) die Funktion des vermittelnden Interpreten übernehmen, der einem zweiten (B) verständlich macht (gegebenenfalls „übersetzt"), was ein drittes (C) meint (bzw. zum Ausdruck gebracht hat). In dieser irreversiblen *Struktur der Interpretation* sieht Royce zugleich die ontologische *Struktur der Geschichtszeit*: „Wo immer die Weltprozesse in Berichten festgehalten werden, ... interpretiert die Gegenwart der Möglichkeit nach die Vergangenheit – für die Zukunft, und

sı) ve tin bilimlerinin yine aynı şekilde dilin aracılık ettiği *hermenötik* bilgisini *açıklama-anlama-çelişkisi*'yle bağlantılı olarak işledim ve diğer yandan *yorum süreci*'nin Peirce ve Royce tarafından canlandırılan *göstergebilimsel* yapısını Gadamer'in Heidegger'den hareket eden *dil yorumsaması*'yla açıklayarak geçerlilik kazandırmaya çalıştım.[22]

Bu incelemeler –*prima facie*– Kant'ın akıl eleştirisinden ve bilgi kuramından bambaşka bir yöne gitmişti. Çünkü sonuncusu, *dil ve iletişim* aracılığıyla doğa bilgisine de ilişkin olacak *a priori* dolayıma yönelik bir düşünümü tanımaz. Bu yüzden doğa bilgisinin de olanaklılığının ve geçerliliğinin aşkınsal koşulu olarak *doğa bilgisi için öznelerarası tümleyen bir yorum süreci*'ne yönelik düşünüm ile ilişkisi yoktur. Bu nedenle de –tıpkı fiilen yeni çağın klasik bilgikuramı gibi– *özne-nesne bağıntısı*'yla sınırlı kalır. ("Tarihsel-toplumsal gerçekliğe" ilişkin olarak Dilthey tarafından temellendirilen "anlama" kuramı bile öncelikle ve çoğunlukla *özne-nesne bağıntısı*'nda *nedensel açıklama*'nın rakibi olarak anlaşılmış ve bu yüzden de O. Neurath ve C. G. Hempel gibi *bilimciler* tarafından *açıklamaya dayalı* sosyal bilimlerin ilk dönemlerinde sadece psikolojik açıdan önemli bir bulgulama olarak değerlendirilmiştir.[23] Doğabilimcilerin *iletişim topluluğu*'nda varsayılan *bilginin* –iyi veya kötü– *sebepleri anlama*'ya yönelik *ilgisi*'nin *nomolojik açıklama*'yı *tümlediği* ise çok daha sonraları açığa çıkmıştır.)

---

sie fährt in diesem Tun *ins Unendliche hinein* fort... . In dieser Welt der Interpretation ... können selbstbewußte Wesen und Gemeinschaften existieren, kann Vergangenheit und Zukunft definiert werden und können die Bereiche des Geistes Platz finden."[21]

Ich habe die *komplementäre* Struktur des Verhältnisses von sprachvermittelter Naturerkenntnis (*Wahrnehmung von etwas als etwas* im Lichte von *Theorien* und *nomologische Erklärung*) und ebenfalls sprachvermittelter, *hermeneutischer* Erkenntnis der Geisteswissenschaften im Zusammenhang mit der *Erklären-Verstehen-Kontroverse* ausgearbeitet und, andererseits, die von Peirce und Royce inspirierte *semiotische* Struktur des *Interpretationsprozesses* in einer Auseinandersetzung mit der von Heidegger ausgehenden *Sprachhermeneutik* Gadamers zur Geltung zu bringen versucht.[22]

Diese Untersuchungen führten – *prima facie* – in eine ganz andere Richtung als die Vernunftkritik und Erkenntnistheorie Kants. Denn die letztere kennt keine Reflexion auf die apriorische Vermittlung auch der Naturerkenntnis durch *Sprache und Kommunikation*. Sie hat daher keinen Anlaß zur Reflexion auf den *zur Naturerkenntnis komplementären intersubjektiven Interpretationsprozeß* als transzendentale Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit auch der Naturerkenntnis. Daher bleibt sie – wie die klassische Erkenntnistheorie der Neuzeit überhaupt – auf die *Subjekt-Objekt-Relation* eingeschränkt. (Selbst die von Dilthey begründete Theorie des „Verstehens" der „geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" wurde zunächst und zumeist als ein Konkurrenzunternehmen zur

Bununla birlikte, değinildiği üzere, bilginin olanaklılığının ve geçerliliğinin koşullarına ilişkin *aşkınsal soru* radikal bir şekilde genişletildiğinde, kanımca Kant'ın *aşkınsal düşünüm*'ünün güncelliği bir kez daha ortaya çıkar. Bana kalırsa bu, kendini özellikle Heidegger ve Gadamer tarafından temellendirilen "hermenötik" tartışmasında göstermiştir. Başlangıçta da değindiğim gibi, yeni çağın bilgikuramının paradigmatik koşulu, yani dünyanın bilimde ilerici bir şekilde *nesnelleştirilmesi* tasarımı burada *hermenötik anlama* anlayışının lehine olmak üzere –Heidegger'in dünyada-olma'ya ilişkin varoluşsal hermenötiğinin lehine olduğu gibi Gadamer'in tin bilimlerindeki "anlama"sının da lehine olmak üzere– radikal bir şekilde reddedilmiştir. Bunun yerine *anlama* "varoluşsal" bir "ontoloji" çerçevesinde, daha sonraları ise olanaklılığın ve geçerliliğin *evrensel* bir *logos* tarafından değil, *zamansal ve tarihsel* bir "ön-yapı" ("ön-anlayış", "etki tarihi" ve "ufukların kaynaşması") tarafından –Gadamer'in yorumsamasında sonunda normatif olarak düzenlenen "daha iyi anlama"nın olamayacağı, aksine sadece varlığın tarihine şartlanmış olan "farklı anlama"nın olabileceği şekilde[24]– belirlenen *hakikatin-tarihselleşmesi* olarak "varlığın tarihi" çerçevesinde anlaşılmıştır.

Burada –bana öyle geliyor ki– Peirceçü göstergebilim ile Royce'un tümleyici yorum kuramının karşı karşıya gelmesiyle, Heidegger ve Gadamer aracılı-

---

Kausalerklärung in der *Subjekt-Objekt-Relation* verstanden und daher von den *Szientisten* – wie O. Neurath und C.G. Hempel – nur als psychologisch relevante Heuristik im Vorfeld der **erklärenden** Sozialwissenschaften verstanden.[23] Erst später wurde klar, daß das *Erkenntnisinteresse* am *Verstehen von* – guten oder schlechten – *Gründen*, das schon in der *Kommunikationsgemeinschaft* der Naturwissenschaftler vorausgesetzt ist, *komplementär* zum *nomologischen Erklären* ist).

Doch, wenn man, wie angedeutet, die *transzendentale Frage* nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Erkenntnis radikal erweitert, dann ergibt sich meines Erachtens aufs neue die Aktualität der *transzendentalen Reflexion* Kants. Das zeigte sich mir insbesondere in der Auseinandersetzung mit der von Heidegger und Gadamer begründeten „Hermeneutik". Hier wurde, wie ich eingangs schon angedeutet habe, die paradigmatische Voraussetzung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, die Vorstellung einer progressiven *Objektivierung* der Welt in der Wissenschaft, für das Verständnis des *hermeneutischen Verstehens* – sowohl bei Heidegger für die existenziale Hermeneutik des In-der-Welt-seins wie auch bei Gadamer für das Verstehen in den Geisteswissenschaften – radikal verworfen. Statt dessen wurde das *Verstehen* im Rahmen einer „Existenzialontologie" oder, später, im Rahmen der „Seinsgeschichte" als ein *Wahrheits-Geschehen* verstanden, dessen Möglichkeit und Gültigkeit nicht durch einen *universalen Logos*, sondern durch eine *temporale und geschichtliche* „Vorstruktur" („Vorverständnis", „Wirkungsgeschichte" und

ğında *bilimci nesnelciliğin* reddine olduğu kadar anlamanın *öznelerarası* evrensel *geçerliliğine* ilişkin normatif iddiaya da hakkını veren bir alternatif ortaya çıkabilir. Çünkü kanımca *nesnelliğin* (verilerin *nesneye özgü olarak* "aslen" bir "bilinç" için *hazır bulunması* anlamında) ve *öznelerarası geçerliliğin* (bir *anlam-üzerinde-anlaşma*'nın *normatif bağlayıcılığı* anlamında) özdeş olma zorunluluğu yoktur. Bu yaygın kanının daha çok yeni çağın doğabilimine yönelen bilgikuramının sınırlı olarak geçerli olan bir önyargısına dayanması mümkündür. Buna karşılık insanlara özgü bir iletişim topluluğunda anlaşmayı belirleyen ve dilsel simgelerin anlamını sürekli olarak yeniden saptayan yorum süreci, yalnızca davranışın *nesnelleştirilebilir* (örn. deneysel) oluşuna ilişkin *olanağın sınanması*'na değil, aynı zamanda *oydaşma oluşturmaya ilişkin ortak hedefe yönelmişliğin normatif bağlayıcılığı*'na dayanan *düzenleyici* bir *ilke*'ye yönelebilir.

Bu noktada "düzenleyici ilke" işleviyle birlikte, daha Kant'ta bile *deneyim dünyasının nesnelliğinin kuruluşu*'nu değil, hiç kuşkusuz deneyim dünyasının ilerici bir şekilde *nesnelleştirilme*'sine ilişkin araştırmanın *uzun vadeli* bir *hedefe yönelmişliği*'ni (Kant'ın söylediği gibi, bir "yargı ölçütü") belirleyen Kantçı bir kavram devreye girmektedir. Yine de Royce'ta *dilsel anlaşma ve geleneğin dolayımının özneler-arası yorum süreci*, uzun vadeli normatif bir düzenlemeyi güvence altına alması gereken *düzenleyici* bir *ilke*'ye yönelmiştir. Heidegger ve Gadamer'deki "anlama"nın tamamıyla *zamansal olan tarih-*

„Horizontverschmelzung") bestimmt wird – derart, daß es in der Hermeneutik Gadamers letzlich kein normativ reguliertes „Besserverstehen" sondern nur ein seinsgeschichtlich bedingtes „Andersverstehen" geben konnte.[24]

Hier kann nun – wie mir scheint – durch die Konfrontation mit der Peirceschen Semiotik und der komplementaristischen Interpretationstheorie Royce´s eine Alternative eröffnet werden, die sowohl der Ablehnung des *szientistischen Objektivismus* durch Heidegger und Gadamer wie andererseits der normativen Forderung nach universaler *intersubjektiver Gültigkeit* des Verstehens gerecht werden kann. Es ist nämlich meines Erachtens nicht der Fall, daß *Objektivität* (im Sinne der *gegenständlichen Verfügbarkeit* von Daten für ein „Bewußtsein überhaupt") und *intersubjektive Gültigkeit* (im Sinne *normativer Verbindlichkeit* einer *Sinn-Verständigung*) identisch sein müssen. Diese gängige Meinung dürfte vielmehr auf einem beschränkt gültigen Vorurteil der naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnistheorie der Neuzeit beruhen. Dagegen dürfte der Interpretationsprozeß, der die Verständigung in einer menschlichen Kommunikationsgemeinschaft bestimmt und den Sinn der sprachlichen Symbole immer erneut festlegt, an einem *regulativen Prinzip der Konsensbildung* orientiert sein, das nicht nur auf der *objektivierbaren* (z.B. experimentellen) *Erfolgskontrolle* des Verhaltens beruht, sondern auch auf der *normativen Verbindlichkeit* der gemeinsamen *Zielorientierung*.

sel yönelim'inde işte tam da bu Kantçı öğe eksiktir – öyle ki *zaman*, *logos*'a deyiş yerindeyse galip gelmektedir. (Eğer doğru anlıyorsam, Derrida'da da durum tamı tamına budur.)

Daha önce de değindiğim gibi, burada tin bilimlerinin sorunsalını da içerecek şekilde (Kantçı) *aşkınsal felsefenin dönüşümü*'nün, kısaca *aşkınsal* bir *yorumsama*'nın olanaklılığını görmüştüm. Dönüştürülmüş bir aşkınsal felsefe çerçevesinde, normatif olarak hedefi belirlenmiş bir konsensüs oluşturmaya yönelik bir düzenleyici ilkeyi varsayan *aşkınsal yorumsama*, kanımca aynı zamanda *etiğin iletişimde temellendirilmesi* için de bir köprü oluşturabilir. (Üstelik daha önce de değinildiği gibi, bizzat Kant'ta etiğin temellendirilmesi ile *deneyime ilişkin aşkınsal felsefe* arasında büyük bir uçurum vardır ve bu da sadece "düşünülür" dünyaya metafizik bir adım atılarak aşılabilir.) Beni son birkaç on yıldır en çok meşgul eden[25] *söylem etiği*'nin dönüşümü ile Kant etiğinin yeniden kurulmasına ilişkin yaklaşımı bugünkü konuşmam çerçevesinde ne yazık ki sadece birkaç görüşle aktarabileceğim.

V. Kant Etiğinin Metafizik Temellendirilmesinin Dönüşümü Olarak Söylem Etiğinin Aşkınsal Pragmatik Yönden Temellendirilmesi

Kant sadece aşkınsal tümdengeliminin "en yüksek noktası"ndan –"tamalgının sentezi"nden ve "Düşünüyorum"dan– yola çıkmış olsaydı, bir *etik*

An dieser Stelle nun kommt mit der Funktion des „regulativen Prinzips" ein kantischer Begriff ins Spiel, der schon bei Kant selbst nicht mehr die *Konstitution der Objektivität der Erfahrungswelt* bestimmte, sondern eine *langfristige Zielorientierung* (ein „Richtmaß", wie Kant sagt) der Forschung, die freilich noch auf die progressive *Objektivierung* der Erfahrungswelt bezogen war. Bei Royce jedoch ist auch der *inter-subjektive Interpretationsprozeß der sprachlichen Verständigung und Traditionsvermittlung* an einem *regulativen Prinzip* orientiert, das eine langfristige normative Steuerung sicherstellen soll. Genau dieses Kantische Element fehlt in der rein *temporal geschichtlichen* Orientierung des „Verstehens" bei Heidegger und Gadamer – derart, daß hier sozusagen die *Zeit* über den *Logos* gesiegt hat (Wenn ich recht sehe, ist dies auch, ja erst recht, bei Derrida der Fall).

Ich habe hier, wie schon angedeutet, die Möglichkeit einer *Transformation der* (kantischen) *Transzendentalphilosophie* im Sinne der Einbeziehung der Problematik der *Geisteswissenschaften* gesehen, kurz: die Möglichkeit einer *transzendentalen Hermeneutik*. Im Rahmen einer transformierten Transzendentalphilosophie sollte nun die *transzendentale Hermeneutik*, die selbst ein regulatives Prinzip normativ zielbestimmter Konsensbildung voraussetzt, meines Erachtens auch die Brücke zu einer *kommunikationsbezogenen Begründung der Ethik* bilden. (Bei Kant selbst war ja, wie schon angedeutet, die Begründung der Ethik durch eine Kluft von der *Transzendentalphilosophie der Erfahrung* getrennt und konnte nur durch den metaphysischen Ausgriff auf die „intelligible" Welt

temellendiremezdi. Çünkü (Husserl'in *Cartesianische Meditationen*'da belirttiğine göre) "Düşünüyorum"un "aşkınsal tekbenciliği", *etiğin aşkınsal akıl temellendirmesi* olarak vazife göremez. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin başında Kant, "pratik yargılar"ın aşkınsal tümdengeliminden "*a priori*" vazgeçerek ve "kategorik buyruğun" geçerliliği için sadece "aklın" apaçık "olgu"suna dayanarak bunu bizzat teslim eder.[26] Peki ama ahlakın temellendirilmesi için ölçüt olan ve eğer bir *naturalistic fallacy*'den kaçınılması gerekirse, kesinlikle *empirik* bir olgu olamayacak "akıl olgusu" neden ibarettir?

Kant'a göre ahlak yasasının "*ratio essendi*"si yasa koyucu iradenin "özgürlüğü"nde yatar. Bununla birlikte özgürlük kendi açısından sadece ahlak yasasının varsayılmış olan geçerliliği dolayısıyla "özgürlüğün" *ratio cognoscendi*'si olarak koyutlanabilir. Eğer bu mantıksal bir döngü olmayacaksa, o zaman bu noktada Kant etiğinin metafizik koşulunun, özgürlüğün "düşünülür dünyası"nın dogmatik olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Kategorik Buyruğun geçerliliğinin Kant için belirleyici (ve yapısı gereği kuşkusuz sadece *metafizik* bir *açıklama* olan)[27] temellendirmesiyle fiilen "*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*"nde karşılaşılır. Bu, *düşünülür* bir "erekler âlemi", yani yasa koyucu özerkliği, topluluğun her üyesinin "maksimlerini hep yasa koyucu olarak kendi bakış açısından, ama aynı zamanda başka her akıl sahibi varlığın bakış açısından [da] ... alma" gerekliliğinde[28]

---

geleistet werden.) Im Rahmen meines heutigen Vortrags kann ich leider den Ansatz einer *diskursethischen* Transformation und Rekonstruktion der Ethik Kants, der mich in den letzten Jahrzehnten am meisten beschäftigt hat,[25] nur mit wenigen Bemerkungen skizzieren.

V. Transzendentalpragmatische Begründung der Diskursethik als Transformation der metaphysischen Begründung der Ethik Kants

Wäre Kant allein vom „höchsten Punkt" seiner transzendentalen Deduktion – der „Synthesis der Apperzeption" bzw. dem „Ich denke" – ausgegangen, so hätte er keine *Ethik* begründen können. Denn der „transzendentale Solipsismus" des „Ich denke" (so Husserl in den „Cartesianischen Meditationen") kann nicht als transzendentale *Vernunftbegründung der Ethik* fungieren. Kant gibt das am Beginn der „Kritik der praktischen Vernunft" selbst indirekt zu, indem er auf die „transzendentale Deduktion" der „praktischen Urteile a priori" verzichtet und sich für die Gültigkeit des „kategorischen Imperativs" allein auf das evidente „Faktum der Vernunft" beruft.[26] Worin aber besteht das für die Begründung der Moral maßgebende „Faktum der Vernunft", das ja kein *empirisches* Faktum sein darf, wenn eine „naturalistic fallacy" vermieden werden soll?

Die „ratio essendi" des Sittengesetzes liegt nach Kant in der „Freiheit" des gesetzgebenden Willens. Die „Freiheit" kann aber ihrerseits nur aufgrund der schon vorausgesetzten

bulunan (ve tanrının da dahil olduğu) bütünüyle akıl sahibi bir topluluk varsayımında yatar.

Bu metafizik *akıl âlemi*'nin inkâr edilemez yeniliği –"aşkınsal tümdengelim"in en yüksek noktası olma özelliğiyle "Düşünüyorum"dan farklı olarak–, kanımca Kant'ın burada yeni çağın *özne* felsefesine ilişkin olarak, kuramsal felsefede kendisi için de belirleyici olarak kalan ve Descartes'ın ele alıp Husserl'in adını koyduğu "aşkınsal tekbenciliği" metafizik olarak yürürlükten kaldırmasında ve bunun yerine *ahlaki yasa koyuculuğun* özerk *birlikte-özneler*'inin karşılıklı tanınmasına dayanan, deyiş yerindeyse genişletilmiş *akıl-öznesi* olma özelliğini taşıyan *ideal* bir iletişim topluluğunu getirmesinde yatmaktadır: Tek başına bu yenilik Kant'ın *etiği akıl temeline oturtmasına* olanak sağlamıştır, ki bu ne Descartes için ne de *öznel aklın* klasik temsilcisi olan Husserl için mümkün olmuştur.

Hal böyleyken Kant'ın "erekler âlemi" kanımca etiğin (hatta kuramsal felsefenin ve bilim kuramının da) bütünüyle *aşkınsal felsefeye özgü* nihai temellendirmenin koşulu olarak varsayabileceğimiz ve varsaymak zorunda olduğumuz –ve demek ki *ötesine gidilemeyen* olarak *aşkınsal düşünüm*'ün "aşkınsal tekbencilik" anlamında tek başına olan *Düşünüyorum*'u değil, aksine *sınırsız bir söylem-topluluğunun üyesi olarak Tanıtlıyorum*'u kanıtladığını anladığımız takdirde– *ideal iletişim topluluğu*'nun sadece *metafizik* bir

---

Gültigkeit des Sittengesetzes als „ratio cognoscendi" der „Freiheit" postuliert werden. Soll das kein logischer Zirkel sein, so muß an dieser Stelle schon die *metaphysische* Voraussetzung der Kantischen Ethik, die „intelligible Welt" der Freiheit, dogmatisch unterstellt werden.

In der Tat findet sich die für Kant maßgebende Begründung der Gültigkeit des *Kategorischen Imperativs* (die freilich der Struktur nach nur eine *metaphysische Erklärung* ist[27]) in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Sie liegt in der Unterstellung eines *intelligiblen* „Reichs der Zwecke", d.h. einer *Gemeinschaft reiner Vernunftwesen* (zu denen auch Gott gehört), deren gesetzgebende Autonomie darin liegt, daß jedes Mitglied der Gemeinschaft „seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkt seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen gesetzgebenden Wesens ... nehmen" muß.[28]

Die entscheidende Innovation dieses metaphysischen *Vernunftreiches* – im Unterschied zum „Ich denke" als dem höchsten Punkt der „transzendentalen Deduktion" – liegt meines Erachtens darin, daß Kant hier den von Descartes inaugurierten und von Husserl so genannten „transzendentalen Solipsismus" der neuzeitlichen *Subjekt*-Philosophie, der auch für ihn in der theoretischen Philosophie maßgebend bleibt, metaphysisch außer Kraft setzt und gleichsam als erweitertes *Vernunft-Subjekt* eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft* der wechselseitigen Anerkennung autonomer *Ko-Subjekte der moralischen Gesetzgebung* einführt: Allein diese Innovation ermöglichte Kant eine *Vernunft-Begründung der Ethik*, die für Descartes wie noch für Husserl als Klassiker der *subjektiven Vernunft* nicht möglich war.

öncelemesi'dir. Bu ise gerçekte kuramsal ve pratik felsefenin *aşkınsal pragmatik* yönden *nihai* olarak *temellendirilme*'sine ilişkin benim uzun süredir elde etmeye uğraştığım tezdir.[29]

Burada *nihai temellendirme*, bilindiği üzere bir üçleme götüren[30] *tümdengelim* (veya daha genel olarak: başka bir şeyden türetme) çerçevesinde değil, aksine Kant'ın –başlangıçta da değindiğim gibi– radikalleştirilebilen "aşkınsal düşünüm"ü çerçevesinde anlaşılmaktadır. Nihai temellendirme, aşkınsal düşünüm dilsel edimbilime ilişkin anlamıyla *argümantasyon-edimleri*'nin itiraz kabul etmeyen *önkoşulları*'na dayandığı ölçüde *aşkınsal pragmatik*'tir. *Performatif* özçelişkiye düşmeksizin itiraz edilemeyecek ve –tam da bu nedenle– *petitio principii* olmaksızın mantıksal olarak temellendirilemeyecek söz konusu önkoşullar da –*nihai temellendirme formülü*'ne göre– buna dahildir.[31]

Bu anlamda argümantasyonun itiraz kabul etmeyen önkoşulları, her şeyden önce *olası bütün söylem partnerlerinin rızası*'na dayanan ve eğer ciddi olarak düşünüleceklerse, argümantasyon edimlerinin performatif kısmıyla bağlantılı olması gereken *geçerlilik iddiaları*'dır.

Jürgen Habermas bu talepleri "evrensel edimbilim"[32] kavrayışında sistematik olarak aşağıdaki şekliyle bir araya getirmiştir. Habermas,

---

Nun ist aber Kants „Reich der Zwecke" meines Erachtens nur eine *metaphysische Präfiguration* der *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, die wir auch als Voraussetzung einer rein *transzendentalphilosophischen* Letztbegründung der Ethik (wie auch – sogar – der theoretischen Philosophie und Wissenschaftstheorie) unterstellen können und müssen – dann nämlich, wenn wir einsehen, daß die *transzendentale Reflexion* als *nicht-hintergehbar* nicht das einsame *Ich denke* im Sinne des „transzendentalen Solipsismus", sondern das *Ich argumentiere als Mitglied einer unbegrenzten Diskurs-Gemeinschaft* ausweist. Dies ist in der Tat die These einer *transzendentalpragmatischen Letztbegründung* der theoretischen und der praktischen Philosophie, um die ich mich seit langem bemüht habe.[29]

Letztbegründung ist hier nicht im Sinne der *Deduktion* (oder allgemeiner: der Herleitung aus etwas anderem) verstanden, die, wie man weiß, in ein Trilemma führt[30], sondern im Sinne der „transzendentalen Reflexion" Kants, die – wie ich eingangs schon angedeutet habe – radikalisiert werden kann. *Transzendentalpragmatisch* ist die Letztbegründung insofern, als die transzendentale Reflexion im Sinne der *Sprachpragmatik* auf die unbestreitbaren *Präsuppositionen der Argumentations-Akte* zurückführt. Dazu gehören – so die *Letztbegründungsformel* – diejenigen Präsuppositionen, die man nicht ohne *performativen Selbstwiderspruch* bestreiten und – eben deshalb – auch nicht ohne *petitio principii* logisch begründen kann.[31]

1. *anlam* veya *anlaşılırlık* iddiasını
2. *içtenlik* iddiasını
3. *hakikat* iddiasını
4. (ahlaki) *doğruluk* iddiasını

birbirinden ayırır.

