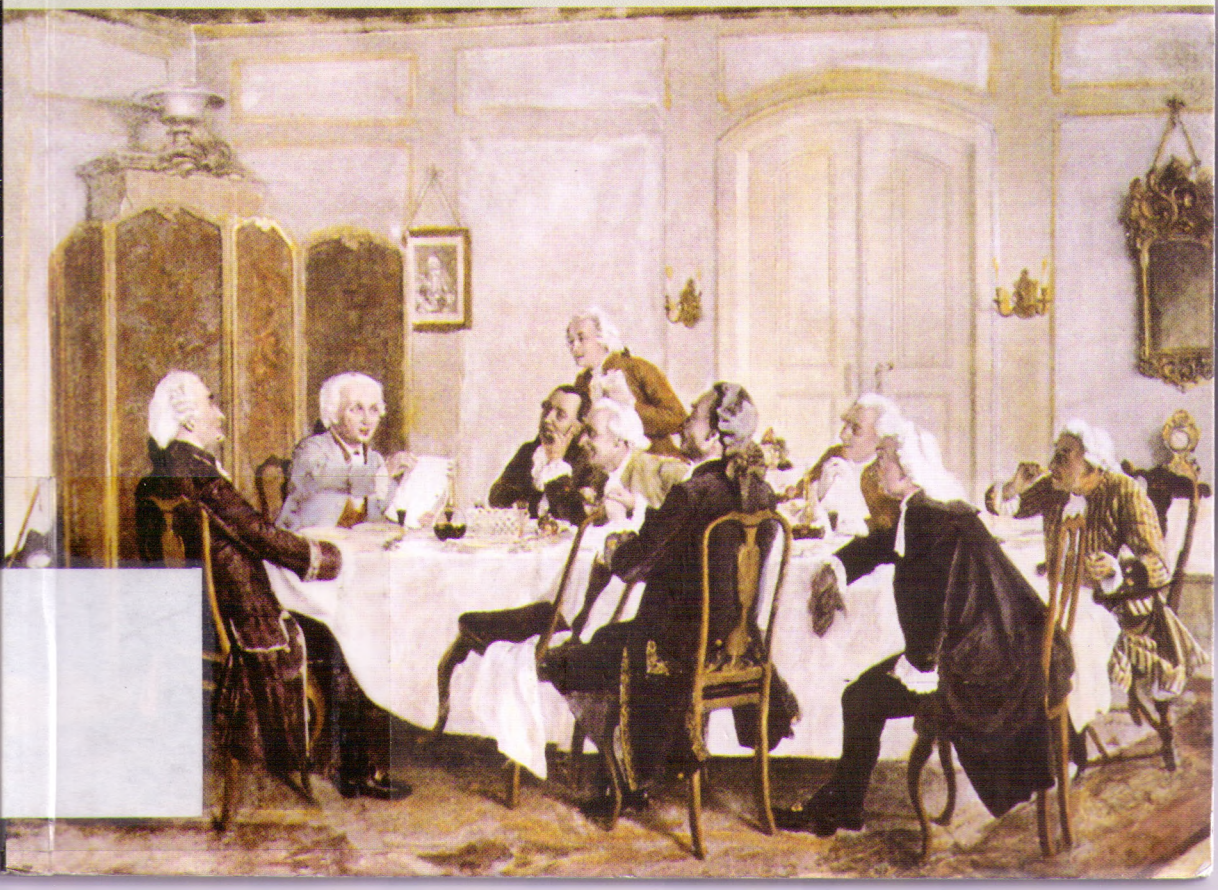
056218

KANT FELSEFESİNİN POLİTİK EVRENİ

DERLEYEN Hakan Çörekçioğlu

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



KANT FELSEFESİNİN POLİTİK EVRENİ

DERLEYEN
HAKAN ÇÖREKÇİOĞLU



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Derleyen Hakan Çörekçioğlu
KANT FELSEFESİNİN POLİTİK EVRENİ
Çeviren Hakan Çörekçioğlu

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 307
Felsefe 10

ISBN 978-605-399-157-1

Kapak Kant, akşam yemeklerinin yalnız yenmesini doğru bulmazdı. Onun için akşam yemekleri dostlarıyla sohbet etme vaktiydi. Emil Doerstling'in tablosu Kant'ı dostlarıyla akşam yemeğinde resmediyor. Emil Doerstling, *Kant und Seine Tischgenossen* (Kant'la akşam yemeği) 1892-1893.

1. Baskı İstanbul, Ağustos 2010

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Göksun Yazıcı
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Dizin Bora Bozatlı
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Kant Felsefesinin Politik Evreni / Derleyen Hakan Çörekçioğlu.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-157-1 (pbk.)

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Conhtributions in Political Science. 2. Political Science – Philosophy.
3. Political Science – Philosophy – History –20th Century. I. Title. II. Çörekçioğlu, Hakan.
JC181 .K368 2010

KANT FELSEFESİNİN POLİTİK EVRENİ

Derleyen
Hakan Çörekçioğlu

İçindekiler

vii Derleyen ve Yazarlar

1 GİRİŞ Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku
Hakan Çörekçioğlu

17 *1* Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]
Immanuel Kant

57 *2* Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi
Wolfgang Kersting

81 *3* Immanuel Kant: "Ahlâk ve Politika İlişkisi"
Pierre Hassner

125 *4* Kant: "Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı?"
Susan Mendus

151 *5* Kant, Devrim ve Tarih
Peter P. Nicholson

171 *6* Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk
Agnes Heller

189 *7* "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek": Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne
Birgit Recki

205 *8* Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne
Völker Gerhardt

225 *9* Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyeni Olarak Kant
Otfried Höffe

243 *10* Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?
Hakan Çörekçioğlu

263 Dizin

Derleyen ve Yazarlar

Derleyen

HAKAN ÇÖREKÇİOĞLU

1970, İzmir Ödemiş doğumlu Hakan Çörekçioğlu lisans ve lisansüstü eğitimini Ege Üniversitesi, Felsefe bölümünde tamamladı, DAAD'nin doktora ve post-doktora burslarıyla Almanya Hamburg Üniversitesi'nde araştırmalarda bulundu. Rönesans felsefesi, politika felsefesi, Kant ve Alman idealizmi temel uzmanlık alanlarını oluştur. Halen Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Yazarlar

WOLFGANG KERSTING

Kiel, Cristian-Albrechts Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Uzmanlık alanları politika ve hukuk felsefesidir. Kersting özellikle sosyal devlet ve sözleşme toplumu gibi konularda bir çok makalenin ve kitabın yazarıdır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie*, (1974), Mentis, 2007; *Kant Über Recht*, Mentis, 2004; *Politik und Recht*, Velbrück Wissenschaft, 2000; *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Mentis, 2006.

PIERRE HASSNER

Paris'teki Uluslararası Araştırmalar Merkezi (Ceri)'nde araştırmacı, Paris'teki Politik Araştırmalar Enstitüsü'nde ve aynı zamanda Bologno'daki, John Hopkins Üniversitesi Avrupa Araştırma Merkezi'nde profesör olarak çalışmaktadır. Uzmanlık alanı politika felsefesi ve uluslararası ilişkilerdir. Alanında bir çok incelemenin yazarı olan Hassner'in en son yayınladığı eser, *Justifier la querre? De l'humanitaire au contre-terrorisme* (Paris, 2005) adını taşımaktadır.

SUSAN MENDUS

York Üniversitesi politika felsefesi kürsüsünde profesör. Uzmanlık alanları ahlak ve politika felsefesidir. Tolerans ve feminizm konularında bir çok eserin sahibidir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities,1989; *Feminism and Emotion*, Routledge, 2000; *Impartiality in Moral and Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002.

PETER P. NICHOLSON

Swansea ve York Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmıştır. Uzmanlık alanı politika felsefesidir. Klasik politika felsefesi üzerine bir çok makalenin yazarıdır. *The political philosophy of the British Idealists* (Cambridge, 1990) kitabı alanında bir klasik haline gelmiştir.

AGNES HELLER

Budapeşte okulunun kurucularındandır. Tarih, politika, kültür ve modernite temel araştırma konularını oluşturur. Alanında bir çok ödülün sahibi olan Heller'in önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *An Ethics of Personality* Cambridge 1996; *Beyond Justice*, Boston, 1988; *A Theory of Modernity*, Blackwell, 1999.

BIRGIT RECKI

Hamburg Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör ve Ernst Cassirer Araştırma Merkezi'nin başkanı. Uzmanlık alanları, etik, estetik ve kültür felsefesidir. Kant üzerine bir çok makalenin yazarı olan Recki'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Aura und Autonomie*, Würzburg, 1988; *Ästetik der Sitten*, Frankfurt am Main, 2001; *Kultur als Praksis* , Berlin, 2004.

VOLKER GERHARDT

Berlin, Humboldt Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde profesördür. Uzmanlık alanları politika felsefesi, hukuk felsefesi ve bioetiktir. Kant ve Nietzche üzerine bir çok çalışmanın sahibi olan Gerhardt'ın diğer önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Vom Willen zur Macht*, Gruyter, 1996; *Der Mensh wird geboren*, Beck, 2002; *Partizipation*, Beck, 2007.

OTFRIED HÖFFE

Tübingen Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Uzmanlık alanları etik, hukuk ve politika felsefesidir. Önemli Kant yorumcularından biri olarak kabul edilen Höffe, aynı zamanda barış ve uluslararası hukuk üzerine bir çok incelemenin sahibidir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Immanuel Kant*, Beck, 2007; *Political Justice*, Polity, 1995; *Vernunft und Recht*, Suhrkamp, 1996; *Königliche Völker*, Suhrkamp, 2001; *Lebenkunst und Moral*, Beck, 2007.

Giriş

Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku

HAKAN ÇÖREKÇİOĞLU

Otto Liebman 1865 yılında yayınlanan *Kant ve Taklitleri* adlı eserinin her bölümünü şu cümleyle bitirir: "O halde Kant'a geri dönmeliyiz!"[1] Bu motto felsefenin günümüzdeki ana yönelimini de özetler niteliktedir. Aslında Kant, *I. Kritik*, yani *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) yayınlandıktan kısa bir süre sonra felsefenin gündemine yerleşmiş ve adım adım geliştirdiği eleştirel felsefesiyle sadece çağdaşlarına değil, yakın ardıllarına da yön vermiştir. Nitekim felsefenin –epistemoloji, etik, estetik, tarih felsefesi, hukuk felsefesi, politika felsefesi, felsefi antropoloji ve nihayet din felsefesi olmak üzere– bütün disiplinlerini kapsayan eleştirel felsefe, Kantçı transandantal idealizme mesafeli duran Fichte ve Hegel gibi Alman idealistlerinin yanı sıra "aklın" yerine "duygu"yu geçiren romantik filozoflara bile esin kaynağı olmuştur. 19. yüzyılda Liebmann'ın öncülüğündeki yeni-Kantçı akım, bir yönüyle, Kant'ın etkisini ve önemini açıkça teslim etmenin bir ifadesidir. Bu etki sadece 19. yüzyılla sınırlı kalmaz. Günümüze kadar devam eden yeni-Kantçı okullar bir yana, Kant, fenomenolojiden varoluşçuluğa ve buradan da günümüzün söylem etiği ve iletişimsel politika anlayışlarına kadar birçok akıma öncülük eder.

Kant'ı bu denli etkili kılan nedir? Her şey bir yana Kant'ın felsefesi düşünme tarzında gerçekleştirdiği Kopernikçi devrimle –yani nesnel bilgiyi öznenin bilgi koşullarına indirgemesiyle– ve bunun sonucunda temellendirme konusuna getirdiği yenilikle modern felsefede bir dönüşümü temsil eder. Bu

1 Otto Liebmann, *Kant und Epigonen*, Harald Fischer Verlag, Erlangen, 1991.

anlamda eleştirel felsefe veya *transandantal idealizm*, aslında, Descartes ile başladığını kabul ettiğimiz modern felsefenin ve dolayısıyla hem modernizmin hem de modernite projesinin bir yeniden yapılandırılmasıdır. Modernitenin sorunlarını, yani Rousseau'nun bilim ve uygarlık eleştirisinde somutlaşan ilk krizini aşmak amacıyla ortaya konan bu yeniden yapılandırma, modern yaşamın tüm yönlerini, yönelimlerini ve gereklerini göz önüne almakla kalmaz, modern dünya tasarımın yol açtığı, epistemolojik, etik ve politik bütün sorunlara, günümüzde de değerini koruyan çözümler üretir. Kant, hem ortaya koyduğu orijinal çözümlerle hem bu çözümlerin yarattığı gerilimlerle (ve aynı zamanda kendi sisteminin yarattığı gerilimlerin farkında olan bir filozof olarak onları aşma çabasıyla) daha sonraki kuşaklara, yorumlama imkanı sınırsız bir felsefi miras bırakır. Bu yönüyle Kant'ın eleştirel felsefesi birçok filozofa modernitenin yeni sorunlarını –ve krizlerini– bazen anlama bazen de aşma konusunda temel hareket noktası olarak hizmet eder. Kant'ın her dönemde "kendisine geri dönülen bir filozof" olmasının nedeni tam da budur. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan ve özellikle 70'li yıllardan günümüze uzanan süreçte, yani modernitenin ve modern politika teorisinin en son postmodernizm başlığı altında içine girdiği krizden bu yana, Kant bu krizi anlama ve aşma çabalarında da güncelliğini koruyan bir filozof olmuştur. Son yıllarda Körfez Savaşı ve Irak'ın işgali gibi olaylar vesilesiyle tekrar alevlenen uluslararası hukuk ve uluslararası politika tartışmalarıyla da gündemde kalmaya devam etmektedir. Kısacası günümüzde Kant yine felsefeye, bu kez politika felsefesi ve hukuk felsefesine –ve aynı zamanda politika ve hukuk teorilerine– yön vermektedir.

Kant'ın felsefesi çağdaş politika ve hukuk tartışmalarına iki yönüyle etkide bulunur: Birincisi *Kritik*'in, yani eleştirel felsefenin politik boyutuyla; ikincisi ise Kant'ın bizzat kendine özgü politika felsefesiyle. Bu çift yönlü etki çağdaş tartışmaların iki önemli temasında açıkça gözlenebilir. Çoğu zaman birbirine kenetlenen bu iki büyük temadan ilki politik olanın karakteriyle, ikincisi ise kamusal eylemin ilkeleriyle ilgilidir. Son yıllarda, yukarıda değindiğimiz tarihsel olaylar vesilesiyle tekrar canlanan uluslararası politika ve uluslararası hukuk tartışmaları da bu iki tema doğrultusunda şekillenmektedir.

Politik olanın karakteriyle ilgili tartışmalar esas olarak politikanın ve / veya "politik olanın" tanımı üzerine odaklanır. Bununla amaçlanan şey, politikanın ahlâk, hukuk, bilim ve ekonomi gibi diğer büyük eylem alanlarından farkını ortaya koymak ve onun kendine özgü yapısını ve sınırlarını belirlemektir. Diğer bir deyişle, bu tartışmaların ana problemi, *politikanın otono-*

misini tesis etmektir. Politik olanı, Kant'tan esinlenerek tanımlamaya çalışanlar arasında öncelikle Hannah Arendt zikredilebilir.

Kamusal eylemin ilkeleriyle ilgili tartışmalar ise politik iradeyi yönlendirecek normların neler olduğu; daha da önemlisi bu normların nasıl temellendirilmesi gerektiği üzerine odaklanır. Bununla esas olarak politik eylemin genel geçer ilkelerini ve bu eylemin görünüre çıkmasına aracı olan mekanın, yani kamusal alanın koşullarını tesis etmek amaçlanır. Diğer bir deyişle, burada söz konusu olan öncelikle *temellendirme* problemidir. Temellendirme konusunda Kant'ı örnek alan filozoflar arasında, baskıdan korunmuş söylem idesinden hareket eden Jürgen Habermas ile bir adalet teorisinden hareket eden John Rawls'un adlarını zikredebiliriz.

Her iki temayla ilgili olarak yukarıda sözünü ettiğimiz düşünürler arasında özellikle ikisi, Kant'ın politikayla ilişkisine yönelik tasarımlarımız bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu konuda iki farklı bakış açısını benimseyen bu isimler, Kant'ın felsefesinin politik düşünceyle ilişkisinin farklı yönlerinin keşfedilmesine öncülük etmişler, dolayısıyla yukarıda özetlemeye çalıştığımız şekliyle, Kant'ın çağdaş politika tartışmaları üzerindeki çift yönlü etkisinin güçlenmesine hizmet etmişlerdir. Kastettiğimiz düşünürler Arendt ve Rawls'tur.

Arendt, özellikle çağdaş Anglosakson felsefede, Kantçı *Kritik*'in, yani bir bütün olarak Kantçı eleştirel akıl anlayışının, politik boyutunun yeniden keşfedilmesinde önemli bir rol oynar.[2] Aslında Hannah Arendt'in esas amacı, II. Dünya Savaşı'yla insanlığın yitirdiği ortak duyuyu bir politik düşünme tarzı zemininde yeniden canlandırmak ve "kaybolan insanlık idealini"[3] yeniden tesis etmekti. Bu hedefi doğrultusunda –ve "Kant'ın asla bir politika felsefesi kaleme almadığı"[4] iddiasıyla uyum içinde– Arendt, Kant'ın politik yazıları

2 Elbette ki, Hannah Arendt'ten önce Alman geleneğinde *Kritik*'in politik boyutunu konu edinen çalışmalar mevcuttur. Nitekim, bunun en iyi örneği, bizzat Arendt tarafından Kant'ın politika felsefesiyle ilgili olarak okunmaya değer tek kitap olduğu ifade edilen, Hans Saner'in ünlü eseridir (*Kant'ın Yolu: Savaştan Barışa*). Saner, söz konusu eserinde *I. Kritik*'i ve burada işlenen metafizik ve epistemolojik çatışma kavramını politik olarak okurken, Arendt *III. Kritik* (*Yargıgücünün Eleştirisi*) ve yargı üzerine yoğunlaşır (Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, İng.'den çev. Ursula Ludz, Pipper Verlag, 1991, s. 17; Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Piper Verlag, München, 1967. Bkz. özellikle I. ve III. Kısım). Ancak Alman geleneğinde Kant'ın felsefesinin politik boyutuna yönelik yorumlar, 1795'lere, J. G. Christian Keisewetter'e kadar geri götürülebilir (Bkz. Birgit Recki, "Kant ve Aydınlanma", çev. Hakan Çörekçioğlu, *Cogito*, no: 41-42, YKY, 2005, bkz. özellikle. s. 209.

3 Nilgün Toker Kılınç, "Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant'a Dönüş", *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Nebil Reyhani, Vadi Yay., İstanbul, 2006, bkz. s. 455.

4 Arendt, *a.g.e.*, s. 17.

yerine *III. Kritik*'e, yani *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne yönelir ve bu eserin *sensus communis*'i ortak duyu olarak tanımlayan §40 numaralı kısmında, politik düşünme tarzının köklerini keşfeder. Bu keşif, bir bütün olarak, *Kritik*'in politik boyutuyla ilgili çalışmaların önünü açan ve *Kritik*'ten bu doğrultuda faydalanılmasını sağlayan en önemli uğraklardan biridir. Nitekim Habermas, Apel, Lyotard, O'Neil ve Höffe gibi çağdaş düşünürlerin, kendi politika ve iletişim teorilerini geliştirirken, *Kritik*'in teorik ve pratik olmak üzere farklı kısımlarından ve teorilerinden hareket etmesi bunun en önemli göstergesidir.

Rawls'a gelince o, Kant'ın kendine özgü politika felsefesinin keşfedilmesine ve çağdaş araştırmaların merkezine yerleşmesine öncülük eder. Nitekim Rawls'un 1971 tarihli ünlü eseri *Bir Adalet Teorisi* bu konudaki en önemli uğraklardan birini oluşturur. Söz konusu eserde Rawls aslında daha çok temellendirme sorunuyla ilgilenir ve Kant kaynaklı bir adalet teorisi zemininde çağdaş liberalizmin krizini aşmaya çalışır. Bu amacı doğrultusunda Rawls, Kant'ın kısa politik yazılarındaki ve hukuk felsefesiyle ilgili eserlerindeki görüşlerini, liberal sözleşme geleneğinin yeniden yapılandırılması olarak okur.[5] Ona göre Kant, modern liberal sözleşmeci geleneğin temel iddialarını farklı şekilde temellendiren, yani Anglo Sakson liberal geleneğin (Hobbes, Locke, Mill) ihmal ettiği etik ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden tesis eden kıta felsefesinin en önemli filozofudur.[6]

Böylece, kendisi de Anglo Sakson liberal geleneğin takipçisi olan Rawls, Kant'ı bir liberal politika filozofu olarak sunar ve Kant'tan esinlenerek tesis ettiği adalet teorisiyle Anglo Sakson geleneğin pek çok düşünürüne, liberal politik teoriyi prosedürel etik ve prosedürel adalet ilkeleri üzerinde yeniden temellendirme konusunda öncülük eder. Bu durum, aynı zamanda, Kant'ın politika felsefesi üzerine yapılan çalışmaların artmasına neden olmuş ve Hannah Arendt'in iddiasının tersine, eserleri arasında sistematik bağlantı kurmak koşuluyla Kant'ta özgün bir politika felsefesi olduğu iddiasının güçlenmesiyle sonuçlanmıştır.

Gerçekten de Kant'ın –sözleşme teorisinden, mülkiyet teorisine, vatandaşlık teorisinde devlet teorisine kadar modern bir politika felsefesinin içermek zorunda olduğu bütün özgül teorileri kapsayan– bir politika felsefesi

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harward University Press, USA, 1971., Muhtelif yerlerde. Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin amacı ve Kantçı boyutu üzerinde eleştirel bir değerlendirme için bkz. Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, 5. Bölüm: "Kritische Einfuhrung in Rawls Theorie der Gerechtigkeit", s. 160-194.

6 John Rawls "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal Of Philosophy*, no. 9, 1980, bkz. s. 517-519.

vardır ve bu politika felsefesi Hobbes'tan Locke ve Rousseau'ya kadar uzanan sözleşmeci geleneğin eleştirel ve özgün bir sentezidir. Ancak Kant'ın politika felsefesini ve onun özgünlüğünü ortaya çıkarmak, Kant'ın kısa politik yazıları ile hukuk ve tarih felsefesi arasında ve bunlarda da üç *Kritik* arasında sistematik bağlantı kurmayı gerektirir.

Kant, toplumsal sözleşmeyle özel hukukun geçerli olduğu doğa durumundan kamusal hukukun geçerli olduğu politik duruma; akılsal özgürlükte temellenen mülkiyet hakkından normatif adalet ilkesinde temellenen mülkiyet hakkına geçildiğini iddia eder ve sözleşmenin gerçekleşmiş bir olgu değil, "sadece aklın bir *idesi*"[7] olduğu konusunda ısrar eder. Buna göre toplumsal sözleşme Kant'ta hipotetik bir karakter taşır. Buna göre o, gerçekleşmiş bir olgu değil, aklın varsayımsal bir yargılama ölçütü, yani kendisinden hareketle her türlü adaletsizliğe karşı çıkabileceğimiz ve kendisine başvurarak mevcut yasaların adil olup olmadığını test edebileceğimiz eleştirel *bir duruş noktasıdır*. Bu yönüyle sözleşme idesi, Kant'ın teorik felsefesindeki *Kopernikçi bakış açısı* ile pratik felsefesindeki *ahlâksal duruş noktasının* ve nihayet *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tesis edilen aklın *düzenleyici idelerinin* politika felsefesindeki tezahürüdür. Aslında daha sistematik bir analiz gösterecektir ki, Kant'ta sözleşme, *aklın düzenleyici idesi* olan *kategorik imperatif*in bir ifadesidir ve onun altında yatan şey, bütün *Kritik* projenin temelinde yatan *otonomi* anlayışıdır.[8]

Otonomi anlayışı, bir Aydınlanma filozofu olarak Kant'ın felsefede temellendirme konusuna getirdiği büyük yeniliğin de anahtar kavramıdır. Kant, teori ve pratiği yönlendirecek ilke ve normları, ya da daha klasik bir ifadeyle söylersek, ilk ilkeleri, kendisinden önceki bütün filozofların tersine, aşkın idealarda veya özneye dışsal empirik gönderim noktalarında *temellendirmez*. Bu ilkeleri bizzat öznede, daha doğrusu, bütün insanların *özneler arası*, yani ortaklaşa paylaştığı *akılda*, aklın kendi kendine yasa koyma ediminde temellendirir. Bu bağlamda otonomi, teorik alanda anlığın *spontanite*'sinde, yani doğaya yasalarını dikte etme ediminde, pratik alanda ise arzulama yetisi olarak pratik aklın kendi kendine norm koyma ediminde, diğer bir deyişle Kantçı ahlâk ilkelerinde, yani *kategorik imperatif* formülasyonlarında somutlaşır.

---

7 Immanuel Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz"*, bu kitap, s. 40, aynı zamanda krş. *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, C. VIII, s. 431, 45.

8 Bu konuda daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Kantçı Otonominin Politikası", *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde, s. 439-452.

Kant bu tip bir temellendirmeden hareketle *kategorik imperatifi* üç farklı şekilde formüle eder. Bu formülasyonlardan ilk ikisine baktığımızda, Kantçı pratik otonominin hem negatif özgürlüğü hem de pozitif özgürlüğü kapsadığını görürüz. Buna göre ilk formülasyon yani "doğa yasası formülasyonu"nu (öyle eyle ki, eylemin kendi iradenle evrensel bir maksim olsun!) öznenin *herhangi bir otoriteye dayanmadan* kendi kendine evrensel ahlâk yasaları koymasını ifade eder ve bu anlamda negatif özgürlüğü içerir. İkincisi, yani "kendinde amaç formülasyonu" ise (ne kendini ne de başkasını asla bir araç olarak değil, salt kendinde bir amaç olarak görecek şekilde eyle!) öznenin otonomisinin diğer öznelerin dolayımından geçmesini, yani öznenin kendi kendine koyduğu yasaları, *başkalarının otonomisiyle sınırlandırmasını* ifade eder ve bu anlamda pozitif özgürlüğü içerir. Bu iki formülasyonda sırasıyla özgürlük ve eşitlik talebi somutlaşır ve Kant özgürlük ve eşitliği aynı zamanda akılda temellenen hukuk ilkeleri olarak tasarlar. İşte tam da bu nokta, salt negatif özgürlüğe dayanan klasik liberal teoriyi, Rawls gibi, "çağdaş liberal toplumların politik sorunlarını çözmede yetersiz"[9] bulanların ve bu doğrultuda politik liberalizmi eşitlik ve adalet ilkesini de içerecek bir tarzda yeniden temellendirmek isteyenlerin, Kantçı hareket noktasını oluşturur.

Aslında Kant'ın tekrar tekrar belirttiği gibi, tüm *kategorik imperatif* formülasyonları aklın bir ve aynı biçimsel yasasını ifade ediyorsa ve onlar aynı zamanda pozitif hukukun temelini oluşturması gereken akılsal ilkeler ise, o zaman açıktır ki, *kategorik imperatifin* politik ifadesi olarak sözleşme, hem yasa koyucuyu hem de bireyleri bağlayan temel prosedürel politik ilke haline gelir. Üstelik Kant, ahlâk ile hukuk arasında ayırım yaptığında ve bu ayırımdan hareketle ahlâkı eylemin içsel yönüyle, yani niyet ve amaçlarla; hukuk ve politikayı ise eylemin dışsal yönüyle, yani eylem özgürlüğünün başkalarının özgürlüğü üzerindeki sonuçlarıyla ilişkilendirdiğinde,[10] liberalizmin temel öncüllerini paylaşır. Çünkü bu ayırıma göre hukuk ve politikanın insanları ahlâklı kılmak gibi bir işlevi yoktur; dolayısıyla bu ikisi, ahlâk alanına müdahale etme yetkisinden soyutlanmıştır. Hukuk, eylemlerimizin adil olup olmadığına karar veren dışsal bir ölçüttür, politika ise daha adil yasalar doğrultusunda mevcut hukuku değiştirmeyi hedefleyen kamusal eylemdir. Buna göre devletin görevi, vatandaşın dışsal ilişkilerinde onun pratik otonomisine imkan tanıyan özgür ve akılsal bir kamusal alan yaratmak ve bu kamusal alan-

9 Aydın, Müftüoğlu, "Liberal Kamusal Alan: Rawls'un Uzlaşımcı Liberal Kültürü", *Sivil Toplum Dergisi*, (1), 2, 2003, s. 33.

10 Bkz. *Metaphysik der Sitten*, s. 323 vd.

dan beslenen bir hukuk sistemi tesis etmekten ibarettir. Dolayısıyla Kant, devletin görevini vatandaşın dışsal özgürlüğünü güvence altına almakla sınırlandırarak, liberal bir pozisyona yerleşir. Dışsal özgürlüğü ve adaleti biçimsel olarak tesis etmeyi hedefleyen bir sözleşme devleti anlayışıyla ve de otonomi idesinin içerdiği eşitlik vurgusuyla Kant'ın, klasik liberalizmi adalet ilkesi üzerinde yeniden yapılandırmak isteyenlere geniş imkanlar sunduğu açıktır.

Ancak Kant'ın liberalizmle ortaklığı onun politika felsefesinin sadece bir yönüdür; çünkü bu politika felsefesinin dayanağını oluşturan otonomi anlayışı, pek çok yöne eğilimli ve aynı zamanda politik boyutu olan büyük bir projenin; yani epistemolojiden hukuk, tarih ve antropolojiye kadar uzanan *Kritik*'in de temelinde yatar. Bu projenin ana ekseninde, *I. Kritik*'te tesis edilen epistemolojik otonomi kavramı vardır ve Kant'ın politika felsefesi de, sistemin diğer parçaları gibi, bu epistemolojiye yaslanır.

Kant'ın epistemolojisi Kopernikçi dönüşümün zorunlu bir sonucu olarak özne merkezlidir ve bilen özne nesnel bilginin oluşma sürecinde aslında tam otonomiye sahiptir; çünkü doğa yasalarının kaynağı bile, bu yasaları doğaya dikte eden öznedir. Bu epistemolojik dönüşüm kaçınılmaz olarak bir "ben" kavramıyla sonuçlanır; ancak Kant, bilginin –ve doğa biliminin– genel geçerliliğini inşa etme kaygısıyla, bilmenin özneler arası ve kamusal bir karakter taşıdığını iddia eder ve bu iddiasını, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, herkesin ortaklaşa paylaştığı aklın transandantal ilkesi üzerinde temellendirir.[11] Bu sayede Kant "ben"den "bize" ve "biz"den "tüm insanlığa" geçmenin imkanını tesis eder. Üstelik Kant, sadece bilmenin değil, düşünmenin de kamusal karakterini temellendirmek ister ve böylece *Mantık*, *Yargıgücünün Eleştirisi* ve *Antropoloji* adlı eserlerinde "ben"den "diğerine" geçmenin imkanına yönelik daha güçlü kanıtlar sunar. Bu üç eserde "düşünmenin ve iletişimin, "ortak insan anlığının maksimleri" olarak adlandırılan, üç maksiminden söz edilir ve bu maksimlerden ikincisi "genişletilmiş düşünme tarzı maksimi" olarak betimlenir. Kant, bu ikinci maksimden hareketle, insanın "kendini başka herkesin yerine koyarak" düşünebilmesinin koşullarını analiz ettiğinde[12] ise, kendi eleştirel akıl anlayışının sadece kamusallık karakterini değil, aynı zamanda iletişimsel boyutunu da vurgulamış olur. Bilmenin ve düşünmenin kamusal ve iletişimsel karakteriyle ilgili olarak farklı eserlere yayılan bu kanıtlamalar,

11 *Kritik der reinen Vernunft*, C. III, [B 132-137].

12 *Logik*, C. V, [A 84-85], s. 485, *Kritik der Urteilkrafs*, [§ 40], s. 224-227, *Anthropologie*, C. XII, [BA 123], s. 511. İkinci maksimin Kant'ın iletişimsel akıl kavramıyla ilişkisi hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. Birgit Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üzerine", bu kitap, s. 188-203.

hem Habermas gibi iletişim teorisinin normlarını Kant'ın "özneler arasılık" kavramıyla temellendirmek isteyenlerin, hem de Arendt gibi politik düşünmenin imkanını Kant'ın "genişletilmiş düşünme tarzı maksimi"yle, yani düşünmenin kamusal karakteriyle açıklamak isteyenlerin, *Kritik*'in politik boyutundan esinlendikleri yerdir.[13]

Kant yukarıda sözünü ettiğimiz geçişi ahlâk felsefesinde de gerçekleştirir. Bunu, en iyi *Kategorik imperatif*in üçüncü formülasyonundan, yani "amaçlar krallığı" ilkesinden (her zaman bir amaçlar krallığının genel yasalar koyan bir *üyesiymiş* gibi eyle!) çıkarsayabiliriz. Öznenin kendisinden, yani kendi aklından ve düşünme yetisinden diğerleriyle birlikte yaşamanın imkanını türetmesi anlamına gelen üçüncü formülasyon, bu yönüyle toplumsal ve politik örgütlenmenin temel koşulunu oluşturur. Nitekim Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki ahlâksal "amaçlar krallığı" ilkesini, *Ahlâk Metafiziği*'nin birinci kısmını oluşturan "Hukuk Öğretisi"nde, herkesin bağımsızlığını karşılıklı olarak garanti altına alan bir hukuk topluluğu *idesi* olarak sunar ve böylece özgürlük ve eşitlik gibi temel toplumsal ve politik ilkeleri, liberal gelenekte olduğu gibi doğal hukuktan değil, pratik akıldan türetir.[14] Buna göre, nasıl teorik akıl, doğanın yasalarını doğadan öğrenmiyor; ona, yasalarını bizzat kendisi dikte ediyorsa, aynı şekilde pratik akıl da hukuksal ve politik düzenin ilkelerini doğadan öğrenemez, onları kendi kendine koymak zorundadır. O halde devletin temelinde klasik liberal gelenekte olduğu gibi öz-çıkar, fayda ve ihtiyat gibi özneye dışsal ilkeler değil, tersine aklın ilkeleri yatar. Nitekim *kategorik imperatif*in politik tezahürü olarak sözleşme, insanların, ortak bir amaç doğrultusunda, kendi iradeleriyle aklın pratik yasasına uymalarını ifade eder. Buna göre, sözleşme yoluyla kurulan devletin temel kurucu ilkeleri *kategorik imperatif*in üç ünlü formülasyonunda ifadesini bulan adalet ilkeleridir (yani özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık). Bu ilkeler, yukarıda değindiğimiz gibi, akılsal hukuk ilkeleri olarak da tasarlandığı için, Kantçı devletin bir hukuk devleti olacağı açıktır. Kendi kurucu ilkeleri gereği bu hukuk devleti, denkleştirici boyuta sahiptir; dolayısıyla ekonomik veya sosyal faktörlerden dolayı hak ve özgürlüklerin dağılımı konusunda bir adaletsizlik oluştuğunda, Kant'ın hukuk devletinin sosyal devletin üstlendiği fonksiyonu üstlenmesi ve adalet ilkelerinden hareketle ortak *iyiye* öncelik ta-

13 Bkz. Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, bkz. 127-133. Hannah Arendt, *Das Urteilen*, s. 94-97.

14 *Metaphysik der Sitten*, "Rechtslehre", Vorrede, s. 309 vd. ("Rechtslehre" kısmının tam adı şudur: "Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre"- Hukuk Öğretisinin İlk Temelleri. Kısım, genellikle Kant tarafından da kullanılan yukarıdaki kısaltılmış haliyle zikredilir).

nması kaçınılmazdır. Sonuç olarak devlet, *kategorik imperatif*e, yani herkesin ortaklaşa paylaştığı akla, aklın ortak taleplerine bağımlı kılınır. İşte tam da bu nokta, yani sözleşme idesi ile *kategorik imperatif* arasındaki sistematik bağlantı, hem Kant'tan hareketle sosyal hukuk devletini savunanların hem de Kant'ı bir cumhuriyetçi olarak yorumlayanların temel hareket noktasını oluşturur.

Toplumsal ve politik örgütlenmeye işaret eden üçüncü formülasyon, aslında, içsel otonomi (ahlâk) ile dışsal otonominin (hukuk ve politikanın) pratik aklın ilkeleri üzerinde çakışmasını ifade eder ve Kant, ahlâk ile hukukun birliğine dayanan bu tür bir politik örgütlenmeye cumhuriyet adını verir. Ancak Kant, cumhuriyeti, ideal örgütlenme biçimi olarak tasarlar. Buna göre cumhuriyet, ortak bir amaç altında toplanan ve pratik aklın ilkelerinde akılsal olarak uzlaşan bireylerin oluşturduğu ideal bir topluma gönderme yapar. Kant bu idealin, politik eylemlerimizi yönlendirecek *düzenleyici bir ilke* olarak iş göreceğini düşünür. Bu eylem ilkesi bir kez benimsendiğinde (yani "insanlar aklını kullanma cesaretini" gösterdiklerinde), normatif bir kamusal alanı adım adım tesis etmek ve bu kamusal alandan kaynaklanan reformlarla ideal cumhuriyete –asla tam olarak gerçekleşmeyecek olsa da– adım adım yaklaşmak mümkün olur. Açıktır ki, aşağıdan değişimle belli ölçüde gerçeklik kazanacak olan cumhuriyetçi anayasa, normatif bir boyut taşır, ama Kant için onun aynı zamanda varsayımsal bir boyutu vardır. İdeal cumhuriyet fikrinin varsayımsal karakteri Kant'ın tarih felsefesinden çıkar. Bu noktada Kant politika felsefesiyle tarih felsefesini birleştirir.

Kant'ın tarih felsefesi, insanın cumhuriyetçi politik düzeni yaratma yönündeki çabalarına ilaveten, ona bu konuda yardımcı olan doğadaki ereksellliğin ve doğanın gizli niyetlerinin *varsayımsal* hikâyesini anlatır. Buna göre Kant, iradi eylemlerin yanı sıra kıtlık, felaket ve savaş gibi doğal ve tarihsel olguların da, insanları ahlâk ve politikanın birleştiği ideal cumhuriyetçi sisteme doğru yönlendirdiğini *varsayar*. Bazı pasajlarda, Kant, doğal ereksellikten adeta metafizik bir ilke olarak söz eder gibi görünse de, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ikinci kısmında, yani "Ereksel Yargıgücünün Eleştirisi"nde doğayı organik bir bütün olarak tasarlamanın; onu adeta bir amaç doğrultusunda hareket ediyormuş *gibi varsaymanın* imkan ve koşullarını analiz ederek, erekselliği metafizik bir ilke olarak değil, aklın düzenleyici bir ilkesi olarak tesis eder;[15] dolayısıyla doğal erekbilimi aklın düzen verme talebiyle ilişkilendi-

15 *Kritik der Urteilskraft*, C. X, & 76, s. 353-58. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Robert Spaemann und Reinhard Löw, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologisc-*

rir. Buna göre doğayı adeta amaçsal bir planı takip ediyormuş gibi tasarlamak, sadece estetik ve etik açıdan değil, politik açıdan da önemlidir: Doğayı insana düşman, kaotik ve amaçsız bir şey olarak değil de, amaçsal bir bütün olarak gördüğümüzde, daha iyi bir geleceğe olan inancımız artar ve bu inanç, daha adil bir toplumsal ve politik düzeni yaratmak için bize motivasyon kazandırır.[16] O halde organik-ereksel doğa ve tarih yorumu, özneyi ve aslında onun yaratımı olan kültürü, pratik aklın ilkelerinin gerçeklik kazandığı bir politik sistemi, yani ideal cumhuriyeti gerçekleştirmeye yönelik eylemlere sevk eder. Burası ise, Kant'ın varsayımsal yorumlama ilkesi olarak bıraktığı doğal ve tarihsel erekbilimi, ontolojik seviyeye yükselten Hegel'in esinlendiği yerdir.[17]

Kant'ın ebedi barış fikri de yukarıda özetlediğimiz bağlamda anlam kazanır. Buna göre cumhuriyetçi anayasa hem tek tek devletler için hem de devletler arası ilişkiler için bir idealdir. Kant, uluslararası ilişkiler düzleminde de, ereksel doğa yorumunu kullanır ve buradan hareketle doğanın ve tarihin, devletleri gelecekte kurulacak bir ideal *dünya cumhuriyetine* doğru adım adım yönlendirdiği fikrinin motivasyon gücüne değer atfeder.

Kant'ın ebedi barışa ilişkin olarak tasarladığı dünya cumhuriyeti idesi, onun uluslararası politikaya yönelik görüşlerinin varsayımsal boyutunu oluşturur; ama öte yandan Kant, hukuksal *federasyon* hakkındaki görüşleriyle uluslararası ilişkileri daha realist ve normatif bir perspektiften çözümler. Bu perspektifte Kantçı otonomi fikri bir kez daha devreye girer. Kant, devletleri tıpkı bireyler gibi tasarlayarak uluslararası ilişkileri, devletler arasında yapılan hukuksal sözleşmelere dayandırır ve bu sözleşmelerin tek tek devletlerin otonomilerini, diğer bir deyişle bağımsızlıklarını garanti altına alması gerektiğini iddia eder.[18] Buna göre nasıl tek bir devletin yasa koyucusu, sınır tanımaz bir otonomi tehlikesine karşı özgürlük ve eşitliği güvence altına alan hukuksal durumu tesis etmekle yükümlüyse, aynı şekilde devletler arası ilişkiler de sınır tanımaz bir otonomi ideali üzerinden yürütülemez. Onlar arasındaki ilişki, her birinin otonomisini ve bağımsızlığını güvence altına alan –ve gerektiğinde feshedilebilir olan– akılsal müzakere ve sözleşmelere dayandırılmalı-

---

hen Denkens, R. Piper & Co. Verlag, München, 1981, Kısım: V-3 vd.

16 Bkz. "Yaygın Bir Söz Üstüne...", bu kitap, III. Kısım, özellikle s. 52-53.

17 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için şu makalelere bakılabilir: Rolf Peter Horstmann, "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschischtsphilosophie", *Die Grenzen der Vernunft*, Klostermann Seminar, 3. Auflage, Frankfurt am Main, 2004, s.171-188; Frederick, Beiser; "Hegel and Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, Ed. F. Beiser, Cambridge, 1997, s. 1-24.

18 *Zum ewigen Frieden*, C. XI, s. 209.

dır. Günümüzde yeniden alevlenen uluslararası hukuk ve meşru savaş tartışmalarına Kant'ın bir kez daha yön verdiği nokta tam da burasıdır.

Buraya kadar çizmeye çalıştığımız çerçeveden de, açıktır ki, Kant'ın felsefesi –hem *Kritik*'in politik boyutuyla olsun hem de içerdiği politika felsefesiyle olsun– politik düşünceyle çok yönlü bir ilişki halindedir ve bu durum, Kant'ın politik düşüncesi hakkında birbirinden oldukça farklı birçok yoruma olanak tanır. Bu bağlamda örneğin, *kategorik imperatif*in üçüncü formülasyonundan (amaçlar krallığı) hareket eden bazılarına göre Kant, sosyal etik ve sosyal politikanın savunucusudur (Goldmann);[19] Kant'ın yasa koyucu öznesinden hareket eden kimine göre Kant, bilimsel, ahlâksal ve politik tahakkümün teorisyenidir (Shell)[20] ve bu yönüyle bazılarına göre ise kapitalist burjuva ideolojisinin bir takipçisidir (Eagleton)[21]. Kimine göre Kant'ın düşüncesi, tam otonomi talebiyle anarşizm tehlikesi taşır ve olsa olsa herkesin kendi yasasını kendisi koyduğu bir doğrudan demokrasiyle uzlaşabilir (Wolff).[22] Kimine göre Könisbergli filozof liberal bir konstruktivistir ve onun politika felsefesi, daha önce değindiğimiz gibi, liberalizmin yeniden yapılandırılmasıdır (Rawls); oysa kimine göre, Kıta felsefesinin bu en önemli düşünürü, aklın uzlaştırıcı ve amaç yerleştirici gücüne yaptığı vurguyla, demokratik cumhuriyetin teorisyenidir (Höffe).[23] Bazılarına göre Kant, ideal ahlâksal-cumhuriyetçi anayasa fikriyle modern bir Platon'dur (Riley);[24] oysa başka bazılarına göre, düşünmenin ve iletişimin kamusal karakterini tesis eden bir teorisyen olarak tartışmacı demokrasinin temsilcisidir (O'Neill[25]). Ve nihayet kimine göre ise Kant, hukukun gelişimini politikaya tabi kılan bir teorisyen olarak politikayı *praksis* olarak tesis edenlerin öncüsüdür (Gerhardt[26]).

Yukarıda kabaca özetlemeye çalıştığımız bu yorumlara daha birçok farklı yorum eklenebilir. Yorumların bu kadar çeşitlilik göstermesinde etkili

---

19 Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, Metis Yay. İstanbul, 1983, bkz. özellikle 184 vd.

20 Susan Meld Shell, *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1980, s. 183-184.

21 Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, bkz. III. Bölüm.

22 Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York, 1970, s. 21-22.

23 Otfried Höffe, "Eine republikanische Vernunft", *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich - Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, s. 396-406.

24 Patrick Riley, "The Elements of Kants Practical Philosophy", *Kant & Political Philosophy*, Ed. R. Beiner - W. J. Booth, Yale University Press, London, 1993, s. 14. vd.

25 O'nora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 20-24.

26 Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995 s. 152-153.

olan tek faktör, elbette ki, Kant'ın düşüncesinin politikayla çok yönlü bir ilişki halinde olması değildir. Bu konuda etkili olan başka bazı faktörler de mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri, Kant'ın sisteminin kendi çözümünden kaynaklanan birtakım tutarsızlıklar ve gerilimler (fenomen ve numen ayrımının, ahlâk ve politika ilişkisinin, özgürlükçü ve muhafazakâr tutumun sonucu olan gerilimler) üretmesi ve Kant'ın bu gerilimleri farklı yollardan –tarih felsefesi, felsefi antropoloji, hukuk felsefesi, akılsal din anlayışıyla– aşmaya çalışmasıdır. Bu durum, yorumcuların söz konusu yollardan herhangi biri üzerine veya doğrudan bu gerilimler üzerine yoğunlaşmasına yol açmış ve bu da farklı yorumları beraberinde getirmiştir.

Bir diğer faktör, Kant'ın kendi felsefesinin parçaları arasında kurduğu sistematik bağlantıların zaman içinde çözülmüş olmasıdır. Tekrar edersek, Kant'ın felsefesi epistemolojiden estetiğe, hukuk ve politika felsefesinden tarih felsefesine, antropolojiden din felsefesine kadar, her biri kendi içinde sağlam teorik temellendirmelere sahip birçok parçadan oluşur. Kant bunlar arasında sistematik bağlantı kurma çabasından asla vazgeçmez ve bu sistematizasyonu kurarken, doğal olarak, kendi çağının kültüründen ve politik koşullarından etkilenir. Dolayısıyla söz konusu bağlantı noktaları değişken ve olumsal karaktere sahiptir. Kültürel ve politik koşullar değiştiğinde söz konusu sistematik bağlantı noktalarının da çözülmesi kaçınılmazdır. Buna göre her çağ veya dönem, eleştirel felsefesinin parçaları arasındaki sistematik ilişkiyi kendi koşulları çerçevesinde yeniden yapılandırmış ve her araştırmacı Kant'ı, kendi çağının ilgileri doğrultusunda yeniden okumuştur.

Bu noktada, özellikle Kant'ın politika felsefesi söz konusu olduğunda, daha özgül bir faktörden bahsedebiliriz. Kant, politik yazıları olarak adlandırılan eserlerinin çoğunu *Berlin Aylık Dergisi*'nde kısa yazılar halinde yayınlamıştır. Belli politik olaylar vesilesiyle kaleme aldığı bu yazıların çoğunda, kendi politika felsefesi ile sisteminin diğer öğeleri arasında açık ve doğrudan bağlantılar kurmamış ve genellikle ima yolunu tercih etmiştir. Dolayısıyla söz konusu sistematik bağlantıları kurmak büyük ölçüde Kant okuyucusuna kalmıştır. Öte yandan, bir sansür kurulunun denetimi ve otoriter Prusya yönetiminin tehdidi altında kaleme aldığı bu eserlerin –ve aynı zamandan doğrudan politik uzantıları ve hatta açık politik ifadeleri olan din hakkındaki eserlerinin– bazı pasajlarında Kant, kendi sisteminin temel kavramlarıyla ve diğer kısımlarıyla tutarsız olan görüşler ileri sürer. Örneğin otonomi ve özgürlüğü politik toplumun temel amacı olarak görmesine ve sözleşmeyi aklın bir idesi olarak otonomi anlayışına dayandırmasına rağmen, otoriteye karşı her türlü

direnişi yasaklar. Buna göre yasa koyucu tiranca yönetse bile, ona itaati zorunlu kılar. Benzer biçimde, pratik felsefesindeki ve *kategorik imperatif*teki eşitlik vurgusuna rağmen, vatandaşlık teorisinde etkin ve edilgen vatandaş ayrımı yapar ve mülk sahibi olmayıp salt emeğini satanları ve kadınları edilgen vatandaş statüsüne yerleştirir. Buradan hareketle onları oy kullanma hakkından tamamen yoksun bırakır. Öte yandan hukuk felsefesinde devrim hakkını yasaklamasına rağmen, tarih felsefesinde Fransız Devrimi'nden övgüyle söz eder.

Bu şekilde özetleyebileceğimiz tutarsızlıklar ve gerilimler karşısında bazı yorumcular, Kant'ın görüşlerini kelimesi kelimesine almayı tercih ederken, bazıları onları esoterik okumaya tâbi tutmayı veya ironi içeren görüşler olarak değerlendirmeyi tercih eder. Bu da kaçınılmaz olarak Kant'ın politika felsefesine ilişkin bir çok farklı yorumun ortaya çıkmasına neden olur.

Ancak tüm yorum farklılıklarına rağmen, açık olan bir şey vardır ki, Kant'ın düşüncesi, her türlü eleştiri karşısında bile, bir çıkış yolu ve karşı eleştiri sunma imkanı taşıyan genişliği ve derinliğiyle önemini korumaya devam etmektedir. İster Kantçı *Kritik*'in politik boyutundan, isterse de doğrudan Kant'ın politika felsefesinden bahsedelim, Kant politik düşünme ufkumuzu belirlemeyi sürdürmekte ve Kant'ın felsefesinin politik evreni, çağdaş dünyaya sunduğu imkanlarla inceleme ve araştırma konusu olmaya devam etmektedir. Bu saptamadan hareketle, elinizdeki derleme, hem Kant'ın politika felsefesine hem de *Kritik*'in politikasına ışık tutabilecek bir dizi metni içermektedir. Burada Kant'ın en önemli politik eserlerinden bir tanesini, çeşitli Kant okumalarıyla toplu halde sunmayı amaçladık ve onları Türkçeye aktarmaya çalıştık.

Kant'ın, çevirisini yaptığımız, "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz" adlı yazısı, 1793 yılında *Berlin Aylık Dergisi*'nde yayınlanır. Kant'ın pratik felsefesiyle ilgili hemen hemen her çalışmanın kaynakçasında yer alan bu metin, onun en önemli politik eserlerinden biri olarak kabul edilir. Aslında polemik olarak kaleme alınan yazının en önemli özelliği, Kant'ın farklı eserlerine yayılmış politik görüşlerini –ve aynı zamanda bu görüşlerin genel sistemiyle olan tutarsızlıklarını– özet halinde içermesidir. Ayrıca, "Giriş" de dahil olmak üzere dört bölümden oluşan eser, okuyuculara, Kant'ın politika felsefesinin sistematik birliğine ilişkin ipuçları sunar. Söz konusu bölümlerde, Kant, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi sırasıyla şu dört alanda ele alır: Yargı, ahlâk felsefesi, hukuk veya politika felsefesi ve nihayet tarih felsefesi.

Diğer metinleri sırasıyla ele almamız gerekirse, Wolfgang Kersting, eleştirel felsefenin sistematik bağlantılarından hareketle Kant'ın politika felsefesini yeniden yapılandırmaya çalışıyor. Pierre Hassner, Kant'ın politika felsefesini ahlâk ve politika arasındaki gerilimli ilişkiden hareketle çözümlüyor ve Kant'ın Rousseau ile ilişkisini açığa çıkarmayı hedefliyor. Susan Mendus, feminist bir bakış açısından Kant'ın vatandaşlık teorisinin tutarsızlıklarını sergilemeye çalışıyor ve Kant'ın felsefesinde Kadın'ın politik konumunu tartışıyor. Kant'ın bir diğer tutarsızlığı, yani devrim yasağı Nicholsan'ın makalesinin ana konusunu oluşturuyor. Yazar, Kant'ın devrim hakkındaki çelişkili görüşlerinin iki farklı söylem türüne dayandığını gösteriyor. Agnes Heller, *Kritik*'e ilişkin genel bir bakış açısından, Kant'ın pratik felsefesinin modern topluma ve çağımızın politik sorunlarına sunduğu alternatifi incelerken, Birgit Recki, Kant'ın eleştirel akıl anlayışının iletişimsel boyutunu ve politik önemini serimlemeyi hedefliyor. Volker Gerhardt, *Ebedi Barış*'tan hareketle Kant'ın kendine özgü politika anlayışını açığa çıkarmayı ve Kantçı bir politika teorisi yapılandırmayı amaçlıyor ve son olarak Otfried Höffe, Kant'ın uluslararası politika ve uluslararası hukuk hakkındaki görüşlerinin günümüze sunduğu imkanları inceliyor.

KAYNAKÇA

Kant, Immanuel, *Werkausgabe*, Ed. Wilhelm Weischedel (12 Cilt Halinde), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977'içinden

"Über Den Gemeinspruch: Das Mag In Der Theorie Richtig Sein, Taugt Aber Nicht Für Die Praksis", (C. XI); *Zum ewigen Frieden*, (C. XI); *Metaphysik der Sitten*, (C. VIII); *Kritik der reinen Vernunft*, (C. III); *Logik*, (C. V); *Kritik der Urteilskraft*, (C. X), *Anthropologie, in pragmatischer Hinsicht* (C. XII).

Arendt, Hannah, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, çev. Ursula Ludz, Pipper Verlag, 1991.

Beiser, Frederick, "Hegel and Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, Ed. F. Beiser, Cambridge, 1997, s. 1-24.

Çörekçioğlu, Hakan, "Kantçı Otonominin Politikası", *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yay., İstanbul, 2006, s. 439-452.

Eagleton, Terry, *The Ideology of Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, s. 152-153.

Goldmann, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, Metis Yay. İstanbul, 1983.

Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983..

Horstmann, Rolf Peter, "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschischtsphilosophie", *Die Grenzen der Vernunft*, Klostermann Seminar, 3. Auflage, Frankfurt am Main, 2004, s.171-188.

Höffe, Otfried, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
—, "Eine republikanische Vernunft", *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich - Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, s. 396-406.
Liebmann, Otto, *Kant und Epigonen*, Harald Fischer Verlag, Erlangen, 1991.
Spaemann, Robert - Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1981.
Meld Shell, Susan, *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1980.
Müftüoğlu, Aydın, "Liberal Kamusal Alan: Rawls'un Uzlaşımcı Liberal Kültürü", *Sivil Toplum Dergisi*, (1), 2, 2003, s. 31-43.
O'Neill, O'nora, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 20-24.
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harward University Press, USA, 1971
—, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal Of Philosophy*, no. 9, 1980, s. 515-574.
Recki, Birgit, "Kant ve Aydınlanma", çev. Hakan Çörekçioğlu, *Cogito*, no: 41-42, YKY, 2005, s. 192-213.
—, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üzerine", bu kitap, s. 189-203.
Riley, Patrick, "The Elements of Kants Practical Philosophy", *Kant & Political Philosophy*, Ed. R. Beiner - W. J. Booth, Yale University Press, London, 1993, s. 9-37.
Saner, Hans, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Piper Verlag, München, 1967.
Toker Kılınç, Nilgün ..., "Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant'a Dönüş", *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Nebil Reyhani, Vadi Yay., İstanbul, 2006, s. 453-457.
Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York, 1970.

1

Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz"* [Teori ve Pratik**]***

IMMANUEL KANT

Pratik yasalardan da ibaret olsa bir yasalar toplamı, eğer ki onu oluşturan yasalar belli bir genelliğe sahip ilkeler olarak tasarlanıyor ve eğer ki bu ilkeler bir koşullar çokluğundan soyutlanmasına rağmen kendi pratik uygulamalarını zorunlu olarak belirliyorsa, *teori* olarak adlandırılır. Buna karşılık, her etkinlik *pratik* olarak adlandırılamaz; yalnızca belli bir prosedürün genellik halinde tasarlanmış ilkeleriyle uyuştuğu kabul edilen ve belli bir amacı gerçekleştiren eylemler pratik olarak adlandırılır.

Açıktır ki, teori ne kadar tamamlanmış olursa olsun teori ile pratik

(*) Çeviriye temel alınan edisyonlar: Immanuel Kant, "Über Den Gemeinspruch: Das Mag In Der Theorie Richtig Sein, Taugt Aber Nicht Für Die Praksis", *Akademie Ausgabe*, C. 8, Berlin, 1912, s. 273-313; aynı zamanda Weischedel Edisyonu içinde, *Werkausgabe*, Suhrkamp, C. XI, Frankfurt am Main, 1977, s. 125-172. Yararlanılan İngilizce çeviriler: "On The Common Saying: That May Be Correct In Theory, But It Is Of No Use In Practice"; *Practical Philosophy: The Cambridge Edition of the Immanuel Kant*, Ed. ve Alm.'dan çev. Mary K. J. Gregor, Cambridge University Press, USA, 1999, s. 273-309; "On The Common Saying: 'This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice' ", *Kant's Political Writings*, Ed. Hans Reiss, Alm.'dan çev. H.B.Nisbet, Cambridge University Press, USA, 1970, s. 61-92.; "Theory and Practice, Concerning The Common Saying: This May Be True In Theory, But Does Not Apply To Practice", *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*, Ed. ve Alm.'dan çev. Carl J. Friedrich, Modern Library, Random House, New York, 1949, s. 412-429. - Friedrich çevirisi metnin tamamını değil seçilmiş kısımlarını içermektedir.

(**) Özellikle Anglo Sakson literatürde eseri bu şekilde kısaltılmış haliyle zikretmek ve alıntılamak gelenekselleşmiştir – ç.n.

(***) Metinde ve dipnotlarda kullanılmış olan köşeli parantezler çevirmene, parantezler ise Kant'a aittir. Kant, parantezi bazen açıklama vermek, bazen ilave görüş bildirmek bazen de yan cümleleri ifade etmek için kullanır – ç.n.

arasında bağlantı kurmak veya birinden diğerine geçmek için bir orta terim gereklidir; çünkü anlığın bir kavramı genel bir yasa içerir ve onun bir yargı edimiyle tamamlanması gerekir; eyleyen ancak bu yolla bir şeyin yasalara uygun olup olmadığını ayırt edebilir. Yasaların bizzat kendileri, yargıgücüne veri olan bir şeyi kendisinden önce gelen yasanın altına yerleştirmek konusunda her zaman yönlendirici bir yasa veremeyeceği için (aksi takdirde bu sonsuza kadar geri giderdi) yargıgücünden yoksun olan teorisyenler hayatları boyunca asla pratik yargılar veremezler. Nitekim okul hayatlarında son derece başarılı olan ama kendilerinden bir tavsiye istendiğinde ne yapacağını bilemeyen hekim ve yargıçlar vardır. Öte yandan, yargı vermek yönünde doğal bir yeteneğe sahip olabiliriz; ama bu kez öncüllerimiz kusurlu olabilir. Başka türlü ifade edersek, eldeki teori tamamlanmamış olabilir ve belki de o, yalnızca, okullu ve yeni mezun hekimler, ziraatçılar ve ekonomistler vasıtasıyla, onların her birinin kendi alanında yapacağı ilave deneyler ve deneyimlerle ve kendi teorilerini tamamlamak için bunlardan soyutlamak zorunda oldukları ve soyutlamaları gereken yeni kurallarla tamamlanabilecektir. Dolayısıyla teorinin pratiğe çok az uyduğu durumlarda, sorun teoride değil, daha ziyade teorinin *yeterli* olmamasındadır; yani ilgili kişi deneyden öğrendikleriyle tamamlaması gereken teoriyi tamamlayamamıştır. Bu kişi deneyden öğrendiklerini sistematik genel önermeler halinde ifade etmeyi ve sonuç olarak teorisyen hekim veya ziraatçı vb. ünvanları hak etmeyi başaramamış olsa da, onun deneyden öğrendiği şeyler doğru bir teoriye uygun olabilir.

O halde hiç kimse bir bilim dalında pratiğe dayanarak yetkin olduğunu iddia edemez ve kibirle teoriye meydan okuyamaz, aksini yapıp belli ilkeleri birbiriyle ilişkilendirmeden (bizim teori terimiyle adlandırdığımız şey olmadan) ve kendi etkinliği ile ilgili bütünsel bir yaklaşımı (eğer metodik olarak değerlendirilirse, bizim sistem olarak adlandırdığımız şeyi) benimsemeden, deney ve deneyimlerinden el yordamıyla öğrendiği şeylerin teori vasıtasıyla öğrendiklerinden çok daha fazla olduğunu düşünürse, kendi uzmanlık alanında cahil olduğunu ifşa etmiş olur.

Ancak söz konusu [deneysel] pratiğinde, teoriye hiç ihtiyacı olmadığını ve teorinin gereksiz olduğunu iddia eden cahil birini mazur görmek, teoriyi okullara hapseden ve onun sadece okullarda bir değeri olduğunu (belki de sadece bir zihin eksersizi olarak öğretilmesi gereken bir şey olduğunu) düşünen bir sözde uzmanı mazur görmekten daha kolaydır. Üstelik bu sözde uzman pratikte durumun tamamen farklı olduğunu; okuldan ayrılıp dünyaya adım attığımızda boş ideallerin ve filozofça rüyaların peşinde koşmuş olduğu-

muzu anlayacağımızı iddia eder. Kısacası o, teoride iyi görünen bir şeyin pratikte hiç geçerliliği olmadığını savunur. (Bu öğreti genellikle şöyle ifade edilir: Şu veya bu önerme *in thesi* [*teoride*] geçerli olabilir ama *in hypothesi* [*uygulamada*] geçerli değildir). Şimdi hepimiz, teorik olarak ön gördüğümüz şeyin deneysel olarak uygulandığında farklı sonuçlar verdiğini, dolayısıyla teorinin ustalıkla tasarladığı şeyin pratikte geçerli olmadığını söyleyen ve genel mekaniğin yasalarını eleştiren deneyci bir mühendisle veya matematiksel balistik teoriyi eleştiren bir topçu neferiyle sadece alay ederdik. (Çünkü mekaniğe kırılma teorisi, balistiğe de havanın direnci teorisi, diğer bir deyişle teoriye daha fazla teori ilave edildiğinde, söz konusu bu teorik disiplinler pratikle çok daha iyi uyuşacaklardır). Fakat nesnelerini (matematiğin ve felsefenin nesneleri gibi) sadece kavramlar vasıtasıyla tasarladığımız bir teori, görü [algı] nesneleriyle ilgili bir teoriden tümüyle farklıdır. Bu ilk türden nesneler belki tam ve kusursuz bir biçimde (akıl tarafından) *düşünülen*, ama asla verili *olamayan* nesneler olabilir. Onlar, ya pratikte hiçbir surette kullanılamayan ya da pratik açıdan tümden yararsız boş idelerden ibaret olabilir. Bu, yukarıda değindiğimiz sözün bazı durumlarda geçerli olduğunu gösterir.

Fakat *görev kavramı* üzerinde temellendirilen bir teoride, bu kavramın boş bir ideal olarak kalacağından kuşkulanmak tümüyle yersizdir. Görevin irademiz üzerinde yarattığı etkinin deneyimde (bu deneyimi ister sonuç vermiş olarak tasarlayalım, isterse de yavaş yavaş sonuç verecek bir şey olarak tasarlayalım) gerçekleşmesi imkansız olsaydı, görev kavramı irademizi etkilemeye çabalamazdı. Elinizdeki deneme tam olarak bu tür bir teoriyi ele alacaktır. Çünkü teoride doğru olan bir şeyin pratikte geçersiz olmasından ağız birliğiyle sık sık şikayet edilmesi, felsefenin bir ayıbıdır. Akla hak ettiği en yüksek onuru vermek için onu tam da deney vasıtasıyla yeniden biçimlendirmek gerektiğini kabul edenlerin, çoğu kez ukala ve nezaketsiz bir tonda bu şikayeti dile getirdiğini duyarız. Bu tür bir bilgelik, başını kaldırıp gökyüzüne bakabilecek şekilde yaratılmış bir varlığın gözlerini kullanmak yerine köstebek misali deneyimin karanlığına kilitlenmiş gözlerini kullanarak daha fazlasını ve daha doğrusunu gördüğünü zanneder.

Süslü sözler etmeyi seven ama iş başa düşünce tembel olan çağımızda oldukça yaygınlaşan bu maksim, ahlâkla ilgili meselelere (yani ahlâksal görevlere ve hukuksal görevlere) uygulandığında çok zararlı olur. Çünkü böyle durumlar aklın (pratik kısmının) kanonunu ilgilendiren meselelerdir, öyle ki burada pratiğin değeri, tamamen, kendisine dayandığı teoriye uygunluğunda yatar; bu nedenle bir yasanın icrasını belirleyen empirik, dolayısıyla olumsal

koşullar, o yasanın kendi koşulları haline getirilirse her şey yitirilir; bu durumda *önceki* deneylerin olası sonuçlarını üreteceği hesaplanan bir pratiğe, aslında kendi kendine yeterli olan teoriyi belirleme gücü verilir.

Bu makaleyi, teorileri ve sistemleri cüretkar bir biçimde eleştiren saygıdeğer bir soylunun* kendi itirazlarını ortaya koyarken benimsediği üç bakış açısına göre bölümlere ayırdım. Üç tutum halinde bunlar: 1) *özel şahsın* veya *iş güç sahibi insanın*** 2) *devlet adamının* 3) *bir dünya insanının* (veya genel olarak bir kozmopolitanın) bakış açısıdır. Bu üç kişi, aslında, teorik meselelerle onların adına ve çıkarına ilgilenen *akademisyene* saldırmakta birleşir. Onlar bu tür meseleleri akademisyenden daha iyi kavradıklarını zannederek onu pratik meselelerde yeteneksiz ve kendi deneyimsel bilgelikleri önünde en-

---

(*) Kant burada empirist-muhafazakar geleneğin temsilcisi Edmund Burke'a ve onun ünlü eseri *Reflections on the Revolution in France* (*Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*)'daki görüşlerine gönderme yapmaktadır. 1790 yılında yayınlanan Burke'un eseri 1793 yılında Freidrich Genz tarafından Almanca'ya çevrilir. Söz konusu eserde Burke, Fransız Devrimi'nin ideallerine saldırır ve bunu yaparken bir teori eleştirisinden hareket eder. Ona göre teori, aklın boş ve hayal ürünü kuruntularından, pratiğe uygulanabilir olmayan metafizik spekülasyonlardan ibarettir. Burke, devrimci ideallerin de boş bir politik metafiziğin sonucu olduğunu, Fransız Devrimi'nin *işsiz güçsüz* ayaktakımının boş hayallerle kandırılması sonucunda yapıldığını iddia eder. Buna göre Devrim'in yarattığı toplumsal karmaşanın ve terörün altında hayal ürünü idealler bulunmaktadır. Buradan hareketle Burke, bireysel ve toplumsal mutluluğu tesis etmek ve politik birliği devam ettirmek için tek alternatif olduğunu iddia eder: Teori yerine pratiğe, teorik idealler yerine geleneğin olumladığı deney ve deneyimlere riayet etmek. E. Burke, *Reflections on the French Revolution*, J. M. Dent, London, 1940 özellikle bkz s. 55 vd.; aynı yazarın, "Fransa Meseleri" Üstüne Mektup, çev. Ömer Madra, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi II*, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, 2. baskı, s. 609-647 – ç.n.

(**) Burada "iş güç sahibi insan" olarak çevirdiğimiz kelimenin metindeki aslı, satıcı, iş adamı, tüccar vb. anlamlarına gelen "geschäftsmann"dır. Kelime, Fredrich çevirisinde, doğrudan "businessman" (iş adamı, tüccar), Reiss ve Greger çevirilerinde ise yine aynı karşılıkları olan, ama aynı zamanda "burjuva" olarak yan anlamı bulunan "man of affairs" olarak İngilizceye aktarılmıştır. Kelimenin Almanca kökü "Geschäft", iş, iş güç, meşguliyet anlamına gelir ve sıfat hali "geschäftigt" çalışkan, gayretli, işi başından aşkın gibi anlamlara sahiptir. Kelimeyi iş adamı veya tüccar gibi sözlük anlamlarıyla Türkçeye aktarmak, Kant'ın bu bölümdeki amacını birbiriyle bağlantılı iki faktörden dolayı tam olarak yansıtmaz. Birincisi Kant kelimeyi, Burke'un teorileri eleştirmek için kullandığı bakış açılarından birini ifade etmek ve bu bakış açısına ilişkin Burke'un saptamalarına karşı çıkmak için kullanır. Burke'un kullandığı biçimiyle bu bakış açısı, teorik hayallerin peşinde koşan işsiz güçsüz ayaktakımın tersine, pratik bilgelik peşinde koşan ve kendi geçimiyle meşgul olan iş sahiplerinin bakış açısıdır. İkincisi ise, Kant, "geschäftsmann'ın bakış açısını", Burke'un tersine, bireysel ahlak düzleminde inceler ve metnin ilerleyen sayfalarında kullandığı örnek de gösterir ki, kendi geçimi, mutluluğu ve çıkarı peşinde koşan ve bu amacı doğrultusunda diğer insanlarla sosyo-ekonomik ilişkilere giren *ortalama* insanın, akılsal (teorik) ahlak yasasının bilincine varma ve onu pratiğe aktarabilme kapasitesini kanıtlamaya çalışır. Bu doğrultuda kelime, "günlük pratik ilişkilerin insanı" veya daha iyisi "sosyo-ekonomik ilişkilerin insanı" olarak da çevrilebilirdi. Her durumda kelimeyi doğrudan sözlük anlamlarıyla Türkçeye çevirmek, Kant'ın ilk kısımdaki genel amacını tam olarak yansıtmaz. Ayrıca kelimenin, Birinci Kısımın son paragrafındaki kullanım biçimiyle krşl. – ç.n.

gel teşkil eden bir bilgiç olarak görürler ve dersliklere hapsetmeye çalışırlar (*illa se iactet in aula!*).*

Bütün bunlardan ötürü burada, teorinin pratikle üç alanda ortaya çıkan ilişkisini ele alacağız: *İlki* genel olarak *ahlâk* alanında (bireysel mutlulukla ilgili olmak üzere); *ikincisi* genel olarak *politika* alanında (*devletin* refahı ile ilgili olmak üzere) ve nihayet *üçüncüsü* ise *kosmopolitan* yaklaşımda (bir bütün olarak *insan soyunun* refahı, yani insanlığın gelecek çağlara uzanan bir dizi gelişme dahilinde yavaş yavaş artan refahıyla ilgili olmak üzere).

Kaleme alınma amacı doğrultusunda bu denemenin başlıkları, teorinin pratikle, *ahlâk* alanında, *devlet hukuku* alanında ve nihayet *halkların hukuku* alanındaki ilişkisi şeklinde ifade edilecektir.

(*) "O, kendi mekanında hüküm sürsün!", Vergilius, Aeneid, I. I 40 – ç.n.

I
GENEL OLARAK AHLÂKTA TEORİNİN PRATİKLE İLİŞKİSİ ÜSTÜNE

(Sayın Profesör Garve'nin Bazı İtirazlarına Yanıt)*[1]

Bir ve aynı kavram üzerinde bir şeyin sadece teoride mi yoksa pratikte mi geçerli olduğuna dair esas tartışma konumuza başlamadan önce, başka yerde sunduğum kendi teorimi, Profesör Garve tarafından sunulan biçimiyle karşılaştırmak zorundayım. Böylece birbirimizi doğru anlayıp anlamadığımız konusunda ilerleme kaydedebiliriz.

A. Ahlâk üzerine yaptığım çalışmamı bize nasıl mutlu olacağımızı değil, ama nasıl mutluluğa layık olacağımızı öğreten bir disipline geçici bir giriş olarak tasarlamıştım.[2] Ayrıca şunu söylemeyi de ihmal etmemiştim: Görevini yapma sorunuyla karşı karşıya kalan bir insandan kendi doğal amacı olan mutluluktan *vazgeçmesini* bekleyemeyiz, çünkü bütün diğer sonlu varlıklar gibi o da bunu yapamaz; ama bu kişi, görevin buyruğunu izlemeye başladığında mutlulukla ilgili düşüncelerinden *sıyrılmalı* ve onları kendisine aklın buyurduğu yasaya itaatinin bir *koşulu* olarak görmemelidir. Aslında o, kendi görev an-

(*) Christian Garve (1742-1798). Leipzig Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmıştır. Alman Aydınlanmasının ve dönemin *popüler felsefe* akımının öncü düşünürlerinden ve çevirmenlerinden biridir. Cicero'nun *de Officies*'ını; Adam Smith'in, Edmund Burke'un ve Adam Ferguson'un eserlerini Almanca'ya çevirmiştir. Empirist geleneğe bağlı olan Garve, Anglo Sakson ahlâki ve politik teorilerin Almanya'ya taşınmasında önemli rol oynar. Kant ile polemiği Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* yayınlandıktan sonra başlar ve bu polemik Garve'nin ölümüne kadar devam eder. Garve, bir ahlâk felsefesi tarihi olan ve içinde Stoacı etik ile İngiliz empirizmini uzlaştırmaya çalıştığı eklektik eserinde, Adam Smith ile Kant'ı karşılaştırır (*Uebersicht der Vornehmsten Principien der Sittenlehre*, 1798, Breslau, s. 166). Onun Kant'ın ahlâk felsefesine yönelik en önemli eleştirisi, buradaki metinden de anlaşılabileceği gibi, Kantçı ahlağın insani eylemi yönlendiren bütün güdüleri göz ardı ettiği şeklindedir. Bu açıdan aslında Kant ve Garve ahlâki eylemin yapısı ve motivasyonları hakkında iki farklı açıklama modeline sahiptir – ç.n.

1 Garve, C.; *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur* [*Ahlâk ve Edebiyattan Çeşitli Konular Üzerine Denemeler*], Birinci Kısım, s. 111-116. Bu değerli yazarın benim önermelerim üzerinde yürüttüğü tartışmaları *itirazlar* olarak adlandırıyorum; çünkü bu tartışmalar, öyle umut ediyorum ki, benimle uzlaşmayı arzuladığı meselelerle ilgilidir; yoksa onlar savunmaya teşvik eden onur kırıcı iddialardan oluşmuş saldırılar değildir, dolayısıyla burada kendi önermelerimi savunmayacağım, ayrıca böyle bir niyetim de bulunmuyor.

2 Mutluluğa layık olmak, özne olarak kendi iradesine dayanan ve bütün amaçlarını (hem doğaya hem de özgür iradeye) genel yasalar koyan akılla uyumlu hale getirebilen bir kişinin niteliğidir. Bu nedenle mutluluğa layık olmak, mutluluğa ulaşma becerisinden (istidat) tamamen farklıdır. Eğer ki bir kişinin iradesi aklın yalnızca evrensel yasalarını benimseyebilen bir iradeyle uyumlu hale gelmiyor ve bu tür bir iradeye dahil olamıyorsa (yani onun iradesi ahlâkla çatışıyorsa) o, mutluluğa ve hatta doğanın mutluluğa erişmek için ona bahşettiği yeteneklere bile layık olmayacaktır.

layışını, mutluluk arzusunda çıkma hiçbir *motiv*ten türetmediğine olabildiğince emin olmalı ve bu konuda bilinçli bir çaba sergilemelidir. Böyle yapmakla bu kişi, elde etmeyi umduğu yararlardan ziyade göreve itaatin (yani erdemin) gerektirdiği fedakârlıklar hakkında düşünecektir; böylece görevin buyruğunun gerçek otoritesini kavrayacak, onun başka etkenlerden bağımsız ve kendi kendine yeterli bir yasa olarak koşulsuz itaat talep ettiğini anlayacaktır.

a. Bu önermemi Garve şöyle söylemişim gibi ifade eder: "Mutluluğu hiçbir surette göz önüne almadan ahlâk yasasına itaat etmek, insanın *tek ve en son amacı*dır ve bunun Tanrı'nın tek amacı olduğu düşünülmelidir" (Oysa benim teorim şudur: Ne kendinde insani ahlâk ne de kendinde mutluluk Tanrı'nın tek amacıdır; buna karşılık, yeryüzündeki olası en yüksek iyi, ahlâk ve mutluluğun birliği ve uyumudur).

B. Ayrıca görev kavramının herhangi bir tikel amaca dayanması gerekmediğini, bu kavramın, insan iradesine daha ziyade yeni bir amaç *sunduğunu*, yani insanı yeryüzünde olanaklı en yüksek iyiyi gerçekleştirmek adına (yani hem evrensel mutlulukla bağlantılı hem de en saf ahlâkla uyumlu bir iyiyi dünyanın her yerinde gerçekleştirmek adına) bütün güçlerini seferber etmeye yönelttiğini belirtmiştim. Bu iyinin yukarıdaki iki kısmından sadece bir tanesine erişmek bizim gücümüz dahilinde olduğu için, dolayısıyla ikisini birden gerçekleştiremeyeceğimiz için, akıl, *pratik amaçlar adına*, bu dünyayı yöneten ahlâksal bir varlığa ve dolayısıyla öte dünyaya inanmayı gerektirir. Ancak bunlara inanmak evrensel bir görev kavramına "destek ve istikrar" sağlamak, yani göreve kesin ve sağlam bir *motiv* oluşturmak için biricik ön koşul değildir; görev, bununla olsa olsa saf aklın ideali kılığında kendi *nesnesini* kazanır.[3] Çünkü başlı başına görev, iradeyi evrensel yasa koymakla *sınır-*

3 Evrendeki *en yüksek iyiyi* bütün varlıkların son amacı olarak kabul etme ve bu iyinin gerçeklik kazanmasının bizim yardımımızla mümkün olduğunu varsayma gereksiniminin kaynağında, ahlâksal güdülerin eksikliği değil, tam tersine bir nesneyi, ahlâksal güdülerle uyum içinde, tek başına kendinde amaç (yani en *son ahlâksal amaç*) olarak üretilebilmemize yarayacak dışsal koşulların eksikliği yatar. Çünkü belli bir amaç olmadan hiçbir *irade* var olamaz. Buna rağmen, eylemlerimiz üzerinde doğrudan hukuksal baskı söz konusu olduğunda, insan, her türlü amaçtan sıyrılmak zorundadır; bu durumda iradeyi belirleyen sadece hukuk yasalarıdır. Fakat her amaç ahlâksal değildir (örneğin kişisel mutluluk); ahlâksal bir amaç bencillik taşımamalıdır. Saf aklın tayin ettiği son amaca ve bütün amaçlar toplamının tek bir ilke altında kavranmasına (yani mümkün en yüksek iyinin bizim yardımımızla gerçekleşebileceği bir dünyaya) duyulan gereksinim, biçimsel hukuk yasalarına salt itaatin *ötesine geçtiği* ve en yüksek iyiyi kendi nesnesi olarak yarattığı için, bencil olmayan bir iradeye aittir. Bütün amaçların toplamı idesi, iradenin, özel bir biçimde, belirlenme nedenidir. Çünkü bu ide esas olarak şuna işaret eder: Eğer dünyada bizi çevreleyen şeylerle ahlâksal ilişkilere giriyorsak, o zaman ahlâk yasasına her yerde uymak zorundayız. Ayrıca buna, böylesi ilişkilerin fiili olarak hayata geçmesini sağlamak adına (yani en yüksek ahlâksal amaçlara uygun bir dünya yaratmak için) bütün güçlerimizi seferber etme görevi de eklenmiştir. Böylece insan,

landırmaktan ibarettir ve bu tür bir sınırlandırma, benimsenen bir maksimle mümkün olur. İradenin nesnesi veya amacı herhangi bir şey olabilir (hatta mutluluk bile olabilir), ama irademiz evrensel yasa koymakla sınırlandığında, benimsediğimiz herhangi bir tikel amaçtan tamamen arınırız. Bu nedenle, ahlâk *ilkesi* söz konusu olduğunda *en yüksek iyi* öğretisini, bu öğreti tarafından belirlenmiş ve onun yasalarına uyan bir iradenin en son amacı olarak bırakıp (ikinci dereceden bir şey olarak) görmezden gelebiliriz. Aşağıda ortaya konulacağı gibi, bu noktada ana meselemiz aslında hiç de bununla ilgili değil, ama sadece genel olarak ahlâkla ilgilidir.

b. Garve yukarıdaki önermeleri şu şekilde ifade eder: "Erdemli insan bu bakış açısını (kendi mutluluğunu düşünmeyi) asla göz ardı edemez ve etmemelidir, çünkü aksi takdirde o, görünmez dünyaya asla adım atamayacak, Tanrının varlığına ve ölümsüzlüğe inanmayacaktır. Bu teoriye göre, bunlara inanmak ahlâk sistemine *destek ve istikrar sağlamak için mutlak* olarak zorunludur." Garve, bana atfettiği aşağıdaki ifadelerin de kısaca özetlediği gibi şu sonuca ulaşır: "Bu ilkelere göre, erdemli insan sürekli olarak mutluluğa layık olmaya çalışır; ama gerçekten erdemli olduğu müddetçe mutlu olamaz." (Daha fazla ilerlemeden bu cümledeki *olduğu müddetçe* kelimelerinin yarattığı anlam belirsizliğini gidermek zorundayız. Bu kelimeler, birinin erdemli bir insan olmanın gerektirdiği şekilde görevine uygun olarak *eylemesine* işaret edebilir –ki bu durumda söz konusu cümle mükemmel bir şekilde benim teorimle uyuşur– veya onlar şu anlama gelir: Genel olarak erdemli olan birisi, ahlâksal göreviyle ilgili bir sorun ortada olmadığı ve hatta göreviyle çatışmadığı zaman bile, hiçbir şekilde mutluluğunu göz önüne almamalıdır – bu durumda cümle benim ifadelerimle tamamen çelişir).

Bu nedenle Garve'nin itirazları sadece yanlış anlamadan ibarettir (çünkü onları çarpıtma olarak değerlendirmek istemiyorum). Bu durumu, insanın başkalarının düşüncelerini yargılarken bile alıştığı düşünme çizgisini takip et-

kendisini Tanrının benzeri olarak tasarlayabilir. Tanrısal olan varlık, dışsal bir nesneye, öznel gereksinim duymamasına rağmen, onu kendi içine kapanmış bir varlık olarak değil, daha ziyade kendi yetkinliliğinin tam bilincinde olan ve bu bilinç sayesinde, en yüksek iyiyi kendisi dışındaki bir evrende üretmeye zorlanan bir varlık olarak tasarlamalıyız. En yüksek varlıkta bulunan bu zorunluluk (ki, insanda göreve tekabül eder) *bizim tarafımızdan* sadece ahlâksal bir gereksinim olarak tasarlanır. Bundan dolayı yeryüzünde insanın yardımıyla gerçekleşecek olan mümkün en yüksek iyi idesi, insanla birlikte, onun kendi mutluluğunu amaçlayan bir motivi değil; yalnızca kendinde amaç olan en yüksek iyi idesini ve bu ideye, bir görev olarak itaati amaçlayan bir motivi içerir. Çünkü bu ide, mutluluğa ilişkin hiçbir reçete vermez; olsa olsa mutluluk ile öznenin değeri arasında denge kurmayı vaat eder. Fakat kendi kendisiyle ve yukarıda betimlediğimiz gibi bir bütüne ait olma amacıyla sınırlanan bir iradenin belirlenme nedeni, bencillik değildir.

me eğilimiyle, dolayısıyla yanlış anlamayı çarpıtmanın takip etmesiyle tam olarak açıklayamasaydık, bu itirazların yapılabilmiş olmasına şaşırmamız gerekirdi.