Hiç kuşkusuz, Habermas bu *geçerlilik iddiaları*'nı aşkınsal ve nihai olarak temellendirilmiş şekilde değil, neredeyse aşkınsal olarak beyan edilseler de –söz edimlerinin bütün önkoşulları gibi– empirik olarak sınanabilir şekilde anlamlandırmaktadır. Şahsen ben bunların her türlü empirik sınamanın olanaklılığının koşulları arasında yer almalarından dolayı empirik olarak sınanabilir olduklarını düşünmüyorum. Argümantasyonun *aşkınsal pragmatik düşünüm* aracılığıyla tespit edilebilir önkoşulları, Peter Strawson'un başlattığı "aşkınsal argümanlar arayışı"nın kanımca savunulabilir tek sonucuna ulaşmaktadır; çünkü –nesneye ilişkin bilginin holistik olarak göreceleştirilebilir "kategori şeması"ndan farklı olarak– bunlar, bilginin biçim ve içeriğinin birbirinden ayrılmasına getirilen holistik itirazlar tarafından *her türlü argümanın pragmatik koşulları* olarak kanıtlanmak zorundadır.[33]

Etiğin temellendirilmesi bağlamında bugün artık bir söylemin *öznelera-*

Unbestreitbare Präsuppositionen der Argumentation in diesem Sinne sind vor allem die auf *Zustimmung aller möglichen Diskurspartner* bezogenen *Geltungsansprüche*, die mit dem *performativen* Teil der Argumentationsakte verbunden sein müssen, wenn diese ernst gemeint sein sollen.

Jürgen Habermas hat diese Ansprüche in seiner Konzeption der „Universalpragmatik"[32] wie folgt systematisch zusammengestellt: Er unterscheidet:

den *Sinn*- bzw. *Verständlichkeits*-Anspruch
den *Wahrhaftigkeits*-Anspruch
den *Wahrheits*-Anspruch
den (moralischen) *Richtigkeits*-Anspruch.

Freilich hat Habermas diese Geltungsansprüche nicht als *transzendental letztbegründet* verstanden, sondern sie – wie alle Präsuppositionen von Sprechakten – als empirisch überprüfbar, wenngleich quasi-transzendental deklariert. Ich selbst halte sie für empirisch nicht überprüfbar, da sie zu den Bedingungen der Möglichkeit aller empirischen Überprüfung gehören. Meines Erachtens stellen die durch *transzendentalpragmatische Reflexion* feststellbaren Präsuppositionen der Argumentation das einzig haltbare Ergebnis der von Peter Strawson eingeleiteten Suche nach den „transzendentalen Argumenten" dar; denn – im Unterschied zu den holistisch relativierbaren „kategorialen Schemata" gegenständlicher Erkenntnis – müssen sie selbst von holistischen Bestreitungen der

rası boyutuna dayanan ahlaki *doğruluk* iddiasıyla ilgilenmekteyiz. Burada *performatif* bir *özçelişki* yasağında bu geçerlilik iddiasının itiraz edilemeyen varsayımları nelerdir?

Yanıt: 1. Sınırsız söylem topluluğunun bütün (güncel ve olası) üyelerinin *aynı haklara sahip* olması.

2. Buradan çıkan sonuç, *ahlaki normlar* üzerine bir söylem durumunda çözüm önerilerinin, yani genel olarak uyulması gereken normların *ilgili herkes tarafından kabul edilebilir*, özetle oydaşıma uygun olması gerektiğidir. (Bu iddia sadece söyleme katılanların ilgilerine değil, aynı zamanda genel olarak normlara uymanın olası sonuçlarına maruz kalmaları muhtemel olan bu insanların söylem tarafından avukat misali temsil edilebilir bütün ilgilerine de dayanmaktadır.)

Bu *evrensel oydaşım koyutu*'nda Kantçı *evrensellik* ilkesi'nin, yani *Kategorik Buyruğun söylem etiğine özgü dönüşümü* yatmaktadır.

3. Bununla birlikte ahlakın temellendirilmesi üzerine ciddi bir söylemde, söylemin konsensüse uygun sonuçlarının gerçek dünyaya *uygulanması* gerektiğini varsayarız; diğer bir deyişle: Bütün söylem katılımcılarının yaşam dünyasının ahlaki sorunlarının (örn. şiddete başvurmaksızın sadece söylem aracılığıyla çözülebilecek çatışmaların) keşfi ve söylemsel çözümü için *birlikte-sorumlu* olduklarını varsayarız.[34]

Unterscheidung von Form und Inhalt der Erkenntnis als *pragmatische Voraussetzungen aller Argumente* bezeugt werden.[33]

Im gegenwärtigen Zusammenhang einer Begründung der Ethik haben wir es nun mit dem moralischen *Richtigkeits*-Anspruch zu tun, der sich auf die *intersubjektive* Dimension eines Diskurses bezieht. Welches sind hier die bei Strafe eines *performativen Selbstwiderspruchs* nicht bestreitbaren Unterstellungen dieses Geltungsanspruchs?

Antwort: 1. daß alle (aktuellen und möglichen) Mitglieder der unbegrenzten Diskursgemeinschaft *gleichberechtigt* sind.

2. Daraus ergibt sich, daß im Falle eines Diskurses über *moralische Normen* die Lösungsvorschläge, d.h. die allgemein zu befolgenden Normen, *für alle Betroffenen akzeptierbar*, also *konsensfähig* sein müssen. (Diese Forderung bezieht sich nicht nur auf die Interessen der am Diskurs *Beteiligten*, sondern auf alle durch den Diskurs advokatorisch vertretbaren Interessen solcher Menschen, die von den Folgen der allgemeinen Normenbefolgung voraussichtlich betroffen sind.)

In diesem *universalen Konsenspostulat* liegt schon die *diskursethische Transformation* des Kantischen *Universalisierungs*-Prinzips, also des *Kategorischen Imperativs*.

3. Wir setzen aber in einem ernsthaften Diskurs über Moralbegründung auch immer schon voraus, daß seine konsensfähigen Ergebnisse auf die reale Welt *angewandt* werden sollen; mit anderen Worten: wir setzen voraus, daß alle Diskursteilnehmer als solche für

Etiğin Kant aracılığıyla metafizik olarak temellendirilmesi, ahlaki normlar üzerine bir söylemin yukarıda değinilen üçüncü önkoşuluyla birlikte sadece *söylem etiğine özgü* olarak *dönüştürülmekle* kalmamış, aynı zamanda da *sorumluluk etiğine özgü* olarak *aşılmış* bulunmaktadır. Ne dereceye kadar?

Kant'ın etiği *metafizik* olarak temellendirişine dair yukarıda sözünü ettiğim *dönüşüm*, Kant tarafından "erekler âlemi"nde metafizik olarak öncelenen ve özerk ve karşılıklı yasa koyma veya norm temellendirme merci olma özelliğiyle öne çıkan *ideal* bir *iletişim topluluğu* kavrayışına dayanmaktadır. Bu kavrayış ideal ölçüt olarak söylem etiği aracılığıyla fiilen teyit edilebilir ve *oydaşma ilkesi* aracılığıyla *evrensellik ilkesi* olarak somutlaştırılabilir. Bununla birlikte etiğin *aşkınsal pragmatik* yönden nihai olarak temellendirilmesi, Kant'tan farklı olarak, norm temellendirme ölçütü olma özelliğiyle sadece *ideal* bir *iletişim topluluğunun a priori oluşu*'nu varsaymaz. Bu ideal ölçüt iletişim topluluğu için sadece *karşıt-olgusal* bir *önceleme* ve *düzenleyici* bir *düşünce*'dir. Etiğin post-metafizik temellendirilişi olması bakımından *aşkınsal pragmatik*, bu ideal ölçütle birlikte *gerçek iletişim topluluğu*'nu veya (Heidegger ve Gadamer'in kullandığı anlamıyla) *olgusallığın ve tarihselliğin a priori oluşu*'nu da varsayar. Kaldı ki her şeyden önce etiğin *uygulama durumu*'nda *ideal* ve *gerçekliğe ilişkin* ölçütler arasında hep yeniden sağlanması

---

die Aufdeckung und die diskursive Lösung der moralischen Probleme der Lebenswelt (z.B. der Konflikte, die nur durch Diskurse gewaltfrei lösbar sind) *mit-verantwortlich* sind.[34]

Mit der soeben angedeuteten dritten Präsupposition eines Diskurses über moralische Normen ist aber nun die metaphysische Begründung der Ethik durch Kant nicht nur *diskursethisch transformiert*, sondern auch schon *verantwortungsethisch überschritten*. Inwiefern?

Die von mir im vorigen beanspruchte *Transformation* der *metaphysischen* Ethikbegründung Kants bezog sich auf die von Kant im „Reich der Zwecke" metaphysisch präfigurierte Konzeption einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* als Instanz autonomer und reziproker Gesetzgebung bzw. Normenbegründung. Diese Konzeption kann in der Tat durch die Diskursethik als idealer Maßstab bestätigt und als *Universalisierungsprinzip* durch das *Konsensbildungsprinzip* konkretisiert werden. Doch die *transzendentalpragmatische* Letztbegründung der Ethik setzt, im Unterschied zu Kant, nicht nur das *Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft* als Maßstab der Normenbegründung voraus. Dieser ideale Maßstab ist für sie nur eine *kontrafaktische Antizipation* und eine *regulative Idee*. Zugleich mit diesem idealen Maßstab setzt die *Transzendentalpragmatik* als *postmetaphysische* Begründung der Ethik auch das *Apriori der realen Kommunikationsgemeinschaft* bzw. das *Apriori der Faktizität und Geschichtlichkeit*

gereken uzlaşma/aracılık, aşkınsal pragmatik söylem etiğinin sorun bilincini belirler.

Bu yaklaşımın vargılarını burada açmam mümkün değil, o nedenle burada sadece Kant'tan uzaklaşmanın beraberinde getirdiği hiç değilse iki boyuta değinmekle yetineceğim.

İyi'yi sadece "iyi niyet"e yerleştiren saf *deontik ilkeler etiği*, Kant'ın etiğini insan eylemlerinin, dahası *uygulanabilir* olarak temellendirilen etiğin tarihsel olan durumsallığından bütünüyle soyutlar. Yine de böyle bir ilkeler etiği tarihe uygulanacak olursa, o zaman ya tarihin *sıfır noktası*'nda durmak ya da bütünüyle *yeni bir başlangıç* yapmak gerekir, ki her ikisi de bizim için aynı şekilde olanaksızdır – pazar günlerine özgü ahlak konuşmalarında bunlar sık sık telkin edilse de. Buna karşılık Kant'ın deontik ilkeler etiği *aşkınsal pragmatik* bakımdan insana özgü olarak dünyada-olma'nın *tarihselliğinin a priori oluşu*'yla uzlaştırıldığında, ideal iletişim topluluğunda Kant'ın *evrensellik ilkesi*'ne denk düşen normlar üzerinde *oydaşma ilkesi*'nin, söylem etiğinin temellendirilmesinde kaçınılmaz olan, bununla birlikte belirlenmiş yaşama dünyasındaki uygulamasında sadece *düzenleyici* bir *ilke* olabilecek *karşıt-olgusal* bir *önceleme* olduğu ortaya çıkar.

Kanımca söylem etiği uygulamasında, ideal iletişim topluluğuna özgü uygulamanın düzenleyici ilkesinin gerçeklikle uzlaşma gerekliliği, *zamanın*

(im Sinne Heideggers und Gadamers) voraus. Und erst die in der *Anwendungssituation* der Ethik immer erneut zu leistende Vermittlung zwischen dem *idealen* und dem *realistischen* Maßstab bestimmt das Problembewußtsein der transzendentalpragmatischen Diskursethik.

Ich kann die Konsequenzen dieses Ansatzes hier nicht entfalten. Nur zwei Dimensionen der Abweichung von Kant seien hier wenigstens angedeutet.

Als rein *deontische Prinzipienethik*, die das *Gute* ausschließlich im „guten Willen" lokalisiert, abstrahiert die Ethik Kants vollständig von der geschichtlichen Situiertheit menschlicher Handlungen und, vollends, von der geschichtlichen Situiertheit auch der als *anwendbar* zu begründenden Ethik. Sollte man eine solche Prinzipienethik gleichwohl auf die Geschichte anwenden, so müßte man entweder am *Nullpunkt* der Geschichte stehen oder einen völligen *Neuanfang* versuchen, was beides für uns gleich unmöglich ist – obgleich es in moralischen Sonntagsreden oft suggeriert wird. Versucht man hingegen, Kants deontische Prinzipienethik transzendentalpragmatisch mit dem *Apriori der Geschichtlichkeit* des menschlichen In-der-Welt-seins zu vermitteln, so zeigt sich, daß das *Prinzip der Konsensbildung* über Normen in der idealen Kommunikationsgemeinschaft, das Kants *Universalisierungsprinzip* entspricht, eine *kontrafaktische Antizipation* ist, die bei der Begründung der Diskursethik unvermeidlich ist, bei ihrer Anwendung in der vorgegebenen Lebenswelt aber nur eine *regulative Idee* sein kann.

esrimeleri'ne *–geçmiş* ve *gelecek*– denk düşen iki hususta ortaya çıkar. *Geçmişe ilişkin* hususta söylem etiği, tarihle ilişkili sorumluluk etiği olarak, Hegel'in kullandığı anlamıyla "nesnel tin"in gerçek durumuna, yani özünde: insan *kurumlar*'ının, özellikle de hukuk, siyaset ve iktisada ilişkin toplumsal alt sistemlerin bugün zaten global olan durumuna dayanmak ve kendini normatif-eleştirel merci olarak bununla ilişki halinde konumlandırmak zorundadır. Bu noktada *eleştirel-anlamaya dayalı sosyal bilimler ile tin bilimleri*'nin niçin nomolojik olarak açıklamaya dayalı *doğabilimleri* ile *etik* arasında Kant tarafından öngörülememiş olan köprüyü kurabileceği ve kurmak zorunda olduğu açığa çıkmaktadır.

Bununla birlikte *geleceğe* ilişkin olarak Kantçı etiğin dönüşümü, her şeyden önce Kant'ta "erekler âlemi"nde varsayılmış olan ve bütün ahlaki sorunların ideal bir anlaşma ve konsensüs oluşturma aracılığıyla çözülebileceği *ideal* bir *iletişim topluluğu*'nun varlığının hâlâ *yaklaşık olarak gerçekleşebilir* bir *hedef* olmak zorunda oluşundan ibarettir. Kanımca bu gereklilikten çıkan sonuç, Kantçı anlamıyla saf *deontik* etikten uzaklaşmanın iki boyutunu ortaya koymaktadır.

Birincisi, tarihle ilgili sorumluluk etiği olarak söylem etiğine giren *teleolojik* boyuttur, ki bu da bugünkü *meta-etik*'te hiç öngörülmemiş olan bir şeydir. Çünkü burada söz konusu olan, Aristoteles'in kullandığı veya varoluşsal

---

Bei der Anwendung der Diskursethik ergibt sich m.E. die Notwendigkeit einer Vermittlung ihres regulativen Prinzips der idealen Kommunikationsgemeinschaft mit der Realität in zwei Hinsichten, die den *Ekstasen der Zeit – Vergangenheit* und *Zukunft* – entsprechen. In der *vergangenheitsbezogenen* Hinsicht muß die Diskursethik als geschichtsbezogene Verantwortungsethik immer erneut an die reale Situation des „objektiven Geistes" im Sinne Hegels, d.h. im wesentlichen: an die heute schon globale Situation der menschlichen *Institutionen*, so vor allem der gesellschaftlichen Subsysteme des Rechts, der Politik und der Wirtschaft, anknüpfen und sich selbst als normativ-kritische Instanz dazu ins Verhältnis setzen. An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern die *kritisch-verstehenden Sozial- und Geisteswissenschaften* die von Kant noch nicht vorgesehene Brücke zwischen den nomologisch erklärenden *Naturwissenschaften* und der *Ethik* bilden können und müssen.

In bezug auf die *Zukunft* aber muß die Transformation der Kantischen Ethik vor allem darin bestehen, daß die bei Kant im „Reich der Zwecke" schon unterstellte Existenz einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, in der alle moralischen Probleme durch ideale Verständigung und Konsensbildung gelöst werden können, immer noch das *Ziel approximativer Realisierung* sein muß. Aus dieser Notwendigkeit ergeben sich m.E. zwei Abweichungen von einer rein *deontischen* Ethik im Sinne Kants.

Einmal kommt eine *teleologische* Dimension in die Diskursethik als geschichtsbezogene

olarak kendi kendini gerçekleştirme anlamıyla *iyi yaşama ilişkin olarak bireysel* veya *sosyal-kolektif* bir *etik* anlamındaki *teleoloji* değildir; aksine, Kant'ın "erekler âlemi"nde olduğu gibi söylem etiğinin *nihai olarak temellendirilmesi*'nde varsayılmış olan *evrensel bir adalet etiğinin temellendirilmesi*, söylem etiğinin *gerçekliğe ilişkin uygulama*'sında aynı zamanda yaklaşık olarak gerçekleşebilecek bir *hedef*'tir: *–benim için* veya *bizim için* ölçüt olabilecek "iyi yaşam" projesinden farklı olarak– *evrensel olarak bağlayıcı* olan bir hedef. Hal böyleyken diğerleri gibi Kantçı etikten de uzaklaşmanın başka bir boyutu, sadece ideal bir *ilke*'ye dayanan etiğe bağlı olmaktadır.

Tarihle ilişkili sorumluluk etiği olma özelliğiyle aşkınsal pragmatik olarak temellendirilen söylem etiği, daha en başından uygulamaya ilişkin iki kısım öngörmek zorundadır. İlkin *diyalog biçimindeki* uygulama durumlarına ilişkin olarak –örneğin (bir kez daha Kant'ın sözcükleriyle konuşmak gerekirse) räsonnierende Welt-"Öffentlichkeit"a ilişkin olarak– durumla ilişkili normların ve bunların aracılığıyla da ahlaki sorunların çözümüne yönelik temellendirmenin kuralı olarak doğrudan doğruya *ideal oydaşma ilkesinin uygulama*'sını öngörebilir. Diğer yandan söylem etiği, ahlaki çatışmaların diyalog biçimindeki çözümüyle hesap edilemeyecek –örn. oydaşmaya yönelik çatışmaların çözümünde taraflardan birinin işbirliği yapmaya hazır olmaması veya işbirliği yapmakta yetersiz kalması– söz konusu uygulama

---

Verantwortungsethik, wie sie in der heutigen *Metaethik* überhaupt nicht vorgesehen ist. Denn es handelt sich hier nicht um *Teleologie* im Sinne einer *individuellen* oder *sozial-kollektiven Ethik des guten Lebens* im Sinne des Aristoteles oder existentieller Selbstverwirklichung; vielmehr ist die in der *Letztbegründung* der Diskursethik wie in Kants „Reich der Zwecke" schon vorausgesetzte *Grundlage einer universalen Gerechtigkeitsethik* bei der *realitätsbezogenen Anwendung* der Diskursethik zugleich das *Ziel* approximativer Verwirklichung: ein Ziel, das – im Unterschied zu dem *für mich* oder *für uns* maßgeblichen Projekt des „guten Lebens" – *universal verbindlich* ist. Damit hängt nun eine weitere Abweichung von Kants Ethik wie von jeder nur auf ein *ideales Prinzip* bezogenen Ethik zusammen.

Als *geschichtsbezogene Verantwortungsethik* muß die transzendentalpragmatisch begründete Diskursethik von vornherein zwei anwendungsbezogene Teile vorsehen. Einmal kann sie in bezug auf *dialogförmige* Anwendungssituationen – z.B. in bezug auf die „räsonnierende" Welt-„Öffentlichkeit" (um noch einmal mit Kant zu reden) – unmittelbar die *Anwendung des idealen Konsensbildungsprinzips* als Regel der Begründung situationsbezogener Normen und, durch sie vermittelt, der Lösung moralischer Probleme vorsehen. Zum anderen aber muß die Diskursethik für diejenigen Anwendungssituationen, in denen mit dialogförmiger Lösung moralischer Konflikte nicht gerechnet werden kann – z.B. bei Nichtbereitschaft oder Unfähigkeit einer

durumlarının lehine olmak üzere *stratejik – karşıt-stratejik* araçların kullanılmasını da meşrulaştırmak zorundadır. Benim söylem etiğinin *B Kısmı* olarak *A Kısmı*'ndan ayırdığım[35] bu durumda, diyalog biçimindeki ilişkilerin yaklaşık olarak gerçekleştirilmesine ilişkin *ahlaki* olarak *uzun vadeli strateji* –(karşılıklı verilen kararların ahlaki olarak yansız "oyun kuramı" anlamıyla) *sadece stratejik* olarak değil *ahlaki* olarak da nitelendirmek gerekirse–, aslında bütün *stratejik/karşıt-stratejik* eylemlerle bağlantılı olmak zorundadır.

Kantçı etiğin son olarak değindiğim bu dönüşümü, olası uygulamanın içeriksel yönlerinde beni hiç kuşkusuz Kant'ın bir hayli uzağına düşürmüştür. Bu her şeyden önce gerçekliğe ve sorumluluğa ilişkin olarak uygulanması gereken etiğin *durumsallık* sorunu ile ilgilidir. Max Weber, Jean-Paul Sartre, Frankfurt kökenli "Eleştirel Kuram" ve ayrıca Hans Jonas'ın "sorumluluk ilkesi" burada beni kışkırtan esin kaynaklarım olarak etkili olmuştur. Her şeye rağmen Kant'ın ortaya attığı *aşkınsal-düşünümsel sorunsallaştırma*ya her zaman bağlı kaldığımı gözden kaçırmamak gerekir. Bu bakımdan söylem etiğinin (*A Kısmı*'na ve *B Kısmı*'na ilişkin) normatif ilkelerini *aşkınsal pragmatik* yönden *nihai* olarak *temellendirmekle*, Kantçı felsefenin bugün de güncel olan itici gücünü temsil ettiğimi bile düşünüyorum.

Çeviren: Şebnem Sunar

Seite zur Kooperation bei der konsensualen Konfliktlösung – auch den Gebrauch von *strategisch-konterstrategischen* Mitteln legitimieren. In diesem Falle, den ich als *Teil B* vom *Teil A* der Diskursethik unterschieden habe,[35] muß allerdings die *moralische Langzeitstrategie* der approximativen Realisierung dialogförmiger Verhältnisse mit allen *strategisch-konterstrategischen* Aktionen verbunden sein, um diese als *moralisch*, und nicht *nur* als *strategisch* (im Sinne einer moralisch neutralen „Spieltheorie reziproker Entscheidungen") zu qualifizieren.

Die zuletzt angedeutete Transformation der Kantischen Ethik hat mich zweifellos in den inhaltlichen Aspekten möglicher *Anwendung* weit von Kant weggeführt. Vor allem betrifft dies das Problem der *Situiertheit* einer realistisch und verantwortlich anzuwendenden Ethik. Max Weber, Jean-Paul Sartre, die „Kritische Theorie" Frankfurter Provenienz und auch das „Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas sind hier als Herausforderungen und Inspirationen wirksam geworden. Doch bei alledem sollte man nicht übersehen, daß ich an der *transzendental-reflexiven Fragestellung* Kants stets festgehalten habe. In dieser Hinsicht glaube ich mit der *transzendentalpragmatischen Letztbegründung* der normativen Prinzipien (von *Teil A* und *Teil B*) der Diskursethik sogar den heute aktuellen Kernimpuls der Kantischen Philosophie zu vertreten.

Notlar

1 Karş. K.-O. Apel: "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen – in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, s. 505-568.
2 Karş. K.-O. Apel: "Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten", *a.g.e.*, s. 569-608.
3 Karş. K.-O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, *Giriş*.
4 Karş. K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 cilt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
5 *a.g.e*. ve K.-O. Apel: "Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie", K.-O. Apel, V. Hösle, R. Simon-Schaefer: *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie* içinde, Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998, s. 21-48. Ayrıca karş. K.-O. Apel: *Selected Essays*, cilt I: *Towards a Transcendental Semiotics*, New Jersey: Humanities Press, 1994 ve ayrıca bkz. *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester: University Press, 1998.
6 Karş. F. H. Jacobi: *Werke*, Leipzig 1812-1825, cilt II, s. 304.
7 Erken dönem analitik felsefede *aşkınsal düşünüm*'ün tabulaşmasına ilişkin olarak karş. K.-O. Apel: "Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen", A. Wüstehube (yay. haz.): *Pragmatische Rationalitätstheorien* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, s. 29-64.
8 Karş. yukarıda dipnot 1.
9 Karş. yukarıda dipnot 2.
10 Karş. G. F. W. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 3. Kesim, B (Kant), ayrıca: *Enzyklopädie*, 1830, §10.
11 Karş. K.-O. Apel: "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", M. Benedikt/R. Burger (yay. haz..): *Die Krise der Phänomenologie und die*

Noten

1 Vgl. K.-O. Apel: „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", in ders.: *Auseinandersetzungen – in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, 505-568.
2 Vgl. K.-O. Apel: „Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten", in ders.: *Auseinandersetzungen*, a.a.O. 569-608.
3 Vgl. K.-O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, *Einleitung*.
4 Vgl. K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
5 Ebd. und ders.: „Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie", in: K.-O. Apel, V. Hösle, R. Simon-Schaefer: *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998, 21-48. Vgl auch K.-O. Apel: *Selected Essays*, vol. one: *Towards a Transcendental Semiotics*, New Jersey: Humanities Press, 1994; und ders.: *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester: University Press, 1998.
6 Vgl. F.H. Jacobi: *Werke*, Leipzig 1812-1825, Bd.II, 304.
7 Vgl. zur Tabuisierung der *transzendentalen Reflexion* in der frühen analytischen Philosophie K.-O. Apel: „Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen", in A. Wüstehube (Hg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, 29-64.
8 Vgl. oben, Anmerkung 1.
9 Vgl. oben, Anmerkung 2.

Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts içinde, Viyana: Österreichische Staatsdruckerei, 1986, s. 78-99 (Fr. çev: "Le problem de l´évidence phénomenologique à la lumière d´une sémiotique transcendentale", K.-O. Apel v.d.: *Le Partage de la Vérité* içinde, Paris: L´Harmattan, 1991, s. 69-104).

12 Karş. K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, I.

13 *a.g.e.*, III ve IV, ayrıca K.-O. Apel:. *Transformation der Philosophie*, cilt II, s. 157-177.

14 Karş. K.-O. Apel: "Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen (In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit). M.-L. Raters/M. Willaschek (yay. haz.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, s. 117-150. (İng. versiyon: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* içinde, XXXVII, No.4 (2001), s. 443-474.)

15 Bkz. Ch. S. Peirce: "Grounds of the Validity of the Laws of Logic" (1869) ve "Deduction, Induction, and Hypothesis" (1978), *Coll. Papers* içinde, §§ 5.318 – 5.356 ve §§ 2.619 v.d.

16 Bkz. Ch. S. Peirce: *Coll. Papers*, §§ 5.14 – 5.40.

17 Karş. I. Kant: *Werke*, Akad. Ausg. Cilt VI, Berlin 1968, s. 252 v.d.

18 Karş. W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, cilt VII. Ayrıca O. F. Bollnow: *Dilthey*, Stuttgart 1955, 3. bsk.

19 Karş. K.-O. Apel: "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie* içinde, cilt I, s. 335-377.

20 Karş. J. Royce: *The Problem of Christianity*, New York 1913, II, s. 146 v.d. Ayrıca K.-O. Apel: "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation des Pragmatismus", K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, cilt II, s. 178-219, 199 v.d.

21 Bkz. J. Royce, *a.g.e.*, s. 146 v.d.

22 Karş. K.-O. Apel: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, s. 268 v.d. (İng. çev.: *Understanding and Explanation. A*

---

10 Vgl. G.F.W. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 3.Abschnitt, B (Kant), ferner: *Enzyklopädie*, 1830, §10.

11 Vgl. K.-O. Apel: "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", in: M. Benedikt/R. Burger (Hg.): *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1986, 78-99. (Französ. Übersetzung: „Le problem de l´évidence phénomenologique à la lumière d´une sémiotique transcendentale", in : K.-O. Apel et alii : *Le Partage de la Vérité,* Paris : Éd. L´Harmattan, 1991, 69-104.

12 Vgl. K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, I.

13 Ebd., III und IV, und ders.: *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd.II, 157-177.

14 Vgl. K.-O. Apel: "Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen (In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit). In: M.-L. Raters/ M. Willaschek (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, 117-150. (Engl. Version in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXXVII, No.4 (2001), 443-474.)

15 Siehe Ch.S. Peirce: „Grounds of the Validity of the Laws of Logic" (1869) und „Deduction, Induction, and Hypothesis" (1978), in: *Coll. Papers*, §§ 5.318 - 5.356 und §§ 2.619ff.

16 Siehe Ch.S. Peirce: *Coll. Papers*, §§ 5.14 - 5.40.

17 Vgl. I. Kant: *Werke*, Akad.Ausg. Bd.VI, Berlin 1968, 252f.

18 Vgl. W. Dilthey: Gesammelte Schriften VII. Dazu O.F. Bollnow, *Dilthey*, Stuttgart ^{3}1955.

19 Vgl. K.-O. Apel: "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", in ders.: *Transformation der Philosophie*, a.a.O. Bd.I, 335-377.

Transcendental-Pragmatic Perspective, Cambridge/Mass. MIT Press, 1984); ayrıca bkz. K.-O. Apel: "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation des Pragmatismus", *a.g.e.*

23 Karş. K.-O. Apel: "The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities", *Man and World*, cilt 5/1 içinde, 1972, s. 3-37; ayrıca K.-O. Apel: "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften", *Transformation der Philosophie* içinde, cilt II, s. 28-95.

24 Bkz. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965, s. 280.

25 Karş. K.-O. Apel: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie* içinde, cilt II, s. 358-436 (İng. çev.: "The a priori of the communication community and the foundations of ethics", K.-O. Apel: *Towards a transformation of philosophy* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 225-300) ve K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988 (Fr. çev.: *Discussion et Responsabilité* – I: *L´Éthique après Kant*, Paris: Éd. du Cerf, 1996 ve II: *Contribution à une Éthique de la responsabilité,* Paris: 1988) ve K.-O. Apel: *The response of Discourse Ethics*, Leuven: Peeters, 2001 (Fr. çev.: *La résponse de l´éthique de la discussion*, Louvain-Paris: Peeters, 2001).

26 Bkz. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Akad. Ausg. Cilt 5, Berlin 1968, 29 (dipnot), 29 ve 46 v.d.

27 Karş. K.-H. Ilting: "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", M.Riedel (yay. haz.): *Rehabilitierung der praktischen Vernunf* içinde, Freiburg 1972, s. 113-132.

28 Bkz. I. Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akad.Ausg. cilt IV, Berlin 1968, s. 433 v.d., 438; Türkçesi için bkz. I. Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982, s. 50 v.d., 56.

29 Karş. K.-O. Apel: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, s. 33-80 (İng. çev.: "The Problem of Philosophical Fundamental Grounding

---

20 Vgl. J. Royce: *The Problem of Christianity*, New York 1913, II, 146ff. Dazu K.-O. Apel: „Szientismus oder Transzendentale Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation des Pragmatismus", in ders.: *Transformation der Philosophie*, a.a.O. II, 178-219, 199ff.

21 Siehe J. Royce, a.a.O. 146f.

22 Vgl. K.-O. Apel: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, 268ff (engl. Übers.: *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge/Mass. MIT Press, 1984) sowie ders. : "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik. ..." a.a.O.

23 Cf. K.-O. Apel: "The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities", in: *Man and World*, vol. 5/1, 1972, 3-37; und ders.: "Die Entfaltung der <sprachanalytischen> Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften", in: *Transformation der Philosophie*, a.a.O. Bd.II, 28-95.

24 Siehe H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965, 280.

25 Vgl. K.-O. Apel: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in ders.: *Transformation der Philosophie*, a.a.O. Bd.II, 358-436 (engl. Übers.: « The a priori of the communication community and the foundations of ethics », in ders: *Towards a transformation of philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, 225-300) und ders. : *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1988 (Französ. Übers. : *Discussion et Responsabilité* - I : *L´Éthique après Kant*, Paris : Éd. du Cerf, 1996, und II : *Contribution à une Éthique de la responsabilité,* a.a.O., 1988), und ders. : *The response of Discourse Ethics*, Leuven : Peeters, 2001 (Französ. Übers. : *La résponse de l´éthique de la discussion*, Louvain-Paris : Peeters, 2001).

26 Siehe I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Akad. Ausg. Bd.5, Berlin 1968, 29 (Anm.), 29 und 46f.

in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", *Man and World*, cilt 8, No.3 içinde (1975), s. 239-275) ve K.-O. Apel: "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", *Auseinandersetzungen* içinde, s. 81-194.

30 Karş. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, s. 13.

31 Bkz. K.-O. Apel: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung ...", *a.g.e.*, IV. Böl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, s. 33-80.

32 Karş. J. Habermas: "Was heißt Universalpragmatik?", K.-O. Apel (yay. haz.): *Sprachpragmatik und Philosophie* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, s. 174-272, 236 v.d.

33 Karş. M. Niquet: *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

34 Karş. K.-O. Apel: "First Things First. Der Begriff primordialer Mitverantwortung", M. Kettner (yay. haz.): *Angewandte Ethik als Politikum* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, s. 21-50 ve K.-O. Apel: "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft", K.-O. Apel/H. Burckhardt (yay. haz.): *Prinzip Mitverantwortung* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, s. 69-96.

35 Karş. K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, a.g.y., s. 142 v.d. ve s. 465 v.d. ayrıca K.-O. Apel: *The response of Discourse Ethics*, a.g.y., 90 v.d. (*La résponse de l´ethique de la discussion*, a.g.y., s. 122 v.d.).

---

27 Vgl. K.-H. Ilting : „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", in : M.Riedel (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Vernunft,* Freiburg 1972, 113-132.

28 Siehe I. Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akad.Ausg. Bd.IV, Berlin 1968, 433ff, 438.

29 Vgl. K.-O. Apel: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", in ders.: *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, 33-80 (engl. Übers.: „The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", in: *Man and World*, vol.8, No.3 (1975), 239-275) und ders. : "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung », in : *Auseinandersetzungen*, a.a.O., 81-194.

30 Vgl. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 13.

31 Siehe K.-O. Apel: „Das Problem der philosophischen Letztbegründung ....", a.a.O., Kap.IV.

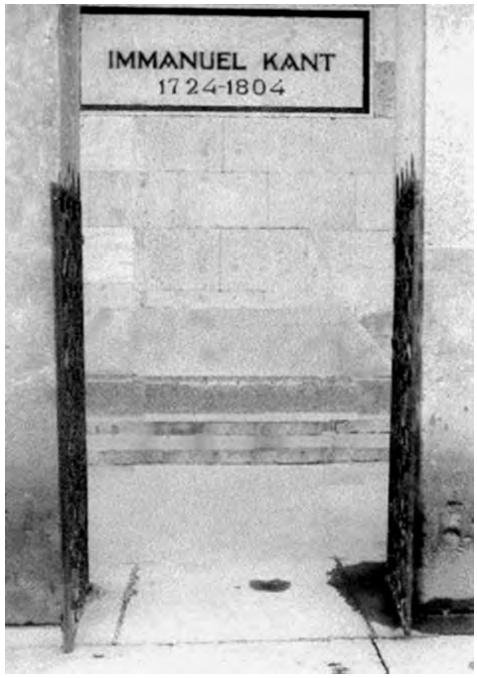
32 Vgl. J. Habermas: „Was heißt Universalpragmatik?", in: K.-O. Apel (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, 174-272, 236ff.

33 Vgl. M. Niquet: *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

34 Vgl. K.-O. Apel: "First Things First. Der Begriff primordialer Mitverantwortung", in: M. Kettner (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, 21-50, und ders.: „Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft", in: K.-O. Apel/ H. Burckhardt (Hg.): *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001 , 69-96.

35 Vgl. K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., 142ff und 465ff. und ders.: *The response of Discourse Ethics*, a.a.O., 90ff (*La résponse de l´ethique de la discussion*, a.a.O., 122ff.).





Kant'ın mezarı.

İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık

KARL-OTTO APEL – MANFRED BAUM – PAUL GUYER
KAAN H. ÖKTEN – E. EFE ÇAKMAK

E. EFE ÇAKMAK: Immanuel Kant'ın iki yüzüncü ölüm yıldönümü nedeniyle bütün bir yıl boyunca dünyanın dört bir yanında düzenlenen panel ve sempozyumların Türkiye ayağında, önce İstanbul'da, ardından Muğla'da gerçekleştirdiğimiz iki uluslararası etkinliğin onur konukları, yani Karl-Otto Apel, Manfred Baum ve Paul Guyer ile bugün *Cogito* dergisinin Kant Özel Sayısı'nda yayımlanmak üzere bir açık oturum düzenleyeceğiz. Oturumu açmadan önce, bugün burada bizimle olan seçkin konuklarımızla ilgili birkaç söz söylemek istiyorum. Etkinliklerimizin en etkin ve en heyecanlı katılımcısı unvanına değer gördüğümüz, ünlü filozof, Söylem Etiği'nin kurucusu ve çağdaş aşkınsal semiyotik çalışmalarının önde gelen temsilcisi, Sayın Apel, kendi deyişle, asla ortodoks bir Kantçı olmasa da, çağdaş bir Kant dönüşümünün en etkin savunucularından biridir. Kant Derneği'nin bugünkü başkanı, aynı zamanda Kant araştırmaları bağlamında köklü yayın organı *Kant-Studien*'in editörü, genel olarak Alman romantisizmi, özeldeyse Hegel üzerine de çalışmalar yapmış olan ve bugün burada bir anlamda Germanist Kantçılığı temsil ettiğini söyleyebileceğimiz Kant uzmanı Sayın Baum, bizi kırmayarak, uzak doğuda katıldığı bir sempozyumun hemen ardından uzun bir yolculuğu göze alıp bize katıldı. Son dönemde, Cambridge Üniversitesi'nin desteğiyle, Kant'ın yapıtlarının güncel ve en yetkin İngilizce çevirilerini yapmakla görevlendirilen, daha önce de *Cambridge Companion*'ı hazırlamış olan Sayın Guyer, İngilizce konuşan dünyanın en yetkin ve en ortodoks Kantçısıdır, diyebiliriz. Üç konuğumuza da, hem düzenledi-

ğimiz etkinlikleri bildirileriyle zenginleştirmek üzere Türkiye'ye geldikleri, hem de bu oturuma katılmayı kabul ettikleri için çok teşekkür ederim. Daha fazla uzatmadan, sözü Kaan H. Ökten'e bırakmak istiyorum.

KAAN H. ÖKTEN: Profesör Baum, isterseniz sizinle başlayalım. Doktoranız Kant üzerine. Doçentliğiniz ise Hegel. Ardından yine Kant'a döndünüz. Görebildiğim kadarıyla düşünürler ya sadece Kant ya da sadece Hegel üzerine çalışıyorlar. Veya ikisi üzerinde çalışıp Kant ya da Hegel'i öncel sayıyorlar. Sizin bu konudaki değerlendirmeniz ne olacak? Kant mı, Hegel mi?



MANFRED BAUM: Şu bir gerçek ki, Hegel araştırmacılarının Kant hakkındaki bilgileri oldukça sınırlı. Hegel Kant hakkında çok şey yazıp söylemiştir. Söz konusu araştırmacılar da genellikle Kant'ı, Hegel'in yorumladığı şekilde görme eğilimindedirler. Benim doktora tezim aslında Fichte üzerine olacaktı. Başlangıçta hedefim, Fichte'nin *Saf Aklın Eleştirisi*'ni nasıl yorumladığı, Kant'ı nasıl anladığıyla ilgili bir tez hazırlamaktı. Bunun ne kadar zor olduğunu o genç yaşta henüz bilmiyordum tabii. Fichte Kant'ı ne kadar doğru anlamıştı, Kant'ın felsefesinin devamı mıydı, neleri yanlış anlamıştı? Ama bu konulara bu şekilde yaklaşamadım. Sadece ve özellikle Kant'a odaklanmak durumunda kaldım. Aynı sorunlarla Hegel'de de karşılaştım. Ömrümün on yılını çok ayrıntılı Hegel araştırmalarıyla geçirdiğimi düşünecek olursak, karşılaştığım sorunların ciddiyeti daha rahat anlaşılır. Benim amacım Hegel'i Kant'a yakınlaştırmak veya Kant'ı Hegelleştirmek olmamıştır hiçbir zaman. Oysa bugün bile Hegel literatüründe Hegel'in Kant'ı ileri taşıyarak aştığını iddia edenlere rastlamak mümkündür. Onlar şöyle düşünüyorlar: Hegel'in anlaşılabilmesi için Kant-Reinhold-Fichte-Schelling çizgisinin dışına çıkmaya hiç gerek yoktur. Bu anlayışa göre Hegel, yukarıdaki çizginin devamcısı gibidir. Ama biliyoruz ki, bu hiç de doğru değil. Hegel araştırmalarım sırasında bulduğum bir şey var ki, o da, Hegel'i anlamak için Platon'u, Yeni Platonculuğu, Kuşkucuları mutlaka çok iyi bilmek gerektiğidir. Hegel diyalektiğini, Kuşkucular'dan Sextus Empiricus'u bilmeden anlamak mümkün değildir örneğin. Ve zannedildiği kadar Kant yoktur Hegel'in eserlerinde, daha çok Platon ve Kuşkucular ve Yeni Platoncular vardır. Ama bunlar bazı somut örnekler. Söylemeye çalıştığım şey şu: Kant ile Hegel'i birbirinden ayrı tut-

mak lazım. İkisini birbirine bağlamaya çalışmak Kant'ı ya da Hegel'i tahrif etmek anlamına gelir çünkü. Bunun günümüz felsefesi açısından önemine gelince: Bence Hegel daha eski tarzda felsefe yapan bir düşünür. Yani bence Hegel, genel olarak Alman idealizminde olduğu gibi, felsefenin yeniden tanrıbilimleşmesine yol açmıştır. Bu dönem filozoflarının hepsi de teoloji eğitimi görmüşler (Feuerbach dahil) ve onların felsefe anlayışı da teolojinin etkisi altında kalmıştır. Sonuçta hepsi *Yuhanna İncili*'ni, insan tininin en büyük eseri olarak gördüler ve bunu böyle kabul ettiler. Biliyorsunuz, Kutsal Kitap'ta şöyle bir ayet vardır: "Dünya bilgeliği Tanrı önünde saçmadır".[5] Alman idealizminin temsilcileri, şu ya da bu şekilde tam da bunu diyorlar aslında. Hegel de aynı zihniyetin devamcısı olduğu halde bu konu üzerinde çok durulmuyor, çünkü yorumcular (örneğin Carl Schmitt) onu, Marx ve Lenin'in öncüsü olarak görmeyi tercih ediyorlar. Ama aslında, bana göre, Hegel tam da Hıristiyani bir Spinozacıdır. Oysa bu yöntemin felsefi açıdan yerinde olmadığını Kant çok önceleri kanıtlamıştır. Dolayısıyla Hegel'in Kant'ı aştığını iddia etmek mümkün değildir.



KARL-OTTO APEL: Bu konuda ben size tam olarak katılmıyorum. Ben de Kant'a öncelik vereceğim, ama sizinkilerden farklı argümanlarla: Bence Hegel, Kant'ı eleştirirken kısmen doğru ve haklıdır. Hatta Hegel'in Kant eleştirilerine özellikle kulak verilmesi gerektiğini düşünüyorum. *Yuhanna İncili* konusunda söylediklerinize, yani felsefenin Hıristiyanlaştırılmasına ilişkin sözlerinize tamamıyla katılıyorum. Ama Hegel'in Kant'a yönelik olarak kullandığı pek çok argüman doğru ve yerindedir. Öte yandan günümüz açısından, yani anlam-eleştirel duruş açısından baktığımızda Hegel'in pek çok eleştirisinin yerindeliği tartışılmazdır.

M.B.: Şu noktanın altını çizmek isterim: Son zamanlarda yine dikkatler Hegel'in hukuk felsefesine çevrilmiş durumdadır. Bu, Hegel'in Kant'ta, radikal biçimde hesaplaşılan bir şeyleri yeniden geriye çevirdiğinin güzel bir örneğidir aslında. Bu da hukuk ile etiğin birbirinden ayrılması meselesidir. Hegel etiğin hukuk alanı içinde yer alması gerektiğini açık açık söylemektedir. Aslında bu, Christian Wolff'un çok önceleri savunduğu pozisyondur. Oysa böyle bir argüman, Kant'ın çok gerisine düşmek anlamına gelir. Bu nedenle Hegel, örneğin hukuk felsefesi açısından Kant'ın gerisinde kalmış-

tır. Aslında Hegel'in hukuk felsefesi bir hukuk felsefesi bile değildir. Onun yaptığına spekülatif sosyoloji denir. Hegel'in toplum öğretisinin Kant'tan pek çok açıdan üstün olduğunu kabul ediyorum. Çünkü Hegel, İngiliz iktisatçılarının çalışmalarını çok daha ayrıntılı biçimde incelemiş ve özümsemiştir, buna kuşku yok. Ama unutmayalım ki, Kant da Adam Smith'i ayrıntılı biçimde okumuştur. Fakat Hegel'de işin içine David Ricardo, Jean Baptiste Say ve diğerleri girmektedir. Hegel bu iktisatçıların kuramlarıyla çok ayrıntılı biçimde ilgilenmiştir. Onun burjuva toplumu çözümlemeleri çoğu kesimlerce bugün bile büyük bir hayranlıkla etüt edilmektedir. Hukuk felsefesinin dışında Hegel'in önemi, özellikle, verdiği derslerde kendisini daha net biçimde göstermektedir: Din felsefesinde, tarih felsefesinde, estetik felsefesinde (bu Hegel'de sanat felsefesi anlamına gelmektedir) Hegel'in Kant'a göre çok daha zengin olduğu tartışmasızdır. Ama özetleyecek olursak şunun altını çizmek isterim: Hegel'in ortaya koyduğu hiçbir felsefi bilgi, Kant'ta olmayan ya da Kant'ın göremediği bir şey olmamıştır. Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerin tamamının yanlış olduğunu tek tek kanıtlamak mümkündür.

K.O.A.: Bu son söylediklerinize kesinlikle katılmıyorum. Şöyle ki: Hegel tümüyle yeni bir şey keşfetmiştir. Hegel, tin bilimleri ya da kültür bilimleri gibi bir şeyin mümkün olabilmesi için gerekli olan zemini kurmuştur. Onun geliştirdiği "nesnel tin" kavramı olmaksızın gerçekliği bilmek mümkün olamaz ki. Kant'ın temel sorusu olan "olanaklılığın koşulları nelerdir?" sorusunu tin bilimlerine uygulamak ancak bu şekilde mümkün olabilmiştir. Bunu bir örnek üzerinden göstermek istiyorum. Kant'ta şöyle bir örnek bulunmaktadır: Birisi, sol avucunda bir elma taşıyor. Yer çekimi nedeniyle avucunda bir basınç hissediyor. Kant'a göre bu basınç hissi, doğa bilimleri anlamında bir deneyimdir. Ancak diyelim ki, söz konusu elma, o kişiye ait değil. Elma başkasının, örneğin yan odadaki birisinin elması. Peki bu nedir? Elmanın varlığı son derece empirik olduğu halde bir de öyle bir deneyim dünyası vardır ki, bu empirik değil töreldir. Yani bir köye gittiğinizde şu tarla şunun, bu tarla bunundur. Bu bilinir. Bu anlamda empirik bilgidir. Ama bütün bu aidiyet, mülkiyet ve ilişki konularını Kant'ta bulamazsınız. Bunları temellendiren Hegel olmuştur. Kant'ın deneyim dünyasında edim ya da önerme diye bir şey yoktur. Kant'ta sentetik önermeler ve analitik önermeler vardır, doğru. Ama bu önermeler, deneyim dünyasıyla ilgili değildir ki! Kant'ın anladığı anlamda "deneyim dünyası" bütün bunlardan yoksundur. Avucumda tuttuğum elmanın başkasına ait olması şeklindeki deneyimsel

bilgi, bir özgürlük ilişkisini yansıtmaktadır ve dolayısıyla düşünülür olan dünyaya aittir. Kant'ın ele aldığı biçimiyle doğa bilimsel dünya ile özgürlük ilişkilerinden meydana gelen düşünülür dünya arasında (düşünülür ben'lerden ve ben'ler topluluğundan söz ediyorum burada) bulunan büyük bir alan vardır: o da "anlayan" toplum bilimleri ya da tin bilimleri alanıdır. Bu alanı keşfeden Hegel olmuştur. İleriki yaşlarında Dilthey bile, Hegel'in nesnel tin kavramına geri dönüş yapmak durumunda kalmıştır. Ayrıca Hegel'in keşfettiği "görünür törellik" [*erscheinende Sittlichkeit*] ya da "deneyimlenebilir törellik" [*erfahrbare Sittlichkeit*] de vardır. Bütün bunları Hegel ortaya koymuştur (Johann Gottfried Herder'in önemli ön çalışmalarını unutmamak gerekir tabii). Tüm bunları dikkate almak zorundayız. Ama şaşıracaksınız: Ben yine de Kant'ı tercih ediyor olacağım ve Kant'ın soru formülasyonuna döneceğim. Bu, "olanaklılığın koşulları nelerdir" sorusudur. Bu soruyu örneğin Dilthey da sormuş ve tarihsel aklın eleştirisini yazmak istemiştir. Yani burada Dilthey da Kant'tan hareket ederek düşünmektedir. Fakat nesnel tin alanı, görünür törellik alanı, önermeler ve edimler alanı Kant'la karşılaştırıldığında son derece yeni bir keşiftir ve söz konusu keşfi Hegel yapmıştır. Bu son derece büyük bir keşiftir.