Garve'nin ahlâk ilkesine ilişkin yukarıdaki polemik serimlemesini, tam karşıtı dogmatik bir serimleme takip eder. O, analitik yöntemleri kullanarak şu sonuca ulaşır: "*Kavramların* düzeninde, onlar arasından birini seçmeden ve böylece takip edeceğimiz amacın ne olduğuna peşinen karar vermeden önce, ilkin, bizi şu ya da bu kavram konusunda *tercih yapmaya* sevk eden hâlin farkına varılması gerekir. Kendinin ve kendi hâlinin bilincinde olan bir varlığın, karşısında duran hâller arasından birini diğerine *tercih edeceği* hâl, *iyi* hâldir ve bir iyi hâller serisi en genel anlamda *mutluluk* olarak adlandırılır." Garve şu şekilde devam eder: "Bir yasa motivleri varsayar; fakat motivler ise en kötü hâl ile en iyi hâl arasındaki ayrımı fark etmeyi gerektirir. Bilinçli bir şekilde yapılan bu ayrım, mutluluk kavramının bir öğesidir" vb. Ayrıca Garve tekrar eder: "Kelimenin en genel anlamında *mutluluk*, ahlâk yasasına itaat etmek de dahil olmak üzere, bütün *çabaların* ardındaki motivlerin *kaynağıdır*. Ahlâksal görevleri yerine getirmenin iyi bir şey olarak adlandırılıp adlandırılamayacağını sormadan önce, ilkin bir şeyin iyi olup olmadığını bilmek zorundayım. İnsanoğlu belli bir *amaca* sahip olmadan *önce*,[4] onu bu amaca sevk eden bir motive sahip olmak zorundadır."

Bu kanıt *iyi* kelimesinin taşıdığı belirsizlik üzerinde oynanan bir oyundan ibarettir. Çünkü bu kelime kendinde kötü olan bir şeyin tersine, koşulsuz olarak kendinde iyi olan bir şeye veya kendisinden daha az veya daha çok iyi olan bir şeye göre, sadece koşullu bir iyiye işaret etmek için kullanılabilir. İkinci durumda tercih edilen hâl nispeten daha iyidir, ama buna rağmen o kendinde kötüdür. 'Herhangi bir başka amacı esas almadan özgür iradenin kategorik olarak emrettiği yasaya (yani görev yasasına) koşulsuz itaat et' maksimi, 'doğanın bize yüklediği (genel olarak mutluluk olarak adlandırılan) amacı takip et ve onu eylemini yönlendiren bir motiv olarak al' maksiminden tamamıyla farklıdır, yani bu iki maksim *türsel* açıdan farklıdır. Çünkü birinci maksim kendinde iyidir, ama ikincisi böyle değildir. İkinci maksim, görev ile çatıştığında tamamıyla kötü sonuçlar doğurabilir. Öte yandan, koşulsuz olarak buyuran hiçbir yasa olmadan belli bir amaç eylemin temeli kılınırsa

4 Bu tam da üzerinde ısrar ettiğim şeydir. İnsana, özgül bir hedef (veya amaç) veri olmadan önce, onun sahip olabileceği yegane motiv, açıkçası, telkin ettiği saygıyı kendisinden alan (dolayısıyla birinin sahip olduğu ve yasaya itaat ederek erişmeye çalıştığı hedeflerine kayıtsız olan) bir yasadan ibarettir. Çünkü iradenin biçimsel yönü olarak yasa, iradenin tikel içeriğine (Garve'nin adlandırdığı şekliyle hedefine) ilgisiz kaldığımda, elimde kalan tek şeydir.

(yani sadece söz konusu amaç eylemin koşulu kılınırsa), o zaman bu eylem, başka bir eylemle çatıştığında, yani çatışan iki eylem söz konusu olduğunda, onların her ikisi de koşullu birer iyi olur. Bu durumda birinin diğerinden daha iyi (yani ikincisinin ilkine göre kötü) olduğu kabul edilir, çünkü onlar *tür* bakımından değil, sadece *derece* bakımından farklıdır. Aynısı, bir motiv olarak temeline aklın (görevin) mutlak yasasını değil de, keyfi irademizle seçtiğimiz bir amacı yerleştirdiğimiz bütün eylemler için geçerlidir. Çünkü, böyle bir amaç, hedefi mutluluk olarak adlandırılan erekler toplamının bir parçası olur ve bir eylem benim mutluluğuma daha çok katkıda bulunurken, diğeri daha az katkıda bulunur; bu nedenle benim gözümde biri diğerinden daha iyi veya daha kötü olur. Fakat bir hâli, iradenin belirlenme nedeni olarak, bir başka hâle *tercih etmek*, salt özgür bir eylemdir (hukukçuların dediği gibi *res meare facultatis*'tir)* ki, bu eylem söz konusu tercih nedeninin (iradenin belirlenme nedeninin) kendinde iyi veya kendinde kötü olduğuna dair hiçbir açıklama vermez; her ikisine de tarafsızdır.

Verili bir amaçla ilgili aynı türden hâller arasından birini diğerine tercih ettiğim hâl, mutluluk bakımından (ki bu mutluluk birisi ona layık olduğu ölçüde *akıl tarafından* sadece koşullu *iyi* olarak tanınır) nispeten daha iyi bir hâldir. Ancak ahlâksal görevim bazı amaçlarımla çatıştığında, görev yasasını bilinçli olarak tercih ederek sahip olduğum hâl, hiç de daha iyi bir hâl değil, tersine tek başına kendinde iyi olan bir hâldir. Verili herhangi bir amacı (ki, bu tür amaçların mutluluk olarak adlandırılan toplamı da dahil olmak üzere) göz önüne almadığımız yerde, bu iyi tamamıyla farklı bir anlama sahiptir. Bu durumda iradenin belirlenme nedeni, bu nedenin içeriği (yani herhangi bir nesnenin eylemin temeli olarak alınması) değildir, tam tersine iradenin maksiminde cisimleşen evrensel yasallığın saf biçimidir. Böyle bir durumda bütün başka hâllere *tercih ettiğim* hâli, mutluluk olarak gördüğüm kesinlikle söylenemez. Çünkü ben mutluluğu düşünmeden önce görevime karşıt olarak eylemediğimden emin olmalıyım. Yalnızca bu koşul altında, diğer bir deyişle ahlâksal olarak (fiziksel olarak değil) iyi olduğunu bildiğim hâl ile mutlu olma

(*) Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin "Hukuk Öğretisi" kısmında "res meare facultatis" olarak tanımlanan eylemleri aynı zamanda kayıtsızlık ve/veya ahlaksal olarak kayıtsızlık anlamlarına gelen "aidopharon" ve "indifferens" kelimeleriyle ifade eder ve bu üç kelimeyi eş anlamlı olarak kullanır. Bu tür eylemler ne yasak ne de buyruk karakteri taşır. Başka deyişle, kişinin istediği bir şeyi yapmakta özgür olup olmadığını gösteren ne yasaklayıcı ne de müsaade edici yasaların (ahlaksal ve hukuksal) bulunmadığı bir durumda, kişinin tercihine kalmış eylemlere işaret eder. Bkz. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp Frankfurt am Main, C. VII, 1977, VII, Einleitung - IV, [AB 21], s. 329. Hukuk dilinde kanun boşluğunu ifade etmek için de kullanılır – ç.n.

hâlini birbiriyle uzlaştırabildiğimde, mutluluğumu göz önüne almaya hak kazanırım.[5]

İradenin *motivleri* olması gerektiği açıktır, ama onlar, fiziksel *duygunun* nesnelerini amaçlar olarak sunan motivler değil; kendini bizzat koşulsuz *yasa* olarak sunan motivlerdir. İradenin kendini koşulsuz yasaya tâbi kılmak için, bu yasayı mutlak bir baskı olarak alması *ahlâk duygusu* olarak bilinir. Bu nedenle *ahlâk duygusu* iradenin belirleyici nedeni değil, sonucudur; nitekim böyle bir baskı bizde mevcut olmasaydı, içimizdeki ahlâk yasasının azıcık bile olsa bilincine varamazdık. O halde, iradeyi belirleyen şeyin ahlâk duygusu, yani bir arzuyu amaç edinmek olduğunu söyleyen; bundan dolayı mutluluğun (ki arzu mutluluğun bir öğesini oluşturur) eylemin bütün nesnel zorunluluğunun ve kaçınılmaz olarak bütün sorumlulukların temelinde yattığını dile getiren eski nakarat değersiz bir *safsatadan* ibarettir. Çünkü eğer biz verili bir olgunun nedenini bildikten sonra bile sorgulamaya devam ediyorsak, buna, o olgunun nedenini, söz konusu olgunun sonucu yaparak son veririz.

Bu noktada bizi asıl ilgilendiren meseleye geldik, yani iddia edildiği gibi felsefede teori ve pratiğin çatışma eğiliminde olup olmadığını örneklerle aydınlatma ve sınama meselesine ulaştık. Garve'nin yukarıda alıntı yaptığım denemesi, bu iddianın olası en iyi örneğini oluşturur. O, öncelikle nasıl *mutlu oluruz* öğretisi ile nasıl mutluluğa *layık oluruz* öğretisi arasında yapmış olduğum ayırıma değinerek şöyle söyler: "İtiraf ediyorum ki, kendi adıma *kafamdaki* ideler arasında bu ayırımı çok iyi kavradım; ama *yüreğimdeki* arzular ve eğilimler arasında böyle bir ayırıma rastlamadım, bu nedenle yine itiraf ediyorum ki, birinin mutluluğa yönelik arzusundan kendisini tamamen kurtarıp bencil duygularından tamamıyla arınarak görevini yerine getirmiş olduğunun bilincine nasıl varacağını kavrayamadım."

İlk olarak ikinci noktayı yanıtlamakla başlayacağım. Tüm içtenliğimle itiraf ediyorum ki, hiç kimse bencil duygularından tamamıyla arınmış olarak

---

5 Mutluluk, doğanın bize verdiği her şeyi içerir (ama daha fazlasını değil). Fakat erdem insana kendisinden başka hiç kimsenin veremeyeceği ve hiç kimsenin de kendisinden alamayacağı bir şeyi ifade eder. Buna karşılık insanın erdemden saptığında en azından utanç duyduğu ve kendi kendini ahlâksal açıdan kınadığı; dolayısıyla bir hoşnutsuzluğa sürüklendiği söylenseydi ve tüm bunlardan ötürü, onun mutsuz olabileceği ifade edilseydi, bu konuda tamamen uzlaşabilirdik. Fakat sadece erdemli bir insan veya erdemli olma yolunda ilerleyen birisi sözü edilen saf ahlâksal hoşnutsuzluğu duyumsamaya yeteneklidir. Saf ahlâksal hoşnutsuzluk onun eylemlerinin sonucu olan herhangi bir kötü durumdan değil, bu eylemlerin yasasızlığından kaynaklanır. Kısacası, onun hoşnutsuzluğu erdemli olmasının nedeni değil, sonucudur; dolayısıyla böyle bir mutsuzluk (eğer yanlış bir eylemden kaynaklanan sıkıntı mutsuzluk kelimesiyle adlandırılacaksa) erdemli olmanın bir motivi olamaz.

görevini yerine getirmiş olduğu konusunda tam bilince sahip olamaz. Çünkü bu, iç deneyimin bir parçasıdır ve birinin kendi ruh haline ilişkin bu türden bir bilinçlilik, görev kavramına imgelem, alışkanlık ve eğilim yoluyla eşlik eden bütün ikincil tasarımlar ve düşünceler hakkında kesin ve açık bir görüşe sahip olmayı gerektirir; ama böyle bir şey hiçbir şekilde gerçekleştirilemez. Ayrıca genel olarak mevcut olmayan bir şey (buna bilinçsiz bir şekilde niyet edilen yarar da dahildir) asla bir deneyimleme nesnesi olamaz. Fakat insan, görevini bencil duygularından tamamen arınmış olarak yerine *getirmesi gerektiğini* ve görev kavramına en saf haliyle sahip olmak için onu mutluluk arzusundan bütünüyle ayırmak *zorunda olduğunu* son derece açık bir biçimde bilir. Yok, eğer birisi bu açık bilinçliliğe sahip olmadığını düşünüyorsa, o zaman onun bu bilinci kazanmak için elinden geleni yapması gerekir. O, bunu yapmalıdır, çünkü ahlâkın gerçek değeri tam da ahlâk kavramının saflığında yatar. Belki de bugüne kadar hiç kimse, bencilliğinden tamamen arınarak (ve diğer motivlerin müdahalesi olmadan) görevini yapmış olduğunun bilincine varamamış ve görevine saygı duymayı başaramamıştır; belki de ne kadar çok çabalarsa çabalasın hiç kimse bunu yapmayı başaramayacaktır. Fakat titizce kendi kendimizi sınayarak karmaşık motivlerin çoğunu değilse bile, görev idesiyle çatışan birçok motivi kendi kendimize reddedişimizin farkına varabiliriz. Diğer bir deyişle ahlâksal saflığa ulaşmaya çalışan maksimimizin bilincine varabiliriz. İşte bu, bizim göreve itaat etmemiz için yeterlidir. Öte yandan, insan doğasının ahlâksal saflığa imkan vermediğini iddia ederek (ki, hiç kimse bu konuda kesin olarak konuşamaz) ahlâksal saflığa uygun olmayan **motivlerin** etkisini çoğaltmayı kendi maksimimiz kılarsak, o zaman ahlâk tümüyle yok olur.

Garve'nin böyle bir ayırımı (daha doğrusu ayrışmayı) *yüreğinde* bulamadığı yönündeki yukarıdaki itirafına gelince, onun suçu doğrudan kendisinde aramaktan kaçınmasına ve *yüreğini* aklına karşı savunmasına hiç şaşırmadım; çünkü dürüst bir insan olarak o, aslında bu ayrışmayı yüreğinde, yani kendi iradesinin belirlenme nedenlerinde daima *bulmuştur*, ama onu –kavranılamaz (açıklanamaz) olanı, yani (bizzat görev olarak) kategorik imperatifin imkanını, kavramak ve kurgulamak gibi amaçlar adına bile– kafasındaki psikolojik açıklamanın sıradan ilkeleriyle (yani tümü doğal zorunluluk mekanizmasına dayanan ilkelerle) uzlaştıramamıştır.[6]

6 Garve, Cicero'nun görevler hakkındaki kitabına [*De Officiis*] ilişkin notlarında, s. 69, 1783 baskısı, kendi keskinliğini açığa vuran ve güçlendiren şu itirafta bulunur: "Ben yürekten ikna oldum ki, özgürlük daima çözümsüz kalacak ve asla açıklanamayacaktır." Ne doğrudan ne de dolaylı deneyimle özgürlüğün gerçekliğine ilişkin bir kanıt bulmak kesinlikle imkansızdır. Bir kanıt olmadan da özgürlüğü kabul edemeyiz. Böyle bir kanıt saf teorik temellerden devşirilemeyeceği için (çünkü

Fakat Garve şu sonuca ulaştığında, açıkça ve ısrarla ifade etmek zorundayım ki, onunla uzlaşamam: "İdeler arasında yapılan bu tür ince ayrımlar, tikel nesneler hakkında *düşündüğümüzde* bulanıklaşır; eyleme geçme noktasına geldiğimizde, yani arzular ve hedefler arasında ayrım yapmamız gerektiğinde, *tamamen yok olur*. Motivlerimiz üzerinde yaptığımız değerlendirmelerimizden gerçek eyleme geçmemizi sağlayan adım basitleşip hızlandıkça ve dolayısıyla açık *tasarımlardan mahrum kaldıkça*, bu adımın şu doğrultuda değil de, bu doğrultuda ilerlemesini sağlayan motivler arasından hangisinin eylemimizi belirlemek konusunda esas rolü oynadığını tam ve kesin olarak bilme olanağımız da o oranda azalır."

Kendi tam saflığı içinde görev kavramı, başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak ölçüde basit, açık ve doğaldır; üstelik pratikte herkes onu mutluluktan türeyen, mutlulukla ilişkili olan veya mutluluktan etkilenen herhangi bir motivden daha kolay kavrayabilir; çünkü mutluluğu içeren motivler her zaman daha büyük beceri ve daha fazla düşünüp taşınma gerektirir. Eğer görev kavramı, en sıradan insan aklının bile yargısına sunulmuşsa ve üstelik eğer o, mutlulukla ilgili motivlerden ayrışmış halde ve hatta onlarla karşıtlık içinde kendi saf biçimiyle insan iradesine sunulan yegane kavramsa, bu durumda o, mutlulukla ilgili bütün motivlerden, yani bencillik ilkesinden *daha güçlü* ve daha etkilidir ve de daha fazla başarı vaat eder. Örnek olarak şöyle bir durum varsayalım: Birine artık ölmüş olan bir başkası tarafından bir miktar para (*depositum*) emanet edilmiş olsun ve ölen adamın mirasçılarının böyle bir emanetten haberdar olmaları bir yana, bu konuda bilgi edinmeleri bile hiçbir şekilde mümkün olmasın. Yine varsayalım ki, bu emanetçi tam da o sıralar kendi suçu dahilinde olmayan sebeplerden ötürü, karısı ve çocuklarından oluşan ailesini muhtaç duruma düşüren ekonomik bir sıkıntı içinde bulunsun ve üzerine yemin ettiği sözünden döndüğü takdirde bu sıkıntıdan kurtulabileceğini biliyor olsun. Öte yandan, emanetçi iyi ve yardım sever biri iken, mirasçılar zengin, merhametsiz, müsrif ve lüks düşkünü olsun ve söz konusu miras sahip oldukları zenginliğin karşısında suya fırlatacakları kadar az olsun. Şimdi bu durumu sekiz dokuz yaşlarında bir çocuğa dahi anlatsak ve bu koşullar altında emanetçinin söz konusu emaneti kullanıp kullanamayacağını ona sorsak, yanıt şüphesiz şu olurdu: Hayır! Sebep ne olur-

bu tür temellerin deneyden çıkartılması gerekirdi), onu aklın saf pratik önermelerinden, ama teknik anlamdaki pratik önermelerinden değil (çünkü bu önermelerin de deneyde temellendirilmesi gerekirdi), yalnızca ahlâksal pratik önermelerinden devşirebiliriz. Bu nedenle Garve'nin en azından böyle imperatiflerin imkanını korumak için özgürlük kavramına sığınmamış olmasına şaşırmamız gerekir.

sa olsun bu soruyu verilecek tek bir yanıt vardır: *Bu yanlıştır*, yani görevle çatışır! Bu son derece açıktır, oysa emanetçi bu parayı mirasçılara teslim ettiği takdirde, onun *mutluluğunda* bir artışın olacağı kesinlikle belirsizdir. Çünkü eğer o, parayı mirasçılara iade etme konusundaki kararının kendisine mutlulukla ilgili düşünceleri tarafından dikte edildiğini düşünürse, şu şekilde akıl yürütebilirdi: "Şimdi burada elimin altında bulunan bu emaneti benden istemeden gerçek sahiplerine verirsem, belki de beni dürüstlüğümden dolayı ödüllendirirler. Veya bunu yapmasalar bile yine de bu davranışım bana iyi bir şöhret kazandırır ve belki de bu şöhret benim için daha kazançlı olur. Fakat bunların hepsi fazlasıyla belirsiz. Ama şu şekilde, tam aksini yapmam da fazla şüphe uyandırabilir: Eğer ben bu emaneti refaha çıkmak için tek kalemde kendi zimmetime geçirir ve onu hemen kullanırsam, ekonomik durumumu nasıl ve neyle bu kadar hızlı düzelttiğim konusunda şüphe uyandırırım; yok eğer bu emaneti yavaş yavaş kullanırsam, bu esnada yoksulluğum o kadar artar ki, söz konusu paranın bana hiçbir faydası dokunmaz." Görüldüğü gibi mutluluk maksimini takip eden bir irade karar vermeye çalışırken farklı motivler arasında bocalar; çünkü kararının sonuçları üzerinde düşünür ve bu sonuçlar fazlasıyla belirsizdir. Üstelik bu sonuçlar hakkında düşünürken akla gelen kanıtlar ve karşı kanıtlar çokluğu arasında yanlış hesap yapmadan kesin başarıya götüren yolu bulmak sağlam bir kafa gerektirir. Oysa aynı irade bu konuda görevin gerektirdiği şeyin ne olduğunu kendine sorarsa, alacağı cevap konusunda herhangi bir zihin karışıklığı yaşamaz ve ne yapması gerektiğinden hemen emin olur. Hatta bu iradeye sahip olan biri, eğer görev kavramı onun için bir anlam ifade ediyorsa, görevini çiğneyerek kazanabileceği yararları hesaplamaktan, bu konuda gerçek seçimini yapmış gibi, hızla vazgeçtiğini hisseder.

Garve bu ayrımların (gördüğümüz gibi bu ayrımlar onun düşündüğü kadar kırılgan değildir; aksine son derece okunaklı ve açık harflerle insan ruhuna kazınmıştır) *eyleme geçme noktasında tamamen kaybolduğunu* söylediğinde, aslında, kendi deneyimiyle çelişir. Yoksa itiraf ettiği gibi, şu veya bu ilkeden türeme maksimleri içeren *bir tarihin* ona sunduğu deneyimle çelişmez. Ama ne yazık ki, böyle bir deneyimden edindiğimiz maksimlerin büyük bir kısmı bencillik ilkesinde temelini bulur. Bundan dolayı bu deneyim yalnızca saf ahlâksal eğilimle oluşabilen içsel deneyimimizle kaçınılmaz olarak çatışır. Oysaki ahlâksal eğilim, başka hiçbir idenin yapamayacağı kadar insan ruhunu yüceltip, ona öyle bir coşku verir ki, bu sayede insan, görevine her şeyden daha çok saygı duyar ve yaşamın sayısız kötülükleriyle, hatta yaşamdaki en

baştan çıkarıcı tutkularla mücadele edip onların üstesinden gelebilir (çünkü biz hepimiz haklı olarak insanın bunu yapabilme gücüne sahip olduğunu varsayarız). İnsanoğlunun tam da bunu yapması gerektiği için yapabileceğinin bilincine varması, insana kendi içinde yüce yetenekleri, zengin bir hazineyi barındırdığını ifşa eder; deyim yerindeyse kendi asıl varlık sebebinin büyüklüğüne ve yüceliğine karşı onda kutsal bir saygı uyandırır. Eğer bu zenginlik insana daha sık hatırlatılsaydı ve böylece insan, erdemin yanında görevine itaat etmekle elde edebileceği yararlar ganimetinden tümüyle vazgeçip erdemi saflığı içinde kavramayı alışkanlık haline getirseydi; eğer bu bakış açısını kazandırmak (yani bugüne değin neredeyse tümüyle ihmal edilmiş olan görevleri aşılama yöntemi) her daim özel ve kamusal eğitimin bir ilkesi olsaydı, o zaman insanda ahlâk çok daha hızlı gelişirdi. Tarihsel deneyim bugüne kadar geliştirilen etik öğretilerimizin başarılı olduğunu henüz kanıtlamadı. Bu öğretilerin ortak hatası, kendi başına bir motiv olan görevi, sıradan insan zihninin kavrayamayacağı kadar ince bir şey olarak görüp daha kaba bir motivi, yani göreve itaatin (bu itaatin kendisinin bir motiv olduğu düşünülmeden) bu dünyada ve öbür dünyada getireceği kazançlar üzerinde temellendirilen bir motivi esas almalarıdır ve sonuç olarak bu kaba motivin, insan zihni üzerinde ilkinden daha güçlü bir etkisi olduğunu kabul etmeleridir. Diğer bir hata da, eğitimin ve dini vaazların saf aklın en yüksek postulatını, yani mutluluğa layık olmayı vurgulamak yerine, daha çok mutluluk arayışı üzerinde durmuş olmasıdır. Oysaki, birinin nasıl mutlu olacağına ilişkin veya en azından birinin kendi zararına olan şeylerden nasıl kaçınacağına ilişkin *tavsiyeler*, *buyruklarla* aynı şey değildir. Tavsiyeler, asla mutlak olarak bağlayıcı olamaz; onlar başlangıçta bizi uyardıktan sonra, sonuçlarıyla yüzleşmeye hazır olmamız şartıyla, en iyi olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmak konusunda bizi serbest bırakır. Bize verilen tavsiyeyi yerine getirmedeki başarısızlığımızdan doğabilecek herhangi bir kötülük, doğal olarak ceza diye değerlendirilemez; çünkü cezalar sadece yasayı çiğneyen bir özgür iradeye uygulanır. Fakat doğa ve eğilimler, özgür iradeye yasalarını veremez. Oysaki görev idesi tamamıyla farklıdır, çünkü görevimizi çiğnediğimizde, bunun sebep olabileceği zararlar hakkında düşünmemize bile gerek kalmadan, sonuçları doğrudan hissederiz ve kendimizi kendi gözümüzde değersiz ve kusurlu görürüz.

O halde burada, yani ahlâk alanında, teoride doğru olan her şeyin zorunlu olarak pratikte de geçerli olduğunu gösteren açık bir kanıt vardır. Sonuçta her birimiz, bir insan varlığı olma, yani aklı vasıtasıyla bazı görevlere tâbi birer varlık olma niteliğinde *iş güç sahibi insanlarız*; ve üstelik bir insan

olarak hiçbirimiz bilgelik okulunda yetişmediğimiz için, deneyin bize insan hakkında ve insana gerekli olan şeyler hakkında daha çok şey öğrettiğini savunarak teoriyi okullara havale edenler gibi onu kibirle küçümseyemeyiz. Çünkü deney, hiçbir şekilde teorinin buyruğunu kavramamıza yardımcı olamaz; deney olsa olsa, teorinin ilkelerini kendi ilkelerimiz olarak benimsedikten sonra, onları dış dünyaya daha iyi ve daha evrensel tarzlarda nasıl uygulayabileceğimizi öğretir. Fakat elinizdeki inceleme kendisinden bu tarzda faydalanabileceğimiz bir beceri üzerine değil, sadece ilkeler üzerinedir.

II
DEVLET HUKUKUNDA TEORİNİN PRATİKLE İLİŞKİSİ ÜSTÜNE

(Hobbes'a Karşı)

Bir insan kalabalığını toplum halinde birleştiren sözleşmeler (*pactum sociale*) arasında sivil anayasayı (*pactum unionis civilis*) inşa eden sözleşme, özel bir doğaya sahiptir; çünkü o *uygulamada* bütün diğer sözleşmelerle (yani ortak çabanın destek verdiği belli bir amacı hedefleyen sözleşmelerle) – birçok benzer noktaya sahip olsa da, anayasanın kurucu ilkesi (*constitutionis civilis*) bakımından kökten farklıdır. Bütün toplumsal sözleşmelerde bireylerin (onların hepsinin sahip olduğu) belli bir (ortak) amaç doğrultusunda birlik oluşturduğunu görürüz. Fakat bu birliğin (herkesin *paylaşması gereken*) kendinde bir amaç olarak oluşmasına, dolayısıyla birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekten kaçınamayan insanların bütün dışsal ilişkilerinde koşulsuz ve temel bir görev olarak tesis edilmesine, yalnızca sivil durumu, yani cumhuriyeti* kuran bir toplumda rastlanır. Kendinde bir görev olarak bu tarz bir dışsal ilişki, aslında bütün başka dışsal görevlerin en üstün biçimsel şartını (*conditio sine qua non*)** oluşturur ve bununla *baskıcı kamusal yasalar altında* insanın *hakkını* tesis etmek ve bu sayede her insana kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu başka birinden gelecek saldırılardan koruyabilmek amaçlanır.

Fakat dışsal hak anlayışının kaynağında, aslında tamamen, insanların birbirleriyle kurdukları dışsal ilişkilerde *özgür* oldukları yolunda bir anlayış yatmaktadır ve bunun, bütün insanların doğası gereği paylaştığı mutluluğu elde etme amacıyla veya bu amaca erişmek için tavsiye edilen araçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle, ikincisi yani mutluluk amacı, birincisinin, yani dış-

(*) Burada "cumhuriyet" olarak çevirdiğimiz kelimenin metindeki Almanca aslı, Türkçe'de ulus, toplum, devlet, memleket ve cumhuriyet gibi kelimelerle karşılanan, *gemein(-) Wesen*'dir. Günümüz Almanca'sında *gemeinwesen*, İngilizce standart çevirisi ise *commonwealth*. Kant bu metnin hiçbir yerinde, başka metinlerinde sıkça kullandığı ve doğrudan cumhuriyet anlamına gelen Almanca *Republik* kelimesini kullanmaz; ancak "gemein (-) Wesen"ı *Ahlak Metafiziği*'nde "res publika" olarak tanımlar (Bkz. *Die Metaphysik der Sitten*, §43, s. 429). Buna göre "res publika" politik olarak vatandaşların ortak iyisine hizmet eden ideal bir "devlet"tir. Kant'a göre bu ideal devlet aynı zamanda demokratik bir hukuk devleti olmak zorundadır. Ayrıca Kant, devleti, Cicero gibi, "civitas" olarak da tanımlar. Buna göre "civitas", ortak iyiye ulaşma hedefiyle hukuk yasaları altında birleşen insanların, yani özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu ideal bir hukuk *toplumunu* ifade eder (§ 43 ve §45, s. 429-431). Metnin devamında tutarlılığı sağlamak amacıyla *gemein(-) Wesen* her geçtiği yerde cumhuriyet olarak çevrilmiştir – ç.n.

(**) Olmazsa olmaz koşulunu – ç.n.

sal hakkı belirleyen yasaların zeminine kesinlikle yerleştirilemez. Hak, tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur. Bu uyumu yalnızca *dışsal yasalardan* ibaret olan *kamusal* hukuk mümkün kılar. Şimdi birinin keyfi iradesiyle diğerinin özgürlüğüne getirdiği her türlü sınırlandırma baskı terimiyle adlandırıldığı için, bu tanımdan kaçınılmaz olarak şu sonuç çıkar: Sivil anayasa, nihayetinde baskıcı yasalara tâbi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) *özgür* insanlar arasındaki bir ilişkidir. Bu tür bir şey (genel olarak mutluluk adı altında toplanan) bütün empirik amaçlara kayıtsız, *a-priori* yasa koyan saf aklın bir gereğidir; çünkü insanlar mutluluğa yönelik empirik amaçları konusunda ve de mutluluğun ne olduğu hakkında farklı görüşlere sahiptir; bundan dolayı mutluluk söz konusu olduğunda onların iradesi ne belli bir ortak ilke altında ne de herkesin özgürlüğünü uyum içine sokan herhangi bir dışsal yasa üzerinde uzlaşır.

Salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum aşağıdaki *a-priori* ilkeler üzerinde kurulur.

1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü.*

2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği.*

3) Bir *vatandaş* olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı.*

Bu ilkeler inşa edilmiş bir devlet tarafından tanınmış olan yasalardan ziyade, insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin yasalarıdır. Buna göre:

1) Birer insan varlığı olması bakımından herkesin sahip olduğu *özgürlüğü*, bir cumhuriyetin anayasal ilkesi olarak şu şekilde dile getiriyorum: Hiç kimse beni kendi mutluluk anlayışına göre (başka insanların da aynı şekilde mutlu olacağını düşünerek) mutlu olmaya zorlayamaz; aksine her insan, kendisine uygun bulduğu bir tarzda mutluluğunu elde edebilir. Yeter ki o, aynı amacın peşinde koşan başka insanların özgürlüğüne müdahale etmeden, herkesin özgürlüğünü mümkün kılan genel bir yasayla uzlaşabilsin (yani her insan kendisi için istediği hakkın aynısını diğerlerine de tanımak zorundadır). Bir hükümet, tıpkı bir *babanın* çocuklarıyla ilişkisinde olduğu gibi, halkına karşı iyiliksever olma ilkesi üzerinde inşa edilebilir. Böyle bir *babacıl hükümette* (*imperium paternale*) uyruklar, kendileri için neyin yararlı neyin zararlı olduğuna tam olarak karar veremeyen reşit olmamış çocuklar gibi, sadece edilgen bir şekilde davranmaya zorlanır ve böylece devlet başkanından nasıl mutlu olmaları *gerektiğine* karar vermesini ve onların mutluluğunu arzulama

nezaketini göstermesini beklerler. Bu tür bir hükümet tasarlanabilecek en büyük *despotizmdir* (uyrukların bütün özgürlüklerini, dolayısıyla sahip oldukları bütün hakları askıya alan bir anayasadır). Hayırsever bir yöneticiyle ilişkisinde bile, haklarını kullanma yeterliliğine sahip olan insanlar için tasarlanabilecek biricik yönetim, babacıl [väterliche] bir yönetim değil, vatansever [vaterländische] bir yönetimdir (*imperium non paternale, sed patrioticum*). Vatansever düşünme tarzında, devlet içinde yer alan herkes (devlet başkanı da dahil olmak üzere) cumhuriyeti, kendisinden doğduğu ana rahmi veya ülkeyi gelecek nesillere değerli bir miras olarak bırakmak zorunda olduğu bir baba toprağı olarak görür. Böylece herkes, ortak iradenin yasaları vasıtasıyla cumhuriyetin haklarını korumak konusunda kendini yetkili görür; ama cumhuriyetin yasalarını kendi amaçları adına keyfi olarak kullanma yetkisine sahip olmadığını da bilir. Herkes haklarını kullanma yeterliliğine sahip bir varlık olduğu için, özgürlük hakkı cumhuriyetin her bir üyesine aittir.

2) Birer uyruk olarak *eşitlik* şu şekilde dile getirilebilir: Cumhuriyetin her bir üyesi, devlet başkanıyla ilişkisi istisna olmak üzere (çünkü devlet başkanı devletin sadece bir üyesi değil, aynı zamanda yaratıcısı ve koruyucusudur) bütün diğerleriyle ilişkisinde baskı uygulama hakkına sahiptir. Kendisi baskıcı yasalara tâbi olmadan diğerlerine baskı uygulamaya yetkili olan tek kişi, devlet başkanıdır; buna karşılık yasalara *tâbi olan* herkes, bir devletin uyruğudur; dolayısıyla onlar, cumhuriyetin bütün diğer üyeleriyle aynı ölçüde baskı hakkından etkilenirler. İstisna tek bir şahsa (kelimenin ya fiziksel ya da ahlâksal anlamında), yani devlet başkanına aittir; çünkü hukuksal baskının tamamı onun sahip olduğu baskı hakkıyla uygulanır. Eğer ona da baskı uygulansaydı, o zaman devlet başkanı devletin başı olmazdı ve itaat hiyerarşisi sonsuzca yükselirdi ya da baskıdan muaf iki şahıs olsaydı, ikisi de baskıcı yasalara tâbi olmazdı ve birinin diğerine yaptığı hiçbir şey haksızlık sayılmazdı ki, bunların hepsi de imkansızdır.

Ancak bir devletin uyrukları olarak insanlar arasındaki eşitlik, onların sahip olduğu şeylerin –bunlar ister fiziksel veya zihinsel üstünlük, ister dışsal mülkiyete sahip olma bahtı, isterse de diğerleri karşısında edindikleri özel haklar biçiminde olsun– niteliğine ve niceliğine göre oluşan büyük eşitsizlikle mükemmel bir biçimde uyuşur. Böylece birinin mutluluğu büyük ölçüde diğerinin iradesine dayanır (fakirinki zengininkine), biri diğerine itaat etmek zorunda kalır (çocuk ebeveynine, kadın kocasına), biri hizmet ederken (işçi) diğeri ücret öder vb. Fakat bütün bunlara rağmen, onların hepsi uyruk olarak *yasa karşısında* eşittir (bu yasa ortak iradenin ifadesi olarak sadece bir tane olabilir ve

sahip olduğumuz haklarla ilişkisinde, bu hakların nesnesiyle veya içeriğiyle değil, biçimiyle ilgilenir). Kamusal yasa (ve onun uygulayıcısı, yani devlet başkanı) vasıtasıyla uygulanan baskı haricinde, başka hiç kimse bir diğerine baskı uygulayamaz; uyguladığı takdirde tek tek herkes diğerleriyle eşit ölçüde direnme imkanına sahiptir. Ayrıca (başkasına karşı sahip olduğu bir hak çerçevesinde) hiç kimse diğerlerine baskı yapma yetkisinden mahrum bırakılamaz; yeter ki bu yetkiyi, işlediği bir suçla kaybetmemiş olsun. Hiç kimse kendisini haklara değil, ama sadece görevlere sahip kılan bir sözleşme veya hukuksal bir anlaşma yaparak, kendi iradesiyle haklarından vazgeçemez; çünkü toplum sözleşmesi herkesi böyle bir anlaşma yapma hakkından yoksun bırakır. Aksi söz konusu olsaydı önceki toplumsal sözleşme geçersiz kalırdı.

Bir cumhuriyetin uyrukları olarak insanların eşit olduğu düşüncesinden çıkan bir diğer formül şudur: Cumhuriyetin her bir üyesine, kendi yeteneği, işi ve iyi talihi vasıtasıyla (cumhuriyetin bir uyruğu olarak) herhangi bir statüye yükselme konusunda imkan tanınmalıdır. Ve bu konuda hiçbir uyruk, kendisini ve kendi soyundan gelenleri sonsuza kadar aynı sosyal seviyede tutan *kalıtımsal* ayrıcalıklara (belli bir statüye özgü imtiyazlara) sahip olduğunu iddia ederek, bir diğerine engel teşkil edemez.

Bütün haklar, genel bir yasa vasıtasıyla benim özgürlüğümü başka herkesin özgürlüğüyle uzlaştırmak koşuluyla, diğerlerinin özgürlüğünü sınırlandırmaktan ibarettir. Nitekim kamusal hukuk, (bir cumhuriyette ortaya çıkan) bütün işlerin yukarıdaki ilkeye uygun fiili yasamayla düzenlendiği ve iktidarla desteklendiği bir durumdur. Bu sayede bütün uyruklar hukuksal bir durum altında (*status iuridicus*) yaşarlar, yani keyfi iradenin seçtiği eylemlerden kaynaklanan etki ve tepkilerin evrensel özgürlük yasasına göre birbirini sınırlandırdığı bir eşitlik durumu altından bulunurlar (bu, aynı zamanda sivil durum olarak adlandırılır). Böylece sivil durumda her birey *doğuştan haklara* (yani bütün hukuksal eylemlere önsel olarak sahip olduğu haklara) sahip olmak bakımından tamamıyla *eşittir* ve bu sayede kendi özgürlüğünü herkesin özgürlüğü ile uzlaştıracak şekilde başkalarının özgürlüğü üzerine baskı uygulama yetkisine sahiptir. Doğum, doğan kişinin gerçekleştirdiği bir *iş* olmadığı için, kişinin hukuksal konumunda herhangi bir eşitsizlik yaratamaz ve kişi, bir uyruk olduğu müddetçe, tıpkı diğerleri gibi üstün bir yasama gücünün koyduğu yasalar haricinde herhangi bir baskıcı yasaya tâbi kılınamaz. Böylece cumhuriyetin hiçbir üyesi diğer uyruklar karşısında hiçbir kalıtımsal ayrıcalığa sahip olamaz ve hiç kimse cumhuriyet içinde işgal etmiş olduğu *statünün* kendisine tanıdığı ayrıcalıkları kendi soyundan gelenlere aktaramaz; yi-

ne hiç kimse bir yöneticinin sahip olması gereken niteliklere doğuştan sahipmiş gibi davranamaz ve hiyerarşinin (ki bu hiyerarşi *üst* ve *ast* hiyerarşisidir; yoksa birini *imperans* [*üstün*] ve diğerini *subiectus* [*aşağı*] kılan bir hiyerarşi asla değildir) daha üst seviyelerine erişmek isteyenlere zor kullanarak engel olamaz. Bir kişi maddi olan, yani mülkiyet olarak edindiği ve kendisi tarafından satılabilir olan her şeyini, kendi soyundan gelenlere devredebilir ve böylece cumhuriyetin üyeleri arasında (işçi ve işveren, toprak sahibi ve tarım işçisi vb. gibi) nesiller boyu süren büyük bir ekonomik eşitsizlik yaratabilir. Fakat bu kişi, hizmeti altında bulunan insanların, yetenekleri, gayretleri ve iyi talihleri izin verdiği sürece, kendisiyle aynı koşullara erişmesini engelleyemez. Eğer onun böyle bir yetkisi olsaydı, bu durumda sadece o, baskı uygulama hakkına sahip olurdu ve diğerlerinin tepki göstererek onun üzerinde baskı uygulama hakkı olmazdı; dolayısıyla bu kişi, diğer uyruklardan daha üstün olurdu. Aynı şekilde bir cumhuriyetin yarattığı hukuksal durumda yaşayan hiç kimse, kendi suçu dahilinde olan sebepler haricinde, bir sözleşme veya askeri güç (*occupatio bellica*) vasıtasıyla bu eşitlikten yoksun bırakılamaz; çünkü hiçbir hukuksal icra (ister kişinin kendisi tarafından isterse de başkası tarafından gerçekleştirilsin) kimseyi kendi kendisinin efendisi olmaktan alıkoyamaz. İnsan, öldürülmeme ve sakat bırakılmama koşuluyla bile olsa (Hintliler arasında olduğu gibi bazen bu tür şeyler din tarafından onaylanmış dahi olsa) evcil bir hayvan sınıfına sokulup arzu ettiğimiz gibi hizmete koşabileceğimiz ve rızası olmadan istediğimiz kadar alıkoyabileceğimiz bir varlık haline getirilemez. Kişi, nasıl mutlu olacağı konusunda kendisi karar verebilir; yeter ki o, diğerleriyle aynı sosyal düzleme erişememişse, hatayı karşı koyamadığı herhangi birinin iradesinde değil de, kendisinde (yani yeteneğinde ve çaba yoksunluğunda) veya başkalarının suçu olmayan koşullarda araması gerektiğinin bilincine varsın! Çünkü haklar söz konusu olduğunda hiçbir uyruk ondan daha iyi konumda yer almaz.[1]

---

1 *Merhametli* kelimesinin (müşfik, iyiliksever, koruyucu vb. gibi kelimelerden farklı olarak) tam anlamını belirlemeye çalışırsak, görürüz ki, onu ancak kendisine hiçbir *baskı uygulama hakkına* sahip olmadığımız birisine atfedebiliriz. O halde, yalnızca, *devleti idare eden* ve kamusal yasaların mümkün kıldığı yararlı şeyleri buyuran ve dağıtan (çünkü bu yasaları çıkaran *egemen* adeta görünmezdir ve o bir fail değil, aksine kişileşmiş yasadır) başkana, merhametli efendi adı verilebilir. Çünkü o, kendisine baskıcı hakların uygulanmadığı yegane bireydir. Ayrıca, aristokratik yönetimler söz konusu olduğunda, örneğin Venedik'te olduğu gibi, *senato* biricik "merhametli efendi"dir. Senatonun üyesi olan soyluların, hatta bunlara dukalar da dahildir, hepsi uyruktur (çünkü sadece *genel konsül* egemendir) ve haklara tabi olmak bakımından herkes diğerleriyle eşittir; çünkü her uyruk bir diğerine baskı uygulama hakkına sahiptir. Prensler (yani kalıtımsal olarak yönetici olma hakkını taşıyan kişiler) kendilerini sadece geleceğe referansla, yani yönetici olabilme iddialarına

3) Cumhuriyetin üyesinin bir *vatandaş* olarak, yani yasaların yapılmasına iştirak eden biri olarak *bağımsızlığı* (*sibisufficienta*) şu şekilde tanımlanabilir: Mevcut kamusal yasalar altında özgür ve eşit olmak bakımından herkesin aynı haklara sahip olduğu varsayılır; ancak yasama noktasına geldiğimizde yasa koymak bakımından onların eşit hakka sahip olduğu düşünülemez. Buna rağmen yasa koyma hakkına sahip olmayanlar, cumhuriyetin birer üyesi olarak yasalara uymakla yükümlüdürler ve yalnızca bu koşul altında yasaların sağladığı korumadan (*vatandaş* olarak değil, ama bu *korumanın sağladığı faydalara iştirak eden biri olarak*) yararlanma hakkına sahiptirler. Çünkü bütün haklar yasalara dayanır; fakat bir kamusal yasa, yani herkes için haklar gereği müsaade edilen ile yasaklanan şeyi belirleyen bir yasa, bütün hakların kendisinden çıktığı kamusal iradenin bir edimidir ve bu nedenle kamusal yasa hiç kimseye karşı adaletsiz olamaz. Bunu sağlamak için gerekli olan tek şey, bütün bir halkın iradesidir (bu iradeyle herkes, herkes için karar verdiğinde, aslında tek tek her biri kendisi için karar vermiş olur). Çünkü hiç kimse kendisine karşı adaletsiz olamaz. Öte yandan kişinin kendisi için neyin adaletsiz olduğuna, onun kendi iradesinden başka hiçbir irade karar veremez; nitekim eğer karar verebilseydi, başka bir irade tarafından yapılan yasa, diğerinin koyduğu yasayı sınırlandıran daha ileri dereceden bir yasayı gerektirirdi. Bundan dolayı tikel irade bir cumhuriyet için yasa koyamaz. (Daha açık söylersek, cumhuriyet için yasa koymak, dışsal özgürlüğü, eşitliği ve bütün üyelerin *birleşmiş iradesini* gerektirir. Birleşmiş irade genel oylamayı zorunlu kıldığı için, eğer özgürlük ve eşitliğin her ikisi de mevcutsa, bu iradenin oluşmasının ön koşulu bağımsızlıktır). Temel adalet yasası sadece halkın genel (birleşmiş) iradesinden doğar ve *kökensel sözleşme* olarak adlandırılır.

Yasama işlerinde oy hakkına sahip olan biri, bir vatandaştır (*citoyen*'dir yani bir *burjuva* ya da bir şehrin vatandaşı değil, bir *devletin vatandaşıdır*). Bir vatandaşın, doğal niteliklerinden başka (çocuk veya kadın olmamak gibi) sahip olması gereken biricik nitelik, onun kendi kendinin efendisi olması (*sui generis*) ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir *mülkiyete* (her türlü

(aldıkları saray terbiyesine, *par courtoise*) dayanarak merhametli efendi olarak adlandırırlar. Fakat mülk sahiplerine gelince, onlar diğerleri gibi bir uyruktur, hatta sıradan hizmetkârları bile onlara devlet başkanının dolayımıyla baskı uygulama hakkına sahip olmalıdır. O halde bir devlette, birden fazla merhametli efendi olamaz. Gelelim merhametli (daha doğrusu seçkin) hanımefendilere: Onların bu adlandırmaya sadece *statüleri* ve cinsiyetleri sayesinde (sırf *erkek cinsiyetinin* karşıtı olmak bakımından) layık olduklarını düşünebiliriz; ama bu sadece erkeklerin (galantor olarak bilinenlerin) nezaketi sayesinde mümkün olur, bu nezaketiyle erkek, kadınlara öncelik vererek kendini büyük onur kazanmış biri olarak tasavvur eder.

yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır –yani vatandaş, geçimini başkalarından kazanmak durumunda kaldığında, bunu sahip olduğu yeteneklerinin kullanılmasına izin vererek değil de, sadece *kendisine ait olan* malı *satarak*[2] başaran kişidir– dolayısıyla vatandaş, kelimenin tam anlamıyla cumhuriyetten başka hiç kimseye *hizmet vermez*. Bu bakımdan zanaatkârlar ile büyük veya küçük toprak sahiplerinin hepsi eşittir ve her biri oy kullanma hakkına sahiptir. Toprak sahiplerine gelince, onların kendi elleriyle işleyebileceklerinden daha fazla toprağa sahip olma hakkını nasıl elde ettiklerini (çünkü kökensel edinim askeri güçle gasp edilmiş bir edinim değildir) ve bu nedenle taşınmaz mülkiyet elde edebilme şansına sahip başka bir sürü insanın, nasıl olup da geçimini sadece başkalarına hizmet ederek sağlamak zorunda kaldıklarını bir tarafa bırakalım. Her ne olursa olsun, eğer bir yasa, büyük toprak sahiplerine ayrıcalıklı bir statü veriyorsa, öyle ki bu yasayla birlikte onların torunları –toprakların satılmasına, miras yoluyla bölünmesine ve dolayısıyla bu topraklardan daha fazla kişinin faydalanmasına imkan tanımayan bir (feodal) sistem altında– daima büyük toprak sahipleri olarak kalıyorsa; üstelik yasa, böyle bir toprak bölüşümü altında, sırf keyfi olarak seçilmiş bir sınıfın üyelerine toprak edinme izni veriyorsa, yukarıdaki eşitlik ilkesiyle çelişir; çünkü bu yolla büyük toprak sahibi kendi arazisini elinden alacak küçük toprak sahiplerinin oluşmasını ve onların oy kullanma hakkını elde etmesini engeller. İşte bu nedenle büyük toprak sahipleri kimsenin adına oy kullanamaz; onlar sadece kendileri adına tek bir oya sahiptir. O halde cumhuriyetin her üyesinin zamanla cumhuriyetin bir parçası haline gelmesi ve herkesin onun bütününü elde edebilmesi, sadece insanların yeteneğine, gayretine ve iyi talihine bırakılmalıdır. Ama evrensel yasama, insanlar arasında bu türden farklılıkları göz önüne alamaz, dolayısıyla yasama konularında oy kullanma hakkına sahip olanların sayısı sadece mül-

2 Bir *Opus*'u [emek vasıtasıyla ortaya konan ürünü – ç.n.] tamamlayan biri, onu tıpkı kendi mülkiyetiymiş gibi bir başkasına satabilir. Fakat *praestatio operae* [birinin emeği karşılığında ücret alması – ç.n.] bir mal satmakla aynı şey değildir. Evde çalışan hizmetçi, tezgahtar, işçi ve hatta berber sadece *operarii*'dir [emekçidir – ç.n.] onlar (kelimenin en geniş anlamında) zanaatkârlardan veya devletin üyelerinden farklıdırlar, dolayısıyla vatandaş olma niteliğine sahip değildirler. Yakacak odunumu kırması için bir adama balta verdiğimde ya da elbise dikmesi için kumaşımı terziye götürdüğümde, onların her ikisiyle de kurduğum ilişki biçimi aynı olmasına rağmen, ilki ikincisinden, aynı şekilde berber perukçudan (ki aslında gerekli olan saçı ona ben vermiş olabilirim); işçi, sanatçıdan veya esnaftan, yani karşılığında para ödeninceye kadar kendisine ait olan bir ürün ortaya koyan birinden farklıdır. Çünkü ikinciler, işini yaparken başka birisiyle mülkiyetlerini değiştirirler (*opus*), oysa birinciler başka birisinin iradesine bağlı olarak emek harcarlar (*operam*) – fakat itiraf ederim ki, kendi kendinin efendisi olma statüsünü talep eden birinin, bu talebini haklı kılacak niteliklerini belirlemek biraz zordur.

kiyet sahiplerinin sayısıyla hesaplanmalıdır, yoksa onların mülkiyetlerinin miktarıyla değil.

Oy kullanma hakkına sahip olanların *hepsi* kamusal adalet yasası üzerinde uzlaşmak zorundadır; aksi takdirde uzlaşanlar ile uzlaşmayanlar arasında hukuksal bir çekişme doğacaktır ve bunu çözmek için daha ileri dereceden başka bir hukuksal ilke gerekecektir. Elbette ki, halkın tamamının yekvücut olmasını bekleyemeyiz; ama en azından –büyük bir halk söz konusu olduğunda, doğrudan oylama vasıtasıyla değilse bile, halkı temsil eden vekillerin oylarıyla– oy çokluğu elde edebileceğimizi varsayabiliriz. Böylece çoğunluğun kararıyla onaylanmış olan ilkenin, genel uzlaşma olduğunu ve bu uzlaşmanın sözleşmede cisimleştiğini varsaymalı ve sözleşmeyi de sivil anayasayı kendisi üzerinde tesis edebileceğimiz en üstün ilke olarak kabul etmeliyiz.

SONUÇ

O halde bu [en üstün uzlaşma ilkesi], bir *kökensel sözleşmedir* ki, sivil yani tamamen meşru bir anayasa ve cumhuriyet sadece böyle bir sözleşmeyle kurulur. Bir halkı oluşturan her bireysel ve özel iradenin (salt hukuksal yasamayı gerçekleştirmek adına) ortak ve kamusal irade halinde uzlaşmasını ifade eden bu sözleşmenin (*contractus originarius** veya *pactum sociale*** olarak da adlandırılır) hiçbir şekilde gerçekleşmiş bir olgu olduğunu varsaymamız gerekmez (çünkü onun bir olgu olarak ortaya çıkması mümkün değildir). Nitekim onun bir olgu olduğu varsayımından hareket eden biri, mevcut bir anayasaya bağlanmadan önce, bazı halkların tarihinde bu sözleşme eyleminin gerçekten yapıldığını ve ondan kaynaklanan hak ve yükümlülüklerin bize kadar ulaştığını ve söz konusu sözleşmeyle ilgili sözel veya yazılı bazı kayıtların ve hukuksal dokümanların bize miras kaldığını kanıtlamak zorundadır. Oysaki kökensel sözleşme *sadece aklın bir idesidir*; buna rağmen şüphesiz kendi pratik gerçekliğine sahiptir; çünkü o, her yasa koyucuyu, yasalarını halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıka*bile*cek bir tarzda koymaya ve her uyruğu, vatandaş olmayı talep ettiği müddetçe, böyle bir iradeye sanki onay vermiş biri gibi görmeye yükümlü kılar. Bu, kamusal yasaların adalete uygunluğunu test etmedir. Başka deyişle, eğer bir kamusal yasaya halkın tamamının onay *verebilmesi mümkün değilse*, (örneğin bir yasa *uyruklar* arasından belli bir sınıfı, doğuştan *yönetici olma seviyesinde* görüp, onun ayrıcalıklı olması gerektiğini iddia ediyorsa) o zaman bu yasa adaletsiz olur, fakat eğer halkın bir ya-

(*) Kökensel sözleşme – ç.n.
(**) Toplum sözleşmesi – ç.n.

sa üzerinde uzlaşabilmesi *sadece mümkünse*, bu yasa halka götürüldüğünde, halk halihazırda durumu veya zihin yapısıyla ona rıza göstermeyecek bile olsa, söz konusu yasayı adil olarak addetmek görevimizdir.[3]

Fakat bu koşul sadece yasa koyucunun yargısı için geçerlidir, yoksa uyruğun yargısı için söz konusu olamaz. Bu nedenle eğer bir halktan, kendi mutluluğuna zarar verme olasılığı yüksek, fiili bir yasamayı yargılaması istenseydi, bu durumda acaba halkın ne yapması gerekirdi? Halk bu yasaya muhalefet edemez mi? Bu soruya verilecek tek cevap şudur: Halk yasa koyucuya itaat etmekten başka hiçbir şey yapamaz. Çünkü burada tartışma konusu olan şey, bir uyruğun cumhuriyetin kurumlarından veya yönetiminden edinmeyi umduğu herhangi bir mutluluk değil, aksine her şeyin üstünde yer alan ve herkesin güvenliğini temin eden hukuktur. Hukuk ilkesi cumhuriyetle ilgili bütün maksimlerin kendisinden türetilmesi gereken en yüksek ilkedir ve başka hiçbir ilkeyle sınırlanmamıştır. İkincisine (yani mutluluğa) gelince, o, yasalara evrensel geçerliliği olan hiçbir ilke temin edemez; çünkü hem mutluluğun mahiyeti zamansal koşullara bağlı olarak değişir hem de mutluluk hakkında birbiriyle büyük ölçüde çatışan farklı yanılsamalar mevcuttur (üstelik hiç kimse bir başkasına mutluluğa nasıl erişmesi gerektiğini buyuramaz), bundan dolayı mutluluk, yasamaya yaraşır bütün değişmez ilkeleri imkansız kılar. O halde mutluluk, tek başına, yasama için kesinlikle uygun bir ilke değildir. *Salus publica suprema civitatis lex est** deyişi değerini ve otoritesini olduğu gibi korur; fakat kamu refahının, *öncelikle,* herkesin özgürlüğünü yasalarla garanti altına alan hukuksal bir anayasaya dayandığını kabul etmeliyiz; öyle ki, bu anayasa dahilinde herkes, başka uyrukların evrensel ve hukuksal özgürlüklerini ve de haklarını çiğnemediği takdirde, kendisi için neyin en iyisi olduğunu düşünüyorsa, o şey doğrultusunda mutluluğunu aramakta serbesttir.

Eğer en üstün güç, yasaları yaparken esas olarak mutluluğu gözetiyorsa (vatandaşların zenginliği, iskânın arttırılması vb.), bunu sivil anayasanın kurucu amacı olarak göremez, olsa olsa *hukuk durumunu*, özellikle halkın

3 Örneğin bir savaş vergisi eğer bütün uyruklara orantılı olarak uygulanırsa, o zaman uyruklar bu uygulamayı dayatmacı bulduklarını söyleyemezler, yani savaşın zorunlu olmadığına karar verip alınan verginin adaletsiz olduğunu iddia edemezler. Savaşın kaçınılmaz ve verginin zorunlu olması her zaman *mümkün* olduğu için, uyrukların bu mesele hakkında yargı vermeye hakları yoktur, bu nedenle uyruklar vergi vermenin adil olduğunu varsaymalıdır. Fakat bazı mülk sahipleri savaş vergileri altında bunalırken, aynı sınıfa ait diğerleri bu vergiden muaf tutuluyorsa, o zaman bütün insanların böyle bir yasa üzerinde hiçbir şekilde uzlaşamayacağı kolayca görülecektir. Bu durumda onlar, bu yasaya karşı en azından görüş bildirmeye hak kazanırlar, çünkü eziyetin eşitsiz dağılımının adil bir şey olduğunu asla düşünemeyiz.

(*) "Kamu refahı devletin en üstün yasasıdır" – ç.n.

dış düşmanlarına karşı, *güvence altına alma* aracı olarak görebilir. Cumhuriyetin geleceği ve de hem iç hem dış düşmanlara karşı gücünü koruyabilmesi adına, bu tür yasaların gerekli olup olmadığına karar verme yetkisi tek başına devlet başkanına aittir. Bununla amaçlanan şey, deyim yerindeyse, halkın iradesinin tersine halkı mutlu kılmak değil, halkın bir cumhuriyet olarak varlığının devam etmesini sağlamaktır.[4] Şimdi yasa koyucu aslında aldığı önlemlerin *basiretli* olup olmadığına karar verirken hata yapabilir; ama yasanın hak ilkesine uygun olup olmadığı konusunda hata yapamaz. Çünkü kökensel sözleşme idesi, elinin altında yanılmaz *a-priori* bir standart olarak durur (dolayısıyla mutluluk adına aldığı kararların yerinde olup olmadığını öğrenmek için onların deneyle doğrulanmalarını beklemek zorunda kalmaz). Çünkü böyle bir *a-priori* yasa, kendi kendisiyle çelişmemesi koşuluyla, halka belli ölçüde sıkıntı getirmesine rağmen, yine de herkesin onayını kazanabiliyorsa; o zaman adalet ilkesiyle uyum içinde demektir. Ne var ki adaleti gözetmek bakımından kusursuz (*kınanamaz*) olan böyle bir kamusal yasa kendisine tâbi olan insanlar üzerine baskı yapma yetkisini taşımakla kalmaz, insanların zora başvurarak yasa koyucunun iradesine direnmesini de yasaklar. Diğer bir deyişle devletin yasayı etkili kılma gücüne muhalefet edilemez (*direnilemez*). İç direnişi tümden bastıran bu tür bir üstün güç olmadan hiçbir hukuksal cumhuriyet var olamaz. Nitekim böyle bir direniş genel bir maksim haline getirilirse, bütün bir sivil anayasayı tahrip eder ve insanların genel olarak sadece kendisi vasıtasıyla haklara sahip olabildiği anayasal duruma son verir.

Buradan çıkan sonuç şudur ki, en üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak *koşulsuzdur*, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (*tiranca*) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur. Çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir. Halkın böyle bir yargı yetkisine sahip olduğunu ve mevcut devlet baş-

4 Bu tür önlemlere ithalâta getirilen sınırlandırmalar da dahildir; böylelikle yabancıların çıkarına ve onların endüstrilerinin gelişmesine katkıda bulunmak yerine, geçim kaynaklarının uyrukların yararına gelişmesi sağlanır. Çünkü halk zenginleşmedikçe devlet, dış düşmanlara karşı koymak veya kendini bir cumhuriyet olarak korumak için yeterli güce sahip olamayacaktır.

kanının yargısıyla ters düştüğünü varsayalım: Bu durumda hangi tarafın haklı olduğuna kim karar verecektir? Her iki taraf da kendi başına birer yargıç olarak karar veremeyeceğine göre, devlet başkanı ile halk arasında aracılık etmesi için başka bir devlet başkanı gerekecektir ki, bu da kendi kendisiyle çelişen bir durumdur. Ayrıca burada halkın zaruret hakkını (*ius in casu necessitatis*) kullanarak kendi iktidarını sınırlandıran engelleri kaldırabileceğini söyleyemeyiz. Bu hak doğrultusunda aşırı ölçüde (fiziksel) ihtiyaç duyduğumuzda *yanlış* yapma *hakkına* sahip olabileceğimizi varsaymak bir münasebetsizliktir.[5] Çünkü bu hak gereği nasıl uyruklar, haksız yere çektikleri acıları gerekçe göstererek, isyanlarını meşrulaştırabilirlerse, aynı şekilde devlet başkanı da uyruklarına uyguladığı katı muameleyi onların inatçılıklarını gerekçe göstererek meşrulaştırabilir. Bu durumda meseleyi çözecek olan kimdir? Bu konuda son sözü söyleyebilecek olan kamusal yasanın en üstün uygulayıcısı, yani sadece devlet başkanıdır; bu nedenle bir cumhuriyette hiç kimse onun otoritesiyle rekabet etme hakkına sahip olamaz.

Buna rağmen bazı saygıdeğer insanların şunu ifade ettiğini görüyorum: Uyruk bazı koşullar altında üstlerine karşı zor kullanma yetkisine sahiptir. Burada doğal hukuk teorisinde aşırı ölçüde titiz, dikkatli ve tedbirli olan Achenwall'i* zikretmekle yetineceğim.[6] Achenwall şöyle demektedir: "Devlet

---

5 Görevlerin, yani *koşulsuz görevler* ile (belki de daha önemli olan) *koşullu görevlerin* çatışma durumu haricinde hiçbir yerde *casus necessitatis* [*zaruret hakkı* – ç.n.] yoktur. Devleti bazı felaketlerden korumak söz konusu olduğunda, bir insan bir başkasıyla ilişkisinde ki, onların ilişkisi bir baba oğul ilişkisi bile olsa, ihanet etme noktasına gelebilir. Bu ilişkide ihanet edenin korunması koşulsuz bir görevdir, buna karşılık ihanete uğrayanın korunması koşullu bir görevdir (yani devlete karşı bir kötülük işlenmediği yerde koşullu görev geçerlidir). İhanet eden, ihanet edileni otoritelere ihbar ederken, bunu tamamıyla isteksiz bir biçimde ama salt (ahlâksal) bir zorunluluğun baskısı altında yapmış olabilir. Fakat eğer bir kişi deniz kazasında kendi yaşamını kurtarmak için arkadaşının tutunduğu kalası onun elinden çekip alıyorsa, bu durumda söz konusu kişinin böyle yapma hakkını fiziksel zaruretten elde ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Çünkü kendi yaşamamı korumam benim için sadece koşullu bir görevdir (yani yaşamımı bir cinayet işlemeden koruyabiliyorsam koşullu görev söz konusudur). Buna karşılık kendi yaşamımı korumak adına, beni incitmeyen ve yaşamımı risk altına *sokmayan* birini öldürmemek koşulsuz bir görevdir. Yine de genel kamu hukuku uzmanları uç durumlarda böylesi geçici tedbirleri haklı görmekte tam olarak uzlaşırlar. Çünkü böyle bir durumda verilecek olan ceza idam cezası olacağı için otoriteler idam cezasını yukarıda sözü edilen yasakla birleştiremezler. Öte yandan bu gibi tehlike durumlarında iradi olarak *ölüme* teslim olmayan birisini, *ölüm cezasıyla* korkutan bir yasa anlamsız olurdu.

(*) Gottfried Achenwall (1719-72) Göttingen Üniversitesinde profesör olarak çalışmıştır. İstatistik, tarih, politika, doğal hukuk ve uluslararası hukuk gibi alanlarda eserleri bulunmaktadır. Kant, Achenwell'in doğal hukuk üzerine yazdığı eserini (*Ius naturae in usum auditorum* - 1755) 1767-1788 yılları arasında üniversitede verdiği doğal hukuk derslerinde ana metin olarak kullanmıştır – ç.n.

6 Ius Naturae. Editio 5ta Pars posterior, &&203-206.

başkanının adaletsizliklerine katlanmaya devam edilmesi halinde ortaya çıkacak durum, cumhuriyet için, devlet başkanına karşı ayaklanmanın yaratacağı durumdan daha büyük bir tehlike arz ediyorsa, o zaman halk devlet başkanına itaatsizlik edebilir. Buna göre uyruk itaat sözleşmesini feshetme hakkını ve bir tiran olduğu gerekçesiyle devlet başkanını devirme hakkını kullanabilir." Ve Achenwall buradan hareketle şu sonuca ulaşır: "Böylece halk (yasa koyucusunu devirmekle) doğa durumuna geri döner."

Koşullar fiilen oluştuğunda ne Achenwall'in ne de onunla aynı doğrultuda düşünen başka saygı değer insanların bu gibi tehlikeli girişimleri öğütleyeceklerini veya onaylayacaklarını hiç sanmıyorum. Ayrıca İsviçre, Birleşik Hollanda ve hatta Büyük Britanya gibi ülkelere bugün hayran olduğumuz anayasalarını kazandıran isyanlar eğer başarısız olmuş olsalardı, bu ülkelerin tarihini okuyanlar, söz konusu anayasaların saygın kurucularının infazını, hiç şüphesiz, büyük siyasi suçluların hak ettiği bir ceza olarak görecekti. Çünkü genellikle bir eylemin sonucu, o eylemin hukuksallığına ilişkin yargımızı etkiler; her ne kadar sonuç belirsiz ve buna karşılık hukuk ilkeleri kesin olsa da! Fakat hukuk ilkeleri söz konusu olduğunda (*Joyeuse Entreé*'de* olduğu gibi, böyle bir ayaklanmanın, halkla yaptığı temel, olgusal sözleşmeyi çiğneyen bir hükümdara karşı haksızlık olmadığını kabul etsek bile) bu insanlar [isyancılar] haklarını isyan ederek aramakla açıkçası büyük bir hata yapmışlardır. Çünkü bu tür eylem modelleri, bir maksim haline getirilirse, bütün hukuksal kurumları tehlikeye sokar ve tamamıyla hukuk dışı bir durum (*status naturalis*) üretir ki, orada bütün hakların en azından etkisini yitireceği açıktır. Şimdi halk (ve onun kötü durumu) adına konuşan birçok iyi niyetli yazarın isyan hakkına yönelik olumlu düşünceleriyle ilgili olarak şuna dikkat çekmek istiyorum: Onların ortak hatası, yargılarını, kısmen hukuk ilkesinin geçerli olduğu bir alanda, mutluluk ilkesinin belirlemesine izin vermelerinden, kısmen de aklın bir idesi olan kökensel sözleşmeyi –halkın oyuna sunularak, devlet başkanı tarafından kabul edilen ve her iki tarafça onaylanan gerçek bir sözleşme olduğunu gösteren tek bir belge olmamasına rağmen– *gerçeklikte* ortaya çıkan bir şey olarak kabul etmelerinden kaynaklanır. Böylece bu yazarlara göre, halkta sözleşmenin sık sık çiğnen-

(*) Brabant, Lothier ve Limburg Dükü III. John'un 1354 yılında Brabant bölgesine (derebeyliğine) verdiği ayrıcalık *Joyeuse Entreé* olarak bilinir. Bu yazılı belgeyle III. John, savaşlara son verip Dukalığın bütünlüğünü korumayı amaçladı ve tebaayı temsil eden konsüllerin kararını almadan savaş açmayacağını, vergi toplamayacağını ve antlaşmalar imzalamayacağını taahhüt etti. Kelime anlamıyla *Joyeuse Entreé*, "neşeli/mesut giriş" demektir. Buna göre Dük, Brabant bölgesinin başkenti Brüksel'e girerken sözleşmeye uyacağı konusunda yemin etmek zorundaydı. Eğer dük sözleşmeyi çiğnerse, halkın ona itaat etme görevi de geçerliliğini yitiriyordu – ç.n.

diği ve sözleşmeye riayet edilmediği yönünde bir kanaat oluştuğunda, halk kökensel sözleşmeyi feshetme hakkını saklı tutar.[7]

Burada açıkça görülmektedir ki, mutluluk ilkesi, onu savunanların iyi niyetlerine rağmen (ki o aslında hiç de sınırları belirlenmiş bir ilke değildir) ahlâk alanında olduğu gibi devlet hukuku alanında da kötü sonuçlara sahiptir: Egemen, halkı kendi anlayışı doğrultusunda mutlu kılmak ister ve böylece bir despota dönüşür; buna karşılık halk kendi mutluluğunu elde etmeye yönelik evrensel insan arzusundan vazgeçmek istemez ve böylece isyankar olur. Eğer ki, mutluluk ilkesini savunanlar öncellikle hakkın (hiçbir empiristin yıkamayacağı *a-priori* kesinlik bağlamında) ne olduğunu sorgulasalardı, toplumsal sözleşme idesinin, bir olgu olarak değil de (yani, sözleşme gerçekten var olmasaydı mevcut sivil bir anayasayla güvence altına alınan mülkiyetin ve hakların tümü değersiz ve hükümsüz kalırdı diyen Danton'un* düşündüğü gibi değil de), herhangi bir kamusal-hukuksal anayasayı yargılamaya yarayan bir akıl ilkesi olarak otoritesini koruduğunu görürlerdi.

Ayrıca mutluluk ilkesini savunanlar genel irade oluşmadan önce halkın yöneticiye hiçbir surette baskı yapma hakkı olmadığını; çünkü halkın yasal olarak sadece yöneticisi vasıtasıyla baskı uygulayabildiğini de anlarlardı. Fakat genel irade oluştuğunda da halk yöneticiye asla baskı uygulayamaz, eğer uygulayabilseydi, o zaman en üstün yönetici halk olurdu. Bu nedenle halk, devlet başkanına karşı baskı uygulama hakkına asla sahip olamaz (sözde ve edimde ona karşı gelme hakkını taşıyamaz).

Daha da ötesi bu teorinin pratikte tam olarak doğrulandığını görebiliriz. Nitekim İngiliz halkının bütün dünyaya örnek olarak sunacak kadar gurur duyduğu Anayasası'nda, eğer hükümdar 1688* tarihli sözleşmeyi çiğne-

7 Halkın devlet başkanıyla yapmış olduğu fiili sözleşme ihlal edilmiş olsa bile, halk buna hemen bir *cumhuriyet olarak karşılık veremez; bunu* yapan ancak bir ayak takımı olabilir. Çünkü halk, o ana kadar var olan anayasayı yıkmış olmasına rağmen, henüz yeni bir cumhuriyet olarak örgütlenmemiştir. Bu noktada ansızın anarşi durumu ortaya çıkar ve anarşi beraberinde terörü de getirebilir. Böylece toplumda oluşan fraksiyonlar birbirine zarar vererek daha büyük bir hata işleyebilir: Yukarıda zikrettiğimiz örneğin de açık kıldığı gibi, isyankar uyrukların zor kullanarak birbirlerine kabul ettirmek istedikleri anayasa, terk ettikleri anayasadan daha baskıcı olabilir. Yani halk, herkesi yöneten tek bir devlet başkanın egemenliği altında politik sorumluluğun eşit dağılımını elde etmek yerine, dini ve aristokratik otoriteler tarafından yok edilebilir.

(*) Georges Jacques Danton (1759-1794) Jakobenler arasında yer alan ve Kralın idamına evet oyu kullanan ünlü Fransız devrimci liderlerden biridir. Ancak, Robespierre döneminde uygulanan teröre karşı çıkarak, insaflılar grubunu kurmuş ve bu grubun Robespierre tarafından dağıtılmasıyla 1794 yılında idam edilmiştir – ç.n.

(**) Kant burada 1688 yılında İngiltere'de yapılan Şerefli Devrim'e –Kansız Devrim olarak da bilinir– ve bu olay sonrası ortaya çıkan tartışmalara gönderme yapmaktadır. II. James tahttan indirildikten sonra parlamento, James'in Protestan kız kardeşi Margaret'ı ve eşi Orange'lı Williams'ı tahta

yecek olursa, böyle bir durum karşısında halkın yapmaya yetkili olduğu şeye hiç değinilmediğini görürüz. Anayasa da bu durumu kapsayan hiçbir yasa olmadığı için, eğer hükümdar sözleşmeyi bilinçli olarak ihlal ederse, halk ona karşı isyan hakkını üstü kapalı olarak elinde tutar. Üstelik bu tür olasılıklara karşı anayasada, halka (sözleşme çiğnendiği takdirde) bütün tikel yasaların kendisinden türetildiği mevcut anayasayı yıkma yetkisi veren bir yasanın bulunması düpedüz çelişki olurdu; çünkü o zaman anayasa *kamusal olarak oluşmuş*[8] bir muhalif güç içermek zorunda kalırdı; dolayısıyla halkın haklarını, ilkine karşı koruyan ikinci bir devlet başkanına ve bu iki taraftan hangisinin haklı olduğuna karar vermek için de bir üçüncüsüne ihtiyaç duyulurdu. Aslında İngiliz Halkı'nın liderleri (isterseniz koruyucuları olarak adlandırın), planlarını başaramadıklarında isyan suçuyla yargılanmaktan korktukları için, hükümdarı devirme hakkına atıfta bulunmak yerine korkuttukları hükümdarın tahtan iradi olarak vazgeçmesine atıfta *bulunmuşlar* ve böylece anayasanın kendi kendisiyle çelişmesini önlemişlerdir.

Hükümdarları dokunulmaz ilan eden bu savlarımdan ötürü, kesinlikle, fazla dalkavuk olmakla suçlanmak istemem ve umut ediyorum ki, halkın devlet başkanına karşı, baskı uygulama haklarını değilse bile, devredilemez haklarını aşırı vurguladığımdan ötürü fazla talepkar olmakla da suçlanmam.

Hobbes karşıt görüştedir. Ona göre (*De Cive*, cap. 7, & 14) devlet başkanının halka karşı, sözleşmeden kaynaklanan hiçbir yükümlülüğü yoktur ve vatandaşa haksızlık yapmamak onun gücü dahilindedir (fakat vatandaşa canı nasıl istiyorsa öyle davranabilir). Eza gören tarafa, ona adaletsizlik edene karşı *baskı yapma hakkını* vermek, haksızlık yapana eza çektirmek anlamına gelseydi ve bu bir adaletsizlik olarak anlaşılsaydı, Hobbes'un yukarıdaki önermesi tamamıyla doğru olurdu. Fakat genel anlamda bu önerme son derece korkunçtur.

Direnmeyen bir uyruk, yöneticisinin ona adaletsizlik yapmak *istemediğini* varsayabilmelidir. Şimdi her insan, istese bile, vazgeçemeyeceği devredilemez haklara ve kendisi hakkında kendi kararını verme yetkisine sahiptir; dolayısıyla o, yöneticinin tutumunun iyi niyetli olduğunu varsayarsa, maruz

geçirme kararı alır. Bu olaydan sonra İngiltere'de ateşli bir tartışma başlar. Muhafazakârlar ile liberaller arasında ortaya çıkan bu tartışma, II. James'ın, sözleşmeyi çiğnediği için mi, yoksa kendisi feragat ettiği için mi taht hakkını kaybettiği üzerinedir – ç.n.

8 Bir devlette hiçbir hak, en azından anayasanın oluşuma katıldığını iddia eden halka karşı, üstü kapalı ve haince bir sır perdesine büründürülemez. Çünkü yasaların hepsi, kamusal iradenin bir ürünü olarak kabul edilmelidir. O halde eğer bir anayasa isyana izin verirse, isyan hakkını kamusal olarak ilan etmek ve onun nasıl yerine getirileceğini açıklamak zorundadır.

kaldığı herhangi bir adaletsizliğin olsa olsa yöneticinin hatasından veya koyduğu yasaların bazı olası sonuçlarını öngörmek konusundaki başarısızlığından kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle vatandaş, yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka karşı haksızlık teşkil ettiğini düşünürse, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir. Çünkü devlet başkanının hata yapmayacağını veya her şeyi öngörebilir olduğunu varsaymak, onu kutsal sezgiye sahip ve insanüstü bir varlık olarak tasarlamak anlamına gelir. O halde *kalem özgürlüğü* –mevcut anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarını aşmadığı (kalemler de birbirlerini bu sınırlar içinde kalmaya zorladıkları ve böylece özgürlüklerini kaybetmedikleri sürece) ve uyruklar arasında özgür düşünme ruhunun gelişmesini sağladığı takdirde– halkın [insan] haklarının biricik güvencesidir. Vatandaşa bu özgürlüğü tanımamak, Hobbes'da olduğu gibi, vatandaşın en üstün yöneticiden hiçbir hak talep edemeyeceği anlamına gelir. Üstelik bu özgürlüğün yasaklanması yasa koyucuyu da, kendi icraatını gözden geçirmesini gerektiren konularda bilgi sahibi olmaktan alıkoyar ve böylece onun kendi kendisiyle çelişmesini ifade eder; çünkü yasa koyucu vatandaşlara ancak genel iradeyi temsil ettiği müddetçe emir verebilir. Buna karşılık devlet başkanına, bağımsız ve kamusal düşünmenin devlet içinde huzursuzluk yaratacağı yönünde telkinde bulunmak, onu kendi gücünden şüphe duymaya ve halkına karşı nefret beslemeye teşvik etmekle eş anlamlıdır.

Fakat halk, yasa koyucunun iyi niyetle buyurmadığına inandığı her şeyi *negatif olarak* eleştirme hakkını kullanırken özetle şu temel ilkeye dayanmalıdır: *Bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından da dayatılamaz.*

Örneğin dini bir anayasayı, bir kez düzenlendiğinde, artık sürekli olarak geçerli ilan eden bir yasanın, yasa koyucunun gerçek iradesinden (ve onun niyetinden) çıkmış bir yasa olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini öğrenmek istersek, ilkin şu soruyu cevaplandırmamız gerekir: Bir halk kabul görmüş bazı dini öğretileri ve dinin dışsal ibadet biçimlerini değişmez ilan eden bir yasa yapmaya yetkili *olabilir* mi? Ayrıca bu yasayı çıkartan bir halk, gelecek nesillerin dini anlayışta ilerleme kaydetmesini veya eski hataların düzeltilmesini engellemiş olmaz mı? Açıktır ki, böyle bir yasa insanlığın yazgısı ve hedefiyle çatışacağı için onu çıkartan bir halkın kökensel sözleşmesi değersiz ve geçersiz olurdu. O halde böyle bir yasayı hükümdarın gerçek iradesi olarak alamayız; dolayısıyla onun iradesine karşıt görüşler ileri sürebiliriz. En üstün yasama bu tür bir yasa düzenlemiş olsaydı, bu yasa hakkın-

daki genel ve kamusal fikirlerimizi beyan etmek her halükarda müsaade edilebilir bir şey olurdu, ama yasaya karşı sözel veya aktif direnişe geçmek asla kabul edilebilir bir şey olmazdı.

Her cumhuriyetin politik anayasal işleyişi altında (herkesi bağlayan) baskıcı yasalara itaat *etmek* zorunludur; ama aynı zamanda evrensel bir *özgürlük ruhunun* olması da gereklidir; çünkü her birey, insanın evrensel görevleriyle ilgili meselelerde hukuksal olanı hakim kılan baskıya, akılsal olarak ikna olmalıdır; aksi takdirde insan kendi kendisiyle çelişecektir. Özgürlük ruhu olmadan itaat, sadece *kutsal toplulukların* kurucu nedenidir; çünkü insanın, özellikle bütün insanlığı ilgilendiren konularda, diğer insanlarla iletişime girmesi onun en doğal ihtiyacıdır. Bu nedenle bu tür bir özgürlük teşvik edilirse, kutsal topluluklar ortadan kalkacaktır. Ayrıca, bir rejim, kökeni ve sonuçları bakımından hayranlık uyandıran özgürlük ruhunun kendini ifade etmesine izin vermiyorsa, başka hangi yolla kendi amacını gerçekleştirmeye hizmet edecek bilgiyi elde edebilir?

En iyi anayasal durum için neyin gerekli olduğu sorusu haricinde başka hiçbir yerde pratik, aklın bütün saf ilkelerini ihmal etmeye ve teoriye küstahça davranmaya bu kadar eğilimli değildir. Bunun nedeni, halkın, uzun süredir var olan hukuksal bir anayasayla hem mutluluğunu hem de haklarını o güne kadar her şeyin yolunda gitmesini sağlayan koşulların ışığında değerlendirmeye yavaş yavaş alıştırılmış olması; ama buna karşılık mevcut durumu akıldan çıkan mutluluk ve hak kavramlarıyla değerlendirmeye teşvik edilmemesidir. Böylece halk bu edilgen durumunu, daha iyisini elde etme arayışında zarara uğrama tehlikesine tercih eder. (Burada Hipokrat'ın hekimlere verdiği şu tavsiye geçerlidir: *iudicium anceps, experimentum periculosum*).* Bu nedenle kusurları ve farklılıkları ne olursa olsun yeterince uzun bir süre varlığını sürdüren bütün anayasalar aynı şekilde sonuçlanır; yani halk sahip olduğu şeyden hoşnut kalmayı öğrenir ve böylece şu önerme değer kazanır: Eğer *halkın refahını* düşünüyorsak, teori tamamıyla geçersizdir, çünkü her şey deneyimden çıkma pratiğe dayandırılmalıdır.

Fakat akılda *devlet hukuku* kelimeleriyle ifade ettiğimiz bir kavram mevcuttur. Ve bu kavram, kendi özgürlüklerinin antagonizması içinde birbirleriyle çatışan insanları birleştirici bir güce sahiptir, öyle ki bu kavram kendisinden doğabilecek iyi veya kötü şeylere kayıtsız (çünkü bunlar sadece deney vasıtasıyla bilinebilir), nesnel (pratik) bir gerçekliğe sahiptir. Öyleyse bir dev-

(*) "Yargı belirsiz olunca deneyler tehlikelidir" – ç.n.

let hukuku *a-priori* ilkeler üzerinde temellenir (çünkü hukukun ne olduğuna dair bilgi deneyden elde edilemez) ve her pratiğin, ona uymadığı takdirde, geçerliliğini yitireceği bir devlet hukuku *teorisi* vardır.