PAUL GUYER: İznizle ben de bu konudaki görüşlerimi paylaşmak istiyorum. Bence Kant'ın mülkiyet kuramı büyük bir entelektüel başarı örneği olup, son derece ilginçtir. Bu kuramla Kant, örneğin Locke'la karşılaştırıldığında büyük bir ileri adım atmıştır. Çünkü burada Kant, mülkiyeti birey ile nesne (örneğin bir elma) arasındaki ilişki olarak analiz etmiyor, belirli şeylere yönelen iradeler arasındaki bir ilişki, yani özgür iradeli bireyler arasındaki bir ilişki olarak ele alıyor. Ancak bu noktada Kant bir zorluğun farkına vardı: Belirli bir nesneye yönelik olarak özgür iradeler arasındaki bir ilişki farklı biçimde gerçekleşebiliyordu: Bu ya şiddete dayalı bir ilişkiydi (burada birey, kendi iradesini diğer bireye empoze eder) ya da özgür bir ilişkiydi (burada da taraflar özgürce oydaşır). Bu fiziksel olmaktan çok düşünülür bir ilişkidir. Kant da zaten buna fenomenal değil numenal ilişki demektedir. Çünkü burada, sadece gözlemlenen dışsal olgular değil, seçme ve irade söz konusudur. Ama yine de ben, bunun, düşünülür bir dünyada gerçekleşen bir ilişki olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim.

Çünkü bu ilişki başka bir yerde olmuyor ki. Aksine, mülkiyet kurumunun varlığı, bizim özgür ve akli iradelerimizin fiziksel dünyaya yönelik olarak uygulanmasına dayanmaktadır. Kant'ın bu ilişkinin bütün empirik önkoşul ve sonuçlarını ele alıp çözümlediğini söyleyemeyiz tabii. Kant bu bağlamda düşünülürden ya da numenalden söz ettiğinde, resme aşkınsal metafiziksel boyut katma niyetinde değildir kuşkusuz. Onun mülkiyeti analiz etme ve mülkiyetin belirli ve güven altında olma yollarını ele alma yöntemi, nesnenin tanrısallaştırılması seçeneğini hiçbir zaman tercih etmemektedir. Ve bu da çok önemlidir.

K.O.A.: Deminki elma örneğinde unuttuğum bir şey var. Burada Kant şunu söylemektedir: Elmayla kişi arasındaki ilişki doğabilimsel bir ilişki değildir. Elmanın elimde bulunması ve bir basınç uygulaması doğabilimseldir. Ama aynı elmanın başkasının elması olması (bunu Kant açık açık ve çok da doğru biçimde dile getirmektedir) doğabilimsel bir gerçek değildir. Newton'a dayanan ve Kant'ın da içinde bulunduğu düşünce dünyasında böyle bir ilişkiyi fiziksel olarak betimlemek zaten mümkün değildi. Peki o zaman bu nasıl bir ilişkidir? İşte bu noktada Hegel devreye girmektedir. Hegel'in spekülatif varsayım ve koşulları olmaksızın sosyolojiyi dahi düşünemeyiz.

M.B.: Ben de tabii buna katılıyorum. Ama yine de Hegel'in çok tuhaf bir şey yaptığını düşünüyorum. O da şu: Hegel, Kant'ın tarih felsefesine ilişkin temel fikirlerini kendi hukuk felsefesi sistemine katmıştır. Bunu örneklendirmek ve Hegel'in sınırlarını böylece görmek mümkündür: Hegel'in tarih felsefesi hem çok okunup değerlendirilmiş, hem de büyük bir etki yaratmıştır. Kant'ın tarih felsefesi hakkında yaptığı az sayıdaki çözümlemeler ise genellikle dikkatlerden kaçmaktadır. Hegel'e göre tarih (ya da kendi deyimiyle "dünya tarihi"), insan özgürlüğünün idrakine varılması tarihidir. Oysa bu, herhangi bir temelden yoksun bir kurmacadan başka bir şey değildir, hiçbir *fundamentum in re*'ye [gerçeklik temeline] sahip değildir. Kullanacağım örnek buraya aittir: kölecilik. Hegel insanın özgürlüğü düşüncesinin Hıristiyanlık'ta ortaya çıktığını iddia edecek kadar ileri gitmektedir. Bu o kadar yanlış bir iddiadır ki! Hıristiyanlık köleciliği hiçbir zaman sorgulamamıştır çünkü. Köleciliğin Hıristiyanlık yüzünden kaldırıldığını söylemek doğru değildir. Burada Hegel, bize doğru olmayan bir öykü anlatmaktadır.

K.O.A.: Fakat onaltıncı yüzyılda İspanya'da yapılan büyük tartışmalar var kölecilikle ilgili olarak. O sıralarda Hıristiyani argümanlarla tartışılmış ve kölecilik Hıristiyani argümanlarla reddedilmiştir.

M.B.: Fakat Herr Apel, bu konuda tartışmaya gerek yok ki. Çünkü bahsettiğiniz dönemde kullanılan bütün argümanlar, paganizm kökenlidir, Hıristiyan değil. Stoacılığın doğal hukuk anlayışı temel alınmıştır kölecilik tartışmalarında. Thomas Aquinas'ın ve özellikle de Suarez'in doğal hukuk yaklaşımları tamamıyla gayri-Hıristiyanidir. Aristotelesçi bile değildir. Felsefi açıdan baktığınızda bu argümanlarda hiçbir Hıristiyani yön bulamazsınız. Tam tersi: Hıristiyanlık, pagan felsefeyle dolup taşmaktadır. Hıristiyanlıkta iyi ve güzel olanlar, paganizm kökenlidir aslında.

P.G.: Ondokuzuncu yüzyıldaki tartışmalara bakarsanız, her iki tarafın, argümanlarını öne sürerken Hıristiyanlığa atıfta bulunduğunu görürsünüz. Bu dönemde belki de en önemli tartışma, kimin insan sayılacağına ve Hıristiyanlığın ahlak kurallarının kimlere uygulanması gerektiğine ilişkindir. Yani bir tarafta tam da insan olmayan birtakım yaratıklar, bu taraftaysa Hıristiyanlığın ahlak ilkelerinin uygulanması gereken insanlar. O dönemdeki tartışmalar genellikle bu minval üzereydi.

M.B.: Küçük bir dipnot eklemek istiyorum: İspanya Kralı'nın resmi unvanı "En Katolik Majeste" idi. Burada aslında Konstantinus'la kendini özdeşleştirme gayretleri vardı. Hıristiyanlık devlet dini haline getirilerek tamamıyla bozuldu. Bu özellikle de İspanyollarda söz konusudur.

K.H.Ö.: Peki, örneğin 11 Eylül olayını benzer bir bağlam içinde mi değerlendirmek gerekir?

M.B.: 11 Eylül olayı, dünya tarihi açısından baktığınızda son derece sıradandır. Örneğin İspanyollar, kırk milyon yerliyi katletmişlerdir. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Küba'da tek bir yerli kalmamıştı. Hepsi ya öldürülmüştü ya da Batılıların beraberinde getirdikleri hastalıklardan ölmüşlerdi. Dolayısıyla Hıristiyanlığı özgürlükle bağdaştırmak tarihsel açıdan son derece yanlıştır. İspanyollar arasında da son derece önemli ve samimi Hıristiyanlar vardı kuşkusuz. Dolayısıyla Hegel'in Hıristiyanlığa biçtiği rol doğru değildir.

P.G.: Kuzey Amerika'daki yerlilerin oraya yerleşen Avrupalılar tarafından yok edilmesi de aynı şeydir.

K.O.A.: Bu tartışmada Hegel'in tinini doğru algılamıyoruz galiba. Benim Kant'tan yana oluşum ve Hegel'e karşı çıkışım onun tarih felsefesi yüzünden değildir. Hegel, duyulara dayalı empirik bilgiyi (yani semiyotik açıdan baktığımızda: kavramsal imgeler olmayan imgeleri) hiçbir zaman geçerli saymamıştır. Oysa Kant bu noktada kesin bir ayrım koymuştur: Empirik bilgi ile düşümüme dayalı bilgi ayrımı. Hegel ise eski *episteme* kavramına

geri dönüp empirik bilgi ile felsefi bilgiyi birbirinden ayırmayarak aynı potada eritmeye çalıştı. Bu Antikçağ'a geri dönüş, hatta gerileme sayılmalıdır. Hegel'de eleştirdiğim nokta budur. Ama şunu da yapmalıyız: Kant'tan da ileriye gitmeliyiz. Felsefi bilgi kuramının olanak koşullarını da sorgulamalıyız. Bu noktada Hegel'in katkılarını yok sayamayız. Hegel, filozof hakikate tahammül edebilmeli, derken, empirik-düşünülür dünya ayrımının geçersizliğinin altını çiziyordu. Bunu da metafizik olarak tek bir bilgi düzeyine yükseltmek istiyordu. Ondokuzuncu yüzyıldaki düşünürler bile haklı olarak Hegel'i bu konuda eleştirmişlerdir. Zira Antikçağ'dan sonra hiçbir zaman empirik bilgiyle felsefi bilgi arasında birlik bir daha sağlanamamıştır. Hegel Platon'daki *episteme*'ye geri dönmek istiyordu. Oysa Kant bunun mümkün olamayacağını çoktan görmüştü. Günümüzdeyse artık felsefi düşünüme dayalı hiçbir bilgi kalmadığı için durum çok daha vahimdir. Bu noktada Hegel'den öğreneceğimiz çok şey var, diye düşünüyorum. Her şeyi felsefi düşünüme yükselten metafizik duruşuyla Hegel felsefesi, mutlak olanın kendini bulduğu bilgi olarak görülmüştür. Çok keskin biçimde ifade edecek olursak şunu söyleyebiliriz: Hakikat Kant'la Hegel arasında bir yerlerdedir. Ama bu çok iddialı olur tabii. Biliyorsunuz, ben *linguistic turn* [dilsel olana dönüş] taraftarıyım. Hegel bu dilsel dönüşümün pek çok veçhesini önceden görmüştür. Örneğin, "dil daha hakiki olandır" derken, gösterici kavramlara karşı duruyordu. Ama bence Hegel, söz konusu gösterici dünyayı hiç anlamamıştır. Hegel'e göre dil sadece kavramsal dildir. Dil dediğinde "kavramsal dil"den söz etmektedir. Oysa Peirce'le birlikte öyle bir semiyotik kurabiliriz ki, hem gösterici, hem resimsel ve hem de kavramsal dile hakkını verebiliriz böylece. Bildiğim en iyi semiyotik budur ve bunu burada sadece bir önerme olarak dile getirebilirim. Bence Peirce'ün yeri tam da Kant ile Hegel arasındadır. Ama Amerikalılar kendi Peirce'lerini bile anlamıyorlar, bunu özür dileyerek ifade etmek isterim.

P.G.: Peirce, insan bilgisinin iki temel kaynağı olarak sezgisel bilgi ile kavramsal bilgiyi gören ilk kişiydi belki de.

K.O.A.: Tüm yaşamım boyunca Peirce üzerine çalıştım. Onun derli toplu bir eser vermemiş olması, alımlanmasını çok olumsuz etkilemektedir. Dağınık biçimde yayımladığı makalelerden bir düzen ortaya çıkarmak çok zor. Bence en büyük Amerikan filozofu Rorty ya da Rawls değil Peirce'tür.

K.H.Ö.: Profesör Guyer, Kant'taki "Aşkınsal Çıkarsama" konusuna gelmek istiyorum. Sizce *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki *transzendentale Deduktion*

(Aşkınsal Çıkarsama) konusu nedir? Kant bu çıkarsama görevini tamamlamış mıdır, tamamlayamamışsa bunu kim yapacaktır? Ya da başka biçimde soracak olursak: Aşkınsal Çıkarsama tamamlanabilecek bir görev midir?

P.G.: Bu oldukça zor bir soru. Metinden izlediğimizde Aşkınsal Çıkarsama'nın hangi amaca hizmet ettiğini, hangi tezi savunduğunu görmek bile zor. Dolayısıyla çeşitli ve birbirinden farklı yorumlar var, Kant'ın neyi kanıtlamak istediğine ilişkin olarak. Bir olası yorum şu yolu izlemektedir: Kant, Aşkınsal Çıkarsama'da, saf anlak kavramlarının kategorilerini ortaya koymaktadır. Buradaki özellik, nesnelere ilişkin yargılarımızda bu kategorilerin nasıl iş gördüğünü açıklığa kavuşturmasıdır. Örneğin çağdaş bilişsel bilimlere rahatlıkla geçilebilmektedir buradan. Patricia Kitcher[6] ya da Andrew Brook'un[7] çalışmaları bu yaklaşıma dayanmaktadır. Öte yandan ben, Kant'ın Aşkınsal Çıkarsama'daki amacını daha farklı yorumluyorum. Bu sempozyumdan döndüğümde dersimin konusu, büyük bir rastlantı eseri Aşkınsal Çıkarsama olacağı için, bu konunun öğrencilere nasıl anlatılabileceğiyle ilgili çok düşündüm. Ben bu konu üzerinde yirmi beş yıldır çalışıyorum, ama iş anlatıp açıklamaya gelince hala bazı çekincelerim oluyor. Şunu düşünüyorum ben: Aşkınsal Çıkarsama'nın ikinci basımdaki daha ilk cümlesinde Kant, şartlı bir ifade kullanıyor. Eğer nesnelere ilişkin bir bilgiye sahipsek, o zaman biz söz konusu kategorileri kullanırız (bunlar yargıların yapısınca kurulmuştur). Burada Kant, tüm bilginin yargılardan meydana geldiğini ve onların da özgün yapıda olduklarını (Aristotelesçi geleneğin izleri vardır burada) varsaymaktadır. Sonra Kant ilginç bir harekette bulunur: Eğer yargılara dayanmak suretiyle nesnelere ilişkin bilgi sahibi olacaksak ve yargılar da belirli bir yapıya sahipse, o zaman nesnelere ilişkin kavramlarımızın formülasyonunda belirli biçimlerin var olması gerekir. Aksi takdirde yargılarımızın söz konusu nesnelere ilişkin olması mümkün olamazdı. İşte bu noktada kategoriler devreye girer. Onlar nesneye ilişkin tikel kavramların formlarıdır. Nasıl ki uzay ve zaman, görü formlarıysa; kategoriler de nesnelere ilişkin görü formlarıdır. Fakat bütün bu argüman, hâlâ ilk cümledeki şarta bağlıdır: Eğer nesnelere ilişkin bilgi sahibiysek, o zaman onlara ilişkin kavramlarımızı kategorilerle uyumlu biçimde şekillendirmek zorundayız. Bence Aşkınsal Çıkarsama'nın ana noktası, söz konusu şarta ilişkin öncelin doğru ve geçerli olduğunu kanıtlamak ve özellikle de şunu temellendirmeye çalışmaktadır: Bütün deneyimlerimiz, nesnelere ilişkin bilgilerdir ve dolayısıyla kategorileri içerir. Ancak buradaki zorluk şudur: Kant

bu temellendirmeyi tam olarak nasıl yapmaya çalışmaktadır. Bu noktada ben, "*patchwork* [yama] kuramı" denilene daha yakın duruyorum. Bence Kant bu bölümde çeşitli deneme ve yaklaşımları birbirine yamalamıştır. Ama bunların birbiriyle nasıl uyumlu olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Kant'ın ağırlıklı stratejisi, salt özbilincin (yani bir deneyim yaşadığını düşünmek, örneğin) bile, yargısal bir yapıya sahip olduğunu savunmaktır. Dolayısıyla da kategoriler her özbilinç örneğinde işin içinde olmak zorundadır. Ayrıca kategoriler nesnelerin jenerik kavramları da olduklarından, özbilinç, nesne bilinci formunu almak zorundadır. Eğer Kant'ın gerçek stratejisi bu ise, harekete geçirmek istediği projenin daha başındayız demektir. Çünkü, bu argümanın başarılı olup olmaması bir yana, gerçekleştirdiği şey, en iyi halde, kategorileri gruplaştırmak ya da bloklaştırmak olacaktır. Burada kategoriler grup halinde etkili görünmektedir. Ama her bir kategorinin ayrı ayrı nasıl işlev gördüğünü de ortaya koymak gerekir. Kant'ın yapmak istediği şey, bana göre, tam da buydu. Kant bunu "Yargıların İlkeleri"[8] bölümünde bence büyük bir başarıyla sağlamıştır. Burada Kant bize, deneyimlerimizin uzamsal-zamansal yapısını ve deneyimlerimiz hakkındaki özgün yargıları hatırlatmaktadır (örneğin deneyimlerimizin zamansal ardışıklığı: "bu deneyim, şu deneyimden önce oldu" gibi). Ondan sonra da tikel kategorileri (töz kategorisi, ortaklık kategorisi ve bağımlılık kategorisi) nasıl kullandığımızı göstermektedir. Bence Kant esas işi burada halletmektedir. Tüm kategorilerin tüm deneyimlerimize uygulanmakta olduğunu gördükten sonra Kant, onların ilkelerini temellendirmek istemiştir. Burada pek çok empirik varsayıma gidildiği ve bilimsel bulgularla örtüşme sağlandığı görülmektedir. Örneğin bunlardan en önemlisi, deneyimlerimizin belirli bir zamansal ardışıklık içinde gerçekleştiği varsayımıdır. Aynı varsayımı Hume da kabul etmişti. Oysa görelilik kuramını düşünecek olursanız, zamansal ardışıklık varsayımının ne kadar doğru, ne kadar yanlış olduğunu tartışabiliriz. Burada Aşkınsal Çıkarsama konusunda daha yapılacak çok şeyin olduğunu görüyoruz. Aslında bu argümanın ucu açık. Çünkü eğer argümanınızı zamansal ardışıklık varsayımı üzerine bina ederseniz, bilimsel bulgularla ters düşme ihtimaliniz ortaya çıkabilir.

K.O.A.: İzin verirseniz ben de bu konuda bir şeyler söylemek istiyorum. Bence Kant'ın Aşkınsal Çıkarsama'sı, benim "mezo kozmos"[9] dediğim şeyle görelileştirilebilir. Öte yandan "proto fizik" diye anılan proje, Kant'ın amaçlarını güzel bir biçimde hayata geçirmeye çalışmıştır.

P.G.: Şöyle de diyebiliriz: Modern fizik, uzaysal ve mekansal konum ve yerin belirliliğine ilişkin varsayımımızı sorgulamamıza yol açmıştır. Bunu iki düzeyde yapıyoruz: En küçüklere ilişkin olarak (Heisenberg düzeyi) ve en büyüklere ilişkin olarak (kozmolojik düzey). Oysa bunların ikisi de, gündelik insani deneyim alanının tamamıyla dışında olduğu gibi fiziğin yüzde doksan dokuzunun da dışındadır. İşte bu gündelik deneyim alanında Kant'ın temellendirdiği ilkeler son derece kusursuz biçimde çalışmaktadır.

K.O.A.: Ben, Kant'ın söz konusu mahdut geçerliliğini, "beden a priorisi" ile bağdaştırıyorum. Karşımıza çıkan kavram, "müdahale"dir, "dahlinin olması"dır. Öte yandan bence klasik olmayan kuramları, "düşünüm a priorisi" veçhesinden gelerek anlamak mümkündür. Bütün ödev sistemleri, aslında bizim, ilinti sistemleri üzerinde düşünümün sonuçlarıdır. Tabii bunu burada ancak bir tez olarak ifade edebiliyorum.

P.G.: Evet, bu çok ilginç. Kant çoğu kere, insanın bedenselliğine gerektiği kadar atıfta bulunmamakla eleştirilir. Örneğin Gernot Böhme'nin[10] bu yöndeki eleştirileri ilginçtir. Gerçekten de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, insan bedenine pek az atıf vardır. Ancak kesin olan şu ki Kant, bizim dışımızda bir "beden"in var olduğuna inanmaktaydı, buna inanmak zorundaydı. Çünkü kendi deneyimlerimizi kesin bir sıralamaya tabi tutabilmek için, onları dışsal bedenlerin ya da nesnelerin peşpeşeliğiyle, yani fizik yasalarıyla ilintilendirmesi gerekmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açıkça dile getirmese de, söz konusu varsayımın anlamı şudur: Biz deneyimlerimizi, yani öznel hallerimizi, kendi bedenimizle ilintilendirmek durumundayız. Bizler, beden sahibi olduğumuzu düşünmek zorundayız bu yüzden. Kant bunu, *Opus postumum*'da[11] dile getirmektedir. Buna *Selbstsetzungslehre* [kendi kendini konumlandırma öğretisi] demektedir. Ancak söz konusu öğreti, örneğin ABD'de çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Söz gelimi Eckart Foerster[12] bu konu üzerinde çok durmuş ve burada Fichteci bir boyut bulmaya çalışmıştır (kendi bedenlerimizi kendi kendimize yaratıyor oluşumuz ve dolayısıyla dünyayı da kendimizin yaratması). Fakat bu yorum kesinlikle doğru değildir. Kant'ın dediği şudur: Bizler, kendimizi beden sahibi olarak görmek zorundayız. Bu bedensellik, diğer bedensel varlıklarla ve dünyayla karşılıklı etkileşim içinde olmaktadır. Kant'ın bu temel varsayımı diğer alanlar açısından da önem arz etmektedir. Örneğin siyaset felsefesi açısından bizlerin, beden sahibi ussal varlıklar oluşumuz önemlidir: Bedensel olduğumuz için bazı temel ihtiyaçlarımız bulunmaktadır. Bu ihtiyaçlarsa, ancak ve ancak fiziksel nes-

nelerle karşılıklı ilişki içinde olmamızla tatmin edilebilmektedir. Dolayısıyla akıl sahibi varlıklar olarak bizler, söz konusu nesnelerin akılsal kullanımıyla ilgili yöntemleri geliştirmek zorundayız. Demek oluyor ki, Kant'ın hem epistemolojisi, hem de pratik felsefesi açısından bakıldığında, onun insanın bedenselliğine vurgu yapması çok önemlidir.

K.O.A.: Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımına yazdığı önsözde şunları söylemektedir: Bilim adamının "kafasında bir ışık çakmıştır"[13], çünkü bilim adamları kendi projeleriyle doğaya yaklaşmak zorundadırlar. Şöyle demektedir Kant: "Akıl bir elinde ilkeleri ... ve ötekinde bu ilkelere göre tasarladığı deneyle doğaya ... yaklaşmalıdır".[14] İşte tam bu noktada "beden a priorisi"ni işin içine katmak gerekir. Çünkü mikro fizikten biliyoruz ki, deney ve gözlem, müdahalesiz biçimde yapılamıyor. Kant "bir elinde" dediğinde, sözcüğün tam anlamını da vermiş olsaydı keşke: Dahlinin olması anlamında elinde olma. Doğayı yanıtlar vermeye zorlayabilmek için müdahale kaçınılmazdır. Müdahalesiz yanıt yoktur bu alanda. Örneğin Frick'in[15] geliştirdiği nedensellikle ilgili müdahale kuramı vardır. Bu kuram, nedenselliği müdahale veçhesinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Frick burada Kant'ı temel almıştır. Aslında Kant da (*Opus postumum*'da) bunun farkına varmıştı. Ancak *Opus postumum* hiç de kolay okunan bir metin olmadığı için çok işimize yaramamaktadır. Kant'ın farkına vardığı şey şudur: Bir deneyi yapabilmek için sadece bilinç yetmez, bedensellik ve müdahale de gereklidir.

K.H.Ö.: Profesör Apel, 2000 yılında yayımlanan "*First Things First: Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik*" [Asıl Konular İlk Sıraya: İlksel Birlikte-Sorumluluk Kavramı: Gezegensel Bir Makro Etiğin Temellendirilmesi Üzerine] başlıklı makalenizde, teknolojikleşmiş uygarlığımızın yeni bir sorunsalla yüzyüze geldiğinden söz ediyorsunuz. Buna göre küresel ve ileriye dönük bir sorumluluk etiği üzerinde düşünmemiz gerektiğinin altını çiziyorsunuz. Makalenizde ele aldığınız konular son derece heyecan verici. Bunları burada biraz daha açabilir misiniz?