Bu iddiaya yöneltilebilecek tek itiraz şudur: İnsanlar haklarına zihinlerinde sahip olsalar bile, kendi inatçılıkları yüzünden bu hakların gerektirdiği şekilde davranmayı beceremezler ve onlara layık olamazlar, bundan dolayı basiret kurallarına uygun davranan üstün bir güç, insanları kontrol altında tutmalıdır ve tutmak zorundadır. Düşüncedeki bu ölümcül sıçrama (*salto mortale*) öyle bir niteliktedir ki, bir kez haktan değil de, güçten söz edildiğinde, halkın kendisi de güce başvurabilir ve bu durumda her hukuksal anayasa tehlikeye girer. Çünkü eğer aklın, temel insan hakları gibi, doğrudan saygı duymaya zorladığı hiçbir şey yoksa, o zaman insanın keyfi iradesini etkilemeye çalışan bütün girişimler, insanın özgürlüğünü sınırlandırmakta başarısız olur. Fakat eğer hayırseverliğin yanında hukuk da yüksek sesle dile getirilirse, insan doğası bu sesi hiçe sayıp ona kulak vermeyecek kadar yozlaşmadığını kanıtlayacaktır: Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.*

(*) "Erdemine ve yeteneğine saygı duydukları bir adamla karşılaşırlarsa, susarlar ve can kulağıyla dinlerler", Vergilius, Aeneid, I. 151-5 – ç.n.

III
HALKLARIN HUKUKU BAKIMINDAN TEORİNİN PRATİKLE İLİŞKİSİ ÜSTÜNE

Evrensel İnsanseverlikten Yani Kozmopolitan Bakış Açısından Hareketle Düşünmek[1]

(Moses Mendelssohn'a Karşı)*

İnsan soyu her yönüyle sevilmeye layık mıdır, yoksa onu hayal kırıklığı yaratan bir şey olarak mı görmeliyiz? İnsanoğlunun çabalarından hiçbir başarı beklemeksizin, (insansevmez olmamak adına) ona tüm iyi temennilerimizi sunmalı ve daha sonra ondan uzaklaşmayı mı tercih etmeliyiz? Bu soruların cevabını bulmak için başka bir sorunun cevaplandırılması gerekir: İnsan doğası, soyumuzun daima daha iyiye doğru ilerlediğini gösteren; geçmişteki ve şimdiki kötülüklerin güzel bir gelecekte yok olacağına işaret eden özellikler barındırır mı? Eğer barındırıyorsa, o zaman insan soyuna en azından iyiye doğru sürekli ilerlediği için her şeye rağmen hayranlık duyabiliriz. Yok, eğer aksi doğruysa, o zaman sözde insanseverlerden (onların insana yönelik duyguları büyük ölçüde hayırseverlik tutkusu olabilir yoksa gerçek bir sevgi değil) gelebilecek itirazlara rağmen, insan türünden nefret etmek veya onu küçümsemek zorunda kalırız. Çünkü, bir şekilde içimizdeki sevgi duygusunu uyandırmaya çalışsak bile, kötü olandan ve daima öyle kalacak olandan, özellikle de en kutsal insan haklarına kast eden ve karşılıklı şiddet doğuran kötüden nefret etmekten kaçınamayız. Bu nefret duygusuyla insanları incitmeyi belki arzulamayız; ama onların yararına elimizden gelenden daha azını bile yapmak istemeyiz.

Dostu Lessing'in** insan soyunun kutsal eğitimi üzerine hipotezlerine karşı çıkan Moses Mendelssohn ikinci görüşten yanadır (Jerusalem & II, s. 44-47) O, "yeryüzündeki bütün insanlığın sürekli olarak ilerlediğini ve çağlar geçtikçe daha mükemmel olacağını" söylemenin bir hayali ifade ettiğini dü-

1 Evrensel *insansever* bir ön kabulün, *kozmopolitan* bir anayasayla, bunun da –insanlığa ait olan ve türümüzü sevilmeye layık kılan yeteneklerin ancak kendisi içinde gelişebileceği yegane durum olan– halklar arasındaki hukuk durumunun inşasıyla nasıl sonuçlanacağı ilk bakışta açık değildir. Fakat bu kısmın sonunda bu ilişki açığa çıkacaktır.

(*) Alman Yahudi filozof (1729-1786). Alman Yahudi Aydınlanmasının 18. yüzyıldaki öncü figürlerinden biridir – ç.n.

(**) Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Alman yazar, filozof, gazeteci ve oyun yazarı. Lessing, Kant'ın gönderme yaptığı görüşlerini, 1780 tarihli *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (İnsan Soyunun Eğitimi) adlı eserinde geliştirir – ç.n.

şünür ve şu şekilde devam eder: "Bir bütün olarak insan soyunun her zaman bir ileri bir geri hareket ettiğini ve ne zaman ileri doğru bir kaç adım atsa, hemen ardından iki katı hızla önceki durumuna gerilediğini görürüz." (Bu tam da Sisyphos'un* kayasıdır; eğer bu tür bir tutumu benimsersek, Hintlilerin yaptığı gibi, dünya eski ama artık hatırlanmayan günahların kefaret yeri olarak kabul edilir). "Bir birey olarak insan ilerler ama insanlık sabit sınırlar içinde sürekli bocalar. Yine de bir bütün olarak değerlendirdiğimizde insanlık, ahlâk bakımından kabaca aynı düzlemde, din ve dinsizlik, erdem ve kötülük, mutluluk (?) ve sefalet bakımından kabaca aynı derecede kalır." Ve Mendolssohn bu savlarını şu kelimelerle ifade eder (s.46) : "İnsanlık için bir kader planı mı keşfetmek istiyorsunuz? Hipotezler icat etmeyin! (Daha önceleri bunu "teori" olarak adlandırmıştı). Sadece etrafınızda olup bitene bakar ve bütün eski çağların tarihine kısaca göz atarsanız, dünya kurulalı beri olup biteni görürsünüz. Bunların hepsi olgudur ve bu olgular yüksek bir bilgeliğin planı dahilinde niyet edilmiş veya onaylanmış veyahut da en azından bu plan ile beraber benimsenmiştir."

Ben farklı düşünüyorum. Erdemli bir insan bıktırıcı sıkıntılar ve kötü tutkular karşısında zor durumda kalsa bile, yine de onu tüm bunlara direnebilecek bir varlık olarak görmek, Tanrıya daha uygun bir görüştür; ayrıca Tanrı bir yana, en sıradan ama sağduyulu insan için bile, insan soyunun belli bir zaman boyunca erdeme doğru ilerlediğini, ama hemen ardından kötülüğün ve sefaletin içine tekrar geri sürüklendiğini düşünmek akla uygun değildir. Böyle bir trajediyi belli bir süre seyretmek belki güdüleyici ve öğretici olabilir; ama sonunda sahnenin perdesi kapanmak zorundadır. Çünkü bu trajedi uzun süre devam ederse komediye dönüşür. Oyuncular da soytarıya dönüşecekleri için, onlar bu komediyi oynamaktan usanmasalar bile, seyirci birinci veya ikinci perdede aynı şeyi seyretmekten bıkacaktır, çünkü doğal olarak bu oyunun sonsuza kadar aynı şekilde devam edeceğini ve asla sona ermeyeceğini düşünecektir. Eğer bu trajedi sadece sahnede sergilenen bir oyundan ibaret olsaydı, son perdede sergilenen ceza seyircide oluşan nahoş duyguları giderebilirdi. Ama gerçeklikte sayısız kötülüğün (araya erdemler karışmış olsa bile) çoğalarak biriktiğini ve günün birinde bunların toptan cezalandırılacağını düşünmek, en azından bizim anlayışımıza göre, bilge bir yaratıcının veya evreni yönetenin ahlâkı ile uzlaşamaz.

(*) Homeros'un *Odeiysus*'unda geçen Mitolojik Yunan Kralı. Sisyphos, günahları yüzünden Tanrılar tarafından Hades'teki bir dağın tepesine büyük bir kaya parçasını yerleştirmekle cezalandırılır; ancak kaya asla taşındığı yerde durmaz ve sürekli geri yuvarlanır – ç.n.

O halde, insan soyu, (kendi doğal amacı olan) kültür bakımından sürekli ilerlediği için, bu ilerlemeyi soyun kendi varoluşunun ahlâksal amacı bakımında da iyiye doğru bir gelişme olarak tasarlamam ve bunun zaman zaman *duraksayan* ama asla *kesintiye uğramayan* bir ilerleme olduğunu varsaymam imkan dahilindedir. Bu varsayımı kanıtlamam gerekmiyor; tam tersine karşıt görüşte olanın kendi iddiasını kanıtlaması gerekir. Benim iddiam doğuştan gelen görevime dayanıyor. Buna göre bütün nesillerin tek tek her üyesinin doğuştan görevi –ben de (genel anlamda bir insan olarak) bu nesiller dizisinden birinin üyesiyim ve bizzat bu yüzden kendi doğamın ahlâksal gereklerine uygun olarak olmam gerektiği kadar veya olabileceğim kadar iyi olmasam da benim de doğuştan gelen görevim– gelecek nesilleri sürekli ilerleme sağlayacak biçimde etkilemektir (tam da bu nedenle ilerlemenin mümkün olduğunu varsaymak zorundayız) ve herkes bu görevi bir nesilden diğerine layıkıyla aktarabilir. Tarih benim umutlarımı fazlasıyla şüpheli kılıyor olabilir; fakat bu şüpheler kanıtlansaydı, o zaman verimsiz kalacak bu görevden vazgeçmeye ikna olabilirdim; ama onlar kesin olarak kanıtlanmadığı müddetçe söz konusu görevimin (*liquidum*'un)* yerine pratik olmayanı (yani sadece hipotetik olduğu için *illiquidum*'u)** yapmaya kalkışmamam gerektiğini telkin eden basiret kuralını geçiremem. İnsan soyu için daha iyi şeylerin olacağını umut edip edemeyeceğimden hiçbir zaman emin olmayabilirim ve hep bu şekilde kalabilirim; ama bu belirsizlik beni benimsediğim maksimden veya insanın ilerlemesini mümkün kılan pratik amaçları varsayma zorunluluğundan alıkoyamaz.

Daha iyi zamanların gerçekleşeceği umudu, yani ortak iyi adına yararlı bir şeyler yapmayı samimi olarak arzulamadan insanın yüreğinde doğmayacak olan bu umut, zeki insanların etkinliklerini daima belirlemiştir. Ve saygıdeğer Mendelssohn da, ait olduğu ulusun aydınlanmasını ve refahını geliştirmek adına gayretle çabaladığı için, bu umuda bel bağlamış olmalıdır; çünkü kendisinden sonra başkalarının da aynı yolda ilerleyeceğini kabul etmeden bu gelişmeyi makul bir şekilde umut edemezdi. Geleceğin daha iyi olacağını umut etmek, insan soyunun başına sadece doğal nedenlerden dolayı gelen kötülükleri değil, aynı zamanda insanların birbirlerine verdikleri zararlardan doğan kötülükleri de kapsayan üzücü manzara karşısında, yüreğimizi ferahlatır. Fakat bunu umut etmek için bencil olmayan bir hayırseverliğe sahip olmamız gerekir; çünkü biz, ekilmesine yardımcı olduğumuz tohumların mahsulü toplandığında, çoktan mezarlarımıza gömülmüş olacağız. Bu noktada

(*) "Belirli bir şey" – ç.n.
(**) "Belirsiz bir şey" – ç.n.

umut üzerinde temellendirilen niyetlere, empirik kanıtlarla karşı çıkmak hiçbir sonuç vermez. Bugüne kadar başarılmamış olan bir şeyin asla başarılamayacağı fikri, pragmatik veya teknik amaçlardan (örneğin hava balonlarıyla gökyüzünde yolculuk etmek) vazgeçmeyi bile meşrulaştırmaz. Aynı şey ahlâksal amaçlar için de geçerlidir; başarmamızın imkansız olduğu kanıtlanmadıkça ahlâksal amaçlar birer göreve dönüşür. Ayrıca geçmiş çağlarla karşılaştırdığımızda, çağımızda insan soyunun dikkate değer bir ahlâksal ilerleme gerçekleştirdiğini gösteren birçok kanıt sunabiliriz (kısa vadeli engeller buna karşıt kanıt oluşturamaz). Daha da ötesi, insan soyunun gittikçe daha çok yozlaştığı yönündeki şikayetin, ahlâkta daha yüksek bir seviyeye ulaştığımız için daha ilerisini görebiliyor olmamızdan kaynaklandığını gösterebiliriz. Böylece ne olmamız gerektiğine ilişkin yargımızı ne olduğumuza ilişkin yargımızla kıyaslayarak, mevcut durumumuz hakkında daha kesin yargılara ulaşabiliriz ve bu sayede bilinen tarih boyunca ahlâk alanında çoktan çıkmış olmamız gereken basamakların ne kadar çok olduğunu görüp aynı oranda suçu kendimizde aramayı öğrenebiliriz

Bu noktada daha iyi bir duruma doğru sürekli ilerlemeyi devam ettirmek ve hatta hızlandırmak için hangi araçlara sahip olduğumuzu öğrenmek istersek, görürüz ki, bu ölçülemeyecek kadar uzun teşebbüsün başarısı yaptığımız şeylere (örneğin genç nesillere aktardığımız eğitim) ve kullandığımız yöntemlere çok fazla bağlı değildir. Bu ilerleme daha ziyade içimizde ve bizimle birlikte bulunan insan *doğa*sıyla, yani onun, kendi irademizle girmeye hevesli olmadığımız bir yola, bizi *zorla sokmak* için yaptığı şeylerle ilişkilidir. Çünkü öncelikle bütünü, sonra onun parçalarını etkileyecek olan bir sonuç, yalnızca doğadan ya da daha ziyade *Kayradan* (çünkü bu amacı yerine getirmek için yüce bir bilgelik gerekir) kaynaklanır; oysaki insanların *şemaları* parçalarla başlar ve parçaların ötesine geçemez; çünkü bütün, insanların erişemeyeceği kadar büyüktür. Gerçi insanlar ideleriyle bu bütünü kavrayabilirler; ama onun üzerinde etki sahibi olamazlar; çünkü insanların çatışan şemaları, onların kendi kararlarıyla bu bütün üstünde uzlaşmalarını oldukça zorlaştırır.

Öte yandan insanlar, her yere yayılmış olan şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve *sivil bir anayasada* uzlaşmak zorunda kalırlar. Aynı şekilde devletler, birbirlerinin topraklarını ele geçirmek veya birbirlerine boyun eğdirmek uğruna yaptıkları sonu gelmez savaşlar yüzünden ve bu savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden, kendileri istemeseler de, eninde so-

nunda, kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Ama eğer böyle bir evrensel barış durumunun kendisi daha korkunç bir despotizmle (devletlerin aşırı ölçüde büyümesiyle aslında eskisinden daha güçlü bir şekilde oluşacak olan bir despotizmle – ki, aşırı ölçüde büyüyen devletlerde bu, birçok kez ortaya çıkmıştır) sonuçlanarak özgürlük için daha büyük bir tehlike arz ederse, o zaman insanlar, söz konusu çaresizlik yüzünden, tek bir yönetici altında kozmopolitan bir cumhuriyeti değil, ortak olarak kabul edilmiş bir *halkların hukuku* altında yasal bir *federasyon* durumunu kurmak zorunda kalırlar.

Devletler kültürel olarak geliştikçe diğer devletlerin sırtından hile ve şiddet yoluyla zenginleşme eğilimleri de artar; bu da savaşların çoğalmasıyla ve daha masraflı hale gelmesiyle sonuçlanır; çünkü devamlı hazır ve eğitimli tutulması ve sayısız birçok silahla donatılması gereken daha büyük ordulara (sabit maaşa bağlanmış askerlere) ihtiyaç duyulur. Bu esnada bütün bu teçhizatın fiyatı sürekli yükselirken, nakit parada ihtiyacı karşılayacak oranda bir artış gerçekleşeceği beklenemez. Daha da ötesi hiçbir barış, bir sonraki savaşın masrafını biriktirmeye yetecek kadar uzun sürmez. Bu durumda ulusal borçlanmaya gitmek, niyeti iyi de olsa, nihayetinde kendi kendini tüketen bir çaredir. Böylece iyi iradenin yapması gerekip de yapmadığı şeyi, sonunda bu bıkkınlık hali gerçekleştirecektir. Bu durumda her devlet kendi içinde öyle bir örgütlenir ki, aslında kendisinden hiç para çıkmayan devlet başkanı (çünkü o masrafları vergi yoluyla diğerlerinin, yani halkın cebinden çıkartır) savaş ilan edip etmeyeceğini, artık savaşın masrafını üstlenen halkın oyuna sunmak zorunda kalır. (Bu durum elbette kökensel sözleşme idesinin gerçekleşmiş olduğunu varsaymayı gerektirir). Çünkü halk, aşırı büyüme isteği veya başka bir devletten geldiği varsayılan sözlü hakaret yüzünden, kendisini yoksulluk tehlikesine –devlet başkanına dokunmayan bu tehlikeye– atmaya hevesli olmayacaktır. Dolayısıyla (omuzlarına yüklenen herhangi bir külfetin altında ezilmeyecek olan) gelecek kuşaklar ahlâksal anlamda daha iyiye doğru sürekli ilerleyebilecektir. Buna neden olan şey, önceki çağların sonraki çağlara karşı sevgisi değildir, aksine bir çağın sadece kendine duyduğu sevgidir. O halde başka bir cumhuriyete şiddet yoluyla baskı uygulayamaz hale gelen her cumhuriyet, kendi hesabına hukuka uymak zorunda kalır; bu nedenle gayet makul bir şekilde, aynı aşamalardan geçmiş bütün cumhuriyetlerin bu konuda birbirlerine yardımcı olacağını umut edebiliriz.

Ancak bu, bir şahsi kanıdan ve bir hipotezden ibarettir. O, bizim gücümüz dahilinde olmayıp niyet edilmiş bir sonuca, uygun bir doğal neden bulma

iddiasında olan bütün yargılar gibi belirsizdir. Tam da bu yüzden söz konusu hipotez, mevcut herhangi bir devletin uyruklarına arzu ettikleri sonuca ulaşmak için (daha öncede gösterildiği gibi) zor kullanmalarını telkin eden bir ilke içermez; bunu sadece baskıdan muaf olan devlet başkanı yapabilir. Gerçi insan doğasından kendi iradesiyle şiddetten vazgeçmesini beklemek, koşulların yeterli ölçüde zorladığı yerde imkansız değilse de, şeylerin alışıldık düzeninde imkansızdır. Bu nedenle insanın ahlâksal umutlarını ve arzularını gerçekleştirebileceği koşulların yaratımını (insanın bunları gerçekleştirme gücü olmadığını bildiğimiz için) *Kayradan* bekleyebileceğimizi söylemek, uygunsuz bir ifade olmaz. Birer birey olarak insanların amaçları birbirine taban tabana zıt doğrultuda ilerlese bile, bir bütün olarak *insanlık* türünün amacı, yani *insan varlığının* nihai hedefine kendi güçleriyle özgürce yönelme amacı, Kayra tarafından başarıya ulaştırılır. Çünkü bütün kötülerin kaynağında yatan bireysel arzuların çatışması, akla bütün bu çatışmalara hakim olacağı özgür bir oyun sunar; böylece bu oyun kendi kendini tahrip eden kötüyü değil, bir kez kurulduğunda kendini var etmeye devam edecek olan iyiyi egemen kılar.

İnsan doğası bir tek halklar arası ilişkiler söz konusu olduğunda daha az sevilmeye layık bir şey olarak görünür. Hiçbir devlet, başka bir devlete kendi bağımsızlığı ve toprak bütünlüğü konusunda bir an bile güvenemez. Hiçbir devlet, diğerini boyun eğdirme veya zayıflatma arzusundan, dolayısıyla iç barışı genellikle savaştan daha ezici ve daha yıkıcı kılan savunma amaçlı silahlanma üretiminden kesinlikle vazgeçmez. Şimdi bu durum karşısında yegane çıkış yolu, tek tek her devletin uymak zorunda olduğu baskıcı kamusal yasalarla bir halkların hukuku durumunu (birey olarak insanlar arasında kurulan sivil hukuka veya devlet hukukuna benzeyen bir hukuk durumunu) kurmaktır. Çünkü *Avrupa güç dengesi* denilen şeyle kalıcı bir evrensel barış tesis etme fikri, bir yanılsamadan ibarettir; tıpkı Swift'in* hikayesinde olduğu gibi, inşaat ustasının denge yasalarıyla mükemmel bir uyum içinde kurduğu ev, üstüne bir serçe konar konmaz çöker. Fakat tek bir devletin bile bu tür baskıcı yasaları kabul etmeyeceği ileri sürülerek, gücüne, bütün devletlerin iradi olarak boyun eğip itaat edeceği evrensel bir federasyon önerisinin –Abbé St. Pierre'in** ve Rousseau'nun teorisinde çok hoş görünmesine rağmen–

(*) Jonathan Swift (1667-1745). İngiliz edebiyatçı ve hiciv ustası – ç.n.

(**) Charles-Irénée Castel, abbé de Saint Pierre (1658-1743). Fransız reformist yazar, ekonomi ve politika teorisyeni. Sürekli barışı tesis etmek için uluslararası örgütlenmenin gerekli olduğu iddiasının öncüsüdür. Söz konusu barış projesini 1713 tarihli *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (Avrupa'da Sürekli Barışı Kurma Projesi) adlı eserinde geliştirir. Rousseau, St. Pierre'in barış projesini *Les Confessions* (İtiraflar) adlı eserinin IX. Kitabında yorumlar – ç.n.

pratikte geçerli olmadığı iddia edilebilir. Nitekim büyük devlet adamları ve hatta devlet başkanları bu tür önerileri okullardan çıkma akademik ve çocukça fikirler olarak görüp alay etmişlerdir.

Kendi adıma insanlar ve devletler arası ilişkilerin nasıl olması *gerektiği hususunda* hukuk ilkesinden hareket eden teoriye güveniyorum. Bu teori, biz dünyevi tanrılara, çatışmalarımızı evrensel bir federasyon durumuna öncülük edecek tarzda düzenlememiz *gerektiğini* söyleyen bir maksim buyurur; bundan dolayı söz konusu teorinin (*in praxi*)* mümkün olduğunu ve onu gerçekleş*tirebilme gücüne* sahip olduğumuzu varsaymamız gerekir. Ama aynı zamanda, insanı, hiç istemediğini şeyi yapmaya zorlayan nesnenin doğasına da (*in subsidium*)** güveniyorum, (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).*** Bu ikincisi insan doğasında, her şeye rağmen, hak ve göreve saygının yaşadığını hesaba katar. Bu nedenle insan doğasını, pratik ahlâksal aklın zafer kazanmasına engel teşkil edecek kadar kötünün içine gömülmüş bir şey olarak göremem ve görmeyeceğim; bütün başarısız teşebbüslerine rağmen insanın sevilmeye layık olduğunu düşünüyorum. O halde kozmopolitan düzlemde de bize şunu iddia etmek düşer: Akılsal temeller üzerinde teoride geçerli olan şey, pratikte de geçerlidir.

(*) Pratikte – ç.n.
(**) Tamamlayıcı olarak / ikincil olarak – ç.n.
(***) "Kader istekli olana yol gösterir, olmayanı sürükler" – ç.n.

2

Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi*

WOLFGANG KERSTING

Bir bütün olarak ele aldığımızda Kant'ın pratik felsefesi, ahlâk felsefesini, hukuk felsefesini, ahlâksal teolojiyi, ahlâksal antropolojiyi ve tarih felsefesini kapsar ve bunların hepsini oldukça geniş bir teorik yapı içinde birleştirir. Bu sistemin merkezinde, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tesis edilen ve aklın kendi kendine yasa koymasını temellendiren bir akıl teorisi yer alır. Bu teori aracılığıyla Kant, pratik felsefede "temellendirme" konusuna tamamen yeni bir teorik dayanak kazandırır. Daha önce pratik felsefede temeller ve ilk ilkeler, nesnel idealarda, kozmosun normatif yapısında, Tanrı iradesinde, insanın doğasında veya öz çıkarın hizmetindeki basirette aranıyordu, fakat Kant, bu başlangıç noktalarının koşulsuz pratik yasaları temellendirmek için tamamen yetersiz olduğunu düşünür ve insan aklının ancak kendi koyduğu normların mutlak pratik zorunluluğuna ve bu normların verdiği yükümlülüğe teslim olabileceğine inanır. O halde insanlar sadece aklın yasalarına tâbidir. Bunu kabul ederek Kant, teolojik mutlakçılıktan ve ereksel doğa yasasının sınırlarından kurtulmamızı ve aynı şekilde basiret öğretisinin sıkıcı basitliklerini aşmamızı sağlar. İnsan varlığı sadece kendi aklına itaat edebilir ve itaat etmek zorundadır; bu itaat, insanın yüceliğine ve bir o kadar da onun ağır ve zahmetli ahlâksal görevlerine işaret eder.

(*) Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom, and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, der. ve çev. Paul Guyer, University of Cambridge Press, Cambridge, 1997, s. 342-366.

Kant, 1797 tarihli *Ahlâk Metafiziği*'nde yasa koyucu otonom akıl teorisini sistematik olarak işledi ve bir maddi etik ve hukuk felsefesi geliştirdi. Yasa koyucu saf aklın, hukuk ve etik olmak üzere sistematik olarak ayrışmış iki temel kısmı ve alanıyla, yani bir yanda özel ve kamusal hukukun ilkeleri, öte yanda insan eyleminin akılsal olarak temellendirilmiş amaçlarıyla, Kant'ın pratik felsefesi antropolojiyi ve tarih felsefesini de içerir. İnsan doğası ile tarih, ahlâk ve hukuk ilkelerinin empirik uygulama alanını oluşturur. Buna göre doğa ve tarih, saf pratik aklın kendi ilkelerini gerçekleştirmek konusundaki başarısızlığına aldırmadan, bu ilkelerin gerçekleşme koşullarını yaratır; dolayısıyla bir pratik felsefe tarafından açıklanması gereken koşulları içerir.

Kant'ın pratik felsefesinin çatısında politika felsefesini ararsak, onu hukuk ve tarih felsefesi alanlarında buluruz. Kant, ahlâk ve politika arasında Machiavelli'nin yaptığı ayırımı reddeder ve politika felsefesini, saf pratik aklın otoritesi altında, sistemine ekleyerek ahlâk ile politika arasındaki eski birliği, devrimci bir kavramsal çatı ve devrimci bir temellendirme teorisiyle yeniden tesis eder. Kant'ın politika felsefesini ortaya çıkarmak, bir yeniden yapılandırmayı gerektirir; yani onun sistematik belkemiğini oluşturan Kantçı hukuk felsefesinin kanıtlarını ve öğretilerini açığa çıkarmak; dolayısıyla bu politika felsefesini kendi içsel ve temel bağlantıları içine yerleştirmek gerekmektedir. Kısacası, adalet kavramından mülkiyetin temellerine, buradan da akıl ülkesinin *a-priori* ilkelerine ilerleyerek, Kant'ın akıl yürütme tarzını yeniden yapılandırmak zorundayız. Fakat Kant'ın politika felsefesi, akılsal hukuk teorisinden çıkan normların empirik gerçekleşme koşullarını da son derece dikkatli bir biçimde ele alır; böylece şiddetten korunmuş ve ilkeli değişim olanaklarını keşfetmek ve işlemek için, verili olan politik güç ilişkilerini göz önüne alan şaşırtıcı bir pragmatizm geliştirir. Reforma odaklanan ve egemenlik ilişkilerini cumhuriyetleştirmeyi amaçlayan bu anti-Machiavellist ve ilkeli pragmatizm, bir tarih felsefesine gömülüdür. Bu tarih felsefesi bütün bir Avrupa'nın Fransız Devrimi'ne gösterdiği sempatiden cesaret alır ve devletlerin hukuk bakımından tarihsel gelişiminde, kesintisiz değilse de, nihayetinde durdurulamaz bir ilerleme olacağını umut eder. Pratik amaçlı bu tarih felsefesinin ufkundaki ütopik kesişme noktası, en üstün politik iyi, yani ebedi barıştır.

Kant'ın politika felsefesinin konularına ilişkin yukarıda sunduğumuz kısa betimleme, aşağıdaki serimlemenin yönünü ve bölümlerini özetler. Daha ayrıntılı ifade edersek, ilk bölümde adalet kavramının öğeleri, ikinci bölümde

Kant'ın özel mülkiyeti temellendirme biçimi ve Locke'un mülkiyet-emek teorisine yaptığı eleştiri; üçüncü bölümde Hobbes ve Locke ile karşılaştırmalı olarak Kant'ta doğal durum, mülkiyet, sözleşme ve devletler arası ilişkiler; dördüncü bölümde Kant'ın *contractus originarius*'u, yani, sivil durumun ilkeleri ve bu ilkeler üzerinde temellenen prosedürel adalet kavramı; beşinci bölümde devrim veya isyan yasağının kamusallıkla ve hukuku tesis etmeyi amaçlayan reform ilkesiyle ilişkisi ve son olarak altıncı bölümde ise Kant'ın ebedi barış teorisi ele alınacaktır.

ADALET KAVRAMININ ÖĞELERİ

Kant her türden doğal hukuk teorisinde ortak olan şu kanıyı paylaşır: Nesnel, zaman ötesi geçerliliği ve evrensel bağlayıcılığı olan bir adalet ilkesi vardır ve insan bu ilkenin bilgisine erişebilir. Bu ilke, adil olan ile olmayan arasına ihlal edilemez bir sınır çeker ve herkesi bu sınıra uymakla yükümlü kılar. O, aynı zamanda insan eylemlerinin doğruluğunu yargılamamıza yardımcı olan bir ölçüttür. Fakat Kant adalet ilkesini ve kavramını belirleme tarzıyla bütün öncellerinden ayrılır, çünkü adaleti tanımlarken ne empirik insan doğasına ne de doğanın akıl sahibi olduğunu iddia eden ereksel dünya anlayışına değil, bütün antropolojik niteliklerden arındırılmış, doğanın bütün öğelerini dışta bırakan bir özgürlük metafiziğinin yasa koyucu aklına başvurur. Hukuk felsefesinde ve onun üzerinde temellenen politika felsefesinde, tam da *Ahlâk Metafiziği*'nde olduğu gibi, Kant'ın akıl yürütmesi doğal amaçlara, insanın ereklerine ve çıkarlarına ve de tözsel/etik düşüncelere başvuran bütün yolları engeller. Empirik olmayan bir hukuk kavramını tesis etmek için aklın kendi özellikleri yeterlidir: Yasallık, evrensellik, biçimselcilik ve zorunluluk. Bir ölçüt olarak yapısı ve gizil değeri söz konusu olduğunda, adalet ilkesi *kategorik imperatif*ten ayrılamaz. Yani tıpkı ikincisi gibi, o da evrenselleştirme kanıtını içermek zorundadır.

Kant, hukuk kavramını şu şekilde ifade eder: "Hukuk, insanın keyfi iradesinin evrensel bir özgürlük yasası altında başkasının iradesiyle birleşebildiği koşulların bütünlüğü" dür.[1] Buna uygun olarak aşağıdaki adalet ilkesi de insan eylemleri için dile getirilir. "Her bir iradenin özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim adildir."[2] İnsanlar ken-

1 6, s. 230. [Burada *Metapysik der Sitten*'ın "Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk Temelleri" başlıklı birinci kısmına gönderme yapılmaktadır. Kant'tan yapılan alıntılarda yazar, "Prusya *Akademie Ausgabe*"nin cilt ve sayfa numaralarını takip etmiş, gerektiği yerde paragraf numarası en başa almıştır – ç.n.]

2 *A.g.e.*

di türünden diğer insanlarla aynı zamanda ve aynı mekanda yaşadıkları, kendi türünden olan diğerleriyle dışsal ilişkilere girdikleri ve nihayet kendi eylemleri vasıtasıyla diğerlerinin eylemlerini etkiledikleri için, aklın adalet yasasına tâbidirler. Kant'ın adalet kavramı, eylem özgürlüğünün sadece dışsal alanıyla ilgilidir; diğer bir deyişle hukuk, sadece eylemlerimizin diğerlerinin eylem özgürlüğü üzerindeki sonuçlarıyla ilgilenir. İçsel niyetler ve kanılar, tıpkı çıkarlar ve ihtiyaçlar gibi, hukuksal alanın dışında kalır. Bunun anlamı şudur: Hiçbir adalet talebi ihtiyaçtan doğmaz. Hukuk doyurulmamış ihtiyaçlarımızı gidermeye yardımcı olamaz. Kant için bir hukuk toplumu, muhtaçlar arasında kurulmuş bir dayanışma toplumu değildir; o, eyleme gücüne sahip olanlar arasında, herkesin kendini koruması adına, kurulmuş bir toplumdur.

Düşüncelerin, niyetlerin, kanıların ve eğilimlerin içsel dünyası, akılsal hukuk normlarının otoritesi altına girmez ve sonuç olarak pozitif yasaların denetlediği bir alanı ifade etmez. Bir erdem ve ahlâksal eğitim politikası adına hukuksal araçları kullanan; popüler olmayan politik ve etik kanıları cezalandıran; halkı ve onların düşüncelerini yasalarla şekillendirmeye çalışan; böylece her yasa koyucu güçte bulunan düzenleme hakkının meşru sınırlarını aşan bir devlet, akılsal hukuk kavramının kendi iç anlamı gereği reddedilir.

Kant'ın akıldan türettiği adalet yasası, eylem özgürlüğünün evrensel biçimsel bir yasasıdır. Bu yasa, insan eylemlerinin içeriksel bütün bileşenlerine kayıtsızdır ve bir insanın dışsal özgürlüğüyle diğerlerinin dışsal özgürlüğünü yalnızca biçimsel açıdan uzlaştırmaya çalışır; böylece bireysel eylemi, onun evrenselleşme olanağıyla sınırlar. Nasıl ahlâk yasası içsel özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokuyorsa ve evrensel olmayan bütün maksimleri dışta bırakarak, iç dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görüyorsa, aynı şekilde adalet yasası da dışsal özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokar ve eylem özgürlüğünün bütün evrensel olmayan kullanımlarını engelleyerek, dış dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görür.

Hegel *kategorik imperatifi* bir totoloji olmakla itham ettiği için, Kantçı yasa koyucu akıl, daima, hem ahlâksal hem de hukuksal ilkeleri bakımından, içeriksiz olmakla suçlanmıştır. Fakat bu suçlama, Kant'ın pratik felsefesindeki ilkelerin eleştirel karakterini tümden yanlış anlayan ve bu ilkeleri, tümdengelimsel olarak kendilerinden adeta tözsel sonuçlar türetilebileceğimiz öncüller gibi değerlendiren hatalı bir eleştiridir. *Kategorik imperatif*ten özgül bir görevler kataloğu türetme imkanı, evrensel adalet ilkesinden bir kanun kitabı türetme imkanından fazla değildir. Bununla birlikte her iki ilke de önemli ayırımlar yapabilmemize imkan tanıyan ölçütleri kapsar: Nasıl *kate-*

gorik imperatif asalak eylem biçimlerini ayırt etmemize yardımcı oluyorsa, adalet ilkesi de adil olmayan her özgürlük dağılımının politik açıdan adaletsiz olduğunu görmemizi sağlar.[3] Elbette ki, her iki ilkenin de bir ölçüt olarak gizil gücü, Kant'ın tasarladığından kesinlikle daha azdır. Nitekim tarihsel tahakküm düzenlerinde özgürlüğün adaletsiz dağılımını empirik ve apaçık bir örnek olarak ele geçiremiyorsak ve böyle bir durumda bireysel özgürlük alanları ile adalet ilkesini uzlaştıran zemini *a-priori* olarak nasıl belirleyeceğimizi öğrenmek istersek, o zaman Kant'ın ilkesi belirsiz bir ölçüte dönüşür. Her ne olursa olsun adaleti sadece biçimsel uzlaşabilirlik ölçütüyle temellendirmek yeterli değildir. Elbette ki, bu ölçütü, özgürlüğü karşılıklı olarak farklı şekillerde kullanma hakkımızın zorunlu bir koşulu olarak ele alabiliriz; fakat karşılıklı olarak uzlaşan bütün özgürlük biçimlerini, hukuk müsaade ettiği için, aklın da kutsayacağı konusunda ikna edici olamayız. Şurası kesindir ki, salt felsefi bir *a-priori* çatı, Kant'a göre, uzlaşabilirliği sadece biçimsel bir ölçüt olarak açıklar; ama bu ölçütten hareketle yapılan ayrımlar yeterli olmazsa, o zaman empirik düşüncelerin ilavesiyle bu *a-priori* bakış açısını göreceli kılmak gereklidir.[4]

Kant'a göre, dışsal özgürlük yasası olarak, yani mekansal ilişkiler içinde yaşayan insanlar için simetrik özgürlüğün ortak varoluş düzeni olarak hak, bir alandır ve herkes bu alanı kendisine ait bir şey olarak tasarlayıp, istediği biçimde işgal edebilir ve sınırlarına yapılan her türlü saldırıya karşı onu savunabilir. Çünkü hak, baskı yetkisiyle analitik olarak bağlantılıdır. Baskı yetkisi, evrensel olarak uzlaşan özgürlük alanlarını savunmaya olanak tanır; bu bakımdan o, adalet kavramının kurucu bir öğesidir ve ona "çelişme yasasına uygun olarak" bağlanır. Böylece adalet yasasını, "evrensel yasalar gereği herkesin özgürlüğüyle uzlaşan ve tümüyle karşılıklı baskı"dan ibaret olan bir evrensel baskı ilkesi olarak da tanımlayabiliriz. Akılsal adaletin ve karşılıklı baskı mekanizmasının yarattığı özgürlük düzeni, eşitlik, simetri ve karşılılıkla aynı yapısal özellikleri taşır. Karşılıklı baskı bir dışsal ortamdır ve bu ortam akılsal adaletin yarattığı özgürlük düzenini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda ona gerçeklik kazandırır. O halde hukuk felsefesinde adil olmayan eylemlere karşı koymanın meşruiyeti, *kategorik imperatif*in ahlâksal zorunluluğuna denk düşer.

3 Bkz. Wolfgang Kersting, "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, s. 404-421.

4 Bkz. Peter Koller, "Zur Kritik der Kantischen Konzeption von Freiheit und Gleichheit", *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, ed. Wolfgang L. Gombocz, Heiner Rutte ve Werner Sauer, Verlag Holder, Pichler, Tempsky, Viennan, 1989, s. 54-69.

Koşulsuz yükümlülüğün ve mutlak geçerliliğin iç görüsüne sahip olduğumuz fikri, Kant'ın pratik felsefesinin merkezinde yatar ve Kant'a göre, özgürlük yasalarını, yani hem ahlâksal özgürlüğün içsel yasalarını hem de hukuksal özgürlüğün dışsal yasalarını, teorik akla dayandırırsak ve iradenin içsel (ahlâksal) ve dışsal (hukuksal) kullanımını, kategorilerin –yani anlığın sentez edici birliğinin ilkelerinin– algıları oluşturmasıyla benzerlik içinde tasarlarsak, pratik ilkelere atfedilmesi gereken koşulsuz yükümlülüğü ve mutlak geçerliği temellendiremeyiz. Pek çok yorumcunun da kabul ettiği gibi[5] adalet kavramının baskıyı *a-priori* geçerli bir öğe olarak içermesi ve yükümlülüğün iç görüsünden yoksun olan kişilerin adalet yasasına itaat etmeye zorlanması, Kant'ın adalet yasasını tanımlama biçimiyle tezat teşkil etmez; çünkü Kant adalet yasasını saf pratik aklın koşulsuz yükümlülük taşıyan yasası olarak betimler. O halde bu yasa, bir sentetik *a-priori* pratik önerme statüsüne sahiptir ve onun pratik zorunluluğu hakkında yapılacak her açıklama, daha baştan, Kant'ın "aklın olgusu" öğretisinin geçerliliğini ve bu öğretiden çıkan transandantal özgürlüğe ilişkin tezlerin gerçekliğini bir ön kabul olarak almak zorundadır. Kant'ın hukuk felsefesinin temelleri, onun ahlâk felsefesinde yatar; dolayısıyla Kant'ın politika felsefesinin temelleri de, ahlâk felsefesindeki akıl kavramının ve transandantal özgürlüğün gerçekliğine dayanır. Bu nedenle Kant'ın hukuk ve politika felsefesinin meşruiyeti, tam da onun ahlâk felsefesinin en zayıf olduğu noktada yatar. Eğer saf pratik aklın kavramlarının ve transandantal özgürlüğün, kavramsal saçmalıklar ve etik hayaletler olduğu kanıtlanırsa, o zaman pratik aklın koşulsuz yükümlülük teorisi tümden çöker. Bu durumda *kategorik imperatif*in yerle bir edilmesi, *kategorik imperatif*e dayanan evrensel adalet yasasının yıkılmasıyla ve onun yıkılması da mülkiyet teorisinin ve politika felsefesinin çökmesiyle sonuçlanır. Aklın başat olduğu Kantçı pratik felsefenin yapısı tamamıyla empirizmin içine gömülür. Kant'ın politika felsefesini yeniden yapılandırmak için geriye, sadece, Kant'ın bayağı bulduğu basiret kalır ve daha basit bir iş olan hukuk ve politika felsefesinin temellerini *hesaplama* işi, *hipotetik imperatifleri*, makul sebepleri ve genel ihtiyaçları bozuk para gibi kullanır.

ÖZEL MÜLKİYETİN KANTÇI TEMELİ

Evrensel adalet yasası, yani aklın hukuksal *kategorik imperatifi*, karşılıklı uzlaşabilirlik ölçütüne uygun olarak herkesin eylem özgürlüğünü sınırlar ve adil

5 Örneğin: Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion, und Geschicte*, 2. Baskı, Berlin: 1910, s. 403.

olması kaydıyla her insana, eşit bir şekilde, istediği her şeyi yapabileceği geniş bir özgürlük alanı verir. Nesnelerin kullanımı söz konusu olduğunda ise evrensel adalet yasası, hukuk felsefesinin daha ileri dereceden bir ilkesine işaret eder. Kant, bu ilkeyi "pratik aklın müsaade edici"[6] veya "pratik aklın hukuksal postulatı"[7] olarak adlandırır ve bu ilke gereği tek tek herkesin, dış dünyadaki herhangi bir nesneyi mülk edinme hakkına sahip olduğunu iddia eder. Buna göre herkes kendi mülkiyetini diğerlerinin kullanımından koruma yetkisine sahiptir. Özgürlükte temellenen akılsal adalet, özel mülkiyeti talep eder. Kant için köktenci komünist tutum, adalete taban tabana zıttır; çünkü bir komünist, bir nesnenin fiziksel sahipliği ile yasal sahipliği arasında birebir eşitlik olduğunu savunmak zorundadır ve hukuksal olarak "bu benimdir" beyanının meşru uygulama ölçütünü, sadece, nesnelerin duyusal sahipliğinde bulabilir. Kant iki anti-komünist kanıt geliştirir. El yazması notlarında[8] bulunan ilk kanıt, esas olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında yer alan idealizmi çürütme ve realizmin temellendirme fikrini kullanır, ama tamamen karşıt bir sonuca ulaşır; yani hukuksal olarak realizmi reddeder ve idealizmi temellendirir. Böylece hukuk felsefesi açısından fiziksel mülkiyetin empirik karakterini mutlaklaştıran komünizm, realizmin bir türü olarak değerlendirilir. Nasıl dogmatik idealist Berkeley, var olan her şeyi kendisine dayandırdığı içsel deneyin, dış dünyada bir temeli olduğunu iddia etmek ve şeylerin bilinçten bağımsız olarak var olduğunu kabullenmek zorunda kaldıysa, sahipliği sadece empirik bir kavram olarak almak isteyen komünist de, kabul ettiği içsel ve doğuştan sahipliğin, dışsal sahipliğe ve onaylamadığı dışsal sahipliğin ise dışsal şeylerin saf hukuksal sahipliğine dayandığını ve bunun da dışsal şeylerin fiziksel işgaliyle ilgisi olmadığını öğrenmek zorundadır. Kant'ın özel mülkiyeti doğuştan sahip olduğumuz insan haklarından biri olarak kabul etmesinin nedeni, mülkiyet hakkının herkes için zorunlu bir hak statüsü taşımasıdır. Eğer kökensel özgürlük hakkı kendi dışsal garantisini mülkiyette buluyorsa, o zaman her insan, sadece özgürlük hakkında temellendirilen bir mülkiyet hakkına sahip olur. Bu hak ona sadece sahip olduğu insanlık vasfından dolayı atfedilir. Şüphesiz mülkiyet hakkına ilişkin bu anlayış, devlet tarafından yapılacak pozitif bir bölüşüm politikasını gerektirir.

Kant'ın ikinci anti-komünist kanıtı "Hukuk Öğretisi"nin ikinci bölümünde bulunur. Burada Kant, öncelikle, dünyadaki şeylerin hiçbir hakka sa-

6 6, s. 247.
7 6, s. 246.
8 23, s. 207-370 [Paul Guyer'in notu].

hip olmadığını; ama insan iradesinin her şeye sahip olabileceğini ve bu iradeye maruz kalan her şeyin insan tarafından herhangi bir amaç doğrultusunda kullanılabileceğini iddia eder. Buna göre insanoğlu dünyanın efendisidir. İnsani olmayan ve insanın kullanımına açık olan şeylerin toplamı olarak dünya, insanın tasarruf alanını oluşturur. Ama buna rağmen şeyleri kullanma özgürlüğümüz sınırsız değildir. Bu özgürlük aklın biçimsel adalet yasasıyla sınırlanmıştır. Kant'a göre, iradenin varlıklar üstündeki hakimiyetini empirik temeller üzerinde kuran herhangi bir hukuksal düzenleme, akla, adalete ve özgürlüğe karşıt olacaktır. Bu eleştiri, irademizin nesneleri kullanma özgürlüğünü, nesnelere empirik olarak sahip olma süremizle sınırlandıran komünist mülkiyet paylaşımına da uygulanır.

Kant'ın bu kanıtta *a-priori* olanı aşırı vurguladığını gözden kaçırmamalıyız. Komünist paylaşım düzeninde, nesneleri temel öz koruma hedefinin dışında geleceğe yönelik özel planlar çerçevesinde kullanmak veya buna yönelik her niyet, açıktır ki, bir yanılsama olarak kalır. Uygarlığın komünizme koyduğu yasak bunun sonucudur; ama Kant, komünizmi reddederken bu yasaktan hareket etmez. Benzer biçimde, şeyleri özel amaçlarımız doğrultusunda kullanma hakkına sahip olduğumuzu iddia ederken de, özel mülkiyet düzeninde ortaya çıkan doğaya tahakküm etmenin ve onu sömürmenin uygarlaştırıcı etkisine dayanmaz. Kant'ın komünizmi reddetme nedeni, komünizmin aklın saf hakları ile uzlaşmamasıdır. Kant'a göre bu haklar irade özgürlüğünü hem eylem bakımından hem de nesneleri kullanma bakımından salt biçimsel yasalarla sınırlandırır. Fakat bu kanıtıyla Kant aynı zamanda bütün bir mülkiyet felsefesi geleneğinin karşısına yerleşir. Aristoteles'ten Locke'a kadar bütün mülkiyet teorileri daima pragmatik bağlamlar içine gömülmüş ve insanın hedefleri üzerinde yoğunlaşmıştır; bu bağlamda mülkiyete sahip olma yetkisi ve bu yetkinin sınırları, daima, doğal insanın hedef ve ihtiyaçlarından hareketle temellendirilmiştir; dolayısıyla ereksel niteliklerinden arındırılmış, doğal insanın korunma ve yaşama çıkarıyla ilişkilendirilmemiş bir özgür irade anlayışı, Kant'tan önceki bütün filozoflara yabancıdır. Nitekim Kant'ın hukuk metafiziği, insani ihtiyaç ve çıkarlarla ilgilenmez. Saf pratik aklın deontolojik evrenselciliği ve sonuç-karşıtlığı, Kant'ın akıl yürütmesinin sistematik gelişiminin her aşamasında ve her adımında önemini korur. Sonuç olarak Kantçı mülkiyet hakkı, sadece, biçimsel özgürlük teorisinden çıkan düşüncelerle desteklenir.

Kant'ın komünizmi çürütmesinin üç önemli ve olumlu sonucu bulunmaktadır:

1) Her şey ilkece birinin özel mülkiyeti haline gelebilir ve öyle kalabilir.

2) Herkes, sahipsiz şeyleri kendi mülkiyetine alma ve adalete uygun olarak onlara sahip olmaya izinlidir – yani, kişi, başkalarını, hukuka uygun olarak, kendi mülkiyetini kullanmaktan mahrum etmeye izinlidir.

3) Herkes, herkese şu prensip çerçevesinde davranmakla yükümlüdür: Herkes kendi mülkiyet haklarını oluşturabilir ve kendi özel mülkiyet düzenini tesis edebilir.

Bu sonuçlar da göstermektedir ki, özel mülkiyetin Kantçı temeli, kökensel edinimin onaylanmasını ifade eder. İlk bakışta kökensel edinimin nasıl hakkaniyetli olabileceğini anlamak kesinlikle zordur; çünkü empirik sahiplenme eylemleri, herhangi bir hak yaratmaz ve iradenin tek yanlı eylemleri de herhangi bir yükümlülük üretemez. Eğer bütün yükümlülükler ya doğal olarak ya da sözleşme veya taahhüt yoluyla ortaya çıkıyorsa, o zaman kökensel edinimden hiçbir yükümlülük çıkmayacaktır. Kant'ın hukuk teorisinde *acquisitio originaria*'ya* ilişkin bu zorluk, anti-sözleşmeci bir uzlaşma teorisinin düpedüz paradoksal bir biçimde yapılandırılmasıyla giderilir. Kant, kendi mülkiyet teorisini inşa ederken Locke'un mülkiyet teorisinin anti-sözleşmeciliğini paylaşır; ama aynı zamanda Grotius ve Pufendorf'un mülkiyet teorisinde olduğu gibi, mülkiyeti sözleşmeyle temellendirmek gerektiğini kavrar. Böylece sözleşmeyi kullanarak, hem özel mülkiyette hem de ona içkin olan mahrum etme yetkisinde uzlaşmanın yolunu tesis eder; ama tam da bu nedenle Kant'ın özel mülkiyet teorisi Locke'un teorisiyle çelişir. Nitekim Locke özel mülkiyeti kurmak için ilk sahiplenmenin yeterli olduğunu iddia eder. Locke, kökensel edinimi emekle temellendirir ve Kant onun teorisini iki gerekçeyle reddeder: Birincisi, empirik eylemler, taşıdığı niteliklere kayıtsız kalarak, hakları üretemez; ikincisi, ister en şiddetli güç eylemleriyle isterse de emek harcamayla olsun, iradenin tek taraflı hiçbir edimi, başkalarına karşı yükümlülüklerimizi üretemez. Fakat Kant, Pudendorf'un sözleşme teorisini de kabul etmez: Pufendorf tarzı sözleşme iradeciliği, Kant'ın yasa koyucu pratik akıl felsefesinin ve onun ana hedefi olan koşulsuz pratik buyruğun metafiziksel düzleminin altında kalır. Buna göre, eğer herkes mülkiyet ilişkilerini mümkün kılmak için gerekli olanı yapma yükümlüğüne sahipse ve yasa koyucu akıl, bu yükümlülüğü *a-priori* bir ön kabul olarak sunuyorsa, o zaman bireysel mülkiyet hakkı, salt seçime dayanan bir sözleşmeyle temellendirilemez. Kant'ın anti-sözleşmeci uzlaşma teorisini yapılandıran sistematik nokta, aklın iki "ide"sidir: Başlangıçtaki or-

(*) Kökensel edinim – ç.n.

tak sahiplik ve herkesin *a-priori* birleşmiş iradesi. Bu iki idenin hukuk felsefesine tanıdığı imkanlar ise şunlardır: Bir toprak parçasını empirik olarak ilk işgal edeni, genel olarak, her şeyi başlangıçta kazanan ideal bir kolektif sahip olarak tasarlamak; ilk işgali bu kolektif sahibin evrensel iradesince gerçekleştirilmiş bir sahiplenme edimi olarak yorumlamak ve bunun vasıtasıyla ilk mülk edinme yüzünden eylem özgürlüğü kısıtlananlara karşı, hiç kimsenin reddedemeyeceği bir sorumluluğu temellendirmek ve nihayet bu sorumlulukta uzlaşan yasalardan ve haklardan oluşan bir kamusal sistemi, yani hukuksal durumu inşa etmek. Tüm bunların sonucunda Kant, sahiplenme yetkisini yükümlülükle ilişkilendirir ve mülkiyet hakkını yükümlülüğe tâbi kılar; böylece mülkiyet hakkının, herkesi kapsayan kurumsallaşmış yasama vasıtasıyla, hukuksal olarak teyit edilmesini sağlar. O halde *prima occupatio** tamamen yasaldır, fakat emek üzerinde temellendirilen Lockecu mülkiyetin tersine, *prima occupatio* ile başlayan sahiplenme, hukuksal olarak tamamlanmamıştır. *Prima occupatio* hakları normatif olarak temellendirme oyunundaki ilk hamledir; ikinci hamle ise bu işgalden etkilenen herkesin evrensel uzlaşımı ve bu uzlaşımdan hareketle dikte edilen kurallardır. Bu kanıt sistematik açıdan oldukça önemli olan şu görüşe dayanır: İster değerli antropolojik niteliklere isterse de ekonomik niteliklere sahip olsun hiçbir empirik eylem, başkalarının özgürlüğünü sınırlandırma hakkını ve de yetkisini üretemez.[9]

Bu görüş karşısında sadece Locke'un emek üzerinde temellendirdiği mülkiyet anlayışı tökezlemekle kalmaz; uzlaşma fikrine ihtiyaç duymayan her kökensel edinim teorisi de çöker. Nitekim Nozick'in "yetkilenmeye dayalı adalet teorisi" Kant'ın mülkiyet teorisi karşısında direnemez.

(*) İlk işgal – ç.n.

9 Bu nedenle eğer, *prima occupatio*, Locke'un bir nesneye emeğini katan ilk kişi anlayışına alternatif olarak incelenirse, Kant'ın mülkiyet teorisinin sistematik noktası yanlış yorumlanmış olur. İşgalde temellenen ve ahlâksal açıdan alt seviyede yer alan mülkiyet türünü, emekte temellenen ve ahlâksal açıdan onurlu olan mülkiyet türünün yerine geçirmek mümkün değildir. Çünkü emek ve işgal işaretler olarak hizmet edebilir; yoksa onlar bir hakkı temellendiren veya normatif sonuçlar doğuran empirik eylemler olamaz. Kant, "mülkiyet hakkının ilk işgalden türediğini ispatlamak için çok elverişli bir filozof" değildir (A. Carter, *The Philosophical Foundations of Property Rights*, New York, 1989, s. 79). Locke ve Kant'ın mülkiyet teorileri arasındaki karşıtlık için bkz. Reinhardt Brandt, "Menschenrechte und Güterlehre. Zur Geschichte und Begründung des Rechts auf Leben, Freiheit und Eigentum", *Das Rechts des Menschen auf Eigentum*, ed. Johannes Schwartländer ve Dietmar Willoweit, Engel Verlag, Strassburg, 1983, s. 19-31; W. Kersting, "Transzendentalphilosophische und naturrechtliche Eigentumsbegründung", *Archiv für Rechts- und Sozial Philosophie*, 67, 1981, s. 157-75; aynı yazarın: "Freiheit und intelligibler Besitz. Kants Lehre von synthetischen Rechtssatz a priori", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1981, s. 31-55 ve "Eigentum, Vertrag und Staat bei Kant und Locke" *Locke und Kant*, Ed. M. Thompson, Verlag Duncker & Humblot, Berlin, 1991.

DOĞU DURUMU - MÜLKİYET - DEVLET

"Doğa durumundaki özel hukuktan kamusal hukukun postulatı şu noktada ortaya çıkar: Başkaları ile ortak varoluş ilişkisine girmemiz kaçınılmazsa, o zaman doğa durumundan hukuksal duruma, yani dağıtıcı adalete geçmemiz de gereklidir."[10] Kant *status naturalis*'i [doğa durumunu – ç.n.] doğal ve özel hukuk durumu olarak alır. Doğa durumu, Kant için, antropolojik bir düşünme deneyi değil, hukuk felsefesiyle ilgili bir düşünme deneyidir. Buna göre doğa durumu bir teori laboratuarı oluşturur ki, burada şeylerin toplumsal kullanımının çatışmadan uzak olarak düzenlenip düzenlenmediğini, aklın hukuksal mülkiyet ilkelerine başvurarak test edebiliriz. Testin negatif bir sonucu karşısında akılsal hukuk, bu sonucu pozitif ve somut kılmayı, herkesin mülkiyetini kurumsallaştırmayı talep eder ve bunu yaparken yasama, yürütme ve yargı gücüne sahip dağıtıcı bir adalet sistemindeki adil davranma yükümlülüğümüzden hareket eder. Diğer bir deyişle, Kantçı felsefede devlet, ihtiyat ve yarar tarafından talep edilmez, devleti akıl göreve çağırır. Devlet hukuksal zorunluluk niteliğini akıldan alır.

Ama Kant'ın felsefesi, "exeumdum-e-statu-naturali"* şarkısını söyleyen modern politika felsefesi korosuna da katılır; çünkü şeyleri kullanmak ve mülk edinmek söz konusu olduğunda akılsal adalet ilkeleri belirsizlik taşır. "Dışsal olarak kazanılabilir olan nesnenin niceliği kadar niteliğiyle de ilgili olan bu belirsizlik",[11] mülkiyeti, mülk edinmenin amaçları ve sınırlarıyla ilişkisinde değil de, bir özgürlük teorisiyle ilişkisinde temellendirmek için ödenmesi gereken bedeldir. Locke'un anlayışında, doğa durumu yeterince durağan bir mülkiyet düzenine olanak tanır; oysa Kant için akılsal hukukun uzantıları, pozitif haklar vasıtasıyla somutlaştırılmalı ve ayrıştırılmalıdır; çünkü doğa durumundaki kaos, hukuk kavramına uygun kurallar koyar; yani doğa durumunda tek tek her kişi, doğal mülkiyet yasalarındaki boşluğu kendi yorumuyla doldurmak konusunda eşit hakka sahiptir. Bu durum, mülkiyet ve adalet hakkında her biri aynı derecede meşru ama uzlaşamaz olan akılsal kanılar doğurur ve bu da, yorumlama tekelini elde etme uğruna, savaşa neden olur. Savaşı önlemek için akıl, "kamusal adalet postulatını" devreye sokar. O halde farklı ve özel hukuk tasarımları arasındaki rekabetin yerine evrensel bir yasa koyucu iradeyi yerleştirmek hukuksal olarak zorunludur ve bu evrensel irade, açık ve tam olarak belir-

10 [§ 42], 6, s.307.

(*) Terk edilmesi gereken doğa durumu – ç.n.

11 [§ 15], 6, s. 266.

lenmiş pozitif yasalar vasıtasıyla, doğal mülkiyet hakkını somutlaştırma görevini üstlenmelidir.

Kant'tan başka hiçbir filozof mülkiyet ile devleti birbirine bu kadar sıkı sıkıya bağlamamıştır. Hobbes için mülkiyet devlet tarafından yaratılan ve politik gücün egemen iradesinde temellenen bir kurumdur. Hobbes'un politika felsefesinde mülkiyetin pratik hakikatini sorgulamanın hiçbir anlamı yoktur; çünkü mülkiyet, Leviathan-devletin doğal durumu etkisiz hale getirmek amacıyla başvurduğu bir strateji olarak, iç barışın sürekliliğini tesis etme bahanesi altında kullanılan bir araç olarak değerlendirilebilir. Hobbesçu teoride devletin politik boyutu mülkiyetten tamamıyla bağımsız olarak tasarlanır ve temellendirilir. Locke'un liberal teorisinde ise durum tersine döner: Mülkiyet devletin kullandığı bir araç değildir, tersine devlet mülkiyetin aracıdır ve sadece mülkiyetin güvenliği adına kurulmuştur. Hukuksal ve kavramsal bakış açısından Lockecu devlet, mülkiyet kavramına dışsaldır, söz konusu kavram zaten doğal koşullar altında hukuksal yetkinliğini kazanmıştır. Fakat Kant'ta mülkiyet ve devlet, sistematik olarak karşılıklı bağımlılık ilişkisine sahiptir ve böylece birbirini meşrulaştırır. Bu bağımlılık ilişkisi, Hobbes'un düşüncesinde devletin mülkiyet karşısındaki; Locke'un düşüncesinde ise mülkiyetin devlet karşısındaki bağımsızlığının yerini alır. Buna göre devlet ve mülkiyet ilişkisinin politik ve kamusal boyutu iki şey arasında uyum yaratma ihtiyacının bir sonucudur: Birincisi mülkiyet talebine dayanarak bir şeyin sahibi olabilme imkanımız, ikincisi ise doğal ve özel bir hakkı, evrensel yasama vasıtasıyla pozitif ve somut kılma zorunluluğumuz. O halde mülkiyet devleti meşrulaştıran temelleri verir ve devlet de mülkiyetin meşrulaştırıcı tümleyenini oluşturur.

CONTRACTUS ORIGINARIUS VE SİVİL DURUMUN *A-PRIORI* İLKELERİ

Klasik, modern politika felsefesinde doğa durumundan sivil, yasal, politik duruma veya devlete giden yol, tek tek her kişinin diğerleriyle yaptığı sözleşmeden geçer. Sözleşme, toplumsallaşma ve egemenliği aynı anda tesis eder. Modern sözleşmecilik, temellendirme teorisinde yapılan bir devrimin ifadesidir; bu devrimle bireyin egemen iradesi, eski politika felsefesindeki erekbilimsel ve dinsel meşrulaştırmaları geçersiz kılar. Modern dünyada egemenlik sadece uzlaşmayla ve vatandaşın özgürce seçtiği yükümlülükleriyle temellendirilir.

Kant'ta olduğu gibi doğal durumdan sivil duruma geçmek, hukuksal açıdan zorunlu olarak tasarlanıp pratik aklın talep ettiği bir şey olarak sunul-

duğunda ve doğa durumunu terk etmek salt ihtiyatla ve kişisel çıkarlarla ilişkili bir şey değil de, bir görev olarak tasarlandığında, doğal olarak, devletin temelini irade de, meşruiyetini ise sözleşmeye bağlanan bireyde bulan bütün ön kabuller artık devre dışı kalır. Bireyler zaten kendi akılları vasıtasıyla *a-priori* olarak doğa durumunu terk etmeye zorlanırlar. Kant, devlet teorisinde sözleşme düşüncesini bundan daha fazla kullanmaz.[12] Devleti temellendirme teorisi açısından Hobbescu, Lockecu ve Rousseaucu sözleşmenin iradeci karakteri, Kant'ın hukuk ve politika felsefesindeki koşulsuz pratik zorunluluğun metafizik düzlemi altında kalır.

Kant, akılsal devletin biçimini, yani "devletin saf adalet ilkelerine göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini belirleyen ve cumhuriyetin içindeki her somut birliğe kılavuz olarak hizmet edecek olan" devlet idesini açıklamak için, aklın zorunlu bir pratik ilkesi olarak tasarladığı ve dolayısıyla iradeci anlayışın bütün çağrışımlarından soyutladığı bir sözleşme kavramını kullanır. Bu nedenle Kant, modern politika felsefesinde temellendirme teorisinin ana kavramı olan sözleşmeyi, hem hukuksal devletin hem de politik etiğin temel normu haline getirir:

> "Halkın bir devlet haline gelmesini sağlayan edim kökensel sözleşmedir veya daha doğrusu kökensel sözleşme bu edimin sadece bir idesidir. Bir devletin meşru olup olmadığını sadece bu ideye dayanarak söyleyebiliriz. Bu sözleşmeyle insanlar bir cumhuriyetin üyeleri, yani bir devlet haline geldiği kabul edilen halkın üyeleri olarak, yeniden elde etmek üzere kendi dışsal özgürlüklerinden feragat ederler."[13]

Eğer tarih yalnızca aklın bir ürünü ise, o zaman Rousseau'nun *contrat social*'nın bir türevi olduğunu gizlemeyen *contractus originarius*, tam da toplum olarak bir araya gelen insanların aldığı yoldur; çünkü akılsal adalet kavramı sadece sözleşmeden doğan bir politik düzenlemeyle uzlaşabilir. Fakat genel olarak tarih, güç ve adaletsizliğin tarihidir ve özel olarak devletlerin kuruluş tarihleri, bir fetih ve hükmetme tarihidir.

Kant'ta sözleşme güçten doğan bütün tahakküm biçimlerine eşit ölçüde karşı çıkan bir anayasa tesis eder ve bunun yanı sıra hukuksal durumu sadece adalet anlayışlarına göre biçimlendiren normatif bir yapı, yani bir hukuk devleti ve politik etik ideali formüle eder. Bu öyle bir idealdir ki, her tarihsel

12 Bkz. W. Kersting, "Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 8, 1983, s. 1-26.

13 [§ 47], 6, s. 315.

devlet onu ölçüt olarak almak ve bu ölçüte dayanarak hem kendi düzenini hem de egemenlik uygulamasını her an yeniden değerlendirmek zorundadır. O halde bütün empirik yasa koyucular, akılsal hukuk sözleşmesine tâbidir: Yasa koyucu kendini sözleşmenin öznesinin, yani herkesin birleşmiş evrensel iradesinin, bir temsilcisi olarak görmek ve buna uygun davranmak zorundadır. Bunun anlamı şudur: "O [yasa koyucu] öyle bir şekilde yasa koymalıdır ki, koyduğu yasa halkın birleşmiş iradesinden *çıkmış gibi* olsun." Politik etikte sözleşmenin normu, doğrudan doğruya, *kategorik imperatife* karşılık gelir; sözleşme, deyim yerindeyse, politik eylemin *kategorik imperatifidir*. Bir ahlâk ilkesi olarak *kategorik imperatif* nasıl maksimlerin yasallığını değerlendirmemize olanak tanıyorsa, aynı şekilde kamusal adaletin ilkesi olarak kökensel sözleşme de pozitif yasaların adaletini ölçmemize hizmet eder. Bu ölçme işlemini gerçekleştirmek için gerekli olan tek şey, bir "düşünme deneyidir" ki, o da ahlâk felsefesinden bildiğimiz evrenselleştirebilirlik testinin aynıdır. Yasa koyucu, koyacağı yasanın bütün vatandaşların rızasını alıp alamayacağını sınamak zorundadır. Eğer bir yasanın özgürlüğe getirdiği sınırlandırma, her insanı aynı tarza etkilemeyecekse, eğer yasa, özgürlükleri ve yükümlülükleri adaletsiz bir tarzda dağıtacaksa, dolayısıyla yasayı mümkün kılan özgürlük, evrensel olarak mümkün olmayacaksa, söz konusu yasa herkes için kabul edilebilir olmayacaktır. Diğer bir deyişle kamusal yasalar, akılda temellenen hukuk devletinin bileşenlerini oluşturan koşullara zarar verirse ve dolayısıyla eşitliğin, özgürlüğün ve karşılıklılığın biçimsel karakteristikleriyle uyuşmayan ilişkiler inşa ederse, sözleşme ilkesiyle çelişecektir.

Sözleşme vasıtasıyla kavranan politik adaletin biçimi, prosedüreldir. Kant için (burada o, Rousseau'yu takip eder) prosedürel adalet, bir cumhuriyette yapılan yasaların, bu yasaları hakkaniyetli kılan adalet normlarının oluşma tarzıyla uyuşması demektir; yoksa onların içeriğiyle uyuşması demek değildir. Kökensel sözleşme tavsiyede bulunmayı, karar vermeyi ve uzlaşmayı esas alan bir prosedürel modeldir ve bu prosedürden elde edilen sonuçların adaleti sağlayacağı garantidir; çünkü bu sonuçlar evrensel rıza kazanır. Kant temellendirme teorisindeki prosedürelciliğiyle, bir sözleşme toplumunda demokratik iradenin oluşumunu, adaleti sınama kuralına dönüştürür. Fakat bu noktada belirleyici olan (ve aynı zamanda Kant'ın politika felsefesini, Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel'in –Kant'tan esinlenerek geliştirdikleri– "söylem etiği"nden ve onun temelinde bulunan politik-etikten farklı kılan şey) şudur: Kant için demokratik bir halk oylaması, bu oluşum prosedürünü taklit edebilir ve "evrenselleştirilebilirlik ölçütüne dayalı düşünme deneyimi"nin

yerini alabilir. Bu sayede Kant, demokratik olmayan yasa koyucuların, iktidardan vazgeçmeden, adil yasalar yapma olanağını tesis eder.

Sözleşme, her politik toplum için geçerli olan akılsal bir anayasadır; toplumun biçimsel adalet ilkeleri bu anayasanın yapısal karakteristiklerini oluşturur. "Salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum aşağıdaki *a-priori* ilkeler üzerinde kurulur: 1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*. 2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği* 3) Bir *vatandaş* olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı*."[14] Kant'a göre, bir pozitif hukuk düzeninde davranış normlarının temel ölçütü, içeriksel bakımdan farklı özgürlük alanlarını biçimsel olarak uzlaştırabilmektir. Böyle bir özgürlük hakkının politik sonucu şudur: İnsan yalnızca evrensel onay kazanma gücüne sahip yasalara bağlanma hakkına sahiptir. Buradan hareketle Kant politik babacılık (paternalizm) ile özgürlük hakkının uzlaşamayacağını gösterir. Kant'ın politika felsefesi, mutluluğa ve ahlâksal eğitime özen gösteren bütün politika biçimlerini reddeder ve bu bakımdan kesinlikle babacılık karşıtıdır. Bu karşıtlık Kant'ın ahlâk felsefesindeki *eudaemonizm** karşıtlığının politik tezahürüdür. Kant'ın felsefesinin bu iki yönü, temellendirme teorisindeki şu ana görüşünde açığa çıkar: Evrensel geçerliliğe, yalnızca, tözsel ve maddi amaçları reddediğimizde ve kendimizi biçimsel ve negatif ölçütlerle sınırlandırdığımızda ulaşabiliriz. Mutlak yükümlülük idealinin ve temellendirme teorisinin taşıdığı bu zaman dışı geçerlilik karşısında, mutluluk kavramına odaklanan bütün bireysel ve sosyal etik teoriler gücünü kaybeder.

Özgürlük ve eşitlik ilkeleri bir bozuk paranın iki tarafı gibidir. Nasıl özgürlük yasa koymayı gerektiriyorsa, eşitlik ilkesi de evrensel yasaları talep eder. Sözleşme, salt kendi mantıksal temelleri gereği, kişiye özgü her türlü hukuksal ayrıcalığı yasaklar ve bu yasak politik eşitliği açıklamak için yeterlidir. Ancak hukukun gerekleri karşılandığı an, Kant'ın eşitlik ilkesinin tamamlanacağı açıktır. Kant'ın eşitlik ilkesi, yasa karşındaki eşitliğe ve bütün sosyal ve politik pozisyonları elde etme eşitliğine işaret eder, yoksa hiçbir ekonomik eşitçiliğe gönderme yapmaz. O halde eşitlik ilkesi, toplumun ekonomik yapısına kayıtsızdır; onun politik hedefi, sosyal eşitliği ve ekonomik adaleti geliştirmek değildir. Kant'ın hukuk devleti anlayışı, sosyal bileşenden tamamen arınmıştır. Fakat bu, Kant'ın hukuk felsefesinin refah devletiyle ilişkilendirilebilecek hiçbir kanıt içermediği anlamına gelmez. Nitekim Kant'ın, devleti adaleti gerçekleştirme ve özgürlüğü koruma fonksiyonuyla sınırlandırdığı

14 *Gemeinspruch*, 8, s. 290.

(*) Mutluluk ahlâkı – ç.n.

açıktır, dolayısıyla sosyal devletin denetiminden bağımsızlaşan bir pazarın ve köklü libertanist mininal devlet politikasının, özgürlüğe, eşitliğe ve insan onuruna vereceği zararlar karşısında, Kantçı hukuk devletinin, temel insan haklarından biri olan özgürlüğü korumak adına sosyal-refah devletine dönüşmesi ve ona özgü önlemlere yönelmesi kaçınılmazdır. Bunun içinse hukuk devletinin denkleştirici boyutu yeterlidir. Kant'ın hukuk felsefesi, özgürlüğe hizmet eden sosyal devlet anlayışıyla tamamen uzlaşır.[15] Fakat Kantçı hukuk felsefesinin bu boyutu, Kant'ın köklü babacılık karşıtlığını kesinlikle ortadan kaldırmaz.

Özgürlük ve eşitlikten sonra bağımsızlık, Kant'ın üçüncü *a-priori* politik ilkesidir. İnsan varlığı, insan varlığı olmak sıfatıyla, özgür ve eşittir, fakat o, bir insan varlığı olmak bakımından bağımsız değildir; çünkü bağımsız kişi "belli miktarda mülkiyete" sahip olan biridir.[16] Kant vatandaşlığı bağımsızlıkla tanımlayıp yasaların yapılmasına iştirak etmek için akılsal-yasal yeterliliği bir ön koşul olarak aldığında ve bu yeterliliği, sadece, mülk sahibi vatandaşa tanıdığında, olumsal ekonomik bir faktörü, akılsal bir hakkın tahsis edilmesinde belirleyici bir ilke haline getirir. Böylece her ne kadar hukuk ve politikaya bütün empirik niteliklerden arınmış eleştirel bir temel sağlama amacında olduğunu ilan etse de, bu amacına ters düşerek, olumsal bir faktörü *a-priori* bir temellendirme ilkesine dönüştürür. Kant, burada ciddi bir teorik hata işler. Kantçı felsefenin bütün yöntemsel ve sistematik ilkelerine karşı işlenen bu hatayla, bütün insanları vatandaş yapan akılsal devlet, mülk sahiplerinin devletine dönüşür ve mülkiyeti olmayanlar ikinci sınıf politik varlıklar olarak değerlendirilir. Şanslı mülk sahiplerine (*beati possidentes*) tanınan bu politik ayrıcalık, aslında, kanıta değil önyargıya dayanır. Onun önyargıya dayandığını şöyle bir değerlendirme açıkça gösterir: Kökensel sözleşme vasıtasıyla bir toplum haline gelen kişilerin hepsi, sivil durumu ve kamusal adalet sistemini inşa etmek amacıyla bu sözleşmeye iştirak eden doğal durumun sakinleriyle özdeştir. Sözleşmeye katılanlar da, ilk sakinlerin mülk edinme edimleri yüzünden özgürlüklerinin kısıtlandığını düşünenlerle, dolayısıyla doğal mülkiyet hakkı il-

---

15 "Hukuk devleti ile sosyal devlet arasındaki antitez, Kant yorumlarına her zaman bulaşan sayısız hatalı karşıtlıklar arasında yer alır": Volker Gerhardt, "Die Republikanische Verfassung. Kants Staatstheroie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution", *Deutscher Idealismus und Französischen Revolution*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 37, Trier, 1988, s. 24-48 (s. 45); Ayrıca buradaki düşüncelerimin temelini oluşturan *Wohlgeordenete Freiheit* adlı kitabım hakkındaki Gerhardt'ın değerlendirme yazısı için bkz. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11, 1986, s. 79-84.

16 *Gemeinspruch*, 8, s. 295.

kesinin uygulanmasından faydalanmış olanlarla özdeştir. O halde gayet açıktır ki, Kant'ın temel kanıtının sistematik bağlamına baktığımızda, mülkiyeti olmayanların hepsini politik katılımın dışında tutan bir bağımsızlık ilkesi, üçüncü bir *a-priori* politik ilke olamaz. Bağımsızlık ilkesi, daha ziyade, ilkece bütün herkesin paylaştığı bir mülkiyet olanağına dayanmalıdır.[17] Çünkü Kant'ın mülkiyet felsefesinin mesajı tam da şudur: Herkesin özgürlük hakkı mülkiyet taleplerinden etkilenir. Sonuç olarak, mülkiyet felsefesi üzerinde temellendirildiği sürece politika felsefesi, kamusal yasamaya –doğal mülkiyet haklarını somutlaştıran ve ayrıntılandıran bir kamusal yasamaya– katılmak konusunda herkese eşit hak tanımak zorundadır. Akılsal hukuk, mülkiyeti olmayanları politik himaye altında tutmayı meşrulaştıramaz.

CUMHURİYETÇİLİK, REFORM VE DEVRİM YASAĞI

Kant'ın politika felsefesini iki yönlü bir amaç karakterize eder. Bir hukuk metafiziği olarak bu politika felsefesi, politik ortak mevcudiyetin saf akılsal ilkelerini, evrensel-akılsal hukukun yasalarından ve *a-priori* mülkiyet yasasından devşirir. Buna göre ideal devletin temelinde özgürlük, eşitlik ve sözleşme gibi ilkelerin bulunduğu açıktır. Bu ilkeler vatandaşların politik pozisyonlarını ve adil egemenlik organizasyonunu akılsal olarak düzenler. İdeal devlet tamamen hukukun koruması altındadır; hukuk, onun temeli ve biricik amacıdır. İster doğrudan isterse dolaylı olsun (örneğin refah devletinin araçlarını kullanarak) hukuku temin etme görevinin dışına çıkan her politik amaç, Kantçı bakış açısından, gayri-meşrudur (Bu nedenle, çağdaş politika felsefesi tartışmalarına Kant'ın sağladığı katkı, büyük ölçüde, onun politika felsefesinin şu soruya bir cevap içermesinden kaynaklanır: Bir kamusal iyi teorisinin hukuku ve (negatif) özgürlüğü temin edecek bir teori olarak yeniden yapılandırılması ne ölçüde mümkündür?). Fakat Kant'ın politika felsefesi sadece bir hukuk metafiziği değildir. O, hukuksal düzenin akılsal ilkelerinin tarihsel olarak gerçekleşme sorununu da konu edinir ve bu bağlamda bir uzlaşma ve reform felsefesine dönüşür.[18]

Hobbes'ta sözleşme, devletin egemenliğine modern bireycilikle uzlaşan bir meşruiyet kazandırır, fakat egemenliğin sınırlandırılmasına yönelik herhangi bir normatif ilke inşa etmez. Rousseau'da ise sözleşme, tam tersi-

---

17 Bu düşünce Brandt'dan alınmadır: "Menschenrechte und Güterlehre" (bkz. 11 numaralı dipnot).

18 Claudia Langer, şu eserinde, Kant'ın politika felsefesinin, reform felsefesinin ilkelerine uygun olduğunu vurgular: *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1986.

ne, mutlu toplumu kuran mistik bir olgu olarak hizmet eder ve adil bir egemenlik teorisi tesis eder. Rousseau'nun en önemli kavramını, yani öz-belirlenim ilkesini göz önüne aldığımızda, adil egemenliğin gerçeklik kazanmasının tek koşulu şudur: Herkesin kendi kendini yönetmesi, diğer bir deyişle, halk oylamasına dayanan bir demokrasi. Şimdi Hobbes'a göre devlet var olduğu sürece, onun nasıl olması gerektiğinin hiçbir önemi yoktur. Hobbes'un teorisi, herhangi bir normatif ve eleştirel mesafe takınmadan, karşısına çıkan her türden devlet biçimiyle uzlaşabilir. Fakat Rousseau'nun toplum sözleşmesi, her fiili politik gerçeklikle uyuşmaz. Rousseaucu sözleşmenin yöneldiği ideler, modern politik dünyaya tamamen karşıt bir yaşayış ve duygu toplumunu ifade eder; elbette ki, bu ideler büyük bir eleştirel güce sahiptir; ne var ki onlar bütün rüyalar ve ütopyalar gibi yükümlülük verme karakterinden yoksundur.

Bir uzlaşma ve reform felsefesi olarak Kant'ın politika felsefesi, Hobbes'un politik gerçeklik algısıyla Rousseau'nun adalet idealinin pragmatik bir sentezidir. Bu sentez, aklı ne tarihsel dünyanın ötesindeki bir ütopyaya sevk eder ne de önüne gelen her politik gerçeklikle özdeş kılar. Kant, hukukun, özgürlüğün ve aklın sadece tarihsel bir dünyada ve bu tarihsel dünyanın koşulları altında gerçekleşeceğini düşünür. Bu nedenle kendini gerçekleştirmeye çalışan bir politika felsefesi, yeni bir başlangıç noktası bulmak ve oradan hareketle geniş egemenlik ilişkilerini değiştirmek zorundadır. Bu ilişkileri cumhuriyetleştirmek, adalet ilkesine uygun olarak reforme etmek içinse, onları pragmatik olarak incelemelidir. Reform politikaları dönüşüme sonsuz bir ödün vermedir ve reformcu bir politika felsefesi aynı anda hem ilkeli olmak hem de pragmatik olarak ihtiyatlı olmak zorundadır.

Uzlaşma ve reform bir arada bulunur. Mevcut politik gücün egemenliği kullanma biçimini, kamusal eleştiri ve felsefi ikna yoluyla, cumhuriyetçi bir egemenliğe dönüştürmek için, mevcut politik iktidarla anlaşmaya varmak gerekir ve bunun biricik yolu akılsal olarak temellendirilmiş hukuktur. Eğer bir devlet, kendi iktidarını meşru demokratik yolların dışında ve şiddet kullanarak gerçekleştiriyorsa, o zaman böyle bir devlette cumhuriyetçilik kendi biçimsel yapısına yabancılaşmış; bir demokrasi ve sözleşme taklidi haline gelmiş demektir. Cumhuriyetçi tarzda yönetmek demek, bütün yasaları sanki ortak iradenin yasa koyucu meclisinden çıkmış gibi yapmak ve egemenliği sanki bir güçler ayrılığı varmış gibi uygulamak anlamına gelir. Kant'ın cumhuriyetçilik anlayışı, deneyi, ihtiyatı ve umudu birleştirir. Buna göre cumhuriyetçilik, cumhuriyeti kurma görevini vatandaşlara verir ve iktidarı otokra-

tik yöneticilere bırakır; ama zora dayalı gayri meşru egemenliğin cumhuriyetçiliğin ruhuna uzun süre direnemeyeceğini ve bir süre sonra yerini özel bir cumhuriyete, "temsili sisteme dayalı demokratik bir anayasaya"[19] bırakacağını varsayar. Fakat eğer yöneticinin reform yapmaya istekli olmadığı; vatandaşlardan ve entelektüellerden gelen kamusal eleştirileri çarpıttığı –hatta ezici sansür önlemleriyle eleştirel kamuyu tahrip ettiği– anlaşılırsa, bu durumda Kant, özgürlükleri bu şekilde sınırlandırılan vatandaşlara, sadece, en uygun zamanı beklemelerini tavsiye eder, çünkü Kant güçlü bir direnişe ve devrime müsaade etmez.