K.O.A.: Etik üzerine yayımladığım ilk kitabım, benim için de bir milat sayılabilir. 1967 yılına kadar geri gitmemiz gerekir. Kendi yöntemimi bulduğum sıralardır bunlar. Mikro etik ile mezo etikten farklı bir makro etiği sorunsallaştırmaya başladığım dönemdir bu. Buna göre, çağımızda yeni bir duruş ve düşünüş içinde olmalıydık ve küresel-gezegensel [*planetarisch*] bir

etik geliştirmeli, teknik edimlerimizin ve kolektif davranışlarımızın doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak küresel bir sorumluluk düşüncesine varmalıydık. Etik alanında daha önce tartışılmamış konulardı bunlar. Çünkü klasik anlamda etik ya küçük kişisel-ailesel alana ilişkindi (ben buna mikro etik diyorum, ki günümüzde de çok önemli bir alandır, özellikle de kültürler arası karşılaştırmalarda, evlilik, aile yapısı gibi örneklerde) ya da kamusal-ulusal alana (ki buna da ben mezo etik ediyorum, yani ilişkisel etik). Mezo etik özellikle yirminci yüzyılın birinci yarısında siyasal açıdan önemli bir etkiye sahipti. Örneğin ben de askerdim ve beş yıl dünya savaşında yer aldım. Milliyetçilik, yurtseverlik gibi şeyler çok önem verilen konulardı. Oysa ben bu etik anlayışı genişletmek istiyordum. Bu bağlamda, uluslararası ve evrensel bir etik nasıl kurgulanabilir ve geçerli olabilir diye düşündüm. Felsefi açıdan sorun yaratan husus, bu yeni makro etiğin evrensel olarak geçerli olması gerektiğiydi. Bu yüzden makro etiğin, mutlaka sorumluluk etiği üzerine temellendirilmesi gerekiyordu. Ben bu konuyu, sorunuzda dile getirdiğiniz makalemde yeni bir anlamda ele almaya çalıştım. Adı geçen makalede, "birlikte-sorumluluk" [*Mitverantwortung*] kavramı üzerinde durdum. Bence bu yaklaşım, felsefi açıdan yeni bir alan açıyordu. Çünkü klasik sorumluluk kavramı, şu koşula sahiptir: Birisine önceden bir sorumluluk verilmiştir. Yani burada sorumluluk önceden verili varsayılmaktadır. Örneğin buna göre, belirli görevlerin sorumluluğunu taşır ve hesabını veririz. Genel geçer ve alışıldık sorumluluk kavramı budur. Arnold Gehlen bir keresinde şöyle bir sinik tanımlamada bulunmuştu bu konuyla ilgili olarak: Herkes, kendine verilen görevlerden sorumludur, bunun dışında bir sorumluluk yoktur, görevlerimizin dışında sorumluluk aramak yanlıştır. Benim yapmaya çalıştığım şey, tam da bu tanımlamaya karşı bir yanıt vermekti. Klasik anlamdaki sorumluluk kavramının, bize önceden verilmiş bulunan bazı görev ve ödevleri varsaydığı ve bunlarla ilgili olarak hesap sorduğu doğrudur. Bu noktada, söz konusu görev ve ödevlerin dışında kalanlardan herhangi bir sorumluluk taşımadığımızı iddia etmek mümkündür. Örneğin Çinlilerin yaptıklarından bize ne, diyebiliriz. Bazıları, "sorumluluk ütopyası"na kapılmamamız gerektiğini bile savunmuştur. İşte tam da bu noktada ben, daha önce geliştirmiş olduğum yönteme dayanarak, birlikte-sorumluluk kavramını temellendirmeyi amaçladım. Birlikte-sorumluluk kavramını insanlar anlamakta zorlanıyorlar ve beni ezoterik olmakla suçluyorlar. Oysa benim ele aldığım şekliyle birlikte-sorumluluk kavramı ezoterik değildir, çünkü nihai ve aşkınsal olarak

temellendirilebilir [*letztbegründbar*]. Eğer bizler bir sorunu ciddi biçimde tartışıyorsak, hatta genel olarak tartışma içindeysek, yani bir söylem içindeysek, zaten birlikte-sorumluluk içindeyizdir. Birlikte-sorumluluk herkeste eşit ve aynı biçimde vardır, başka deyişle aşkınsaldır, eşit derecede asli ve nihai olarak temellendirilebilir. Hatta adalet ile birlikte-sorumluluğu eşit derecede haklı [*gleichberechtigt*] saymamız gerekir. Ama dikkat edersek, bu noktada henüz belirli bir şeyle, belirli bir ödevle ilgili olarak bir sorumluluktan söz edilemez. Bu noktada insanların belirli somut görev ve ödevlerden sorumlu olduklarını ifade etmek de doğru değildir. Birlikte-sorumluluk derken, ailevi sorumluluklardan, erkek-kadın sorumluluklarından bahsetmiyoruz. Bunlar zaten önceden belirlenmiş ve tayin edilmiş sorumluluklardır ve bu nedenle klasik sorumluluk kapsamı içinde yer almaktadırlar. Bu tür sorumluluklar adeta kurumsallaşmıştır. Örneğin sorumluluk etikçisi Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* [Sorumluluk İlkesi] başlıklı kitabında, sorumluluk paradigmasının baş örneği olarak ebeveynin çocuklarından, yardıma muhtaç süt çocuğundan sorumlu olmasını göstermektedir. Ama aslında bunun doğal ya da aşkınsal bir sorumluluk olduğunu, her yerde geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Annenin mi, yoksa babanın mı sorumlu olacağı, sorumluluğun nasıl yerine getirileceği gibi konular aslında önceden birtakım kurumlarca belirlenmiştir. Ebeveyn sorumluluğu, farklı kültürlerde farklı algılanmaktadır mesela. Demek ki bu örnek de klasik sorumluluk anlayışı içinde yer almaktadır. Önceden tayin edilen, kurumsallaşmış olan ve alışıldık biçimde hesap sorulan bir sorumluluk anlayışıdır bu. Oysa aşkınsal birlikte-sorumlulukta bunların hiçbirisi vaki değildir. Aşkınsal birlikte-sorumluluk, ancak ciddi bir tartışmada var olabilir çünkü. Ciddi değilsek, söylem sadece bir oyun olur. Ciddi olarak tartıştığımda şunu bilirim ve reddedemem: En geniş anlamda insanlığın sorunlarını çözebilmek için birlikte-sorumluluk şarttır. Bu, pek çok dil oyununun yanı sıra gerçekleşen ek bir oyun değildir. Etik mümkün müdür, sorusunu soran her insan, zaten birlikte-sorumluluğu üstlenmiş demektir. Benim tercih ettiğim yöntem, her daim kabul edilen ve hiçbir şekilde reddedilemeyen şeyler üzerine yapılan bir düşünüme dayalı aşkınsal-pragmatik nihai temellendirme yöntemidir. Buradaki asıl sorun, performatif özçelişkiye [*performativer Selbstwiderspruch*] düşmeyen bir duruştur. Aksi takdirde mantıksal olarak temellendirmede bulunamayız ve bir kısırdöngüye gireriz. Aşkınsal nihai temellendirme bu demektir. Bu konu üzerinde 1967'den beri çalışmaktayım aslında. Aşkınsal nihai temellendirme

nedir? Birlikte-sorumluluk, hak eşitliği, sorun çözmede sadece argümanlara dayanma, şiddetsizliktir. Nereye varmaya çalışıyoruz? Varmaya çalıştığımız yer, oydaşmadır. Her zaman oydaşmaya ulaşılamayacaktır kuşkusuz. Ama bütün bu öğeler, asgari koşullardır ve ben bunlara bu nedenle aşkınsal-pragmatik varsayımlar diyorum. Bu varsayımları reddetmemiz mümkün değildir. Ancak, aşkınsal nihai temellendirmeyle henüz somut bir ödev tanımlamasında bulunmuş olmayız. Somut ödevler, argümanlarla ve söylemlerle temellendirilmek zorundadır. Nihai temellendirmenin esprisi budur: Kendi başına alındığında aşkınsaldır. Bu noktada da Kant'la olan bağlantıya geçiyoruz.

K.H.Ö.: Birlikte-sorumluluk etiğinin aşkınsal nihai temellendirmesi projenizin Kant'la olan ilgisini biraz daha ayrıntılandırmanızı isteyeceğim.

K.O.A.: Yaklaşımım Kantçıldır. Ama unutmayalım ki, nihai temellendirme kavramı Kant'a ait değil. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin hemen başında Kant, açık açık şunu demiştir: A priori pratik yargıların aşkınsal çıkarımında başarılı olunamadığı için, apaçık olan akıl olgusuyla yetinmek zorunluluğu vardır. Bence bu ifadeyi, nihai temellendirme kavramıyla ikame edebiliriz. Bazı modern düşünürler, bir ödevi bir olgu üzerine temellendirmenin imkansız olduğunu söylemektedirler. Haklıdırlar, çünkü Kant'ın burada kullandığı olgu kavramı empirik olguyu dışlar. Kant'ın ne demek istediğini ancak düşünümle bulabiliriz.

M.B.: Burada Aydınlanma'nın bazı temel varsayımlarından söz ediyoruz aslında. Çünkü siz birlikte-sorumluluk dediğinizde, toplam insanlık kolektifini içine alan bir kavram kullanmış oluyorsunuz.

K.O.A.: Özür dilerim ama, ben kolektif bir sorumluluktan söz etmiyorum. Böyle bir şeyi iddia etmek çok zor.

M.B.: Fakat sözünü ettiğiniz söylem katılımcıları temelde bütün insanlar değil mi?

K.O.A.: İdeal iletişim topluluğunu varsaymak gerekiyor tabii, eğer ciddi bir tartışma ya da söylemi yürütmek istiyorsak. Tartışmada bulunabilmek için ideal söylem topluluğunu varsayıyorum. Oysa psikolojik açıdan biliyoruz ki, somut tartışma toplulukları hiç de ideal değildir. Bütün bu varsayımlar aşkınsaldır.

M.B.: Bence siz yine de öznelerarası akılsallık diye bir şeyi ve söylem katılımcılarının ideal söylem içinde olduklarını varsayıyorsunuz.

K.O.A.: Bu karşıt-olgusal bir varsayımdır. Zira ideal diye bir şey saf halde

yoktur ki. Şöyle de diyebiliriz: Karşıt-olgusal bir beklentide bulunuyorum. Ama ilginçtir ki, ciddi biçimde argümanlar sıralayan birisi, karşı argümanlarla yüz yüze geldiğinde (bir kuşkucu ya da görececinin karşı argümanlarıyla örneğin) giderek heyecanlanmakta ve gerginleşmektedir. Bu da aslında ideal argümantasyon topluluğunun baştan beri varsayıldığının göstergesidir. Çünkü bu idealden sapıldığında (gayri ciddi argümanlarla örneğin) sinirlenmekte ve tepkisini göstermektedir. Bu varsayımların aksini kanıtlamaya çalıştığımda, performatif özçelişki içine düşeceğim için bunları ancak aşkınsal nihai temellendirme olarak ifade edebilirim. Örneğin bu bağlamda söz edimleri kuramı çok yararlı olmaktadır. Ama bu tabii ikincildir. Çünkü bunu söz edimleri kuramı olmaksızın da göstermek mümkün.

K.H.Ö.: Peki "ciddi" kavramından ne kastediyorunuz?

K.O.A.: Tabii bu, geriye dönük bir kavram aslında ve bu yüzden de geriye dönük olarak ölçüt koyabiliyoruz. Üniversitede sınıf arkadaşım olan merhum Karl Heinz Ilting örneğin, benim nihai temellendirme kuramımdan hiç hazzetmezdi. Ona göre ben bir dil oyunu oynuyordum sadece. Şöyle diyordu: Tartışma yapmak istiyorsak, bir oyun oynuyor ve bu oyunun kurallarını koyuyoruz: herkese eşit söz hakkı, şiddetsizlik gibi. Aşkınlık ve nihai temellendirme gibi bir şeyler yoktur aslında, diyordu. Akıllı bir adamdı, çoğu insan gibi. Ama benim söylemeye çalıştığım şeyler farklı. Bir örnekten giderek açıklamak istiyorum. Bence sahih olmayan bir argümantasyon, gerçek olmayan bir söylem şudur: Romalıların da felsefeye ilgi duymaya başladığı Scipio döneminde bir efendinin elinde Yunan köleler bulunuyordu. Yunan köleler eğitimli oldukları için genellikle öğretmen oluyorlardı. Scipio bir gün, Themistokles adındaki öğretmen kölesini yanına çağırır ve kendisiyle felsefe üzerine tartışmasını ister. Scipio ona, "Sen felsefe okudun, değil mi?", diye sorar. Themistokles, "Evet efendim", diye yanıt verir. Felsefenin ne olduğunu sorduktan sonra Scipio, "Neden felsefe yapıyorsunuz? Bu konuda bir söylem geliştirelim, tartışalım. Örneğin adil toplum üzerine tartışalım. Adil bir toplum nasıl olmalıdır?", diye sorar. Bu soru şu anlama da geliyordu: Kölecilik adaletle bağdaşır mı? Scipio'nun sorusuna karşılık akıllı köle, efendisine şu soruyla yanıt verir: "Ben de istediğimi söylebilecek miyim? İkimiz de eşit haklara mı sahip olacağız?" Scipio, "Tabii, tabii" diye yanıtlar. Böylece tartışma başlar. Tartışma uzar ve bir süre sonra efendinin canı sıkılır ve tartışmayı bitirerek köleyi geri yollar. Şimdi soru şu: Bu gerçek ve ciddi bir tartışma mıdır? Dostum Ilting buna, evet, diyecektir. Çünkü tartışma bir

tartışma olarak başladığında tartışmadır. Oysa ben böyle düşünmüyorum. Bence Scipio ile köle arasındaki tartışma, gayri ciddi bir oyundu sadece. Dünyada çatışmaları şiddete başvurmadan, müzakereye oturmadan çözmenin tek yolu vardır: söylem. Ciddi söylem budur. Scipio bunu hiçbir zaman bu şekliyle düşünmedi. Görüşmenin söylem olabilmesi için Scipio'nun Themistokles'i azat etmesi de şart değildi elbette. Fakat söz konusu görüşme ciddi bir söylem olsaydı, muhtemelen ciddi sonuçlar doğuracaktı. Gerçekten de Scipio devrinde Roma Hümanizmi diye bir dönem olmuş ve pek çok köle, hümanizm gerekçe gösterilerek azat edilmiş ya da yaşam koşulları iyileştirilmiştir. İlginç olan, köleciliğin kökten lağvedilmesinin hiçbir zaman tartışılmamış olmasıdır. Örneğin Havari Pavlus dahi köleciliğin ortadan kaldırılma-



sını istememiştir. Sadece kölelere de Hıristiyani sevgi ve saygının gösterilmesini talep etmiştir. Bir başka ilginç konu, John Rawls'a karşı kullandığım bir argümanda yatmaktadır. Yaşlı Rawls, "örtüşen oydaşma" [*overlapping consensus*] kavramını öne sürmüştü. Örtüşen oydaşma, kültüre ve metafiziğe bağımlı olmayan ve fakat evrensel geçerliliği olan bir adalet kavramına temel oluşturacaktı. Ben bu kavramı sorunsallaştırdım ve şu şekilde eleştirdim: Eğer örtüşen oydaşma, sadece olgusal oydaşma anlamına geliyorsa (çünkü Rawls burada felsefeyi dışta tutup sadece siyasete odaklanıyor), o zaman

çokkültürlü bir toplum olan Roma'da da örtüşen oydaşmadan söz edebiliriz. Roma'da çok sayıda farklı metafizik anlayış, farklı kültür vardı. Herkes birlikte yaşıyordu ve sadece Roma'nın devletsel tapınma dinine (İmparator kültüne) ve hukukuna itaat etmek durumundaydılar. Bu bağlamda köleciliğin kaçınılmaz olduğunu iddia ederek örtüşen bir oydaşma örneği sunmak mümkündür. Çünkü aksi takdirde Roma ekonomisi işler halde olamayacaktı. Aynı sorun onaltıncı yüzyılda İspanya'da yaşandı. Örneğin Bartolome de Las Casas, Kuzey Amerika yerlilerinin köleleştirilmesi konusunu tartışmıştı eserlerinde. Kızılderililerin köleleştirilmemesi gerektiğine ilişkin bir İmparator fermanı da yayımlanmıştı o dönemde. Ama burada yine aynı sorunla karşı karşıyayız. Ben, örtüşen oydaşma kavramına karşıyım. Rawls'un söylediği gibi bu sadece siyasal bir kavramsa, olgusal oydaşma sürecinde yer alamayanların durumu ne olacak, diye sorulması gerekir. Katılımsız oydaşma olamaz. Söylem etiği bağlamında ben de oydaşma kuramları üzerinde durdum. Şu kadarını söyleyebilirim ki, olgusal bir oydaşma yeterli değildir, çünkü ahlaki boyuttan yoksundur.

P.G.: Zaten Rawls da örtüşen oydaşma kavramından arzu ettiği sonucu elde edememiştir. Çünkü bunun için asgari iki normatif varsayıma gerek duymaktadır: 1. Herkes oydaşmanın bir parçası olmalıdır. Kimse dışta tutulmamalıdır. Örtüşen oydaşmayı tatbik edeceğimiz herkes bunun bir parçası olmak durumundadır. Adil ilkeler, kimsenin akılsal olarak reddemeyeceği ilkeler olmalıdır. 2. Oydaşma özgürce elde edilmeli, tahakküm olmamalıdır. Bunların ikisi de normatif varsayımlar. Belki de Rawls, bu iki normatif varsayımı ortak bir metafizik zeminden çıkarsamanın herkes için mümkün olamayacağını iddia ederken haklıydı. Fakat oydaşmanın oydaşma sayılabilmesi için bu iki normatif varsayımın gerçekleşmesi gerekir.

K.O.A.: Bunlar aşkınsal-pragmatik varsayımlardır, metafiziksel değil. Bunları, performatif özçelişkiye düşmeksizin reddetmek ise bence mümkün değildir. Dolayısıyla bu varsayımlar, bazı ilkelerden de çıkarsanamazlar. Aksi takdirde bir kısırdöngüye düşülür.

P.G.: Ancak bizler akıl sahibi varlıklar olarak hareket etmek istiyorsak bu varsayımlara göre davranmalıyız. Aksi takdirde çelişkilerin bile anlamı kalmaz. Çünkü kendimizi akıl sahibi varlıklar olarak görmemiz normatif bir harekettir.

K.O.A.: Bu yüzden de ciddi bir tartışmada performatif özçelişkiyi mutlaka önlemek gerekir. Bu noktada pek çok sorunla karşı karşıya olduğumuzu

gayet iyi biliyorum. Otuz yılı aşkın bir süredir bu argümanlar üzerinde çalıyorum ben. Buradaysa görüşlerimi ancak birtakım tezler halinde sunabilirim. Örneğin benim Almanca'da *nicht hintergehbar* şeklinde ifade ettiğim terim de bu bağlam içinde yer almaktadır. Bu, "düşünüm yoluyla ardına gidememe" durumunu ifade eder. Nihai olan budur. Etik normlara uymak zorunda mıyız, diye ciddi biçimde sorduğumuzda, söylem ussallığını da öncesel olarak kabul etmiş oluruz. Bu, keyfi bir seçim olmayıp, *nicht hintergehbar*'dır.

K.H.Ö.: Aslında bütün bu tartışma son derece politik. Örneğin 11 Eylül 2001'deki olaylara bakacak olursak, söylem kuramının pratikte sona erdiğini iddia edebilir miyiz? Tartışmanın sonuna mı gelinmiştir dünyada?

K.O.A.: Hayır, hayır. Ben çok şey gördüm, yaşadım siyaset ve savaştan ibaret. Felsefeciler o kadar çabuk pes etmezler. Aslına bakılırsa, etiğin aşkınsal-pragmatik ya da söylem-etiksel temellendirmesiyle demokrasinin temellendirmesi arasında içsel bir ilişki söz konusudur. Ancak söylem etiğiyle demokrasinin aynı şey olduğu anlamına gelmez bu. Örneğin bazı insanlar (Michael Walzer[16] söz gelimi) kestirme yoldan sonuç çıkartarak söylem etiğini şu şekilde tanımlamaktadırlar: Söylem etiğinde dile getirilenler aslında demokrasi kuramı olup, uzayıp giden tartışmaların sonunda bir gün gerçeğe varılacaktır. Tabii bu bir karikatür. Bence de demokrasi mümkün olan en iyi devlet ve yönetim şekli. Ama bu şu ana kadar bilebildiklerimizin en iyisidir, bir başka deyişle ehveni şerdir. Ancak böyle bir temellendirme hiç de felsefi değil kuşkusuz. Öte yandan çok tartışılan "çoğunlukçuluk ilkesi" de son derece sorunludur. Örneğin "üçte iki toplumu" gibi bir sorunu ele alalım: Böyle bir toplumda, toplumun geri kalan üçte biri hiçbir zaman etkin olamayacaktır. Özel ilgim dolayısıyla Orta ve Güney Amerika hakkında oldukça fazla bilgi sahibiyim. Buralarda demokrasinin ekonomik ve siyasal temelleri çok zayıftır (söz gelimi Nikaragua'da). Bu gibi ülkelerde demokrasiyi nasıl uygulayabiliriz? Demokrasinin empirik-pragmatik ön koşulları bu ülkelerde henüz yerine getirilmemiştir. Buna rağmen demokrasi, yine de elimizdeki en iyi yönetim şeklidir. Özetleyecek olursam, demokrasi ile söylem etiği aynı anlama gelmez. Demokrasi ile söylem etiği arasında bir ilişki kurmak isteyenler, bu iddialarını temellendirmeli ve kanıtlamalıdırlar. Ben, İtalya'daki Dewey Cemiyeti tarafından yayımlanan bir dergi için yazdığım *Discourse Ethics, Democracy, and International Law* [Söylem Etiği, Demokrasi ve Uluslarası Hukuk] başlıklı son makalemde, bunların

son derece karmaşık bir ilişkiler yumağını temsil ettiğini savunuyorum. Zaten halihazırda bu konulardaki görüş ve anlayışımızda da önemli değişiklikler meydana geliyor. Örneğin uluslararası hukuk şu sıralarda bir değişim içinde. Söz gelimi, Birleşmiş Milletler örgütünün geleceği ne olacaktır, diye ciddi tartışmalar var.

P.G.: 11 Eylül olayının bize gösterdiği yegane şey, sorunları eşit ve özgür taraflar arasında yapılan bir müzakere süreciyle çözmenin doğal bir zorunluluk olmadığıdır. Müzakere ya da tartışma, ancak ve sadece tarafların özgür seçimiyle tercih edilebilir. Bunu da Kant zaten biliyordu. Kant'a göre ahlak yasası, bizatihi numenin nedensel yasasıdır. Ama radikal kötülük üzerine irdelemelerinde Kant, bu düşüncesinden vazgeçer. Bu noktada Kant, ahlak yasasını, özgür insanların nasıl olması gerektiğiyle ilişkilendirir, yani her zaman bir tercih ve seçme söz konusudur burada. Bir başka deyişle, doğal bir zorunluluk yoktur.

K.O.A.: Ben burada, belirli bir nihai temellendirme gerekliliğinden bahsederken, nihai temellendirmeyi reddedenlerin kaçınılmaz olarak performatif özçelişkiye düşeceklerini söylemek istedim. Ama bu temellendirmenin özünü anlamakla, bu temellendirmeye uygun biçimde eylemde bulunmak arasında zorunlu bir ilişki yok kuşkusuz. Bu gerçekten de bir özgür irade meselesidir. Burada da gerçekten kötülük sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz.

P.G.: Daha önce de ifade ettiğim gibi, gerçekten burada fiziksel yasa benzeri bir yasa söz konusu değildir. İnsanların özçelişkiye düşmemelerini bir yasa olarak koyutlayamayız. Çünkü bu normatiftir. Bu çok karmaşık bir durumdur ve doğal hukuk anlayışıyla da iç içedir. Örneğin Kant'tan önceki doğal hukuk anlayışında, kendimizi bedenen ve manen koruma hakkının en önemli hak olduğu vurgulanmaktadır. Buradan da kendini savunma hakkı çıkarsanmakta ve başka ödevlerle birleştirilmektedir. Peki, ama burada savunulan ve korunmaya çalışılan nedir? Sadece fiziksel ve biyolojik varlığımı mı koruyacağım, yoksa akıl sahibi bir varlık olarak mı varlığımı koruyacağım? Eğer ikinci şıkkı tercih edecek olursak, akıl sahibi olmayanları dışta mı tutacağız? Kendimi korurken korumaya çalıştıklarımı kaybetmemek buradaki en zor iştir. Örneğin ABD'de şu anda bunun siyasal alandaki sahnelenişi devam etmektedir. Öyle bir hükümet var ki, "demokrasiyi korumak ve yaygınlaştırmak" gibi bir politika gütmektedir. Ama öyle araçlara başvurulmaktadır ki, bunlar tam da korumaya çalışılan şeyleri ortadan kaldırmaktadır. 11 Eylül 2001'in en ciddi yönü budur.

K.H.Ö.: Bu noktada ben tartışmayı yine Kant'a döndürmek ve sorumu Profesör Baum'a yöneltmek istiyorum. 2000 yılında Berlin'de düzenlenen Kant Kongresi'nde, "Neden Kant?" diye soran bir sunuş yapmıştınız. Dört yıl aradan sonra bu soruya nasıl yaklaşıyorsunuz? Sorunun genelliği hâlâ geçerli mi?

M.B.: Bu soruya kolayca yanıt verilebileceğini düşünüyorum. Kant, felsefenin temel alanlarında öyle keşifler yapmış ve konumlar savunmuş, temellendirmiştir ki, felsefede bunların artık gerisine düşmemiz mümkün değildir. Kişisel olarak Kant; en azından Platon, Aristoteles ve Descartes'a bağımlıdır. Tabii Descartes'la kendisi arasındaki felsefecilerin de büyük etkisi vardır onun üzerinde. Felsefi sistematik açısından bakıldığında, Kant'ın kuramı açısından bu isimler vazgeçilemezdir. Bu açıdan baktığımızda Kant, sıfırdan başlamamıştır, zaten amacı da sıfırdan başlamak olmamıştır. Oysa örneğin Husserl ya da Descartes böyle bir iddia sahibiydiler. Kant böyle bir iddiada bulunmaz ve belirli bir felsefi gelenek içinde yer alır kuşkusuz. Buna rağmen o, kendisinden önce hiçbir filozofun dile getirmediği şeyler söylemiştir. Kant Platoncu gelenekten gelerek devraldığı felsefe alanlarına (buna göre felsefe fizikle başlar, etikle devam eder ve mantıkla tamamına erer; buna estetiği de dahil etmek gerekir tabii) öyle şeyler katmıştır ki, bunlar hem içinde bulunduğu gelenekle kıyaslandığında çok daha üstündür, hem de kendisinden sonraki felsefenin zorunlu zeminini meydana getirmiştir. Bu kuramsal felsefe ya da metafizikte böyledir: Kant'a göre metafizik, insan doğasında vardır ve her insan ister istemez bir metafizikçidir. Ancak bu metafizik kavramı, örneğin Aristoteles'in metafizik kavramından çok farklıdır. Kant'a göre bu gibi sorunların tamamında, deyiş yerindeyse, "ortak bir formül" söz konusudur. O da şudur: Metafizik ifadeler, empirik olarak temellendirilemeyen sentetik ifadelerdir. Kant buna, a priori sentetik önermeler diyecektir. Tabii bu görüşüme pek çok felsefeci karşı çıkarcaktır (örneğin Popper ya da Viyana Çevresi ve diğerleri bunların imkansız varsayımlar olduğunu düşünürler), ama bence günümüz felsefesi açısından bakıldığında, a priori sentetik önermelerin temellendirilmesi sorunu felsefenin ana sorunu ve ödevidir. Eğer felsefe, bilimsel dil çözümlemesi ya da kavram açıklaması veya empirisizm ya da kuşkuculuk ile sınırlı kalmak istemiyorsa, a priori sentetik önermelerin temellendirmesi çalışmalarını ciddiye almak zorundadır. İkincisi, Kant'ın pratik felsefe açısından da öneminin büyük olmasıdır. Çünkü Kant, pratik felsefe kavramına yeni bir anlam kazandır-

mıştır: Kant, ahlakı, teknik-pratik ya da pragmatik alan içine almaktan (yani edimin amaçsal ilkelerinden) kaçınan ilk filozof olmuştur bence. Bunu dar anlamda teknoloji olarak, ya da insanoğlunun doğa tarafından verili olup da yine insanın doğasında ya da genel olarak doğada yer alan bir nihai hedefi bulunduğunu, her edimin bu hedefe ulaşmanın bir amacı olduğunu (Tanrı tarafından verilen bir hedef dahi olabilir bu) düşünerek irdeleyebiliriz. Oysa Kant bunların tümünü reddederek şunu iddia etmektedir: Kuramdan bağımsız sahih bir praksisin olabilmesi için, bizatihi insanın istemesinden doğan edim normları ya da kurallar olması gerekir. Bu, meşhur "kategorik imperatif"tir. Kant'ın buradaki amacı, praksisin (ahlaki olan praksisin) bağımsızlık ve özerkliğini güvence altına almaktır. Burada önemli olan, özgürlük kavramının temel alınmış olmasıdır. Bilindiği gibi büyük Yunan filozofları ya da Descartes, özgürlük kavramına ya hiç yer vermemişler ya da onu salt hukuksal bir kavram olarak tanımışlardır. Geç Antikçağ'da irade özgürlüğü gibi sorunsallarla karşılaşılmış olduğu halde bunlar, temel oluşturucu sorunlar değildir (en azından ahlak felsefesi açısından bakıldığında). Oysa Kant'ta bütün etik ve hukuki yasama işlemleri, özgürlüğe yönelik yasama işlemleridir. Bu ise, özgürlük kavramını önceden varsaymak demektir ya da kategorik imperatifte söz konusu olduğu üzere iradenin özgürlüğünü savunmaktır (ki burada Kant, bunu bir aksiyom olarak ortaya koymakta ve şartlı bir önerme olarak sunmaktadır). Kant'a göre iradenin özgürlüğü, edim normunun koşulsuzluğundan ileri gelmektedir. Böyle bir felsefi duruş, hem geçmişten radikal biçimde kopma anlamına gelmektedir (en azından formal açıdan bakıldığından), hem de günümüz felsefesi açısından mutlaka dikkate alınması gereken bir görüştür. Ve eğer Profesör Apel'i doğru anladıysam, onun savunduğu nihai temellendirme, Kant'ın etik normlama girişiminden daha ilkseldir ve bence buradaki akıl yürütme bir derece daha yüksektir.

K.O.A.: Bu dönümüşü nasıl yapmaya çalıştığımı açıklayayım isterseniz. Çünkü Kant da henüz nihai temellendirmeyi sağlamamıştır. Siz şöyle dediniz: Kant, etik ödevi, insanın özgür iradesinden hareketle temellendirmektedir. Son derece haklısınız bunda. Ama yakından baktığımızda hiç de öyle olmadığını görüyoruz. Çünkü Kant, özgürlüğün *ratio essendi* olduğunu söylemektedir. Buna göre ödevin *ratio essendi*'si özgürlüktür. Öte yandan ödev, özgürlüğün *ratio cognosendi*'sidir aynı zamanda. İşte zorluk buradadır.

M.B.: Çok haklısınız. Ama ben sadece özgürlüğün, törel yasanın akılsal geçerliliğinden çıkarsanabileceğini söylüyorum. Bunlar sadece sorunları

dile getirmek amacıyla söylenmiştir. Peki, niçin Kant'ın gerisine düşme hakkımız yoktur, diye sorduğumuzda özgürlüğün temellendirilmesi sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz. Ama başka tür sorunlar da yok değil, formel mantık örneğin. Kant yorumcuları onu bu konuda sıklıkla eleştirmektedirler. Oysa bu, mantıkbilim tarihçilerinin bilgisizliğinden ve Frege'den bu yana yeni tipte bir mantıkbilimin ortaya çıkartıldığı inancından ileri gelmektedir. Yakınlarda Michael Wolff'un yayımladığı *"Abhandlung über die Prinzipien der Logik"*[17] [Mantığın İlkeleri Üzerine Bir Deneme] isimli çalışma göstermiştir ki, Frege'den bu yana (ki Quine'a göre mantıkbilimin büyük yol ayrımı Frege'yle birlikte yaşanmıştır) bütün mantıkbilimin kazanımları saçmadır. Wolff'a göre mantıkbilimin bütün ifadeleri ya Aristoteles'te ya da Aristotelesçi geleneğin çalışmaları içinde yerini almaktadır. Frege'nin Aristotelesçi gelenekten farkı, sadece matematiğe ilişkindir. Ve Wolff'a göre Frege, temellendirdiği şeyin mantık olduğunu düşünmekle yanılmaktadır. Frege sadece matematiğin bir kısmi alansal mantığını temellendirmiştir, formel genel mantığı değil. Ama sadece Frege değildi matematikle mantığı eş sananlar, Leibniz de örneğin öyle düşünüyordu. Söz gelimi fonksiyon kavramı hiç de mantıkla ilgili bir şey değildir. Oysa günümüzde bu, kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak varsayılmaktadır, örneğin yargı felsefesi açısından. Frege'de yeni olanlar, matematiğe özgü temel varsayımlar ve hatta aksiyomlardır. Eğer Wolff'un çözümlemeleri doğruysa, Kant'ın ünlü sözü, "Aristoteles'ten bu yana mantık bir adım bile ileriye gidememiştir"[18] haklı çıkarılmış olacaktır. Öte yandan estetik konusuna da değinmek istiyorum. Kant, empirisizm ve akılcılıkla ilgili çözümlemelerinde "güzellik" ile ilgili yeni bir tanım ve anlayış geliştirmiştir. Bilindiği gibi, estetik yeni bir felsefi disiplindir ve Baumgarten tarafından kurulmuştur.[19] Kant'ın güzellik anlayışıysa çok farklıdır ve "hoş" ile "iyi"den net biçimde ayrıdır. Kant'ın aşkınsal zevk yargısı çözümlemeleri, bana çağdaş estetik açısından bile rakipsiz görünüyor. Hegel estetiği ya da ondokuzuncu yüzyıl sanat kuramları (ki bu asırda sanat adeta Tanrılaştırılmış ve bir tür ikame din haline getirilmiştir), Kant'ın formel estetik kuramından çok daha kapsamlı ve etkilidir. Ama bütün bu alanlarda Kant o kadar önemli adımlar atmıştır ki, buna rahatlıkla devrim diyebiliriz. "Neden Kant?" sorusuna vereceğim yanıt budur.

P.G.: Bu sözlere ben de bir şeyler eklemek istiyorum. Son zamanlarda yoğun olarak Kant estetiği üzerine çalıştığım için biliyorum ki, onun güzellik anlayışında, estetik deneyimin nesnesi tamamıyla gelenekseldir aslında.

Hangi nesnelerin güzel olduğuyla ilgili yargısı, Hutcheson ya da Pythagoras'tan hiç farklı değildir. Ama bizatihi estetik deneyimi açıklama girişimiyse son derece devrimcidir: Çünkü Kant, nesnenin formel özelliklerine edilgen bir tepki verme olarak görmez estetik deneyimi. Ona göre, estetik deneyim, görü ve anlağın serbest oyunu ve yanıtıdır. Bu, hem deneyimle ilgili son derece yeni betimlemelere olanak tanımakta, hem de deneyim nesnesiyle ilgili yepyeni bir boyut sunmaktadır. Tabii Kant'ın kendisi, bu devrimin nerelere varacağını bilemezdi. Ama biliyoruz ki, bütün çağdaş sanat kuramları, Kant'ın söz konusu estetik deneyim çözümlemelerine dayandırılabilir.

K.H.Ö.: Kant'la ilgili başka bir konuya geçmek istiyorum. Bu sorum daha çok felsefe tarihçiliğiyle ilgili olacak. Kant'ın çağdaşı Mendelssohn ona "her şeyi yıkan kişi" demişti. Ben felsefe tarihçiliği açısından sormak istiyorum: Kantçı bağlamda, gelenek ile yeniden başlama arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Her şeyi paramparça eden mi olmak gerekir tarihi bir öneme sahip olmak için? Bunların ikisi birbiriyle çelişmiyor mu?

M.B.: Buna genel olarak değil, Kant özelinde kalarak yanıt vermeye çalışayım. Örneğin Kant kendi geliştirdiği dönüşüm için bizatihi "devrim" kavramını kullanmıştır. Biz buna günümüzde aşkınsal devrim diyoruz. Ya da güzel olan nesnelerden vazgeçip, bunlar üzerine yargıda bulunan özneye yönelme anlamındaki estetik devrim. Kant'a çağdaş öznelciliğin atası da diyebiliriz örneğin. Her neyse: Kant, kendi çalışmalarını Kopernikus'unkilere benzeterek bir devrim gerçekleştirdiğini savunmuş ve özneye odaklanıldığının altını çizmiştir. Mendelssohn gibi kendilerini Leibniz ve Wolff'a dayandıranlara (ki bunlar Kant için de büyük ve önemli filozoflardır ve büyük metafizik geleneğin onlarda odaklandığını söylemek mümkündür) Kant, safsatacılar diyecektir. Söyledikleri yanlış ya da temelsizdir, der Kant. O dogmatik değil eleştireldir. Kant'ın bütün felsefesi eleştiri başlığı altında yer almaktadır. İşte bu çok önemlidir. Bu hem negatif bir duruştur, ama hem de yeniden temellendirme anlamında pozitif. Kant, eleştiriyle açıklığa kavuşturulmuş bir metafiziğe gerek olduğunu açık açık dile getirmiştir. Ontoloji, teoloji, psikoloji ve kozmoloji akılcı ve empirik anlamda var olamayacağı halde, Kant yukarıdaki talebi dile getirmektedir. Başka deyişle Aristoteles ve Wolff'un yaptıkları imkansızdır, çünkü onların temelleri yanlış olup düzeltilemez. Radikal bir yeniden temellendirmeye gerek vardır bu yüzden. Ama bu, gelenekten tamamıyla kopmamız anlamına gelmez. Platon, Aristoteles ve Descartes olmadan Kant olamazdı. Kant onlara hem bağımlıydı, hem de

onları eleştiriyordu. Ama Kant aynı zamanda yepyeni inceleme alanları da açtı: Örneğin ondan önce, "Ahlak Metafiziği" diye bir kavram yoktu.

K.H.Ö.: Daha genel bir yaklaşımla, yirminci yüzyılda felsefenin genel manzarasını nasıl görüyorsunuz, diye sormak istiyorum sizlere?

M.B.: Onyedinci, onsekizinci yüzyıl felsefesiyle karşılaştırıldığında yirminci yüzyıl felsefesi ikinci sınıf kalmaktadır bence. Yeni olan, yeni epigonların [küçük Tanrıların] doğmuş olması ve epigonların epigonlarının ortaya çıkmış olmasıdır. Kimin etkili olduğunu soracak olursak, kuşkusuz Wittgenstein ve Heidegger, diye yanıtlamamız gerekir. Ama düşünce özgünlüğü açısından kim önemlidir sorusunu yöneltirsek, yani felsefeye nispeten yeni bir şeyler katmış olanlar kimlerdir, diye sorarsak, manzara tümüyle değişir. Burada ilk akla gelen Viyana Çevresi ve ona bağlı olan analitik felsefedir. Anglosakson dünyada felsefeye egemen olan akım bu olmuştur yirminci yüzyıl boyunca. Yirmi, otuz yıl önce bu soruyu sormuş olsaydınız pek çok kişi "Tabii ki Carnap", diye yanıt verirdi. Bütün bunlar Viyana Çevresi ve Wittgenstein'la bağlantılıdır. Bence bu okulun tamamı, "yeni mantıkbilimi"nin ve Öklitçi olmayan matematiğin keşfine dayanmaktadır. Ama bence bu, bir akımın fazlaca abartılmasından başka bir şey değildir. Bütün bu yeni gelişmelerden (yani yeni mantık ve matematikten) yola çıkarak kendine yeni bir felsefe yapmaya çalışan ilk kişi herhalde Russell'dır. Yaklaşım özgünlüğü açısından baktığımızda, Russell'ı yirminci yüzyılın en önemli felsefecisi olarak bile nitelendirebiliriz. Öte yandan Almanya'ya bakacak olursak durum tamamıyla farklı görünecektir. Burada da Heidegger ve Scheler gibi isimlerin Husserl olmadan ortaya çıkması mümkün değildi. Haklı olarak Husserl'i en önemli filozof olarak nitelendirmemiz gerekir bu durumda, Almanya'da en özgün felsefeyi temellendiren kişi diye.

K.O.A.: Şahsen Heidegger'e karşı olduğum halde ben Heidegger'in Husserl'e göre daha özgün olduğunu düşünüyorum.

M.B.: Ben bu konuda size katılmıyorum. Çünkü Heidegger'in özgünlüğü, üç şeyi özgün biçimde birleştirmiş olmasından ileri gelmektedir: Birincisi Heidegger, Yeni Skolastik ekolden gelmektedir. O Aristoteles'in Platon'dan büyük olduğunu düşünenlerdendir. İkincisi Yeni Kantçılıktır. Heidegger'de Yeni Kantçılığın izlerini (özellikle de Natorp) görmek mümkündür. Unutmayalım ki, hem Yeni Skolastik, hem de Yeni Kantçılık epigonaldir. Üçüncüsüyse, Kierkegaard'dır (aslında onun etkisi *Varlık ve Zaman*'la sınırlıdır). Yirminci yüzyılda Kierkegaard'ı yeniden keşfeden de aslında Heidegger değil Jaspers olmuştur. Bana kalırsa, geç dönem Heidegger'in çalışmalarını



tamamıyla göz ardı edebiliriz. Şöyle bile diyebiliriz: *Varlık ve Zaman*'dan sonraki Heidegger'i okumaya değmez.

K.O.A.: Ömrüm boyunca Heidegger'e karşı eserler verdim. Ama yine de şunu söylemeliyim ki, Heidegger'in muazzam bir önemi vardır: o da hakikatin kendisini dilde yansıtan açımlamasının ve gizlenmesinin hep aynı anda gerçekleştiğidir. Doğru ve yanlış önermelerin imkan koşuludur bu. Gerçekten de bu, büyük bir keşiftir. Ama oldukça zordur.

M.B.: Burada da size katılmıyorum. Çünkü bu da, Yeni Kantçılığın Güney Batı Almanya okuluyla (yani Rickert ve Lask'la) ilgili bir şeydir.

K.O.A.: Bu okul "geçerlilik" üzerine çalıştığı halde Heidegger bunu tamamıyla göz ardı etmiştir.

M.B.: Ayrıntı tabii bunlar. Özetleyecek olursak ben, Heidegger'in çok önemli olduğunu düşünmüyorum. *Varlık ve Zaman* hariç. Onun önemli olduğunu kabul ediyorum.

P.G.: Her yüzyılda, kültürel yaşamın her veçhesinde, yeni ve önemli işler ortaya çıkardıkları sanılan pek çok insanın eserleri, zamana karşı dayanamamıştır. Aradan yüzyıllar geçince de sadece birkaçının adı ve yapıtları belleklerimizde yer almayı sürdürür. Halen yirminci yüzyıla çok yakın olduğumuzdan bazı isimler bize büyük görünmektedir. Oysa onlar sadece kendi zamanlarında önemli addedilmişlerdir, gelecekte aynı öneme sahip olup olmayacaklarını bilemiyoruz. Tabii bu sadece felsefeyle sınırlı değildir. Aynı şey edebiyat ve güzel sanatlar için de geçerlidir. Nobelli pek çok yazar artık hiç okunmuyor, isimleri bile hatırlanmıyor.

K.H.Ö.: Sartre'ı da bu bağlamda değerlendirmek gerekir herhalde?

M.B.: Felsefede de moda akımları var. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çoğu entelektüel, Schopenhauer'i en büyük filozof olarak görecekti mesela. Ya da aynı dönemde Anglosakson dünyada Darwin'in etkisi muazzamdır. Açıklaması, nedeni ve niçini olmayan fenomenlerdir moda akımları. Örneğin Sartre da bir modaydı. Sartre bir epigon olması bakımından iyi bir örnek, Kierkegaard'ın bir epigon olması gibi. Öte yandan bugün bu tartışmada Marx'ın adını hiç anmamış olmamız da çok ilginçtir.

K.O.A.: Marx, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte ölmüştür, metaforik anlamda. Daha önceleri ortodoks-dogmatik Marksizmden bahsediliyordu (Marksizm-Leninizm) ve bu, batı Marksizminden kesin olarak ayrı tutuluyordu. Frankfurt'taki dostlarımın kendilerini ne kadar uzun süre Marksist olarak nitelendirmiş olmaları da çok ilginçtir. Habermas bile çok uzun bir süre kendine Marksist dedi, Yeni Marksist değil. Ama şimdi bu bitti. Artık kimse böyle bir nitelendirmede bulunmuyor.

M.B.: Moda akımı olan okullar bile var yani. Frankfurt Okulu'nu bu bağlamda moda akımı olarak isimlendirmek gerekir. Moda akımlarının öne sürdüğü şeyler, çok garip biçimde hemen eskiyiveriyor. Bu çok tuhaf. Bir başka örnek, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesine dayanan Oxford Okulu'dur (size yönelik bir eleştiri değil bu, Herr Apel). Onların söz edimi kuramı nasıl da eskidi... Büyük bir ihtimalle gelecekte tutunamayacak bunlar. Ya da aslında Batı Marksizmi demek olan Eleştirel Kuram.

K.H.Ö.: Peki, sizce yirminci yüzyılın en önemli filozofu kimdi?

K.O.A.: Çoğu insan ya Heidegger ya da Wittgenstein diye yanıtlayacaktır bu soruyu. Veya Anglo-Amerikan bir filozofu seçeceklerdir.

P.G.: Anglo-Amerikan düşünürler arasında bence önümüzdeki on yıllarda etkisini sürdürecek olanların başında Rawls gelmektedir. Dewey ve Peirce de olabilir. Quine, Davidson ve Putnam gibi son otuz yılda adından sıkça söz edilenlerin ise gelecekte pek anılmayacağını düşünüyorum. Onlar, bazı temel düşünceleri inceleştiren teknisyenler olarak görülecektir olasılıkla. Örneğin uzun bir dönem çok etkili olan Quine, o kadar indirgemeci ve fen bilimciydi ki, felsefenin dışına çıkmıştı.

M.B.: Bence yirminci yüzyılda klasik filozofların (Kant, Nietzsche gibi mesela) düzeyine erişebilecek hiçbir filozof olmamıştır. Bu Heidegger için de geçerlidir.

K.O.A.: Unutmayalım ki Heidegger, yeniden başlangıcı düşünmeye çalışan birisidir. Ona göre felsefenin sonunda Nietzsche yer alır ve felsefe bitmiştir. Oysa artık, yeniden başlangıcı düşünmeye başlamak gerekir. Bunun için de Yunan filozoflarının bile gerisine gitmek, başlangıca dönmek lazımdır. Yeniden başlayacak olana ise bundan böyle felsefe değil düşünce denecek ve bu, şiirsel olacaktır.

K.H.Ö.: Söyleşimizin sonuna geliyoruz. Tartışmayı Kant'la ilgili olarak bitirelim istiyorum. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nden hareketle bunun aşkınsal mı, yoksa aşkın mı olduğunu tartışabilir miyiz,

örneğin? Ardından da Kant'la ilgili dile getirmek istediğiniz son sözlere yer verebiliriz...