Buna göre bir devlette yasallaşmış adaletsizlikler ve hukuksuzluk, politik itaatten vazgeçmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Kant için, direniş ve isyanı meşru olarak temellendirmek imkansızdır; geleneksel direniş hakkı, Kant'a göre, kendi kendisiyle çelişen bir duruma yol açar. Böyle bir durum hem insanları kendi işlerinin yargıcı kılar, hem de bir yasasızlık durumuna, yani doğa durumuna geri dönülmesini ifade eder. O halde ayaklanma, isyan, devrim ve devletin düzenini yıkan şiddet gibi her türlü direniş biçimi, ortak mevcudiyetin imkanını sağlayan sürekliliği parçalayacaktır. Özellikle devrim –ki o apaçık nedenlerden ötürü, Kant'ın direniş hakkına dair görüşünün empirik dayanağını oluşturur– meşru devlete karşı işlenmiş *par excellence*[20] bir suçtur. Aşırı şiddet, Kant için düşünülemeyecek bir şeydir. "Eğer kurumlar bozulmuşsa, onları, adaleti daha sağlamlaştıracak ve yeşertecek şekilde şiddet yoluyla ve bir kereye mahsus adaletsiz davranarak düzeltmeye" hakkı olduğunu düşünenleri, yani "siyasi devrimcileri"[21], hukuku geliştirecek en temiz motivler yönlendirmiş olabilir, ancak yine de onların bu davranışları meşru olmayacaktır. Hukuk alanında gerçekleşecek bir gelişme yalnızca hukuksal yollarla; reform ve cumhuriyetçileştirme yoluyla ortaya çıkabilir. Bu nedenle politik haklar alanındaki gelişme, ahlâk alanındaki gelişmeden daha farklı koşulların bir sonucudur. Ahlâkta "ya / ya da" yasası geçerlidir, ahlâk her uzlaşmaya düşmanca bakar; bu alanda gelişme ancak bir devrimle, bir dönüşümle, bir sıçramayla ve yeni bir başlangıçla mümkündür. Oysaki politikada süreklilik yasası (lex continui) geçerlidir. Sürekliliğin korunması, hukuk ve adalet alanında gerçekleşecek her türlü ilerlemenin önkoşuludur.

Çağdaş bakış açısından, Kant'ın direnme hakkına yönelik eleştirisi iki şekilde yanlış anlaşılabilir. Öncelikle, Kant'ın direnmeye koyduğu yasak, dev-

19 23, s.166.
20 Mükemmel / En üstün derecede.
21 [§ 62], 6, s. 353.

let terörü uygulayan ve bir grubun tümünü katleden bir rejime itaat etme görevine işaret etmez. Kitle cinayetlerinin yaygın olduğu bir durum, bir hukuk durumu adını hak etmez. Adaletsiz yasalar veya önemli haklardan yoksun bir anayasa bir şeydir, fakat terör, şiddet ve kitle katliamı başka bir şeydir. Kant'ın direnmeye koyduğu yasak, ilk planda, Fransız Devrimi'ndeki şiddeti ithal etmeyi amaçlayan bir devrime karşıdır; dolayısıyla bu yasak 20. yüzyılın totaliter egemenlik sistemlerine ve Nazilerin kitle katliamlarına direnişi gayri meşru ilan etmek için kullanılamaz.

Kant'ın direniş hakkındaki eleştirisini, sivil itaatsizliğin meşruiyetine saldırmak için kullanıldığımızda da, yanlış anlamış oluruz. Sivil itaatsizlik ve direniş politik muhalefetin iki farklı biçimidir ve kesin sınırlarla ayrılması gereken kavramlardır. Rawls ve Dworkin sayesinde sivil itaatsizlik teorisi, son yıllarda çağdaş politika felsefesinin önemli bir parçası haline geldi. Sivil itaatsizlik, cumhuriyet ve demokrasi etiğinin bir parçası olarak Kant'ın hukuk felsefesine hiç zorlanmadan ilave edilebilir.

EN YÜKSEK POLİTİK İYİ

Kant'ın politika felsefesindeki akıl yürütmenin gelişimini açıklarken, buraya kadar izlediğimiz yolu şu şekilde özetleyebiliriz: Akılsal hukuk kavramını incelemek, bizi akılsal mülkiyet yasalarını araştırmaya, bunları araştırmak ise, tümüyle adil bir düzeninin *a-priori* ölçütünü incelemeye sevk etti. Düşüncenin bu yolu, tarihsel alanda egemenlik biçimlerinin evrim vasıtasıyla cumhuriyetleşmesine tekabül eder; bu evrim sürecinde şiddet yoluyla doğan egemenlik biçimleri, gerçek bir cumhuriyetin inşasına doğru ilerler. Cumhuriyet kavramıyla Kant'ın kast ettiği şey, parlamenter demokrasiye, temsili halk sistemine ve güçler ayrımına dayalı bir politik düzendir. Ancak tüm bunlara rağmen ne politika felsefesinin normatif rehberliği ne de tarihteki reform çabaları bizi gerçek bir cumhuriyete ulaştırır.

Kant, doğa durumundan sivil-hukuk durumuna geçmeyi, dolayısıyla devletin kurulmasını, geçici hukuk ilişkilerinden tanımlanmış hukuk ilişkilerine geçme olarak yorumlar. O halde burada söz konusu olan şudur: Hukukun güvence altına alınmadığı ve kavramsal olarak belirsiz ve tanımlanmamış olduğu bir durumdan, hukukun güvence altına alındığı ve tam olarak belirlendiği bir duruma geçmek. Dolayısıyla hukuk durumu, herkesin rızasına dayanan ve sosyal ilişkilerden şiddeti devre dışı bırakan bir durumdur. İnsanlar, tam hukuk durumuna ulaştıkları an, sadece bireyler arasındaki doğal durumu terk etmekle kalmazlar, aynı zamanda uluslararası doğa durumunu, yani

devletler arasındaki dışsal yasasızlık durumunu da terk ederler. Devletler arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi yüzünden, "mükemmel bir sivil anayasa yapma problemi, devletler arasındaki dışsal ilişkileri hukuksal kılma problemiyle ilişkilidir ve bu ikincisi çözümlenmeden mükemmel bir anayasa gerçeklik kazanamaz."[22] Bu nedenle, Kant'a göre, politika felsefesi, uluslararası hukuk düzenine dayanan bir cumhuriyet teorisi inşa etmelidir ve hukuku reformla geliştirme anlayışı, tarihsel bir dünya barışı politikası ile zenginleştirmelidir. Hobbes, Locke ve Rousseau kişiler arasındaki doğal durumu aşmakla yetinirler ve politika felsefesinin bir devletin sınırlarında sona erdiğini kabul ederler. Buna karşılık Kant'ta, politika felsefesi bir devletin sınırlarının ötesine uzanır ve adil bir dünya barışı düzenini "en yüksek politik iyi" olarak sunup, onu insanın en önemli hedefi haline getirir.

Tek bir devlet içinde ve de devletler arasında adil bir düzeni tesis etme sorunu ve onun çözümü mantıksal olarak birbirine bağlıdır, bu nedenle Kant hem cumhuriyeti kurmayı hem de devletler arasında barış federasyonu oluşturmayı, insanın doğası gereği sahip olduğu özgürlük hakkına dayandırır. Mükemmel bir sivil anayasaya ve böyle bir anayasanın içerdiği bireysel haklara, sadece, "içte ve dışta kurulan mükemmel bir devletin anayasasıyla, cumhuriyetçi bir "insan devleti"yle[23] veya bir cumhuriyetler federasyonuyla erişebiliriz. Kant'ta insan hakları kavramı, liberal temel haklar teorisinin çok ötesine uzanır. Buna göre insan hakları tamamıyla belirlenmiş ve güvence altına alınmış bir hukuk ilişkisinin koşullarını gerektirir, bu nedenle Kant'a göre, insan hakları, bir dünya cumhuriyetinin üyesinin hakları olarak ütopik bir boyut taşır. Eğer her insanın, bizzat insan olması bakımından sahip olduğu bu hakkın normatif uzantıları geliştirilirse, onun, son tahlilde, hem bir devlette hem de devletler arasında barış ve adaleti kurma hakkı olduğu açığa çıkar

Devletler arasında kurulacak kalıcı bir barış durumunun temel koşulu ise bütün devletlerin cumhuriyetler haline gelmesidir. Egemenliğin iç düzeni ile dış politik ilişkiler sıkı sıkıya birbirine kenetlenmiştir. O halde yapılması gereken, pasifist ve yapısal zeminleri bakımından, savaşa karşıt olan bir anayasa kurmaktır.

> "Şimdi cumhuriyetçi bir anayasa hukuk idesinden çıktığı için, o hem kaynağı bakımından saftır hem de arzulanan sonuca, yani ebedi barışa ulaştırma konusunda üstünlüğe sahiptir. Eğer bir devlet savaş açma kararını ala-

22 *Idee zur allgemeinen geschichte...*, 8, s. 24.
23 *Zum ewigen Frieden*, 8, s. 349.

> bilmek için vatandaşlarının onayına başvurmalıysa (ki böyle bir anayasada başka türlüsü de mümkün değildir), o zaman bu kararı verecek olanların... böyle bir kötü oyun başlamadan önce uzun uzun düşünmeleri son derece doğaldır; çünkü onlar sadece savaşa girme konusunda değil, savaşın getireceği terör konusunda da karar vermek zorundadırlar."[24]

Kant'ın uluslararası barış tasarımı, Hobbes'un barış modelinden oldukça farklıdır. Barışı tesis etmek için Kant, devletler arasındaki doğa durumuna hukuk vasıtasıyla son verir; oysa bir Hobbescu, devletler arasındaki doğa durumunu kullanabileceği bir strateji arar. Hobbescu barış anlayışı, doğa durumundaki mülk sahibi bireyin ayakta kalma stratejisiyle aynı öğelere dayanır. Bu stratejilerin hepsini "silahlandıran güvensizlik" adı altında toplayabiliriz. Nitekim bu tür stratejik maksimlerin akılsallığı, ötekinin güvenilmezliği konusunda haklı olduğumuz iddiasında yatar. Hobbescu stratejide savaşı engelleme fikrinin püf noktası şudur: Barış durumunun ihlalini, hiç kimsenin akılsal olarak kazançlı bulamayacağı ölçüde masraflı kılmak. O halde esas olan terör dengesidir, çünkü savunma amaçlı silahlanmaya hazırlanmak için istikrar şarttır ve bu tür bir hazırlığın, geç kalma riskini önlemek için, saldırıya yönelik silahlanmaya doğru kayması kaçınılmazdır; böylece terör dengesi spiral bir silahlanma yarışına sevk eder. Oysaki Kant, barış düzenini terör dengesiyle değil, hukuk düzeniyle temellendirir. Kant'ın barış kavramı, hem Antikite'nin hem de Ortaçağ'ın politik düşüncesini tanımlayan geleneksel *pax ve iustitia*, yani *barış* ve *adalet* ilişkisinin dünyevileştirilmiş bir türüdür. Kant, devlet içindeki adalet ile devletler arasındaki tam barış arasında ilişki olduğunu iddia eder ve barışı, çatışmaları düzenleyen bir sistem olarak inşa eder. Bu sistemde çatışmaları düzene sokma ölçütü, tarafların tümüne tanınan adalet gereksinimidir.

Bütün devletlerin anayasal olarak barışsever cumhuriyetler haline dönüşmesini ifade eden ebedi barış, "elbette ki gerçekleşemez bir idedir."[25] Kant, savaşı sonsuza kadar önleyecek istikrarlı bir dünya federasyonuna ulaşılabileceğimizi düşünmez. Ama yine de ebedi barış, bize, bir ide olarak rehberlik etmelidir. Nitekim en yüksek politik iyi öğretisi olmadan Kant'ın politika felsefesi, kendi temelinden yoksun kalırdı. Pratik akıl, ebedi barış talebinde fantastik değil, tutarlı olmaktadır. Nasıl politika cumhuriyet idesine bağlıysa ve bu bağ pratik olarak zorunluysa, politikanın da ebedi barış idesi-

---

24 *A.g.e.* 8, s. 351.
25 [§ 61]; 6, s. 350.

ne tâbi kılınması bir görevdir. Her iki talep de, yani tam cumhuriyetleşmeye yönelik iç politik talep ile barışı tesis etmek için sürekli çabalamaya yönelik dış politik talep, doğuştan kazanılan bir ve aynı insan hakkında temellenir. Saf pratik aklın koyduğu meşru yasalar ebedi barışı kurmak için çaba göstermemizi *kategorik olarak* talep eder.

> "Ve bugüne kadar istisnasız bütün devletlerin... nihai amacı olan ebedi barış, kötü savaşları bitirmemizi ve kendisine ulaşmak için en uygun görünen (belki de bütün devletlerin tek tek ve tümden cumhuriyetleşmesini sağlayan) bir anayasa kurmamızı talep eder. Bu niyetin tam olarak gerçekleşmesi her zaman safça bir arzu olarak kalabilir, ama yine de edebi barışın yolunda sürekli çaba sarf etmemizi buyuran maksimden kesinlikle vazgeçmemeliyiz; çünkü bu bir görevdir... O halde denebilir ki, evrensel ve kalıcı bir barışın inşası, hem aklın sınırları içindeki bir hukuk teorisinin parçasıdır hem de bu teorinin nihai amacını oluşturur."[26]

26 [§ 62]; 6, s. 354-5.

3

Immanuel Kant*
"Ahlâk ve Politika İlişkisi"

PIERRE HASSNER

FELSEFE VE POLİTİKA

Kant, felsefesinde politikaya hem merkezi hem de türevsel bir rol vermiştir. O, üç temel eserinde (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1781; *Pratik Aklın Eleştirisi*, 1788; *Yargıgücünün Eleştirisi*, 1790) politikadan çok nadir söz eder ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki bir paragraf haricinde politika hakkında sadece imada bulunur. Açıkça bir politik öğreti sunduğu yerde bunu, ya bir hukuk öğretisinin[1] ya da bir tarih felsefesinin[2] vasıtasıyla yapar. Salt politik olan yazıları ise çok kısadır ve belli niyetler çerçevesinde kaleme alınmıştır. İçerdikleri kavramlar ve pratik önermeler bu yazıların hali hazırda mevcut olan iki evreni birbirine bağlayan birer araç olarak tasarlandıklarını doğrular. Bunlar üç Kritik'te geliştirilen Kantçı sistemin evreni ile Hobbes, Locke ve özellikle Rousseau tarafından geliştirilen modern doğal hukukun evrenidir. Kant, bazen kendi ustalarını aşar; fakat bunu başardığı zaman bile, uluslararası örgütlenmeyle ilişkili ebedi barış öğretisinde olduğu gibi, Kant'ın özgünlüğü önerisinin içeriğinde değil (barış öğretisi örneğinde kalırsak, bu öğreti Abbe'de St. Pierre'inki gibi projelerden

---

(*) Pierre Hassner, "Immanuel Kant", *History of Political Philosophy*, Ed. Leo Strauss - Joseph Cropsey, Political Science Series, USA, 1972. s. 554-594.

1 *Metaphysics of Morals*'ın politika felsefesiyle ilgili olan ve "Metaphysical Elements of the Doctrine of Law" başlığını taşıyan ilk kısmı ile *On Perpetual Peace* ve *On the Common Saying: That Might Be True In Theory But It Does Not Apply In Practice* adlı eserler, sırasıyla şu üçlemenin izini sürer: Kamusal hukuk, ulusal hukuk ve "kozmopolitan" hukuk.

2 Özellikle *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, *Conjecturel Beginnnig of Human History* ve *Battle Between the Faculties*'in ("... of philosophy and Law" başlıklı) ikinci kısmı.

ödünç alınır ki, St. Pierre'in projesini Rousseau da yorumlamıştır) ona verdiği yeni felsefi temellerde ve zeminde, daha uygun terimlerle ifade etmek gerekirse, deneyden tamamıyla bağımsız olma ve politikayı kendi ahlâk felsefesi ile tarih felsefesi üzerinde temellendirme iddiasında yatar.

Kant'ın politika felsefesi tek cümleyle özetlenebilir: Cumhuriyetçi yönetim ve uluslararası örgütlenme. Daha karakteristik Kantçı terimlerle, bu politika felsefesi hukuka dayalı devlet (Rechtstaat) öğretisi ve ebedi barış öğretisinden ibarettir. Aslında bu formülasyonlardaki her iki terim de aynı düşünceyi ifade eder: Hukuksal anayasa veya "hukuk vasıtasıyla barış." Bu, hem tek bir devletin içinde hem de devletler arasında savaş durumu olan doğa durumundan barış durumu olan hukuksal duruma geçme meselesidir. Hukuksal durumu, özellikle onun dayandığı temelleri ve varlığa gelmesini sağlayan koşulları tanımlamak, politika filozofu olduğu sürece, Kant'ın emek sarf ettiği konulardır. Kant bu amacını ahlâk ve tarih anlayışını kullanarak, barışın hukuka, hukukun da akla dayandığını ve şeylerin doğası gereği özgürlükçü, akılsal ve dolayısıyla barışçıl duruma doğru yol aldıklarını göstererek gerçekleştirir.

Bilim ile ahlâk, yani en sistematik haliyle Newton tarafından geliştirilen modern fizik ile en saf olarak Rousseau tarafından ifade edilen ahlâksal vicdan –birincisinin işaret ettiği evrensel determinizm ile ikincisinin işaret ettiği özgür irade– arasındaki gerilimin, Kant'ın girişiminin hareket noktası olduğunu söyleyebiliriz. Kant bu sorunu radikalleştirerek çözmeye çalışır; bu iki terimi, onları uzlaştırarak değil, onlar arasındaki gerilimi ve ortak varoluşu teorik olarak temellendirerek, yani doğa ile özgürlük –fenomenal dünya ile numenal dünya– arasındaki karşıtlığa ekleyerek korumaya çalışır. Fenomenal dünya, şeylerin açılım veya görünüş halindeki dünyasıdır; numenal dünya ise kendinde var olan şeylerin ya da bilgisine deneyin aracılığı olmadan sahip olduğumuz şeylerin dünyasıdır. Buna göre fenomen dünyası bilim tarafından bilinebilir bir alan, numen dünyası ise ahlâksallığın açtığı bir alandır. İkinci alanda akıl, doğal varlıklar dünyasının koşullandırıcılığından ve sınırlandırıcılığından kurtularak tam özgürlüğüne erişir. İşte tam da bu koşulsuz aklın alanında insanlar her türlü dışsal şeyden, yapıp etmeye veya yaratıma dayalı her türlü nesneden bağımsızlaşır. Tüm bunlardan geriye kalan tek şey, tam otonomidir, yani kendi kendimize koyduğumuz ve evrenselliğini (veya tarafsızlığını) saf saygıdan devşiren bir yasaya itaat özgürlüğüdür. Empirik olan ile numenal olanı böyle keskin bir biçimde ayırmak, mutluluk ile erdem arasında da bir ayrım yapmayı gerektirir. Buna göre mutluluk, empirik ve doğal

eğilimlerimizin doyumundan, erdem ise ahlâk yasasına itaatten ibarettir. Biri doğa düzenine, diğeri ise özgürlük düzenine aittir.

Ancak Kant söz konusu sorunu, bu iki alanı birbirinden mutlak olarak ayırarak çözemezdi. Erdem ile mutluluk arasında bir uyum sağlanması gerekiyordu ki, bu sayede özgürlük, doğada kendisini gerçekleştirsin ve doğa, ahlâksal eylemi, dönüştürerek de olsa, içerebilsin. Kant, bu uyumu "neyi umut edebiliriz?" sorusunu sorarak ve daha sonra bu sorunun iki düzlemde cevaplanabileceğini göstererek tesis eder: Bu yaşamda "neyi umut edebiliriz?" (böylece Kant fenomen alanı üzerinde düşünmeye yönelir) ve "öte dünyada neyi umut edebiliriz?" Kant öte dünyada umut edebileceğimiz şeyi göstermek için pratik aklın postulatlarını işler: Tanrının varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü. Hukuk, politika ve tarihsel erekbilimle ilgili tartışmaları ise Kant'a, insanın burada, bu dünya üzerinde neyi umut edebileceğini göstermek olanağını sağlar.

Akıl ile doğayı iki ayrı alana ayırdıktan sonra Kant, aralarında aracılar ve tekabüliyetler üreterek onları yeniden birleştirmeye çalışır. Hukuk, tarih ve politika bu yeniden birleştirme çabasının karma ölçütü olarak ortaya çıkar. Bu sınama işlemi ve dolayısıyla söz konusu ölçüt oldukça önemlidir; çünkü doğa alanı ile ahlâk alanını ilişkilendirme sorunu, aslında, bu iki alanın bir arada var olma imkanıyla, yani özgürlüğün ve aklın ürünü olan kavramların fenomenal dünyada iş görme imkanıyla ilintilidir. Kant'ın politika felsefesinde ortaya çıkan bu sorun, ahlâk ile politikanın tek tek kendilerinde ve birbirleriyle ilişkisinde yatan muğlaklıktan kaynaklanır. Kant, gerçek politikayı kendi ahlâk öğretisinin uygulaması olarak formüle ederek, bu muğlaklığı belli ölçüde gidermeye ve makul kılmaya çalışır. Ama burada bir güçlük baş gösterir; çünkü Kant'ın politikasını ahlâkına dayanarak yorumlamak ne kadar doğruysa, ahlâkını politikasına dayanarak yorumlayabilmek de o kadar meşrudur. Daha da ötesi Kant'ın politikasını aynı zamanda ahlâkından bağımsız olarak anlamak gerekir; çünkü ahlâk, nihayetinde, köklü bir biçimde onun politika felsefesinin altında yatan koşullara dayanır. Bu muğlaklık veya çelişki Kant'ın hem hukuk ile ahlâkı ayırmasını ve yeniden birleştirmesini hem de tarih felsefesinde açıkça görülebileceği gibi, aklın rolü konusunda kararsız kalmasını açıklar; nitekim Kant tarih felsefesinde akla hem merkezi hem de teğetsel bir rol verir.

Söz konusu zorluk, Kantçı sistemin bizzat kendisinden, bu sistemin ilham kaynağına ve taşıdığı insani anlama yöneldiğimizde daha çok açığa çıkar. Kant'ın ahlâkı, sadece teorik statüsü açısından ve ahlâk yasasını özgül

bir içerikten ziyade salt biçimine dayandırması bakımından devrimci değildir; Kantçı ahlâk aynı zamanda bu biçimciliğin göstermeye yardımcı olamadığı içeriği açısından, yani insan hakları bakımından da, devrimcidir. Fakat insan hakları kavramının –tıpkı bu kavramın kendisine dayandığı ve Kant'ın *a-priori* olarak türettiğini iddia ettiği otonomi kavramı gibi– politik bir ön tarihi vardır. Kant, kendi ahlâk ve politika öğretisi üzerinde Rousseau'nun belirleyici bir etkisi olduğunu sık sık belirtir. Pratiğin teori karşısında öncelik taşıdığı; ahlâksal olanın zihinsel olandan önce geldiği; bizzat görevin sesine itaat eden basit ruhların bilim adamlarından veya filozoflardan üstün olduğu fikri, tamamen, Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylem*'inden ve *Savoylu Bir Rahibin Amentüsü*'nden alınmadır. Aynı şekilde insanın kendi koyduğu yasaya itaat etmesi olarak tanımlanan özgürlük kavramı ile tikel arzuları, yasallıklarını garanti altına alacak biçimde, genelleştirme anlayışı esas olarak Roussaue'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki öğretisinden alınır. Ve son olarak Kant'ın tarih felsefesi, açıkça, Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kökenleri Üzerine Söylem*'ine dayanır.

Kant'ın ahlâk öğretisindeki Rousseauculuğu açığa çıkarmak, doğrudan doğruya, bu öğretinin politik esinini fark etmemizi sağlar. Fakat Kant'ın aynı zamanda Rousseauculuğu köktenleştirmesi –arzuları veya istekleri genelleştirmeyi maksimleri evrenselleştirmeye dönüştürmesi– ve postulatlar öğretisinde bu köktencilikten çıkardığı sonuçlar, hem apolitik hem de politikaya uygulanamaz bir ahlâk üretir. "Kant'ın ahlâk öğretisi politik midir yoksa değil midir?", "Kantçı ahlâk politikayı gerektirir mi yoksa gerektirmez mi?" veya "Kant'ın ahlâkı politikaya dayanır mı dayanmaz mı?" gibi soruları, bu ahlâkın kökenine veya esin kaynağına, içeriğine ve nihayet uygulanmasına veya sonuçlarına dair bir görüşe sahip olduğumuz takdirde cevaplandırabiliriz.

Bütün bunlara ilaveten, Kant'ın politikasının ahlâksal olup olmadığını, yani politikanın her bakımdan pratik aklın etiğine dayanıp dayanmadığını da sormadan edemeyiz. Nitekim Kant'ın ebedi barışı en üstün politik iyi olarak sunmasının nedeni, aslında savaşın pratik akıl tarafından mutlak olarak yasaklanmasıdır; fakat Kant barışı aynı zamanda Hobbes ve Locke tarzında sunar; çünkü o yaşamamızı ve mülkiyetimizi korumak için zorunludur. O halde bu ikinci bakış açısından, barış doğa alanında veya özgür olmadığımız alanda bazı hedeflerimizi ve mutluluğumuzu gerçekleştirmek adına iyidir. Buna rağmen sivil toplum durumu ahlâksal bir içeriğe de sahiptir, çünkü o, özgürlüğün ve insan onurunun temelinde yatan haklara saygı gösterme du-

rumudur. Tarih felsefesi, gerçek bir sivil durumu varlığa getirmek için iyi bir iradenin (ahlâksal iradenin) iş görmesine başvururken, Kant, tutku, ihtilaf ve savaşa dayalı doğal güçlerin de bu sivil duruma doğru ilerlemeyi sağladığını kabul eder. Yine aynı şekilde gerçek bir cumhuriyetçi yönetim fikri, sadece ahlâklı bir politikacının aklına gelebilir, bu öyle bir insandır ki, politikası tamamıyla ahlâkın emrindedir ve onun için ebedi barışa ulaşmak sadece teknik bir görev değil, aynı zamanda hakiki bir ahlâksal görevdir. Buna karşılık vatandaşların mükemmel olması, cumhuriyetçi bir yönetimin önkoşulunu oluşturmadığı gibi, zeki oldukları takdirde şeytanların bile sivil toplumu inşa etmesi mümkündür.[3] Kısacası ahlâk ve politika bazen birleşir bazen farklı düzlemlerde yan yana bulunur.

Bu sorunu zor ve ilginç kılan şeyin Kantçılıkla ilişkili olduğunu ve Kantçılığın da politika felsefesiyle bağlantılı olduğunu söylediğimiz müddetçe, şu sonuca daha şimdiden ulaşabiliriz: Bu sistemin politik önemi öncelikle ahlâksal alan ile politik alanı birbirine yaklaştırma gücüne dayanır; ama buna rağmen her iki alanın sadece kendine ait sağlam ve yekpare temelleri değil, ayrışmalarının da kaynağı aynıdır.

Şurası kesindir ki, bu iki dünyayı birbirinden ayırmak, onları uzlaştırmaktan daha ikna edicidir. Nasıl ahlâk söz konusu olduğunda ruhun saflığı cumhuriyetçi yönetimden daha önemliyse, aynı şekilde sonsuz gelişmenin öte dünyada gerçekleşeceğini umut etmek de, barışa doğru sınırsız ilerlemenin bu dünyada gerçekleşeceğini umut etmekten daha önemlidir. Buna karşılık mutluluk ve güvenlik talebi, ahlâksal bir sorun olmaktan ziyade politik toplumla ilgili bir sorundur. Ancak şurası da kesindir ki, Kant tam da ahlâk öğretisinin politik sonuçlarından ve politik öğretisinin ise ahlâksal boyutlarından dolayı, sadece felsefe için değil, aynı zamanda politik vicdan için istisnai bir öneme sahiptir. Kant, doğrudan politik sonucu olan bazı ahlâksal konuları ve saygın ahlâksal haysiyete sahip politik konuları inceler. Liberalizm ve demokrasinin temelleri hakkında ciddi bir biçimde düşündüğümüzde, Hobbes'un, Locke'un ve hatta Rousseau'nun tersine, Kant'ın ahlâksal duyarlığa teorik bir destek sağladığını görürüz

Kant'ta ahlâk ile politikayı ilişkilendirme sorunu, onun insan onuruna saygı duyma öğretisinde doruğa ulaşır. Kantçı politikanın esas problemi, insan haklarının doğası, bu hakların felsefi ve ahlâksal statüsüdür. Şimdi bu konuyu incelemeye geçiyoruz.

---

3 *On Perpetual Peace*, Birinci Ek, Birinci Kısım.

İNSANIN HAKLARI

Kant, insanın haklarını tesis etme girişimiyle şunu amaçlar: Politik özgürlük ve eşitliğin koşulsuz ahlâksal temelini inşa etmek veya insanları hakları konusunda aydınlatarak öznenin kendi kendine yasa koyma özgürlüğünün onun itaatinin biricik meşru koşulu olduğunu göstermek ve tüm bunlardan hareketle herkesi özgürleştirmek.

Bu noktayı daha iyi anlamak için Kant'ın, kendi ifadesine göre, felsefesinin hareket noktasını oluşturan ve yukarıda sözünü ettiğimiz girişimi üstlenme konusunda onu motive eden Rousseau ve Hume ile ilişkisine bakmamız gerekir. Kant, Rousseau'nun kendisi üzerinde yarattığı güçlü etkiyi şu şekilde kaleme almıştır:

> "Yaradılışım gereği bir araştırmacıyım; bilgiye karşı kanmaz bir susuzluk, bilgide daha fazla ilerlemek ve onu keşfetmenin hazlarını tatmak için dinmez bir istek duyuyorum. Bir zamanlar insan yaşamını onurlu kılan şeyin bu olduğuna inanmıştım ve hiçbir şey bilmeyen sıradan insanı küçümsemiştim. Rousseau bana doğruyu gösterdi. Bu kör önyargıdan kurtuldum. İnsan doğasını onurlandırmayı öğrendim; eğer işimin insanlığın haklarını tesis ederek herkesi onurlandırmaya katkıda bulunacağına inanmasaydım, kendimi sıradan bir işçiden çok daha yararsız hissedecektim."[4]

Hume'a gelince Kant şunu yazar:

> "Samimiyetimle itiraf ederim ki, David Hume'un eleştirileri beni uzun yıllar süren dogmatik uykumdan uyandıran ve spekülatif felsefedeki araştırmalarıma tamamen yeni bir yön veren ilk şeylerdi."[5]

Rousseau'dan geldiği itiraf edilen ilham ve Kant'ı insanın doğası ve felsefenin görevine ilişkin kendi anlayışını sorgulamaya sevk eden olumlu etki, Rousseau'nun şu düşüncesiydi: İnsanın değerine ve felsefenin görevine ilişkin her anlayışın doğrudan ve koşulsuz bir politik sonucu vardır. Kant ahlâkın felsefeye, eylemin temaşaya, pratik aklın teorik akla önceliğini Rousseau'dan hareketle benimser. Buna göre ahlâkın üstün olduğu fikri, bütün insanların eşit değere sahip olmasını gerektirir ve böylece ahlâk ile insan haklarının özsel olarak çakıştığı düşünülür. Ayrıca eylemin temaşaya üstün olduğu fikri,

---

4 *Observations on the Sense of Beautiful and the Sublime*'ye Ek, Akademie Ausgabe, C. 20, s. 44. Aynı zamanda bkz. *The Philosophy of Kant*, Ed. Carl, J. Friederich, Modern Library, New York, 1949, s. xxii.

5 *The Philosophy of Kant*, Ed. C. J. Friederich, s. 45'den naklen.

özgürlüğün doğadan üstün olduğu fikrine; pratik aklın üstün olduğu fikri de teorik aklın eleştirisine, yani hem bilim hem de metafizik eleştirisine götürür. İşte bu noktada Hume'un şüpheciliği hem bilimi hem de metafiziği sorgulanabilir kılarak, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Kant bilimin gerçek ve akılsal temellerini ortaya çıkarmak; onun sınırlarını göstermek ve dolayısıyla (teorik) metafiziğin reddini sağlam bir temel üzerine yerleştirmek zorunda kalır.

Hume, zorunluluk ve nedensellik gibi temel kavramlarımıza geçerlilik sağlayan şeyin akıl değil, deney ve alışkanlık olduğunu iddia etmişti. Kant, yaygın düşünme biçiminin "dogmatizmine" yönelik Hume'un olumsuz yargısını, yani filozoflara yönelik eleştirisini, filozofların en temel kavramların kırılgan olma olasılığını göz önüne almak konusunda zayıf oldukları iddiasını kabul eder; ancak Hume'un öğretisinin olumlu kısmını, yani empirizmini reddeder. Kant, kavramların zorunluluğunu ve evrenselliğini akılsal düzlemde korumak ve bilimin, özellikle de matematiksel fiziğin, imkanını ortadan kaldırmamak adına, kavramlarımızın, özellikle de nedensellik ilkesinin, salt deneyde değil de anlığımızda temellendirilmeye daha elverişli olup olmadığını araştırır.

Kant, bu problemi analitik ve sentetik yargılar arasında ayrım yaparak çözmeye çalışır. Analitik yargılar, öznenin yüklemi tam olarak içerdiği yargılardır; öyle ki, yüklem sadece öznede söylenmiş olan şeye işaret eder ve herhangi bir yeni bilgi üretmez. Bu nedenle analitik yargıların geçerliliği deneyden bağımsızdır; onlar *a-priori* yargılardır. Sentetik yargılar ise yüklemin, yargı verenin zihninde tasarlanmış olan özneye bir şey eklediği yargılardır. Deneye dayanan bütün yargılar zorunlu olarak sentetiktir; onlar *sentetik a-posteriori* yargılardır. Fakat deneyin kendisi ancak *sentetik a-priori* yargılarla, yani apodiktik zorunluluğu ve evrensel geçerliliği olan, dolayısıyla geçerlilikleri deney vasıtasıyla kanıtlanamayan yargılarla mümkün olur. Açıklarsak, deneyin tamamı, Hume'un gördüğü gibi, analitik olmayan nedensellik ilkesini *ön gerektirir*, ama Hume'un görmekte başarısızlığa düştüğü gibi, bu ilke deneyden türetilemez; çünkü o bütün olanaklı deneyin ön koşuludur. Fakat nedensellik, bu türden tek ilke değildir. Bütün bir kategoriler sistemi ve sezginin saf formları da (zaman ve mekan) bu ilkeler arasında yer alır. Kategorilerin ortak çalışması ve sezginin saf formları doğa bilimini mümkün kılan çerçeveyi sağlar. Doğa bilimi, yani fenomenal dünyanın bilimi artık dışımızda mevcut olan bir gerçekliğin bizim tarafımızdan temaşa edilmesi anlamına gelmez; bilim daha ziyade doğaya yasa koyma işlemidir; diğer bir deyişle, nesne-

leri kendileri hakkında sadece *a-priori* olarak bilebildiklerimizden hareketle yargılamaktır. Doğa bilimi aslında duyuların "alırlığından" farklı olarak, anlığın "spontane" bir ürünüdür. Ama bizim düşünülür dünyaya adım atmamızı sağlayan ve de saf temaşanın edilgenliğinden ve fenomenal dünyanın, teorik akıl tarafından sınırlandırılmaya çalışılan empirik göreceliliğinden kurtulmamıza olanak tanıyan şey pratik akıldır. Belirlenmişlikten spontaniteye yükselmek, pratik aklın özgürlüğü keşfetmesiyle mümkün olur. Özgürlük, ahlâklı insanın özgürlüğünde veya ahlâka özgü özgürlükte tam yetkinliğine kavuşur.

Pratik aklın teorik akıl karşısında sahip olduğu önceliğin sonucu iki yönlüdür. Pratik akıl, bir yandan bütün insanları –eşit derecede– kendi içlerinde yatan ahlâksal hakikate ulaştırır ve böylece kendinde dünyanın bilinemezliğinin insanlar üzerinde yarattığı sıkıntıyı giderir, öte yandan empirik dünyaya sürekli başkaldırır ve böylece insanları, geçmiş deneyimlerinden edindikleri ahlâksal ve politik formülasyonlarından kurtarır:

> "Doğa söz konusu olunca hiç şüphe yok ki, yasalar koymamızı sağlayan deneydir ve o bütün hakikatin kaynağıdır. Öte yandan ahlâk yasaları söz konusu olduğunda deney acınacak haldedir! O, ancak yanılsama kaynağıdır ve yapmamız gereken şeylere ilişkin yasaları yapmış olduğumuz şeylerin deneyiminden çıkarmak veya onları deneyimden hareketle belirlemek tamamıyla kınanacak bir şeydir."[6]

Bu yeni akıl anlayışı, pratiğin önceliğinden hareketle, "olan" ile "olması gereken"i birbirinden kesin olarak ayırır (bu ayırım ilk kez Hume tarafından yapılır, fakat ilk kez Kant tarafından işlenir) ve dolayısıyla ahlâksal biçimselcilik ve politik-hukuksal öğreticilik ile sonuçlanır. İnsanın hakları, "*a-priori*" olarak bilinebilir, evrensel olarak geçerli ve nihayet talep edilebilir olan şeylerdir. Bu haklara ancak radikal özgürleşmenin kaynağı ve içeriği olarak sahip olabiliriz ki, bu özgürlük akılsal bir varlığın bizzat akılsal bir varlık olarak sahip olduğu özle bağlantılıdır. Bu özgürleşme, kozmostan, insanın ve toplumun doğasından bağımsız olduğu için, ne amaçlarımızı başarmakla tanımlanabilir ne de belirlenmiş veya belirlenmekte olan koşullara uygulanabilir. Hume'un başlattığı teorik akıl eleştirisi, dışsal yasaların özgürleşme üzerine dayattığı her şeyi eleyerek, insanın radikal özgürlüğüne giden yolu açar. Bu özgürleşmenin kökeni ile ahlâksal ve politik sonuçlarını Kant, Rous-

6 *Critique of Pure Reason*, "Transcendental Dialectic", I. Kitap , I. Kısım.

seau'dan aldığı ilhama borçludur; onun gerçek hareket noktası ve teşebbüsünün gerçek hedefi bu ilhamdır.

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin I. Kısmının ünlü başlangıç cümlesinde bu etki yankısını bulur. "Dünyada, hatta dünyanın dışında bile iyi iradeden başka kayıtsız şartsız iyi olarak adlandırılabilecek hiçbir şey düşünülemez." Erdemler kendisi bakımından hiç de iyi değildir, çünkü onlar kötü bir irade tarafından yanlış kullanılabilir. Ahlâkın amacı mutluluk ve insan doğasını mükemmelleştirmek değildir; tersine mutluluğa ve mükemmelliğe değer kazandıran ahlâktır. Buna karşılık iyi iradenin iyiliği, iradenin ne arzuladığı hedefi başarmasıyla değer kazanır ne de hedefini başaramaması onun değerini azaltır.

Bu noktada Kant'ın ahlâk ve politika öğretisinin karakteristik çift yönlülüğünü –hem itaat hem de kurtuluş iddiasını; hem özgürlüğü kısıtlamak hem de onu yüceltmek talebini– anlayabiliriz. Çünkü ahlâk veya iyi irade sadece yasaya uygun davranmaktan ibaret değildir, o aynı zamanda kendisine mutlak itaat talep eden yasaya saygıdan doğar. Fakat bu yasa, öznenin otonomisinin bir ifadesi olduğu için, özne ona itaat ederken herhangi bir dışsal otoriteye değil, sadece kendi iradesine dayanır. Kendinde iyi olan irade, yani iyi irade herhangi bir dış etkiden tamamıyla bağımsızdır ve kendinde en yüksek iyiyi oluşturması bakımından o, belli ölçüde Tanrının veya doğanın yerini alır. Böylece zekası veya mutluluğu ile övünen insanların değeri azalır. İnsan, iradesinin iyiliği sayesinde yasaya en fazla itaat eden mütevazı bireyde, bizzat insan olarak, eşi görülmemiş bir bağımsızlık elde eder.

Ahlâkın önceliğine ve gücüne ilişkin bu devrimci öğreti, çeşitli politik uzanımlara sahiptir. O, öncelikle ve açık bir biçimde, eşitsizliğin çeşitli doğal ve sosyal (empirik) kaynaklarını değerden düşürerek ve insanın sadece ahlâksal bir varlık olma niteliğiyle farklılık kazandığını iddia ederek, eşitlik inancını güçlü bir şekilde destekler. Ayrıca her insan, gereklilik taşıyan ve kendinde iyi olan biricik şeye, yani iyi iradeye sahip olabilir. Bunu, bütün insanlar arasında tam eşitlik olduğu fikri ve herkesin, bütün herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken mutlak bir değere sahip olduğu düşüncesi takip eder. Buna göre bir insanın başka bir insan karşısında kalıtsal bir üstünlüğe sahip olduğu iddiası, aynı şekilde bir insanın bir diğeri tarafından aşağılanması, eşitlik ve otonomiye yapılan bir hakarettir.

Ahlâkın üstünlüğünden ve ahlâksal öznenin onurundan hareketle bütün insanları eşit kılmak, zor ve önemli bir problemi çözmeyi gerektirir: Bir yasa koyucu olarak ahlâksal öznenin onuru veya mutlak değeri, acaba bütün

insanlara ait olan nitelikler midir? Bu nitelikler ahlâksal görevlerini yerine getirme gücüne, yani ahlâklı olarak eyleme potansiyeline sahip olan insana mı, yoksa bizzat ahlâksal olarak eyleyen insana mı aittir? Eğer onları bütün insanlar paylaşıyorsa, o zaman insanın salt görevini yapma kudretine sahip olduğu için taşıdığı sarsılmaz onuru ve hakları, ne ölçüde politik ve sosyal eşitliklere dönüştürülmelidir?

Kant'ın ilk soruya verdiği cevap açık değildir. Kısa metinlerinden olan *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki pek çok pasajda, bir insanın davranışını gerçekten ahlâklı bir davranış olarak değerlendirmemizi sağlayan en dar ve en katı koşulu tesis eder. Fakat *Ahlâk Metafiziği* olarak adlandırılan eserin ikinci kısmında ("Erdem Öğretisi"nde), ahlâksal davranışın temellerinden ziyade uzanımlarıyla ilgilenir ve buraya kesinlikle daha serbest bir değerlendirme hakimdir. Nitekim burada her insanın diğerlerinden talepleri, bizzat insan olarak saygıya layık olmasından çıkan talepleri vurgulanır.

Fakat bu düzlemde, yani insanların en azından birbirine karşı görevleri söz konusu olduğunda, katı kavrayışın (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki bakış açısının) ve serbest kavrayışın (*Ahlâk Metafiziği*'nin "Erdem Öğretisi" başlıklı II. kısmındaki bakış açısının) birbirine eklendiğini keşfederiz. Her insan, başka her insandan saygı görmeye layıktır ve her insana saygı duymak da herkesin borcudur. Açalım: "İnsanlığın kendinde bir onur" olması, bir insana, kendisi tarafından bile, bir araç olarak değil, sadece ve sadece kendinde bir amaç olarak davranılabileceği anlamına gelir. "İnsanın onuru (kişiliği) tam olarak bundan ibarettir" ve insanın pratikte bu onuru bütün insanlara tanıma yükümlülüğü vardır:

> "Ahlâksız bir insanın her yönünü, en azından kendisinden alınamaz olan insan olma kapasitesini reddedemem; eylemleri onu değersiz kılsa bile bu böyledir."

Erdemsiz eylemleri kınamak ve erdemsiz insanlara sitemde bulunmak doğru bir şeydir; onları sessizce küçümsemek de kaçınılmazdır, ama bu durum *"asla ahlâksız insanı tümden küçümsemekle, onun ahlâksal değerini tümden reddetmekle sonuçlanmamalıdır, çünkü o zaman söz konusu kişinin kendini geliştirme gücüne sahip olmadığını varsayarız. Bu varsayım şu görüşle uzlaşmaz: İnsan, tam da ahlâksal bir varlık olduğu için, iyi olana yönelik bütün eğilimlerini tümüyle kaybedemez."*[7]

7 *Metaphysic of Morals*, II. Kısım : "Doctrine of Virtue", (Tugendlehre), [38-39]

Ahlâklı insana bütün insanlara belli bir şekilde davranma görevini yükleyen şey, tam da onun sahip olduğu onurudur, çünkü ahlâklı insanın yüceliği, kendi türünden olanlara karşı eyleminde açığa çıkar; diğer bir deyişle bu yücelik ahlâklı insanın, potansiyel olarak ahlâklı olan, yani kötü olsa bile iyi olma eğilimini taşıyan ve bu eğilim vasıtasıyla hayvanlardan ayrılarak ahlâklı insana dönüşme imkanına sahip olan bütün diğer insanlarla ilişkisinde neticelenir. İnsanlar, onura sahip olmak bakımından eşit değildir, fakat onlara onurlu insanlarmış gibi davranmak görevimizdir. Bireyin eşit muamele görme veya en azından bazı bakımlardan onuruna saygı görme hakkı, onun eşit veya saygıya layık olmasından değil, bütün insanlara eşit veya saygıdeğer davranmanın bir görev olmasından kaynaklanır. Bu sonuç, ahlâkın içeriğinden değil önceliğinden çıkar. Eğer insan haklarına saygı göstermenin temelinde yatan şey ahlâksa; bunun nedeni, ahlâkın tam da insan haklarına saygı duymak olarak tanımlanmasıdır. Öyle görünmektedir ki, ahlâkın içeriği, biçimi olan evrensellikten *a-priori* bir çıkarımla türetilir. Böylece evrenselleştirme, kendinde bir amaç olarak akılsal insanlık, amaçlar krallığı ve otonomi gibi fikirlerin hakim olduğu kavramsal bir dünyada, biçimselcilik ilkesi politik ufku tanımlamaya başlar.

Bir eylemin ahlâksal değeri, eylemi hayata geçiren iradenin iyiliğinden türer; bu da iradenin saflığına, yani iyi iradenin bütün empirik hedeflerinden soyutlanmasına işaret eder. İradenin saflığı, iradenin bütün tözsel niyetlerinden arınarak ve genel olarak salt öz-saygı zemininde onun kendi biçimsel ilkesine dayanarak, diğer bir deyişle, yasaya yasa olması bakımından saygı duyarak eyleme geçmek demektir. Görev ise, yasaya saygıdan doğan bir eylemi yapma zorunluluğu olarak tanımlanır. Fakat ahlâklı insan, yaşamı boyunca eylemlerinde ona rehberlik edecek olan bu yasayı nasıl keşfeder? İyi iradeye sahip olan bir insan, görevinin bilincine nasıl varır? Nasıl Rousseau genelleştirilebilirliği genel iradenin ölçütü yaptıysa, Kant da evrenselleştirilebilirliği iyi iradenin ölçütü kılar. Kant'ın ölçütüne göre, eyleme geçme noktasında bulunan bir insanın kendine sorması gereken şey, niyet ettiği eylemini yöneten maksimin (örneğin "ihtiyacımın büyüklüğü dürüstlüğümden vazgeçmemi meşru kılar" maksimi) kendi kendisiyle çelişmeden, bütün insanlar için evrensel bir eylem yasası haline gelip gelemeyeceğidir. Örneğin borç almaya ihtiyacı olan ve onu asla geri ödemeyeceğini bilen bir insan, parayı alırken geri ödeme yapacağı hususunda söz vermeli midir? Eğer bütün insanlar, verdikleri sözü yerine getiremeyeceklerini bile bile, parayı geri ödeyeceklerine dair söz verirlerse, söz verme eylemi evrensel olarak işe yaramaz hale gelir. Böyle bir

maksim evrenselleştirildiği takdirde yalan yere söz verme, söz verme eylemini ortadan kaldıracaktır. Bu durumda söz vermenin amacı olan borç almanın imkanı da ortadan kalkacaktır. Kendisiyle çelişen veya akıl-dışı olan bir kural, akılsal bir varlığın yasası olamaz. Buradan şu sonuç çıkar: İnsan, yerine getirmeyi istemediği bir şey konusunda söz vermekten kaçınmalıdır. Bir insanın sadece kendi eyleminin evrenselleştirilebilirliğini ölçüt olarak alıp eyleme gerekliliğini, Kant, *kategorik imperatif* olarak adlandırır – bu imperatif, eyleme salt hipotetik olarak veya belli koşullardan, ihtiyaçlardan ve amaçlardan hareketle değil, kategorik veya evrensel olarak bağlanır: "Öyle eyle ki, eyleminin maksimi iradenle evrensel bir yasa statüsüne yükselebilsin."[8] Yegane kategorik *imperatif* budur ve o, evrensellik buyruğundan ibarettir. Fakat Kant, *kategorik imperatif* için ardı ardına üç formül sıralayarak onun evrenselliğini geliştirir- bu formüller hem insanın anlamını hem de görevin temelini açığa çıkarmaya yardımcı olur.

İkinci formül iradenin kendi kendini belirlemesini sağlayan nesnel ilkeyi araştırır. Kant, akılsal bir varlığın tikel hedefleriyle ilgili öznel amaçlarına yönelmesini ve onların altındaki hipotetik buyruklara uymasını reddeder ve onun, kategorik olarak geçerli "kendinde amaçlara" kendi iradesiyle gerektiğini iddia eder. Fakat olası biricik mümkün kendinde amaç, taşıdıkları nesnel değer sayesinde, akılsal varlıkların bizzat kendisidir. *Kategorik imperatif*in ikinci formülasyonuna göre, iradenin bütün yasalarını kendisinden çıkarsayabileceğimiz en üstün nesnel pratik ilke, "insanlığı kendi şahsında olduğu kadar başkasının şahsında da, asla salt bir araç olarak değil, bir amaç olarak görecek şekilde eyle" ilkesidir. *Kategorik imperatif*in bu formülasyonu, insan haklarına dayanan politik öğretiye doğrudan doğruya ahlâksal bir temel sağlar. İnsana kendinde bir amaç olarak saygı duyma görevinin ihlali, en açık olarak, özgürlüğe ve mülkiyete yapılan saldırıda ortaya çıkar. Böyle bir saldırı eyleminin niyeti olsa olsa şu şekilde açıklanabilir: İnsan olarak bizimle aynı özellikleri taşıyan akılsal varlıkları, söz konusu eylemin amacını paylaşma olanağına sahip varlıklar olarak değil de, salt bir araç veya alet olarak görmek.[9]

Bütün insanlara "kendinde amaçlar" olarak davranma gerekliliği, özgürlüğü açıkça sınırlar; fakat bu formülasyon, ahlâk yasasıyla bütün öznel amaçların iptal edildiğini göstererek, otonomi fikriyle sonuçlanır. Buna göre otonomi, iradenin kendi koyduğu yasaya dayanması ve sadece kendi belirle-

8 *Fundemantel Principles of the Metaphysic of Morals*, II. Kısım
9 *A.g.e.*

nimine tâbi olması demektir. Otonomi fikrinden ve her akılsal varlığın iradesinin, evrensel bir yasa koymanın kurucu bileşeni olduğu tasarımından, "amaçlar krallığı" anlayışı doğar ki, bu da *kategorik imperatif*in üçüncü formülasyonunu oluşturur. "Krallık", farklı akılsal varlıkların ortak yasalar altında sistemli bir şekilde bağlanmasını, "amaçlar krallığı" ise nesnel yasalarla birbirine bağlanmış akılsal varlıkların birliğini ifade eder. Nesnel yasaların hedefi, bu varlıkları hem kendinde amaçlar hem de birbirlerinin tikel amaçlarına yardımcı olan araçlar olarak birleştirmektir. Kant'ın ahlâk ilkesi, sadece sonuçları bakımından değil, formülasyonları bakımından da doğası gereği politiktir. Ahlâksal görev, düzene veya komüniteye işaret eder.

Kant, aslında, içsel ve evrensel bir etik komünite düşüncesi ile dışsal ve tikel bir politik komünite düşüncesi arasında ayrım olduğunu vurgular. Ama nihayetinde, etik komünite politik bir yapıya sahiptir:

> "Akılsal bir varlık, amaçlar krallığına evrensel yasa koyucu bir üye olarak dahil olduğunda, aynı zamanda kendisi de bu yasalara tâbi olur. O, burada yasa koyucu olarak yabancı bir iradeye bağlı olmadığı için amaçlar krallığının bir yöneticisi olur... Amaçlar krallığında, görevden söz eden sadece yönetici değildir, tek tek her üye ve bütünüyle herkes aynı derecede görevden sorumludur."[10]

Amaçlar krallığı, karşılıklılığa dayanan bir cumhuriyettir. Ancak karşılıklılığın ahlâk açısından önemi abartılmamalıdır; çünkü görev, karşılıklılık ilkesine uygun olarak eylemenin pratik zorunluluğundan hiç de daha az bir şey değildir; bu zorunluluk sadece insan varlıklarının eşitliğini değil, aynı zamanda, tam da bu eşitlikten ötürü, akılsallığın temellerini ifade eder. Buna göre karşılıklılık, akılsal varlıklar arasındaki, yani birbirleriyle ilişkilerini akıl vasıtasıyla belirleyen failler arasındaki karşılıklı etkileşimin *par excellence** ilkesidir.

İnsanlar arası ilişkilerin alanı, yani adaletin hüküm sürdüğü bu alan, klasik anlayışta erdem alanının bir parçası olarak anlaşılır, oysa Kant'ın düşüncesinde adalet tamamen erdemle sınırdaştır. Kant *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin başında, dört temel klasik erdemin üçünü, yani cesaret, ılımlılık ve zekayı değer kaybına uğratır, çünkü onlar, kendilerine iyi bir irade eşlik etmediği zaman zararlı olabilen erdemlerdir. O halde, dördüncü erdemin, yani adaletin bu değer kaybına uğratma işlemine neden tâbi tutulma-

10 *A.g.e.*

(*) En mükemmel – ç.n.

dığını anlayabiliriz: İyi irade adaletle özdeşleşmeye eğilimlidir. Kant'tan başka hiç kimse tutkuları akla bu kadar güçlü bir şekilde tâbi kılmamıştır ve insanda dikey bir hiyerarşi bulunduğunu bu kadar güçlü bir şekilde savunmamıştır. Elbette ki, arzuları doğal hiyerarşiyle uyum içinde dikey olarak sınırlandırmak Kant'ın değil, Rousseau'nun yaptığı bir şeydi; fakat Kant'ın başarısı onları yatay olarak, yani karşılıklılık ilkesinden hareketle özgürlüklere ve bireylere saygıyla sınırlandırmaktır. Amaçlar krallığı fikri, otonomi ile karşılıklı sınırlandırılmış özgürlük arasında bağlantı kurmak için evrenselleştirme ilkesinin merkezi öneme sahip olduğunu gösterir, bu da Kant'ın ahlâkı üzerinde Rousseau'nun politikasının oldukça etkili olduğunu açığa çıkarır. Ama bununla birlikte evrenselleştirme ilkesi, hakların ve görevlerin ahlâksal düzlemdeki karşılıklılık ilişkisini ve onların erdeme olan önceliğini de radikalleştirir; bu ise, Kantçı ahlâkın akılsal biçimselcilik bakımından Rousseau'nun politikasını aştığını gösterir.

Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nde hukuksal görevlerle erdem gerektiren görevler arasında bir ayırım yapar ve hukuksal görevlere açık bir öncelik tahsis ederek, hak ve görevlerin erdemden önce geldiğini vurgular. Hukuksal görevler, yasamanın dışsal zorlamalarına bağlı olan dışsal eylemlere uygulanır; erdemin buyurduğu görevler ise eylemlerin ardındaki maksimlere, içsel niyetlere, yani bir görev olması gereken ama dışarıdan zorlanamayan amaçların ardındaki niyetlere uygulanır. Hukuksal görevler, sadece dışsal eylemlerle ilgili olmasına karşın, onlar niyete ve iyi iradeye dayanan erdem görevlerinden önce gelir, çünkü hukuksal görevler vasıtasıyla hak ve görevlerin taşıdığı karşılıklılık ilkesi, her insandan "insan haklarına", yani hem başkalarının sahip olduğu hem de kendi şahsında taşıdığı haklara saygı göstermesini talep eder; böylece hukuksal görevler ahlâkın özünü oluşturur.

O halde hukuksal görevler adaletin buyruklarını tayin eder. Bu buyruklardan ilki, insana salt bir araç olarak davranılmasını yasaklayıp, bir amaç olarak davranılmasını talep ederek insanın kendisinde taşıdığı insanlık hakkına saygı göstermeyi buyurur. İkincisi, hiç kimseye zarar vermemek; üçüncüsü ise ilk iki buyruk adına, herkesin mülkiyetini başkasının mülkiyeti karşısında garanti altına alan bir toplum oluşturmaktır. İnsanı, görev niteliğine sahip amaçlara –insanın kendi mükemmelliği ve başkalarının mutluluğu gibi amaçlara– yönelten ise erdemdir. Hukuksal görevler kesin ve tamdır, ama buna karşılık erdemin yüklediği görevler belirsiz ve eksiktir, çünkü erdem görevlerinin buyrukları, insanın özgür seçimine bir miktar serbest alan bırakmak zorundadır. O halde hukuksal görevler, ahlâksal görevlerden önce gelir: Başka

insanları mutlu kılmadan önce, onların hakları için istekli olmamız gerekir. İnsanseverliğin aşkının temel koşulu, kutsal ve mutlak bir görev olan haklara saygı göstermektir. Ahlâkla uzlaşmadan pratiğe öncelik verilebilir; çünkü dışsal buyruk veya hukuk ile içsel ahlâk, insan haklarına saygıda birleşir.

Kant'ın politikayı ahlâktan çıkarsama çabası ciddi zorluklar taşır. Nitekim Kant'ın hukuksal yasanın dokunulmazlığını ve yasaya koşulsuz saygı gösterme görevini ahlâktan çıkarsadığı açıktır; ancak şu da açıktır ki, Kant, hukuku ahlâktan kesin bir biçimde ayırır. Onun hukuk öğretisi, biricik içsel hak olan ve bütün diğer hakların kendisinden kaynaklandığı özgürlük hakkına, yalan söyleme hakkını da dahil ederken, ahlâk öğretisi yalan söylemeyi hiçbir koşulda onaylamaz. Böylece Kant, ahlâksal olarak yansız olan bir hakka saygı göstermeyi, bu hak ahlâksız olma hakkı da olsa, mutlak ahlâksal bir görev olarak geliştirebilmiştir.

Yükümlülük ile insan haklarının ahlâksal yansızlığı arasındaki bu gerilimin arkasında daha genel ve daha köklü bir gerilim yatmaktadır, o da dışsal yasalara itaat etme görevi ile bu yasaların sık sık ahlâkdışı (immoral) olan olumsal içeriği arasında ortaya çıkar. Nasıl yasaların insan haklarına veya genel iradeye uygunluğu, bu yasaların ahlâksallığının garantisini vermiyorsa, aynı şekilde böyle bir uygunluk öznenin otoriteye ahlâksal görevi gereği itaat etmesi için zorunlu bir koşul oluşturmaz. Hükümdarın sorumluluğu, genel iradeye uygun eylemek, uyruğun ise yasaya olduğu şekliyle itaat etmektir. Fakat bu durumda ahlâkı politikaya uygulama problemi daha ciddi bir probleme dönüşür ve yeni bir gerilimle sonuçlanır. Mevcut politik yasalar veya talimatlar, belirgin bir biçimde, hem insan haklarına hem de ahlâkın taleplerine karşıttır. Üstelik onlar sadece ahlâka aykırı düşen eylemleri güçlendirmekle kalmaz, bu tür eylemleri pozitif olarak da buyurur. Bu nedenle ahlâk bizden, mevcut yasama biçimini, insan haklarıyla ve ahlâkla uyumlu bir politik düzenle değiştirmemizi ister; ama ahlâk aynı zamanda bu ahlâk dışı yasalara itaat etmemizi talep eder. Ahlâk, ahlâk dışı olanla hile veya güç kullanarak savaşmayı yasakladığı gibi, ahlâksal bir amacı gerçekleştirmek için ahlâk dışı araçları kullanmayı da yasaklar. Bu noktada arzu edilen amaç ile müsaade edilir araçlar arasında yarılma meydana gelir ki, bu yarılma ilk gerilimi, yani yükümlülük ile dışsal yasanın içeriği arasındaki gerilimi çözmeyi imkansız kılar.

Ebedi Barış'ın Ek'inde Kant, ahlâkı politikaya uygulamanın yarattığı bu sorunu konu edinir. Tartışma politika ile ahlâk arasındaki çatışmayla başlar ve bu çatışmanın iki maksim arasında ortaya çıktığı söylenir. Buna göre Politikanın maksimi "yılan kadar sinsi ol", ahlâkın maksimi ise "güvercin ka-

dar masum ol"dur, fakat Kant bu tür bir başlangıcı, söz konusu çatışmanın gerçek bir zorluğa neden olduğunu reddetmek için yapar. İlkece politika, teorisi ahlâk olan bir hukuk öğretisini uygulamaktan ibarettir. Politika ile ahlâk arasında herhangi bir çatışma çıktığında, tek çözüm ilkini ikinciye tâbi kılmaktır. "Dürüstlük en iyi politikadır" önermesi, pratik tarafından sık sık çiğnenen bir "teori" içerir, ama aslında herhangi bir pratiğin teorik olarak çürütemeyeceği bir başka önerme vardır ki, o da şudur: "Dürüstlük herhangi bir politikadan daha iyidir." Kant ahlâkı politikaya uyarlamak için onu eğip bükmeye çalışan "politik ahlâkçı" ile politik eylemini ahlâksal görevine uygun olarak gerçekleştiren "ahlâklı politikacı" arasında karşıtlık kurar ve pratik bilgeliğe veya geçmiş deneyimlere başvuran Machiavellist politik ihtiyat maksimlerini –"Yap, sonra özür dile", "Yaptıklarını istediğin zaman inkar et", "Böl ve fethet"– insan hakkındaki bilgiye dayanan şu ahlâk maksimi adına reddeder: "Uğruna dünyayı yok etsen bile adaleti hakim kıl." Politika ve ahlâk çatıştığında, ahlâk bu çatışmayı kendi özünün karakteristiğine uygun bir tarzda çözer; yani eylemin maddi ilkelerini ve sonuçlarını küçümser ve bu yüzden biçimsel ilke üzerinde yoğunlaşır.

Ebedi Barış'ın Ek'inin ikinci kısmının konusu, politika ve ahlâk arasındaki uyumu, kamusal yasa veya kamusal hukukun duyular üstü temelleri üzerinde inşa etmektir. Kant, kamusal hukukun ilkece mutlak kamusallığı gerektirdiğini iddia eder. Bir eylemin maksimi açıkça ifade edildiğinde kendi adaletsizliğini görünür kılacak ve böylece insanlığı tehdit edip ayaklandıracaksa, gizliliğe gereksinim duyar. Adaletsizlik gizliliği gerektirir, gizlilik de adaletsizliğe işaret eder. Maksimlerin, dolayısıyla eylemlerin ahlâksallığının normu olarak "görünüre çıkabilirlik", biçimselciliği ve işlevi bakımından evrenselleştirilebilirliğe benzer. Kamusallığı ele aldığı bir örnekte Kant, kamusallık ilkesinin bir hükümdarın taahhütlerini çiğnemesine nasıl engel olduğunu gösterir ki, bu taahhütler Machiavelli, Spinoza ve daha sonra Hegel tarafından yaptırıma tâbi kılınmıştır. Söz konusu örnek, hükümdarın, en üstün görevi olarak kabul edilen, devleti için çalışma vaadini çiğnemesi üzerinedir. Böylece pratik akıl, tam da kamusal diplomasi olarak adlandırılan, yani "alenen varılmış açık anlaşma" diplomasisini *a-priori* olarak inşa eder.

Bir maksimin ölçütünün (yani görünüre çıkabilirliğinin), bu maksimden doğan politik eylemin ahlâksallığının belirtisi olduğunu tartıştıktan sonra Kant, pratik maksimleri hukukla uzlaştıracak pozitif koşulu araştırmaya yönelir. Kant'ı bu konuda daha ayrıntılı bir araştırmaya sevk eden şey, şunu fark etmiş olmasıdır: Bir fail maksimlerini sadece adil olduğunda kamusal kıl-

maz, bu fail öyle bir güce sahip olabilir ki, dünyadan gelecek tepkiyi küçümseyerek, kendi adaletsiz projelerini de görünür kılabilir. Bizim de kabul edebileceğimiz gibi, maksimin görünüre çıkabilirliği bir eylemin ahlâksallığı için zorunludur; ama yeterli değildir. Böylece Kant, ahlâk ve politikayı uzlaştırmak için genel bir koşul önerir: Kamusal adaleti ve uluslararası hukuku inşa etmek. Savaştan vazgeçmek için, insanlar arasında hukuk kuralını tesis etmek, devletler arasında ise antlaşma yoluyla doğa durumuna son vermek gerekir. Deney değil, ama saf akıl, eğer ahlâk ve politikanın birliği sağlanacak ve politik basirete yasal bir temel verilecekse, bir devletler federasyonunun (hukuk kavramının kendisinden doğan bir düşünce) kaçınılmaz olduğunu gösterir.

Ahlâkın politikaya uygulanmasıyla ilgili olarak sunulan bu ipuçları, bizi, doğrudan doğruya bildiğimiz bir soruna geri götürür. Biçimsel ve evrensel ahlâk, belli bir politik düzeni talep eder; ama o, bu politik düzene bir temel sağlamaz. Daha açık söylersek ahlâk, Kant'ın söz konusu düzeni gerçekleştirmek için zorunlu olduğunu kabul ettiği araçları kullanmayı yasaklar. Soyutluğu ve katılığı ahlâkın kendisi ile politik uygulamaları arasında bir boşluk yaratır. Bu boşluk, sadece, amaçlar alanı ile araçlar alanı arasında oluşmaz, o aynı zamanda yasal düzenin alanı (ki Kant için bu, ahlâksal niyetlerin alanı değil, dışsal özgürlük alanıdır) ile politik eylem alanı (ki Kant için bile bu alan, kaçınılmaz olarak olumsal, tikel ve kestirilemez durumları kapsar) arasında açığa çıkar.

TARİH FELSEFESİ

Ahlâk ile politika arasındaki ayrışmayı ortadan kaldırmak tam da tarih felsefesinin işidir; onun işlevi bu ikisinin tam birliğini sağlayacak yasal düzene doğru ilerlediğimize göstermek ve bu konuda umut vermektir. Bu nedenle tarih felsefesi, ahlâk dışı araçların yasaklanması ile bu araçlara duyulan ihtiyacı uzlaştırmak; insanlık sahnesinde sergilenen anarşi ve adaletsizlik ile irade özgürlüğüne eşlik eden belirsizliği, bir ilerleme anlayışıyla değiştirmek zorundadır. Bu ilerleme anlayışında hem ahlâka eşlik eden amaçsallık hem de fiziksel determinizme tekabül eden zorunluluk bir arada bulunur. Bu noktada Kant'ın Rousseau'ya olan borcu yeniden açığa çıkar ve Kant'ın Rousseau'yu neden ahlâksal dünyanın Newton'u olarak adlandırdığını anlarız: Görünür düzlemdeki karmaşaya rağmen maddi dünyanın basitliğini ve düzenini keşfeden Newton gibi, Rousseau da insani görünüşlerin altında yatan şeyi, yani insan doğasının derinliklerini gören ve İnayetin kendi kendini meşru kılan gizli

yasasını algılayan ilk kişidir.[11] Nitekim Rousseau'dan önce İnayet, politikanın mevcut ahlâka kayıtsız kaldığı ve tarihte buna deva olacak bir ilerleme umudunun da bulunmadığı bir dönemde insanlık sahnesini yönetmek için ortaya çıkmıştı.

Fakat Rousseau, ahlâksal dünyanın Newton'udur ve onun öğretisi geleceğe değil, ama geçmişe bakarak İnayeti kısmen meşrulaştırır. Rousseau ilkel insanının ahlâkı ile evrensel ahlâk yasası arasındaki gerilimi *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de çözer. Kant'ın hareket noktası, kendisinin de belirttiği gibi, insan değil, Rousseau'nun doğal insana dönüp yeniden keşfettiği uygar insandır. Evet, ilkel insan ahlâk yasasını bilmiyordu; ama bunun nedeni onda aklın henüz yeterince gelişmemiş olmasıydı. Bunun başka türlü olması da zaten mümkün değildi; eğer olsaydı, ahlâk yasasının bütün insanlara yayılmasının bir mucize olduğunu söylemek zorunda kalırdık. Rousseau'nun önemi, Newton'un fiziksel düzlemde yaptığı şeyi aynen tarih düzlemine aktarmasıdır. Böylece Rousseau şunu gösterir: Tanrısal bilgelik ve yücelik, doğal düzene müdahale etmek anlamına gelen mucizelerde değil, tersine düzen ve zorunluluk taşıyan doğa yasalarında kendisini daha iyi açığa vurur.

Fakat tarih felsefesinin esas işlevi, geçmişi yorumlayarak gelecek için umut vermek ve böylece ahlâksal eylemi cesarete teşvik etmektir; çünkü cesaret olmadan ahlâksal eylem hiçbir şey yapamaz. Kant, insanlığın ahlâk bakımından ilerlemediğini kabul ettiğimiz veya en azından insanının türsel ilerlemesi kadar bireysel ilerlemesinin de imkansız olduğunu iddia ettiğimiz takdirde, ahlâkın anlamını kaybedeceğini düşünür. Ahlâksal ilerlemenin nesilden nesile aktarıldığına ilişkin inancımız ile akılsal ve politik ilerlemeye ilişkin inancımız birbirini desteklemeye ve üretmeye yardımcı olmalıdır. Bireysel ahlâk nihayetinde iyi iradeye, yani insanın kendisine bağlı olsa da, erdemi saptırmayan ve de cezalandırmayan dışsal koşullarla adım adım hazır hale getirilmeli ve ödüllendirilmelidir. Tarihin görevi, aklın ve uygarlığın yükselişini –ki bu, evrensel ahlâk yasasına itaat etmek için yeterli olmasa da zorunlu bir şeydir– hazırlamak; ahlâk dışılığa neden olan şiddetten vazgeçerek ahlâkın talep ettiği yasal duruma giden yolu hazırlamaktır. Kant, aklın, kültürün ve politikanın tarihsel ilerlemesini bir olgu olarak değil, daha ziyade ahlâksal özne için zorunlu bir pratik postulat olarak sunar. Tarihsel ilerleme ahlâksal eylemden çıkmaz; çünkü tarihsel eylemin sorumlusu herhangi bir insanın bilinci değil, daha ziyade doğa mekanizmasının işleyişi ve inayettir. İnayet bu yol-

11 *Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime' in Eki*, Akademie Ausgabe, C. 20, s. 58.

da bütün eğilimleri, erdemsizlikleri, şiddeti ve savaşı kullanır – tahakkümün ve yok etmenin bir misyonu vardır ve bunu inayet tayin eder. O halde tarih felsefesi ile ahlâk arasında hem bir uyum hem de bir gerilim bulunur; bunların her ikisi de köklüdür. Kant akılsal ilerleme ile ahlâksal ilerleme arasındaki gerilimi fark ettiği an, Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıkan problemle karşı karşıya kalır. Tarih felsefesi, ahlâk ile politika arasında belki bir ilişki sağlayabilir, ama sahip olduğu çift anlamlılık yüzünden ahlâk ile politika arasındaki bölünmeyi tamamen ortadan kaldırmayı başaramaz.

Kant'ın tarih felsefesi, herhangi bir ardılının tarih felsefesinden çok daha fazla ahlâkın gereklerine bağlanır. Tarih felsefesi aslında eylem için bir rehberdir ve bu anlamda pratik bir değeri vardır. Teorik aklın görevi, deneye kesinlikle başvurmadan, tarihte ilerleme olmadığı iddiasının kanıtlanamaz olduğunu göstermektir. Ama tesadüf eseri, deney bize ilerleme adına –kesin değilse bile kesinlikle cesaret verici olan– işaretler verir. Kant, ilerlemenin kendi amaçlarına erişeceğine inanmanın insanlar için bir görev olduğunu iddia etmez. Ama bu amaçların erişilemez olduğunu kanıtlayamadığımız sürece, insan olarak görevimiz her zaman bu amaçları arzulayarak eylemektir. Ahlâksal akıl, savaşa karşı mutlak vetosunu bir kez ilan ettiğinde, örneğin, ebedi barışın erişilebilir olup olmadığı sorusu, yerini sanki o erişilebilirmiş gibi eyleme görevine, dolayısıyla ebedi barışın talep ettiği cumhuriyetçiliğin yerel ve uluslararası kurumlarını inşa etme görevine bırakır. O halde, ahlâkla kendi kendimizi kandırmak yerine ahlâk yasasının insanı kandırdığına inanmak, bizi kaderci bir arzuya, yani içimizdeki akıldan vazgeçme ve hayvanlar gibi, doğa mekanizmasına teslim olma arzusuna sevk edecektir[12]. Ahlâksal akıl, bizi teorik veya bilimsel aklın dogmatizminden kurtarır.

O halde her insanın ahlâksal görevi *kategorik imperatif* üzerinde zaten birleşiyorsa ve *kategorik imperatif*in buyruğuna itaatin gerekliliği bizim ona itaat edebilme gücüne sahip olmamızdan çıkıyorsa, o zaman sırf önemini korumak adına, ahlâk yasasını belli bir politik düzene doğru ilerleme olasılığına dayandırmak niye? Bunun nedeni, açıkçası, erdem ile mutluluk, ahlâk ile doğa, ahlâk ile politika veya görev ile çıkar arasında bir uyum bulunduğunu veyahut hiçbir temel uyumsuzluğun bulunmadığını (tarih felsefesi vasıtasıyla) göstermek ihtiyacıdır. Bu noktada Kant'ın tarih ve politika felsefesiyle mutluluk gibi hiç de ahlâksal olmayan konular üzerinde düşünmeye başladığı açıktır. Mutluluktan tamamen soyutlanmış Kantçı ahlâkın, ahlâk ile mutluluğu

12 *Metaphysics of Morals*, "Doctrine of Right", Sonuç Kısmı.

uzlaştırma teşebbüsüyle tutarsızlığa sürüklendiği iddia edilebilir. Ancak kabul edilmelidir ki, mutluluk ile erdemi uzlaştırma teşebbüsü, Kantçılık için öte dünyaya inanç düzlemiyle kıyasladığımızda, insanlık tarihi düzleminde sonuçları bakımından daha verimsiz bir şey olarak değerlendirilir. Bununla birlikte bu uzlaştırma teşebbüsü, insanlığı ahlâksal eğitim yoluyla dönüştürmeyi iddia etmez; daha ziyade tarihe bir eğilim; politikaya da bir amaç –bir hukuksal düzenin veya bir barış düzeninin inşası– yüklemekle kendini sınırlandırır. Bu projenin hedefi sadece ahlâkın değil, politikanın da önündeki engelleri kaldırmaktan ibarettir; çünkü onlar aynı zamanda sivil toplumun önündeki engellerdir. Aslında bu uzlaştırma teşebbüsü tam da hukukla ilgilidir ve benimsenen bakış açısı, insan türünün doğal dünyadaki yazgısıdır; dolayısıyla bu bakış açısı, tam da numenal dünyadaki bireyin bakış açısını ifade eden ahlâksal duruş noktasından iki düzlemde sapar: İlk düzlemde ahlâksal sorun kendini her an her bireye sunar. Buna göre bireyin her an erdemli olması gerekir, bu nedenle de erdemli olabilir; erdemli olduğunda ise pratik aklın postulatları kesin olarak sonuç vermeye başlar. Fakat bireysel ruhun ölümsüzlüğünün yerini türün tarihsel ilerlemesi aldığında, erdem ile mutluluğu uzlaştırma problemi sadece türün geleceğine göndermeyle çözümlenebilir. Tarihte ilerleme olduğu anlayışı, bireye şu andaki ahlâksal amaçlarını gerçekleştirmek konusunda yardımcı olur ve aynı zamanda ona, kendisine doğrudan faydası dokunmayacak şeylerin, bir gün gerçekleşeceği konusunda büyük bir umut telkin eder. Eserinde politika felsefesini tarih felsefesine dönüştüren ilk büyük filozof olan Kant, kendisininki de dahil bütün tarih felsefelerine açık ve güçlü bir itirazda bulunur. O, tarihsel ilerlemeyi, açıkça, insan nesillerinin eseri; insanların az çok farkında olmadan inşa ettikleri mükemmel bir yapı olarak tasarlar. Elbette ki bu yapı, insanların bizzat kendilerinin paylaşamayacağı bir mutlulukla sonuçlanır; fakat Kant, bunun, bireysel olarak ölümlü ama türsel olarak ölümsüz olan akılsal varlıklar için kaçınılmaz bir durum olduğunu düşünür.

Tam da bu noktada ahlâkın bir garantisi olan ve ruhun ölümsüzlüğü postulatından daha aşağıda yer alan tarih felsefesinin ikinci düzlemi ortaya çıkar. Tarih felsefesi, insanın ahlâksal yetkinliğine doğal amaçlarını toplumsal olarak gerçekleştirerek dolaylı da olsa ulaşabileceğini gösterir. Tarih felsefesi bunu tasarladığı an, ağırlıklı olarak empirik ve fenomenal dünyaya dayanır. İnsan ömrünün kısalığı, türün ölümsüzlüğü, ilerleme olduğu olgusu, herkesin doğal felaketlerden gördüğü zarar, tarihi kendi içine kapatır. Arzu edilen sonuca ulaştırsalar bile bu koşullar, insan yaşamına özgü ve bu yaşama

bağlı olan koşullardır ve onların ahlâk yasası koyan ve ona itaat eden bir akılsal varlığın *a-priori* karakteristiklerine indirgenmesi mümkün değildir. Daha da ötesi bu koşullar empirik olduğu için onların empirik olarak doğrulanması gerekir. Teorik açıdan baktığımızda tarihte asla ilerleme olmadığı iddiasının kanıtlanamaz olduğunu göstermek yeterlidir. Tarihsel ilerlemenin pratiğe uygulanma imkanı, teorik olarak, daha ileri dereceden başka bir desteğe ihtiyaç duymaz; ama buna rağmen Kant, tarihsel ilerlemeye işaret eden olumlu bir empirik kanıt aramaktan kendini alıkoyamaz: Tarih ve ahlâkı uzlaştırmak için insanın üstlendiği risk, salt bir risk olarak kalamaz. Bir umudu veya pratik inancı üstlenen veya ona işaret eden ahlâksal eylem, doğaya, deneye ve tarihe ilişkin yeni bir bakış açısı üretmek zorundadır. İnsani deneyim, ebedi barış idealiyle uyumlu bir yoruma, tam tersine sahip sıradan politikacıların yorumundan daha fazla duyarlı olmalıdır.

Böylece Kant, barışa, hukuka ve ahlâka doğru ilerlemenin işaretlerini aramak üzere, başlangıçta küçümseyerek uzaklaştığı deneyime geri döner. İlerlemenin, insanın kendi gücü dahilinde olduğunu gösteren her deneyimi, Kant, hem geçmiş ve geleceği tasarlama konusu olarak hem de insandaki ilerleme eğiliminin bir işareti olarak sunar. Böylece olguların belli bir tarzda okunmasına ve işaretlerin yorumlanmasına dayanan tarih felsefesi, ne başka bir dünyaya gönderimde bulunan postulatların, ne de doğal determinizm dünyasına gönderimde bulunan bilimsel yasaların zorunluluğunu veya katılığını taşır.

İlerlemenin işaretleri ve anlamları acaba insan yaşamının hangi boyutunda veya hangi düzleminde açığa çıkar? Tikel eylemler, çıkarlar, motivler ve bilgelik, insanları genel ve akılsal bir modelin bakış açısında birleştirmek için güvenilir bir yol değildir. İşte bu yüzden filozof, tarihe uygun temelleri araştırmak için, insani işlerdeki düzensizliği bırakıp doğa düzenine yönelmek zorundadır.[13] Bu koşullar altında hukuksal cumhuriyet rejimine ve ebedi barışa doğru ilerlediğimizi tasarlamanın sadece iki yolu vardır: Ya insanlar bu patikayı özgürce seçecekler, ama orada kendi empirik doğalarının yardımıyla (yani çıkar veya mutlulukları adına) değil, daha çok görev, ahlâk ve yasanın bağlayıcılığıyla yol alacaklardır. Ya da en yüksek gücün zorlamasıyla farkında olmadan bu patikaya yönlendirileceklerdir. Bu olasılıklar geleceğin ipuçları haline geldiği için, deney bu iki kanıtı da içermek zorundadır. Diğer bir deyişle deney, ya insanların sahip olduğu ahlâksal mizacın bir kanıtıdır ve

13 *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, Giriş Kısmı.

bu mizaç sayesinde insanlar, eğilimlerini yenip yasal duruma geçme imkanını elde ederler ya da deney en yüce gücün eyleminin bir kanıtıdır ve bu eylem sayesinde insanlar, farkına varmadan tikel amaçlarından sapıp ebedi barışla uzlaşan ortak bir amaca hizmet ederler.

Bunlar tam da Kantçı tarih felsefesinin iki yönü veya yüzüdür. İlk olasılık, aslında tarihe baskın çıkan bir şeyin eylemini yansıtır, fakat ikincisi kelimenin tam anlamıyla tarih felsefesini oluşturur. Buna göre tarih, sadece, özgürlükle uyumlu olmayan bir şey var olduğu sürece veya insan eylemleri gayri iradi olarak yol aldığı müddetçe var olur. Paradoksal olarak, ahlâk, insanlar istedikleri şeyi başaramadıklarında, planları onları hayal kırıklığına uğrattığında –Adam Smith'in kelimeleriyle söylersek niyetlerinin parçası olmayan amaçları gerçekleştirmeye gizli bir el vasıtasıyla yönlendirildiklerinde– yol kat edebilir ve kendini doğada var kılabilir. O halde ahlâk, tarihe bir rehber olarak hizmet eden "doğanın amacı"dır (ki onu Kant, açıkça İnayetin daha sağduyuya dayalı bir versiyonu olarak formüle eder). Pratik akıl ve doğa işbirliği içindedir ve birbirini güçlendirir, çünkü "*sonunda doğa, karşı konulamaz bir biçimde hukukun egemenliğini arzular. İnsanlar gerekli olanı yapmayı ihmal ettiklerinde doğa bunu hoş olmayan araçlarla bir şekilde yerine getirir.*"[14]

Böylece tarih felsefesi, ahlâkçıların ve ütopyacıların savunduğu "idealizm"i gerçek dışı olmakla suçlayan pratik zihniyetli insanlara sert bir yanıt verebilir: Empiristlerce sofu arzular ile deneysel olarak kanıtlanmış zorunluluklar arasında bulunduğu kabul edilen çelişki, artık, gerçek ama sınırlı empirik olasılıklar ile zorunluluk –hem deneyden önce gelen hem de kısmen deneyde gerçekleşen bir tür zorunluluk– arasında ortaya çıkan bir mücadele olarak değerlendirilir.