K.O.A.: Çok iyi olur. Çünkü *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* üzerine henüz pek konuşmadık. Şunu da belirtmem gerekir ki, Kant'ın metafizikle olan ilişkisi hiç de sanıldığı gibi tekdüze değildir. Öte yandan bu konunun ABD'de ele alınışında ve Habermas ve diğerlerinin çalışmalarında, metafizik ile aşkınsal felsefenin aynı bağlamda ele alındığı görülmektedir. Onlar için ikisi aynı şeydir. Ama ben bunun doğru olmadığını düşünüyorum. Ben bizatihi Kant'ın ortaya koyduğu ayrıma sadık kalmayı yeğliyorum: Bir tarafta aşkın, diğer tarafta aşkınsal. Öyle inanıyorum ki, aşkınsal yaklaşımı post-metafizik duruş içinde devam ettirmek mümkündür. Öte yandan aşkın denildiğinde, sınırlarının farkında olmayan spekülatif metafiziği anlıyorum. Bunu eleştirel felsefeyle halletmek çok kolaydır. Bu noktada Kant'ın bile kendi aşkınsal düşüncesinin gerisine düştüğünü ve dogmatikleştiğini düşünüyorum. Çünkü *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, insanın iki farklı dünyanın yurttaşı olduğunu söylüyor ve ikici bir metafizik üzerine bina ediyordu düşüncelerini. Zira ikici metafiziğe başvurmadan kendi etiğini, yani *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'ndeki etiği temellendirmesi mümkün değildi. Ama bunu yaparak Kant, kendi aşkınsal felsefesinin gerisine düşmüş oluyor. Böyle bir adımı atmasına hiç gerek yoktu. İki alem öğretisini kabul etme zorunluluğu içinde değildi ki. *Ahlak Metafiziği*'nde muazzam şeyler ortaya koyduğu doğrudur. Tüm akıl sahibi varlıkların ortak topluluğu olan "erekler alemi"nde etik normlar özgürlükle belirlenmektedir. Bu, metafizik bir beklentidir ve kendi felsefe çalışmalarımda ben buna "ideal iletişim topluluğu" diyorum. Fakat Kant, etiğinin zemini olarak sadece bu ideal topluluğu seçmiştir. Oysa "reel iletişim topluluğu" ile bağını hiçbir zaman kurmamıştır. Ben buna Dilthey'i, hermenötiği, hatta Hegel'i dahil ediyorum. Ayrıca Kant'ın gerçek anlamda bir sorumluluk etiği kurguladığını da söyleyemeyiz. Gerçek sorumluluk etiği, bir edim dolayısıyla meydana gelen sonuçlardan da sorumlu olmayı gerektirir. Kant'taysa sorumluluk tümüyle soyut ve formeldir, hiçbir şekilde durumsal değildir. Oysa hem evrensel olarak geçerli olan, hem de aynı zamanda durumsal olan bir etik pek tabii mümkündür. "Durumsal"dan anladığım "tarihsel durum"dur. Ama bunu bir iki cümleyle kanıtlamam imkansız. Bu yüzden Kant'ın rigorizmini tamamıyla reddetmek durumundayım. Örneğin "yalan" meselesi ya da "Barış Yazısı"nın ekinde "*pereat mundus, fiat*



*iustitia"*yı[20] kabul etmesi. Sorumluluk etiği açısından baktığınızda böyle bir şeyi söylemeniz mümkün değildir. Ben buna "Söylem Etiğinin B Yüzü" diyorum: Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, çatışmaları söylem yoluyla çözme yaklaşımı herkesçe kabul edilmiş değildir. Bu büyük soruna da bir yanıt vermek zorundayız. Söylem etiği açısından baktığımızda en büyük sorun budur. İşte bu noktada sorumluluk etiği devreye girmektedir. Bu durumda stratrejik ve karşı stratejik edimi kabul etmek durumundayız. Ayrıca sorumluluk etiğinin teleolojik boyutu da olmalıdır: Dünyadaki mevcut durumu, gezegensel boyutta, makroskopik olarak öyle değiştirmeye çalışmalıyız ki, her türlü etik sorun (özellikle de çatışmalar) şiddetle ya da sert müzakerelerle değil söylemle çözülsün. Tabii bu düzenleyici bir düşüncedir. Ben de Peirce gibi düzenleyici düşünceyi vurguluyorum. Düzenleyici düşüncelerle çalışmış olması Kant'ın belki de en önemli yönüdür. Ama bugün çoğu insan (siyasetçiler ve köşe yazarları en başta), söylem taraftarı olduğunu iddia etse de gerçekte söylemci değildir. Siyasetçilerin resmi retoriği böyle olsa da gerçekte stratejik söylem egemendir. Ama bu çok geniş bir alan.

P.G.: Profesör Apel'in söylediği pek çok şeye katılsam da bazılarına katılmıyorum. ABD'deki çoğu Kant yorumcusunun aşkınsal ile aşkın arasındaki ayrımı gözden kaçırdıkları doğrudur örneğin. Kuşkusuz ben bu ayrımı çok önemsiyorum. Ancak Kant etiğinin ya da pratik felsefesinin durumsal olduğunu düşünüyorum ben. Bu çok genel düzeyde olsa da çok önemli bazı noktalar açısından geçerlidir. Örneğin Kant, akılsal davranış ilkelerini geliştirmeye çalışırken, empirik durum (bedensellik, sonluluk, yeryüzünde noktasallık vs.) içindeki akıl sahibi varlıklar olarak bizler açısından bu ilkelerin sonuçlarının ne olduğunu da ele almaktan geri kalmıyor. Kant'a göre görevler, işte tam da bu sonuçlardan doğmaktadır. Kant'ın argüman biçimi bize bunu gösteriyor. Özellikle iki önemli şeyi burada dile getirmek istiyorum. İkisi de Kant'ın son on yılına ait olup, teleoloji ve tarihle ilgilidir. *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde[21] Kant, doğa sistemiyle özgürlük sistemini birleştirme ya da bir araya getirme çabasındadır. Doğanın anlamlı bir sistem olduğunu savunmak, onun bir amacı ya da hedefi oldu-

ğunu iddia etmek, bu amacın ahlaki bir değeri olduğunu ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Burada söz konusu olabilecek tek ahlaki değer, kendi ahlaki değerlerimizdir. Tersi açısından düşündüğümüzde, kendi ahlaki düşüncemizin doğa içinde yer aldığını da savunabiliriz. Buna, doğanın bir parçası olarak varmak durumundayız. Kant bunları açık açık dile getirmese de argümanlarının ardında yatan plan böyledir. Dolayısıyla tercih ve edimlerimizin sonuçları üzerine düşünmek zorunda kalırız ve bunu da doğa çerçevesi içinde yapmak durumundayız. Çünkü yegane varoluş imkanımız doğa içinde varoluşumuzdur. Bu da bizi, Kant'ın *Ebedi Barış*'taki "yazgı" konusuna getirmektedir. Ben Kant'ın, "her tarihi süreç ebedi barışa katkıda bulunmaktadır", gibi bir argüman öne sürmediğini düşünüyorum. Kant'ın "radikal kötülük kuramı"nı ele alalım örneğin. Bu kuram, onun "radikal özgürlük kuramı"nın tamamlayıcısıdır bana göre. Eğer iyi olanı seçmekte gerçekten özgürsek, kötü olanı seçebilmekte de gerçekten özgür olmalıyız. Kuram özetle bunu söylemektedir. Bunu göz önüne alırsak, Kant'ın 1795'te kaleme aldığı *Ebedi Barış*'ta, barışı güvence altına alacak bir doğal gelişim anlayışı içinde olmasını bekleyemeyiz. Fakat ahlaki amaç ve hedeflerimizi doğanın içinde gerçekleştirmekten başka bir seçeneğimiz olmadığından, doğanın bize, söz konusu hedef ve amaçları gerçekleştirmekte yararlanabileceğimiz araçlar (örneğin toplumsal olmayan toplumsallık yasası) sunduğunu da kabul etmek durumundadır. Bu durumda doğa bize, doğru olanı yapma imkanı sunmaktadır. Birçok zayıf taraflara sahip psikolojik varlıklar olarak bizler, doğanın bize bir yön göstermekte olduğunu varsayarak bundan bir tür ümit çıkarsayabilmekteyiz. Ama Kant'ın nihai düşüncesinde, bizler özgürce tercihte bulunmak zorundayız. Adalet; yerel, küresel adalet vs. gibi ahlaki hedef ve amaçları gerçekleştirecek olan doğa değil bizleriz. Buna varabilmek için doğanın bize sunduğu araçları kullanmakta ise hiçbir sakınca olmadığı gibi bu imkanlardan yararlanmamız gereklidir de. Fakat doğa bize hiçbir güvence vermez.

K.O.A.: Söylediklerinize katılıyorum. Kant, yazılarının bazı yerlerinde, insanın konumlanmışlığı ve durumsallığı hakkında oldukça ilginç şeyler söylüyor. Örneğin ahlaki ilerlemenin mümkün olup olamayacağını soruyor. Kant'ın yaşadığı dönemde, böylesi bir ilerlemenin mümkün olamayacağını savunanlar vardı, Mendelssohn örneğin. Kant'ın bunlara karşı öne sürdüğü argüman son derece ilginçtir. Ben kendi çalışmalarımı hep bu argümanla ilişkilendiriyorum. Argüman şudur: Ahlaki gelişmeyi bir ödev olarak düşün-

mek zorundayız. (Burada Lyotard'ı eleştirmek isterim. Çünkü o, Kant'ın, tarihin kaçınılmaz ilerlemesi düşüncesinin atası olduğunu düşünenlerdendir. Ama Lyotard bu konuda tamamıyla yanılıyor.) Onların mümkün olduğunu her zaman göz önünde bulundurmak ödevini taşıdığımızı söylemektedir Kant. Oysa ahlaki ilerlemenin mümkün olamayacağını savunanlar (Mendelssohn örneğin), bunun neden mümkün olmadığını ispatla yükümlüdürler. Kant burada tam olarak şunları söyler: Onlar ahlaki ilerlemenin neden mümkün olamayacağını yeterli biçimde kanıtlayamadıkları sürece, ilerlemeyi tahayyül etmeyi bir ödev olarak kabul etmek zorundayız. Bu çok güzel ve ince bir vurgudur.

M.B.: Ben de bu konuda şunları eklemek istiyorum: Yirmibirinci yüzyıldan geriye doğru, Sokrates öncesi felsefeden bu yana baktığımızda, Kant, günümüz felsefesi açısından kendimize en yakın olan, bağlantı kurabileceğimiz ve hatta bağlantı kurmak zorunda olduğumuz en önemli filozoftur. Bizzat Kant'ın tarihsel konumlanmışlığını reddetmek mümkün değil. Zaten kendisi de bunun farkında. Ona göre felsefe tarihindeki en önemli karakterler Leibniz, Newton ve Rousseau'dur. Bugün burada Rousseau hakkında hiç konuşmadık mesela. Oysa o, felsefe tarihinde ilk kez, insanın özü özgürlüktür, diyerek çok önemli bir adım atmıştır. Bu iddianın Kant üzerindeki etkisi çok büyüktür. Öte yandan Kant da Hegel gibi, felsefenin tüm alanlarında (Antikçağ'daki sınıflandırmasıyla kuramsal felsefe, pratik felsefe ve mantık) eser vermiş, önemli şeyler söylemiş olan filozofların son temsilcisidir. Kant'tan sonra bazı felsefi disiplinlerde (örneğin varoluşçulukta, dil felsefesinde ya da Marksizmde) önemli atılımların sağlandığı ve Kant'ın bu alanlarda aşıldığı doğrudur, kuşkusuz. Ama bunlar, gerçekten de sınırlı perspektiflere sahip alanlar olup, Kant'taki sistematik bütünlüğe ya da genişliğe sahip değildirler. Oysa felsefe her alanda yetkili ve yetkin olmalı, sadece bir konuya (örneğin özgürlüğe, dile, varlık sorusuna ya da topluma) odaklanmamalıdır. Kant söz konusu disipliner sınırlamalara hiçbir zaman gitmemiştir. Söylemek istediğim üçüncü nokta ise, yirmibirinci yüzyıl felsefesinin karşılaştığı sorunların çok kolaylıkla Kant'a erişim sağlayabileceğidir. Einstein ve Planck örneğini ele alalım. Schelling ya da Hegel'den hareketle Einstein veya Planck'ın uğraştığı sorunlara yeni açılımlar kazandırmak imkansızdır. Oysa Kant'la bağlantılı olarak güncel fizik tartışmalarına bile büyük katkılar sağlanabilmektedir. Son olarak da şunu belirtmek istiyorum: Kant'ın pratik felsefesi, özellikle de hukuk felsefesi ve devletlerarası hukuk öğretisi, günü-

müz açısından son derece önemli ve değerlidir. Örneğin Birleşmiş Milletler'le ya da dünyada barışın sağlanmasıyla ilgili tüm sorularda bile Kant'ın söylediği şeylere dönüp bakmakta yarar vardır. Kant hem uluslararası ilişkiler sorunlarında, hem de fen bilimleri sorunlarında ufuk açıcı bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Çeviren: Kaan H. Ökten

Notlar

1 Immanuel Kant, *Opus Postumum*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Hazırlayan ve Çevirenler: Eckart Förster, Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge: 1995. [*Bu söyleşideki tüm dipnotlar bana aittir – khö*.]
2 *Saf Aklın Eleştirisi*: *İkinci Benzeşim*, A 189 / B 232: Buradaki konu, nedensellik yasalarına göre zamansal ardışıklık ilkesidir.
3 *Akademie-Ausgabe*, Cilt XIV-XXIII.
4 The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: *Critique of the Power of Judgment*, Hazırlayan ve Çeviren: Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge: 2001.
5 *Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu*, 1:20.
6 *Columbia Üniversitesi* Felsefe Bölümü'nde profesör.
7 *Carleton Üniversitesi* Felsefe Bölümü'nde profesör.
8 *Saf Aklın Eleştirisi*: İkinci Kitap: İlkelerin Çözümlemi (Aşkınsal Yargı Yetisi Öğretisi).
9 Mikro ile makro kozmos arasında kalan ve çoğunlukla etik yaşama-dünyasına tekabül eden "dünyasal" alan.
10 *Technische Universität Darmstadt*'ta felsefe profesörü.
11 *Opus postumum*'un dijital ortamdaki yazmaları *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*'in ilgili internet sayfasından tek tek izlenebilmektedir: http://kant.bbaw.de/op/faks.htm [11.11.2004].
12 *Johns Hopkins University*'de felsefe profesörü.
13 *Saf Aklın Eleştirisi*: B XI-XII.
14 *Saf Aklın Eleştirisi*: B XIII.
15 *Bayerische Akademie der Wissenschaften*'de profesör.
16 Princeton'daki *School of Social Science, Institute for Advanced Studies*'te profesör.
17 Michael Wolff, Abhandlung über die Prinzipien der Logik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2004.
18 *Saf Aklın Eleştirisi*: B VIII.
19 *Aesthetica* adlı yapıtıyla.
20 "Dünya yok olsa bile adalet baki kalmalıdır."
21 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, İkinci Bölüm.



Eski Dilde Yeni Felsefe: Arap Harfli Türkçe Kant Çalışmaları

ÖMER MAHİR ALPER

Tanzimat'la birlikte yeni yönelişler gösteren Türk düşüncesinin Descartes, Voltaire, Rousseau ve Fénélon gibi Fransız filozofları ölçüsünde olmasa da Alman filozofu Immanuel Kant'tan etkilendiği,[1] onun felsefesine ilgi duyduğu ve bu çerçevede Arap harfli Türkçe literatürde sınırlı da olsa ona ve felsefesine dair birtakım çalışmaların ortaya konulduğu görülmektedir. Bu çalışmaları üç grupta toplamak mümkündür: a) Batı'dan çevrilen bazı felsefe tarihi eserlerinde Kant ve felsefesine ayrılan kısımlar b)Telif olarak kaleme alınmış çeşitli felsefi eserlerde Kant'ın görüşlerine ilişkin bölümler c) Doğrudan filozofun felsefesi hakkında yapılmış müstakil çalışmalar.

Birinci gruptaki eserler içerisinde şunlar yer almaktadır:

– Bohor İsrâil'in Abbé Barbe'dan *Târih-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331 [1915], s. 394-399) adıyla yaptığı çevirisi.

– Elmalılı M. Hamdi'nin (Yazır) Paul Janet-Gabriel Séailles'den *Tahlîlî Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-tabî'a ve Felsefe-i İlâhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1339 [1923], s. 81-87, 118-119, 150-151) başlığıyla gerçekleştirdiği tercümesi.

– Ahmed Hidâyet'in Emile Faguet'ten *Yeni Felsefe Tarihi-Meşhûr Filozoflar* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927, s. 141-151) adıyla Türkçeye aktardığı çalışması.

Bu üç eserde de konuları ve kapsamları gereği Kant felsefesi çok genel özellikleriyle ortaya konulmakta, böylece bu felsefeye ilişkin, okuyucuya özet bir bilgi sunulmaktadır.

İkinci gruptaki eserler arasında ise kronolojik sırayla şunlar yer almaktadır:

– Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfr*'ü (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1327 [1909], s. 47-65, 224)[2]: "Fennen ve hikmeten" (bilimsel ve felsefî olarak) Zorunlu Varlık'ı kanıtlamak ve materyalizm ve ateizmi eleştirmek gibi temel bir amaçla kaleme alınan eserde özellikle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (tenkîd-i akl-ı mahz) bağlamındaki görüşleri ortaya konularak bu görüşlerin bir değerlendirmesi yapılmakta ve filozofun, saf akıl açısından metafizik bilginin imkansızlığına ilişkin düşünceleri eleştirilmektedir. Ayrıca eserde, Kant'ın pratik akla dayalı bir metafizik oluşturma çabasına da değinilmekte ve onun bu girişimi "hüsn-i niyyetine, hüsn-i dînîsine delîl olsa bile, pek de hakîmâne ve mütefenninâne" görülmemektedir (s. 58).

– Bahâ Tevfîk'in *Muhtasar Felsefe*'si (İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, 1331 [1915], s. 229-231): "Onsekizinci Asırda Alman Felsefesi: Kant" başlığını taşıyan bölüm, filozofun yöntemini, saf akıl ve bilginin imkanı konusundaki görüşlerini oldukça özet bir biçimde vermekte ve şu ifadelerle sona ermektedir: "Kant'ın metafiziği yeni bir şey değildir. Ahlâkta dahi onu nazariyye-i hayr taraftarı görürüz. Kant, ictimâiyyâtta hâli hâzır kavânîne müşâbih kavânîn vaz' etmiş ve bilhassa kavânîn-i san'atı te'sîs eylemiştir" (s. 231).

– Mustafa Rahmi'nin kaleme aldığı *Küçük Felsefe Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339 [1923], s. 185-169): Kant'ın mezar taşında yazılan "başım

"Ne için Kant'ı tercih ettim"
Mehmed Emin [Erişirgil]

Bizde felsefi mesleklere dair hiçbir eser neşredilmediği için bu vadide yazı yazmak isteyenler her hangi bir mevzuu serbestçe intihap edebilirler. Çünkü ne yazsalar memleketimiz için faidelidir ve yenidir. Fakat ben "Kant'ın felsefesini" yazmayı arzu ederken tamamen böyle düşünmedim. Bu filozofun mesleğine dair neşredilecek eserde başka hususi faideler mülahaza ettim. Bu düşüncelerimi karilere söylemeyi vazife biliyorum.

Gençlerimiz muasır felsefi meslekleri öğrenmek hususunda büyük bir arzu ve iştiyak duyuyorlar. Mecmualarda çıkan felsefi makalelerin okunması bunun en büyük delilidir. Zamanımızın felsefi cereyanları ondokuzuncu asırda hazırlanmıştır. Bugünü anlayabilmek için geçen asrı bilmeliyiz.

Ondokuzuncu asır felsefesi ise bence iki büyük dahinin eseriyle başlar: Ruso ve Kant. Onsekizinci asırda yetişen bu iki büyük adam ondokuzuncu asırdaki felsefi cereyanın bütün temayülatını sezmiş ve esaslarını kurmuştur. Denebilir ki felsefi efkâr itibariyle geçen asrı bir taraftan Ruso'nun *Emil*'i, diğer cihetten Kant'ın *Akl-ı Mahzın İntikadı* açmıştır. Şu halde muasır felsefe

üstünde yıldızlı semâ', kalbimde kanûn-ı ahlâk" ibaresinin aktarımıyla bölümüne başlayan yazar, Batı felsefesi içerisinde "Devre-i İntikad" (Eleştiri Dönemi) olarak gördüğü Kant felsefesini, Kant'ın kısa bir biyografisini verdikten sonra ele almakta ve felsefesinin diğer felsefi akımlardan temel farkını ortaya koyarak özellikle onun "kanûn-i ahlâk"ı üzerinde durmakta ve buradan hareketle onun dinle kurduğu ilişkiyi göstermektedir. Mustafa Rahmi çalışmasının Kant'la ilgili bölümünü şu sözleriyle bitirmektedir: "Kant ile tarih-i felsefe nihâyet buldu denilecek kadar tekâmül etmiştir, denilebilir. Fakat bu âlemde sûret-i hakîkiyede [gerçek biçimde] hiçbir şey ikmâl edilemeyip lâ-yenkati' [kesintisiz] yeniden başlar" (s. 169).

– İsmail Fennî'nin [Ertuğrul] *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928, s. 18-32)[3]: Materyalist ve pozitivist felsefe akımlarının ve bilhassa pozitivist Ludwig Büchner'in "Madde ve Kuvvet" [*Kraft und Stoff*] adlı çalışmanın eleştirilmesi amacıyla kaleme alınan eserde, Kant'a da bu amaca uygun bir tarzda yer verilmekte ve özellikle onun Tanrı kanıtlamalarıyla ilgili görüşleri ele alınmaktadır.

Son olarak Kant ve felsefesine dair yapılmış müstakil telif çalışmalar ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

– Bahâ Tevfîk'in "Felsefe-i Hâzıra: Kant" üst başlığı ile, Türkiye'nin ilk felsefe dergisi, kuruculuğunu ve müdürlüğünü yaptığı *Felsefe Mecmûası*'nda (İstanbul: Nefâset Matbaası, [1913], s. 6-8, 20-23, 33-36, 87-90, 106-109, 145-151) dizi halinde yayımladığı makale: Türkiye'de Kant üzerine yapılmış

mesleklerini tetkik etmek isteyenler bilhassa bu iki filozofun eserlerinden başlamalıdırlar. Onun içindir ki felsefe tarihine dair neşriyatta bulunmayı düşündüğüm zaman evvel emirde bu iki filozoftan birini yazmak zaruretini duydum. Hangisini evvel yazmalıydım? Ben Kant'ı intihap ettim. Bu tercihi yaparken mevzuun güçlüğünü tamamen takdir ediyordum. Filozofun şaheseri olan *Akl-ı Mahzın İntikadı* hemen hemen on senede bir yeniden tab edilir. Bu eser hakkında daima yeni yeni tefsirler, yeni yeni izahlar intişar edip durmaktadır. Kant felsefesine dair muhtelif lisanlarda yazılmış eserler ve makalelerin bir fıhristi yapılmak istense büyükçe bir kitap meydana gelir. Eski Yunanistan'ın Eflatun gibi bir iki dahisi istisna edilirse hiçbir filozofun eseri hakkında bu kadar muhtelif tefsir yazılmamış, hiçbir eser bu kadar derin tetkik edilmemiştir. Bronşvi Kant felsefesinin Fransa'daki telakkisinden bahsederken Jül Laşeliye'nin şu sözünü söylüyor: "Fransa'da ondokuzuncu asrın nısf-ı evvelinde Kant felsefesi daima tenkit ve redde uğradı, fakat anlaşılmadı. Son elli sene zarfında filozof çok takdir edildi. Hâlâ daha fazla anlaşılmamıştır." Fransız mütefekkirlerinin Kant felsefesini kavramaktaki müşkülatı böylece ortaya koymaları zannederim ki deruhte ettiğim işin güçlüğünü ispata kâfidir. Bilhassa Türkçemizin felsefi mevzuları kolaylıkla ifade edecek derecede henüz zengin olmaması düşünülünce tasniflere, ıstılahlara hatta lüzumundan fazla ehemmiyet vermiş bir filozofun sistemini yazmak-

ilk müstakil çalışma olma özelliği gösteren makalede felsefede son durum, onsekizinci asırda Alman felsefesi, Kant ve yöntemi, saf akıl hakkında incelemeler ve bilginin imkanı, düşünmeye ilişkin yetilerin incelenmesi ve analizi, metafiziğin imkanı, ruh, evren ve Tanrı hakkında Kant'ın görüşleri, pratik akıl ve ahlak ile sanat konusu Kant felsefesi açısından ele alınıp irdelenmektedir. Oldukça sade, anlaşılır ve sistematik bir tarzda kaleme alınan incelemede yazar, dogmatizm (i'tikadiyye) ile kuşkuculuk (reybiyye) arasında orta bir yerde gördüğü Kant'ı, her iki akımın da açmazlarını göstermesi bakımından önemli görmekte ve onu şu sözleriyle nitelendirmektedir: "Kozmoğrafya âleminde Kopernik ne yaptı ise, âlem-i ilimde Kant da onu yaptı. Kopernik, Güneş arz etrafında döner, nazariyesini netâic ve tafsîlâtını bozmadan değiştirdi ve tamâmıyla aksine bir nazariye vaz' ederek arz Güneş etrafında döner, dedi. İşte bunun gibi Kant da o zamana kadar 'akıl, eşyâ etrafında döner' nazariyesini bozarak yerine 'eşyâ akıl etrafında döner' kâidesini vaz' etti" (s. 8, 20). Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin daha önce dogmatiklerce savunulan "niçinsiz i'tikad usûlüne bir hayâl nazarıyla baktı"ğını ve "biz yalnız aklımızla, yani mücerred bir sûrette düşünerek ne rûhun mevcûd olup olmadığını, ne kâinâtın kendi kendine kifâyet ve 'adem-i kifâyetini (yani bir hâlika muhtaç olup olmadığını), ne de Allah'ın varlığını yahut yokluğunu anlayamayız" (s. 35) şeklindeki ve benzeri sözlerinin altını çizen Tevfîk, onun pratik akıl çerçevesinde ortaya koyduğu bir kısım görüşlerini ise son felsefi gelişmelerle uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirmekte ve "bizim fikrimizce büyük Kant, bu hususta İspinoza [Spinoza] kadar bile hakîkata temâs

ta ne kadar müşkülata uğranılacağı kendiliğinden anlaşılır. Bu güçlükleri ne dereceye kadar iktiham edebildiğimi kariler takdir eyleyecektir.