Kant daha da ileri gider: Doğa, tam da insan doğasına içkin olan eğilimleri, insanlığın saygın ama aciz kalan genel iradesinin amaçlarını gerçekleştirmek için kullanır. Bencillik, savaşa ve açgözlülüğe sevk eder, fakat eşzamanlı olarak, saldırganlık ve tamahı etkisizleştiren karşı önlemlere kaynaklık ederek barışa ve refaha doğru ilerlememizi sağlar. Hem tarihin akışında hem de çeşitli tarihsel dönüm noktalarında çatışmadan düzen; savaştan barış; bireysel erdemsizlikten kamusal erdem doğar. Ahlâk, politik düzene ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç da ahlâkın yolunu açar veya politika, görevini sadece ahlâksal açıdan yansız kalarak değil, ahlâk dışı araçları kullanarak da yerine geti-

14 *On Perpetual Peace*, Birinci Ek.

rir. Sonuçta, tutkular ve kötülükler olmasaydı, politikanın görevini yerine getirmesi imkansız olurdu.[15]

Doğayı ereksel olarak, yani ahlâksal olarak yorumlamak; tarihe doğal bir amaç ve dolayısıyla bir anlam vermek, insan türünün bütün hâllerinin tek tek ele alınmasını içerir. Bu hâller en yetkin olarak kültürde, yani insanın sahip olduğu genel bir yetenekte doruğa çıkar. Bu yetenek, akılsal bir varlık olan insanın doğayı bir araç olarak kullanma ve arzuladığı bütün hedeflerini özgürce seçme yeteneğidir. Kant, insanı sahip olduğu bu özgürlükle ya da daha doğrusu mükemmelleşme yeteneğiyle karakterize etmek konusunda Rousseau ile uzlaşır. İnsan, fiilen akılsal bir varlık olmadan önce, akılsal bir varlık olma kapasitesine sahiptir; kültürü ve zekası insanı hayvanlık durumundan yavaş yavaş çekip çıkarır ve onu geliştirir. Ayrıca Rousseau gibi Kant da, kültür ve akıldaki bu tür ilerlemenin mutluluk veya ahlâk açısından bir ilerleme olmadığını iddia eder. Akıl ve içgüdü birbirinden ayrıldığında, akıl masumiyetle de ilişkisini kesmiş ve akıl ile insanın doğal varoluşu arasında bir gedik açılmıştır. Akıldaki gelişmenin arzularda yaratmış olduğu çeşitlenme, akılsal ilerlemenin her zaman ve her daim yararlı olmadığını gösterir. Ayrıca akıl, insan yaşamına yasağı, dolayısıyla ihlali sokarken, insana bir kötülük ve erdemsizlik duygusu da verir. Kant, uygarlığa eşlik eden erdemsizlik ve sefaleti açıklarken Rousseau'ya ve kutsal ilk günah öğretisine gönderme yapar. Tüm bunlara sanat ve tekniğin gelişmesiyle maddi servette meydana gelen artış ve bu artışın insanlar arasında yarattığı eşitsizlik karışır; bu eşitsizliğe de alt tabakanın bastırılması; yüksek tabakanın ise can sıkıntısı eşlik eder.[16]

Biz şimdi Rousseau'nun, Kant'ı hem insanı tarihsel bir bakış açısından –doğadan kültüre geçme bağlamında– incelemek konusunda hem de bu bakış açısına yerleşmeden önce ahlâkın garantisi veya temeli üzerinde durup düşünmek konusunda nasıl ikna ettiğini anlayabiliriz. Kant'ın Rousseau'nun izinden giderek ahlâksal ilerleme ile uygarlıktaki ilerleme (bilimler ve sanatların, hatta politik kurumların ilerlemesi) arasında bir gerilim olduğu yolundaki saptaması, Kant'ın düşüncesinde tarih felsefesinin neden ikincil ve muğlak bir role sahip olduğunu gayet iyi bir şekilde açıklar. İçinde taşıdığı olanaklar geliştikçe insan türünün erdem ve mutluluktan uzaklaştığı veya her halükarda zorunlu olarak böyle bir kopmaya ilerlediği fikri, insanlığın bu dünyada mükemmelliğe erişme olanağı konusunda şüphe yaratır. Ayrıca bu fikir şu konuda da tereddüde yer bırakmaz: İnsanlığın bu dünyada yetkinliğe ermesi, bire-

15 *A.g.e.*

16 *Critique of Judgement*, [§ 84].

yin öte dünyadaki ahlâksal yazgısıyla kıyaslandığında daha değersiz bir şeydir; çünkü yozlaşma, mükemmelleşme araçları üzerinde kirlenme yaratır.

Ama Kant, Rousseau'dan daha iyimser sonuçlara ulaşır. Rousseau'da bireyin yazgısı ile toplumun yazgısı arasındaki gerilim giderilemez. Kant'ta –aslında Kant'ın Rousseau yorumunda– bu gerilim, doğa düzenine ve insanın yazgısına tekabül eden ve tarihsel evrim vasıtasıyla oluşan belli bir toplum tipinde zorunlu olarak ortadan kalkar. Kant, Rousseau'nun doğa durumu ile uygarlık arasında kurduğu karşıtlıkları, insanın ahlâksal yazgısıyla ilişkili doğal eğilimleri ile korunma ihtiyacıyla ilişkili doğal eğilimleri arasındaki karşıtlık olarak yorumlar. Lüks, eşitsizlik ve şiddet, ahlâksal ilerlemeden kopartılamaz. Bu üçü insanı doğadan ayırırken, onu "sözleşme" toplumuna, yani "mükemmelliğe erişen sanatın tekrar doğa haline geldiği"[17] noktaya sevk etmek zorundadır. Kant, Rousseau'nun yaptığı gibi, uygarlığı salt içerdiği kötülüklerle damgalamıştır ve tam da bundan ötürü bu kötülüklerin eninde sonunda kendi kendini aşmak veya kendi kendinin üstesinden gelmek zorunda olduğunu; onların kaçınılmaz olarak olumlu bir tarihsel rolü ve tarzı olduğunu Rousseau'dan çok daha fazla vurgulamak zorunda kalmıştır. Kültürün "ışıldayan sefaleti", yani erdemsizliği yüreklendiren ve iştahları uyandıran yönü, iradeyi kötü iştahın despotizminden kurtarmak; hukuk vasıtasıyla ahlâka giden yolları hazırlamak ve böylece bir disiplin kültürüne götürmek zorundadır. Benzer biçimde eşitsizlik, eşitlikçi toplumun doğuşuna ve savaşın barışa dönüşmesine katkıda bulunur. Elbette ki, Kant kirli araçları temize çıkarmaz ve aslında başka filozoflarla karşılaştırdığımızda böyle araçların kullanılmasını kesin olarak yasaklar. Fakat Kant, kirli araçlarda geriye dönük bir yarar bulmaya isteklidir ve tarihin bu yolla amaçlar ve araçlar antinomisini aştığını göstermeye çalışır. Doğa, pratik akıl tarafından bireylere kesin olarak yasaklanan "amaç aracı meşrulaştırır" maksimini kullanarak, her nasılsa, şiddetin ve ahlâk dışı politikaların sorumluluğunu üstlenir. Böylece Kant, Fransız Devrimi veya tirana karşı isyan ve kurtuluş savaşları gibi konuları ele aldığında, bunlar hakkında sorunlu ve çift yönlü yargılarda bulunur. Bu tür olguları ya tarih tarafında yer alıp geriye dönük olarak haklı çıkarma ya da ahlâk tarafında yer alıp koşulsuz olarak kınama yoluna gider. İster Kant'ta olduğu gibi tarihsel bakış açısı ile ahlâksal bakış açısı arasında paralellik kurulsun, isterse de daha sonra Hegel'in yapacağı gibi tarih ahlâka egemen kılınsın, her iki durumda da, Rousseau'nun salt bir antinomi iması ola-

17 *Conjectural Beginnig of Human History* (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschicte*, Vermischte Schriften, Inselverlag, s. 274).

rak bıraktığı şeyi, uzlaştırmak vadedilir. Fakat bu uzlaşmayı mümkün kılacak toplum, insanların yolsuz davranışlarının temelinde yatan iştahların ve kötülüklerin bir ürünü olarak tasarlandığı için, söz konusu uzlaştırma teşebbüsü sorunludur. Eşitsizlik ve savaş, sonunda kendi kendini yok etmek zorunda olabilir, fakat onların kendisinden türediği egoizm ve düşmanlık için aynı şeyi kesinlikle söyleyemeyiz; çünkü egoizm ve düşmanlık insanın değişmez doğasını ifade eder ki, bu doğa, ahlâk ve mutluluğu gerçekleştirmek için tarihin gelişme; sivil devletin ise çalışma fonksiyonudur. Hem politik problemi hem de onun çözümünü yaratan temel fenomen, Hobbes'un insandaki doğal toplumdışılık olarak tanımladığı şeydir, yani her şeyin her şeye karşı gizli veya açık savaşıdır. Kant'ın bu düşmanlığı betimlemeye yönelik çarpıcı formülü, insanların "toplumdışı toplumsallığı", yani "*hem bir toplum olma eğilimi hem de bu eğilimin, sürekli olarak, toplumu yıkmakla tehdit eden güçlü bir dirençle birleşme eğilimi*"[18]dir. Bu formüldeki belirleyici öğe toplumdışılıktır. Uyum, sadece insanların arzusudur; uyumsuzluk ise doğanın insanoğlu üzerine, onu değiştirmek ve geliştirmek adına, bastığı damgadır. Açıktır ki, Kant için, doğa bu uyumsuzluğu nihai uyumu sağlamak için bir araç olarak kullanır; ama buna karşın şu da açıktır ki, doğa, en azından hukuksal ve politik düzlemde, bu uyumu sadece iyi düzenlemiş bir uyumsuzluk olarak üretir. Sivil toplum doğa durumuna; düzen düzensizliğe; barış ise savaşa eğimlidir. Ama yine de sivil toplumda doğal özgürlük ve antagonizma ayakta kalır ve kalmalıdır. Politik toplumun özüne en uygun rejim, bu antagonizmayı beslerken özgürlüğü en iyi şekilde korumayı başaran; kurumlar oyunu vasıtasıyla her insanın özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğüyle uzlaştırmayı sağlayan ve bu antagonizmadan şiddeti devre dışı bırakmayı beceren bir rejimdir.

Eğer politik yaşam egoizmin egoist baskısı üzerinde yükseliyorsa, o zaman başlangıçtaki sorumuz yeniden ve bu kez daha keskin bir biçimde ortaya çıkar: Ahlâk ile sosyal düzen arasında kurulacak hangi ilişki, bu ikisinin taleplerini karşılayabilir ve bu talepleri pratiğe dökmeye hazırlar? Bu ilişki, realist- Machiavellist geleneğin kinik, egoist veya faydacı yapılandırmalarından hangi noktada farklıdır? Öyle görünmektedir ki, Kant'ın politika felsefesi ile tarih felsefesini bir arada düşündüğümüzde, Kantçı politika felsefesi bu dünyalı olmayan soyut bir ahlâk ile bu ahlâka gücü yetmeyecek kadar ahlâk dışı olan bir politikanın birleşiminden daha fazlasıdır.

---

18 *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, 4. Önerme.

HUKUK DEVLETİ

Sadece kendisi bakımından ele alırsak Kant'ın politika felsefesi esasen bir hukuk öğretisidir ve bu öğreti, tanımı gereği, ahlâksal eğitim ile tutkular oyunu arasındaki karşıtlığı, sosyal yaşamın almaşık temelleri olarak görmez. Devlet, insanların hukuk altında birleşmesi olarak tanımlanır. Devlet adını almaya hak kazanan şey, *a-priori* zorunlu yasalarla kurulur; çünkü hukuksal yasalar gerçek anlamda yasa kavramından doğar. Rejim, yasadan başka hiçbir ölçütle yargılanamayacağı gibi, rejime bizzat hukuksal düzene aykırı hiçbir işlev yüklenemez. Yasa, özü gereği, pratik akıldan doğan *a-priori*ye dayanır ve sadece dışsal eylemlerle ilgilidir: Dışsal eylemler, insanın amaçlarına ve içsel motivasyonuna kayıtsız, sadece yasamaya ve dışsal baskıya tâbi olan eylemlerdir. Böylece yasa bir bakış açısı sağlar; soyutluğu ve evrenselliğiyle bu bakış açısı, ahlâk ve mutlulukla bağdaşabilir; ama özü gereği her ikisine de tarafsızdır. Aslında Kant'ın tasarımında ahlâk, doğa durumunu kınayan bir şeydir ve bu yönüyle o, insanlara dışsal baskı altında birleşmelerini buyurur; dolayısıyla onları, insan haklarına saygının tesis edildiği bir yasal durumu kurmaya zorlar. Kant bu tasarımıyla öncellerinden ayrılır. Buna göre, tüm haklar ahlâk sayesinde kabul görür. Başkalarının hakkına tecavüz etmediği sürece her insan, arzu ettiği her dışsal eylemi yapma özgürlüğüne sahiptir ve bu özgürlük, bütün diğer hakların kendisine döndüğü içsel hak vasıtasıyla garanti altına alınır. Bunun anlamı şudur: Dışsal özgürlük herhangi bir içsel ahlâksal sınırlandırmayla tanımlanamaz; ama içsel ahlâksal özgürlüğe dışarıdan gelecek herhangi bir sınırlandırma da –özellikle ahlâksal eğitimin devlet tarafından verilmesi– kabul edilemez. Buna karşılık, sivil toplum, üyelerini korumakla yükümlüdür; ama üyelerinin zenginliğini, refahını ve mutluğunu kendi amacı olarak benimseyemez; ona yaraşan biricik amaç olsa olsa hukuksal düzeni korumaktır. Yasanın evrensel ve *a-priori* karakteri ile politik toplumun hukuksal karakteri bağlamında, politik toplum kaçınılmaz olarak evrensel olanla ve özgür insanların ortak varoluşunun minimum koşullarıyla sınırlandırılır; dolayısıyla devlet, insanların empirik doğasına veya insanların bu doğayı kendi özgürlüklerini ifade edecek tarzda kullanmalarına kayıtsızdır. Bu, politik toplumun amaçları ile üyelerinin amaçlarını birbirinden ayırmak demektir ve böyle bir ayrım daha güçlü başka nedenlerin sonucudur: Bireyler herkes için aynı olan dışsal bir yasa altında farklı amaçlar peşinde koşarken, onlara mutlu olmanın yollarını emreden; üstelik bunu hayırsever bir tarzda yapan bir rejim, insanın haklarına düşman bir babacılık olurdu. Aynı şekilde devlet, vatandaşlarını ahlâksal olarak eylemeye zorlayamaz ve zorla-

mamalıdır; çünkü eylemler düzenlenebilir olmasına rağmen, bu eylemleri ahlâksal kılan içsel niyetler dışarıdan türetilemez: Ben, belki de belli bir amacı elde etmek için belli araçları kullanmaya zorlanabilirim, fakat bu amacı kendime yalnızca kendim buyurabilirim.

O halde devlet sadece dışsal özgürlüğe dayanır; dolayısıyla o hem vatandaşların mutluluğunu sağlamak hem de onları ahlâklı kılmak görevinden soyutlanmış bir hukuk devleti olmak zorundadır. Böyle bir devlet doğası gereği despotizme karşıt, yani cumhuriyetçi bir devlet olacaktır. Ancak bu devlet, varlığa gelir gelmez, insanlara hem mutlulukları hem de ahlâksal karakterleri konusunda fazla yol gösterici olduğunu kanıtlar. O, insanlara mutlulukları konusunda yol göstericidir; çünkü mutluğun vazgeçilmez koşulu, insanın kendi yazgısını hiç kimseye borçlu olmadığını hissetmesidir. O, insanlara ahlâk konusunda da yol göstericidir; çünkü insan eylemlerinin hukuka uygunluğu, eylemlerin ardındaki niyetlerin ahlâk yasasına uygun olmasını sağlar. Bu noktada geriye kalan tek şey, Kantçı sistemin, devleti insanların ahlâklarına ve mutluluklarını sağlama görevinden uzak, salt dışsal özgürlüğü temin eden bir şey olarak kullanmakta başarılı olup olmadığını görmek; ama aynı zamanda devletin hem ahlâka hem de mutluluğa yönelik bir ilgiden doğduğunu ve insanları bunlara zorladığını göstermekle iyi yapıp yapmadığını anlamaktır.

Kant'ın yapılandırmasının dayanak noktası, her insanın sahip olduğu içsel hakların dışsal özgürlük (başkasının iradesinin zorlamalarından bağımsız olma özgürlüğü) karşısında mutlak olarak üstün olduğu fikridir. Üstelik pratik akıl, her insanın dış dünyadaki her nesneyi kendi malı gibi görme imkanını kendi başına bir hukuksal postulat olarak sunar. Şimdi hem içsel hakların hem de bir postulat olarak sunulan mülk edinme imkanının her ikisini de korumak adına, insanların dışsal özgürlüklerini sınırlandırmak gerekmektedir. Hukukun dışsal özgürlük üstüne baskı uygulaması, saf sahiplenmeleri tanımlamak ve yasal mülkiyete dönüştürmek için vazgeçilmez bir işlev üstlenir. Hukuk, hem yasayı ihlal edenlere hem de sivil yaşama zorlanması gerekenlere beraberinde baskıyı getirir.

Sivil toplumun anayasasının kaynağında, bireylere karşılıklı baskı uygulama hakkını tanıyan kökensel bir sözleşme olduğu varsayılır; bu sözleşmeyle bireyler farklı taraflar olarak, kendi baskı güçlerini temsil eden vekiller vasıtasıyla kolektif bir iradeyi inşa ederler. Hobbes'ta olduğu gibi, baskıya tâbi olmadan baskı uygulama hakkına sahip tek kişi devlet başkanıdır; fakat Rousseau'da olduğu gibi, herkes bütüne iştirak ettiği için aslında tek tek her insan sadece kendine itaat eder. Buna göre kökensel sözleşmenin kaynağı ve

ürünü olan genel irade, sadece yasa koyucu hükümdardır ve buna bütün vatandaşların hükümdar olduğu anlayışı eşlik eder. Böylece Kant, *Ebedi Barış*'ta şunu iddia edebilmiştir: Özgürlük, başkalarının da sahip olduğu aynı özgürlüğün sınırları içinde bile, dilediğini yapmak demek değildir. Özgürlük denen şey, insanın rıza göstermediği dışsal bir yasaya itaat etmeme özgürlüğüdür. Buradan kaçınılmaz olarak şu sonuç çıkar: Yegane meşru yönetim, yasama gücünü genel iradenin hakimiyetine bırakan temsili yönetimdir.

Aslında Kant genel iradenin üç "şahıs"ta cisimleşen üç politik gücünü birbirinden ayırır: En üstün güç veya yasa koyucu şahısta bulunan "hükümdarlık", yönetici şahısta bulunan yürütme gücü ve nihayet yargılayan şahısta bulunan (diğer ikisi üzerinde bağlayıcı gücü olan) yargılama gücü. Bir hükümetin, kökensel sözleşmeye uygunluğunu ve onu temsil etme gücünü, dolayısıyla sözleşmenin meşruiyetini test etmek, yönetim güçlerinin ayrışmasına bakılarak yapılır. Kant, rejimleri sınıflandırırken devletin kendi mutlak gücünü uygulama tarzını (kabileden halka doğru ilk dönüşümü gerçekleştiren genel iradenin eylemini) araştırmak amacıyla eski bir ölçütü yeniden canlandırır: Tek kişinin, bir kaç kişinin ve pek çok kişinin yönetimi. Kant, incelemesine cumhuriyetçi devlet ile despotik devlet arasında ayrım yaparak başlar. Buna göre despotizm yasama ve yürütmenin tamamen tek güçte toplanması ve yürütmenin bu gücün yaptığı yasalarla gerçekleştirilmesi anlamına gelir ki, aşırı demokrasi de despotizmin bir örneğidir. Öte yandan yöneticilerin azalıp halkın temsilcileri çoğaldıkça ve bu temsilciler ahlâken mükemmelleştikçe bir yönetim cumhuriyete daha çok yaklaşır ve bir cumhuriyette hükümet aslında halkı ve halk da bağımsız yasa koyucuyu temsil eder.

Kant, bu yaygın bağımsızlık öğretisini ve onun bilinen politik uzanımlarını, *a-priori* olan ile empirik olan arasında veya hukuk ile ahlâk arasında yaptığı ayrım bağlamında dönüşüme uğratır. Kant'a göre, sivil topluma yani hukuksal ve cumhuriyetçi yönetime geçmek için zorunlu olan başlangıçtaki kökensel sözleşmeyi, tarihsel bir olgu olarak tasarlamamız gerekmez. O, kökensel sözleşmenin yararlı bir ide olarak iş gördüğünü; bu ide doğrultusunda yöneticilerin genel iradeyi samimi olarak varsaymaya ve ona saygı göstermeye zorlandığını iddia eder ve kökensel sözleşmenin bunun dışında herhangi bir tarihsel gerçekliği olmadığını açıkça ifade eder.[19] Fakat eğer kökensel sözleşme, sadece, rejimleri yargılama ölçütü ise, o zaman ondan doğduğu farz edilen genel irade de bir yargılama ölçütüdür. O halde yasama genel iradenin

19 *On the Common Saying: That Might Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice*, Sonuç Kısmı.

rızasını aldığı takdirde, halk oylamasına dayalı bir genel iradenin fiili ifadesi, monarşik yasamaya dayalı bir genel iradenin fiili ifadesiyle yer değiştirebilir. Böylece meşruiyet ölçütü olarak cumhuriyetçilik, adalete dönüşür ama herhangi bir yönetim en azından geçici olarak meşru kabul edilebilir. Yine de bununla kastedilen şey, herhangi bir özsel adalet ilkesinin değil, sadece biçimsel evrenselleştirilebilirlik ilkesinin uygulanmasıdır: Eğer bir ölçüt kendi içinde hiçbir çelişki barındırmıyorsa, o ya halk tarafından adaletli bir ilke olarak ya da yönetici tarafından genel iradeyle uyumlu bir ilke olarak pekala benimsenebilir. Bu, hukukun bütün ahlâksal ve empirik düşüncelerden soyutlanarak tanımlanması demektir. Fakat bu tanımın saygıya layık olup olmadığını yargılamak halka değil, sadece yöneticiye özgü bir sorumluluktur; halk bütün koşullar altında hukuksal yasalara itaat etmek zorundadır.[20] Böylece halk kendi devredilemez haklarını savunmaktan alıkonur ve katı bir hukuksallık her türlü sapmayı engeller. Ancak bu, vatandaşlara özgür tartışma ve eleştiri hakkını tanımayı kesinlikle engellemez. Ne var ki son tahlilde adalet, devlet başkanının iyi iradesine dayanır ve onun gücü başkasının denetimine açık değildir. Kant, eğitim ve öğretimi kurumlara; tutkuların ahlâksal olarak düzenlenmesini ise karşılıklı sınırlandırmaya bırakan modern yeniliği onaylar; ama bu onay, Kant'ın ahlâksal zeminde kınadığı devrimler cumhuriyeti her yerde kuruncaya kadar ve insan haklarına saygı, eğitimli ve ahlâklı yöneticilerin empirik davranışlarında açığa çıkıncaya kadar geçerlidir.

Kant politik problemi mükemmel bir çözüme kavuşturamayacağımızı düşünür ve böyle düşünmesinin nedeni şüphesiz şudur: İnsan, efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır, ama bu efendi insanın kendisidir. Her insanın kendi kendinin efendisi olmasına ve herkesin karşılıklı olarak hem efendi hem de uyruk olmasına dayandırılan yukarıdaki soyut çözümü uygulamanın (o da güvensiz bir tarzda) tek koşulu şudur: Kant'ın ya empirik olan şeye dair görüşlerini ya da ahlâksal olan şeye –yani Kant'ın bizzat yasallık adına *a-priori* zorunluluk yüklemeye çalıştığı ve saf halde tesis etmek için boş yere çaba sarf ettiği ahlâksal eyleme– dair düşüncelerini ciddi bir biçimde dönüştürmek. Nitekim genel olarak baktığımızda, Kant, devletin refahı ve vatandaşların mutluluğuyla ilgili olan birçok ihtiyat önlemini temellendirmeye çalışır. Ne var ki, bu temellendirmeyi belli tipte kanıtlardan türetmek için tüm gücünü sarf eder ve söz konusu ihtiyat önlemlerinin, meşru devleti dış düşmanlara karşı savunmak için, zorunlu olduğunu göstermeye çalışır.

---

20 *A.g.e.*

EBEDİ BARIŞ

Aynı problemler Kant'ın en orijinal ve belki de en önemli politik öğretisinde, yani devletler arası ilişkiler ve ebedi barış öğretisinde daha keskin bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Burada da ahlâkın taleplerine dayanan saf hukuk öğretisi ile tutkular mekanizmasını uzlaştırma isteği veya doğal ereksellik (doğanın marifeti) vasıtasıyla ideal olanı gerçek olanla uzlaştırma arzusu, empirik koşulları göz önüne almayı gerektirir ve bu da daha geniş çaplı tavizlerle sonuçlanır. Yasanın tarafsız ve soyut temelini zayıflatma sürecinde hukuk öğretisini yeniden değerlendirmek, ahlâk ve tarihi ilişkilendirme problemini tüm zorluğu ve şiddetiyle bir kez daha canlandırır.

Kant'ın tutumunu Hobbes ve Locke'un tutumunun ötesine taşıyan şey, tam da katı ve soyut yasallığıdır; çünkü Kant, devletin kurulmasını salt gelişimsel bir aşama olarak tasarlarken, doğal durumdan sivil duruma geçme meselesini, evrensel veya kozmopolitan bir düzlemde ele alır. Herhangi bir tikel sivil toplumu kurmaya götüren ihtiyaçlar öylesine derindir ki, onlar toplumlar arasındaki ilişkileri de etkiler; bu ihtiyaçlara yöneltilen herhangi bir saldırı, devletlerin ortak varoluşunu tahrip eder. İç ve dış politikanın, kamusal yasanın, uluslar yasasının (devletler arası ilişkiler yasası) ve de kozmopolitan yasanın (evrensel bir sitenin vatandaşları olarak insanların ve devletlerin yasası) altında aynı hukuksal postulat yatar: "*Birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen bütün insanlar, belli bir sivil oluşum altında toplanmalıdır*", çünkü sadece tek bir kişi bile kendi doğal yetkisini kullanma gücüne sahip olursa savaş durumuna geri dönülür.[21] İster bir topluluktan isterse de bir bireyden gelsin herhangi bir dış tehdit, içerdiği şiddet yüzünden, sivil toplumun barışçıl, özgürlükçü yapısını ve mülkiyetin teminatını tehlikeye atar. Eğer devletler, ilişkilerinde, doğal durumdan hukuksal duruma giden yolu takip etmezlerse, insanlar ne kendi çıkarlarına ne pratik aklın buyruğuna (savaş olmamalı) ne de doğanın planına (insanlığın tam sivil birliği) uygun davranmış olurlar. Kant, tıpkı Hobbes gibi, doğa durumunun bir savaş durumu olduğunu ve uluslararası ilişkilerinin savaş durumundan ibaret olduğunu kabul eder. Yine Hobbes gibi Kant da, doğal durumun belli bir aşamasında oluşan barışın, aslında, değişmeyen savaş durumu içindeki empirik bir epizot olduğunu iddia eder. Barış durumu, eğer varlığa geldiyse, bu onun sadece kurulmuş olduğunu gösterir. Kant'ın politika felsefesi esas itibarıyla bir hukuk felsefesi olduğu için öncelikle bir barış ve savaş öğretisine dönüşür ki, bu öğretide dış politika

21 *On Perpetual Peace*, II. Kısım , dipnot: 3.

iç politika karşısında açık üstünlük kazanır. Tikel sivil kurumlar iç barışı getirmek konusunda başarısızlığa düşse de, insanlar dış tehditler yüzünde barışı düşünmeye yönelirler: Kant, gerek Grotius'u gerek diğer uluslararası hukuk teorisyenlerini gerekse de iktidar dengesi okulunu şiddetle eleştirir; çünkü Kant'a göre onlar devletler arası örgütlenmenin hukuku tesis etmek bakımından üstlendiği işlevi yeterince kavrayamamışlardır.

Bütün bunları iddia ettikten sonra Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nin ilk kısmındaki ("Hukuk Öğretisi"ndeki) pasajları okuyan birini hayrete düşürür; çünkü Kant burada devletler arası örgütlenmenin egemenlik gücünden yoksun olması gerektiğini; istenildiğinde feshedilebilir ve gerektiğinde periyodik olarak yenilenebilir bir ittifak veya bir federasyon olması gerektiğini yazar. Açıktır ki böyle bir örgütlenmenin uzlaşmayı veya barışı temin etme gücü tartışmalıdır. Kant'ın bu konudaki belirsizliği veya tereddüdü çok temel iki kaygısını yansıtır. Birincisi ebedi barışın süreklilik taşıyan bir şey olmaktan ziyade değişken veya geçici bir şey olarak kalma olasılığı; ikincisi ise onun ahlâksal bir zorunluluk veya öngörülebilir bir olgu olmaktan ziyade sadece erişilemez bir ideal olarak kalma olasılığı. Sonuç olarak Kant'ın uluslararası hukuk düzenine ilişkin anlayışını belirleyen bu zorluklar bizi, tekrar, Kant'ın Rousseau'nun problemini –tarihsel ilerleme gerçekten de insanlığın ahlâksal açıdan ilerlemesini sağlar mı?– çözdüğü iddiasının problematik karakteriyle yüz yüze getirir. Uluslararası örgütlenmeyle ilişkili olarak politik ve hukuksal düzlemde ortaya çıkan zorluklar, Kant için, böyle bir örgütlenmenin doğasına içkindir; çünkü onun bileşenlerini oluşturan devletlerin her biri, birer vatandaş gibi kalmak zorundadır. Bu örgütlenmenin işlevini tam olarak yerine getirmesinin ön koşulu, devletlerin elinden otoritelerini almak, hatta onları devlet kılan dayanaklardan yoksun bırakmaktır. Ama öte yandan, bu örgütün gücü sınırlandırılırsa, devletler arası ilişkiler başlangıç durumunda, yani yasasızlık ve iç savaş durumunda kalacaktır. O halde alternatifler şunlardır: Bir yanda evrensel bir devlet, öte yanda sadece bir devletler paktı veya ittifakı. Kant, öyle görünmektedir ki, ilk alternatifi, yani evrensel devleti reddeder ve tercihini federasyondan veya "cumhuriyetler cumhuriyeti"nden yana kullanır. Cumhuriyetler cumhuriyetinin, eylemleri düzenlemek için erişilemez bir ideal mi, yoksa sadece hukuksallığı başlatan ve politika ile tarihe anlamını veren gerçekleştirilebilir bir hedef mi olduğu açık değildir.

Kant evrensel devleti reddederken, soyut hukuk anlayışından uzaklaşır; daha çok empirik-politik bilgelikten, ahlâk ve tarih felsefesinden hareket eder. Onun itirazı şu noktaya odaklanır:

> "Devlet büyüdükçe yasalar da gittikçe gücünü kaybeder ve iyinin tohumları tahrip olduktan sonra ruhsuz bir despotizm eninde sonunda anarşiyle sonuçlanır."[22]

O halde evrensel devlet, evrensel despotizme götürür ve hüküm sürecek barış sadece özgürlükten değil, aynı zamanda erdemden, beğeniden ve bilimden bihaber olan ölülerin barışı olur. Daha da ötesi evrensel devlet, doğanın aralarındaki karşılıklı etkileşimi bir araç olarak kullandığı küçük parçalardan bir bütün oluşturamaz. Kant, *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din*'de "devletler arasında meydana gelecek erken, dolayısıyla ölümcül bir kaynaşmadan (eğer o, insanlar ahlâksal açıdan daha iyi olmadan ortaya çıkarsa) söz ettiğinde, evrensel devleti tarihsel ilerlemede –ama ahlâksal ilerlemenin gerçekleşmesi koşuluyla– son nokta olarak görür ve böyle bir devletin gerçekleşme imkanına açık kapı bırakır; ama buna rağmen, Kant'ın esas kanısı odur ki, devletlerin çeşitliliği ile hukuksal düzeni uzlaştırmak kesinlikle zordur.

Notlarında ve yayınlanmış eserlerinde Kant, yukarıda sözünü ettiğimiz federasyon seçeneğini üç sorun bağlamında tartışır ve bu tartışmalarda farklı farklı ve tutarsız yorumlarda bulunur. Bu üç sorun şunlardır: Birincisi federasyonun baskıcı gücü; ikincisi tesis edebileceği barışın geçiciliği veya yetkinliği ve nihayet üçüncüsü ise bu projenin imkanı, dolayısıyla yükümlülük statüsü veya imkansızlığı, dolayısıyla oyalayıcı statüsü. Bazı ifadelerinde Kant hukuksal bir oluşuma katılmanın devletlerin yükümlüğü olduğunu, bazı başka ifadelerinde ise durumun bir yükümlülük meselesi olmadığını söyler. Bazılarında, devletlerin komşularını böyle bir oluşuma zorlayabileceğini, diğer bazılarında ise zorlayamayacağını ifade eder. Bazı cümlelerinde uluslararası bir topluluğun baskı gücüne sahip olduğunu, başka cümlelerinde ise böyle bir gücün mümkün olmadığını söyler. Bazen uluslararası örgütlenmeyi sürekli bir ilerleme olarak sunar; çünkü onu ayakta tutmak iyinin doğasından gelir ve o bir kez kurulduğunda kötüyü yok eder; fakat bazen de bu örgütlenmeyi sürekli bir çöküş tehlikesi taşıyormuş gibi betimler. Bu proje, bazen gerçekleştirilemez bir ideal olarak, bazen sınırsız asemptomik ilerlemeyle yaklaşılabilir bir son sınır olarak, bazen de Avrupalı yöneticilerin uzlaşmasıyla erişebileceğimiz bir hedef olarak sunulur. Yayınlanmış eserlerinde bu probleme saf hukuksal bir çözüm getirmenin imkansız ve bu konuda belli bir çözüme erişmenin zor olduğuna işaret etmesi, Kant'ın bu konudaki şüphesini ya da belki de düşüncesindeki evrimi yansıtır. Okuyucu bunu özellikle *Kozmopolitan Ama-*

---

22 *A.g.e.*, Birinci Ek.

ca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi, *Teori ve Pratik* ve *Ebedi Barış*'ta açıkça görebilir. "Hukuk Öğretisi"nde ifade edildiği şekliyle, Kant'ı konuyla ilgili olarak böyle bir görüşe sevk eden sorunu özel olarak ele almamız gerekir. Kant'ın kanıtını şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Ebedi barış olmadan mülkiyetin teminatı ve güvenlik sadece geçici olur, dolayısıyla ebedi barış, insani işler alanında radikal ve zorunlu bir dönüşümü, yani evrensel bir sivil anayasanın (Völkerstaat) inşasını gerektirir. 2) Evrensel bir anayasa pratiğe uygulanamaz, dolayısıyla onun yerine bir devletler kurultayı kabul edilmelidir. 3) Ama onun pratiğe uygulanmaz olduğunu mutlak olarak kanıtlayamayız; üstelik ahlâk da ebedi barışı, dolayısıyla evrensel sivil bir anayasayı talep eder. Bu durumda, ebedi barışı, sonsuza kadar durmaksızın devam edecek olan bir ilerlemeyle adım adım yaklaşacağımız bir hedef olarak benimsemeliyiz.

Bu kanıt ciddi zorluklar taşır. Bunlardan ilki, ebedi barışı başlatan köklü dönüşüm, bu dönüşüme sevk eden ilerlemeci, algılanamaz ve hepsinden önemlisi görünüşe göre sonsuza kadar sürecek olan bir evrimle uzlaşır mı? Öyle görünmektedir ki, Kant'ın öğretisi örtük bir biçimde hem tarihin bir amacı olduğu anlayışını hem de sürekli ilerleme anlayışını kullanır; fakat bu iki anlayış birbirine taban tabana zıttır.

İkincisi ise; eğer sivil bir oluşuma giriş, uzak bir hedeften daha fazlası olarak şu anda ortaya çıkarsa ve bu oluşumun tutkuların kurumsal olarak bastırılmasıyla hiçbir ilişkisi bulunmuyorsa, bu durumda mevcut uluslararası hukuk, Hegel'in de söylediği gibi, bir görev formuna, bir gereklilik formuna sahip olur. Oysaki ahlâk, devletlere doğrudan doğruya hem kendilerini hem de ilişkilerini, gelecekte ortaya çıkacak bir hukuksal durumu mümkün kılacak tarzda (veya daha doğrusu mümkün kılacakmış gibi) dönüştürmelerini buyurur. Kant, hukuksal bir devlet olmadan yasanın; sözleşme veya baskı olmadan da hukuksal bir devletin olamayacağını vurgulayarak mevcut uluslararası hukuku ve Grotius'un bu konudaki görüşünü eleştirir; buna rağmen kendisi, ebedi barış projesinde, bazı temel maddeleri teker teker sıralarken, onları "doğa durumundan devlete geçmeye ve ebedi barışı başlatmaya engel olmayacak tarzda eyle" maksimiyle temellendirir. Bu maddelerden bazıları hemen uygulanması gereken, bazıları ise öngörüye dayanarak ertelenen meseleleri kapsar; fakat her ne olursa olsun şurası kesindir ki, bu maddelerde yeni bir temellendirmeyle de olsa –ki bu temellendirme Kant'ın ebedi barış ve uluslararası hukuk öğretisindeki en somut ve en önemli şeyi oluşturur– klasik uluslararası hukukun bir yönü yeniden ortaya çıkar. Son yayınlanmış eseri olan *Fakülteler Çatışması*'nda Kant, ebedi barışla ilgili vurgusunu ve umudu-

nu, bütün devletlerin itaat edeceği evrensel sivil bir topluluk yerine devletlerin tek tek kendi içlerinde kuracakları barışçıl cumhuriyetçi yönetimlerden yana kullanır.

Kant, doğanın ve uluslararası ilişkilerin dönüştüğünü göstermek için empirik kanıtlar –ki ikincisine ilişkin en kesin ve en vurucu kanıtın doğasının kötülüğüdür– kullanır ve görünen o ki, bu kanıtlarla devletlerin evrimde sonunda hukuksal bir anayasanın ve ebedi barışın hükmü altına gireceğini ve böylece insanların ahlâksal yenilenmesini sağlayan yolun açılacağını göstermeye çalışır. Bu noktada çift yönlü sorun yeniden ortaya çıkar: Ahlâksal ilerleme, hukuka ve barışa öncülük edecek tarihsel dönüşümlere mi dayanır? Yoksa tarihsel ilerleme, evrensel ve hukuksal bir anayasayı ve barış durumunu üretirken, daha çok ahlâka mı dayanır? Burada, hareket noktası olarak tarihi mi yoksa ahlâkı mı ele almamız gerektiği sorunu yeniden ortaya çıkar. Bununla bağlantılı olarak, hukuksal bakış açısının sağladığı açık tarafsızlıkla, tarihin mi ahlâkı yoksa ahlâkın mı tarihi etkileyeceği, hatta nasıl etkileyeceği, sorunu da yeniden karşımıza çıkar: Algılanamaz bir ilerlemeyle mi yoksa köklü bir dönüşümle mi?

Bu noktada ilkin, ebedi barışın doğa tarafından bahşedildiğini gösteren tarihsel işaretlerin neler olduğunu ve Kant'ın ebedi barışla –ki Kant onun doğadan geldiğine kesin gözüyle bakar– ilgili yakın ve uzak öngörülerini ele alalım. Hem sorunun bizzat kendisinden hem de Kant'ın tarihsel antagonizma anlayışından çıkan ana tema, savaşın tarihsel rolüdür; fakat bu temaya Aydınlanma'nın iki teması daha eklenir: Genel olarak uygarlıktaki ilerleme ve özel olarak da din ile ticaret arasındaki karşıtlık. Buna göre ilk düzlemde doğanın kendi insanseverliğini açığa vurduğu ve doğal erekselliğin tarihsel teolojiye zemin hazırladığı dışsal koşullar yer alır. Örneğin doğanın, dünyanın en ücra bölgelerini düşmanlık konusu kıldığı araçlar. İkinci düzlemde doğa, savaşlar yoluyla, insanları dünyanın dört bir yanına dağılmaya ve her yerde iskân etmeye fiili olarak zorlar ve böylece daha ileri dereceden politik birleşmeyi mümkün kılar. İnsanlar kendi özgürlüklerini araç olarak kullanıp ahlâksal hedeflerine ilerleyemediklerinde, bu hedeflere doğanın zorlamasıyla yönelmek zorunda kalırlar, böylece üçüncü düzlemde doğanın geçici marifeti, onları savaşın gölgesi altında az çok yasal ilişkiler kurmaya zorlar. Daha özgül olarak söylersek, dış savaşlar ve yerel antagonizmalar karşısında insan, bu tehditlere karşılık vermekte en etkili olan cumhuriyetçi yönetimi kurmaya zorlanır. Ayrıca cumhuriyetçi yönetim her tür barışa öncülük etme gücüne sahiptir. Bu nedenle cumhuriyetçilik bütün dünyaya yayıldıkça, savaşlar yok ol-

maya yüz tutar. Buna karşılık uluslararası hukuk bağlamında baktığımızda, devletlerin bağımsız varlığının ön koşulunu oluşturan doğa, onların evrensel bir devlet olarak kaynaşmasını ve kurulacak olan ebedi barışı engeller. Doğa bu kaynaşmaya, din ve dil farkını yaratarak engel olur. Ancak bu farklılıklar her ne kadar kin ve savaşa neden olsalar da, belli ölçüde arzulanan ve kalıcı olan farklılıklardır. Fakat Aydınlanmada meydana gelen ilerleme uygarlıktaki ilerlemeyle birleşerek, bu kaçınılmaz kötüyü de yener; böylece ilerleme insanlar arasında daha geniş çaplı bir uyum sağlayarak özgürlüğe, eşitliğe ve rekabete dayalı genel barış durumuna katkıda bulunur. Bu barış durumu için dinin bütün farklı görünümlerini aşan "sadece aklın sınırları içinde bir din"e, yani bütün zamanlar ve herkes için geçerli evrensel bir dine ihtiyaç vardır ki, bu da Aydınlanmanın başka bir barışçıl ürünü olarak yavaş yavaş ortaya çıkacaktır.

Akılsal din, birlik ve barış üretir; ancak bunu başarmak için uygarlıktaki ilerlemeye gereksinim duyar, çünkü uygarlıktaki ilerleme birlik ve barışı ortak çıkarın daha sağlam temellerine dayandırır. Doğal bölünmenin ve halklar arasındaki zoraki birliğin uzun tarihinde, ticaret ruhu her ulusta er geç harekete geçer ve kozmopolitan hukukun yetersiz kaldığı konularda uyum yaratmaya hizmet eder. Ticaretin ortak çıkar zemininde desteklediği ruh durumu savaşla bağdaşmaz:

> "Devletin kullanımında olan güçlerden ve araçlardan en güvenilir olanı paradır; bu nedenle devletler soylu bir barışı tesis etmek (bunun ahlâksal sebeplerden dolayı olmadığı açıktır.) ve herhangi bir savaş tehlikesini önlemek için, bu konuda adeta bozulmaz bir ittifak anlaşması yapmışlar gibi çaba sarf etmek zorunda kalırlar... Böylece doğa, insani isteklerin mekanizmasını kullanarak ebedi barışı güvenceye alır."[23]

Nihayet bu noktada Kant'ın –büyük ölçüde çağının koşullarına bağlı– umudunun altında yatan gerçek nedenleri keşfettiğimiz hissine kapılırız. Muhalif olarak bölünmüş dinler, Montesquieu'nun da düşündüğü gibi, ticaret vasıtasıyla birleşir. Devletlerin iç ekonomisindeki gelişmeler ile dış ticari ilişkilerdeki artış, savaşı ileriye dönük olarak, kârsız ve zararlı kılar. Üstünlüğün ölçütü olarak artık iktidar değil, zenginlik ön plana geçer. Fetih, birlik ve hukuk yolunda insanlığa uzunca bir süre eşlik etmiştir; ama dinlerin ve dillerin çeşitliliği tam da bu sayede ayakta kalmıştır. Şimdi ticaret, fethin yerini alır ve

23 *A.g.e.*

farklılığa saygı gösteren ve onunla uzlaşabilen sınırlar dahilinde barışı tesis eder; böylece ticaret ulusları birleştirme işine yardımcı olur. Fetih vasıtasıyla savaşın ve eğitim yoluyla ahlâkın başarısız kaldığı yerde, Kant'ın çağı, ticaretin veya daha genel olarak sermayenin bu işi başarabileceğini düşünmüştür.

Yine de ticaretin gördüğü işlev ile savaşın, Aydınlanma'nın ve ahlâkın gördüğü işlev iç içe geçer ve Kantçılığın muğlaklığı bizim bu işlevleri ve onların nihai yönelimini ayırt etmemize engel olur. İnsanlığın ekonomik evrimi, savaşları ortadan kaldırmaya neden eğilimlidir? Savaş halini tahammül edilemeyecek kadar insanlık dışı kıldığı için mi; yoksa savaşın yaratacağı çöküntünün devletlerin ruhu ve çıkarlarıyla tezat teşkil ettiği için mi? Eğer kötü (isteklerin çatışması) iyiyi (ebedi barışı) doğuruyorsa, bunu kendi ezici gücünden çıkan felaketler vasıtasıyla mı; yoksa kendi acizliğinden kaynaklanan reformlar vasıtasıyla mı gerçekleştirir? Birinci olasılık köklü bir devrime ve yenilenmeye, ikincisi ise yavaş ve belirsiz bir sürece işaret eder.

Kant'ın imalarının büyük bir kısmı daha çok ikinci yönelime işaret eder görünmektedir: Savaşlar sıklaşmış, öldürücü boyuta ulaşmış ve hepsinden önemlisi çok masraflı hale gelmiştir – kısacası bu kadar felaket verici bir şeyi yapmak imkansızlaşır. İnsanlık bu gidişatı değiştirmeye zorlanacaktır. Fakat iyiye yönelme emsalsiz, kaçınılmaz ve kesin bir olgu karakterine sahip değildir. Tam tersine o, uygarlıktaki ilerlemeye ve belli ölçüde hükümdarların anlayışına ve kararlarına dayanır. Bunlar ise Aydınlanmadaki temel artışa bağlıdır ki, bu da söz konusu nihai olguyu sonsuz bir gelecekte parıldamaya terk eder. Hatta bu sonsuz gelecekte bile, iyiye yönelme, insanların ve devletlerin durumunu kökten ve kesin bir biçimde dönüştürmeyecektir.

Bu bakış açısı reformist bir bakış açısıdır; adım adım gerçekleşecek reformlar Aydınlanmaya ve kültürel ilerlemeye tekabül eder ve de insanların ahlâkında değilse bile eylemlerinin hukuksallığında, yani mevcut niyetlerin dışında kalan hukuk alanında ilerlemeye denk düşer, böylece görevin buyruğuna uygun eylemler gittikçe daha fazla ortaya çıkar.

Ebedi Barış'ın son pasajında, bir son sınır olarak ebedi barış ile düzenleyici bir ilke olarak ebedi barış arasındaki gerilim, başka deyişle asla hedefine ulaşamayacak bir hareket olarak sınırsız ilerleme ile amacına gittikçe daha çok yaklaşan bir hareket olarak sınırsız ilerleme arasındaki gerilim, gayet açık şekilde, ifade edilir:

> "Kamusal hukukun egemenliğini gerçekleştirmek bir görevdir ve ona sadece sınırsız bir ilerlemeyle yaklaşabileceğimiz doğrudur, ama eğer deneyde

> onun gerçekleşebilir olduğunu düşünmemize olanak tanıyan bazı sebepler varsa, şimdiye kadar hatalı bir biçimde barış antlaşması olarak adlandırılan (aslında onlar sadece bir ateşkestir) antlaşmaların yerini alacak olan ebedi barışın, boş bir ide değil, yavaş yavaş gerçekleşen ve amacına gittikçe daha fazla yaklaşan bir görev olduğu açığa çıkar, çünkü ilerlemenin gittikçe kısalan zaman dilimlerinde gerçekleşeceğini umut etmek gerekir."

Asemptomik ilerleme anlayışı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açıklanan sonsuzluk kavramıyla çok tutarlıdır. Kant, insanlığın ilerlemeyle hedefine sürekli yaklaştığını ve hiçbir zaman ulaşamayacak olsa da, bu hedefi benimseyebileceğini iddia eder ve bu iddiasına yöneltilecek olası bir itiraz için matematikten yararlanır. Fakat politik ve tarihsel dünyada gerçekte asla ulaşılamayacağımız bir hedefe doğru hızla ilerlediğimiz fikri, Achilles ve kaplumbağa paradoksundan bile daha zor sonuçlar doğurur.

Bu düşünce ancak farklı düzlemlerde yapılan "yer değiştirme" işlemiyle makul kılınır: Bir düzlemde gerçekleştirilebilir bir hedef olarak sunulan şey, daha düşük düzlemde düzenleyici ide olarak ortaya çıkar. Buna göre hukuk ahlâkın yerini alır. Egoizmi dışsal baskı vasıtasıyla karşılıklı olarak fesheden hukuksal durum, iyiyi görevin baskısıyla gerçekleştiren insanlık durumunun yerine geçer. Devletlerin savaştan vazgeçmesini sağlayan durum (hukuksal bir durum olmasına rağmen), en katı anlamında ulusların kamusal baskıya boyun eğmesi olarak tanımlanan hukuksal durumun (Völkerstaadt) yerini alır. Devletlerin savaştan hiçbir kazanç elde etmedikleri ve savaşı yok etmek için müdahalelerde bulundukları, aslında amaçları savaşı yok etmek olmasa da, sanki öyleymiş gibi davrandıkları yarı hukuksal durum, barışın sadece bir olasılık olarak kalmayıp kamusal otoritenin baskısıyla temin edildiği veya en azından savaşın bir antlaşmayla açıkça feshedildiği hukuksal durumun yerine geçer.

Devletler veya tam anlamıyla insanlar arasındaki ilişkilerin özü aynı kalsa da, ilerleme savaş durumunda büyük bir esneklik meydana getirir. Eğitim (Aydınlanma) ile yetersizlik (güçler dengesi ve savaşın yüksek maliyeti karşısındaki tükenmişlik hali) bir araya gelerek, doğa durumunu gittikçe hukuksal duruma, savaş durumunu da barış durumuna benzer kılar; fakat ne toplumların doğası ne de insanın doğası gerçekten değişir; hiçbir şey tam olarak güvence altına alınamaz ve aslında kelimenin tam anlamıyla hiçbir şey tam olarak korunamaz.

Hiçbir şeyin güvence alına alınamaz oluşu, belki de güvence altına alınamaz olmasından değil, temel ve kesin bir adımın atılmaması yüzündendir.

Tarih, insanı uygarlığa, diğer bir deyişle savaş durumundan veya tutkular oyunundan kaynaklanan bir düzenlemeye götürür; ama onu gerçek barışın ve gerçek hukuksallığın eşiğinde bırakır. Fakat belki de bu, tarihin insanı ahlâkın eşiğinde bırakması yüzündendir. Tarih, bunu iki şekilde yapar: Hem insanı son darbeyi indirme fırsatını kaçırmayacak olan düşman karşısındaki acizliğiyle yüzleştirerek hem de ona anlamını sadece ahlâklı politikacının kavrayabileceği cumhuriyetçi yönetimin ve salt ahlâksal değeri olan barışın ne olduğunu göstererek.

O halde tarihsel reform sürecini, ahlâksal bir devrim takip etmelidir. Aslında Kant için "devrim, düşünme tarzı (denkungsart) için gereklidir; hissetme tarzı (sinnesart) içinse adım adım yapılacak reformlar gerekir." Bu radikal tutum değişikliği zorunludur; çünkü:

> "sadece yasal olarak değil, ahlâksal olarak da insanın iyi bir insan haline gelmesi, maksimlerin temeli kirli kaldığı sürece, yavaş yavaş yapılan reformlarla başarılamaz, bunun daha çok insanın anlayışında gerçekleşen bir devrimle başarılması gerekmektedir... ve insan ancak adeta yeniden yaratımı ifade eden bir tür yeniden doğuşla ve kalbindeki bir değişimle yeni bir insan haline gelebilir."[24]

Sonuç olarak "doğanın marifeti", kültürel ve hukuksal ilerlemeyi gerçekleştirmekten, savaş ve ticaret yoluyla ahlâkın önündeki engelleri kaldırmaktan veya onları karşılıklı olarak etkisizleştiren bir durumu üretmekten ibarettir. Bu haliyle doğanın marifeti, negatif bir zaferle sonuçlanır; buna karşılık doğaya özgü amaçlara (barışa ve evrensel hukuka) ulaşmak ancak pratik aklın kendi hedeflerini –ki bu hedefler doğanın hedeflerini de kapsar ama onlardan üstündür– gerçekleştirmek için doğrudan doğaya müdahale etmesiyle mümkündür. *Ebedi Barış*'ta yazdığı gibi Kant, kötünün kendi kendini tahrip ettiğine, dolayısıyla kötü insanın tasarılarının hayal kırıklığı yarattığına inanır. Daha da ötesi iyinin aktif bir müdahale, deyim yerindeyse *in extremis** ahlâksal bir niyet meselesi olduğuna, iyinin kötü vasıtasıyla bilinçsizce gerçekleştirilmediğine inanır: "*Doğal politikanın motivleri birbirini bastırır ve tahrip ederken, ahlâksal politikanın motivleri eylemde görünür olmaya ve ebedi barış idesinde gerçekleşmeye başlayacaktır.*"[25]

---

24 *Religion within the Limits of Reason Alone*, I, v.

(*) Son anda / son anda gerçekleşen – ç.n.

25 Kant, *Vorarbeiten zum "Ewigen Frieden"* (Ebedi Barış'ın ön notları), *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, C. 23, s.192.

TARİHTEN AHLÂKA

Öyle görünmektedir ki, bir yanda ahlâk, öte yanda doğa ve tarih işbirliğiyle etkide bulunacaktır ve bu, daha çok sırayla gerçekleştirilen bir işbirliğine benzemektedir. İlkin "*doğa, akla dayanan ama herkesin takdirini kazanmasına rağmen pratik olarak sonuç vermeyen genel iradeye, insanların bencil eğilimlerinin etkilerini, bu etkiler sanki yokmuş gibi karşılıklı olarak iptal ederek, akla yardım eder.*"[26] Fakat daha sonra ikinci düzlemde, yani temizlenmiş zeminde, ahlâk veya pratik akıl görevi teslim alır ve onu kendi başına tamamlamaya çalışır: Pratik akıl "*insanlar arasında yasal olanı belirleyen ve a-priori veri olan... genel veya evrensel iradedir*" ve de " *eğer işlerimizi tutarlılıkla yürüteceksek arzulanan hedefi doğa mekanizmasıyla üretmenin ve aynı zamanda yasa kavramının gerçekleşmesini sağlamanın nedenidir.*"[27]

Fakat eğer hukuksal durumun ve ebedi barışın kurulması ahlâksal bir niyetin tarihe fiilen müdahale etmesine bağlıysa, bu niyet acaba hangi somut eylemlerde açığa çıkar? İnsanların ahlâksal dönüşümü, tutkular arasında tam denge kuramayan kurumları dönüştürür mü? Yoksa tam tersine kurumların dönüşümü –uzun solukta kurumların tam dengesini de temin ederek– vatandaşların ahlâksal dönüşümünü üretir mi? Veya kendini tarihte açığa vuran ahlâksal niyet, aslında aydınlanmış egemenlerin, yani felsefeyle aydınlanmış hükümdarların hem kurumları değiştirmek hem de aynı anda uyrukların ahlâksal eğitimini üstlenmek yönündeki niyetini mi ifade eder? *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din*'de ve *Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi*'nde söylendiği gibi, Kant'a göre, insanların ahlâksal olarak yenilenmesi ve devlet tarafından verilen ahlâk eğitimi, zorunlu olarak, insanlığın birleşmesinden önce gelir. Fakat *Ebedi Barış*'ta ahlâk eğitiminin toplum tarafından verilmemesi gerektiği; böyle bir eğitimin cumhuriyetçi yönetimi kurmak için zorunlu olmadığı iddia edilir. Aslında Kant, doğanın, ahlâksal karakteri zayıf olan insanları ahlâklı kılmak için doğal mekanizmaları kullanma görevini devlete bıraktığını ve doğanın kendi amacını gerçekleştirmek için aslında bencil arzulara gereksinimi olduğunu vurgular. Böylece Kant, devleti kurmak için ahlâksal açıdan iyi insanlara ihtiyaç olmadığını iddia eder ve şeytanların ulusu örneğini kullanır. Bu noktada o, mevcut devletlerde gözlenen ahlâksal iyileşmeye değinir ve bu devletlerin kuruluşunda ahlâksal yetkinliğin asla etkin bir rol oynamadığına dikkat çeker; hatta hukuk bile ahlâksal yetkinliği

26 *On Perpetual Peace*, Birinci Ek.

27 Kant, *Vorarbeiten zum "Öffentlichen Recht"* (Kamusal Hukuk'un ön notları), *Gesammelte Schriften* Akademie Ausgabe, C. 23, s. 353.

amaç edinmemiştir. Bu nedenle Kant söz konusu ahlâksal iyileşmeyi şu şekilde yorumlar: Bu iyileşme ahlâklı bir halkın ortaya koyduğu iyi bir anayasadan değil, daha ziyade halkın anayasa gereği mükemmel bir eğitim almasından kaynaklanır.[28]

Bu iki düşünce çizgisi, aslında, belli ölçüde uzlaştırılabilir. Kurumların dönüşümü ahlâksal dönüşümden önce geldiğinde, bağlam, devletin yerel anayasasıdır. Burada hukuksal dışsal baskılar ahlâka özgü içsel baskının yerini alır. Ahlâksal dönüşüm kurumlardan önce geldiğinde ise, bağlam, devletler arası ilişkilerdir. Burada ise ahlâk hukukun önüne geçer; çünkü hiçbir devlet kendisini belirlemeye çalışan bir baskıyı kabul etmez. Fakat tam da bu noktada, kaynağında arzular mekanizması bulunan bir anayasadan, halkı uygun olarak eğitmesini beklemek paradokstur: Eğer cumhuriyetçi yönetim uygun bir eğitim vermeyi başarabiliyorsa, bu eğitim neden yönetimin temel fonksiyonu haline gelmemelidir? Cumhuriyetçi yönetim, vatandaşlarının arzularına, eğitimine ve niyetlerine kayıtsız kalarak kendi işlevini yerine getirebilir mi? O, bencil ihtiyaçları yüzünden yasal duruma geçmeye zorlanan ve ahlâksal mükemmelliğe devletin yardımıyla ulaşabilecek olan bir kötüler ulusuna, iyi iradeyi aşılayamaz mı?

Başka bir yerde Kant, bu paradoksu çatışıyormuş gibi görünen iki düşünceyi birbiriyle tamamlayarak gidermeye çalışır: "*Devletin anayasası nihayetinde halkın ahlâkına dayanır, ahlâk da iyi bir anayasa olmadan kök salamaz.*"[29] Bu cümle, Platon ve Aristoteles tarafından da kolaylıkla dile getirilebilirdi. Eğer Kant buraya kadar klasiklerle uzlaşıyorsa, onların politikanın ahlâksal amacı ve ahlâkın politik karakteri hakkındaki ön kabullerini ve ulaştıkları sonuçları da onaylaması gerekmez mi? Farklı bir şekilde ifade edersek, Kant'ın bu pasajda takındığı pozisyondan iki sorun doğmaktadır. Birincisi pratiktir: Devlet halka ahlâk eğitimi vermeyi kendi hedefi olarak neden benimseyemez? Diğeri teoriktir: Hukuk ile ahlâk arasında yukarıda ifade edilen karşılıklı ilişki, Kant'ın tesis ettiği şekliyle, her ikisinin kendine özgü temelleriyle çatışmaz mı? Kantçılığın özü tam da dışsal eylemler üzerinde etkili olan hukuk ile içsel niyetler üzerinde etkili olan ahlâk arasındaki köklü ayırım değil midir?

İlk sorunun yanıtı belli ölçüde ikincisinin yanıtını da içerir. Kant, ahlâksal niyetin veya iyi iradenin bizim içimize dışsal bir buyrukla sokulamayacağı düşüncesinden bir an bile vazgeçmez: Biz belli eylemleri yapmaya zorla-

28 *On Perpetual Peace*, Birinci Ek.

29 Vorarbeiten zum "Ewigen Frieden", *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, C. 23, s. 162.

nabiliriz; fakat hiç kimse bize belli amaçları kendi amaçlarımız olarak benimsetemez. Dolayısıyla politikanın ahlâkı etkilediği iddiası, ancak eğitimde ve alışkanlıkta örtük olarak bulunan yavaş ve dolaylı zorlamalarla temellendirilebilir. O halde bunlardan ikincisi, yani alışkanlık, insanın empirik doğasını ahlâksal özgürlüğüyle birleştirecek tarzda dönüştüremez mi? Bir eğitimci, bu ister aile, ister devlet, isterse de doğa olsun, eğer bize aklımızı kullanmayı ve güdülerimize hakim olmayı öğretiyorsa, bu gelişme ve beceri, bencil amaçların yönlendirmesiyle başlamış olsa bile, ahlâklı olmamızı sağlamaz mı? Eğitim, söz konusu amaçlara ahlâksal bir değer atfederek ahlâksal özgürlüğün insanın doğası haline gelme olasılığını artırmaz mı? Kısacası, doğadan kaynaklanan ama ilerleme yoluyla kendini adım adım ondan kurtaran bir özgürlük anlayışını kullanarak doğa ile özgürlük arasındaki kanalları çoğaltmak, bu ikisini yasanın içsel ilkeleri üzerinde yeniden birleştirmez mi? Kant'a göre, bu aslında tarih felsefesinin temel işlevidir. Tarih felsefesinin ana meselesi şudur: Kültürdeki, uygarlıktaki ve hukuktaki ilerlemenin ahlâksal sonucunu kavramak ve bu ilerleme ile insanın ahlâksal gelişme imkanının eğitim düzleminde çakıştığını göstermektir.

Kant, bu meseleyi farklı şekillerde çözer ve çözümlerinde son derece kararsızdır. Söz konusu çözümler barışın kurumsal ve tarihsel koşullarıyla ilgili açıklamalarında bulunur. Kant'ın bu konudaki fikrinin en yetkin formülasyonunu belki de iki pasajdan çıkarabiliriz. İlk pasaj devletlerde hüküm süren hukukun sonuçları hakkındadır; diğeri ise tarihsel erekbilim düzlemiyle ilgilidir. İlkinde (*Ebedi Barış*'ın I. Eki) Kant, kaynağında hukuk dışı arzuların yattığı eylemleri engelleyen yasakların, insanları ahlâk yasasına saygı duymaya teşvik ettiğini iddia eder. İkinci pasaj *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde bulunur (83). Bu pasajda Kant, doğanın kendi nihai hedefine, yani "kültüre" ulaşmak için, insanın kendi kendine özgürce amaçlar koyma yeteneğini bir araç olarak kullandığını; böylece ahlâksal özgürlüğün, yani doğadan bağımsız biricik koşulsuz kendinde amacın doğa tarafından hazırlandığını göstermeyi amaçlar. Bu doğrultuda Kant, aracı bir kavramı, yani "disiplin kültürü" olarak adlandırdığı üstün bir kültür biçimini devreye sokmak zorunda kalır. Disiplin kültürü altında yaşayan insanlar, yaşamsal amaçlara hizmet eden doğal arzularını reddetmeden, onlara hakim olmak zorunda kalırlar ve bu arzularını, akıl onayladığı takdirde, serbestçe gerçekleştirme konusunda özgür olduklarını bilirler. Tutkularına hakim olma imkanına kavuşan insan, bütün dışsal eğilimlerinden kökten kopmaya hazır hale gelir, bu da ahlâkın yolunu açar. Şimdi, böyle bir becerinin gelişmesini uygarlıktan kaynaklanan bir gelişme olarak

almalıyız. Aynı şekilde duyarlılığın gelişimi de uygarlaşma sürecinden bağımsız değildir; ama uygarlık da kendini daha çok beğeninin arınmasında ve bilginin incelmesinde açığa vurur:

> "Güzel sanatlar ve bilimler, insanı ahlâksal olarak daha iyi kılmaz ama en azından herkese verdiği hazla ve topluma kazandırdığı inceliklerle duyumsal düşkünlüğün despotizmine güçlü bir şekilde hakim olarak onu daha uygar yaparlar. Böylece insan için sadece aklın iktidarda olduğu bir egemenliği hazırlarlar. Diğer yandan dik kafalı bencillik gibi doğanın bize dayattığı ve ruhun bütün gücünü harcayan kötülüklere karşı direncimizi kullanır, güçlendirir ve pekiştirirler; böylece en yüksek amaçlara ilişkin içimizdeki gizli yeteneği ifşa ederler."[30]

Bu iki pasajla ilgili olarak cevaplanması gereken ve aslında Kantçı tarih felsefesinin ve politikanın bütün problemini özetleyen nihai soru şudur: "kolaylaştırmak", "eğilimli olmak", "yeteneği ifşa etmek", "hazırlamak", "güçlü bir şekilde hakim olmak", " ... doğru uzun bir adım atmak" vb. ifadeleri hangi anlamda ele almak gerekir? Doğa nedir? Veya daha açık ifade edersek, hazırlayan şey (doğa) ile hazırlanılan şey (ahlâk) arasındaki; "ahlâka doğru uzun bir adım atmak" ile "ahlâksal adımın" kendisi arasındaki bağlantıyı zorunlu kılan nedir? Ahlâk kaçınılmaz olarak doğaya işaret edebilir; ama doğa kaçınılmaz olarak ahlâka götürmez gibi görünmektedir. Bu ikisini sıkı sıkıya birleştirmek, ahlâkın koşullarına bir determinizm veya mekanizm yükleyecektir ki, bu da ahlâkın ihtiyacı olan özgürlüğü tehlikeye atacaktır. Onları kesin olarak ayırmak, böylece doğadan özgürlüğe, fenomenal alandan numenal alana kökten geçmek ise tarih felsefesinin projesini tamamen gereksiz kılacaktır. Nitekim tarih felsefesi tam da bu yarılmayı kapatmaya teşebbüs eder. Ahlâk öncesi durumdan ahlâksal duruma fark edilmez geçişin köklü bir ahlâksal seçimle –ki bu seçim, tutkular ile görev arasında kesin bir ayrım yapan Kant'ın ahlâk anlayışında örtük olarak bulunur– nasıl bağdaştırıldığını anlamak güçtür. Fakat şunu kesin olarak ifade edebiliriz ki, uygarlık ile hukuk zorunlu olarak ahlâktan ve ahlâk da ahlâksal yaşamı başlatan ahlâksal seçimden, yani kendi *arkhe*'sinden önce gelmelidir. Ayrıca çeşitli şekillerde kullanılan egoizmin veyahut ahlâka ahlâk-altı (submoral) bir hazırlıktan fazlası olmayan bir disiplinin veya hukuksallığın, ahlâksal seçimin yerini alamayacağı da açıktır.

Tarih felsefesi iyi ile kötünün, egoizm ile ahlâkın, doğa ile özgürlüğün

---

30 *Critique of Judgement*, [&83].

mutlak ayrımını hafifletebilir; ama hiçbir surette ortadan kaldıramaz. Özgürlük ya olmak ya da olmamak zorundadır ve eğer varsa o, herhangi bir otomatik mekanizmanın çalışmasıyla bağdaşamaz. İnsanlığın asla teorik bir kesinlik veya mekanist bir zorunluluk haline gelemeyecek ahlâksal dönüşümü, politik problemi çözmek için bir temel oluşturamaz. Buna karşılık tutkular mekanizmasını tarihsel ve hukuksal olarak kullanmak insansal problemi ahlâksal olarak çözmeyi imkansız kılar.

Politikanın, hukukun ve tarihin, Kant açısından, ahlâkla ilişkisi bulanık ve çözümlenmemiş kalır. Bu ilişkinin aslında iki yönü vardır: Karşılıklı gereksinim ve karşılıklı ret. Kant dışsal eylemlerle sınırlandırdığı politik ve hukuksal düzeni, hem ahlâksal açıdan zorunlu olan hem de ahlâk dışı araçlar tarafından başarılan bir şey olarak sunar. Fakat gördüğümüz gibi, Kant, ahlâkı hukuksal düzene gizlice yeniden dahil ederken, bu düzenin saf yasal karakterini koruyamaz. İnsan haklarının ve tarih felsefesinin ahlâksal temellerini sorgularken gördük ki, Kant ya insan haklarının ahlâksal temellerini ya da tarih felsefesinin ahlâksal zorunluluğunu kanıtlamakta başarısızdır. Son olarak, tarih felsefesinin ebedi barışla ilgili zorlu probleme uygulanmasını incelerken gördüğümüz gibi, ahlâk dışı veya Machiavellist araçlar böyle bir barışı meydana getirmek için yeterli değildir.

Aslında ister Kant'ın politika öğretisine, yani hukuk öğretisine isterse de tarih felsefesine bakalım, ahlâkın, daima, ya çok fazla ya da çok az kullanıldığını görürüz. Eğer insan haklarıyla ilgili politik çaba, Kant'ın düşüncesinde, özellikle de ahlâka ilişkin düşüncesinde, merkezi bir öneme sahipse, Kant'ın politika öğretisi ahlâksal niyet ile realist niyetin değişken ve ikna edici olmayan bir sentezi olarak kalır. Kant'ın kavrayışı ve formülasyonları, ona modern politik yaşamı yeniden yorumlama imkanı tanır. Bu yorumunda Kant'a, Machiavellist ve Hobbesçu geleneğin kasıtlı olarak ihmal ettiği şeyi, yani politik yaşamın ahlâksal onurunu tesis etme çabası eşlik eder; fakat Kant'ın felsefesine bu kazancı sağlayan şey, gerçekten tutarlı bir çözüme engel olur. Kant'ın sisteminde ahlâk öğretisinin işgal ettiği yer, politik problemin kurumlar vasıtasıyla çözülmesini yasaklar; bu öğreti kendi doğası gereği eğitim vasıtasıyla gerçekleşecek bir çözümü de yasaklar.

Son analizde Kant'ın karşılaştığı zorlukların temelinde ahlâksal eğitim ve dönüşüm sorunu yatar; çünkü bu sorun iki dünya arasındaki, yani ahlâksal özgürlük dünyası ile doğal determinizm dünyası arasındaki karşılıklı etki ve ilişkinin bir sonucudur ki, Kant bunları birbirinden kökten ayırmak için büyük çaba harcar. Ayrıca bu ikisini uzlaştırmak adına tesis edilen çeşitli bu-

luşma zeminleri güvensiz ve problemlidir: Politikaya doğal basiret rehberlik etmez; politika basitçe bazen ahlâksal bazen de ahlâk dışıdır. Tarih ise paradoksal olan bir ereksel doğa anlayışına dayanır, ama bu doğa açıkça ontolojik temellerden yoksundur ve tarihsel olarak determinizmle işbirliği yaparak, insanlara sezdirmeden, onların planları üzerinde etkili olur. Diğer bir deyişle öteki adı İnayet olan bir doğa, kavranılamaz şekilde, ahlâk dışı araçları kullanmayı tercih eder ve bu durumda insanın ahlâksal özgürlüğü tehlikeye girer. Ve nihayet hukuk, eşzamanlı olarak, hem doğa mekanizmasının hem de pratik aklın kavramlarının bir ifadesi olarak tesis edilir; fakat "doğa ile özgürlüğü, yasanın içsel ilkelerine göre birleştiren" şey, devletler arasındaki ilişkilere uygulanması oldukça zor olan biçimsel ilkeleri, olumsal düzenlemelerle birleştirir. Bu tür birleştirme işlemi ve bu işlemin uzanımları, hem ahlâkın taleplerini hem de barışın doğadan kaynaklanacağı iddiasını şüpheli kılar. O halde bu iki dünyayı birleştirmek için önerilen bütün buluşma zeminleri, yani politika, tarih ve hukuk, bu buluşma zeminlerinin hem çözümü zor problemler doğurduğuna hem de önerilen çözümlerin aşırı ölçüde kaba ve çelişik bir karakter taşıdığına dikkat çeken bir eleştiri karşısında korunmasızdır.

Ancak Kant'ın içsel olan ile dışsal olanı, özgürlük ile determinizmi, ahlâk ile doğayı, vicdanın tanıklığı ile doğal kanıtı birleştirmekte başarısız olduğunu kabul etsek bile, nihayetinde bu terimlerin her birinde, diğerine indirgenemez bir şey olup olmadığını düşünmemiz ve tam da bundan dolayı Kant'ın her birini oldukları haliyle ve kendi dinamikleri içinde ele almaya zorlanmış olabileceğini göz önüne almamız gerekmektedir. Kant'ın politika felsefesini eleştirmek, şüphesiz, ya somut politik görüngü alanında bu terimlere karşılık gelen düzlemi sınayarak ya da bir bütün olarak sistemin tutarlılığına başkaldırarak zafer kazanabilir. Fakat eğer kesin bir zafere ulaşılacaksa, bu eleştirinin Kant'ın düşüncesinin temelleriyle ilgilenmesi gerekmektedir. Kant'ın politika felsefesinin eleştirisi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin bir eleştirisi olmak zorundadır.

4

Kant: "Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı?"*[1]

Susan Mendus

Mary Midgley ve Judith Hugnes *Kadınların Tercihi* adlı kitapta şu düşünceyi dile getirmektedirler:

> "Kadınlar felsefe kitaplarında filozofların saçma görüşlerini okuduklarında, bu görüşleri eleştirmeme gibi sıkıntı verici bir eğilime sahiptirler; sonuç olarak, kadınlar bu çaptaki insanların [filozofların] böyle görüşlerini kaleme almaktan kaçınmaları gerektiğini söylemenin haksız ve anokranistik bir yorum olacağını düşünürler."[2]

Bu sıkıntı başka hiçbir yerde, Kant'ın kadının doğası ve bir vatandaş olarak statüsü hakkındaki görüşlerini okurken hissettiğimiz kadar yoğun yaşanmaz. Sorun hiç de Kant'ın kadına vatandaşlık statüsünü layık görmemiş olmasında değildir (aslında durum tam da böyle olmasına rağmen); sorun daha ziyade Kant'ın politika felsefesinde ortaya koyduğu apaçık iddiaların, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni okuduğumuzda oluşan beklentimizle düpedüz çatışmasıdır. Söz konusu eserde, Kant önerdiği ahlâk ilkelerinin insanlara, hatta sadece insan varlıklarına değil, bizzat akılsal varlıklara uygun olduğunu vurgular. Bu vurgu politika felsefesi söz konusu olduğunda

---

(*) Susan Mendus, "Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'?" *Essays on Kant's Political Philosophy*, Ed. Howard L. Williams, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 166-190.

1 Bu alıntı Reinhold Aris'tendir: *History of Political Thought in Germany, 1789-1815*, Londra, 1965, s. 87.

2 Mary Midgley ve Judith Hughes, *Women's Choice*, Londra, 1963, s.45.

kadınlarla erkeklere eşit statü verileceği yönünde bir beklenti uyandırır. Ne var ki politika felsefesine baktığımızda ve Kant'ın kadının sadece edilgen vatandaş olabileceğini ve asla etkin vatandaş olamayacağını ısrar ettiğini gördüğümüzde, bu tür beklentiler bir anda boşa çıkar. Daha da ötesi Kant'ın bu konuda ısrarcı olmasının nedeni çok açık değildir. Nitekim bazen durumun böyle olduğunu ifade etmekle yetinir; bazen de kadının neden etkin vatandaş olamayacağını açık, net ve tutarlı bir biçimde ayrıntısıyla açıklar. *Ahlâk Metafiziği*, *Teori ve Pratik* ve nihayet *Antropoloji*'de sunulan kanıtlar, felsefi olmakla sıradan olmak arasında kararsızca bocalar ve Kant çağının önyargılarını çoğu zaman sorgulamadan onaylamaya ve başkalarının, özellikle de Rousseau'nun, dogmalarını eleştirmeden kabullenmeye tümden eğilimli görünür. Fakat ahlâk felsefesinden çıkan beklentimizin, yalnızca, kadınların vatandaş olarak ele alınış tarzıyla boşa çıktığını iddia etmek veya yalnızca buna işaret etmek hatalı olur: Pek çok yorumcu Kant'ın genel olarak bütün politik eserlerine nüfuz eden "Janus başlı" tutumuna dikkat çekmiştir. Nitekim Rheinhold Aris şuna değinir: "Kant neredeyse tek solukta hem köleliğe karşı çıkmıştır hem de toplumda mülkiyet sahibi olmayan üyelerin bütün temel politik haklardan mahrum olduğunu savunmuştur; her iki durumda da bunu akıl adına yapmıştır."[3]

Benzer biçimde Kant'ın genelde devrimi kınaması ile özelde Fransız Devrimi'ni "ahlâklılığın bir işareti" olarak görüp aşırı derecede övmesini birbiriyle uzlaştırmak zordur ve mevcut duruma bağlılıkla değişim coşkusu arasında beliren bu bocalama, onun politika felsefesinin en karmaşık ve analiz edilmesi en zor yönlerinden biridir. Yorumcular bu gerilimleri muhafazakârlık ve köktencilik, idealizm ve pragmatizm, rasyonalizm ve empirizm arasındaki gerilimler olarak veya *Birinci Kritik*'teki fenomen-numen ayrımının bir uzantısı olarak değişik şekillerde değerlendirirler. O halde gerilimlerin var olduğundan şüphe edemeyiz; ama bu noktada araştırmamız gereken şey, bu gerilimlerin ortaya çıkma nedenidir ve onların ne kadar derine kök salmış olduğudur. Yukarıda değindiğimiz gibi, Aris'e göre, Kant kendi kanıtlarındaki tutarsızlığı görmekte tamamen acizdir. Oysa Howard Williams *Kant'ın Politika Felsefesi* adlı kitabında, bu gerilimleri, Kant'ın kendi politik çabasının sınırlarına yönelik farkındalığını açığa vuran gerilimler olarak yorumlar. böylece Williams için: "Kant zaman zaman politik değişimin en radikal savunu-

3 R. Aris, *Political Thought*, s. 98 (Belki de Aris burada biraz aşırıya kaçmaktadır: Toplumun bazı üyelerinin politik haklara sahip olmadığını söylemek, onun ima ettiği gibi, zorunlu olarak köleliği onaylamakla sonuçlanmaz).

cusu olarak görünür (felsefe elbisesini giydiğinde) ve zaman zaman da muhafazakârlığın en titiz savucusu olarak ortaya çıkar (günlük elbisesini giydiğinde, yani gerçekçi olduğunda)."[4]

Bununla birlikte Williams için bu gerilimler, sadece pratik olarak mümkün olan şeyin sınırlarına yönelik bir farkındalığın ifadesidir. Buna göre Kant'ın köktenciliği onun ideal olduğuna inandığı şeyi, muhafazakârlığı ise basiretle ve pratikle ilgili olduğuna inandığı şeyi ifade eder. Farklı bir saptama Cohen'in "Kant'ın Hukuk Felsefesinin Bir Eleştirisi" adlı makalesinde bulunur. Cohen bu makalesinde, Kant'ın eserlerindeki çelişkiyi bir analizden geçirmeyi ve bu analiz yoluyla akla atfedilmiş olan salt olumsal ve değişken faktörleri ortaya çıkarmayı önerir. Cohen'e göre, "Kant erkeklerin kendi asalet unvanlarını kadınlara aktarmasının akıl tarafından buyurulduğunu; ama tersinin mümkün olmadığını... varsayar. Soruna bu şekilde yaklaşması Kant'ın tutumunu öyle bir saçmalığı indirger ki, eski çağlarda yaşamış bile olsa böylesine güçlü bir zekanın bu sonuca ulaşmış olmasına hayret ederiz."[5] Kant'a yapılan bu eleştiri –yani Kant'ın aklın buyrukları ile salt olumsal ve sosyal olarak belirlenmiş buyrukları birbirine karıştırması– onun politika felsefesini tutarlı bir biçimde sunmanın zor olduğunu gösteren üçüncü saptamadır. Fakat tekrar etmek gerekirse, bu saptamalar Kant'ın politika felsefesini yorumlarken ve onun ahlâk felsefesiyle, özellikle de *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki ahlâk felsefesiyle, ilişkisini belirlerken karşılaştığımız çok genel zorluklara ilişkindir. Bu nedenle Kant'ın kadının konumuna ilişkin görüşlerini, bu gerilimler vasıtasıyla açıklayıp açıklamayacağımızı araştırmak ve bu araştırma sonucunda bu gerilimlerin nedenine ilişkin genel bir teşhiste bulunmak gerekmektedir; çünkü Kant'ın kadının konumu hakkındaki açıklaması yukarıda değindiğimiz genel problemleri aşan özgül problemler içerir. Bundan dolayı burada ilkin Kant'ın kadının doğası ve vatandaş olarak statüsü hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışacağım. Daha sonra bu görüşlere ilişkin yapılan açıklamaları, yukarıda zikrettiğim üç yorumla karşılaştırarak, incelemeye devam edeceğim ve nihayet Kant'ın ahlâksal ve politik düşüncesinde feministler açısından iyimserliğe yol açabilecek bir şey olup olmadığını görmek içinse, Kant'ın öğretilerini yeniden yapılandırmaya girişeceğim. Kant'ın vatandaşlık ve vatandaş olma ölçütüyle ilgili tezleriyle başlıyorum.

---

4 Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, 1983, s. 179.

5 Morris R. Cohen, "A Critique of Kant's Philosophy of Law", *The Heritage of Kant*, Ed. G. T. Whitney ve D. F. Bowers, New York, 1962, s. 296.

VATANDAŞLIK

Kant vatandaşlık teorisini *Teori ve Pratik* ile *Ahlâk Metafiziği*'nde açıklar. John Ladd *Ahlâk Metafiziği*'nin I. Kısmı'nı oluşturan 'Adaletin Metafizik Öğeleri'ne yazdığı "Giriş"te metindeki önemli bir probleme dikkat çeker. Ladd, Kant'ın "hem radikal devrimcileri" hem de "ıslah olmaz reaksiyonerleri" eleştirmiş olduğuna değinir, ama "Kant'ın temel araştırma konusu olan bu açık paradoksu görmezden gelmemiz" gerektiğini tavsiye ederek onu savunur:

> "Kitabın tamamı hem politikada hem de hukukta, olan ile olması gerekenin ilişkisi hakkında ayrıntılı bir felsefi yorum olarak değerlendirilebilir. Kitaptaki çeşitli tartışmaları takip edebilmek için Kant'ın bazen olgusal devletleri ve olgusal yükümlülükleri bazen de ideal olanı tartıştığını fark etmek önemlidir."[6]

Ne yazık ki, Kant açıkça ne zaman idealist ne zaman pragmatist olduğunu çok ender ifade eder. Bu nedenle bu iki çizgiyi birbirinden ayırmak okuyucuya kalır ve bu aşırı ölçüde zor bir görevdir. Bu noktada, tekrar geri dönmek üzere bu probleme sadece değinmekle yetineceğim ve onu şimdilik çözmeye girişmeyeceğim.

Ahlâk Metafiziği'nde Kant "bizzat vatandaşın doğasından ayrılamaz" olduğunu söylediği üç nitelik veya özellik tanımlar[7]. *Teori ve Pratik*'de bu üç özelliğe "insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin"[8] ilkeleri olarak gönderme yapar. Bu ilkeler şunlardır: "*1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin özgürlüğü. 2) Bir uyruk olarak her birinin bütün diğerleri ile eşitliği. 3) Bir vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin bağımsızlığı.*"[9]

Kant *Teori ve Pratik*'te, yukarıdaki üç ilkeyi bu şekilde ifade edip onların hali hazırda inşa edilmiş bir devletin yasaları olmadığını, daha ziyade inşa edilmesi mümkün bir devletin yasaları olduğunu vurgular ve hemen ardından bu devlette vatandaş olmak için gerekli olan bağımsızlığa aslında herkesin sahip olmayacağı konusunda ısrar eder. Herkes, bizzat insan varlığı olarak özgür ve bizzat vatandaş olarak eşit olmasına rağmen, nihayetinde vatan-

6 *The Metaphysical Elemets of Justice*, çev. John Ladd, Indianapolis, 1965, s. xxix.

7 *Metaphysic of Moral*, s. 46, *Kant's Political Writings*, Ed. Reis, çev. H. Nisbet Cambridge, 1970, s. 139 (VI, 314). Aksi belirtilmedikçe *Metaphysic of Morals* ile *Theory and Practice*'den yapılan alıntılar Reiss edisyonundandır. Parantez içinde verilenler ise *Prusya Akademi* edisyonudur.

8 *Theory and Practice*, s. 74 (VIII, 290).

9 *A.g.e.*

daş olmak bakımından herkes bağımsız olamaz. Yasa karşısında herkes eşit olsa bile, yasaların yapılmasına herkes katılamaz. Kant bu konuda fazla hassastır ve hassasiyetini şu şekilde ifade eder:

> "Bu anayasa herkese eşit derecede oy kullanma hakkını tanımaz, yani herkese, diğer uyruklar arasında salt bir uyruk olarak kalmaktan çıkıp vatandaş olma yetkisini vermez. Devletin edilgen üyelerini oluşturan uyrukların, bütün diğerlerinden doğal özgürlük ve eşitlik yasalarına uygun olarak muamele görmeyi talep etme haklarından, onların aynı zamanda etkin üyeler gibi devleti etkileme ve örgütleme veya özel yasaların yapılmasına etkin vatandaşlarla beraber katılma hakkına sahip olduğu sonucu çıkmaz."[10]

Vatandaşlar arasında etkin ve edilgen ayırımı yapmak, Kant için hem önemlidir hem de problematiktir; çünkü bu ayrımla Kant, toplumdaki bütün grupların vatandaşlık hakkına sahip olmadığı yolundaki iddiasını temellendirir. Bu nedenle Kant'ın etkin ve edilgen vatandaşlık arasında ayrım yaparken kullandığı ölçütü incelememiz gerekir; bu ayrımın iyi yapılıp yapılmadığını ve bu ölçütün Kant'ın politika felsefesine dair varsayımlar hakkında bize ne söylediğini göstermeye çalışmalıyız.

Ahlâk Metafiziği'nde Kant, vatandaşları iki sınıfa ayırmak konusunda biraz kararsız olduğunu ifade eder; çünkü böyle bir ayrım diye itiraf eder, "bir bütün olarak vatandaş kavramının tanımıyla çelişik görünür."[11] Fakat daha sonra "bu zorluğu gidermeye yardımcı olacağını" ifade ettiği örnekleri, yani etkin ve edilgen vatandaş örneklerini sıralamaya girişir. Bu örneklerden hareketle Kant şu sonuca ulaşır: Edilgen vatandaşlar "cumhuriyetin sadece yardımcısıdır; çünkü edilgen vatandaşlar başka bireylerden emir almak veya onların koruması altına girmek zorundadır, bu nedenle onlar, sivil bağımsızlığa sahip değildirler." O halde etkin vatandaşlığı belirleyen şey, insanın kendi kendinin efendisi olması veya başkasının iradesinden bağımsız olmasıdır. Dolayısıyla böyle bir bağımsızlık herhangi bir hizmetçiye (devlet hizmetinde çalışanlar hariç) veya emeğinin ürününden ziyade sadece emeğini satan birine atfedilemez. Bu anlamda başkalarından emir almak zorunda olan veya başkalarının korumasına muhtaç olanları, bağımsız varlıklar olarak değerlendiremeyiz ve bu nedenle onlara vatandaşlık statüsünü tanıyamayız. Konuyu daha açık kılmak için Kant, edilgen vatandaşların listesini çıkarmaya çalışır. Edilgen vatandaşlar şunlardır:

---

10 *Metaphysic of Morals*, s. 46, 140 (VI, 315).

11 A. g. e., s. 139 (VI, 314).

> "Tüccarların veya esnafların çırakları, devlet görevinde çalışmayan ev hizmetçileri, rüştünü ispat etmeyenler (naturaliter vel civiliter), genel olarak kadınlar, yaşamak için (yani yiyecek ve barınma için) başkalarının (devlet hariç) verdiği işe muhtaç olanlar – bu insanların hepsi hiçbir sivil kişiliğe sahip değildir ve onların varoluşu deyim yerindeyse salt doğaldır. Bahçemde iş verdiğim oduncu, yaptığı ürünleri halka satan bir marangozdan; işini yapmak için elinde çekiç, örs ve körükle ev ev dolaşan Hindistan'daki demirci, Avrupalı bir demirciden; eve gelen özel öğretmen, okulda çalışan öğretmenden; amele, çiftçiden vb. farklıdır. – Birinci gruptakilerin hepsi sadece cumhuriyetin yardımcısıdır."[12]

Bu pasajda karşımıza çıkan bir kaç noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, Kant bağımsızlığı tamamen kelimesi kelimesine alır: Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez ve devlet memuru haricinde her ne şekilde olursa olsun hizmetçi olan birisi, tam da *hizmetçi olduğu için* etkin vatandaşlığa kabul edilemez. Muhtemelen Kant bu noktada, hizmetçiye oy kullanma hakkı tanındığı takdirde, onun efendisinin sözcüsü haline geleceğini düşünür: Ekonomik kölelik, politik köleliğe ve ekonomik efendilik de politik baskıya dönüşebilir. Bu konuyu daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağım

İkincisi, bağımsızlık ölçütüne ilişkin bu formülasyonda kadına verilen edilgen vatandaşlık statüsünün salt olumsal bir şey olarak tasarlandığı düşünülebilir. Çünkü Kant bu formülasyonda mevcut toplumlara göre değişen farklılıkları vurgulamaya çaba sarf eder. Buna göre Hintli demirci edilgen vatandaşken, Avrupalı demirci etkin vatandaştır. İlkinin tersine ikincisi, halka sadece kendi emeğini değil, aynı zamanda emeğinin ürününü sattığı için, salt bir hizmetçi değildir. Toplumlar arasındaki bu tür farklılıklar, bir toplumda herhangi birine etkin vatandaşlık statüsünü verip vermeme hususunda fark yaratır. Böyle bir okumadan hareketle, Kant'ın, 18. yüzyılın Almanya'sında değilse bile, bazı toplumlarda kadının etkin vatandaş olma imkanını kabullenmeye hazır olduğunu düşünebiliriz. Buna göre kadının olması gerektiği gibi bağımsızlığa sahip olmaması yüzeysel bir şey olarak, yani 18. yüzyıl Alman toplumunda işlev gören bir şey olarak ortaya çıkar. O halde burada, yani *Ahlâk Metafiziği*'nde, kadınların vatandaş olarak statüleri salt olumsal gibi görünmektedir: Şu çağda ve şu ülkede kadınlar, geçici olarak, tıpkı Hindistan'daki bağımsızlıktan yoksun demirci gibi, sivil bağımsızlıktan yoksun olabilirler; ama koşullar değişebilir ve kadının etkin vatandaşlığa geçmesine itiraz etmek için ilkece hiçbir gerekçe kalmaz. Üçüncü ve son nokta doğrudan doğruya Kant'ın aşağıdaki iddiasından çıkar:

12 A. g .e., 139-40 (VI, 314).

> "Vatandaşlar ne tür yasalar üzerinde uzlaşırsa uzlaşsınlar, bu yasalar doğal özgürlük yasalarıyla ve bu özgürlüğe uygun eşitlikle bağdaşmalıdır; yani yasalar, herhangi birinin edilgen statüden etkin statüye geçmesini teşvik edebilmelidir."[13]

Bu pasaj Hintli bir demirciye, çıraklara ve ev hizmetçisine etkin vatandaşlığa geçme fırsatını, yani sivil bağımsızlığı getiren ekonomik ve sosyal bağımsızlığı elde etme imkanını tanıyabileceğimizi ima eder. Buna göre, demircinin politik statüsü bir toplumdan başka bir topluma göre değişebilir, ama her toplumda muhtemelen edilgen vatandaş olarak görülen hizmetçiye bile bir hizmetçiden daha iyi bir şey olma fırsatı verilmelidir. Hizmetçi kendisine sivil bağımsızlığını kazandıracak ve dolayısıyla etkin vatandaşlığa geçme imkanı sağlayacak daha iyi bir işe yönelme gayesinden alıkonamaz. Kant "herhangi birinin edilgen vatandaşlıktan etkin vatandaşlığa geçmesinin teşvik edilmesi" gerektiğini söyler ve biz bu "herhangi biri"ne kadınların da dahil edildiğini umut edebiliriz.

O halde, kadının durumu bir bağımlılık durumu olsa da ve kadın alt seviyeleri işgal etse de, nihayetinde, kadının etkin vatandaş olma imkanına yönelik ilkece herhangi bir itiraz yok gibidir. En azından buraya kadar bu imkana engel teşkil ettiği söylenen bir şey yoktur. Fakat *Ahlâk Metafiziği*'nden *Teori ve Pratik*'e geçtiğimizde Kant, kadının etkin vatandaşlık statüsünü reddetmek için farklı sebepler sunar. Burada Kant şunu ifade eder: "vatandaş olmak için gerekli olan biricik nitelik (elbette ki yetişkin bir erkek olmak dışında), kişinin kendi kendinin efendisi olması ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir mülkiyete (her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır"[14]. Bu koşul gereği, kadının etkin vatandaşlıktan yoksun bırakılması, sadece olumsal bir şey olarak ortaya çıkmaz; kadın daha en baştan dışarıda bırakılır. Böylece *Ahlâk Metafiziği*'ndeki formülasyonun tersine burada ilkin bireyin cinsiyetini sormaya; daha sonra eğer o erkekse, bağımsızlık ölçütünü karşılayıp karşılamadığını araştırmaya davet ediliriz. Elbette ki bu yolla kadınlar, deyim yerindeyse yarışta başlangıç çizgisini bile geçemezler. Kadın, tikel sosyal konumları işgal eden biri değil, tanımı gereği sadece edilgen vatandaşlığa uygun "kadın pozisyonunu" işgal eden bir kişidir – ve hizmetkârların tersine gelecekte farklı bir konum işgal etmeyi umut edemez. Böylece alt düzeyi işgal edenler listesinde-

13 *A.g.e.*, s. 140 (VI, 315).
14 *Theory and Practice*, s. 78 (VIII, 295).

kilere dahi açık olan ilerleme imkanı, kadınlar için tamamen reddedilir. Bu nedenle *Teori ve Pratik*'de kadının dışarıda bırakılması olumsal değil, tersine ilke gereğidir ve bir ilke meselesi olarak Kant'ın kadınların neden dışarıda bıraktığını anlamak için "Adaletin Metafizik Öğeleri"ndeki (*Ahlâk Metafiziği*'nin I. Kısmı) evlilik tartışmasına bakmamız gerekir. Fakat buna geçmeden önce biraz konu dışına çıkmak ve genel olarak bağımsızlık ölçütü hakkında biraz daha tartışmak istiyorum.

Gördüğümüz gibi Kant, bağımsızlık kelimesini harfi harfine alır: Vatandaş devletten başka hiçbir efendiye hizmet edemez. Ancak, bağımsızlık, insanın kendi emeğinden başka bir şeyi satmasını gerektirir – yani vatandaş "kendisine ait olanı" satmak zorundadır ve "başkalarının kendisini kullanmasına izin vermemelidir."[15] Şimdi vatandaş olmak için kişinin sadece kendisine ait olan şeyi satması gerektiğini iddia etmek, ("ona ait olan şey" ile "onun emeği" arasında ayrım yapmak) Kant'ın uzun bir dipnotta verdiği şu açıklamayı gerektirir:

> "Birinin emeğini satması bir mal satmakla aynı şey değildir ... yakacak odunumu kırması için bir adama balta verdiğimde ya da elbise dikmesi için kumaşımı terziye götürdüğümde, onların her ikisiyle de kurduğum ilişki biçimi aynı olmasına rağmen, ilki ikincisinden, aynı şekilde berber perukçudan (ki aslında gerekli olan saçı ona ben vermiş olabilirim); işçi, sanatçıdan veya esnaftan, yani karşılığında para ödeninceye kadar kendisine ait olan bir ürün ortaya koyan birinden farklıdır. Çünkü ikinciler, işini yaparken başka birisiyle mülkiyetlerini değiştirirler (opus), oysa birinciler başka birisinin iradesine bağlı olarak emek harcarlar. Fakat itiraf ederim ki, kendi kendisinin efendisi olma statüsünü talep eden birinin, bu talebini haklı kılacak özelliklerini belirlemek biraz zordur."[16]

Bu pasajda açıkça birbirinden farklı iki ölçüt kullanılır: Birinci ölçüt doğrultusunda, Kant, bir insanın etkin vatandaş olmak için kendisine ait olan şeyi satmak zorunda olduğunu iddia eder; yani salt emek karşılığında para kazanmak, bir şey satmak anlamına gelmiyorsa, o zaman bir kişi etkin vatandaş olmak için satılabilir mülkiyetini satmak zorundadır. (Bu bağlamda Kant, emek ile emeğin ürünü arasında kesin bir ayırım yapar. Böylece berber kendi emeğini, perukçu ise emeğinin ürününü satar.) İkinci ölçüt doğrultusunda ise Kant, insanın sadece bu şekilde kendi kendinin efendisi olacağını söyler; çünkü bir insan, salt emeği karşılığında para kazandığında, başkalarının onu

15 *A.g.e.*
16 *A.g.e.*

kendi amaçları ve planları doğrultusunda bir araç olarak kullanılmasına fiilen izin vermiş olur. Fakat bu iki ölçüt, meselenin kesinlikle iki farklı yönünü oluşturur; çünkü bir berberin müşterisinden talimat alma veya ona hizmet verme durumundan, kaçınılmaz olarak, müşterinin onun efendisi olduğu ve böylece herhangi bir şekilde berberin etkin vatandaşlığa geçme yeteneğini etkilediği sonucu çıkmaz. Daha da ötesi, eğer berber müşterisinden talimat alıyor veya ona hizmet ediyorsa, kesinlikle açıktır ki, perukçu da aynı şekilde müşterisine hizmet etmekte ve ondan talimat almaktadır. Kant'ın vatandaşları etkin ve edilgen vatandaşlar olarak ayırma arzusunun altında, yalnızca bağımsız olanların yasaların yapılmasında söz sahibi olabilecekleri yönündeki inancı yatar. Bu durumda aslında belirleyici olan şey şudur: Yasa yapanlar başkalarından baskı görmemelidir. Onlar başkalarının politik aracı değil, kendi kendinin efendisi olmak zorundadırlar. Oysaki Kant yalnızca belli bir ustalığa sahip olanları ve mülkiyetini satanları, vatandaş olarak yapılandırır ve bu kesinlikle hatalıdır; çünkü perukçu berberden daha fazla baskıdan korunmuş değildir. Ayrıca kumaşımı verdiğim terzi de, en az oduncu kadar, bana hizmet eder. Elbette ki, perukçunun sosyal statüsü berberinkinden, terzininki de oduncudan daha üsttedir. Fakat Kant'ın sandığı gibi, oy kullanmaya uygunluğun, sosyal statünün işlevi olduğunu kabul etmek zorunda değiliz.

Bağımsızlık ölçütünün içerdiği bu zorlukları vurgulayarak, Kant'ın salt kendi sınıfının sosyal statüsünü meşrulaştırmaya ve güçlendirmeye ve bunun için sağlam gerekçeler bulmaya çalışan "dürüst ama dar kafalı bir burjuva" olmakla suçlanma nedenini, şimdi anlayabiliriz. Daha önceki tartışmalarla birlikte bağımsızlık ölçütü hakkındaki bu tartışmadan hareketle kadının vatandaşlık statüsüne ilişkin Kant'ın yaptığı değerlendirmeye üç şekilde itiraz edilebilir:

1) Kadınlara edilgen vatandaş statüsü verilir ve *Ahlâk Metafiziği*'ndeki hamle bağımsızlık ölçütüyle meşrulaştırılmış görünür. Fakat ayrıntısına indiğimizde öyle görünmektedir ki, bağımsızlık ölçütü oy kullanma hakkını elde etme yeterliliğini sosyal statüyle sınar ve bu sınamadan çıkan sonucu neden kabul etmek zorunda olduğumuz çok açık değildir. O halde bağımsızlık ölçütü, genel olarak başarısız görünmektedir ve kadının etkin vatandaşlıktan çıkarılmasını meşrulaştırmakta *a fortiori** başarısızdır.

2) Bağımsızlık ölçütü tutarlı ve akla yatkın olsa bile, Kant, kadınları dışarıda tutmak için her zaman aynı sebepleri ileri sürmez. *Teori ve Pratik*'te kadının, kadın olmanın tanımı gereği, bağımsızlığa yetersiz olduğunu düşünür.

(*) Daha kesin olarak / haydi haydi – ç.n.

3) Kadını, tanımı gereği dışarıda bırakma, onu herhangi bir erkek edilgen vatandaştan daha beter bir konuma sokar, çünkü bu tür bir dışarıda bırakma işlemiyle kadına etkin vatandaşlık statüsüne geçme fırsatı tanınmaz. Bu, Kant'ın politik düşüncesinin en talihsiz ve en uzun soluklu uzantısıdır. Çünkü gördüğümüz gibi eşitlik, etkin vatandaşlığa geçme fırsatını gerektirir. Tekrar edersek: "*Vatandaşlar ne tür yasalar üzerinde uzlaşırsa uzlaşsınlar, bu yasalar doğal özgürlük yasalarıyla ve bu özgürlüğe uygun eşitlikle bağdaşmalıdır; yani yasalar herhangi birinin edilgen statüden etkin statüye geçmesini teşvik edebilmelidir.*"[17]

Fakat eğer kadınlar etkin vatandaşlık statüsüne geçme imkanından mahrum ediliyorsa, o zaman kadınların bütün erkeklere –ister etkin isterse de edilgen vatandaş olsun– tanınan eşitlikten yoksun bırakılması en azından *prima facie** bir durumdur. Ve eğer durum buysa, o zaman Kant, kadını yasaların yapılmasına katılma hakkından mahrum bırakmakla kalmaz, daha kötüsü kadınları, uyruk olarak herkese ait olduğunu söylediği eşitlikten de yoksun bırakır.

O halde kadın acaba neden etkin vatandaşlığa yükselme imkanından mahrumdur? Kant'ın genel olarak kadınlar hakkındaki görüşünün uzantıları nelerdir? Bunu anlamak için Kant'ın evlilik başlıklı incelemesine, eşitlik öğretisine ve nihayet cinsiyetlerin doğasına ilişkin açıklamasına bakmalıyız.

EVLİLİK

Kant evliliğin doğası hakkındaki açıklamasını *Ahlâk Metafiziği*'nin "Adaletin Metafizik Öğeleri" başlıklı I. Kısmında işler. Kant'ın konuyu ele alış tarzı kötü şöhrete sahiptir; ahlâk felsefecileri için olduğu kadar hukuk felsefecileri için de sıkıntı vericidir. Bu konu hakkında yorumcuların çok azı olumlu değerlendirmede bulunur, hatta biri, Kant'ın görüşlerini "sığ ve itici" olarak betimlemiştir.[18] Kant'ın evlilik hakkındaki görüşlerinin çarpıcı nitelikleri şunlardır: Cinsel ilişki esasen hayvani bir şeydir ve nihayetinde insanlık onuruyla ve insanın ahlâksal bir varlık olarak değeriyle uzlaşmaz. Tek eşli evliliğin sınırları dahilinde bile, cinsel ilişki yine de temel olarak hayvanidir ve cinsellik içeren aşk hiç de aşk olarak adlandırılmaya layık değildir: "Cinsel aşk kendine özgü bir haz ve tutku türüdür ve tutkunun ahlâksal aşkla hiçbir ortak noktası yoktur; her ne kadar o, pratik aklın sınırlanmış koşulları altında

17 *Metaphysic of Morals*, s. 46 , 140 (VI, 315).

(*) Kanıta ihtiyaç duymacak /ilk bakışta anlaşılabilecek kadar açık – ç.n.

18 Aris, *Political Thought*, 102.

ahlâksal aşkla yakın bir ilişkiye girse de durum budur."[19] Aslında Kant cinsel doyum arzusunun intihardan bile daha kötü olduğu konusunda ısrar eder:

> "Meydan okurcasına yaşamın sıkıntılarına tahammül etmeyi reddeden insan, en azından, hayatını ziyan edecek hayvani itkilere güçsüz bir şekilde teslim olmaz: İntihar cesaret ister... Buna karşılık insanın tamamen hayvani eğilimlerine teslim olması demek olan bu doğal olmayan ahlâksal bozukluk [cinsel doyum arzusu – ç.n.], insanı sadece bir zevk nesnesi haline getirir; daha da ötesi onu doğal olmayan, yani tiksindirici bir nesne yapar ve böylece insan kendine olan saygısını tümüyle yitirir."[20]

Fakat insanın bu şekilde kendi insanlığından çıkmasına, cinsel ilişkinin karşılıklı olduğu tek eşli evlilikte müsaade edilebilir. Bu cinsel ilişki anlayışı – yani cinsel ilişkinin evliliğin bedeli olarak ödenmek zorunda olan bir karşılıklı sömürü formu olarak değerlendirilmesi, feminist başkaldırının övgüsünü kazanacak ironik bir sonuca sahiptir. Nitekim Kant'ın gözünde cinsel ilişki, erkeğin kadın tarafından olduğu kadar, kadının da erkek tarafında sömürülmesini ifade eder.

> "Feministler, erkeğin kadını cinsel bir nesne olarak kullanmasından şikayet eder. Kant ise bu şikayetin daha derinde yattığını ima eder. Kant'a göre cinsel ilişkide hem erkek hem de kadın birbirine nesne olarak davranır. Bu görüş, cinsel ilişkiyi modern toplumun bir sömürü formu olarak gören feminist iddiaya, bu sömürüyü erkeğin kadına karşı gayri insaniliğinin örneği olarak değil de, en genel anlamında insanın insana karşı gayri insaniliğinin bir örneği olarak görüp, söz konusu feminist iddianın yeniden ve daha iyi bir şekilde formüle edebileceğini telkin eder."[21]

Cinsel ilişkinin sömürücü ve insanı gayri insani bırakan doğası, belli ölçüde, tek eşli evlilikte yaşanan karşılıklılık ilişkisiyle meşrulaştırılır. Fakat Kant'ın karşılıklılık kavramını kullanması hem şaşırtıcı hem de yanıltıcıdır. Şaşırtıcıdır; çünkü *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin temel eğilimi, kişileri birer nesne olarak kullanmanın her şekilde ahlâk dışı olduğu yönündedir; fakat bu ahlâksızlığın salt karşılıklılık ilavesiyle nasıl değiştiğini veya dönüştüğünü anlamak güçtür. "İnsan bir nesne değildir – salt araç olarak kullanılacak bir şey değildir."[22] İnsanı salt bir nesne olmaktan çıkaran şey, nesnele-

---

19 "The Doctrine of Virtue" (*The Metaphysic of Morals*'in II. Kısmı), çev. M. Gregor, New York, 1964, s. 90 (VI, 426).

20 *A.g.e.*, s. 89, (VI, 425).

21 Williams, *Kant's Political Philosophy*, s 118.

22 *Groundwork for a Metaphysic of Morals* (IV, 427-9).

rin tersine, kişilerin tam da bir araç olarak kullanılamamasıdır. Karşılıklılık kavramı aynı zamanda yanıltıcıdır; çünkü evlilik ilişkisinin bir eşitlik ilişkisi olduğunu telkin eder. Fakat göreceğimiz gibi, karşılıklılık eşitliğe işaret etmez ve Kant ne erkeğin doğası gereği kadından üstün olduğu anlayışından vazgeçer, ne de bu anlayışın kaçınılmaz bir sonucu olarak kocanın karısına emir verme hakkını sorgular. Bu noktaları tek tek ele alalım: Birincisi tek eşli evliliğin doğasında bulunan karşılıklılığın, cinsel ilişkide tarafların birbirini sömürmesini meşrulaştırdığı iddiasıdır. Kant, evlilikte cinsel ilişkinin zinadan veya gayri meşru ilişkiden daha az hayvani olduğuna inanmaz. Karşılıklılık aslında mal veya köle olarak görülmek istemeyen kadının teminatıdır. Çok eşlilikte veya zina ilişkilerinde kadın erkekle eşit haklara sahip değildir, dolayısıyla kadının konumu, salt kölelik konumuna indirgenir. Bu nedenle karşılıklılık talebi cinsel ilişkiyi insani bir şeye dönüştürmez; sadece eşit konum pazarlığında uzlaşmayı temin eder; yani kadının erkek tarafından sömürülmesi, erkeğin kadın tarafından sömürülmesiyle dengelenir. Fırsatlar eşitlenmiştir; ama yine de bu fırsatlar özü gereği kadının doğasını bozucu niteliktedir.

Böyle ele aldığımızda, karşılıklılık eşitliğe işaret eder mi? Hayır etmez! Kant'ın kadına bir kölenin veya bir fahişenin sahip olduğundan daha fazla haklar verme arzusu, kadının eşitliğini garanti altına alma arzusuna dönüşmez. Ayrıca Kant için kocanın sahip olduğu doğal üstünlük, erkeğe karısına emir verme hakkını; kadına da ona boyun eğme görevini beraberinde getirir. Daha da ötesi evlilik, kadının kendi konumunu bir bağımlılık konumu olarak garanti altına aldığı bir sözleşme olarak görülür; çünkü Kant, erkeğin tersine kadının evlilik yoluyla kendi politik bağımsızlığından vazgeçtiğini söyler. Kadın bunu neden yapmalıdır? Neden özgür ve eşit bir insan varlığı, kendisini her zaman erkek bir bireyin baskısı ve bağımlılığı altında tutan bir sözleşmeye girer? Bunu anlamak için Kant'ın eşitlik anlayışını daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekmektedir.

EŞİTLİK

Kant, evlilik kurumunda kadının fiili durumunun kocasıyla bir eşitlik durumu olmadığından tamamen emindir; fakat bu *de facto* eşitsizliğin doğal bir eşitsizliğe dayanıp dayanmadığı konusunda kararsızdır. Bazen karı-koca ilişkisinin doğal olarak eşit olduğunu; ama kadının hanenin ortak iyisi adına kendi eşitliğinden vazgeçtiğini iddia eder: "Hukuksal yasalar eşlerin eşitliği ile tezat teşkil edecek biçimde tasarlanamaz. Sonuç olarak erkeğin kadından doğal olarak üstün olduğu iddiasına dayanan tahakkümün ana hedefi, ailenin

ortak çıkarını gerçekleştirmektir."[23] Buradaki kanıt, üstünlüğün zorunlu olarak doğal eşitsizliğe işaret etmediğini gösterir: Kocası kadından *üstün* olmasına rağmen; nihayetinde kadın onun *eşitidir*. Fakat kadın kocasının üstün olduğunu kabul ederek, kendi doğal eşitliğinden vazgeçer ve kocasına boyun eğer. Fakat bazen de Kant, karı kocanın (erkek ve kadının) doğaları gereği eşit olmadığını iddia eder; ama bu eşitsizliğin karşılıklı bir eşitsizlikle meşruiyet kazandığını söyler: Kadın, politik güçten vazgeçmesinin karşılığında evde egemenliği elde eder; "erkek evde barışı sever ve kendi rızasıyla karısının yönetimine boyun eğer."[24] Bu kanıtta erkek ile kadın arasındaki *de facto* eşitsizlik, kadının kendi kendisini reddetmesiyle değil, erkeğin nezaketiyle açıklanır.

Her iki durumda da evli bir kadının yaşamın ona biçtiği kaderden şikayetçi olmaya hakkı olamaz: Eğer o, iradi olarak kendi eşitliğinden vazgeçiyorsa, şikayet etmek için hiçbir gerekçesi yoktur; aynı şekilde kadın bir egemenlik alanındaki bağımlılığını bir ötekiyle değiştiriyorsa, onun yine şikayet etmeye hakkı yoktur. Bu iki kanıt, kadının doğal eşitliği konusunda farklı şeyler söylemesine rağmen, aslında ikisi de kadının doğasına yönelik aynı anlayışı paylaşır. Birinci kanıt, iradi olarak vazgeçilmiş bir doğal özgürlüğün varlığını onaylar, ama herkesin herkesle eşitliğinden daha önemli bir iyiye göndermede bulunur. Özel olarak bu kanıt, kadının kendinde bir amaç olmadığına işaret eder ve kadının daha ileri dereceden bir sosyal amaç (ailenin dirliği ve selameti) adına araç olmaya boyun eğdiği takdirde kendini bir kadın olarak gerçekleştirmesinin mümkün olduğunu ima eder. Doğal eşitsizliği varsayan ikinci kanıt ise, açıkça, kadının kendine özgü doğasına başvurur ve bu başvuru Kant'ın şu iddiasında somutlaşır: Evlilik kadının kendi özgürlüğünü elde ettiği; erkeğin ise kaybettiği bir araçtır. O halde meselenin düğüm noktası, kadının erkekle biçimsel açıdan eşitlenip eşitlenmemesi değildir; kadın doğasının erkek doğasından farklı olmasıdır. Bu farklılık, kadının farklı statüsünü (etkin vatandaş olarak değil de, daha ziyade edilgen vatandaş olarak) meşrulaştırır ve evlilikle kadının neden özgürleştiğini ve erkeğin ise neden özgürlüğünü kaybettiğini açıklar.

Kant'ın kadının statüsü hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kadınlar sadece edilgen vatandaş statüsüne uygundur. Erkek edilgen vatandaşların tersine, kadın kendini geliştirme ve ilerleme yoluyla, etkin vatan-

---

23 *Metaphysical Elements of Justice*, III. Bl. S. 26 (B. Edelman, *The Ownership of the Image*, Londra, 1979'dan naklen).

24 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. M. Gregor, The Hague, 1974, s. 167 (VII, 304).

daş statüsüne yükselemez. Bunun nedeni evlilik sözleşmesi örneğinde açıkladığımız gibi kadının kendi doğasıdır. Evlilik sözleşmesi vasıtasıyla kadınlar kendi eşitliklerinden vazgeçerler ve politik yaşamdaki egemenliği, ev içindeki egemenlik karşılığında erkeğe teslim ederler. Kadına bunu yapmak yaraşır; çünkü o, erkeğin tersine, gerçek özgürlüğünü evlenerek kazanır. Kadın, özgürlüğünü en iyi şekilde böyle elde eder ve bu, kadın olmanın doğasından kaynaklanır. O halde kadının doğası nedir? Ve kadının doğası erkeğin doğasından neden öylesine farklıdır ki, kadınlar özgür, eşit ve bağımsız olma özelliklerinden yoksun bırakılır veya kadın söz konusu olduğunda bu üç özellik neden yeniden yorumlanır?

KADININ DOĞASI

'Cinsiyetlerin Doğası Hakkında'ki tartışma *Antropoloji*'de bulunur. Burada Kant'ın zihni, katıksız bir biçimde, neredeyse tamamen günlük deneyimden etkilenmiş görünür ve bu zihinden önyargı ve bağnazlık fışkırır. Kant'ın kadının içsel doğası hakkında söylediklerinin büyük bir kısmı sadece saçmadır. Örneğin:

> "Erkeklere karşı güler yüz göstererek dişi karakter özgürlüğe sahip olmak ve aynı zamanda bütün eril türü fethetmek ister. Bu eğilim cilve adı altında kötü şöhrete sahip olmasına rağmen, gerçekte onun meşru temelleri de yok değildir. Evli bir genç kadın daima dul kalma tehlikesi altındadır; bu nedenle kadın bütün erkeklere cazip görünmeye; evlilik yapmaya yeterli varlığı olan erkeklere, kendisini evlenilebilir bir kadın olarak göstermeye çalışır. Eğer bunu başarabilirse talipten yoksun kalmayacaktır."[25]

Ve bir kez daha:

> "Evlilikte erkek sadece karısına kur yapar; ama kadının bütün erkeklere eğilimi vardır. Kadın kendi cinsinden olanları kıskandırmak, başka kadınlardan üstün olmak ve hoş bir görüntü uyandırmak için giyinir... Öte yandan erkek iyi giyiniyorsa, karısı onun giyim kuşamından utanmasın diye böyle yapar. Erkek, kadının hatalarını müşfik bir şekilde yargılar; oysa kadınlar erkeğin hatalarını tek tek herkesin içinde anlatır. Ayrıca genç kızlar: Eğer onlar işledikleri günahları yargılamak üzere oluşturulacak bir jüride erkeklerle kadınlar arasında bir seçim yapma şansına sahip olsalardı, kesinlikle erkeklerden oluşan bir jüriyi seçerlerdi."[26]

25 *A.g.e.*, s. 168 (VII, 305).
26 *A.g.e.*, s. 170 (VII, 307).

Bu böyle devam eder gider; makul olmayan bir görüşü bir diğeri takip eder. Fakat burada önemli olan bu kör önyargılar geçidi veya kadının bizzat kadın olarak iç doğasını keşfetmiş gibi davranmak değildir. Bana göre esas önemli olan şey, aynı bölümde kadının eğilimle; erkeğin ise akılla özdeşleştirilmesidir. O halde: "Kadının boyun eğmesi erkeğin ise yönetmesi gerekir; çünkü eğilim boyun eğer, akıl yönetir."[27]

Yazarın geç dönemine ait ve diğer eserlerine göre daha az önemli olan bu eserde, kıyıda köşede kalmış bu söze fazla önem atfetmenin hatalı olduğu iddia edilebilir. Fakat *Antropoloji*'deki bu görüşü reddetmek için başka yerde herhangi bir görüş ileri sürülmez. Tersine, görmüş olduğumuz gibi, kadının statüsünü edilgen vatandaş olarak meşrulaştırmak, evlilik ilişkisinde kadının bağımlılığını açıklamak ve onu fiilen politik yaşamın dışında tutmak için aşırı bir çaba harcanır. Bu zeminde kadının eğilim, erkeğin ise akılla özdeşleştirilmesi, zorunlu olmasa bile, beklenmedik ve şaşırtıcı bir şey değildir. Daha da ötesi Kant'ın hukuk felsefesi başka yönlerden de kadının dışlanmasıyla bağdaşır. Cohen'in de dikkat çektiği gibi Kant, kadının kocasına doğal yasanın bir sonucu olarak itaat ettiğine inanır görünmektedir.[28] Kant'taki dürüst ama dar kafalı burjuva, kendi yaşadığı toplumda kabul görmüş ve salt geleneksel olan şey ile aklın buyruğu arasında ayırım yapmakta başarısız olmuştur (Bu başarısızlık, dikkat edersek, Kant'ın kadınları ele alış tarzıyla sınırlı değildir: Kant'ın yetenekli bir devlet memurunun ömrü boyunca görevde kalma hakkını, aklın bir buyruğu olarak görmesi, olumsal ve değişken olanı, *a-priori* olandan ayırma yeteneksizliğini gösteren daha ileri dereceden bir kanıttır).

Bu çalışmanın daha en başından hayal kırıklığı yaratan ama hiç de şaşırtıcı olmayan sonucu şudur: Kant kadınlara politik haklarını teslim etmek istememektedir. Biz gerçekten çok yol aldık! Nitekim kadınların bağımsızlıktan yoksun olması, bir çırağın bağımsızlıktan yoksun olmasıyla kesinlikle aynı tarzda değildir, zira çırak için bu yoksunluğu olumsal bir şey olarak düşünmek olasıdır. Böylece kadın sadece oy kullanma hakkından değil, aynı zamanda bu hakka erişme yönündeki bütün umutlarından mahrum bırakılır. Bağımsızlık, kadından sonsuza kadar esirgenmiştir. O halde kadının özgürlüğü ve eşitliği üç sebepten dolayı tehdit altındadır: Bunlardan birincisi, kadının özgürlüğü ile erkeğin özgürlüğü arasında kurulan köklü dikotomi; ikincisi eşitlik kavramının kadınlara uygulanırken yeniden yorumlanması (veya bir alternatif olarak kadın eşitlilikten yoksun bırakılmasa bile, onun eşitlikten

27 *A.g.e.*, 172 (VII, 309).

28 Cohen, "Kant's Philosophy of Law", s. 285.

pratik amaçlar adına iradi olarak vazgeçmesinde ısrar edilmesi) ve sonuncusu ise –üstün körü ve dolaylı olarak söylense de, nihayetinde onaylanarak– kadın doğasının akılla ilişkisinin reddedilmesi. Buna göre kadının doğası, eğilimle özdeştir ve tam da bu yüzden o, erkeğe boyun eğmek zorundadır. Öyle görünmektedir ki, akılsal varlıkların krallığında sadece yetişkin erillere yer vardır. Hatta Kant, "bilgili kadınlar"ın bulunduğunu reddedecek kadar ileri gider: "Bilgili kadınlara gelince, onlar kitaplarını, deyim yerindeyse saatleri gibi kullanırlar. Bu saatler genellikle çalışmaz ve güneşe göre ayarlanmamıştır, ama yine de onları insanlara gösteriş yapmak için yanlarında taşırlar."[29]

O halde genel olarak kadınlar geveze, huysuz ve kıskançtır ve de zapt edilemez bir hükmetme eğilimi tarafından ele geçirilmiş varlıklardır. Politik meselelerde kadınlara herhangi bir güç veya yetki tanımak, ahmaklık ve basiretsizlik olur; çünkü Kant onların akıllı olmadığını demeye getirir. Bu aşağıya doğru inen helezonla Kant –kadının evlilikteki eşitliğini ve evlilik ilişkisindeki karşılıklılığı yüzeysel olarak kabul etmiş olsa bile– bizi, kadını köleden hatta hayvandan tam olarak ayıran şeyin ne olduğunu görmeyi zorlaştıran bir duruma sürükler. Kadının uğratıldığı bu büyük değer kaybını ve kadın doğasından duyulan bu kuşkuyu nasıl açıklayabiliriz? Eğer durum benim iddia ettiğim gibi ve metinlerin sessizce işaret ettiği kadar kötü değilse, o zaman Kant'ın kadının doğasına ve yeteneklerine ilişkin görüşlerinden aşırı karamsarlığa kapıldığım konusunda az da olsa şüphe edilebilir. Ancak Kant'ı sadece kendi çağının bir çocuğu olarak görüp, bunu bir bahane olarak sunamayacağımızı defalarca dile getirdim. Buna göre Könisberg'in dar sınırlarına hapsolmak, kadınlarla arkadaşlıktan muzdarip olmak gibi bahanelere dayanan kanıt, kesinlikle, Kant'tan daha fazlasını beklemenin saçma olduğu sonucuna ulaşır. Ama öyle değildir. Bu yazının başında Mary Midgley ve Judith Hugnes'in kitabından bir görüş aktarmıştım. Bu kitapta söz konusu iki yazar, biz kadınların ölü filozofların kadınlar hakkındaki görüşlerini okurken yenik düştüğümüz sıkıntıyı yorumlarlar. Aynı zamanda filozofları eleştirmenin haksızlık ve anakronizm içereceği yönündeki duygumuzu da açıklarlar; ama şu sonuca ulaşırlar: Aquinas veya diyelim Aristoteles hakkında bu tür bahaneler ileri sürsek bile, nihayetinde "18. yüzyıla geldiğimizde böylesi bahaneler ileri sürmek geçersizdir ve durumun daha kötüye gittiğini açıkça söylemek önemlidir. Bu dönemde pozitif reaksiyoner çabaların yerini konformizm alır ve bu konformizm değişime direnir ve onu iptal eder."[30]

29 *Anthropology*, s. 171 (VII, 307).
30 Midgley ve Hughes, *Women's Choice*, s. 45-6.

O halde kadının vatandaş olarak statüsüne ilişkin Kant'ın görüşünün aslında sorgulanmamış bir önyargıdan çok daha fazlası, "dürüst ama dar kafalı bir burjuvanın" fikirlerinden de fazlası olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu söyleyebileceğimizi ve söylemek zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Bu yolla "Kant'ın yaptığı haksızlıktan" şu ana kadar çıkardığımız basit ve şaşırtıcı olmayan dersten daha önemli ve daha yararlı dersler çıkartabiliriz. Çünkü esas meselemiz, daha iyisini nasıl yapabileceğimizi kavramadan ve kadınlara yapılan haksızlığın, başkalarına da yapılan bir haksızlıkla aynı kaynaktan çıkıp çıkmadığını sorgulamadan, Kant'ın hata yaptığını kabul etmek değildir. Başka bir deyişle kadınlara yapılan haksızlık acaba çok daha derine kök salan ve yanlış yola sapan bir düşünme tarzının sonucu mudur? Şimdi bu soruya eğileceğim. Yanıtlarım çok kısmi ve spekülatif olacak. Bunun farkındayım ve elbetteki bu kadar kısmi ve spekülatif olmayı istemezdim; ama kısmi bir yanıt, hiç yanıt vermemekten daha iyi olabilir. Bu yolla daha ayrıntılı bir araştırma için bazı ana hatlar önerebileceğimi umut ediyorum.

Bu yazının başlangıcında Kant'ın politika felsefesindeki gerilimlere ve bu gerilimlerin kaynağı hakkında yapılan üç yoruma değinmiştim. Howard Williams bu gerilimlerin, sadece, Kant'ın genel tutuculuğunun bir parçası olduğunu; politik yaşamda pratik olarak mümkün olan şeyin sınırlarına yönelik farkındalığının bir sonucu olduğunu iddia eder. Aynı şekilde John Ladd, "Adaletin Metafizik Öğelerine" yazdığı "Giriş"te benzer bir imada bulunur. Buna göre söz konusu gerilimler, Kant'ın olan ile olması gereken arasındaki gediğin tam olarak bilincinde olduğunu gösterir. Bu açıklamaların önemli bir noktaya temas ettiği kesindir: Kant'ın tutuculuğunun en çarpıcı örneği, belki de, egemene ve onun tarafından konulan devrim yasağına her zaman itaat etmek gerektiği yönündeki buyruğudur. Böylece Kant, kaos ve çatışmayla sonuçlanma olasılığından korktuğu için itaatsizliği savunmak yerine despotizm tehlikesini göze almayı tercih eder. Bu tür başka tutuculuk örneklerini Kant'ın politika felsefesinde ve aslında onun bütün yaşamında bulmak zor değildir (II. Friedrich'e ne derslerinde ne de yazılarında dini meselelere değinmeyeceği konusunda verdiği söz buna bir örnektir). Fakat Kant'ın kadınlara yönelik tutumunda bu tür bir ödün öğesine rastlamak zordur; hiçbir yerde Kant kadınlara verdiği düşük statüden dolayı mazeret bildirmez. Hatta bundan çok uzaktır. *Antropoloji*'de uygar toplumlarda kadının statüsünün ilkel toplumlardaki statüsünden fazla öteye geçtiğini söyleyecek ve hatta kadınların fazla eğitim almalarının tehlikeleri konusunda uyaracak kadar ileri gider. Aynı tutum Maria von Herbert'le yaptığı mektuplaşmada da açığa çıkar. Bu

genç kadın, Kant'a kendisine büyük üzüntü ve mutsuzluk veren bir aşk acısı hakkında yazar. Kant, bu mektupları son derece sert ahlâkçı bir tonda cevaplar ve bu mektupları aynı zamanda, kadınların fantezilere fazla dalıp onları kontrol etmekte başarısız olduklarında başlarına gelecek olaylara karşı uyarmak için bir İngiliz arkadaşının kızına, Elizabeth Motherby'e de yollar.[31] Bundan dolayı muhafazakârlık ve ihtiyat, Kant'ın politika felsefesinde mevcut olsa bile, bunlarla Kant'ın kadınlara yönelik değerlendirmesini açıklayamayacağımızı düşünüyorum. Çünkü buradaki problem tam da hiçbir gerilimin olmamasıdır: Pragmatizm ve muhafazakârlığın karşısında ne radikalizm ne de idealizm vardır ve Kant'ın kadınlara yönelik görüşünü, örneğin onun genel olarak devrim ve özel olarak Fransız Devrimi'ne yönelik tartışmasından ayıran şey tam da budur.

Kant'ın politika felsefesindeki gerilimlere ilişkin ikinci yorum, bu gerilimleri Kant'ın kendi tutarsızlıklarını ve çelişkilerini fark etmekte aciz kalmasına atfeder. Böylece Aris'e göre, Kant, "neredeyse tek solukta hem köleliğe karşı çıkmıştır hem de toplumda mülkiyet sahibi olmayan üyelerin bütün temel politik haklardan mahrum olduğunu savunmuştur; her iki durumda da bunu akıl adına yapmıştır."[32] Bu yorum doğrudur; ama gerçeği tümüyle yansıtmaz. Kadının statüsüyle ilgili olarak Kant'ın politika felsefesinin kusuru, ihtiyatlı bir muhafazakârlığı ve mevcut durumu savunma tutkusunda yatmaz. Kant olumsal pratikleri akılsal statülere yükseltirken, daha ziyade, mevcut durum haricinde başka herhangi bir şeyin makul veya müsaade edilebilir olduğunu kategorik olarak reddeder ve bu reddi saf akla başvurarak meşrulaştırır. Böylece, evlilik ilişkisini bile, sosyo-ekonomik terimlerle anlayan tutkulu bir kapitalizm savunusu ve de evlilik ilişkilerine dair "sığ ve itici" bir anlayış üreten bireycilik savunusu, her şeyi farklı ve değişebilir gelenekler olarak değil, tamamen aklın talepleri olarak yapılandırılır. Bu noktada değişime direnç gösterildiğini keşfederiz ki, bu direnç salt tutuculuğun ötesine geçer ve 18. yüzyıl Almanya'sının ilkelerini ve pratiklerini reddedilemez ve şüphe edilemez hakikatler seviyesine yükseltir.

Ancak yine de olumsal pratikler ile aklın buyrukları arasındaki bu ayrım, dikkat çektiğim kadar belirleyici olmayabilir: Kant mevcut durumu savunur; ama sadece bunu yapmaz; aynı zamanda *Temellendirme*'deki bireyciliği de savunur, dolayısıyla Kant'ın karşılaştığı zorlukların, ona özgü olmadı-

31 *Kant: Philosophical Correspondence*, 1759-99, Ed. A. Zweig, Chicago, 1967, s. 204 ve Giriş, s. 25-6.

32 Aris, *Political Thought*, s. 98.

ğını, aksine bütün bireyci teorilere sirayet ettiğini düşünüyorum. Kant'ın kadının eşitliği hakkındaki görüşlerini tartışırken dikkat çektiğim gibi, Kant iki inanç arasında bocalar gibi görünmektedir: Bir yandan kadının ve erkeğin eşit olduğuna, ama kadının evin ortak iyisi adına kendi doğal özgürlüğünden vazgeçmesi gerektiğine inanır; öte yandan kadınlar ile erkekler arasında doğal bir eşitlik bulunmadığını, kadının kendine has doğasının, yetki ve gücü eşler arasında eşit olarak bölüştürmeye elverişli olmadığını düşünür. Fakat buradaki problem derindir – sadece Kant için değil, genel olarak bireycilik, özel olarak feminist bireycilik için de derindir. Her türüyle bireycilik sosyal yaşamlarımızdaki olguların hakkını gözetmekte başarısızlık tehlikesi taşır. Caird, Kant'ın felsefesine özel bir gönderme yaparak bu noktaya temas eder ve Kant'ın tek eşli evlilik ile metres ilişkisi arasında yaptığı ayrımla, iki kişi arasında kurulan bir sosyal birliği ima ettiğini ve böyle bir birliğin Kant'ın kökensel hak idesiyle çatıştığını vurgular:

> "Eğer biz karşılıklı [illegible]ya tutunursak ve daha yüksek bir kategori olan [illegible] reddedersek, o zaman, herkes birbirini bir amaç olarak değil, bir araç olarak görmek zorunda kalır. Bu, içerisinde her bir bireyin diğerinin hazzı için bir araç olduğu ve iki tarafın da yüksek bir amaç aramadığı duyusal düşkünlük durumuna karşılık gelir. Fakat Kant, aslında, kendini bu şekilde kaybeden her bireyin, ortak bir yaşama katılarak kendini yeniden bulabileceği daha yüksek bir sosyal ilişkiye dikkat çeker." [33]

Bütün bireyci teoriler bu zorluğu paylaşır. Onların hepsi kişileri, özü gereği, bağımsız, özgür ve eşit olarak yapılandıran atomist bir modele dayanır; ama aslında bu model, aile gibi, saf atomculuğu aşan sosyal birliklerle uzlaşamaz. O halde şu konuda bir seçim yapmak gerekir: Ya bireycilikten vazgeçmek ya da erkeği evin reisi ve karar mercii yapıp aileyi tek bir birlik olarak yapılandırmak. Bu ikilemi Elizabeth Wolgast şu şekilde açıklar:

> "Karı koca kendi iradelerine sahip farklı bireylerdir. En son belirlenimde eşlerin küçük bir örgütlenme oluşturdukları ve bu örgütlenmenin kendi adına kararlar almak zorunda olduğu ve eşlerin, bu örgütün sorumluluğunu ortak olarak paylaşan üyeler oldukları düşünülecektir. Fakat bu düşünce atomist modelle çatışır. O halde toplumun bakış açısından eşler ne tam anlamıyla bireydir ne de bir bütündür. Dolayısıyla tarafları, kocanın temsil ettiğini söylemek en kolayıdır: Böylece yüzeyde atomist modelin temel nite-

33 Elizabeth H. Wolfgast, *Equality and the Rights of Women*, Ithaca, 1980, s.145-46.

> likleri korunur. Aile reisi, tek başına bir kişiymiş gibi, atomize bir birlik adına konuşur."[34]

Bu durum, Kant ile birlikte şu şekle bürünür: "Eğer bir birlik uyumlu ve dayanaklı olacaksa, bunun için iki insanın birbirlerinden hoşlandıkları için bir araya gelmesi yeterli değildir; taraflardan biri diğerine tâbi olmak zorundadır"[35]. Bu bağlamda Kant, kadının boyun eğen; erkeğin de hükmeden bir varlık olduğu iddiasını meşrulaştırmak için kadın doğasına başvurur. Dürüst ama dar kafalı burjuva burada ortaya çıkar; çünkü onun 18. yüzyıl Almanyası'nın olumsal koşullarını ezeli-ebedi hakikatler statüsüne yükselttiği açıktır. Sonuç olarak bu ikilem, birinin hükmetmesini ötekinin de ona bu konuda imkan tanımasını ana eğilim olarak tesis eden bireycilikten doğar. Hatta Mill'in (kadın kurtuluşunun öncüsünün) düşüncesinde bile bu problem ortaya çıkar ve onu kadın doğasını, ataerkil ailenin yıkılmasını engelleyecek bir sigorta olarak kullanmaya zorlar. Bireycilik, feminist bireycilik olduğunda bile, kendi iç taleplerinden kurtulamaz. Böylece modern feminist, en azından, bazen aile reisinin dişi olabileceğini iddia eder, ama birinin reis ve karar mercii olması gerektiğinden asla şüphe etmez. Hükmetme ve boyun eğme dili, bireyciliğin merkezindedir ve bu dil bireycilikten vazgeçmediğimiz sürece ortadan kaldırılamaz. Bireyci feminizmle kadının sahte erkeğe dönüştüğü şeklindeki eleştiri buna dayanır.

Sonuç olarak Kant'ın kendi çağının sosyal geleneklerinin ötesini göremeyen dürüst ama dar kafalı bir burjuva olduğu doğru olabilir. Ama bu geleneklerden birinin gidip bir diğerinin geldiğini görmek zorundayız: 20. yüzyılın İngiliz değerleri adına 18. yüzyılın Alman değerlerinden vazgeçmek zorunlu olarak bir gelişmeye işaret etmez; özellikle her ikisinin de altındaki felsefi model kusurluysa. Bireyci feministler ile bireyci kadın düşmanları arasındaki mücadele, bireyciliğin uzantıları tam olarak anlaşılmadan, asla tam olarak ortadan kalkmaz. Farklı bir bağlamda Kant'ın kendisinin de söylediği gibi:

> "Tarafsız hakemler olarak savaşçıların, iyi bir dava uğruna mı, yoksa kötü bir dava uğruna mı dövüşmekte oldukları sorusunu tamamen bir tarafa bırakmalıyız ve ilkin sorunların bir karara bağlanmasına imkan tanımalıyız. Savaşanlar birbirlerine zarar vermek yerine enine boyuna düşünürlerse, belki de boş yere kavga ettiklerini anlayacaklar ve iyi dostlar olarak ayrılacaklardır."[36]

---

34 *Anthropology*, s. 167 (VII, 303).

35 *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith, Londra, 1929, [A 423/B451].

36 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, 1988.

EK

Bu makale kaleme alındığından bu yana, feminist politik teoriye ilgi gittikçe artmıştır – ve bu artışta Carole Pateman'un *Cinsiyet Sözleşmesi* adlı önemli kitabının payı hiç de az değildir.[37] Söz konusu kitapta Pateman'un ana tezi (yani modern politika felsefesinin sözleşmeye dayanmasına rağmen ataerkil olduğu iddiası) çok verimli araştırma çizgileri sunar. Fakat bu ekte ikimizin yorumları açısından özel bir anlamı olan, Kant'ın "kendinin sahibi olma" ilkesini reddi üzerinde durmak istiyorum. Pateman'a göre bu ret, Kant'ın şu iddiasında somutlaşır: Kişiliğe bir mülkiyet olarak sahip olmak, kişinin bireysel olarak sahip olduğu mülkten ayrılamaz. Buradan hareketle Pateman, Kant'ın bu ilkeyi, etkin ve edilgen vatandaşlık arasında ayrım yapmak ve evlilikteki karşılıklılık ilişkisine dair görüşlerini meşrulaştırmak için kullandığını iddia eder.

Kant'ın vatandaşlık hakkındaki görüşlerine ilişkin benim kanıtlarım ile Pateman'ın kanıtları arasında bazı ortak noktalar vardır. Fakat burada Pateman'ın açıklamasının, bu makalenin sonunda ortaya attığım soruyu ne ölçüde aydınlattığını incelemek istiyorum: Kant kendi çağının kültürel beklentilerini kıramamış dürüst ama dar kafalı bir burjuva mıdır; yoksa onun kadınlar ve evlilik hakkındaki görüşleri genel olarak liberal düşüncenin köklerinde yatan zorlukların kanıtı mıdır? Pateman'ın yorumu benim yorumuma kıyasla Kant'a daha antipatiyle yaklaşmasına rağmen, nihayetinde onun yorumunun feministlerin de çok fazla yarar sağlayabileceği Kantçı bir görüşe dayandığını iddia edeceğim.

Etkin ve Edilgen Vatandaşlık

Pateman, Kant'ın evlilik hakkındaki görüşlerini tartışırken emeğini satmak ile emeğinin ürününü satmak arasında çizilen ayırımın sorunlu olduğuna dikkat çeker. Pateman bu ayrımın, daha ziyade Kant'ın sınıf bilincini açığa vurduğunu savunur ve onu Kant'ın ataerkil cinsellik sözleşmesine bağlı olduğunu gösteren bir işaret olarak yorumlar.

Pateman'a göre, Kant hem alt sınıfı etkin vatandaş olarak kabul etmemek ister hem de kadının kişi olarak statüsünü reddetmek ve onu bir mülkiyet kategorisine indirmek ister. İlk arzusu doğrultusunda, Kant, kişinin satılabilir bir mülkiyet olmadığını; kişinin emeğini satmasının veya para karşılığında kullanmasının fiili olarak onun kendini satması veya değiş tokuş etmesi anlamına geldiğini düşünür. Ama Kant şunu da iddia eder: "kişinin bütünü

37 *A.g.e.* s. 170.

üzerinde tasarruf hakkına sahip olmadıkça, onun sadece bir parçasını kullanmak imkansızdır; çünkü bir kişinin her parçası onun bütününe tam olarak bağlıdır."[38]

İnsan organizmasının bütünlüğü üzerine bu ısrar, hem emeğinin ürününü değil, yalnızca emeğini satan işçi sınıfının hem de evlilikle kendi cinsel yeteneklerinden faydalanılmasına ve dolayısıyla kendisinden faydalanılmasına izin veren kadının, etkin vatandaşlıktan yoksun bırakılmasına hizmet eder.

Fakat evlilikte neden sadece kadınlar yetki kaybına uğramaktadır? Evli erkekler de aynı şekilde yetki kaybına uğramaz mı? Pateman'ın yorumuna göre, Kant'ın cevabı, evliliğin erkekleri yetkisizleştirmediği doğrultusundadır ve Kant'ın soruyu bu şekilde cevaplamasının nedeni, kölelerin veya alt sınıfın erkek üyelerinin tersine, kadınların kişiden ziyade mülkiyet olduğunu kabul etmesidir. Ve Pateman sorar:

> "Eğer kişi bir bütünse, eğer cinsiyet özellikleri "ben"den ayrılamıyorsa, o zaman karı koca birbirleri karşısında bir kişi olarak neden kalamıyor? Bunun nedenini anlamak zor değildir. Kant, kadınları birey veya kişi kategorisine dahil etmek istemez. Kadın sadece mülkiyet olabilir."

O halde hiç kimse iki efendiye hizmet edemez iddiası, emeğini satanların etkin vatandaş kategorisine dahil edilmeyişini meşrulaştırır. Aynı şekilde kişiden ayrılamayan cinsiyet özellikleri, kadının etkin vatandaşlıktan mahrum edilmesine hizmet eder. Ayrıca kadınlar hakkında daha ileri dereceden varsayımlar, onların aslında kölelerden bile daha alt seviyede oldukları yolundaki ölümcül yargıyı üretir; çünkü bir kadın sadece hizmetçi değil, aynı zamanda kocasının mülkiyetidir. Bu nedenle cinsel kullanım karşılıklı olsa bile, bu durum kadınları kişi kategorisine yükseltmez; çünkü kadın hiç zaman böyle bir konumda olmamıştır.

Kant'ı kadın düşmanı olarak değerlendirmek doğru olabilir; ama bu yorum geniş çaplı başka bir soruyu akla getirir: Neden Kant kişiyi, kendi kendisinin efendisi kılan ölçütü belirlemenin zor olduğuna değinir? Çünkü Kant, sadece kadınları etkin vatandaşlık statüsünün dışında tutmayı değil; aynı zamanda ölçüt ne olursa olsun iki efendiye hizmet edenleri de dışarı da bırakmak ister. Öyle sanıyorum ki, Pateman'ın analizi, Kant'ı dürüst ama dar kafalı bir burjuvadan veya yeniden yapılandırılmış bir kadın düşmanından farklı kılan bir yorum sunar. Şimdi bu yorumu açıklamaya ve savunmaya çalışacağım.

---

38 *A.g.e.*, s. 171.

Kendinin Sahibi Olma İlkesi

Etkin ve edilgen vatandaşlık arasındaki ayırımı tartışırken, Kant için birinin emeğini satması ile emeğinin ürününü satması arasındaki ayırımın önemli olduğuna değinmiştim: Emeğinin ürününü satan perukçu etkin vatandaş olurken, emeğini satan berber edilgen vatandaştır. Bunun sebebi emeğini satmanın kendini satmak olmasıdır; böylece kişi kendini devletten başka ikinci bir efendiye bağımlı kılmış olur. Bu bağlamda bir perukçunun emeğinin ürününü sattığında, neden iki efendinin hizmetçisi olarak değerlendirilmediğini şaşırtıcı bulduğumu belirtmiştim. Fakat Pateman, soruyu tam tersinden sorar: Berber emeğinin ürününden ziyade emeğini sattığında neden iki efendinin hizmetçisi olmak zorundadır? Elbette bunun cevabı, Kant'ın "kendinin sahibi olma" ilkesini reddinde yatar, ki bu ilke insanın kendi kişiliğine bir mülkiyet olarak sahip olmasını ifade eder.

Bu ret şaşırtıcıdır, çünkü "kendinin sahibi olma ilkesi" Locke'tan bu yana liberal bireyciliğin temel ilkesi haline gelmiştir. Daha da ötesi bu ilke, modern politika teorisinde her zaman mevcut olmuştur ve seks hizmetleri söz konusu olduğunda satış sözleşmesi olarak kabul edilen fahişelik sözleşmelerinin meşruiyetini temellendirmek için kullanılmıştır. Modern politika felsefesinde olduğu gibi, "kendinin sahibi olma" bir kez kabul edildiğinde, fahişelik emek karşılığında alınan ücretin başka bir biçimi haline gelir ve fahişeye yapılan bu haksızlık genel olarak emek ücretine içkin olan sömürüyle akrabadır. Bu nedenle fahişelere haksızlık yapıldığını göstermek için ya "kendinin sahibi olma ilkesi"ni reddetmek ya da seks hizmetinin diğer hizmetlerden tamamen farklı olduğunu (yani cinsel emeği satmanın emeğin diğer türlerini satmaktan önemli ölçüde farklı olduğunu) iddia etmek zorunda kalırız.

Pateman aşağıdaki iddiasıyla ikinci stratejiyi benimser:

> "Bir fahişe kendi bedenini kullandırmak için sözleşme yaptığında, kelimenin tam anlamıyla kendini satar: Kadının fahişelikte benliği ile kurduğu ilişki, benliğin diğer mesleklerle ilişkisinden tarz bakımından farklıdır. Türü ne olursa olsun bütün işçiler az çok işlerine "düşkün" olabilir, ama cinsellik ile ben duygusu arasındaki sıkı bağlantı, fahişeyi kendini koruma adına kendisi ile kendisinin cinsel kullanımını birbirinden ayırmak zorunda bırakır."[39]

Fakat birinci strateji, yani "kendinin sahibi olma ilkesi"nin reddetmek ne anlama gelir? Son makalesinde G. A. Cohen, Marksistlerin "kendinin sa-

39 *A.g.e.*, s. 207.

hibi olma ilkesi"ni reddetmek konusunda daha ısrarcı olmaları gerektiğini iddia eder;[40] çünkü kapitalist sömürünün ortadan kaldırılması, insanların diğer insanların emeğinin ürünleri üzerinde hak sahibi oldukları inancına dayanır ve bu inanç "kendinin sahibi olma ilkesi"ni canı gönülden kabul etmekle tutarsızdır. Marksistler için kapitalizmi karakterize eden adaletsizlik, dış kaynaklara erişme konusunda büyük bir eşitsizlik olduğu varsayımını bir kenara bıraksak bile, aslında "kendinin sahibi olma" ilkesinden çıkan bir adaletsizliktir. Böylece Cohen şu sonuca ulaşır:

> "Marksistler, sömürünün kaynağında yatan şeyin, dünyevi serveti elde etme hakkının eşitsiz dağılımı olduğunu iddia ederken, meseleyi fazla abartırlar. Köylünün toprak sahibi olmaktan alıkonma hikayesi aslında kapitalizmin suçu değildir; sadece bir tür (kirli) tarih-öncesi kapitalizmlerin suçudur... Kapitalizmin özünde yatan sömürünün üremesine engel olmak için, insanlar diğer insanların güçlerinin ürünleri üzerinde hak iddia etmek zorundadır ki, bu hak iddiasının meşruiyeti sol kanat libertanizm tarafından reddedilmiştir."[41]

Elbette ki "kendinin sahibi olma ilkesi"ne yönelik bu Marksist ret, bir anlamda Kant'ın reddine taban taban zıttır: Marksistler mevcut kapitalist toplumu ortadan kaldırmayı isterken, Kant biçimselciliğe ve içeriksizleştirmeye yönelir. Fakat her iki tutumun da ilan ettiği ahlâksal inançlar arasında bir benzerlik vardır. Marksistin pazar ilkelerini reddetmesi ile Kant'ın kendinde amaç olan insanları bir araç olarak kullanmayı reddetmesi, kendinin sahibi olma ilkesini reddetmek ve onun işaret ettiği "pazar ahlâkına" karşı çıkmak bakımından ortaktır.

Pateman'ın Kant'ı cinsiyet sözleşmesine bağlayan yorumu, Kant'ın dürüst ama dar kafalı bir burjuva olduğu iddiasını güçlendirir. Buna göre Kant, kadınları kişi ve bir o kadar vatandaş sınıfına dahil edilemeyecek kadar akıldan yoksun ve yetersiz varlıklar olarak gören ve bu inancını kıramayan bir filozoftur. Fakat Pateman'ın fahişelik sorunuyla ilgili incelemesinden bambaşka ve daha büyük bir sorun çıkar: "Kendinin sahibi olma ilkesi"ni benimsemek demek, açıkçası, pazar ahlâkını kucaklamak demektir. Kant bu ilkeyi reddettiği sürece dürüst ama dar kafalı bir burjuva değildir. Eğer feministler sık sık yaptıkları gibi piyasa ahlâkını reddedeceklerse, bu piyasa ahlâkını bes-

40 G. A. Cohen, "Self-Ownership, Communism and Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt, 64, 1994, s. 25-44.

41 *A.g.e.*, s. 30.

leyen "kendinin sahibi olma ilkesi"ne karşı çıkmak ve Kant'ın bu ilkeye itirazını ciddiye almak zorundadırlar.

Bu makalenin ilk taslağına yaptıkları kapsamlı ve yararlı yorumları için John Horton ve Peter Nicholson'a çok teşekkür ederim.

5

Kant, Devrim ve Tarih*

PETER P. NICHOLSON

Burada ele alacağımız sorun basitçe ifade edilebilir: Kant bütün devrimleri alenen yasa-dışı ve ahlâk-dışı olmakla suçlar; ama Fransız Devrimi'nden övgüyle bahseder. Öyleyse Kant tutarsız değil midir? Bu, aslında Kant'a yapılan ünlü bir eleştiridir. Burada bu tutarsızlığı gidermek için önerilen ana çözümlerden bazılarını sınamak ve onlardan birini diğerlerine tercih etme nedenimi açıklamak istiyorum. Elbette Kant'ın tutumunu savunmaya yönelik her girişimin başarısızlığa mahkum olduğu, çünkü bu tutarsızlıktan bizzat Kant'ın sorumlu olduğu iddia edilebilir ve buradan hareketle onun kaynağı araştırılabilir: Bu tutarsızlık, örneğin, Kant'ın kendi politik coşkusunun sebep olduğu bilinçli bir görmezden gelme hali midir; yoksa eski bir çağa atfedilmesi gereken bir hata mıdır? Ancak bu tutarsızlığı gidermeye çalışan yolları sınamadan, doğrudan doğruya, onun nedenini açıklamak fazla aceleci bir girişim olur.

Hem devrimin yanlış olduğunu hem de Fransız Devrimi'nin iyi olduğunu söyleyen Kant'ı tutarlı kılmanın açıkça iki yolu vardır. Birincisi, devrimin genel olarak yanlış olduğunu, ama bazı koşullar altında onun bir hak haline gelebileceğini ve Fransız Devrimi'nin haklı bir devrim oluğunu iddia etmektir. Diğer alternatif ise devrim yanlış olsa bile, Fransız Devrimi'nin bir "devrim" olmadığını veya öyleyse bile Kant'ın onu bir devrim olduğu için değil, başka sebeplerden ötürü onayladığını öne sürmektir. Bana göre her iki görüş

(*) Peter P. Nicholsan, "Kant, Revolution and History", *Essays on Kant's Political Philosophy*, Ed. Howard L. Williams, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 249-268.

de meseleyi tam olarak çözemez. O halde yapılması gereken şey, Kant'ın devrim ve Fransız Devrim'i hakkındaki iki görüşünün, kendi felsefesindeki iki farklı söylem türüne dayandığını saptamaktır. Böylece iddia edilen çelişkiyi, Kant'ın temel felsefi ilkeleriyle tutarlı kılarak giderebiliriz.

GENEL OLARAK DEVRİMİ KINAMAK

Kant'ın devrim karşıtı kanıtı önemli ölçüde tartışılmıştır.[1] Genel olarak Kant'ın devrimi mutlak olarak yasakladığı iddia edilir. Buna göre devrim hakkı olamaz ve devrim asla meşrulaştırılamaz. Daha da ötesi Kant'ın devrime koyduğu mutlak yasak, çok daha genel bir problemin parçası olarak görünür: Egemene veya rejime direnmek, egemen baskıcı olsa da, baskı yapmaya teşebbüs etse veya baskıyı savunsa bile, kesinlikle bir hak değildir.[2] Kant şu konuda açıktır: Uyrukların egemen karşısında hakları, egemenin de onlara karşı yükümlülükleri vardır; ama buna rağmen uyruklar ne zor kullanarak

1 Bkz. Örneğin: H. S. Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of History of Ideas*, 17, 1956, s. 179-192; Lewis W. Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Journal of History of Ideas*, 32, 1971, s. 411-22; Thomas Seebohm, "Kant's Theory of Revolution", *Social Research*, 48, 1981, s. 557-87; Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, 1983 (bkz. 8. Bl.); John E. Attwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dodrecht, 1986, s. 174-87; Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis, 1988 (bkz. 5. Bl.); Leslie Arthur Mullholland, *Kant's System of Rights*, New York, 1990, s. 377- 46; R. F. Atkinson, "Kant's Moral and Political Rigorism", *Essays on Kant's Political Philosophy* içinde, Chicago, 1992, s. 228-48.

2 Bkz. Bana ait "Kant on Duty Never to Resist the Sovereign" *Ethics*, 86, 1975/6, s. 214-30. Wolfgang Schwarz, benim kullandığım direniş [resistance – ç.n.] kelimesinin, Kant'ın kullandığı *Widerstand* [kelime Almanca'da direniş, muhalefet, karşı koyma, müdafaa ve antoganizma gibi geniş bir anlam tayfına sahiptir – ç.n.] kelimesinden daha dar bir anlamı olduğunu iddia eder ("The Ambiguities of "Resistance": a Reply to Peter Nicholsan", *Ethics*, 87, 1976/7, s. 255-9 aynı zamanda bkz. Schwarz Ek'ine: *Principles of Lawful Politics: Immanuel Kant's Philosophic Draft Toward Eternal Peace*. A New Faithful Translation with an Introduction, Commentary, and a Postcript 'Hobbism in Kant', Aalen, 1988). Benim kanıtım, Kant'ın özneye dar anlamda direnmemeyi mutlak bir görev olarak yüklediği yönündedir. Kant'ın bütün *Widerstand* durumlarını yasaklamadığını, onların bazılarını savunduğunu kabul ediyorum. Nitekim halkın sınırları çizilmiş bir anayasada, icraata, meclisteki temsilcileri vasıtasıyla negatif bir tarzda ve yasal olarak direnebileceği şeklindeki Kant'ın iddiasını, bu ayrımın bir örneği olarak alabiliriz: "Halk, idari amaçlar adına zorunlu olduğunu söyleyerek icraat talep edenlerin bütün niyetlerini mecliste reddedebilir" ve eğer halk ve meclis her zaman uzlaşma içindeyse bu yozlaşma ve despotizm belirtisidir. (*Metaphysics of Morals: The Metaphysical Elements of the Theory of Right*, 1797, çev. H. B. Nisbet, Hans Reiss'in editörlüğündeki *Kant's Political Writings*, 1970'içinde. Başka bir eserinde Kant, Büyük Britanya'yı bu tarz bir yozlaşmanın örneği olarak betimler (*A Renewed Attempt to Answer the Question: "Is the Human Race Continually Improving?*, çev. Nisbet *a.g.e.* içinde. 186-7 [VII, 90]). Burada *Widerstand* tam da kurumsal olduğu için direniş değil, muhalefettir. Bu konuyu incelediğim eleştiri konusu makalemde "resistance" kelimesini *Widerstand*'ın karşılığı olarak kullandım ve o makalemin başlığından anlaşılabileceği üzere Kant, egemene karşı *widerstehen*'ın [*Widerstand* isminin fiil hali – ç.n.] her zaman yasa dışı ve yanlış olduğunu söylemez.

haklarını elde edebilir ne de görevlerini yerine getirmesi için egemene (anayasayı reforme etmek de egemenin görevleri arasındadır) baskı uygulayabilir.[3] Bu sonuçlardan kaçınmanın herhangi bir yolu var mıdır? Kant'ı, aslında onun her devrimi kınamadığını gösterecek biçimde yorumlamak mümkün müdür?

İlk olarak Kant'ın yazdıklarına bakarak ona atfedilen mutlak devrim yasağından herhangi bir çıkış yolu bulmak mümkün görünmemektedir. Kant bütün çıkışları engeller – ve bu konuda aslında sadece tek bir çıkış noktası bırakır, o da uygun bir yorum için yeterince açık değildir. Bununla Kant'ın şu görüşünü kastediyorum: Otoriteler ahlâksal açıdan yanlış bir şey buyurduğunda onlara itaat etmemek gerekir. Kant'ın bu yorumu dile getirdiği pasajın bütününü açıklamak önemlidir, çünkü bu pasaj meseleyi kendi bağlamında kavramamıza yardımcı olur:

> "Herhangi bir şey bir görev olarak kabul edildiği an, bu görev insana bir yasa koyucu tarafından verilmiş bile olsa, ona itaat etmek aynı zamanda kutsal bir buyruktur. Elbette ki yazılı sivil yasaları kutsal buyruklar olarak adlandıramayız; fakat sivil yasalar adilse, onlara itaat etmek yine de kutsal bir buyruktur. "İnsanlardan ziyade Tanrıya itaat etmemiz gerekir" sözü, sadece, insanlar kendinde kötü olan (yani doğrudan ahlâk yasasına karşıt olan) bir şey buyurduklarında, bu buyruklara karşı koyma cesareti göstermemize ve göstermemiz gerektiğine işaret eder. Ama buna karşılık kendisi ahlâk dışı olmayan bir politik-sivil yasa, kutsal yasanın kabul ettiği şeyle çelişiyorsa, o zaman söz konusu kutsal yasayı, hakiki olmayan bir yasa olarak değerlendirmek için sebebimiz var demektir; çünkü o, en basit ahlâksal görevle çatışır; çünkü kendi sebebini ihmal edip, bu sebebe tamamen karşıt bir görev tesis eden bir kutsal buyruk, belli bir empirik nitelik taşıdığını iddia ederek kendi değerini savunamaz."[4]

Basitçe ifade edersek "insanlardan ziyade Tanrıya itaat et" emri, Kant'ın iddia ettiği gibi, kutsal yasaları, buyrukları ve de vicdanın çağrılarını harfi harfine aynı ahlâksal sınamaya tâbi kıldığımızda, çok sık uygulamaya dökülmeyecektir (Örneğin İbrahim, oğlunu tıpkı bir koyun gibi Tanrıya kurban etmesini buyuran sesin, Tanrının sesi olmadığını bilmeliydi; çünkü

3 *On the Common Saying: 'This may be True in Theory, but It Does not Apply in Practice'* (1793), çev. H. B. Nisbet, H. S. Reiss (Ed.) *Kant's Political Writings*, s. 84 [VIII, 303-4]; *Perpetual Peace: a Philosophical Sketch* (1703) a.g. e' içinde s. 101 [VIII, 352-3], s. 118 [372] ve s. 125 [380]; *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 143 [VI, 319] ve s. 146 [321-2]; ve *Is the Human Race Continually Improving*, s. 183-4 [VII, 86-7] ve s. 188 (92).

4 *Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone*, T. M. Grene ve H. Hudson [ve de J. R. Silber], New York, 1960, s. 90-1, [VI, 98-9]; bkz. aynı zamanda s. 142, [154].

bu ses ahlâk yasasına karşıt bir eylemi talep ediyordu[5]). Öyleyse yasanın ve hükümetin buyrukları ile ahlâk yasasının (vahyedilmiş bir dinin inançlarının değil) doğrudan çatıştığı istisna durumlarında, bu yasalara itaat etmemeliyiz; ama başka bütün durumlarda itaat zorunludur. Kant, *Hukukun Metafizik Öğeleri*'nde bunu şöyle ifade eder: "*Kategorik imperatif*, otoriteye sahip olan hükümdara (içimizdeki ahlâkla çatışmayan her konuda) itaat etmeyi buyurur."[6] Ahlâk yasası ile devletin yasası arasındaki çatışmayı konu edinen bu ifadeler, sadece dipnotlarda ve eklerde bulunmasına rağmen, Kant'ın buradaki tutumu politika felsefesi açısından oldukça önemlidir ve doğrudan doğruya ahlâkı politikadan üstün tutmasından kaynaklanır. Fakat bu ifadeleri nasıl yorumlamamız gerektiği konusunda dikkatli olmalıyız. Kant'ın bir istisna olarak sunduğu "egemene itaat et" ilkesini, onun temel ilkesi olarak almamalıyız; Kant'ın temel ve istisnasız ilkesi, daha ziyade, "ahlâk yasasına itaat etmektir"; dolayısıyla "ahlâk yasası ile çatışmadığında egemene koşulsuz itaat et" ilkesi, "ahlâk yasasına itaat et" ilkesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Aslında Kant, bireyin devlete her zaman boyun eğmesi ve ona söylenen her şeyi yapması gerektiğini iddia etmez, aksine bireyin omuzlarına ağır bir yük bindirir; yani insandan devletin buyruklarına ters düşse bile, ahlâk yasasını takip etmesini ister. İnsan, mutlak ahlâk yasasına tâbi olduğunda, ahlâk dışı eylemlerde bulunamaz; o halde itaat etmesi halinde, ahlâk-dışı eylemesine sebep olacak bir yasaya veya düzene boyun eğmeyi reddetmelidir. Ne var ki, insan bu mutlak görevini devlete direnmeden yerine getirmelidir; bu nedenle o yumuşak başlılığın ötesine geçmemeli; örneğin devletin ona verdiği cezadan kaçmanın yollarını aramamalıdır. İnsan, ahlâksal görevine uymak zorunda değildir; ama onun egemenin buyruklarına uymama gibi bir hakkı yoktur ve egemene karşı kesinlikle baskı veya şiddete başvurmamalıdır.[7] Kısacası egemene direnmemek bireyin mutlak koşulsuz görevidir; ama egeme-

5 *A.g.e.*, muhtelif yerlerde ve aynı zamanda *The Conflict of the Faculties*; Çev. ve Giriş, M. J. Gregor, New York, 1979. İlk Kısmın Eki. İbrahim ilk eserde zikredilir, s. 175, [VI, 187] ve ikincisinde bu örnek aynen tekrar edilir, s. 115, [VII, 63].

6 *The Metaphysical Elemets of Justice: The Metaphysics of Morals*, I. Kısım, Çev. ve Giriş, J. Ladd, Indianapolis, 1965, s. 139, [VI, 371]. Bu imperatif bir sonraki pasajda paranteze alınmadan tekrar edilir. Bu görüşler "Ek Açıklamalar" adı altında ikinci edisyona ilave edilmiştir (1788).

7 Kant'ın vatandaştan yöneticinin söylediği her şeyi yapmasını talep etmediğini vurgulamaya özellikle gayret gösteren Schwarz, meşrulaştırılan şeyin şiddet içeren hukuk dışı direniş değil, pasif direniş olduğunu düşünür. ("The Rights of Resistance", *Ethics*, 74, 1963/64, s. 126-134, bkz. s. 133). Bu, Schwarz'ın "direniş" kelimesini, 2. dipnotta belirttiğim gibi benim kullandığımdan daha geniş anlamıyla kullandığını gösteren başka bir örnektir. Ben, Kant'ın direnişi tamamen yasakladığını, "uysal olmamayı" ise müsaade ettiğini söylemeyi tercih ediyorum.

nin buyruklarına uymak (yani ahlâk yasası ile çatışmadığı takdirde uymak) koşulsuz bir görevdir. Burada devrime başvurma hakkına olanak tanıyan hiçbir şey yoktur.

Böylece Kant'ın devrime karşı tutumu, kendisi tarafından açıklandığı biçimiyle, sağlam ve tutarlı görünür; fakat Kant'ın yazdıklarına rağmen, onun ilkelerinin bazı koşullar altında istisnalara olanak tanıyıp tanımadığını sorabiliriz. Bu noktada özellikle konuşma özgürlüğüyle ilgili ilginç bir durum ortaya çıkar: Kant vatandaşın devlete karşı hiçbir direnme hakkı olmadığını ifade etmesine rağmen, yasaları kamusal olarak tartışma ve eleştirme, maruz kaldığını düşündüğü herhangi bir adaletsizliği şikayet etme hakkına sahip olduğunu vurgular.[8] Buna göre yayın özgürlüğünün olması birbiriyle bağlantılı birçok sebepten ötürü önemlidir: Yayın özgürlüğü sayesinde vatandaş yanlış yönetimlere karşı kendini koruyabilir; yönetim ise kendi fonksiyonunu icra etmek ve hatalarını düzeltmek için ihtiyaç duyduğu geri bildirimi elde edebilir; yine yayın özgürlüğü sayesinde yönetim amaçlarını nasıl başaracağı konusunda felsefeden bilgi alabilir ve felsefi bilgiden faydalanan yönetimler sayesinde de felsefe, hakikatin peşinden koşma imkanını elde edebilir; böylece her toplum ve bir tür olarak insanlık, politik varoluşa doğru ilerleme imkanına kavuşabilir.[9] Ne var ki, bir devlet kendi otoritesini kötüye kullanırken, konuşma ve yayın özgürlüğüne de müsaade etmiyorsa, uyruklar ona yine de itaat etmek zorundadır; onlar isyana kalkışmamalı ve bunu kamusal olarak protesto etmemelidir.[10] Tüm bunlara rağmen şunu da saptayalım: Kant iktidarı kötüye kullanan yönetimlerin ve tiranca yöneten devletlerin var olduğunu ve var olmaya devam edeceğini gayet açık bir biçimde bilir. İnsan hem top-

---

8 *Theory and Practice*, s. 79, dipnot: * [VIII, 297-8]; *Metaphysical Elemets of the Theory of Right*, s. 140 [372].

9 Bu konuda temel metinler şunlardır: "An Answer to the Question: "What is Enlightenmet?, çev. Nisbet, Reiss'ın Önsöz'deki kanıtın gelişimiyle ilgili serimlemesiyle birlikte *a.g.e.* içinde.; *Conflict of the Faculties*, I. Kısım; *Theory and Practice*, s. 84-6, [VIII, 304-5] ve de *Perpetual Peace*, s. 114-15 [VIII, 368-9]. Kant'ın kanıtının gelişimi ve önemine ilişkin, diğer metinlerden alıntılarla yapılan bir tartışma için bkz. Roger Hancock, "Kant and Civil Disobedience", *Idealistic Studies*, 5 (1975), s. 164-76 bkz. s. 173-6; Michael Davis, "Kant's Fourth Defense of Freedom of Expression", *Southern Journal of Philosophy*, 21, 1983, s. 13-29; John Christian Laursen, "The Subversive Kant: the Vocabulary of 'Public' ", *Political Theory*, 14, 1986, s. 584-603 ve "Scepticism and Intellectual Freedom: the Philosophical Foundations of Kant's of Political of Publicity", *History of Political Thought*, 10 (1989), s. 439-55; Onara O'Neill, "The Public Use of Reason", *Political Theory*, 14, 1986, s. 523-5 aynı makale *Construction of Reason*, Cambridge, 1980 içinde s. 28-50 ve aynı derleme içinde 3-27 ve "Reason and Politics in the Kantian Enterprise", *Essays on Kant Political Philosophy*, Chicago, 1992, s. 50-80.