Mamafih ben bu kitabı yazarken intikad mesleğinin yalnız müretteb bir felsefe tahsiline yardım edeceğini düşünmedim. Kant'ın mesleğinin bugün de zihni terbiyemiz üzerine birçok felsefi eserlerden fazla müessir olacağına kaniim. Büyük Alman dahisi bizim takılıp kaldığımız noktaları tenvir edebilir; gözümüzün önüne büsbütün yeni ufuklar açar. Mesela hâlâ tecrübe maverasındaki mevzular için delil aramak ve bulmakla uğraşanlarımız vardır. Kant bu yolda çalışanlara ne beyhude, ne akim bir yolda gittiklerini göstermektedir. Hakikaten hiçbir filozof Kant kadar itikat ve iman sahasında ilmin adem-i imkânını vuzuhla ortaya koymamış, hiçbir felsefe mesleği intikad kadar iman sahasında akli delil aramanın beyhudeliğini göstermemiştir. Bu eser yalnız bu hususta bizi irşat etse muharriri için kâfi bir mükâfattır. Halbuki Kant mükevvenatın bütün sahasında dolaşan bir filozoftur. Yalnız ilmin değil, faziletin, terakkinin hatta daimi sulhün şeraitini aramıştır. Bu sahalarda filozofun tetkikatı Garbın tefekküratı üzerine ne azim tesir icra etmiştir!

Umumi harpten sonra "Cemiyet-i Akvam" fikrini o kadar hararetle müdafaa eden Amerika'nın sabık reisicumhuru Vilson Kant'ın "Daimi Sulh Projesi"ni daima yanında bulundurumuş.

edememiştir" (s. 90) demektedir. Ayrıca ona göre Kant'ın ahlaka dayalı Tanrı kanıtlaması isabetsizdir. Bu bakımdan Kant'ın, "bu mebâhisde yeni bir şey te'sîs etmiş olmak meziyyetinden ziyâde eskileri, eski hataları yıkmış olmak meziyyeti vardır. Değilse, ihdâs etmiş olduğu nazariyyât-ı cedîde eski Yunan nazariyyâtından çok aşağı ve olanca iddâsına rağmen fenden pek çok uzaktır" (s. 109).

– [Mehmed] İzzet Bey'in *Ahlâk: Kant'ın Amelî Felsefesi* (İstanbul: Dârülfünûn Matbaası, 1335 [1919], 60 sayfa) adlı eseri: Dârülfünûn Felsefe Bölümü'nde ders kitabı olmak üzere hazırlanan eser, başlıktan da anlaşılacağı üzere Kant'ın pratik felsefesini ele alır. Kant felsefesine ilişkin Türkçe kaleme alınan ilk kitap olma özelliği gösteren eser,[4] beş bölümden oluşmaktadır. Eserde Kant'ın eleştirel felsefeyi kurmadan önceki ahlak düşüncesi, pratik felsefesini hazırlayan eleştirel bilgi teorisi, onun ahlak bilimi, pratik aklı eleştirisi, pratik aklın ortaya koyduğu bir kısım kanunların uygulamaya ilişkin yönleri ve hak ve erdem teorisi gibi konular yer almaktadır. Kant'ın doğrudan özgün eserlerine başvurularak hazırlanan eserin, dönemine göre bilimsel sayılabilecek bir niteliği vardır.

– Mehmed Emin'in [Erişirgil] *Kant ve Felsefesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1339 [1923], 413 sayfa)[5] adlı çalışması: Kant ve felsefesine dair Arap harfli Türkçe çalışmalar içerisinde en kapsamlısı olan eser, on bir ana bölümden oluşmakta ve genel olarak şu konuları içermektedir: Eleştiri yöntemi ve mâhiyeti, Kant'ın zamanı ve hayatı, eleştiriden önceki eserleri, *Saf Aklın Eleştirisi*, Kant'ın çeşitli konulardaki dersleri, ahlak felsefe-

Hakikaten "Cemiyet-i Akvam" mefkûresine, bu vasıta ile devletlerin münasebatında hukuki esaslar kurulabileceğine kani olanlar için filozofun bu eseri bir "İncil"dir. Çünkü Kant kadar hiçbir filozof tamamen şuurlu ve etraflı bir surette bu mefkûreyi ortaya koymamıştır. Hülasa Kant'ın eserleri felsefi sahada düşünenler için halen en büyük ilham ve tetkik menbaıdır.
İşte bütün bu düşüncelerledir ki Kant felsefesini neşretmek istedim, hüsnüniyetim iyi bir tesadüfle de birleşti: Bu kitap filozofun tevellüdünün iki yüzüncü sene-i devriyesinde intişar ediyor. Bu münasebetle filozofun eseri ve şahsı hakkında yeniden yeniye ilmi tetkikler yazıldı; Kant hakkında duyulan takdir ve teşekkür hisleri izhar olundu. Kendi milletlerine mensup olduğu için bittabi büyük bir iftiharla neşriyatta bulunan Alman mecmualarını bir tarafa bırakıyoruz. Diğer milletlerin mütefekkirleri filozofun yaptığı hizmet karşısında hisseyledikleri takdiri izhar eylediler. Bu kitap her tarafta böyle neşriyatta bulunulduğu bir zamanda çıkıyor. Bunun için tamamen insaniyetin malı olan bu dahi karşısında Türk irfan hayatının da yabancı kalmadığını âleme göstermeye yarayabilir. Bu iyi tesadüf kitapta gördüğüm en büyük meziyettir.

Çevriyazı: Tamer Erdoğan

si, erdem teorisi, eğitim teorisi, tarih felsefesi, sanat felsefesi ve din felsefesi. Eserin yazılış amacını yazar, "Niçin Kant'ı Tercih Ettim" başlığı altında önsözde şu sözleriyle dile getirmektedir: "Zamanımızın felsefî cereyanları ondokuzuncu asırda hazırlanmıştır. Bugünü anlayabilmek için geçen asrı bilmeliyiz. Ondokuzuncu asır felsefesi ise, bence iki büyük dâhînin eseriyle başlar: Ruso [Rousseau] ve Kant. Onsekizinci asırda yetişen bu iki büyük adam, ondokuzuncu asırdaki felsefî cereyanın bütün temâyülâtını sezmiş, esaslarını kurmuştur. Denilebilir ki, felsefî efkâr itibariyle geçen asrı, bir taraftan Ruso'nun *Emile*'i, diğer cihetten Kant'ın *Akl-ı Mahzın İntikadı* [*Saf Aklın Eleştirisi*] açmıştır. Şu halde muâsır felsefe mesleklerini tedkîk etmek isteyenler bilhassa bu iki feylesofun eserlerinden başlamalıdırlar. Onun içindir ki, felsefe tarihine dair neşriyatta bulunmağı düşündüğüm zaman evvel emirde bu iki feylesoftan birini yazmak zarûretini duydum. Hangisini evvel yazmalıydım? Ben Kant'ı intihâb ettim [seçtim]"[6].

Mehmed Emin aynı yerde, devamla, Kant'ın düşüncesinin Türk toplumu için oldukça önemli ve etkili olacağını belirtmekte ve yeni ufuklar açacağını kaydetmektedir. Zira "hâlâ tecrübe mâverâsındaki [ötesindeki] mevzûlar için delîl aramak ve bulmakla uğraşanlarımız vardır. Kant bu yolda çalışanlara ne beyhûde, ne akîm bir yolda gittiklerini göstermektedir. Hakîkaten hiçbir feylesof Kant kadar i'tikad, îman sahasında ilmin adem-i imkânını [imkansızlığını] vuzûhla ortaya koymamış, hiçbir felsefe mesleği intikad [eleştiri] kadar îman sahasında aklî delîl aramanın beyhûdeliğini göstermemiştir. Bu eser yalnız bu hususta bizi irşâd etse, muharriri için kâfî bir mükâfattır".

Yazar, çalışmasını geniş bir kaynakçaya dayanarak hazırlamakla birlikte eserin gerek tasnif tarzının gerekse içeriğinin oluşturulmasında özellikle T. Ruyssen'in *Kant* adlı kitabının özel bir yeri bulunmaktadır. Öyle ki bazı kısımlar Ruyssen'in bu eserinin belli bölümlerinin tamamen çevirisi şeklindedir. Çünkü Mehmed Emin'e göre bu bölümler "daha iyi bir sûrette yazılamazdı".

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, Türkiye'de Kant'la ilgili yapılan ilk çalışmalar, yukarıda ortaya konulanlardan da anlaşılacağı gibi, esas itibariyle Tanzimat sonrası fikir hareketliliği içerisinde baş gösteren, aydınlar arasındaki tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifade ile Kant ve felsefesine dair yapılan çalışmalar, birbirine karşıt aydın çevreleri arasındaki felsefi ve düşünsel tartışmalarda tarafların entelektüel bir üstün-

lük sağlama ve ileri sürdükleri tezlere bir meşruiyet zemini oluşturma girişiminin bir sonucudur. Bu bağlamda taraflar arasındaki tartışma konusunun özünü metafizik bilginin imkanı sorunu oluşturmakta ve Kant, bu sorun bağlamında belirli tezlerin temellendirilmesi noktasında bir "araç" olarak kullanılmaktadır. Nitekim materyalizme ve pozitivizme karşı açık tavır alan Filibeli Ahmed Hilmi'nin, eserinde, Kant'ın teorik akla dayalı metafizik bilginin imkansızlığı konusundaki görüşlerini eleştirmesi ve bu noktayı eserinin Kant'la ilgili bölümünün temel konusu yapması; Filibeli Ahmed Hilmi ile tartışmalarda bulunan materyalist Bahâ Tevfîk'in ise tam tersine Kant'ın teorik akıl açısından metafizik bilginin imkansızlığını ortaya koyan görüşlerini işleyip savunurken onun ahlâka dayalı Tanrı kanıtlamasını ciddi bir biçimde eleştirmesi;[7] nihâyet Mehmed Emin'in, eserini yazış amacını açıklarken böyle bir eserin, yalnızca, inanç sahasında akılcı kanıt aramanın boş olduğunu göstermesinin bile yazarı için büyük bir ödül olacağını belirtmesi hep bu tartışma zemini bağlamında anlamlı görünmektedir.

Notlar

1 Bir örnek olarak Kant'ın Tanzimat'ın önemli aydınlarından Münif Mehmed Paşa'nın düşünceleri üzerindeki etkisi için bkz. Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa* (İstanbul: Kitabevi, 2004), s. 424, 545, 605; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 151-152.

2 Necip Taylan ve Eyüp Onart tarafından Latin harfleriyle hazırlanan eserin yeni bir baskısı gerçekleştirilmiştir (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977).

3 Abdülhalim Kılıçsoy tarafından sadeleştirilen eserin *Materyalizmin İflası ve İslâm* adıyla iki cilt halinde yeni bir baskısı gerçekleştirilmiştir (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996).

4 Pek çok araştırmacı tarafından Türkçede Kant'la ilgili ilk kitabın Mehmed Emin'in *Kant ve Felsefesi* adlı çalışması olduğu belirtilmektedir ki, bu kanaat doğru değildir. Bu yaygın ama yanlış kanaate bir örnek olarak bkz. Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), s. 324.

5 Eser daha sonra yeniden basılmıştır (İstanbul: Yahya Efendi Şirketi, 1341 [1925]). Ayrıca İsmail Taşpınar tarafından Latin harfleriyle hazırlanmış bir başka baskısı da gerçekleştirilmiştir (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

6 Mehmed Emin'in burada ve aşağıda aktarılan ifadeleri eserinin "mukaddime"sinden alınmış olup orada sayfa numaraları verilmediğinden bu yazıda da belirtilmemiştir.

7 Hilmi Ziya Ülken, bu çerçevede, Bahâ Tevfîk'in Kant hakkındaki incelemesini şu sözleriyle değerlendirmektedir: "[Bahâ Tevfîk] orada [Kant'a dair makalesinde] ondokuzuncu yüzyıl Alman materyalistleri gibi Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi" kitabının tahliline dayanıyordu. Bu tetkikin onu her türlü metafizik düşünceden kurtardığına ve ilmî bir görüşe bağlanmayı sağladığına inanmakta idi. Nitekim bu sırada Kant'ın bir pozitivist yorumlaması revaçta idi". Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), c. I, s. 382.

Türkçede Kant

Kant, Immanuel, *Kant'tan parçalar*, çev. Mehmet Emin Erişirgil, Maarif Vekaleti, 1935.

Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1960.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983; Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996.

Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi, 1984.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1993.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999; *Pratik Usun Eleştirisi,* çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say, 2001.

Kant, Immanuel, *Fragmanlar,* çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş, 2000.

Kant, Immanuel, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi, Sarmal, 2002.

Kant, Immanuel, *Ethika: Etik Üzerine Dersler.* çev. Oğuz Özügül, Yasemin Özcan, Kabalcı, 2003.

Akarsu, Bedia, *Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp, 1999; *Kant'da Mekân ve Zaman Kavramları*, İstanbul, 1963.

Altuğ, Taylan, *Kant Estetiği,* Payel, 1989.

Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. D. Özlem, İnkılâp, 2002.

Copleston, Frederick, *Kant*, çev. A. Yardımlı, İdea, 1989.

Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. U. Baker, Öteki, 2000; *Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, çev. T. Altuğ, Payel, 1995; *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, çev. H. Portakal, Cem, 2002.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan, 1997.

Goldmann, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. A. Timuçin, Metis, 1983.

Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, YKY, 1997; *Kant ve Alman idealizmi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1961.

Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi: Kant'ı Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev. T. Mengüşoğlu, Remzi, 1986.

Scruton, Roger, *Kant*, Altın, 2003.

geçen sayıdakiler

Ölüm: Bir Topografya

Cogito / Sayı: 40

Cogito'dan / *Hepimizi Kurtlar Yiyecek* **Rüzgâr Gülü /** Zeliha Burtek • Cenk Yay • İlker Coşkun • Itır Arda • Huntington-Giddens **Klasikler** ʾEbû Hayyân • Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine **Söyleşi /** "Doğruya, İyiye ve Güzele" • Teo Grünberg'le Söyleşi David Grünberg **Yeni Perspektifler /** Eleştirel Kuramın Bugünü • Alex Demiroviç'le Söyleşi - Aslı Odman • Slavoj Zizek • Ölümün Acımsız Aşkı **Dosya: Ölüm: Bir Topografya /** Selim Badur • Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler • IVan Illich • Ölüme Karşı Ölüm • Kaan H. Ökten • Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi • Emmanuel Levinas • Ölüm ve Öteki • Robert Bernasconi • Felsefe ve Ölüm Kültürleri • Sait Aykut • Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde • Philippe Aries • Ölüm Döşeğinden Mezara • Yaşar Çoruhlu • Eski Türklerde Ölüm **Odak: Oksidentalizmin İki Yüzü /** Hasan Hanefi • İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu? • Ian Buruma • Oksidentalizmin Kökenleri **Kitap /** Gürbüz Erginer • Bir Halkbilimcinin Gözünden Ölüm • Ferma Lekesizalın • Emperyalist Yayılmacılık ve Endülüs'te Melez Kimliklerin Yok Edilmesi • **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 40: Ölüm: Bir Topografya • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

Theodor W. Adorno: 1903'te Franfurt'ta (Almanya) doğdu. Sosyoloji, psikoloji, müzikoloji alanlarındaki çalışmalarıyla, eleştirel kurama katkılarıyla tanınmıştır, Frankfurt Okulu'nun en önemli isimlerindendir. Goethe Üniversitesi, Felsefe bölümünde öğrenimini 1924'de tamamladı. Frankfurt Üniversitesi'nde ders verdi. 1934'de İngiltere'ye göç ederek Oxford'da Merton College'da çalışmalarını sürdürdü. 1938'de ABD'ye göç etti, 1956'de sosyoloji profesörü olarak Frankfurt Üniversitesi'ne döndü. 1969'da yaşama veda etti. *Cogito*'nun 36. sayısı Theodor W. Adorno'ya ayrılmıştır.

Ömer Mahir Alper: 1984'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'ndan 1993'te yüksek lisans, 1998'de doktora derecesi aldı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığı'nı yürütüyor.

Karl-Otto Apel: 1922'de Düssledorf'ta (Almanya) doğdu. 1950'de Bonn Üniversitesi'nden felsefe doktorasını aldı. 1961'den itibaren Almanya'da ve ABD, Kanada, İtalya, Fransa, Arjantin ve Brezilya'da seçkin üniversitelerde dersler verdi. Yirminci yüzyılın en etkin filozoflarından biri kabul edilen Apel, aşkınsal semiyotik üzerine çalışmalarıyla tanındı, söylem etiğiyle ünlendi. Kitaplarından bazıları: *Transformation der Philosophie* (Felsefenin Değişimi), *Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics* (Seçme Yazıları: Aşkınsal Semiyotiğe Doğru), *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspectives* (Anlamak ve Anlatmak: Aşkınsal-Pragmatik Perspektifler).

Hannah Arendt: 1906'da Almanya'da doğdu. 1975 yılında ABD'de öldü. Siyaset bilimcisi ve felsefecisi. Yahudi sorunları üzerine eleştirel yazıları ve totaliterlik konusundaki çalışmalarıyla ünlüdür. Martin Heidegger'in öğrencilerinden olan Arendt İkinci Dünya Savaşı'nda Naziler tarafından yağmalanan Yahudilere ait yazılı belgeleri biraraya getirmeye yönelik çalışmalara öncülük etti.

Manfred Baum: 1939'da Köln'de doğdu. Köln ve Münih üniversitelerinde İngilizce, Almanca, Pedagoji ve Felsefe öğrenimi gördü. 1970'de felsefe doktorasını tamamladı.

Hegel arşivinde çalıştı. Almanya ve ABD'nin seçkin üniversitelerinde dersler veren Baum, Kant Derneği'nin başkanı, ünlü *Kant-Studien* dergisinin editörüdür.

E. Efe Çakmak: 1979'da İzmir'de doğdu. EUP'den felsefe lisansı, İstanbul Üniversitesi'nden İngiliz Filolojisi lisansı aldı. Golding, Conrad, Saramago gibi yazarların romanlarının yanı sıra süreli yayınlar için sosyal bilimler alanında birçok makaleyi dilimize aktardı, telif makaleler ve öyküler yayımladı. Bir dönem İş Bankası Kültür Yayınları'nın yayın yönetmenliğini üstlendi, halen YKY'de *Cogito* dergisinin yayın yönetmeni ve editör. Akademik çalışmalarını Bilgi Üniversitesi'nde sürdürüyor.

Betül Çotuksöken: 1950'de İstanbul'da doğdu. 1972'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Özel Darüşşafaka Lisesi'nde öğretmenlik ve müdür yardımcılığı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Yabancı Dil Eserleri Sınıflandırma Servisi'nde çalıştı. 1982'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1996'da profesör oldu. Çalışmalarını Batı Ortaçağ felsefesi, bilgi ve dil felsefesinin temel sorunları üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Umberto Eco: 1932'de doğumlu Eco, Çağımızın en önemli düşünce adamlarından biri, Ortaçağ estetiği ve göstergebilim dalının yaşayan efsanelerindendir. 1962'de Torino Üniversitesi'nde doçent, 1969'da ise Floransa Üniversitesi'nde görsel iletişim dalında profesör oldu. 1971'den bu yana Bologna Üniversitesi'nde profesör olarak çalışıyor ve yapısalcılık sonrası göstergebilime katkılarıyla tanınıyor. Yapıtlarının çoğu Türkçeye kazandırılmıştır.

Bülent Gözkân: 1957'de İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Saint Joseph'te, lisans eğitimini ODTÜ İnşaat Mühendisliği Bölümü'nde tamamladı. 1992'de ODTÜ Felsefe Bölümü'nden geometride uzlaşımsalcılık üzerine yazdığı teziyle yüksek lisans, 2000'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Kant'ta Ben'in ve aklın kuruluşu üzerine yazdığı teziyle doktora derecesi aldı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

David Grünberg: 1957 yılında İstanbul'da doğdu. 1984'de ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi ve Tarihi Anabilim Dalı'ndan Yüksek Lisans derecesini aldı. 1986-1987 yılları arasında Fullbright bursu ile Florida Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bulunduktan sonra 1994 yılında ODTÜ Felsefe Anabilim Dalı'ndan doktora derecesini aldı. 1984'den bu yana ODTÜ Felsefe Bölümü'nde görev yapmakta olan Profesör David Grünberg'in, bilim felsefesi ve mantığı, analitik epistemoloji ve analitik ontoloji konuları ağırlıklı olmak üzere, bir kısmı uluslararası dergi ve kitaplarda yayımlanmış 15'i aşkın makale ve bildirisi bulunmaktadır.

Paul Guyer: Kant uzmanı, Pennsylvania Üniversitesi'nde felsefe profesörü. *Essays in Kant's Aesthetics*'in ve *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*'ın editörü. Son dönemde, Cambridge Üniversitesi'nin desteğiyle, Kant'ın yapıtlarının güncel İngilizce çevirilerini yapmakla görevlendirilen, daha önce de *Cambridge Companion*'ı

hazırlamış olan Guyer, İngilizce konuşan dünyanın en yetkin ve en ortodoks Kantçıları arasındadır.

Jürgen Habermas: Richard Rorty'nin, "Modern zamanların en sistematik filozofu" diye nitelediği Habermas, 1929'da Almanya'da doğdu. Filozof ve toplumbilim kuramcısı Habermas, çalışmalarını Göttingen ve Bonn'da yürüttü. Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak üyelerindendir. Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun öğrencisi olmuştur. 1962'de Heidelberg ve 1964'te Frankfurt'ta ders verdi; 1971'de Max Planck Enstitüsü'nün başına geçti. Yapıtlarının çoğu Türkçeye kazandırılmıştır.

İlhan İnan: 1986 ve 1989'da ODTÜ Mühendislik Fakültesi'nden lisans ve yüksek lisans derecelerini aldıktan sonra Santa Barbara'da California Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ders vermektedir.

İoanna Kuçuradi: 1936'da İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini İstanbul'da Zapyon Kız Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden lisans ve doktora derecelerini aldı. Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde ve Hacettepe Üniversitesi'nde ders verdi, 1968'de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığına getirildi. 1978'de profesör oldu. 1988'de Uluslararası Felsefe Dernekleri Federasyonu'nun genel sekreterliğine seçildi.

Kaan H. Ökten: 1969'da Samsun'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Almanya'da tamamladı. İstanbul'da Avusturya Lisesi'ni bitirdi. İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu, Paul Feyerabend üzerine yüksek lisans tezi yazdı. 1996-1997 yıllarında DAAD bursuyla Almanya'da Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularıyla ilgili doktora çalışmalarını yürüttü. Kant'ın barış anlayışı üzerine hazırladığı tezle 2001'de doktor oldu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde çalışıyor.

John Rawls: 1921'de Baltimore, Maryland'de (ABD) doğdu. Princeton Üniversitesi'nden felsefe dalında lisans ve doktora derecelerini aldı. 1962'de Harvard Üniversitesi'ne geçmeden önce, Princeton'da yardımcı doçent, Cornell'de doçent ve MIT'de felsefe profesörü olarak dersler verdi. Özellikle siyaset felsefesi alanında çağımızın en etkin isimlerinden olan Rawls'a 1979'da Harvard'da en seçkin profesörlere verilen Conant University Professor unvanı verildi. 24 Kasım 2002'de vefat etti.

Birgit Recki: Almanya doğumlu. Hamburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Yayınları arasında *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Aura und Autonomie: Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno* ve *Kultur als Praxis* bulunuyor.

Nebil Reyhani: 1970'de İskenderun'da doğdu. 1987-1992 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi'nde, 1993-2003 yılları arasında da Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde (Almanya) felsefe eğitimi gördü. 2002 yılından bu yana Muğla Üniversitesi'nde öğretim üyesi.

Eva Schaper: Glasgow Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Estetik ve estetik tarihine ilişkin çok sayıda makale yayımladı. *Pleasure, Preference, and Value: Studies in Philosophical Aesthetics*'ın editörlüğünü üstlendi. Başlıca kitapları: *Prelude to Aesthetics* (Estetiğe Giriş), *Studies in Kant's Aesthetics* (Kant'ın Estetiği Üzerine Çalışmalar).

Slavoj Zizek: 1949'da Ljubljana, eski Yugoslavya'da doğdu. Doktorasını Alman idealist felsefesi üzerine yaptı. 1970'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupancic ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu grup Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Columbia, Princeton, New York, Michigan üniversitelerinde de dersler veren Zizek, Ljubljana Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde görev yapıyor.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“Tarih”in varlık alanının ve nesnesinin sorgulaması….

Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları, felsefe tarihinin temel sorunları çerçevesinde oluşuyor. Etik ve Dil felsefesi, iki filozofun dizgesinde “tarih” için bir alan açıyor. Aydınlanma’nın “ilerlemeci” tarih felsefesi bağlamında, *Kant ile Herder*, bir felsefe ustası tarafından eleştirel bir bakışla karşılaştırılıyor.

Macit Gökberk’in yapıtı, Türkçe bir felsefe tarihi yorumu.

Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları
Macit Gökberk
Cogito, 167 s.



YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber yapikrediyayinlari