10 *Theory and Practice*, s. 83 [VII, 23]; bkz. aynı zamanda s,. 81[299-300], *Perpetual Peace*, s. 126 [VIII, 382] ve *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 145, [VI, 320].

lum-dışı toplumsallığı (yani toplum halinde yaşama eğilimine kenetlenen birey olarak yaşama ve toplumu yıkma yönündeki büyük eğilimi) hem de kötüye olduğu kadar iyiye yönelik sahip olduğu içsel eğilimi yüzünden, "efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır."

> "Çünkü o, kendi türünden olanlarla ilişkisinde özgürlüğünü kötüye kullanır. Akıl sahibi bir yaratık olarak insan, herkesin özgürlüğünü sınırlandıracak bir yasayı arzulasa dahi, bencil hayvani eğilimleri onu, fırsat bulduğunda, bu yasayı çiğnemeye sevk eder. Bu nedenle insan, kendi öz iradesini dizginleyecek ve onu herkesi özgür kılan evrensel bir yasaya itaat etmeye zorlayacak bir efendiye ihtiyaç duyar. Fakat o, böyle bir efendiyi nerede bulur? İnsan türünden başka hiçbir yerde! Ne var ki, bu efendi de başka bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır. Bu nedenle insan ne kadar çaba harca da, onun, kamusal adalet adına, kendisi adil olan en üstün otoriteye, bu otoriteyi ister bir kişiyle isterse de bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir grupla kurmak istesin, nasıl erişeceğini anlamak zordur."[11]

"En üstün otoritenin adil olması ve aynı zamanda onun bir insan olması", insan ırkının çözmek zorunda olduğu en zor problemdir ve mükemmel bir çözüm imkansızdır. Mükemmel ve adil bir anayasa idealine sadece yaklaşabiliriz; ama tamamen adil bir anayasayı nasıl tesis edeceğimiz, cevaplanması gereken en son sorudur.[12] Diğer bir deyişle yönetimin suistimalerinin –konuşma ve yayın özgürlüğüne konulan yasaklar da dahil olmak üzere– belli bir süre daha devam edeceğini şimdiden söyleyebiliriz.

Fakat eğer özgürlük, Kant'ın kendisinin de iddia ettiği kadar önemliyse, Kant vatandaşlara, özgürlüklerini korumak adına, eyleme geçme izni vermekten neden kaçınır? Reiss'a göre, Kant bu adımı atmaz, çünkü kamusal tartışmaya uygulanan her baskının geçici olduğuna inanır. Buna göre, Kant, insanın cumhuriyetçi bir anayasayı kurma ve nihayet dünya barışını tesis etme çabasında, uzun vadede hayal kırıklığı yaşamayacağını, ama bu çabaların çok geç sonuç vereceğine inanır. Bu inanç, Kant'ın çağı için anlaşılır bir şeydir: "Bağımsız devletler olarak birçok parçaya bölünen Avrupa'da ve özellikle de Almanya'da, kamusal özgürlüğün, bu devletlerin hepsini kapsayacak ölçüde, sistematik olarak bastırılması imkansızdı." Fakat Reiss, bu konuda çok

---

11 *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose* (1784), *Kant's Political Writings*, çev. Nisbet, Ed. Reiss, s. 46, [VIII, 23], bkz. 44-47 [20-23]. Ayrıca bkz.: *Religion Within the Limits of Reason Alone*, I. Kitap ve *Antropology from Pragmatic Point of View*, çev. Mary J. Gregor, The Hague, 1974, s. 185-6 [VII, 324-325].

12 *Idea for a Universal History*, s 46-7 [VIII, 23].

da iyimser olmamamız gerektiğini iddia eder. Son teknolojik gelişmeler, dünyanın bölünmesi ve modern totaliter devletin doğuşuyla bütüncül baskının ve çarpıtılmış hakikatin yeryüzüne tamamen hakim olması, çok muhtemel ve kaçınılmaz bir şeymiş gibi görünmese de, en azından olasıdır. Özgürlük, eşitlik ve onur gibi ideallerin yanı sıra kamusal özgürlük hakkı da sonsuza dek veya yüzyıllar boyunca unutulabilir. Bu riskler öylesine büyüktür ki, Kant'ın "sabır öğütü"nü reddetmek için yeterli sebep oluşturur. Kant, despotik yönetimlerin çok uzun süre dayanamayacağını düşünür; bu nedenle despotizmi anarşiye tercih eder; fakat o, "anarşiden daha beter olan modern totaliter devleti öngöremez." Reiss, kamusal özgürlük üzerine uygulanan totaliter baskının, sadece tek bir bireyi hedef alsa bile, insanlığın ilerlemesini ciddi ölçüde engelleyeceğini düşünür ve bu düşüncesinin "bireyi yönetim karşısında kendini kendisinin yargıcı yapan ve bireyin kendi yargısına göre eylemesini olanaklı kılan Kantçı politikanın ilkeleri gereği çok açık bir durum" olduğunu iddia eder. O halde söz konusu Kantçı ilkeler gereği, birey, "yönetimin buyruklarını yerine getirmeyerek hem pasif itaatsizlik hem de yönetimi devirerek aktif itaatsizlik yapmaya izinlidir."[13]

Bu önemli bir tezdir ve titizlikle incelenmesi gerekir. Kant'ın ilkelerinin uzantıları gerçekten bunlar mıdır? Mesele şu noktada düğümlenir: Kant'ın devrime karşı tutumu *a-priori*dir, oysa yönetimin kendini reforme edip etmeyeceği, despotizmin ne kadar dayanacağı, modern totalitarizmin bütün dünyadan kamusal özgürlüğü silme gücüne sahip olup olmadığı konusundaki bütün düşünceler empiriktir. Empirik meseleler hakkında hiçbir kesinlik olamaz. Kant'ın kanıtı için şu yeterlidir: Vatandaşlar yönetimi devirmedikleri takdirde, yönetimin kendi kendini reforme etme olasılığı vardır. Nitekim eğer Kant, kamusal özgürlüğü devrimden başka bir yolla tesis etmenin mümkün olduğunu göstermeseydi, kendi duruşunu savunamazdı. Kant fazla iyimser olabilir; ama aynı ölçüde biz de fazla kötümser olabiliriz. Sovyetler Birliği'nde ve Batı Avrupa'da 1989-91 yılları arasında yaşanan olaylar göstermiştir ki, totalitarizmin gücü ve dayanıklılığı, Reiss'ın iddia ettiğinden daha azdır. Ayrıca Kant'ın, kamusal tartışmanın devlet tarafından desteklenip korunmasını sağlamak için öne sürdüğü kanıtları da göz ardı etmemeliyiz. "Direnmeyen uyruk, yöneticisinin ona adaletsizlik yapmak istemediğini varsayabilmelidir" şartıyla uyumlu olarak Kant, kanıtlarını öyle bir formüle

13 "Kant and the Right of Rebellion", s. 189-91; Reiss'ın "Kantçı ilkeler" anlayışına göre, rejim kanaatler üzerine baskı uyguladığı an, itaatsizlik meşrudur, bkz. s. 191 ve aynı zamanda Bkz: "Giriş", *Kant's Political Writings*, s. 32-33.

eder ki, bu kanıtlarla yöneticilere sanki "iyi iradeye" uygun davranan birer yöneticilermiş gibi[14] gönderme yapar: Eğer yönetici kendi iktidarı altında ortaya çıkan bütün olaylar hakkında ve de uyrukların kendisi için ne düşündüğü konusunda bilgi sahibi olmak istiyorsa; eğer o, kendi amaçlarını başarmak için hangi politikaları takip etmesi gerektiği konusunda ilahiyat, hukuk ve tıp uzmanlarından en iyi şekilde faydalanmak istiyorsa ve nihayet eğer o, sadece hakikatle ilgilenen filozofların tarafsız tavsiyelerini (çünkü filozoflardan farklı olarak uyruklar eğilimlerine teslim olur; uzmanlar ise hakikati zorunlu olarak içermeyen otoritatif metinlere dayanır) almak istiyorsa,[15] yayın özgürlüğünü serbest bırakmalıdır. Elbette ki, yayın özgürlüğünden elde edilen bu yararlar, adaletle ilgilenen yönetimlerden çok kendi çıkarlarını düşünen yönetimlere daha uygundur; çünkü onların olaylar hakkında malumat edinmeye ve en iyi politikaları bilmeye daha çok ihtiyacı vardır. Böyle yönetimler, salt kendi güçlerini korumak adına, kamusal tartışmaya mümkün olduğunca izin vereceklerdir. Fakat bir yönetim, hangi motivden hareketle olursa olsun, konuşma özgürlüğüne bir kez izin verdiğinde, bunu Aydınlama açısından verimli sonuçlar takip edecek ve bu sonuçlar yönetimi reform yapmaya sevk edecektir. Bu görüşleriyle Kant, despotik yönetimlere kendilerini nasıl koruyacakları konusunda yol göstermekle suçlansaydı, bu suçlamaya aldırış etmezdi; çünkü onun tavsiye ettiği yöntem, bünyesinde despotizmi yavaş yavaş çözen bir mekanizmayı da barındırır. Elbette ki bir politika filozofu, kendi ilkelerini birkaç yüzyıl sonrasının koşullarına uygulasaydı, hangi sonuçlara ulaşırdı gibi bir soruyu cevaplandırmak daima zordur. Ama bu noktada düşüncem o ki, günümüz politik koşullarında Kant'ın mutlak devrim yasağını Kantçı ilkelerden hareketle bir istisna kılmayı gerektirecek ölçüde bir değişiklik meydana gelmemiştir ve bundan şüphe duymak için de güçlü bir sebep yoktur.

Göz önüne almamız gereken başka bir olasılık daha var: Bazen iddia edilmiştir ki, Kant yayınlanmış eserlerinde tutarlı bir biçimde bütün devrimleri kınamasına rağmen, aslında Fransız Devrimi'ni ve başka bazı devrimleri onaylamış; fakat sansür tehdidi altında yazdığı için bu görüşünü gizlemiştir.[16] Bu okumanın güçlü bir versiyonuna göre, Kant'ın Fransız Devrimi hakkındaki temel pasajı, onun asıl düşüncesini açığa çıkarır ve bu bakımdan oldukça

14 *Theory and Practice*, s. 84 [VIII, 304].

15 *Conflict of Faculties*, I. Kısım, muhtelif yerlerde. 1794'de yazılan ilk deneme (Gregor, Giriş, xvi) sansüre uğramış olan Kant'ın tepkisidir (bkz. sonraki paragraf).

16 Yirmiahu, Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980, s. 215 ve özellikle dipnot: 15 ve Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, 1989, s. 233 ve 245.

önemlidir.[17] Buna göre söz konusu pasajın Kant'ın gerçek görüşüne işaret ettiği ve Kant'ın genel olarak devrimi kınayan diğer tüm ifadeleriyle çatıştığı düşünülür. Buradan hareketle aslında yeniden değerlendirilmesi gereken şeyin, Kant'ın devrim karşıtı ifadeleri olduğu iddia edilir.[18] Bu tür bir yaklaşımı hemen gözden çıkaramayız; çünkü o yıllarda sansürün çok genel olduğu, Kant'ın eserlerinin bir sansür kurulu tarafından denetlendiği; daha da ötesi Kant'ın hukuk ve politika hakkındaki eserlerinin çoğunu, din hakkında daha fazla yazmaması ve konuşmaması yönünde tehdit edildiği bir dönemde kaleme aldığı doğrudur.[19] Fakat bu durumun Kant'ı, söz konusu yorumun gerektirdiği tarzda eylemeye sevk ettiğini kabul etmek zordur; çünkü bu yorum Kant'ın kendi çağındaki kurumları ve hükümetleri, kendi ülkesindekiler de dahil olmak üzere, sık sık eleştirmiş olduğunu göz ardı eder.[20] Ayrıca Kant'ın inanmadığı bir şeyi, ihtiyat gereği, yazdığını düşünmek, onun sadece ahlâk sistemiyle değil, aynı zamanda dürüst ve doğru –veya bazılarının söyleyebileceği gibi katı ve dar kafalı– insan anlayışıyla çelişir. Kant'a göre bir yazarın, her zaman, hakikatin tamamını söylemesi gerekli değildir; ama yazdığı her şeyin doğru olması gerekmektedir. Buna göre kamuda açık sözlülük bir ödev değildir; ama samimiyet öyledir.[21] Bu düşüncesinden hareketle Kant, sansüre ve sansür tehdidine karşı tepkisini sessiz kalma yolunu tercih ederek gösterir. Örneğin

17 'Is the Human Race Continually Improving?' , s. 182-3 [VIII, 85-7] Ayrıca *Religion Within the Limits of Reason*, s. 176'daki dipnotta [VI, 188]. Kant Fransız Devrimi'ne çok kısa bir gönderme yapar. Ayrıca *The Critique of Judgment* (1790) s. 65'deki bir dipnotta da, Fransız Devrimi'ni kastetmiş olabilir: Böyle düşünen yazarlar için bkz: G. P. Gooch, *Germany and French Revolution*, Londra, 1989, s. 266; George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Source of Hegelian Thought*, Cambridge, 1969, s. 153 ve Beck, "Kant and the Right of Revolution", s. 153. Fakat Werner S. Pluhar bu imanın, "büyük bir olasılıkla Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulma biçimiyle" ilgili olduğunu düşünür. Bkz. *Immanuel Kant: Critique of Judgment Including the First Introduction. Translated, with an Introduction*, Indianapolis, 1987, dipnot: 39.

18 Bu, Leo Strauss'la başlayan yorum kurallarının bir uzantısı olarak ortaya çıkar; *Persecution and Art of Writing*, Glencoe, 1952, s. 30-33.

19 Almanya'da sansür kurumu hakkında bkz: Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation. II: The Science of Freedom*, Londra, 1973, s. 70-9 arasında muhtelif yerlerde; Kant'ın din hakkındaki yazısına uygulanan sansür hakkında bkz. Green'in *Religion Within the Limits of Reason Alone*'a yazdığı "Giriş", s. xxxii- xxxvii ve Gregor'un *Conflict of the Faculties*'e yazdığı "Giriş", s. ix-xxxi ve Kant'ın kendi açıklaması için bkz. *Conflict of the Faculties*'in "Önsöz"ü.

20 Örneğin aristokatlara verilen ayrıcalıklara açıkça saldırması (bkz. *Theory and Practice*, s.76 ve 77-78 [VIII, 293 ve 295-6] ve *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 148-9 [VI, 324-5], toprakların sakinleriyle birlikte satışına karşı bkz. *Perpetual Peace*, s. 94, [VIII, 344] ve azat etme hakkının kötüye kullanımı için bkz. *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 160 [VI, 337].

21 *Religion Within the Limits of Reason Alone*, s. 178, dipnot: † † [VI, 90]. El yazması notları ve Nisan 1766 tarihli Mendelsohn'a mektubundan bir alıntı. Her iki alıntı için bkz, xxxv, dipnot: 2; *The Doctrine of Virtue* (The Metaphysic of Morals'in II. Kısmı; çev. Mary J. Gregor, New York, 1964, s. 97, dipnot: *, [VI, 432] ve *Conflict of the Faculties*, s. 53 [VII, 32].

Beck'e göre, Kant sessiz kalmak yerine hileyi kullanmış olsaydı, bu akıl almaz bir şey olurdu.[22] Ayrıca devrim yasağını, sansür tehlikesini göz önüne alarak yeniden yorumlamak, Kant'ın öğretisinde başka bir zorluk yaratır: Eğer Kant aslında bazı devrimlerin müsaade edilebilir olduğunu düşündüyse, devrime koyduğu mutlak yasağın –bu yasak sansüre verilen bir rüşvet olarak sunulmuş olsa bile– bizzat kendi temel ahlâksal ve politik ilkelerinden türediğini görememiş olması gerekirdi, ki bunu nasıl açıklayacağız?[23]

O halde Kant'ın, eserleri sansür edildiği için, devrim karşıtı ifadelerini kelimesi kelimesine ele alamayacağımız iddiasına karşı çıkmak için makul sebeplerimiz vardır. Aslında mesele, Kant'ın farklı ifadelerinin herhangi bir çelişki üretip üretmediği noktasında düğümlenir. Eğer bu ifadeler bir çelişki üretiyorsa, o zaman onları sansürün bir sonucu olarak açıklama sebebini elde etmiş oluruz (Örneğin Straussçu bir bakış açısından bu sebep, açıklamanın temel bileşenlerinden birini oluşturur ve o, zeki bir okuyucunun fark edilebilmesi için metne bile bile konmuş bir işarettir). O halde bu noktada bir çelişki olup olmadığını ortaya çıkarmak için, Kant'ın genel olarak devrime ilişkin görüşünden özel olarak Fransız Devrimi hakkında yazdıklarına geçmemiz gerekmektedir. Kant'ın Fransız Devrimi'ne yönelik tutumu, kategorik devrim yasağına rağmen, bu Devrimi meşru bir istisna olarak kabul ettiğini gösterir mi?

FRANSIZ DEVRİMİ

Pek çok yorumcuya göre, Kant Fransız Devrimi'ni birçok bakımdan desteklemiştir. Örneğin Gooch, Kant'ın bu devrimi "hoşnutlukla selamladığını" yazar. Reiss, Kant'ı "devrimcilerin amaçlarına yakınlık duyan" bir devrim dostu ve devrimci felsefi fikirlerin savunucusu olarak betimler; Beck ise Kant'ın "Fransız Devrimi'ne yakınlık duyduğuna" değinir.[24] Kelly'nin saptadığı gibi, elbette, "Kant'ın eserlerinde, Fransa'da XVI. Louis'in tahtan indirilmesiyle başlayan devrimci eylemleri özel olarak onaylayan herhangi bir pasaj bulmak çok zordur."[25] Ama buna rağmen biyografik bilgiler, Kant'ın Fransız

22 "Kant and Right of Revolutin", s. 411. "Aydınlanma Nedir?"i bu tedbirli sessizliğin bir örneği olarak ele almak mümkündür: Kant rahipleri, askerleri ve vergi ödeyenleri örnek verdikten sonra, ana konusunu işlemek üzere bunlardan ilkini, yani en az tartışma konusu olan şeyi seçer; çünkü o dönemde II. Friedrich dini meseleleri kamusal olarak tartışma özgürlüğünü onaylar.

23 Konu ile ilgili görüşümün oluşmasında etkili olan şu eser, sansür tezlerinin çürütülmesine ilişkin daha ayrıntılı düşünceler içerir: bkz. Seebohm, "Kant's Theory of Revolution", s. 567-9.

24 Gooch, *Germany and French Revolution*, s. 264; Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", s. 179 ve *Kant's Political Writings*'in "Giriş"i, s. 3 ve Beck, "Kant and Right of Revolution", s. 413 (Reiss ve Beck Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimini eşleştirir).

25 *Idealism, Politics and History*, s. 155.

Devrimi'ne birçok bakımdan yakınlık duyduğunu gösterir (elbette ki Kralın idamını tasarlanabilir en kötü cinayet olarak görüp açıkça ve defalarca kınamış olmasına rağmen).[26] Daha da ötesi, yayınlanmış eserleri arasında yer alan kısa bir tartışmada Kant, Fransız Devrimi'ne atıfta bulunarak bu devrimi, insani gelişme ve insanlığın ahlâksal ilerlemesiyle ilişkilendirir ki, bu daha büyük bir tartışma konusudur. Öyle görünmektedir ki, bütün bunlar, Kant'ın devrimlere karşı açıkça ilan ettiği mutlak ve koşulsuz muhalefetiyle *prima facie** çelişir.

Kant'ın devrime karşı olmasına rağmen Fransız Devrimi'ni destekleyebileceğini ve bunun da tutarlı olabileceğini iddia etmenin mümkün iki yolu vardır: Birincisi Kant'ın ifadelerine dayanarak Fransız Devrimi'nin hiç de bir devrim olmadığını savunmaktır: Kant'a göre XVI. Louis, ülkenin ekonomik sorunlarını çözmek için *Estates Generali* topladığında, kaçınılmaz olarak, "halka sadece vergi meselelerinde değil, aynı zamanda idari meselelerde de yasama gücü vermiştir"; çünkü "yönetimin savaş veya müsriflik yüzünden yeni borçlanmalara girmesini ve bu yolla zarar etmesini engellemek görevini halka devretmiştir." Böylece Louis "büyük bir yargı hatası yapar" ve yasa koyma yetkisini, onu halka devretmek yoluyla, kaybeder.[27] Yorumcular, bu kanıt karşısında hayal kırıklığına uğramıştır. Reiss, bu kanıtın tartışmalı ve yeterince ikna edici olmadığını düşünür; Beck onu fazla paradoksal bulur ve nihayet van der Linden bu kanıtın cevap üretmek yerine daha fazla sorun ortaya çıkardığını düşünür.[28] Williams ise kurumsal değişimleri, onları çevreleyen şiddet olaylarından ayrı olarak değerlendirmenin zor olduğuna değinir.[29] Elbette ki Fransız halkının kamusal karmaşa (Kant'ın yasakladığı "direnişin" bir örneğini) yaratarak kendi kralına bir miktar baskı uyguladığı iddia edilebilir. Ne var ki, Kant'ın Louis'in idamını alçakça bir cinayet olarak mı gördüğü yoksa devrimci eylemlerin bir sonucu olarak mı değerlendirdiği çok açık değildir. Monarkların idamını tartışırken Kant, Louis'in idamına "bir devrimin isyan vasıtasıyla gösterebileceği zorbalık" örneği olarak gönderme yapar. Ama buna rağmen yönetme yetkisini devralmadan önce monar-

---

26 Biografik materyallerin incelenmesine ilişkin bkz. Gooch, *Germany and the French Revolution*, Bölüm: 11; Kant, *Metaphysical Elements of the Theory of Right*'da bir monarkın resmi olarak idam edilmesini tartışır, s. 145-6, dipnot: * , [VI, 321-2].

(*) İlk bakışta – ç.n.

27 *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 164, [VI, 341-2].

28 Reis, *Kant's Political Writings*'in "Introduction", s. 30-31, Beck, "Kant and Right of Revolution", s. 416-17; van der Linden, *Kantian Ethic and Socialism*, s. 177-9.

29 *Kant's Political Philosophy*, s. 211-12.

kı cezalandırma hakkına sahip olmayan bir halk, otoriteyi devraldıktan sonra, Loius'in bu halkın eski monarkı haline geldiği ve bu durumda idamın devrimci bir eylem olmadığı açık değil midir?[30]

O halde Fransız Devrimi'nin oluşma sürecinden hareketle, Kant'ın, Fransa'da halkın aslında baskıcı hiçbir şey yapmadığı ve herhangi bir aşamada orada herhangi bir devrim yapılmadığı doğrultusunda bir görüşe ulaşıp ulaşmadığı şüphelidir.

Buradaki amacım için bu mesele çözümsüz bırakılabilir. Varsayalım ki, Kant Fransız Devrimi'ni bir devrim olarak görmedi. Bu, Kant'ı bir devrimi tutarsız bir şekilde desteklemiş olduğu eleştirisinden kurtarır mı? Tamamen değil! Çünkü Kant'ın Fransız Devrimi'nin kökenlerine ilişkin görüşü büyük ölçüde sıra dışıdır. Kant'a göre bu devrimi yapanlar ile ona seyirci olanlar Fransız Devrimi'nin bir devrim olduğunu düşünmüşlerdir. Kant'ın analizinin merkezinde duran şey, Fransız Devrimi'nin ona tanıklık edenler üzerinde yarattığı izlenimdir.[31] O halde bu noktada, Kant'ın Fransa'da bir devrim olup olmadığına ilişkin kendi ifadelerini bir tarafa bırakıp, seyircinin devrime gösterdiği coşkulu tepkinin, Kant'ın açık onayını veya takdirini kazanma sebebini incelememiz gerekir. Ancak bu durumda da Kant'ın tutarlılığı, problemli gibi görünmektedir, ama bu zorluğa rağmen yine de kendi ifadelerine göre, kökeni bakımından bir devrim olduğu tartışmalı olan Fransız Devrimi'ne, Kant'ın hangi bakımdan yakınlık duyduğunu merak ederiz. Bu kritik noktada Kant'ın genel olarak devrime karşıt olmasına rağmen, belli bir anlamda Fransız Devrimi'ni desteklediğini gösterme iddiası taşıyan ikinci yorumu incelememiz gereklidir.

Bazen Kant'ın Fransız Devrimi'ni bir devrim olduğu için değil, daha ziyade onun arkasında yatan idealler ve ilkeler bakımından desteklemiş olduğu iddia edilmiştir. Kant'ın Fransız Devrimi'yle ilan edilen özgürlük, vatandaşların hukuksal eşitliği, halkların bağımsızlığı ve cumhuriyetçilik gibi politik idealleri paylaştığı doğrudur ve haklı olarak iddia edilebileceği gibi, Kant ahlâksal olarak da bu idealleri onaylayıp tavsiye eder.[32] Fakat bütün bunlara dayanarak da Kant'ın tutumunu yanlış değerlendirebilir ve savunulabilecek bir tutum olarak sunamayabiliriz; çünkü Kant, bu ideallerin devrimciler tarafından ahlâksal olarak onayladığını ilan etmekten ve böylece tutarsızlığa düşmekten

30 *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, s. 145, dipnot: *, [VI, 320-21].

31 Is the Human Race Continually Improving?, s. 182, [VIII, 85].

32 Fransız Devrimi'nin idealleriyle Kant'ın politika felsefesinin ideallerinin örtüştüğü iddiasına yönelik bkz. Iring Fetscher, "Immanuel Kant and the French Revolution", *Immanuel Kant as a Political Thinker*, Ed. E. Gerresheim, Bonn, 1974, s. 24-40 bkz. özellikle s. 11.

kaçınamaz. Örneğin Williams, "devrimcilerin cumhuriyetçi amaçlarını onaylayan; ama onların yönetim tarzlarına kesinlikle karşı çıkan" Kant'ın, amaç ile araç arasında bu şekilde bir ayrım yapamayacağı için büyük bir sorunla karşılaştığını iddia eder; çünkü devrimin özünde şiddet kullanma ve şiddet tehdidi yatar ve arzulanan amaç tam da şiddetle başarılır.[33] Bu noktada Kant'ın devrimcileri ahlâksal olarak nasıl takdir edebildiğini, yani devrimcilerin ilkelerini, bu ilkeleri gerçekleştirmek adına kaçınılmaz olarak başvurdukları şiddet eylemlerine rağmen, nasıl onaylayabildiğini anlamak oldukça zorlaşır. Görünen o ki, burada Kant ya tutarsızdır ya da daha kötüsü riyakârdır; yani kendisinin yanlış olduğunu düşündüğü şeyi yapan insanların, bu yanlıştan elde ettikleri sonuçları onaylamaktadır. Başka türlü ifade edersek, Kant, kendi arzuladığı hedeflerin gerçekleşmesi adına, başka insanların diğerlerini bir araç olarak kullanmasına müsaade eder, ama kendisi aynı şeyi yapmaya isteksizdir. Ne var ki, böyle bir eleştiri, Kant karşısında uzun süre dayanamaz; çünkü bu eleştiri iki kanıt arasındaki ayırımın farkına varamamaktan kaynaklanır. Kant, "'İnsan Soyu Sürekli İlerlemekte midir?' Sorusunu Yeniden Cevaplandırma" başlıklı denemesinde, Fransız Devrimi'ne gönderme yaptığı önemli bir pasajda, devrimi ve devrimcileri ahlâksal olarak değerlendirmekle hiç ilgilenmez. Bu, bir yerde devrimi hukuk dışı ve ahlâk dışı kabul etmek, başka yerde ise, özel bir devrimde kendini gösterdiği biçimiyle, eylemcilerin ahlâksal motivlerini onaylamak anlamına gelmez. Fransız Devrimi'ni sorguladığı bu denemede Kant, ahlâksal sorunları bu anlamda ele almaz. Bu noktadan itibaren bu konuyu ele alacağım ve şu soruyla başlayacağım: Eğer bu yazısında Kant, bireysel eylemleri ahlâksal açıdan değerlendirmekle ilgilenmiyorsa, yapmak istediği şey nedir?

İnsan ırkının sürekli olarak gelişip gelişmediğini sorgulayan bu deneme, *Fakülteler Çatışması*'nın II. Kısmı olarak yayınlanmıştır. Üç kısımdan oluşan bu kitabın her kısmı ayrı ayrı yazılmış ve ayrı ayrı yayınlanmıştır. Örneğin Beck, eserin sonradan bu şekilde derlenmesini ilineksel bulur.[34] Fakat bu üç eseri bir arada yayınlamak Kant'ın kendi tercihidir ve dolayısıyla üç metin arasında olası bağlantıları aramak gereklidir.[35] Nitekim bilindiği gibi, eserin ilk kısımını oluşturan "Felsefe Fakültesi ile İlahiyat Fakültesinin

33 *Kant's Political Philosophy*, s. 211-13.

34 L. W. Beck, *Immanuel Kant: On History*'nin "Giriş"i, Indianapolis, 1963, s. xi-xii.

35 Gregor, Kant'ın bu üç kitabı bir araya getirmeye aniden karar verdiğine değinir. Geroger'ın dikkat çektiği gibi, bu denemeler birbirleriyle çok iyi uyuşmaz; ama buna rağmen Kant kitabın başlangıcında eserin ana konusunun felsefenin rolü olduğunu ve bunu üç kısımda sistematik olarak geliştirdiğini ifade eder: *Conflict of the Faculties*, "Giriş", s. xxv-xxviii.

Çatışması"nın temel hamlesi, filozofun diğer akademisyenlerle resmi din, kanunların içeriği ve tıbbi düzenlemeler gibi konularda tartışma özgürlüğünü savunmaktır. Kant'a göre yönetimin filozofun sözlerine kulak vermesi önemlidir; çünkü felsefe, ilahiyatın, hukukun ve tıbbın söylemek zorunda bırakıldığı şeyin ötesine geçebilir. Hâkimlerin durumunu ele alalım: Hakimler kendi işlerini yaparken, üst fakültelerin bütün üyeleri gibi, devletin onayladığı otoriter niteliğe sahip eserlere dayanırlar; örneğin hakimlerin kullandığı yasa kitabı, felsefede olduğu gibi doğrudan aklın onayından değil, devletin onayından geçer; dolayısıyla hukuk fakültesi sadece yasanın ne olduğunu ifade eder. Daha da ötesi, yine üst fakültelerin diğer üyeleri gibi, bazı hakimler kendi görevlerini layıkıyla yerine getirme eğiliminine sahip değildir. Halk (yani ne bu fakültelerin üyesi olan akademisyenler ne de orada eğitim alan mezunlar) hatalı bir biçimde, mutluluğun özgür olmaktan değil, doğal erekleri gerçekleştirmekten geçtiğini düşünür. Bu nedenle, halk mümkün olduğunca az çabayla mutlu olmak ister ve bu doğrultuda sağlıklı bir yaşam sürmeyi, mülkiyetinin güvence altına alınmasını ve ölümünden sonra da mutlu olmayı arzular.[36] Buna karşılık o, filozofun özgürlük konusunda verdiği tavsiyeleri göz ardı eder, çünkü filozofa göre özgürlüğümüzü ancak dürüst bir biçimde yaşayarak, adaletsizliklere boyun eğmeyerek ve hazlarımızı terbiye edip hastalıklarımıza da sabır göstererek elde edebiliriz. Tüm bunlardan dolayı halk, daha hazza dönük tavsiyeler almak için filozoflara değil, üst fakültelere yönelir. Böylece üst fakültelerden, hem alçak olup hem de nasıl cennete gidilebileceğini, hem yasayı çiğneyip hem de nasıl mahkemeleri kazanabileceğini, hem bedenini sömürüp hem de nasıl sağlıklı ve uzun yaşayabileceğini öğrenmek ister. Aslında halk, mucize ister ve cehaleti yüzünden akademisyenlerin bunu başarabileceğini düşünür. Yüksek fakültelerden mezun olan bazıları (yani profesörlerin veya fakülte üyelerinin dışında, iş adamı olanlar veya tahsil gördükleri alanda çalışan pratisyenler) –felsefe tarafından kamusal olarak engellenmedikçe– daima büyücü rolünü üstlenir ve iyi olan her şeyi yapabilme yönünde büyük bir ustalığa sahip olduğunu göstermek adına, gayri meşru birçok ihlalin yolunu açarlar (bu analiz elbette ki, Kant'ın konuşma özgürlüğüyle ilişkin kanıtıyla bağlantılıdır; felsefe olmadan özgür olmak, özgürleşme sürecine engel olur. O halde devletin iş verdiği ve yönetmeliklerle denetlediği din adamları, hukukçular ve doktorlar işlerini beceriksizce yaptıkları sürece,

36 Bu ve devamı için bkz. *Conflict of the Faculties*, s. 47-53, [VII, 29-32]. Felsefe, amaçların nesnel (rasyonel) düzenine halkın kayıtsız kaldığını bilir; halk için ilk olarak ebedi mutluluk gelir, sonra politik güvenlik ve nihayet fiziksel refah.

yönetim kendi amaçlarını başaramayacaktır). Örneğin halk, hakimler vasıtasıyla yasalara harfiyen uyan, dolayısıyla yasa koyucunun niyetlerini sorgulamaya engel teşkil eden öğretiler altında yaşar.

İnsanın sürekli olarak ilerleyip ilerlemediği sorusunu da cevaplandırmaya çalışan *Fakülteler Çatışması*'nın İkinci kısmına, yukarıdaki düşünceler çok genel olarak taşınır, ama yine de burada mevcuttur. İkinci Kısmın başlığı "Felsefe Fakültesinin Hukuk Fakültesi ile Çatışması" olarak belirlenmiştir. Bu başlık, bizde Kant'ın hukuksal kanıtların ötesine geçerek akıl yürüteceği ve özellikle de insanın özgürlüğüyle ilgili kanıtlardan sapmayacağı yönünde beklentiye sebep olur. Nitekim Kant, zaten *Hukuk Öğretisinin Metafizik Öğeleri*'nde ve başka bazı eserlerinde herhangi bir mevcut yasal sistemin uzmanı olan birinin (Hukuk Fakültesinin üyesinin) söyleyebileceği şeyin ötesine geçerek, yasanın tam akılsal ve felsefi açıklamasını sunar. Bu denemede de Kant, aynı felsefi düzlemde akıl yürütür ve bu akıl yürütmesine, devrim de dahil olmak üzere bazı konularla ilgili görüşlerini ilave eder. Yazı, alt başlığının da gösterdiği gibi, "İnsan Irkı Sürekli İlerlemekte midir? Sorusunu Yeniden Cevaplandırma Denemesi" olduğu için, hukukçu ve filozofun hakkında farklı görüşlere sahip olduğu hukuksal meseleler üzerine yazılmış bir deneme değildir. Ama yine de 8. Kısımda tam olarak bu tartışılır ve Kant burada şunu iddia eder: Halk, doğal haklarının ne olduğunu devletin "atadığı memurlar"dan değil, aksine filozoflardan öğrenebilir. Bu iddiasıyla Kant'ın aynı zamanda şunu ima ettiğini düşünüyorum: Bir anayasanın doğru yürütülmesini keşfedip kamusallaştıracak olan filozoflardır. Öyle görünmektedir ki, Kant, uyrukların hukuksal haklarını çiğnemeyen ve anayasanın biçimsel gereklerine uyan bir yönetim tesis edildikten sonra, hakimlere başvurmaya gerek kalmayacağını düşünmektedir; fakat her halükarda "halkın adalet ihtiyaçları"nın ihmal edilip edilmediğini ve bir monarkın anayasayı kendi mutlak gücünü sağlamak adına kullanıp kullanmadığını fark edecek olan filozoftur. Yani hukuk fakültesi kendini yasanın ifade ettiği şeye bağlanmakla sınırlar; oysa felsefe fakültesi mevcut durumu eleştirmekte özgürdür; çünkü felsefe hukukun dışında başka ölçütlere başvurur.

Bu tema söz konusu denemenin geri kalan kısımlarında bu kadar açık ifade edilmez; ama yine de Kant'ın burada, bir filozof olarak, hukukçunun sınırlı gayretinin ötesine geçtiği görülebilir. Elbette ki Kant'ın bu denemedeki temel amacı, insanlığın sürekli olarak ilerleyip ilerlemediği sorusunu yanıtlamaktır ve verdiği yanıt kabaca şudur: Eğer biz ortaya çıkmaları *a-priori* olasılık taşıyan olguları betimleyebilirsek, insanın ilerlediği ön deyisinde buluna-

biliriz. Fakat bunu yapabilmek için insana doğa tarafından "içsel ve değişmez iyiliğin sınırlı bir iradesi"nin verilip verilmediğini bilmemiz gereklidir. Eğer insan böyle bir iradeye sahipse, o zaman insan özgür dahi olsa, onun eylemleri de önceden tahmin edilebilir bir yapıdadır. Yok, eğer insan böyle bir iradeye sahip değilse ve bazılarının iddia ettiği gibi o, "iyi ve kötünün bilinmeyen oranlarda bir karışımından" ibaretse, o zaman onun eylemlerini önceden tahmin etmek mümkün değildir. Eğer insani işlerde, insanın kendisinin kendi gelişmesinin kaynağı olduğunu gösteren bazı olgular varsa, o zaman insanın içsel ve değişmez bir iyi iradeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kant böyle bir olayın veya "tarihsel işaretin" tam da Fransız Devrimi'ni seyredenlerin tutumunda ortaya çıktığını iddia eder:

> "Büyük bir politik değişimin draması sergilendiğinde, seyredenler ona yönelik tutumunu kamusal olarak ifşa eder; çünkü halk, bir dizi önderin yanında yer alarak, onların düşmanlarına değil de, bu önderlere evrensel ama çıkarsız bir yakınlık duyduğunu açıkça belli eder; hatta onların tarafını tutmak, halk için büyük bir tehlike riski taşısa bile! Halkın bu tepkisi (evrenselliği sayesinde) insanların hepsinin belli bir ortak karakteri paylaştıklarını kanıtlar. Üstelik bu tepki (çıkarsızlığı sayesinde de) insanın ahlâksal bir karaktere sahip olduğunu veya en azından ahlâka yatkın olduğunu kanıtlar... Devrim, bu devrime bizzat kendileri katılmayıp seyirci olanların kalbinde ve duygularında hemen hemen coşkuya benzer bir yakınlık doğurur ki, bunun sadece ifade edilmesi bile tehlikelidir; o halde bu yakınlığın tek nedeninin insan ırkında bulunan ahlâka yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz."[37]

Böylece Kant, Fransız Devrimi'ni, insanın ahlâksal bir karaktere sahip olduğunu kanıtlamak için kullanır. O, ne Fransız Devrimi'ni ne de onun destekçilerini onaylar ve aslında "halkın adaletsizlik içeren devrime başvurmadan da her zaman kendi haklarının peşinde koşabileceğini."[38] tekrarlar. Devrimi seyredenlerin çıkar gütmeyen tepkisi, insanın kendi amaçlarını ve kendi anlamını kavrama ve ilan etme yeteneğine sahip olduğunu kanıtlar. Bu amaçlar şunlardır: Ahlâksal ideleri birer ödev olarak gerçekleştirmek, her halkın uygun gördüğü sivil bir anayasaya bağlanma hakkını kullanmak, hak ve adalete uygun bir cumhuriyeti kurmak ve savaşları önlemek.[39] Kant, insan ırkının er geç savaştan arınmış ve hukukun evrensel ilkeleriyle uyumlu bir cumhuriyetçi anayasaya (yönetim formu veya kipi olarak) doğru evirildiğini,

---

37 Is the Human Race Continually Improving? , s. 182, [VII, 85].
38 A.g.e, s. 184, [VII, 87].
39 A.g.e, s. 182-3, [VII, 85-6].

kendi çağındaki "bu görünümlerden ve işaretlerden" öngörebildiğine inanır. O halde, insan ırkının daima ileriye doğru geliştiğini ve aynı tarzda gelişmeye devam edeceğini ifade eden önerme, "en katı teorik bağlamda savunulabilir" bir önermedir.[40]

Felsefe Fakültesi hangi anlamda hukuk fakültesini aşar? Eğer despotik bir yönetim altında yaşayan bir vatandaş, devrim hakkına sahip olup olmadığını öğrenmek isterse, üç farklı kişiden üç farklı yanıt alabilir: Birincisi, yasanın şart koştuğu şeyi birebir takip eden hakimlerden gelir ki, onlar devrimin yasa dışı olduğunu söylemek zorundadır. İkincisi, halkın kendisinden talep ettiği şeyi gerçekleştirme tutkusuna yenilen hakimlerden gelir. Kendi eğilimleri peşinde koşmaya yatkın olan halk, yönetim tarafından baskı uygulandığında yasanın onlara isyan etmeye izin verip vermediğini öğrenmek için bu hakimlere başvurduğunda, onlar halka isyan etmenin bir hak olduğunu söyleyerek popüler ama belirsiz ve doğru olmayan bir fikir tavsiye ederler. Üçüncü yanıt ise filozoftan gelir: Devrim yapma hakkına sahip olamazsınız; çünkü devrim daima yanlıştır; yöneticinin buyrukları her ne ise (ahlâk dışı eylemenizi gerektirmediği takdirde) ona uymalısınız. Bu serimlemeye göre birinci yanıt doğrudur (bu, aslında Kant'ın *Hukuk Öğretisinin Metafizik Öğeleri*'nde Hukuk Fakültesinin nesnel ve akılsal kanıtları arasına yerleştirdiği bir kanıttır). Fakat filozof daha ileri gidebilir ve ikinci yanıtın tanımı gereği yanlış olduğunu ilave edebilir: Özgür olmak için "eğilimlerimizi sınırlandırmak ve aklımıza tâbi olmak" zorundayız.[41] Ama Filozof aynı zamanda ikinci yanıtın halkı umutsuz bırakmayacağını da söyleyebilir. Bütün bunlardan sonra insan ırkının sürekli gelişip gelişmediğini konu edinen bu denemenin ana hedefi, insan ırkının gelişmekte olduğunu, gelişmeye devam edeceğini ve belli bir noktada insan için kendi ahlâksal amacını başarmanın kaçınılmaz olduğunu göstermektir.[42] Buna göre, devrim olmadan da yönetimlerin kendi kendine yapacakları reformlar vasıtasıyla, politik tahakküm er geç ortadan kalkacaktır.

Esas konumuza geri dönersek, yukarıda açıkladığımız yanıtlardan hiçbiri, Kant'ın devrime ve devrimcilere yönelik herhangi bir ahlâksal tavsiyede bulunduğunu göstermez. O halde bu, övmek veya yermek; teşvik etmek veya engellemek konusu değildir. Filozof, tarihi incelediğinde, insanların kolektif davranış yapısını ve bir tür olarak insanın doğasını keşfeder. Kolektif insan davranışı, bütün diğer olgular gibi, "doğa yasaları tarafından belirlenmiş" bir

40 A.g.e, s. 185, [VII, 88].

41 *Conflict of the Faculties*, s. 49, [VII, 30].

42 Bkz. özellikle: 'Is the Human Race Continually Improving?' , s. 184-5, [VII, 88].

şey olarak değerlendirilir ve onun, yıllık istatistiklerde açığa çıkan evlilik, doğum, ölüm oranları gibi, bir tür düzenlilik sergilediği kabul edilir.[43] Bu nedenle tarih felsefecisi ne bireysel eylemlerle ilgilenir ne de bu eylemleri ahlâksal olarak açıklayabilmek için bireylere yönelir. Bu denemede Kant daha ziyade insanlığın iç doğasını araştırır. Fransız Devrimi onun aradığı empirik kanıta uygundur; yani Devrimi çıkarsız olarak gözleyenlerin evrensel tepkisi ve coşkusu –ki bu coşku "iyiliğin nedeni"nin bizzat iyilik olması bakımından kucaklanmasını ifade eder– aranan empirik kanıttır. Kant şöyle iddia eder:

> "[Bu], antropolojik açıdan oldukça önemli olan aşağıdaki sava tarihsel bir destek sağlar: Gerçek coşku, daima ve sadece bir ideale; özellikle de saf ahlâksal olan (hak kavramı gibi) bir ideale yönelir ve bu ideal bencil çıkarlarla bir arada olamaz."[44]

Fransız Devrimi'nde Kant'ı büyüleyen ve cesaretlendiren şey, devrimin idealleri değil –her ne kadar bu idealleri Kant yürekten desteklemiş olsa da– *devrime katılmayanların bu ideallere verdiği tepkidir.* Bu tepkiyi, Kant, insanlığın ilerlemek için ihtiyaç duyduğu ahlâksal eğilime sahip olduğunu gösteren bir "işaret" olarak alır. Bu işaret oldukça önemlidir; çünkü o, ahlâksal ilerlemenin altına atılan bir imzadır. İnsan olmanın doğası budur. Er ya da geç gerçekleşmek zorunda olan adaletin koşulları bir kez oluştuğunda, insan kendi gelişmesinin hakimi olabilecektir.[45] Kant bu tarihsel olgunun insanın ahlâksal doğasıyla ilgili olduğunu düşünür ve devrime karşı mutlak muhalefetinden ödün vermeden de bu olgunun önemini kavrar. Kant'ın devrimi yasaklaması ve dolayısıyla bütün devrimci eylemleri ahlâksal açıdan kınaması ile devrimcilerle aynı idealleri paylaşması birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı şeydir (çünkü bu ideallere başka araçlar vasıtasıyla, yani reform yoluyla da erişilebiliriz ve Kant'a göre reform daha iyi bir yoldur). Ayrıca Kant'ın devrime koyduğu yasak ile devrimi seyredenlerin (yani devrime "aktif olarak katılmaya azıcık bile olsa niyet" etmeyenlerin) ahlâksal tepkisine gösterdiği coşku birbirinden tümüyle farklıdır.[46]

---

43 *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, s. 42, [VIII, 17]. Bu düzlemde bir bütün olarak insanı konu edinen Kant, "İnsan Irkı Sürekli Olarak İlerlemekte midir?" sorusu üzerinde durur.

44 *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, s. 183, [VII, 86]. Kant'ın burada "antropolojik" terimine atfettiği anlama dair çok başarılı bir tartışma için bkz. Seebohm, "Kant's Theory of Revolution", s. 571-87.

45 'Is the Human Race Continually Improving?' , s. 181 ve 184-5, [VII, 84 ve 88].

46 Bu alıntı için bkz: 'Is the Human Race Continually Improving?' , s. 183, [VII 86-7].

Burada başka bir yanlış anlamadan kaçınmak için dikkat etmemiz gereken son bir husus var: Kant, devrimlerin insanın ahlâksal gelişmesine katkısı olduğunu ve bu yüzden devrimlerin, ahlâk dışı ve şiddet içeren bir şey olmasına rağmen, peşine düşülmesi ve yüceltilmesi gerektiğini savunmaz. Kant, tarih felsefesinde devrimi doğal bir olay olarak inceler. Buna göre yöneticinin uyguladığı baskının, uyrukları isyana sevk ettiği doğal süreçler vardır.[47] Bu tür devrimler daha iyi bir anayasanın tesis edilmesiyle sonuçlanabilir veya sonuçlanmayabilir. Fakat uyruklar devrim yoluyla iyi bir anayasa kurmayı başarsa bile, yine de yanlış yapmış olurlar: "İsviçre, Birleşik Hollanda ve Büyük Britanya'ya hayranlık kazandıran anayasaları," bir halkın "kendi haklarını bu tarzda ararken yaptığı en büyük hatanın" örnekleri olarak sunulur.[48] O halde devrim, cumhuriyetçi anayasa arayışımızda doğru bir rota değildir. Kant'ın incelediğimiz denemede detaylı olarak dile getirmediği tutumu, aslında savaş konusundaki tutumuyla aynıdır.[49] Savaş insanın yararına sonuçlanması muhtemel bir kötüdür, çünkü o da cumhuriyet ve barış arayışında insanı yönlendiren doğal mekanizmalardan biridir. Fakat savaş her zaman yanlış ve sakınılması gereken bir kötü olarak kalır. O, insanın teslim olmak zorunda olduğu bir şey değildir ve insan savaştan kaçınarak da (ve nihayetinde onu yok ederek) kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Üstelik insan, savaşın onu mekanik olarak sevk ettiği hedefleri kendi özgür çabalarıyla başarma gücüne sahiptir. Aynı şekilde devrim de kötüdür ve insan ondan kaçınarak kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Ayrıca bildiğimiz gibi, devrimden kaçınmak ve devrim yapmadan da devrimcilerin talep ettikleri amaçları başarmak mümkündür; çünkü anayasalar yukarıdan reform yoluyla gelişme gösterebilir. Adaletsiz yönetimlerin isyana eğilimli ve uzlaşmaz uyruklar yaratması, öz çıkarlarına düşkün yöneticileri daha adil yönetmeye sevk edebilir. Fakat bu doğal mekanizmanın sahneye çıkmasını beklemek gerekmez. Bütün insanlar gibi yöneticiler de cumhuriyetçiliğin ahlâksal ilkelerini onamak ve onları çıkarsızca değerlendirmek yeteneğine sahiptir; bu nedenle yukarıdan reform olabilir (buna en büyük kanıt, Büyük Friedrich'tir).[50]

O halde sonuç olarak Kant'ın Fransız Devrimi'ne gönderme yaparken kullandığı akıl yürütme biçimini fark ettiğimizde, görürüz ki, bu akıl yürütme

---

47 *Perpetual Peace*, s. 119, dipnot: *, [VIII 373] ve 124 (380); 'Is the Human Race Continually Improving?', s. 178, [VII, 86-7].

48 *Theory and Practice*, s. 82, [VIII, 301].

49 Bkz. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*; *Theory and Practice*, III. Kısım; *Perpetual Peace* ve *Metaphysical Elements of the Theory of Right*, II. Kısım; s. ii ve iii.

50 "What is Enlightenment?", s. 58-59, [VIII, 40-1].

onun devrime koyduğu genel yasağa ters düşmez. Genel olarak devrim yasağı, Kant'ın ahlâk ve hukuk teorisinin, Fransız Devrimi'ne onayı ise tarih felsefesinin parçasıdır. Ahlâk ve hukuk teorisinde, birey özgür bir ahlâksal faildir ve isyan etmek ona yasaktır. Tarih felsefesinde ise bireyler doğal dünyanın bir parçası olarak değerlendirilir; dolayısıyla onların, yönetimlere karşı isyan etmek de dahil olmak üzere, bazı kolektif eylemleri bir olgu meselesi olarak ele alınır. Ama insan buna rağmen özgür kalır; çünkü o kendisini doğal süreçlerden kurtarabileceğini *a-priori* olarak bilir. Böylece Kant, kendi ahlâk felsefesinin katı ve oldukça aşırı taleplerinden vazgeçmeden, politikanın gerçeklerini kabul edebilmiştir.

6

Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk*

AGNES HELLER

I

Kamusal meselelerde özgürlük ile eşitlik arasında bir gerilim olduğu konusunda insanları uyaran de Tocqueville gibi, Kant da ondan yirmi otuz yıl önce özgürlük ile mutluluk arasındaki çatışmayı öngörmüştü. Fakat de Tocqueville'nin tersine Kant, bu çatışmanın olası sonuçlarını incelemeye çalışmadı. O, daha ziyade kendi teorik sistemiyle özgürlüğün mutluluk karşısındaki koşulsuz üstünlüğünü normatif olarak tesis etmeyi amaçladı. Kant'ın kuralı son zamanlarda Rawls'un "öncelik kuralı"yla yeniden kutsandı.[1] Fakat aşağıdaki düşüncelerimin merkezinde bu kuralın Rawlscu versiyonu değil, daha ziyade eski Kantçı biçimi yer alacaktır.

Kant'ın büyüklüğü, tıpkı genel olarak felsefesinin büyüklüğü gibi, üzerine sistemini inşa ettiği yeniliklerin basitliğine dayanır: Öznenin birbirinden kopuk iki özneye bölünmesi ve ünlü "Kopernikçi Devrim."[2] Aslında bu ikisi tek bir yenilikten ibaretti: "Özne"yi birbirinden kopuk iki özneye bölmeden saf aklın eleştirisi gerçekleştirilemezdi ve Kopernikçi Devrim olmadan bu parçalanmış özne, eski *res cogitans* ve *res extansa** ayırımının daha verimli bir versiyonu olarak korunamazdı. Sıkça değinildiği gibi, Kant'ın özgürlük,

---

(*) Agnes Heller, "Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy", *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Cambridge, 1990, s. 128-144.

1 John Rawls, *Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1972.

2 Kant, *Critique of Pure Reason*.

(*) Ruh ve Madde / Düşünce ve beden – ç.n.

yani irade, ya da saf pratik akıl kavramının ardında gizlenen kaçınılmaz dogmatizm, Kantçı yeniliğin *modus operandi** problemine yöneldiğimizde devre dışı kalır. Bu hamleyi onayladığımızda ve her insan varlığının, eşzamanlı olarak biri özgürlük diğeri de doğa olmak üzere birbirinden tamamen farklı iki dünyaya dayandığını; bunlardan birincisine bütün akılsal varlıkların, ikincisine ise bütün inorganik ve organik varlıkların iştirak ettiğini kabul ettiğimizde, Aydınlanma insanlarını meşgul eden pratik felsefenin bütün problemleri sahte problemlere dönüşür. Bu problemlerin hepsi tek kalemde çözülür. Kant "İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıçları"nda[3] Rousseau'nun iki *oeuvre*** grubu arasında bulunan ve her nasılsa yazarının hem varlığını hem de apaçık doğasını fark etmediği çelişkinin, sadece görünürde bir çelişki olduğu konusunda ısrar eder; çünkü birinci grup eserlerinde Rousseau insan soyunu "doğa" olarak, ikinci grup eserlerinde ise "ahlâksal", yani özgür bir varlık olarak inceler. Geriye kalan tek sorun, bu hamleyi kabul edip etmemektir.

Her bireysel özneyi bir yanıyla duyusal, diğer yanıyla duyular-üstü bir varlık olarak bölmek, Kant'a ve daha sonra onu okuma zorluğunu göğüsleyen bütün kuşaklara potansiyel açıdan tüketilmez bir bakış alanı açar. Kant'ın ortaya atmak ve aynı zamanda felsefi olarak çözmek için teorik bir sistem inşa ettiği, zihnin yapısı ve işlevleriyle ilgili (psikolojik) problemler ne olursa olsun, aslında o, bütün soruların cevabını zaten biliyordu veya öngörülmeyen ve şaşırtıcı ölçüde yeni olan meseleler her ne ise, onlar bu yeni yaklaşımın kendisinden doğuyordu. Bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur; ama burada buna yönelmeyeceğiz. Bu problem ana konumuzun tersi istikamettedir. Buradaki sorularımız şunlar: Genel olarak Kantçı pratik felsefenin özel olarak da Kantçı politika felsefesinin bazı temel sonuçlarını, parçalanmış özne felsefesine bağlanmadan da kabul edilebilir miyiz? Daha da somutlaştıralım: Özgürlüğün mutluluk karşısındaki üstünlüğünü mutlak bir ilke olarak devam ettirilebilir miyiz? Eğer cevap evetse, soyumuzun bir yarısı akılsal diğer yarısı duyusal olmak üzere ikiye bölünmüş olduğunu, dolayısıyla kendimizin doğa ile özgürlük arasında parçalanmış olduğunu kabul etmeden de, bu mutlak ilkeyi, Kant'ın istediği tarzda ve ölçüde koruyabilir miyiz?

(*) Yöntem – ç.n.

3 "Speculative Beginning of Human History", *Perpetuel Peace and Other Essays*, çev. Ted. Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983.

(**) Eser, yapıt – ç.n.

II

Kant, mutluluğu kendi ahlâk felsefesinin temeline yerleştirmez;[4] Aristoteles'ten Spinoza'ya ve hatta daha ileriye kadar uzanan verimli bir geleneğin tersine, erdem ve dürüstlüğü mutluluğun temel kaynakları olarak görmez. Buna göre, dürüst insan mutluluğa layık olandır; yoksa onun mutlu olup olmadığı empirik bir sorundur. Öyle görünmektedir ki, Kant kendi adına dürüst insanın mutlu olmadığını düşünür. İlk bakışta bu tartışma gerçekçi bir betimlemeyi yansıtır, ama daha fazlası söz konusudur. Ahlâksal iyiliğin mutluluğun kaynağı olup olmadığı meselesi, sadece empirik bir mesele değildir, bir o kadar da aklın ahlâksal iyiliğin kaynağı olup olmadığı meselesidir. Dolayısıyla ilkin "mutluluk nedir?" sorusunu cevaplandırmamız gerekir. Kant'ın özgürlük anlayışı aşırı derece saf olmasına rağmen, mutluluk anlayışı, üzerinde yaptığı önemli bir dönüşümle, hemen hemen tümüyle gelenekseldir. Mutluluk hem Kant için hem de bilinen tabiriyle "sokaktaki insan" için arzularımızın doyumundan, hedeflerimizi gerçekleştirmekten, çıkarlarımızı gözetirken başarılı olmaktan ibarettir. Kant'ın bir filozof olarak bu konuda yaptığı dönüşüm ise onun şu katı görüşünde yatar: Mutluluğu yakalamak ruh yakalamak gibidir. En güçlü üç motivasyonun, yani şöhret, iktidar ve zenginlik tutkusunun, yönlendirmesi altında insanlar asla doyuma ulaşamayacaktır. Ne kadar çok mutluluk özlemi çekersek, bir o kadar mutluluk bizden uzaklaşır. Her ne olursa olsun, yani ister mutluluğa layık olsun isterse de olmasın hiç kimse gerçek anlamda mutlu olamayacaktır. Nitekim mutluluğa layık olan iyi bir insan, şu iki koşul karşılansaydı, gerçek anlamda mutlu olabilirdi: Birincisi, mutluluk hem mutluluğa layık olan hem de olmayan için mümkün olsaydı; yani ilkece insani arzular doyurulabilir bir karakter taşısaydı. İkincisi ise bu doyurulabilir arzular, iyilikle yani ahlâk yasasının rehberliği altında gerçekleşen eylemle mükemmel bir uyum sergileseydi.

İyilik iki bakımdan koşulsuzdur: Takip edilecek buyruk hem kategorik hem de koşula kayıtsızdır (yapılması gerekli olan şey, her koşul altında yapılabilendir). Ama buna karşın mümkün olduğu kadarıyla insanın mutluluğu tamamen koşulludur. Mutluluk birincisi doğaya, yani insanın bizzat kendisinin niyet etmediği eylemlere doğa tarafından sevk edilmesine koşullanmıştır. Kant yaptığı diyalektik bir dönüşümle, ihtiyaçlarımızın tatmin edilemez yapısını kültürel ilerlemenin bir açılımı olarak ele alır ve bunu söz konusu birinci koşullanmayı sağlayan ilk adım olarak görür. Mutluluk İkinci olarak özgürlüğe,

4 Aksi belirtmedikçe Kant'ın şu eserlerine atıfta bulunuyorum: *Critique of Practical Reason* (*Pratik Aklın Eleştirisi*) ve *Foundation of Metaphysic of Morals* (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*).

ama bu kez içsel (ahlâksal) özgürlüğe değil, dışsal (hukuksal) özgürlüğe koşullanmıştır. İhtiyaçlardaki çoğalma özgürlükteki artıştan daha hızlı olduğu müddetçe, savaş ve mutsuzluk durumunda yaşamaya devam ederiz. Politika felsefesi pratik felsefedir ve onun görevi göstergeleri tersine döndürecek yönlendirici ilkeleri tesis etmektir. Buna göre politika filozofu şu soruyu sorar: Özgürlüğün artmasını ihtiyaçların çoğalmasından daha hızlı kılacak veya en azından onun gerisinde kalmasına engel olacak şekilde nasıl eylemeliyiz?

Özgürlükteki artmanın ihtiyaçlardaki çoğalmanın gerisinde kalmasını engelleyecek devlet, Kant tarafından cumhuriyet olarak, cumhuriyet çağı da Aydınlanma olarak adlandırılır.[5] Kant kendi çağının –yani modern çağın– aydınlanmış bir çağ olmadığını, aksine bir Aydınlanma çağı olduğunu; bir cumhuriyet çağı değil, ama bir cumhuriyetin temel dayanaklarının kurulacağı bir geçiş dönemi olduğunu vurgulamaktan asla vazgeçmez. Böyle bir cumhuriyet çok uzak bir gelecekte özgürlük ve doğanın birleşmesiyle sonuçlanacaktır. Bu güçlü ide, doğa olarak tarihin en üstün amacını ifade eder ve onu görmezden gelemeyiz; çünkü sadece bu ide, politik bir bakış açısından (ahlâksal bir bakış açısından değil) bizim eylemlerimize anlam ve değer katar. Bu, tarihsel ve aynı zamanda yarı soteriolojik* bir çerçevedir ki, Kant'ın felsefesinde özgürlük ve mutluluk arasındaki modern politik çatışma tam da bu çerçevede sahneye çıkar.

Kant, cumhuriyetçi anayasanın üç ilkesini pratik akıldan, yani özgürlükten türetir.[6] Kant'a göre onları empirik gözlemden devşirmek iki sebepten dolayı kesinlikle imkansızdır: Birincisi uzamsal hiçbir kurumda bu ilkeler cisimleşmez; ikincisi empirik durumlara gömülü empirik kişiler asla onları inşa edemez.

Böylece Kant, modern yaşamda geleceğe yönelik idelerin sınırsız bir politik gücü olduğunu fark eder ve onlar arasından özgürlük idesini merkeze yerleştirir. O, kolektif imgeleme ait olan bu büyük politik gücü, hukuksal olarak da güvence altına almak ister ve bu amaç doğrultusunda özgürlüğün hukuksal yorumunu belirginleştirme ihtiyacını duyar. Tüm bunları gerçekleştir-

---

5 Kant, politika ve tarihle ilgili yazılarında bu ikisi arasındaki ilişkiyi konu edinir. Bu eserler *Kant on History* (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963) cildinde ve *Kant's Political Writings* (Cambridge, 1970)'de toplu halde bulunur.

(*) Dinsel kurtuluş öğretisi – ç.n.

6 Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965. Bu kaynak, *Metaphysik der Sitten*'in ilk kısmının İngilizce çevirisidir. Eserin ikinci kısmı İngilizce'ye ayrı bir cilt olarak çevrilmiştir: *The Doctrine of Virtue*, çev. Mary Gregor, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

menin teorik açıdan tutarlı ve aynı zamanda politik açıdan güvenli tek yolu, özgür bir politik durumun üç ilkesini "özgürlük"ten, yani saf pratik akıldan türetmektir. O halde Kant'ın insan doğasına (özgürlüğüne değil) atfettiği şeyler, yani duygular, arzular, herhangi bir tür çıkar veya hedef, özgürlük ilkesini keşfetmemize yardımcı olamaz ve onun ezici ağırlığı karşısında varlığını sürdüremez. Kant'ın geç dönem eserlerinden *Fakülteler Çatışması*'nda[7] Fransız Devrimi'ne yaptığı ünlü atıf, bu sıra dışı olay karşısındaki kesin ve keskin eleştirisi gözden kaçırılırsa abartılı ve şaşırtıcı gibi gelebilir. Kant'ın Devrim'i seyredenlerin özgürlük idesine coşkulu katılımını, doğa ile özgürlüğün gelecekteki birliğinin bir teminatı olarak yorumlaması, bize (özellikle de bu fenomene hemen hemen her gün ve bazen de biraz sempatiyle tanık olan bizlere) garip görünür. Eğer ki, Kant'ın evreninde hiçbir duygunun idelerle özellikle de özgürlük idesiyle ilgisi olmadığını göz önünde bulundurmazsak!

Yukarıda değindiğiniz ikinci sebep kurucu eylemle ilgilidir. Kant, Rousseau'dan şunu çok iyi öğrenir: Eğer kurucu eylem herkesin iradesinden kaynaklanmazsa, o zaman tek bir özgür anayasa bile yapılamaz. Empirik kişiler, farklı empirik amaçlara ve mutluluk anlayışlarına sahiptirler, dolayısıyla onların (empirik) iradeleri kaçınılmaz olarak çatışır; onlar aynı amacın peşinden gittiklerinde ise sonuç en kötüsü olacaktır, yani çıkar çatışması. Kant, insanların sadece kendi koydukları yasalara itaat ettiği takdirde özgür olacakları konusunda Rousseau ile uzlaşır; fakat o, Rousseau'nun "genel irade" anlayışını kabul etmez. Eğer tek tek her birey özgür iradeye sahip olmazsa, kurucu eylem despotizmle sonuçlanarak başarısızlığa uğrar. Bu noktada aslında tek bir felsefi çözüm vardır: Bizim hepimizde bulunan özgür iradeyi özdeş kılmak; o, içerik bakımından özdeş olamayacağı için, biçimsel açıdan özdeş olmalıdır. Böylece özgürlüğe, yani saf pratik akla (hepimizde yerleşik olan akılsal insanlığa) biricik meşru yasa koyucu olarak geri döneriz. Sahne şimdi yeniden düzenlenir: Bütün insanlar yasa koyar ve böylece onlar somut birey olma imkanı bakımından değilse de, akılsal insanlık olarak adlandırılan kolektif ve evrensel öznenin türsel bir üyesi olma imkanı bakımından eşitlenirler.

Her cumhuriyetin üzerinde temellendirileceği ezeli ebedi üç özgürlük ilkesi şunlardır: Bir toplumun üyeleri olarak bütün insanların[8] özgürlüğü; uyruk olarak kişilerin eşitliği ve cumhuriyetin her bir üyesinin vatandaş olarak

7 "The Conflict of the Faculties", *Political Writings* içinde.

8 Almanca Mensch terimi cinsiyete işaret etmez. Fakat bu bağlamda "man" kelimesinden daha uygunu yoktur. [Yazarın Almanca için değindiği hususun Türkçe için de geçerli olduğunu hatırlatalım – ç.n.]

bağımsızlığı. *Birinci* ilkeyle Kant negatif (liberal) özgürlük kavramını, *üçüncüsüyle* pozitif (demokratik) özgürlük kavramını (politik bütünün her bir üyesinin yasamaya katılımı) ve nihayet *ikincisiyle* yasa karşısında eşitlik olarak özgürlüğü, yani haklar olarak özgürlükleri tesis eder. Bu liste politik özgürlüğün modern yorumlarını kapsar. Bu üç ilkenin hepsi de temellendirici bir karaktere sahiptir. Onlar herhangi bir anayasayı ifade etmez; daha ziyade bütün cumhuriyetlerin, kendi farklılıklarına kayıtsız, üzerinde kurulacağı temelleri oluşturur. Çağdaş jargonu kullanırsak, bu üç ilke bir cumhuriyet inşa etmenin zeminini, yani uzlaşmayı ifade eder. Somut cumhuriyetçi kurumlar değişebilir, ama bu üç ilke ezeli ve ebedidir. Ezeli ve ebedi kelimesini kullanarak Kant bu üç özgürlük ilkesini kutsal bir düzenden devşirdiğini değil, akıldan türettiğini kasteder. Aklın yasaları ezeli ve ebedidir, çünkü onlar değişmeye tâbi değildir.

Kant, iyi bir anayasanın (en iyisinin bile), bu anayasa altında yaşayan insanların mutluluğuyla ilgili olmadığını vurgulamaktan asla vazgeçmez. Daha da ötesi o, mutluluğun veya mutluluk meselesinin politikayla hiçbir pozitif bağı olmadığı konusunda ısrarcıdır. Politika (ve hukuk) özgürlükle ilgilidir; mutlulukla değil. Kant politika ve mutluluk arasındaki ilişkiye ne zaman değinirse, daima olumsuz bir tavır takınır. Mutluluk arzusu bizi özgürlükten mahrum kılar; mutluluğun peşinden koşmak demek, tam da, cumhuriyetçi anayasalarla aydınlanmış bir çağa girme umudumuzu yok etmek demektir. *Salus rei publicae** Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'nde iddia ettiği gibi,[9] mutlulukla ilişkili değildir. Belki de Rousseau haklıydı diye tekrar eder Kant: Belki de ilkeller bizden daha mutluydu!

Bütün bunlardan Kant'ın başka insanların acılarına ve mutluluklarına kayıtsız kaldığı sonucunu çıkarmamalıyız. Ahlâksal bir varlık olarak insan, diğer insan varlıklarının mutluluğuna özen göstermelidir; ama başka insanların mutluluğuna katkıda bulunmak koşullu bir görevdir; buna karşılık bizim koşulsuz görevimiz başka insanların özgürlüğüne ve haklarına saygı duymak ve bu hakları onurlandırmaktır. İster aynı isterse de farklı bir ayırım olarak görülsün, bu kez görevler arasında değil de koşullu ve koşulsuz ilkeler arasında ayırım yapmak, hem Kant için hem de bizim için politik düzlemde anlamlıdır. Buna rağmen bu "öncelik kuralı", Kant'ın tam manasıyla politik olan yazılarından ziyade erdem öğretisinde daha belirgindir. Bu kurala, iki tür görev arasında çatışma çıktığında; ama sadece böyle bir durumda başvurulur. Ayrıca öncelik, dışta bırakma ile eşdeğer değildir.

(*) Halkın refahı / kamusal iyi – ç.n.

9 Kant, *The Metaphysical Elements of Justice.*

Kant, mutluluğu ihtiyaçların doyurulmasıyla ilişkilendirir. Bütün ihtiyaçlar doğa olarak insanda kök salar veya akıl ile doğa tarafından ortaklaşa belirlenir. Saf pratik akıl amaçlar üretir; ama ürettiği amaçlar doyum vadetmez. Kant'a göre ihtiyaçlarımızı doyurmak –daha açık ifade edersek, ihtiyaçlarımızı doyurmaya yönelmek– bizi hem içsel olarak (yani ahlâksal bir varlık olarak) hem de dışsal olarak (yani politik bir varlık olarak) kölelik durumunda tutar. Aslında Kant üç ihtiyaç kümesi belirler; ama ne zaman özgürlük ile mutluluk arasındaki çatışmanın politik yönünü ele alsa, daima ikinci kümeye gönderme yapar. Söz konusu küme, kültürel olarak yaratılmış olan ve sürekli artan (özgürlükten daha hızlı artan) ihtiyaçları kapsar. Bu ihtiyaçlar hiçbir şekilde salt doğal ihtiyaçlar değildir; çünkü onlar aklın işbirliğiyle belirlenir; ama buna rağmen insan soyunun sahip olduğu doğal bir eğilimle karışmış haldedir. Üstelik ihtiyaçların yapısındaki genişleme, bu kökensel doğal eğilimi arttırır. Bu ihtiyaçlara zaten değinmiştim: İktidar, zenginlik ve şöhret hazzı. Daha sonraları Marksist terminolojide bu üç ihtiyaca, "yabancılaşmış ihtiyaç yapısı" adı altında yapılan göndermeler, modernleşmeyi reddetmek anlamına gelmez. Bu bakımdan betimleyici düzlemde Rousseau ve Kant arasında hiçbir fark yoktur. Her şey bir yana, kötünün arzudan değil, tam tersine kültürün ürünü olan kıyaslamadan kaynaklandığı konusunda ısrar eden Rousseau'ydu. Fakat Kant, kültürel gelişmeye daha olumlu bakar ve bu noktada Rousseau'dan ziyade Hegel ve Marx'a yaklaşır. Nitekim Kant'ın amacı, kültürel ihtiyaçlardaki çoğalmanın politik olarak zararlı olmayacağı bir düzenleme bulmaktır. Ancak Kant'ın göz ardı ettiği mesele şudur ki, kültürel olarak yaratılmış bazı ihtiyaçların ortaya çıkması ve aynı ölçüde yine kültürel olarak yaratılmış başka bazı ihtiyaçların doyurulması, tam da, özgürlük pratiğinin koşullarından biri haline gelebilir. Bu noktada Kant'ın somut politik bakış açısı, onun geniş modernist felsefi bakış açısına ayak uyduramadı. Fransız Devrimi'nin yarattığı olaylar Kant için evrensel boyutlar taşır; ama onlar Kant'ın kurumsal düşlemini etkilemek için fazla istisnaî, fazla sıra dışıdır. Kant'ın politika felsefesindeki temel yarılmanın burada yattığını düşünüyorum.

Kant'ın felsefesindeki üçüncü ihtiyaç kümesi doğa ve aklın bir birleşimidir ve ikincisiyle aynı ölçüde "yabancılaşmış" ihtiyaçları kapsar. Ama onlar ikinci grubun taşıdığı bulanıklığa sahip değildir. Üçüncü grupta, bir topluluk içinde diğer insan varlıklarıyla yaşamakla ilgili ihtiyaçlar yer alır. Toplum-dışı toplumsallığın tersine, burada toplumsal toplumsallıktan bahsedebiliriz. Arkadaşlarımızla bir araya gelmek, özellikle güzel şeyler ama aynı zamanda ilgi duyulan şeyler hakkında hoş sohbetler yapmak, temel bir ihtiyaçtır ve bu ihti-

yacın doyurulması insanın yüceliğini arttırır; çünkü burada hiç kimse araçsallaştırılmaz ve sosyal karşılaşma kendinde bir amaç olarak kalır. Bu tür ihtiyaçlar özgürlükle çatışmaz. Fakat bu türden sosyal ihtiyaçların doyurulması, en azından Kant'ın düşüncesinde, politik mekanı gerektirmez. Bu ihtiyaçlarımızı giderebildiğimiz veya engellendiğimiz kurum vatandaşlık değil, arkadaşlıktır. Bu ayırım hem empirik hem de normatif görünmektedir. O, modernitenin fiili gelişimini açıklar ve sosyal ilişkilerin aşırı kutuplaşmasına engel olur. Hannah Arendt, Kant'ın politika felsefesinin ağırlık noktasını, özgürlüğü meşrulaştırmaktan politik söylem modeline doğru kaydırırken tam da bu ayırımı eleştirir; ama onun olumlu yanlarını da kabullenir. Arendt bunu kolayca yapabilmiştir, çünkü o mutluluğa yönelik Kant'ın en köklü kuşkusunu paylaşır, yani o da, tıpkı Kant gibi, ihtiyaçlar ve onların doyumunu politik gündemin ana meselesi ve politik eylemin temel güdüleyicisi olarak görmez. Fakat Kant'ın ihtiyaç taleplerini kamusal alanda tartışmayı reddettiğini iddia etmek zordur; çünkü Kant ünlü risalesi *Aydınlanma Nedir?*'de[10] dahi özel kurumların sorgulama alanı içine girmeyen her şeyin, kamuda meşru bir itiraz konusu olabileceğini vurgulayarak tam tersi bir noktaya güçlü bir şekilde dikkat çeker. Fakat Kant, görev dışında hiçbir şeyin bu türden bir politik tartışmaya katılmak için motivasyon kaynağı olamayacağını iddia eder. Ve görev, tanımı gereği, bir ihtiyaç değildir. Bu, Kant'ın politika felsefesinde, özgürlük ile mutluluk arasında kurduğu ilişkide açığa çıkan ikinci yarılmadır. (Bu parantezle Arendt'in söz konusu yarılmayı paylaşmadığını, çünkü onun, asla, Kantçı katılıkta bir ikici (dualist) insan doğası anlayışına sahip olmadığını zikredelim).

III

Kant'ın mutluluğu politik alanın dışına atma nedenleri önemlidir; dolayısıyla ilk olarak bunu ele almamız gerekir. Çoğumuz Kant'ın mutluluk tanımını fazla sıkıcı bularak reddederiz. Aşık olmak veya mistik birleşme yoluyla kendimizden geçmek; sevip sevildiklerimizle aramızda oluşan hoş uyumu deneyimlemek yerine, biz sadece belli amaçları başarmak ve nihayetinde bu amaçlara öncelik tanımak zorundayız – Kant'ın mutluluk hikayesinde her şey bundan ibarettir. Kant, şahsi olarak mutluluğun bu tür ince türlerine kayıtsız görünür, böyle şeyler çok fazla dile getirildiğinde öfkelenerek daima tepki gösterir. Nitekim Kant'ın insan doğasına karşı bitmek bilmeyen eleştirisi, insanda çok derin kökleri olan duygulara; bu duyguların insanı, hedefine ulaşmak

10 *Perpetual Peace and Other Essays* içinde.

için ihtiyaç duyduğu eşsiz yeteneğinden yoksun bırakmasına ve onu yaşamı boyunca aslında muktedir olduğu şeyleri başarmaktan alıkoymasına işaret eder. Kant da mutlu olduğunu söyleyemezdi; ama onun mutsuzluğunun kaynağı aşka duyduğu gereksinim değil, her şeyi bilmek ve en azından sistemini tamamlamak için daha fazla zamana ihtiyacı olmasıydı. Ne var ki, Kant'ın, mutluluğu, tam da Goethe'nin *Faust*'unda betimlediği tarzda betimlediğini ve mutluluk konusunda Faust'u hedonist arzularla kandırmak isteyenin Mephistopheles olduğunu göz önünde bulundurursak, Kant'ın kişisel karakterine daha az ve onun çağında "önem arz eden imgesel kurumlara" daha fazla vurgu yapabiliriz. Söylemeye bile gerek yok ki, mutluluk yorumu, Kant ile Goethe arasındaki yegane ortak noktadır. Goethe asla Kant'ın politik bakış açısını paylaşmaz; bu nedenle o, mutluluğu politik alanda aramayı reddeden Kantçı ifadeleri yüzünden ne övgü ne de yergi konusu olabilir.

Kant'ın birinci politik özgürlük ilkesine geri dönelim; yani: Hiç kimse başka bir kişiyi onun kendi iradesinin tersine mutlu kılmamalıdır (veya mutlu kılacak konumda olmamalıdır). Kant, insanın kendi iradesinin tersine mutlu kılınıp kılınamayacağını sorgulamaz bile, çünkü bu ilke, cevabın olumlu veya olumsuz olmasına bakılmaksızın, geçerlidir. Başka birisini kendi iradesinin tersine mutlu kılsak bile, bunu yapmamalıyız; çünkü özgürlük (yani otonomi) önce gelir. Bu, pratik aklın önceliği iddiasından çıkar. Aslında Kant, halkın kendi iradesinin tersine mutlu kılınabileceğine inanır. Pratik aklın antinomisi, bir tarihsel-politik paradoksta açığa çıkar. Kant bu paradoksu şu şekilde yorumlar: İnsanlar özgür olmadığı müddetçe kendi iradelerinin tersine mutlu kılınabilir; tam da özgür olmadıkları için. Onlar özgür ve otonom oldukları an, mutlu olmayı başaramayacaklardır: Birisi ya özgür değildir ve mutlu kılınabilir ya da özgürdür ama asla mutlu kılınamaz. Fakat bu paradoks politik bir ikileme dönüşmez. Kant için burada ne bir ikilem ne de bir tercih söz konusudur. Özgürlük, insanlar için yalnızca yasaya bağlanmaktan ibarettir. Özgür olmadan mutluluğu seçmek bir seçim değil, olsa olsa seçimin kötü bir taklididir. Kiergegaard'ın söylediğini Kantçı bir ruhla ifade edersek: Özgür olmadan mutluluğu seçtiğiniz an, aslında seçimi sizin adınıza başkası yapmış demektir.

Kant bu noktada oldukça önemli bir şey yapar: Kişisel özneden kolektif özneye; "Ben"den "Biz"e geçer. Hiç kimse bir halkı kendi iradesinin tersine mutlu kılamaz veya mutlu kılma konumuna sahip olamaz. Burada da Kant, halkın kendi iradesinin tersine mutlu kılınıp kılınamayacağını sorgulamaz; daha ziyade hiç kimsenin bunu yapmaması gerektiğini ifade eder. Halk,

tıpkı bireyler gibi, özgürlük ve mutluluğu seçim meselesi yapmamalıdır. Eğer bir halk mutluluğu seçerse, vasilik aşamasına yeniden geri döner; çünkü seçimi onun adına başkası yapmış olur.

Burası, Kant'ın kendi felsefesinin doğrudan politik uzantıları hakkında uzun uzun düşündüğü noktadır. Halkın boyun eğme durumunda kalması koşuluyla, demektedir Kant, tiranlar ve despotlar mutluluk vadederler. Despotizm babacıldır; çünkü uyrukların en azından temel yaşam ihtiyaçlarını karşılar. Himayenin koruyucu tentesi altında durmak rahattır, oysa özgürlüğün yolu meşakkatlidir. Biraz kararsız olmasına rağmen Kant, ataerkilliği de babacılık kavramı içine dahil eder. Bu kararsızlık onun çağına atfedilebilir, fakat Kant'ın korkusuz tavrı kendisine aittir. Bütün "cins-i latif", diye ısrar eder Kant, kendi kendini onur kırıcı durumda bırakan himayeden çıkmalıdır ve nasıl özgür olacağını öğrenmelidir.

Kant burada kendi çağı kadar bizim çağımıza da gönderme yapar. Onun kanıtı güncelliği ve ivediliği ile bizi etkiler. Totalitarizm halkın temel ihtiyaçlarını, hatta (ideolojik bir bağlama dayanan) bütün ihtiyaçlarını karşılama vaadiyle hala yandaş toplamaktadır. Tiranların vaatlerini yerine getirip getiremeyeceğini, bazı acil ihtiyaçlarımız adına özgürlüğümüzü feda etmenin akla yatkın olup olmadığını, ihtiyaçlarımızı giderinceye kadar özgürlüğümüzden vazgeçip vazgeçemeyeceğimizi düşünmeye başladığımız an, ister istemez tiranlığa giden yolu hazırlarız ve kendi kendimizi köle kılarız. Kant'ın uyarısı hala geçerlidir: Sebebi, olanağı ve sonucu ne olursa olsun, herhangi bir koşul altında hiç kimse köleliği seçmemelidir; çünkü bu bir seçim değildir. Önce özgür olmamız gerekir; ondan sonra bütün diğer somut seçimleri yapabiliriz. Aynı değerlendirmeyi kadınlarla ilgili olan ve sık sık karşılaştığımız ünlü akıl yürütmeye de uygulayabiliriz. Bu akıl yürütmeye göre, kadınların bağımlılık durumundayken, özgürlüklerini geliştirme gayretine girdikleri şimdiki durumlarından daha mutlu oldukları iddia edilir. Ancak, himaye altında kalmış olsalardı, bazı kadınların şimdikinden daha mutlu olup olmayacağı meselesinin konumuzla ilgisi yoktur. Mutluluk ihtiyaçların doyumuna dayandığı için, eğer birisi özgür bir kişi olarak değil de, bir köle olarak daha mutluysa, o insan, kulluğa ihtiyaç duyuyor demektir. Fakat kulluk bir seçim meselesi değildir; o daha ziyade kadınların seçim yapma görevinden kaçma ve bu görevi kendileri adına erkeklere bırakmasıdır. Mutluluk hakkında söylenebilecek her şey, özgürlüğü bir koşul olarak görerek veya özgürlük ilkesinin üstünlüğünü önceden kabul ederek söylenmelidir.

Bütün bunlardan sonra mutluluk hakkında ne söyleyebiliriz?

Bu noktada Kant'ın politika felsefesindeki ikinci ilkeye, yani özgürlüğün mutluluk karşısındaki üstünlüğüyle ilgili ikinci temel kanıta dönüyoruz. Birincisini "otonominin önceliği" kanıtı; ikicisini ise "evrenselliğin önceliği" kanıtı olarak adlandırılabiliriz. Her iki kanıtın da temelleri Kant'ın ikici antropolojisinde yatmasına rağmen, ilk kanıtı tamamen onayladığımız için, ikincisini de *prima facie** kabul etmemizi gerektiren hiçbir sebep yoktur. İkinci kanıtın içeriğini ayrı olarak sınamak gerekir.

Kant'ı Rousseau'nun kararsızlığından kurtaran otonomi kanıtı değil, evrensellik kanıtıydı. Özgürlük yasası (yani ahlâk yasası) evrensel, buna karşın empirik insanların bütün amaçları salt tikel olduğu için, ahlâk yasası özgürlükten çıkan amaçlarla uyumlu; ama buna karşılık mutluluk arayışından çıkan amaçlarla uyumsuzdur. İnsanlar arasında kurulacak birlik, yalnızca, herkeste bulunan saf pratik akla dayanır. Doğal olarak Kant, yasa dışı bütün kamusal ve özel çatışmaların altında yatan en güçlü motivin, salt arzu değil, daha ziyade saf olmayan akıl olduğunu vurgulamaktan vazgeçmez. Bununla Kant aynı zamanda salt tikel amaçları başarmak için, özgürlük idesini kullanma olanağına sahip olduğumuzu ima eder, ama böyle bir olanağın sonuçlarını asla açıklamaz. Çatışma, her zaman, evrensel ve mutlak olan özgürlük ile empirik, tikel ve salt kişisel olan mutluluk arasında ortaya çıkar. Şimdi kendi felsefi kanımız ne olursa olsun, otonomiyi temel kişisel bir değer olarak kabul ettiğimiz için, otonomi kanıtını onaylama; ama evrensellik kanıtını reddetme nedenimiz açığa çıkar. Tekrar edelim; Kant'ın ikici antropolojisini reddetmek *uno actu*** otonomi kanıtını değil, evrensellik kanıtını reddetmek anlamına gelir.

Fakat otonomi kanıtı modern bir politika felsefesinin temeline yerleştirilmek için çok zayıftır; çünkü politik özgürlüğün hem teorik hem de pratik olarak nasıl mümkün olduğunu cevaplandırmak gerekir ve özgürlüğün her koşul altında mutluluk arayışına tercih edilmesi gerektiğini söyleyen kanıt ise, bu soruya kesinlikle bir cevap teşkil etmez. Ancak şunu da ilave etmeliyiz ki, Kantçı ikici antropoloji bir kez terk edildiğinde, Kantçı sistemin sınırları içerisinde cevaplandırılamayan "nasıl özgür oluruz?" sorusu artık sorulamayacaktır. Ama eninde sonunda yine Kantçı yörüngenin içinde kalırız; çünkü Kant'ın kaygıları aynı zamanda bizim de kaygılarımızdır. Politik "özgürlük nasıl olanaklıdır?" sorusu iki kısmi nedenden ötürü spekülatif bir soru olarak kalır. Bu nedenlerden birincisi, söz konusu olanağın geçmiş ve şimdiki deneyimden türetilemez olması; ikincisi ise özgürlük idesinin tanımı gereği olgu karşıtı olma-

(*) İlk bakışta /kanıtlamaya ihtiyaç duymadan – ç.n.
(**) Doğrudan doğruya / aynı anda – ç.n.

sıdır. Fakat biz (erkekler ve kadınlar, bir bütün olarak halklar, sosyal sınıflar, sosyal sistemler ve insan soyu) politik özgürlüğe ilişkin zengin bir deneyim, özgürlüğün değeri ve çeşitliliği hakkından pek çok yorum biriktirdik. Eğer Kant ile birlikte özgürlüğün mutlak ve ezeli ebedi olduğunu kabul ediyorsak, o zaman özgürlük hakkındaki bütün yorumlarımızı, geçerliliklerini test etmek için evrensel bir maksime tâbi tutmak zorundayız. Fakat eğer Hegel ile birlikte soyut özgürlük idesinin her yorumda ve her mücadelede somutluk kazandığını varsayarsak, o zaman bu idenin değişmediğini ve hep aynı kaldığını kabul etmek oldukça zorlaşır; o halde yapmamız gereken şey, bu idenin değişirken bile aynı kaldığını varsaymaktır. Daha önce değindiğimiz gibi, özgürlük idesi başkalarının özgürlüğünü elinden almak için bir araç olarak kullanılabilir ve sık sık da kullanılmıştır. Bu durum, günümüzde, Kant'ın çağı için olduğundan daha fazla geçerlidir. Özgürlük idesinin ilişkin hem hukuksal hem de hukuk dışı bir sürü yoruma olanak tanıyan şey, şu tarihsel olgudur: Özgürlük idesi soyut bir ide olarak evrenselleştirilmiş ve akıl tarihsel olarak yapılandırılmıştır. Moderniteyi özgürlüğün somutlaşmasında aldığımız yol olarak yorumlamak, Hegel'in teorik yeniliğidir. Ama yine de sınırlandırıcı bir kavrama ihtiyaç vardır; çünkü sınırlandırıcı bir kavram olmadan, özgürlük idesinin politik mücadeledeki hukuksal ve hukuk dışı kullanımlarını birbirinden ayıramayız. Benim burada Kantçı terminolojiyi kullanmamın belli bir amacı vardır; çünkü bana göre özgürlüğün hukuksal ve hukuk dışı yorumları arasında ayırım yapma yolunu bulan ilk kişi, Kant'tır. "Hiç kimse diğer insanları asla salt bir araç olarak kullanmamalıdır" şeklindeki ünlü koşul, bu ayırma işlemini mükemmel bir şekilde yerine getirir. Eğer eylemler ve kurumlar, doğrudan doğruya başka insanları araçsallaştıran bir özgürlük yorumundan çıkıyorsa, o zaman bu yorumun hukuk dışı olduğu düşünülmelidir. Çağdaş jargonla böyle bir yorumu, özgürlüğün ideolojik kullanımı olarak adlandırabiliriz.

Araçsallaştırmama formülü, aslında otonominin imperatifidir; böylece Kant'ın "otonomi kanıtına"na geri döndük. Oysaki otonomi kanıtını politik özgürlüğe imkan tanıması bakımından zayıf bulmuştuk. Şimdi ise onun farklı bir biçimde bize hizmet ettiği sonucuna ulaştık. Fakat eğer özgürlük yorumlarının hukuksal olup olmadığına karar vermemizi sağlayan tek şey, araçsallaştırmama formülü ise ve eğer bu formül özgürlükle ilgili sorunlarda en üstün hakem olarak iş görüyorsa, o zaman şu sonuca ulaşmaktan kaçınamayız: Otonomi bütün serbestliklerin ve özgürlüklerin ortak paydasıdır. Evrensellik kanıtı belki de boş bir kabuktan ibarettir, çünkü yalnızca otonominin veya daha ziyade otonomi normunun evrensel olduğunu düşünmek gerekir. Bir

kez bunu kabul ettiğimizde, farklı özgürlük yorumlarının evrensel olması gerekmediği ve bu yorumları politik özgürlüğün köşe taşları haline getirmek için evrenselleştirmeye gerek olmadığı sonucuna ulaşırız. Buna göre, eğer bir özgürlük yorumuna araçsallaştırmama formülünden yeşil ışık yanarsa, tam da o zaman bu yorum evrensellikle ilişkiye girmiş olur. Ama evrensellikle kurulan ilişki zorunlu olarak evrensel bir ilişki değildir. Politik özgürlük, ancak birçok farklı özgürlük yorumu evrensellikle böyle bir ilişkiye girdiği takdirde mümkündür, fakat onlar arasında sadece bir kaçı, belki de sadece bir tanesi, evrensel bir ilişki haline dönüşecektir.

IV

Hiç kimseyi kendi iradesinin tersine mutlu kılamayız postulatı kesinlikle anlamlıdır. Hiç kimse kendi iradesinin tersine özgür kılınmamalıdır buyruğu ise kulağa totolojik ve anlamsız gelir. Fakat her iki cümlede de, ilkini akılsal ikincisini ise akıl dışı olarak değerlendirmemize olanak tanıyan, hiçbir doğal veya mantıksal öğe yoktur. Birinci postulatın makul, ikincisinin ise totolojik karakterini belirleyen şey, sadece bizim önsel yargılarımızın (önyargı değil) yoğun ağıdır. Burada "belirleyen" kelimesi uygun bir ifadedir; çünkü ikinci postulatın totolojik olarak algılanmasının nedeni, özgürlüğü otonomi olarak kabul etmemizden, yani modern dünyada kabul etmeye başladığımız bu özgürlük yorumunun sahip olduğu ayrıcalıklı konumdan kaynaklanır. Kant, bütün diğer özgürlük yorumları arasında otonominin ayrıcalığını tereddütsüz kabul etmiştir; fakat bu kabulden çıkan bütün sonuçları, tümden felsefi sebeplerden dolayı, göz önüne almamıştır. Bu sonuçlardan bir kısmına zaten değinmiştim, diğerlerine ise burada değinemem.

Bu durumun mümkün üç sonucu vardır. Birincisini kısaca ele almıştım: özgürlük düzenleyici bir ide olarak titizlikle takip edilirse veya kurucu bir ide olarak edimselleştirilirse, bir özgürlük yorumları çokluğu, evrensel olmayan, hatta evrenselleştirmeye bile açık olmayan bir özgürlüğü zenginleştirip somutlaştırabilir. Bütün bunları aynı zamanda otonominin ayrıcalıklı bir konumu olduğu ifadesinden de çıkarsayabiliriz; çünkü tek başına bu ifadenin evrenselliği, otonominin bütün diğer özgürlük yorumları arasındaki ayrıcalıklı konumunu güvenceye alma gücüne sahiptir. İkinci sonuca gelince, kendisi evrensel olmadan veya evrenselleştirilmeden evrensellikle ilişki kuran bütün özgürlük yorumları, tanımı gereği, aynı zamanda tikel ve bireyseldir; yani birbirlerinden farklıdır. Bu tam da Hegel'in dikkat çektiği ve çok da iyi yakaladığı bir noktadır. Fakat Kant'ın senaryosunda tikellik, bireysellik ve fark-

lılık özgürlükle değil, mutlulukla bağlantılıdır. Ve nihayet üçüncü sonuç şudur: En üstün hakem olan otonomi, birçok özgürlük yorumuna yeşil ışık yakmış olsa bile, yine de bu yorumlar farklı, tikel ve hatta biricik kalırlar; çünkü onları, Kant'ın "mutluluk" kavramıyla özetlediği nedenler belirler.

Ayrıca bu noktada özgürlüğün bir ihtiyaç olduğunu varsaymak veya daha doğrusu farklı özgürlük türleri için pek çok farklı ihtiyacın bulunduğunu kabul etmek tek çaredir. Yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için şunu saptayalım: Özgürlük bir ihtiyaç değil, bir idedir ve bütün özgürlük yorumları, daha yüksek veya daha düşük düzeyde de olsa, belli ölçüde genelliğe sahiptir; fakat özgürlük, dolayısıyla bütün özgürlük yorumları, *aynı zamanda* ihtiyaçtır. İhtiyaçlar değerlerle ilişkilidir; ama öte yandan ihtiyaçlarımızın tanınması ve doyumuyla ilgili taleplerimize, sürekli değişen bir değerler yorumu rehberlik eder. Özgürlük yorumları özgürlük ihtiyacını canlandırır; ama diğer yandan özgürlüğe duyulan ihtiyaç da yeni özgürlük yorumlarını tetikler. Şurası açıktır ki, bir kez ideler tam olarak karşılandığında, özgürlük ihtiyacı ortadan kalkacaktır; fakat ihtiyaçlar toptan karşılansa bile, ideler ortadan kaldırılamaz, çünkü ideler taş parçası üzerine kazınmış harfler gibidir. Ancak ihtiyaçların ideler karşısında sahip olduğu reddedilemez öncelik, kötü maksimler de bu ayrıcalığı paylaştığı için, ikici antropolojiyi savunmak için zayıf bir tesellidir.

Kant'ın evrensellik kanıtı reddettikten sonra, bu kanıtın politik mesajını yeniden hatırlayalım: Özgürlük bağlar; mutluluk parçalar. Eğer bir yanda özgürlük diğer yanda ihtiyaçların tanınması ve doyumu varsa ve tam da, benim göstermeye çalıştığım gibi, bu ikisi birbirinden ayrıştırılamıyorsa; bu durumda insanın diğer insanların kurdu olmaya mahkum olduğunu ve evrensel özgürlük idesinin ortaya çıkışıyla eski oyunun kurallarında hiçbir değişiklik olmadığını söyleyebilir miyiz? Bu gibi soruların, bizim buradaki Kantçı ve Kant karşıtı düşüncelerimizle bir ilgisi olduğunu düşünmüyorum. Kant, amaçlar krallığı için çok güçlü kanıtlar sunmuş ve olası bir antropolojik devrimle düşünsel bir deneyime girişme tutkusundan kendini alamamış olmasına rağmen, bana göre, onun kendinde evrensellik kanıtı kendi empirik olanağıyla ilgili sorular karşısında son derece hassastır. Benzer tarzda ben de, başka bir yazıda üzerinde ayrıntısıyla durmayı planladığım fikirleri burada kısaca sunarken, daha açık ifade edersek, özgür kurumlar altında yaşayan halklar arasında işbirliğini ve ortak mevcudiyeti kurmak için ihtiyacımız olan uyumun, ikici olmayan insan soyu anlayışında bir imkan olarak bulunduğunu ileri sürerken, herhangi bir tarihsel ön deyide bulunmaya çalışmıyorum. Özgürlüğün değerini evrenselleştirmekle eski oyunun kurallarının değişip değiş-

meyeceğini zaman gösterecektir. Esas mesele kurtların birer kuzuya dönüşüp dönüşmeyeceği değil, bu kuralların hangi koşullar altında değişebileceğidir.

Bir an için yeryüzündeki bütün insanların özgür cumhuriyetler halinde örgütlendiklerini ve Kant'ın mükemmel bir şekilde formüle ettiği üç ilkenin altına imza attıklarını varsayalım. Bu durum günümüzde Kant'ın çağında olduğundan daha büyük bir olasılık taşır. İki yüzyıl öncesinde yaşayan halklar, insan, vatandaş veya uyruk hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediklerine göre, söz konusu üç ilke bir kez tam olarak işlendiğinde, bizim çağımızda özgürlük ihtiyacını muhtemelen daha fazla tetikleyecektir. İlkeler *qua* ilkeler* herhangi bir cumhuriyetin karakterini belirlemez; onlar ihtiyaçlar arasındaki çatışmayı ve farklı özgürlük yorumları arasındaki mücadeleyi düzenlemek için yalnızca bir çerçeve sağlar. İlkeler, çatışmaları ve uyuşmazlıkları şiddet veya güç yerine söylem ve müzakereyle sınırlandıran prosedürleri de inşa eder. Eğer devlet içi ve devletler arası çatışma ve çekişmeler bu tarzda düzenlenirse, Kant'ın ebedi barış rüyası bile anlamsız bir söz olmaktan çıkar. Ebedi barış, uyumsuzluğu dışlamayan bir tür uyum ütopyasıdır, çünkü bu ütopya ile çatışmalar yok edilmez, sadece çatışmaları ifade etme kuralları değişir. İkici bir antropoloji vasıtasıyla veya o olmadan da, bütün insanların karşılıklı simetrik bağlarla birbirlerine bağlandığı bir dünyanın imkanına işaret eden kanıtlar ileri sürülebiliriz.

V

Bütün insanlar karşılıklı simetrik bağlarla birbirine bağlandığında araçsallaştırmama formülü politik açıdan kurucu bir formül haline gelir. Kant, ahlâksal motivasyonlara kayıtsız kalmamız gerektiğini tavsiye ettiğinde, politik liberalizmin el yazısını mükemmel bir şekilde taklit eder. Araçsallaştırmama formülünün politik verimi, politik faillerin iyi iradelerinden değil, prosedürlerden, yani çatışmaları çözmeyi ve işbirliği sağlamayı amaçlayan prosedürlerin norm ve kurallarından çıkar. Fakat bu türden norm ve kurallar, kadınlar ve erkekler politik mücadelede salt seyirci ve etkilenen olarak kaldıkları sürece, ne inşa edilebilir ne de pratikte gerçekleşebilir. Bütün politik ve sosyal meselelerde "tam simetrik karşılıklılığı" tesis etmek, elbette ki, olgu-karşıtı (salt düzenleyici) pratik bir idedir; ama bazı meselelerde ve büyük veya küçük bazı somut politik yapılarda "simetrik karşılıklılık" böyle bir ide değildir. Simetrik karşılılıklığa dayanan bir düzenlemenin iş görebilmesi, herkesin sade-

(*) İlkeler ilkeler olması bakımından – ç.n.

ce aktif katılım hakkını elde etmek için değil, aynı zamanda bu hakkı kullanma imkanına sahip olmak için çabalamasını gerektirir. Kant'ın bu hakkı herkese tanımak konusundaki isteksizliği, onun felsefesinden ziyade çağıyla ilgilidir. Buna rağmen Kant'ın politik eylemin koşullarına olduğu kadar ahlâkın koşullarına da kayıtsız kalması, doğrudan doğruya, onun ikici antropolojisinden kaynaklanan bir yarılmadır.

Burası bir kez daha özgürlükler ile ihtiyaçların, ama bu kez bulgusal sebeplerden ötürü, birbirinden ayrıştırılamayacağı bir bölgedir. Bu noktada ana konumuzla ilgili bir kaç meselenin sadece dökümünü yapmakla yetineceğim, çünkü onları işlemeye burada yerim müsait değil.

Bizler birbirimizin ihtiyaçlarını tanımadan birbirimizi tam olarak tanıdığımızı iddia edemeyiz. Ötekini sadece akla (akılsallığa) sahip olduğu için tanımak hiç de öteki kişiyi tanımak değildir. Tek tek her birimiz, diğerinin ihtiyaçlarını tanımadıkça simetrik karşılıklılık boş bir ide olarak kalır. İlke gereği bu konuda tek istisna, başka kişileri salt bir araç olarak kullanarak giderebileceğimiz ihtiyaçlardır.

Daha önce de değindiğimiz gibi özgürlük idesi, özgürlük ihtiyacını; özgürlük ihtiyacı da kendi adına farklı türden ve içerikte özgürlük idesi yorumlarını üretir. Böylesi yorumlar pratiktir, çünkü insanlar, özgürlüğü şu veya bu meseleyle ilgili olarak yorumlarlar ve buradaki amaç, söz konusu olan meseleyi benimsetmek veya meşrulaştırmaktır. Bu türden meseleler içine tanınma taleplerimiz, ihtiyaçlarımızın giderilmesi yönündeki taleplerimiz ve diğer insanların bu konudaki talepleri girer. Bütün ihtiyaçların (kayıtsız şartsız) tanınması, özgürlüğün temel bileşenidir; ama bütün ihtiyaçların karşılanması kesinlikle böyle bir şey değildir. Kant bu bakımdan haklıdır. Bununla birlikte modern ve dinamik bir dünyada bütün ihtiyaçları gidermenin imkansız olduğunu söyleyebiliriz; ama bunun yanı sıra bazı ihtiyaçların giderilmesini politik özgürlüğün bir koşulu olarak kabul etmek gerektiğini de iddia edebiliriz.

Aşırı yoksulluk, yetersiz eğitim veya sosyal ayrımcılık gibi koşullar altında özgürlükleri pratiğe dökme koşulları yok olur. Burada karşımıza çıkan ihtiyaçlar, özgürlüğü tesis etmek için giderilmesi gereken kurucu ihtiyaçlardır. Eğer otonominin önceliği kanıtını ciddiye alırsak, ki bunu kesinlikle yapmamız gerekir, o zaman özgürlüğü pratiğe dökme imkanıyla ilgili ihtiyaçların, zorunlu olarak karşılanması gereken ihtiyaçlar olduğunu söyleyebiliriz. Araçsallaştırmama formülü bize, hiç kimsenin kendi iradesinin tersine mutlu kılınamayacağını söyler. Her nerede insanlar kendi seçimleri yüzünden değil de, doğru seçim yapma imkanının oluşmaması yüzünden politik ve sosyal re-

kabete katılmakta başarısız oluyorsa, orada seçimi onlar adına başkası yapar ve onları başkaları mutlu veya mutsuz kılar. Babacılık, ataerkillik ve himaye – Kant'ın zihnindeki temel politik kötüler, yani özgürlük kavramını mutluluğun parçalayıcı zehrinden arıtarak kovmaya çalıştığı kötüler, onay görmeyen ihtiyaçların öcünü almak üzere, bu kez daha güçlü bir şekilde geri döner.

Bu düşünme çizgisine iyi bir kanıtla karşı çıkılabilir: Eğer özgürlük adına belli türden ihtiyaçların karşılanması gerekliyse, başka türden bazı ihtiyaçlar da neden karşılanmasın? Nitekim vatandaşın vatandaşlık eylemlerine iştirak etmesinin uygun koşulu olarak düşündüğümüz şey, tam da bir algılama meselesidir. Herkes, her koşul altında politik bir fail olma imkanına sahiptir. Bir kez politik fail olmak için gerekli koşulların ne olduğu hakkında konuşmaya başladığımızda, nerede durmamız gerektiğini asla bilemeyiz ve sonuçta hiçbir koşulun vatandaşın görevini yerine getirmesi için yeterince uygun olmadığını söylemek zorunda kalırız. Oysaki vatandaşlık görevleri koşulsuzdur ve birisi onları yerine getirmiyorsa, o kendi özgürlük hakkından kendi özgür iradesiyle feragat etmiş demektir. Bu son derece makul karşı kanıta ancak şu şekilde cevap verilebilir: Vatandaşlığı pratiğe dökmek için neyin yeterli bir koşul olup neyin olmadığına, her durumda, vatandaşların kendisi karar verir. Bu, tam da özgürlüğü pratiğe dökmenin başka bir yoludur. Elbette ki vatandaşın eylemini yerine getirmesi bir görev olduğu kadar bir haktır, ama o aynı zamanda, herkes için değilse bile, bazıları için, yine de bir ihtiyaçtır.

VI

Ebedi Barış'ın[11] bir dipnotunda, Kant, tiranlara dalkavukluk edip insan soyunun onurunu lekelemek yerine doğa ile özgürlüğün aynı amacı gerçekleştirmeye uğraştıklarını varsaymamız gerektiğini iddia eder. Bir teorik vaadin bir değer seçimi olarak sunulmasına bir insan ancak bu kadar yaklaşabilir. Bu denemede okuyucuları, felsefi kanıları ne olursa olsun, Kant'ın teklifini, teoriden daha bağımsız; ama asla değerden bağımsız olmayacak bir şekilde yeniden teyit etmeye zorladım. Buna göre özgür politik ve sosyal failler olarak erkekler ile kadınların, totalitarizmi, nükleer intiharı ve teknolojik barbarlığı meşrulaştırmak yerine simetrik karşılıklılık ilişkilerini evrenselleştirmek için çalışabileceklerini varsaymamız gerekir!

11 *Perpetual Peace and Other Essays* içinde.

7

"Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek": Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne*

Birgit Recki

Tüm bilimler ve her zaman bir bilimden daha fazlasını ifade eden felsefe, onlarla meşgul olanlar arasındaki fikir alışverişinde gerçekleşir ve bu fikir alışverişinin metodolojik öğesi –gerçek ve medyatik– diyalogtur. Diyalog sadece çağdaşlar arasında değil, aynı zamanda yüzyıllar öncesinde yaşayanlarla da kurulur. 2004 yılında bir kere daha yüzyıllar öncesine dönüp, modern özne ve dünya anlayışının kurucu babalarından biriyle, zaten kesintiye uğramamış diyaloğumuzu yoğunlaştırma fırsatını yakaladık: Bu kişi Immanuel Kant'tır.

Kant'ta diyalog ilkesini verimli kılacak nesnel bir şey arayanların çoğu, Kant biyografilerine bakmak gerektiğini düşünür. Elbette ki, Kant'ın çağdaşlarıyla sürekli yazıştığı, sadık bir mektup arkadaşı olduğu doğrudur, ayrıca onun cezbedici bir sohbet adamı olduğunu; her gün yaklaşık dört saatini özellikle öğle yemeğine davet ettiği misafirleriyle masa *sohbetlerinde* geçiren iyi bir ev sahibi olduğunu da biliyoruz.[1] Nitekim *Antropoloji* adlı eserinde Kant şu düşüncesini dile getirir:

> "Tek başına yemek yemek (solipsismus convictorii) felsefeyle ilgilenenler için sağlıksızdır... yemek yerken bütün bir öğün boyunca düşüncelerini kendi kendine harcayan insan, yavaş yavaş canlılığını kaybeder; oysa ye-

(*) Birgit Recki, "«An der Stelle [je]des anderen Denken» Über das kommunikative Element der Vernunft", *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt: Aufsätze zu Immanuel Kant*, Mentis, Paderborn, 2006, s. 111-125.

1 Manfred Kühn, *Kant. Eine Biographie*, München 2003.

> mek masası sohbetlerinde bulunursa, kendisine sunulan alternatif düşünceler vasıtasıyla yeni konular üzerine düşünmek için motivasyon kazanır."[2]

Ayrıca Kant, yemek masasına uygun sohbetler yapmaya; *anlatma*, *beraber tartışma* ve *takılma* arasında doğru orantılar kurmaya özen gösterir; hatta masa etrafındakilerin "o dönem hoşlandıkları kadınları"[3] bu sohbetlere taşıyıp birbirleriyle şakalaşmasına belli bir değer atfeder. Elbette ki, herkes, kadınlarla ilgili bu tür şeyleri dilediği biçimde yâd edebilir; ama bunun beni engelleyeceğini düşünmüyorum. Bir düşünürün özel tercihlerinin, alışkanlıklarının ve yemek masasında yapılacak konuşmalarla ilgili bu tür görüşlerinin, zorunlu olarak ve sistematik bir biçimde onun eserlerine yansımadığını kolaylıkla gösterebiliriz. Öyle görünmektedir ki, *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'nin yazarı için de aynı şey geçerlidir. Nitekim bu eserde, saf aklın işlevlerini ve geçerlilik taleplerini konu edinen ayrıntılı teorik analiz hiçbir rol oynamaz; eserde, yalnızca, insanın canlı bir varlık olarak sahip olduğu yetilerin tam dökümünü çıkarmak ve böylece insanın neleri yapmaya muktedir olduğunu ortaya koymak amaçlanır. Buna karşılık aşağıda değineceğim görüşlerle, Kantçı akıl eleştirisinin sistematik bağlamında iletişimsel bir öğe bulunduğu gösterilecektir; bu sayede –bütün akılsal iddialarımız için iletişimin zorunlu olduğunun bilincinde olarak– iyi iradenin teorisyenini söylemden yoksun kılmak için hiçbir nedenimiz olmadığını göstermeye çalışacağım.

Çağdaş felsefede Kant'ın akıl kavramı ısrarla tekbenci (soliptik) olmakla suçlanır.[4] Özellikle Habermas'tan biliyoruz ki, Kantçı hareket noktasının monolojik bir karakter taşıdığı, yani Kant'ın monolojik bir akıl anlayışına sahip olduğu yönünde sürekli tekrarlanan bir eleştiri vardır.[5] Çağdaşlarımız, Kant'ı bununla suçlarken şunu düşünüyor olsalar gerek: Aslında Kant'ta hiçbir dil teorisi yoktur ve Kant'ın bilgi analizi *kavramların empirik kuruluşuyla ilgili bir teoriden* yoksundur. Bu noktada akılsal varlıklar olarak bizim için öncelikle dilin ve dili kullanarak gerçekleştirdiğimiz fikir alış veri-

2 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, C. VII (bundan sonra sadece *Anthropologie* olarak atıfta bulunulacaktır) s. 279 vd.

3 *Anthropologie*, VII, s. 280 vd.

4 Bkz. Karl-Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, C. 2, s. 414.

5 Jürgen Habermas, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", *Moral Bewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983 s. 53-126'dan s. 77-78.; "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991, s. 9-30'dan s. 23.

şinin önemini göz önüne alıp, Kant'ta önemli bir zorluğun bulunduğunu düşünebiliriz.[6] Ama şunu da hesaba katmalıyız ki, Kant'tan hemen bir kuşak sonra, onun *hareket noktasını temel alan* bir dil teorisi taslağı –yani Wilheim von Humboldt'un taslağı– ortaya konabilmiştir;[7] ayrıca ondan bir yüzyıl sonra da taslak niteliğinde bir dil teorisinden fazlası –Ernst Cassirer'ın sentezleyici yeteneğiyle– *Kantçı bir dil teorisi* tesis edilmiştir.[8] Kant bu teorisyenlere model teşkil etmiş olabilir ve bu durum bize tam da şunu görme olanağı sağlayabilir: Kant sistematik açıdan önemli bir problemin farkına varamamıştır; *çünkü bu problemi konu edinmemiştir* – ama buna rağmen Kant'ın teorisi bu eksikliği kapatacak malzemeye sahiptir.

Öyle görünmektedir ki, Habermas, Kantçı aklın monolojik karakterde olduğu şeklindeki eleştirisini kanıtlama ihtiyacını hissettiğinde, Kant'ın *Antropoloji*'deki şu görüşüne dayanır: "İnsanın kendi kendine ve kendi kendisiyle konuşma tarzı olarak düşünmenin doğası."[9] Bu noktaya tekrar geri döneceğiz. Her halükarda Habermas, Kant'ın önemli yeniliklerini –yani *akılsal* özneden başlayan eleştirel hareket noktasını, evrenselciliğini ve aynı zamanda normatif taleplerini– onaylarken, onlar üzerinde *belli* ölçüde düzeltme yapma ihtiyacını duyar. Kant kadar Habermas'ta da olduğu gibi, aklın işlevleri eylem alanında en son başvuru noktası olarak alındığında, etik hem kendi kendine düşünen hem de kendi eylem problemlerini keşfedip çözme iddiasıyla kendi aklına dönen ve böylece sosyal ve kültürel gönderimlerinden izole olan bireyden başlayamaz. Daha ziyade bireyin, kendi ahlâksal karakterini eylemin sonuçlarından etkilenenlere tartışmada dile getirdiği ve kendi taleplerine bu şekilde geçerlilik kazandırdığı düşünülür – ve *böyle de yapılır*. O halde Habermas'ın çözümünü belirleyen ve söylem etiğinin gelişimi boyunca hiç de-

---

6 Otfried Höffe şu sonuca ulaşır: "Kant'ın ilkeleri her dilin imkanının koşullarını tanımladığı için, bu koşullar tarihsel değil, sistematik anlamda kökensel bir dile, bir kök dile aittir. Nasıl insan hakları bir çekirdek sosyal gramatikten hareketle saptanıyorsa, aynı şekilde Kant'ın tanımladığı öğeler de epistemik (transandantal) bir çekirdek gramatik oluşturur (Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, 2003, s. 343).

7 Wilhelm von Humboldt, "Über den Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschleschts" (Einleitung zum Kawi-Werk), (1836), *Schriften zur Sprache*, Stuttgart, 1973.

8 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (1921), *Gesammelte Werke (Hamburger Ausgabe)*, Ed. Birgit Recki, C. 11, Text und Anmerkungen, Klaus Rosenkranz ile ortak çalışma; *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (1932), *Gesammelte Werke (Hamburger Ausgabe)*, ed. Birgit Recki, C. 18, Text und Anmerkungen, Ralf Becker ile ortak çalışma, Hamburg 2004, s. 111-126; Le langage et la construction du monde des objets (1933), *a.g.e.*, s. 265-290.

9 *Anthropologie*, VII, 166-167.

ğişmeyen şey şudur: Gerek ünlü olduğu dönemde gerekse de daha sonraki *hukuk* felsefesinde asla vazgeçmediği *tahakkümden korunmuş söylem idesi.* Bu düşüncesinden hareketle Habermas, insanın sosyal doğasıyla ilgili ve *linguistic turn*'ün* malzemesiyle yüklü kendi görüşlerini, Kantçı etiğin akılsal, normatif, deontolojik ve aynı zamanda evrenselci karakteriyle birleştirdi. Böylece etik anlayışın eşitlikçilik talebini, normları iletişimsel olarak temellendirme projesiyle güçlendirdi. Gelişimi onlarca yıl süren bu yapılandırmada, dikkat çekici ve sorunlu olan bütün problemleri göz ardı ederek,[10] burada, sadece, Kantçı akıl anlayışının *monolojik* bir karakter taşıdığı yolundaki eleştirinin haklı olup olmadığını, açıkça ve kesin olarak Kant'a dayanan bir teorinin en azından yenilik iddiasının nerede yattığını incelemeyi amaçlıyoruz.

Kant'ın eserlerinde, insan bilgisinin dile bağımlı olduğunu gösteren ve akılsal varlıkların haberleşme, fikir alışverişi ve tartışma gibi etkinlikleri kendi eğilimleri gereği zorunlu olarak gerçekleştirdiklerini – yani aklın işlevlerinin diyalojik bir karakter taşıdığını- vurgulayan bir bağlantı noktası var mıdır? Her halükarda diyalog, Kant'ın çoğunluğu sonradan derlenen toplu edisyonlarında boş yere aradığımız ve yalnızca Weischedel-Edisyonu'nunda indeks maddesi olarak bulabileceğimiz bir terimdir. Bu madde *Logik*'in 1800 tarihli *Jäsche*-Edisyonu'na gönderme yapar. Bu edisyonda Kant, karşılıklı soru-cevap yoluyla öğrenme yönteminin *Sokratik Yöntem* olduğunu vurgular. O, bu yöntemle ilgili olarak, açıkça pozitif bir değerlendirmede bulunduğu için, buradaki temel sorumuzun cevabı, tamamen sistematik değerlendirmelere bağlanır; özellikle de Kant'ın akıl kavrayışının çatısı altında didaktik sorulara ne kadar önem atfetmemiz gerektiği konusuna odaklanır. Kant'ta en az "konuşma" ve "fikir alışverişi" maddesi kadar söylem maddesi de vardır. Ama bu noktada bunları *nerede aramamız gerektiğini* bilmek zorundayız: Bugüne kadar fazla dikkat edilmese de, en azından *Eisler*,** Kant için "ileti-

(*) Dile dönüş hareketi – ç.n.

10 Habermascı proje adım adım kendine özgü farklılığını kazanırken, dikkat çekici olan şey, Habermas'ın söylem etiğini, bireysel etikle ilgili olan bireyin eylemi üzerinde değil, aksine parlamenter bir söylemdeki demokratik yasa koyma praksisinde temellendirmesidir. Fikirlerini geliştirdikçe, Habermas metinlerinde ifade ettiği görüşünün, yani bir normun temellendirilmesine bu normu ilgilendiren herkesin olgusal olarak katılımını savunan eski iddiasının, savunulamaz olduğunu fark eder ve temsili vekâletin zorunluluğunu kabul eder. Bu konuyla ilgili olarak hukukun ayrıcalığına yapılan vurgu, tahakkümden korunmuş söylem idesini sorunlu kılar. Pek de ikna edici olmayan bir biçimde, ahlâk ve etik arasındaki ayrıma dayanan geleneksel terminolojiden geçerek, ahlâkı devletin adalet alanı olarak kararlaştırmak, etiği de bireylerin iyi yaşam arayışıyla ilişkilendirmek, bu açıklama sürecinin bir yan sonucu olarak değerlendirilebilir.

(**) Rudolf Eisler (1873- 1926) Avusturyalı felsefeci. Felsefe sözlükleri ve Kant sözlüğüyle ünlüdür – ç.n.

lebilirliğin" ve "iletişimin" ne kadar önemli olduğunu biliyordu. *İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıcı*'nda Kant "iletişime girme dürtüsü"nü şu şekilde açıklar:

> "... iletişime girme dürtüsü, henüz yalnız olan insanı, kendi varoluşunu kendi dışındaki varlıklara, özellikle de taklit ederek çıkardığı sesleri daha sonra bir isim olarak kullanabilen canlı varlıklara iletmeye teşvik etmiş olmalıdır."[11]

Ne kadar cesaret verici! Bu formülasyona göre özellikle kendi *dışındaki... canlı varlıklar*, Herder'in kendi çıkardıkları sesleri duyarak aynı doğrultuda oradan oraya savrulan uysal, beyaz, bol yünlü koyunları olmak zorunda değildir: *Ha! Sen mi meledin!*[12] Bu canlı varlıklar diğer insanlar olabilir ve burada akılsal varlıklar olarak insanlar arasındaki diyalogun kökleri kastediliyor olabilir. Ama pasajın devamını okuduğumuzda bu doğrultuda bir yorum yapma cesaretimizi kaybederiz, çünkü pasaj şöyle devam eder:

> "Bu dürtünün benzer bir sonucu çocuklarda ve toplumun düşünen kısmını rahatsız eden düşüncesiz insanlarda, gürültü çıkarma, bağırma, ıslık çalma, şarkı söyleme ve başka türlü gürültülü sohbetler şeklinde (ve genellikle de gürültülü esrime halleri biçiminde) hala gözlenebilir. Düşüncem o ki, bu tip bir davranışın kendi varoluşunu başkalarına olabildiğince duyurma isteğinden başka hiçbir motivi yoktur."[13]

Burada bizim konumuz bağlamında, konuşmayla –"gürültülü sohbet" adı altında– eş anlamlı tutulan şeylere pejoratif (küçümseyici) bir boyut yüklendiğini bir tarafa bırakırsak, öyle görünmektedir ki, bunlarla aynı zamanda insandaki iletişim dürtüsünün *can sıkıcı* dışa vurumları saptanmaktadır. Bu durumda *aklın* iletişimsel uğrağı için sistematik bağlantı noktasını bu pasajda aramak sorunludur. Ama Kant'ın nasıl böyle bir izlenim edindiğini açıklamalıyız: Kant burada tam geçerli akıl yürütmez, çünkü o, insanlık tarihinin varsayımsal *başlangıcı* hakkında düşünür. Bununla henüz tümüyle tam açılımlarını kazanmamış *aklın olgularının* dökümünü çıkarıp insanın ilk telaffuz aşamasını –tıpkı daha sonra Romantiklerin *sanat masallarında* rastladığımız gi-

---

11 *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschicte* (1786), Akademie Ausgabe, C. VIII, s. 110 (Bundan sonra *Muthmaßlicher Anfang* olarak atıfta bulunulacaktır).

12 Johann Gottfried Herder, "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1771), *Johann Gottfried Herders Sprachphilosophie: Ausgewählte Schriften*, Hamburg, 1960, s. 1-87.

13 *Muthmaßlicher Anfang*, VIII, s.110.

bi– Aydınlanmacı bir sanat-mitosu olarak yapılandırmak ister. Bu yapılandırmada, deyim yerindeyse, *henüz yalnız olan insan söz* konusudur. Alıntıladığımız pasajda, insanda bir bakıma arkaik gerilemeler (regresyon) halinde korunan iletişim dürtüsünün telaffuz biçimleri ile üç Kritik'te iddia edilen yargının genel aktarılabilirliği arasında soykütüksel bir süreklilik tespit etmek için büyük çaba harcamaya gerek yoktur. Bu süreklilikle kastettiğimiz bilgi, ilkeler ve nihayet estetik yargılardır ve bunların adım adım ilerleyen akılsallığını bir iletişim dürtüsüne indirgemek hiçbir metafizik iddia içermez. Aklın iletişimsel uğrağı ile ilgili sistematik bağlantı noktası arayan birisi için bu noktada her şey daha iyi olabilir.

Ayrıca gerçekten de iyi olacaktır. Tüm eserleri içinde kaleme alınması bakımından altıncı sırada yer alan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Kant, bir "epizot" olduğunu açıkça ifade ettiği pasajda bir değerlendirmede bulunur. Uzun zamandan beri bu değerlendirme, ilk düzlemde akıl eleştirisi yapmayı amaçlamayan düşünürlerin elinde farklı şekillerde sistematik bağlantı noktası olarak kullanıldı. Örnek olarak Hannah Arendt'in adını anmak yeterlidir.[14] Sözü edilen değerlendirme, düşünümsel yargıgücünün *bir tür sensus communis olarak* sunulduğu 40& numaralı kısımda yer alır. Burada Kant, "ortak insan anlığının maksimleri" olarak adlandırdığı şeyi konu edinir ve bu maksimleri şu şekilde tanımlar:

> 1) Kendi kendine düşünmek. 2) Kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek. 3) Her zaman tutarlı düşünmek. Birincisi ön yargıdan bağımsız düşünme maksimi, ikincisi genişletilmiş düşünme maksimi ve üçüncüsü ise tutarlı düşünme tarzı maksimidir.[15]

Açıkça görülmektedir ki, bu üç maksimden ikincisi, insanın akılsal işlevlerinin ve taleplerinin metodolojik gelişiminde bir eksiği kapatır. Bu eksiklik, aklın iletişimsel öğesi olarak betimlediğimiz şeydir. "Kendi kendine düşünme" ve "her zaman kendinle tutarlı düşünme" benim sadece tek başıma, kendi kendime yerine getirebileceğim akılsal taleplerken, "yargıgücünün maksimi" olan ikinci maksim, açıkça, diğerine bir gönderme yapar. *Kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek*: İletişimde bu yok mudur veya iletişimde ne vardır?

Açıktır ki, hem bilginin sağlam temellerini hem de eylemin güvenilirli-

14 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Urteilen*, München/Zürich, 1985.

15 *Kritik der Urtheilskraft*, Akademie-Ausgabe, C. V, s. 294 (Bundan sonra *KU* olarak atıfta bulunulacaktır).

ğini, öncelikle, genel geçerliliğin bakış açısından hareketle tesis etmeye çalışan bir akıl teorisyeni, başka herkesin yerine geçerek konuşmak zorundadır. Bu evrenselcilik, aklın eleştirisi projesinin bir parçasıdır. Kant'ın aşağıdaki formülasyonunu bu göreve ilişkin bir açıklama olarak almalıyız:

> Kendi yargısını *adeta* genel insan aklıyla karşılaştırmak, dolayısıyla yargısının öznel kişisel koşullardan doğal yanılsamadan zarar görmesini önlemek amacıyla *düşünümde* bulunan kişi, her insanın tasarımlama tarzını düşüncede (*a-priori*) göz önüne alır. Bu ise ancak kişinin kendi yargısını diğerlerinin gerçek yargılarıyla değil, olanaklı yargılarıyla karşılaştırması, yargılarına olumsal olarak eklenmiş engellerden sıyrılarak kendini başka *herkesin yerine koyması* ile gerçekleşir.[16]

Bu pasaj beğeni kavramının, düşünümsel estetik yargıgücü olarak geliştirildiği bir bağlamda yer alır. Burada betimlenen şeyin, daha "Güzelin Analitiği"nin ilk paragrafında sunulduğu şekliyle, saf estetik yargının "çıkarsızlık" direktifinden başka bir şey olmadığını hemen anlayabiliriz. Dolayısıyla adım adım kendi koşullarına geri götürülerek açıklanan şey, çıkarsızlığın *üretilmesini* sağlayacak düşünümsel bir prosedürdür. "Başka herkesin yerine yerleşerek" ve böylece "düşüncede" başka mümkün yargıları kendi yargımız olarak alıp, "başka herkesin tasarımlama tarzına" *saygı göstermiş* oluruz – bunu, olumsal sınırlandırmalardan, yani kendi yargımızın "öznel ve özel koşullarından" *sıyrılarak*, sadece "kendi tasarımımızın biçimsel karakteristikleri" üzerine yoğunlaşarak başarırız. Bu tür formülasyonları Kant, yine, *genel iletilebilirlik* öğesinde yoğunlaşan bir çatı altında geliştirir; bu çatı estetik hoşlanmanın *çıkarsızlığından* onun öznel genelliğine geçerek biçimsel amaçsallığa doğru yol alır. Kant aşağıdaki sonuca ulaştığında, beğeni yargısına, bu yargının içsel genelleştirme yönteminden bakmak son derece tutarlıdır.

> "Sağduyu yerine beğeniyi, daha büyük bir hakla, *sensus communis* diye adlandırabiliriz; benzer şekilde akılsal yargı yetisinden ziyade estetik yargı yetisine ortak duyu adını verebiliriz." [17]

Ama 40& numaralı pasajdaki akıl yürütmede Kant'ın, şaşırtıcı bir sıçramayla, çift yönlü bir strateji kullandığı göze çarpar ve bu strateji oldukça önemlidir. Bu akıl yürütmenin merkezinde, düşünümsel estetik yargıgücü bulunmasına rağmen, beğeninin (sağduyu karşısında) bir *sensus communis* ola-

16 *KU*, V, s. 293-294, 2. ve 3. vurgu bana ait.
17 *KU*, V, s. 295.

rak betimlenmesi, değerlendirmenin sonuçlanmadığını gösterir;[18] çünkü Kant *sensus communis*'i düşünümsel işlevlerin geniş bağlamı içine yerleştirir. Eğer ortak duyu kavramıyla özgül bir gereklilik karakteri ifade ediliyor ve estetik yargının genel onaya talip olması estetik yargının normatif uğrağı olarak açıklanıyorsa, o zaman Kant, burada akılsal öznenin diğer işlevlerinde, özellikle de pratik aklın belirlenimlerinde, düşünümsel yargının karakterini ortaya çıkaracak bir bağlamsal düşünümü kurmaya çalışmaktadır. Beğeni, "*bir tür sensus communis*"tir – bu ifade bir *façon de parler*'e* karşı herhangi bir retorik tedbir içermez, aksine o harfi harfine ele alınmalıdır. *Sensus communis*'in başka türleri de vardır.[19] Kant'ın estetik *sensus communis*'i açıklarken araya soktuğu çarpıcı "epizodun" işlevi onların taslağını çıkarmaktır.

Buna göre "ortak insan anlığının aşağıdaki maksimleri, beğeni eleştirisinin bir parçası olarak tasarlanan bu bölüme ait bir konu değilse bile" der Kant ve "*kendi kendine düşünme*"yi "önyargısız düşünme maksimi", "*kendini başka herkesin yerine koyarak düşünme*"yi "genişletilmiş düşünme" maksimi, "*her zaman kendinle uyumlu düşünmeyi*" ise "tutarlı düşünme tarzı maksimi" olarak belirler.[20] O, bu üç maksimi sırasıyla anlığın, yargıgücünün ve aklın maksimleri olarak da adlandırır. Tedbirli bir biçimde araya sokulan bu açıklamalar "beğeni eleştirisinin bir parçası olarak tasarlanan bu bölüme" ait değilse, o zaman onların nereye ait oldukları sorusuyla karşı karşıya kalırız. Bu üç maksimin hepsinde söz konusu olan *düşünme*, Kantçı bilgi eleştirisinin saptamalarına göre, bir şeyi kavramlar vasıtasıyla tasarlamak demektir. Bununla –nihayetinde değilse bile– aynı zamanda anlığın yetileri kastedilir. Üç *Kritik*'ten bildiğimiz şekliyle anlık, bilgide, ahlâksal eylemde ve estetik duyguda, her birine özgü yönü dahilinde, farklı yetilerle birlikte çalışır: Bilgide duyarlılıkla, eylemde pratik akıl olarak iradeyle ve estetik duyguda özgürce şematize eden imgelemle. Söz konusu "epizot"daki açıklamalar böylece akıl eleştirisinin geniş çatısına dahil olur. Bu çatı altında, Kant, kendi kelimeleriyle söylersek, aklı "en üstün bilgi yetilerinin bütünü olarak"[21] kavrar ve buradan hareketle anlığı (teorik aklı), yargıgücünü ve pratik aklı birleştirir.

---

18 *KU*, V, s. 295.

(*) Lafın gelişi söylenmiş söz – ç.n.

19 Daha "İkinci Giriş"in notunda yer aldığı şekliyle düşünümsel yargıgücünü, bir *sensus communis* olarak kavrayabileceğimiz iddiası, Kant'ın 40& nolu paragrafta beğeniyi neden bir *sensus communis* olarak betimlediğini açıklar: Erekbilimsel düşünüm kadar estetik düşünüm de yalnızca düşünümsel yargı gücünün bir türüdür. *Üçüncü Kritik*'teki analizin gelişimi bu konuda bizi daha fazla çıkarımlara götürür.

20 *KU*, V, s. 294.

21 *Kritik der reinen Vernunft*, III, s. 540

"Genişletilmiş [...] düşünme tarzı maksiminin" buyurduğu gibi, kendi tikelliğimizden çıkıp "başkasının yerine geçip düşünerek"[22] kendi "özel koşullarımızı" hesaba katmamayı başarırız. Bu sayede kendi yargımızı "adeta ortak insan aklının"[23] yargısı kılarız ve kendi tikelliğimizden öyle bir *soyutlanırız* ki, aradığımız genelliği elde edebiliriz. Bu da göstermektedir ki, Kant'a göre, "düşünüm işlemi"[24] sadece güzele karşı çıkarsız hoşlanmanın söz konusu olduğu estetik yargı için değil, aynı zamanda benim kendi eylemimin maksimlerini yasallaştırılabilirlik ölçütüne göre –yani bu maksimleri bir yasaya; sadece tek bir bireyin değil, herkesin kendisiyle çelişmeden eyleyip iyi yaşayabileceği bir yasaya göre– sınadığım pratik eylem için de geçerlidir. Eylemimin *kategorik imperatife* tekabül edip etmediğini, ancak böyle bir *düşünüm işlemi* gösterebilir ki, bununla ben, kendi yargımı *adeta bütün bir insan aklının yargısı* olarak kabul eder ve böylece *kendimi başka herkesin yerine koyarak* düşünmüş olurum. Kant'ın daha erken dönem yazılarında dikkat çekmiş olduğu gibi:

> Ahlâksallık, birincisi başkasının eylemlerini yargılarken ve ikincisi onun duygularını [yargılarken] duraklamayı içerir... bu sayede başkasının muhtaçlığı ve mutluluğu hissedilebilir.[25]

Bu tür *duraklama*larla alınan yol, aynı zamanda, "insanın kendi iradesini ortak iradeyle *uyumlu kılması*"[26] anlamına gelir. Ayrıca "duraklama" düşünümde bulunmaktan başka bir şeyi ifade edebilir mi? Böylece yukarıdaki pasajda kısaca özetlenmiş olan yöntemsel görüşte *sensus communis* hakkındaki değerlendirmenin can alıcı noktasını, yani pratik akıl alanında da düşünüme sürekli ihtiyaç olduğunu görürüz – o halde düşünümsel yargıgücü sadece estetik alanda bir yere sahip değildir, onun ahlâk alanında da vazgeçilemez bir işlevi vardır. Bu nedenle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, maksimleri bir tür doğa yasası gibi tartışmasız geçerliliğe sahip kılacak bir genelleştirmeden bahsedilirken "pratik yargı gücünden" söz edilmesi tesadüf değildir. Her şey bir yana Kant burada, yani "Saf Pratik Yargıgücünün Modeli" öğretisinde, başlangıçtan beri eleştirel etikte kendisine yer aradığı şu düşüncesine yöntem-

22 *KU*, V, s. 294.
23 *KU*, V, s. 293.
24 *KU*, V, s. 294.
25 *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, Marie Rischmüller'in yeni ve açıklamalı baskısı, Hamburg, 1991, s. 120 (Bundan sonra *Bemerkungen* olarak atıfta bulunulacaktır).
26 *Bemerkungen*, s. 109

sel bir temellendirme verir: Ahlâk yasalarını, onlara genellik ve zorunluluk vererek, *istisnasız* geçerli yasalar haline getirmek. Buna göre genel ve zorunlu geçerlilikte, "kesin yasallık biçimine" yapılan vurgu mevcuttur: Ahlâk yasasından kesinlik talep etmek, onu doğa yasasıyla eşitlemek demektir. Kant, *Ahlâk Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'ndeki hedefini Pratik *Aklın Eleştirisi*'ne de taşıyarak, *kategorik imperatife* bir tür doğa yasası formülü kazandırır.[27] "Tipik" Bölümünde ise, bir eylemi bir ölçüte göre yargılama, yani eylemin bir doğa yasası gibi iş görüp göremeyeceğini ölçme prosedürünü bir kez daha özetler[28] ve bu prosedüre yöntemsel bir temellendirme kazandırır.

"Tipik" bölümünde, maksimlerin doğa yasası tarzında genelleştirilebilme imkanını sınama fikriyle şu savunulur: "En sıradan anlık bile böyle bir yargı verebilir."[29] En sıradan anlığın bile böyle bir yargı ver*ebilme*sinin nedenini, Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "yargıgücünün saf pratik aklın yasalarına tâbi olma kuralı" olarak ayrıntılı bir şekilde açıklar;[30] ayrıca Kant bunu analojik düşünüm[31] adı altında da kanıtlar. Pratik "Yargıgücünün Modeli" aslında "düşünüm işleminden"[32] ibarettir ve bu işlem vasıtasıyla pratik yargıgücünün yargısı, geçerliliğin sağlam genelliğine ulaşmak için "adeta ortak insan aklına" iştirak eder.

Akılsal öznelliğin işlevlerinin bu geniş bağlamında aynı zamandan düşünümün *iletişimsel karakteri* açığa çıkar. *Biz kendimizde kendimizi aşarız.* Bu, sadece diğerleri hakkındaki niyetlerimiz için değil, aynı zamanda bize benzer olanlara ilişkin kendi içsel gönderimimiz için de geçerlidir. O halde sensus *communis* hakkındaki "epizot"daki düşünüm kavramını ayrıntılandırarak ve aynı zamanda akılla ilgili her şeyde düşünümsel yargıgücünün genel anlamını ve çerçevesini genişleterek ulaştığımız şeyin, başlangıçtaki sorumuz-

27 Doğa yasası tarzında geçerliliğin bu yönü, başlangıçtan itibaren, "duyular üstü" doğa kavramının zorunluluğunu da beraberinde getirir. Kant onun ilkesini, tam olarak *III. Kritik*'te, amaçsallık kavramıyla açıklar. Model Bölümü'nde Kant, bu ilkeyi "düşünülür doğanın modeli" olarak formüle eder ve onu "duyular dünyasının doğasından" ayırır (*Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, C. 5, s. 70 – bundan sonra *KpV* olarak atıfta bulunulacaktır).

28 *KpV*, V, s. 69-70.

29 *KpV*, V, s. 70.

30 *KpV*, V., s.69.

31 Shell, düşünümsel yargıgücünün bu karakterini açıklarken, Model'in anlamını yasa kavramının sonuçları bağlamında değil de, yasa düşüncesini oluşturan maksimleri sınama süreci bağlamında ele alır (Susan Meld Shell, *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto/Buffalo/London, 1980, s. 89 vd.); Klaus Konhard da "Model" bölümünü "yargılama prosedürü" olarak inceler: *Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein (Taunus), 1979, s.299.

32 *KU*, V, s. 294.

la, yani Kant'ın akıl kavramında iletişimsel bir öğe olup olmadığı sorusuyla ilişkisi oldukça fazladır: Kant, aklın en önemli işlevlerini iletişimsel olarak tasvir eder. Genelleştirmenin söz konusu olduğu yerde, yargımıza diğerini de dahil ederiz –ve hakiki geçerlilik iddiasına sahip bütün yargılar için aynısı geçerlidir; yani makul eylemlerin ilkelerini olduğu kadar geçerli bilginin ve anlamlı duyguların ilkelerini sorgularken de aynı şey söz konusudur. *Diğerleri* hakkındaki düşünüm, herhangi bir yargıyı, layıkıyla, akılsal bir yargı olarak tanımlayabilmenin temel koşuludur.

Buradan hareketle şunu iddia edebiliriz: Kant açıkça ifade etmese de, diğer akılsal varlıklarla devamlı olarak fikir alışverişinde bulunan ve denkleştirmeyi uygulayan akıl, içsel olarak iletişimseldir: Evet, akıl diyalojik olarak üretimde bulunur. Daha önce de değindiğimiz gibi, Kant'ın *Antropoloji*'deki "kendi kendine ve kendi kendisiyle konuşma tarzı olarak düşünmenin doğası"[33] şeklindeki saptaması, ilk bakışta yanıltıcı bir görüşe sevk eder: Bu saptamadaki *kendisiyle ve kendi kendine* ifadesi, düşünen öznenin kendisiyle döngüsel ve monolojik olarak konuşmasını tasvir ederek, ilk etapta, Habermascı monolojik akıl kavramı tezini destekler gibi görünür. Ama kendisiyle *ve kendi kendine konuşan* şeklindeki tasvirin işaret ettiği şeyi görmezden gelemeyiz: *Konuşmak* bir yetenektir; izole "ben"in kendisiyle ilişkisinde açığa çıkmayan ve genellikle bu ilişkide sergilenmeyen bir işlevidir; kendi kendine konuşma, dilin daima diğeri üzerine düşünümünde ifadesini bulan iletişimsel icraların *özelleştirilmesidir* [privatizierung].

Bir karşı-açıklama denemesi olarak giriştiğimiz ve kısa bir kavram analiziyle ilerlediğimiz yolda, Kant'ın insan aklını iletişimsel olarak tasarladığı gördük; ama buna ilaveten başka bir sonuca da ulaştık: Başlangıçta Kant'ta "söylem"in bir ansiklopedi maddesi olarak hiçbir karşılığı olmadığını saptamıştık. Ancak, elbette ki, Kant bir sıfat olarak "söylemsel" [diskursiv]* kelimesini biliyordu. Kant, çağdaş dillerdeki kullanımına uygun olarak bir *şeyin başka bir şeyi düzenli bir biçimde takip etmesi* (sözün bir kişiden diğerine geçtiği ateşli tartışma [diskurrieren] kelimesinde söylemsel sıfatı yüklem haline gelir!) olarak tanımladığı mantıksal bilgiyi –görüde bir hamlede başarılan sezgisel kavrayışın tersine– söylemsel anlık kavramıyla açıklıyordu.[34] Genel iletilebilirlik, bu *söylemsel bilgiye* aittir; çünkü söylemsel bilgi,

33 *Anthropologie*, VIII, 166-67.

(*) Türkçede *diskursiv* çıkarımsal ve mantıksal düşünmeyi betimleyen "gidimli" veya "gidimli düşünme" kelimeleriyle de karşılanmaktadır – ç.n.

34 Özellikle "Erekbilimsel Yargıgücünün Eleştirisi" kısmında, doğanın ereksel olduğu varsayımı açıkça eleştirel bilgi bağlamında temellendirilir : *KU*, V, s. 406-7.

mantıksal olarak kavramlarda ortaya çıkar ve kavramlar sadece belirlenim mercileri değil; aynı zamanda genelleştirme mercileridir: Kavramsal bilgide genel bir şey temsil edilir ve ilkece o, herkesin anlayabileceği ve sınayabileceği bir şeydir. Böylece genel iletilebilirlik, *kamusal olanın karakterini* temellendirir ki, Kant kamusal karaktere bilgide; daha çok felsefi olarak üstlenilen Aydınlanma görevinde ve nihayet meşru politik sözleşmeyle temellendirilen insan haklarında büyük bir değer atfeder. *Kamusallık karakteri*, akılsal ve teorik düzlemde, anlığın ve yargıgücünün genelleştirilebilir işlevleri vasıtasıyla açıklanır; antropolojik düzlemde ise o –Kant'ın aklın eleştirisini antropolojik bir çatıda sunduğu kısa metinleri ile tarih felsefesiyle ilgili metinlerinde olduğu gibi– bütün insanlarda iletişim dürtüsünün bulunduğu varsayımına tekabül eder; nitekim sözü geçen metinlerde ayrıntılı bir düşünüme başlamadan önce iletişimin arkaik formları araştırılır. Gördüğümüz gibi bilginin söylemsel/gidimli ve genel karakterini açıklayarak şu görüşe ulaştık: Aklın işlevlerinde iletişimsel bir öğe etkide bulunur.[35]

BİR İTİRAZ

İletişimin akılsal-teorik statüsünü veya aklın iletişimsel karakterini sorgulamak bize ne kazandırır? *Kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek*: Bu, Kant'ın bize açıkladığı şekliyle, bireyin kendini bütün özel koşullarından soyutlamasına yarayan bir evrensellik anlamına gelir; üstelik sadece benim kendimin değil, somut diğerinin de kendi öznel koşullarından sıyrılmasını ifade eder. Oysaki diyaloğun anlamı ve meziyeti doğrudan doğruya diğerinin *beni* cevaplamasında ve benim *onun* cevabını dikkate almamda yatar ve başka *herkes* hakkında yapılan evrenselleştirici düşünüm bunu başarılı bir şekilde gerçekleştiremez. Tam soyut genellik, kararsızlık anlarında, bireyi diğerine karşı insafsızca bir aldırmazlık durumuna sokmaz mı? Soyut genelliğe acilen ulaşmak adına her *bir diğeri*, ilkeli bir biçimde, somut diğerlerini görmezden gelmiş olmaz mı – *bireyin* bireyselliği pahasına *özne* ve *kişi*nin genelleştirilebilir yapılarının daima özdeş olduğunu düşünmek bizi rahata erdirir mi?

---

35 Otfried Höffe'ye göre Alman idealizminden bu yana Kantçı akıl kavramının tekbencilikle suçlanmasının nedeni, "her seçkin filozofun Kant hakkında verdiği derslerde transandantal öz-bilincin en yüksek nokta olarak... alınmış olmasıdır". (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, s. 340). Höffe bu indirgeyici analize karşı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temellendirme planına bakar. Buradan hareketle Kant'ın akılsal iddiaları "hem temellendiren hem de sınırlandıran çift yönlü planı"nın (s. 333) –Höffe bunu "kışkırtıcı onaylama" (335) olarak betimler– tekbenciliğin tersine "epistemik bir dünya cumhuriyeti" tasarımıyla sonuçlandığını ileri sürer (342). Bkz. aynı zamanda: Klaus Blesenkämper, *"Public Age", Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Frankfurt am Main, 1987.

Aklın evrenselciliği iddiasına bir itiraz olarak ortaya çıkan çok yönlü eleştiri, yukarıda özetlediğimiz gibidir.

Bu tür eleştiriyi yapanların gözünde, düşünen özne, genişletilmiş düşünme maksimini kullandığında, kendisinden bütün insanlığa geçmiş gibi yapar; başka herkese saygı göstermek zorunda olduğu bu sıçrama düzleminde o, kendini sanki insanlığın bir aracı olan diyaloğu kullanıp gerçek iletişime girmiş gibi tasavvur eder. Ama bu sadece görünüşte böyledir; çünkü *kendini başkasının yerine koyarak düşünme* buyruğundan somut bir davet çıkar; açıkça görünmese de söz konusu buyruğun zorunlu bir uzantısı olan bu davet, başkalarının durumuyla, problemleriyle, onların dikkate alınması gereken çıkarları ve talepleriyle ilgilenmeye, onlarla tartışmaya, diğerlerini ciddiye almaya ve onlara saygı göstermeye yöneliktir. Tüm bunlar başka herkesin yerine geçerek düşünen kişinin, diğerleriyle paylaştığı imgelem yeteneği olmadan yerine getirilemez. Başka herkesin yerine geçerek düşünme maksiminde, gözden kaçmaması gereken metodolojik bir nokta vardır: Teorisyen bu yere yerleşerek konuşmaz. Eğer o, bireyin diğerleriyle fikir alışverişini ve karşılaşmasını bir varsayım olarak değil de, gerçekleşme olanağı olan bir şey olarak görüyorsa, düşünen öznenin reddetme gücünü yönlendirecek bir talepte bulunamaz. Taleplerimizin genelliğini diğerleriyle fikir alışverişinde tartabiliriz; kendimizi *başka herkesin* yerine tam olarak yerleştirebilmek içinse *diğerinin* yerini tanımamız ve bu yere bir değer atfetmeyi öğrenmemiz gerekir. Kant'ın ikinci maksim (*genişletilmiş* düşünme tarzı) hakkında yaptığı açıklama, tam olarak, bu doğrultuda ilerler. Kant bu yere yerleşmekten şunu anlar:

> "Genişletilmiş düşünme tarzına sahip olan bir insan [...], *diğerlerinin* duruş noktasına yerleşerek, yargının birçok kişiyi göz ardı eden öznel koşullarından sıyrılır."[36]

Burada söz konusu olan, *başka herkesin yerine* evrenselleştirme yapmak değildir, aksine, basitçe, *diğerlerinin duruş noktasından* çoğul ve kümülatif olmaktır. Başka türlü de olmazdı! Çünkü biz "ilkin başkasının eylemlerini yargılarken ve ikincisi onun duygusunu [yargılarken] *duraklamak*" ve "bu sayede başkasının muhtaçlığını ve mutluluğunu hissetmek"[37] zorundayız.

---

36 *KU*, V, s. 295; vurgu bana ait.

37 *Bemerkungen*, s. 120.

BAŞKA BİR İTİRAZ

Şimdi geldiğimiz bu noktada kalsaydık, yaptığımız değerlendirme belki açıklayıcı olabilirdi, ama fikir alış verişi bakımından yeni bir soruna sebebiyet vermiş olurduk: Çok yaygın bir anlayışın ardı sıra giderek saf aklı devre dışı bırakmış olurduk. Nitekim eğer saf aklın evrenselcilik talebini, yani *kendini başka herkesin yerine koyarak* düşünme edimini, bireyin daha ziyade diğerleriyle gerçek diyalog deneyiminde ortaya çıkan empirik bir varsayım olarak ele alırsak, genelleştirme vasıtasıyla yapılan genişletilmiş düşünsel işlemi, yani Kant'ın açıkça *transandantal* bir statü verip genel geçer ve zorunlu iddiaların imkanının koşulu olarak gördüğü şeyi empirik koşullara indirgemiş oluruz. Saf aklı devre dışı bırakan bu türden bir indirgeme, Richard Rorty'nin tarih felsefesi modeline bağlanmayı alışkanlık haline getirmiş eleştirel çağdaşlarımızın, *transandantalizmden yoksun bırakma* (*detranszendentalisierung*) olarak adlandırdığı şeydir.[38] Özellikle son zamanlarda Frankfurt Okulu'nda *aklı transandantalizmden yoksun bırakma* hareketine ilgi yoğunlaştı. Bu okulun elinde söz konusu anlayış, saf aklın olmadığı iddiasına taşındı.

Gerçek iletişimle ilgili öğeleri vurgulayarak hem diyaloğu ciddiye alan hem de Kant'a dayanan bir yorum olarak *transandantalizmden yoksun bırakma* tezi, son sözü söyleyemez, çünkü bu noktaya kadar yaptığımız değerlendirmenin gösterdiği gibi aklın ilişkileri *diyalektik*tir. Başkasıyla olgusal fikir alışverişine girdiğimiz veya *diğeriyle* karşılaştığımızda ve bizim yerimizle onun yerini somut bir biçimde eşitlediğimizde, *bunu*, yani diğerinin yerine geçmeyi, sadece soyut ve düşünsel bir yetenek temelinde başarabiliriz; bu yetenek somut olan şeyleri varsaymaz; aksine o, zihnimizde saf biçimsel ve yapısal olarak etkide bulunur. Bu nasıl mümkün olur? Başkasının duruş noktasına nasıl geçeriz? Bunu başarabilmek için başkasını tanımak, aynı zamanda onunla konuşmak gereklidir. Ama sadece konuşmak yeterli değildir; çünkü konuşma öylesine de yapılabilir. O halde diğerinin söylediği şeyi anlamak zorundayız; anlamayı istemek zorundayız – ve bunun koşulu da anlamayı *hakikaten* başarabiliyor oluşumuzdur. Birlikte düşünebilmek için, *hakikaten* düşünebilen varlıklar olmamız gerekir. Bu *hakikilikte*, tikel bireyler olarak her zaman somut belirlenimleri ve koşulları anlayabilmemizin *genel* koşulu yatar. Bu koşul durumdan duruma değişmez; bireyden bireye de değişmez; o bireysel olarak sahip olduğumuz bir şey değildir, aksine açığa çıkabilir olan genel bir yetenektir. Kendimizi diğerinin yerine yerleştirdiğimizde, onun hakkında

38 Bkz. Richard Rorty, "Epistemological Behaviorism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy", *Neue Hefte für Philosophie*, 14, Götingen, s. 115-142.

bir şeyler anlayabilmek için söylemsel/gidimli kavramlarla tasarrufta bulunduğumuzda, sadece genel iletilebilirlik ortamında hareket etmiş oluruz. Kant'ın terminolojik ayırımına göre, bu, empirik değil, aksine *a-priori*dir; böylece *transandantal* analiz alanına geri döneriz.

Gördük ki Kant'ın akılsal varlıklardan talep ettiği bu düşünümü başarabilmek için, yani *başka herkesin yerine geçmek* için, kendimizi *daima* somut diğerinin yerine koyabilmek zorundayız. Ama somut diğerini anlayabilmek için de *her seferinde* kavramsal bir yeteneğe gereksinim duyarız. Kendimizi başkasının yerine yerleştirmek tam da bu yeteneğin bir sonucudur. Eğer Kant'ın *genişletilmiş düşünme tarzı maksiminde* –evrensel geçerlilik talebinde olduğu kadar somut iletişimde de– hangi uzantıların etkili olduğunu anlarsak, o zaman açıkça şu sonuca ulaşırız: *Aklın transandantalizmden yoksun bırakılmasını* içsel diyalogda adeta ters yönde ilerleyen bir *yeniden-transandantalleştirme* tamamlar. Daha iddiasız olarak formüle edersek, bunun anlamı şudur: İnsani aklın işlevlerinde, somut gönderimlerle evrensel talepler ayrılamaz bir biçimde iç içe geçer. İnsanlık adına yapılan soyut düşünüm, ben'den başlayıp kendi bireyselliklerini tanıyan ve kendilerinden soyutlanabilmek için birbirlerini anlamak zorunda olan bireyler arasındaki diyaloğa geri gider.

POLİTİK DOĞRUCU OLMAYAN KISA BİR DİPNOT

> Konuşkanlık: İşin bir erbabının da söylediği gibi kadınların çok fazla konuşmaları oldukça iyi ve faydalıdır; zira küçük çocuklar, yanlarında bu denli konuşan birileri olmasaydı, konuşmayı nasıl öğrenebilirlerdi...[39]

21. yüzyıldaki çağdaşlarımız bu pasajı ilk izlenimde muhtemelen politik doğruculuğa aykırı bulurdu. Hatta bazıları bu pasajı bahane ederek, kadınları *Kant'a karşı* kışkırtır ve onu en üst mahkemede ceza davasıyla yargılatmaya çalışırdı.[40] Ama diyalog yoluyla birlikte düşünmeye –ve aynı zamanda düşünüp taşınma için gerekli olan soğukkanlılığa– biraz da olsa hazır olabilmek için, bu kısa ders notu büyük bir meziyete sahiptir: Tüm olumsuz yönlerine rağmen bu not, dişil sohbetkarlığı çocuklara bakarak değerlendirirken, gün gibi açıktır ki, Kant'ın, insanın akılsal bir varlık haline gelmesinin temel koşulu olarak gördüğü şeye işaret eder: Sürekli konuşma.

---

39 Anthropologievorlesung vom Winter 1772/73 (Parow), Akademie-Ausgabe, XXV. C. 1, s. 456.

40 Farklı bir şeklini görmek için bkz. Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärerische Vourteikskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien, 1989.

8

Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne*

VÖLKER GERHARDT

Bazılarının kanısı şudur ki, insan kültürünün yüzyılımızda politika yüzünden uğradığı iç ve dış ağır kayıplar, politika kavramı hakkında çok derinlere kök salan yanılgılarımızla ilişkilidir. Politikanın devletten ve hukuktan teorik olarak kopması, dinle ilişkisinin zarara uğraması, bilim tarafından sınırlandırılması; bütün bunlara ilaveten onun temel görevleri ile kendine has yöntemleri hakkındaki kararsızlığımız ve nihayet sınırları karşısındaki dikkatsizliğimiz, hepsi bir araya gelerek, hepimizi kolayca kurban edebilecek bir felakete sürüklemiştir. Günümüzde politikanın doğası hakkındaki bu çok yönlü kararsızlığımızda felsefenin payına işaret etmek için sadece Marx'ın ve Nietzsche'nin adını anmak yeterlidir.

Politikanın doğası hakkındaki bu yanılgılar, politika teorisini bugüne kadar ele geçirmiştir. Onun temel temsilcilerinden bazıları inceledikleri şeyi neyle adlandıracaklarını henüz bilmemekte ve "politik olan" ile "politika" arasında kararsızca bocalamaktadır. Bu durum, sadece, politikanın normatif koşullarını kendi tarihsel ve empirik gelişim şekilleri bağlamında değerlendirme yeteneksizliğinin bir belirtisidir. Norm ve gerçeklik, tıpkı politik eylemde olduğu gibi, politik teoride de sık sık çatışmaktadır. Açıktır ki, politik eylemin ilkelerini uygulamaya geçirmekten veya tam olarak temellendirmekten bahsetmek bir yana, bu ilkelerden doğrudan doğruya söz etmek bile zorlaşmıştır.

(*) Völker Gerhardt, "Eine Kritische Theorie der Politik: Über Kants Entwurf Zum 'ewigen Frieden'", *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, C. 1, Ed. Klaus-M. Kodalle, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996, s. 5-20.

Modern politika teorisi, devlet ile politikayı sözde sınırlarla ayırmaya çalışırken aslında kendi çaresizliğini de açığa vurur; üstelik bunu yaparken "politika" olarak adlandırmaya alışık olduğumuz şeyin, tam da, öz-bilince sahip insanın örgütleyici öz-gönderiminde açığa çıktığı konusunda bir fikre bile sahip değildir.

Bu düzlemde Immanuel Kant'ın Ekim 1795'ın başlarında *Ebedi Barışa Felsefi Bir Taslak* olarak yayınladığı kısa metin özellikle dikkat çekicidir. Çünkü *politik bir vesileyle* kaleme alınan bu yazı, *politik bir amaç* taşır ve dünya çapında genişleyen insan uygarlığının karşılaştığı *büyük bir problemi örnek olarak* alıp, çok fazla ayrıntıya girmeden, bir *politika teorisi* geliştirir. Çünkü bu yazı, çözümüne katkıda bulunmayı amaçladığı *politik probleme* tamamen sadık kalır: Bu problem barıştır!

Yazının başlığından ve içeriğinden de anlaşılabileceği gibi, Kant'ın ana teması barışı tesis etmek ve garanti altına almaktır. Elbette ki, onun bu konu hakkındaki görüşlerini bir politika teorisi *örneği* olarak okuyabileceğimizi iddia etmek, Kant'ın bu makalesini değer kaybına uğratmaz: Kant'ın "Ebedi Barış"a yönelik felsefi taslağı bir *politika teorisi*, üstelik bugüne kadar fark edilmemiş bir politika teorisi içerir.

Bu iddia, söz konusu metne politika biliminin gösterdiği yaygın küçümsemenin tam karşı kutbunda yer alır; ama metnin devletler ve halklar hukuku için temel bir anlamı olduğu yönündeki görüşü onaylar. Hannah Arendt, *Ebedi Barış*'ın çok fazla ironi içerdiğini ve bu yüzden politika teorisi açısından önemsiz olduğunu iddia etmiştir; ama bu iddia gerçekten yanıltıcıdır;[1] öte yandan bu kısa eserin yalnızca "dünya barışı için bir hukuk öğretisi" anlayışı içerdiğini söylemek de fazlasıyla eksiktir.[2] Kısacası bu yorumlar *Ebedi*

1 Hannah Arendt, *Das Urteilen*, München/Zürich, 1985, s. 17 vd.; Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, 1987, s. 92. Arendt ile Vollrath'ın yorumları arasındaki ayrım şudur: Arendt bu meseleyle ilgili olarak Kant'ın politik yazılarından aldığı bazı fikirlerle uzlaşır, buna karşılık Vollrath bir ilkeye –bu ilke ister insanlık ilkesi isterse de insan hakları ilkesi olsun– dayanarak yapılan her temellendirmeyi reddeder.

2 G. Geismann, "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden", *Zeitschrift f. Philos. Forschung* , 37, 1983, s. 363-388. *Ebedi Barış*'ın hukuk teorisiyle ilgili önemli yönlerini ilk kez Julius Ebbinghaus 1929'da oldukça ayrıntılı bir şekilde serimlemişti (J. Ebbinghaus,., "Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage" (1929), aynı makale için: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Hildesheim/Darmstadt, 1968, s. 24-57 ayrıca bkz aynı eserde: "Das kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung" I. Baskı, 1964, s. 161-193. Ebbinghaus'un yorumu on yıl içinde Kant yorumcuları tarafından kabul edilip benimsendi (Bunun için bkz: D. Heinrich, "Über den Sinn vernünftigen Handels im Stadt", Einleitung zu: Kant - Gentz - Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt/M., 1967, F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, 1969, yine Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, 1982; Luf, G. *Freiheit und Gleichheit*, Wien/New York, 1978.

Barış'ı, nihayetinde, sadece temellendirme problemine getirdiği katkıdan hareketle inceler.[3]

Elbette ki, birey ile politik örgütlenme arasında ilişki kurarken esas sorun, politik öznelerin karşılıklı taleplerini bir şekilde temellendirebilmektir. Ama unutulmamalıdır ki, bu önemli sorunu çözmeye çalışırken, gerçek anlamda politik bir örgütlenmenin nasıl olması gerektiğini çıkarlardan hareketle de açıklayabiliriz. Bugün politika felsefelerinin geldiği noktada, yani temellendirme problemi tartışmalarında hayati sorunların ele alınmadığını hiçbirimiz söyleyemeyiz. Ama eğer politik olanın ne anlama geldiğini bilmiyorsak, bu tartışmalardan hiçbir fayda elde edemeyeceğimiz açıktır. Önemli Kant yorumcularının bugüne kadar gözden kaçırdığı şey şudur ki, Kant'ın *Ebedi Barış* metni, en azından, politik eylemin kendine has doğası ve koşulları hakkında bir açıklama içerir ve bu açıklama bize bir örnek teşkil eder.

Yazının kaleme alınmasına vesile olan dış faktör, 5 Nisan 1795'te Prusya ile Fransa arasında Basel'de imzalanan barış antlaşmasıdır. Bu antlaşma sembolik açıdan oldukça önemli bir sözleşmedir; çünkü bu sözleşmeyle, devrimci Fransız Cumhuriyeti'nin hukuksal yapısı ve toprak sınırları ilk kez büyük bir monarşi tarafından tanınmış oluyordu. Böylece eski iktidarlar Fransız Devrimi'nin dünya tarihini değiştiren sonucunu, uluslararası hukuk düzleminde kabul etmiş oluyordu. Üstelik bu kabul, Fransız Devleti'nin hukukunu da onaylamak anlamına geliyordu. Aydınlanmış bir Monarşi, devrimci Fransa ile uzlaşma arıyordu.

Günümüzde Ebbinghaus'un yorumu, genel kabul görmüş yorum olarak zikredilir. Bu noktada öncellikle Reinhard Brandt'ın oldukça önemli çalışmaları olduğuna değinelim. Aynı şey Otfried Höffe'nin sayısız birçok yazısı için de geçerlidir: Bkz O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und - probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt / M., 1979; *Kant* München, 1983; *Den Stadt braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts - und Staatsethik*, Stuttgard, 1988; "Der Revolution noch eine Zukunft? Kant Utopie der Weltrepublik", *Reformia*, 38, 1989, s. 210-219 ve Wolfgang Kersting'in konu ile ilgili şu eserleri: *Wohlgeordnete Freihet. Immauel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin / New York, 1984; Taschenbuchhausgabe mit einer neuen Einleitung: *Kant und die politische Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt / M. , 1993; "Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie", *Zeitschrift f. Philos. Forschung*, 37, 1983, s. 282-298; "Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption", *prima Philosophia*, 1, 1988, s. 107-130; "Kann die Kritik der praktischen Vernunft populer sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie", *Studia Leibnitiana*, 15, 1993, s. 82-93. Tarihsel ama aynı zamanda aksiyomatik sorunlar dahilinde aynı yaklaşım Georg Cavallar'ın Kant monografisi için de geçerlidir: "Pax Kantiana" Wien / Köln / Weimar, 1992.

3 Politik eylemin ölçütüyle ilgilenenler öncelikle John Rawls'un adalet teorisinden hareket eder. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*; Frankfurt: 1972; Rawls'un Kant yorumları üzerindeki etkisi için bkz. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Bu konuyla ilgili yetkin bir tartışma için bkz: P. Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin, 1987; W. Kersting, *Die Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Einleitung zur Neuausgabe*, 1993.

Kant'ın kısa yazısının politik niyeti de bu olayla bağlantılı görünür: Bu barış sözleşmesinin tarihsel önemi, Devrim'in özgürlükçü ve cumhuriyetçi itkileriyle ilişkilendirilmeli ve dünya politikası merkezli bir bakış açısına dayandırılmalıydı. Paris'teki olaylarla tarihin itici güçleri olarak ifadesini bulan *insan hakları*, gelecekteki her politika tarafından tanınan temeller haline getirilmeliydi.

Bu antlaşma, *barış* temasını, kendi hayatından yüreksizce endişelenerek, yanlış tasarlanmış bir ahlâkla veya dini motivlerle ilişkilendirmeye kesinlikle yanaşmayan Kant'a, bir *örnek* teşkil eder. 1760'dan itibaren *kamusal görüşü* meşgul eden ve adeta barış sarhoşluğu içinde savunulan bu olay karşısında Kant şöyle bir izlenime ulaşır: Adil politik amaçların otonom temellerini atmak için uygun koşullardan biri artık gerçekleşmiştir. O halde, *birey* savunduğu *görüşünü kamusal olarak* ifade ettiğinde mutlaka politik bir amaç taşımalıydı ve kültürel gelişmenin geldiği bu noktada, söz konusu amaç için akılsal temeller artık mevcuttu. Bu amaç *içte ve dışta politik barışı* tesis etmektir. Tarihsel deneyim ile akılsal temeller tam da Basel Barış Antlaşması'nda çakışmıştır. Böylece söz konusu barış, kendi hak taleplerini elde etmek için harekete geçen insanın tarihsel gerçeklikle nasıl uzlaştığını –yani politikanın ne kadar gerekli ve nasıl mümkün olduğunu– göstermiştir.

Kant, kendi barış taslağından daha bir kaç yıl önce savaşı, insan kültürünün gelişmesinde önemli bir uğrak olarak betimlemiş ve ona özgürlüğün oluşmasında önemli bir rol atfetmişti; şimdi savaşı, bir kez daha, estetik ve yüce bir şey olarak betimlemekten kaçınmıyordu. Ayrıca Kant, ahlâkın bütün bir yeryüzünün sorumluluğunu üstlenemeyeceğini çok iyi biliyordu; üstelik tarih de sadece insanın yeteneğine dayanmıyordu. Gerçi birey olarak insana, her zaman ve her koşulda ve de her talebinde ahlâksal görevini yerine getirmek yaraşırdı; ama ona dünya politikasını savaştan barışa yönlendirme sorumluluğu yüklenseydi, insan sırtına binen bu aşırı yük altında umudunu kaybedebilirdi.

Ve nasıl bireysel sorumluluk ile tarihin marifetini birbirinden ayırmamız gerekiyorsa, aynı şekilde bilgi ile inanç arasındaki ayırımı da korumamız gereklidir. Yeryüzüne, imanlı topluma, Kutsal Barış müjdesi belki çok önceden verilmiş olabilir; ama bunu politikadan beklemek, politikanın hem koşullarını hem de mekanizmalarını tamamen yanlış anlamak olurdu. Sonuç olarak politik barış, dini motivlerle uzlaştırılamaz. Gerçi din, sonluluğun bütün kötü ve nihayetinde umut kırıcı koşulları altında, akılsal görüşümüze tekabül eden şeyi yapmak için bize inanç, gerektiğinde de kudret verir; bu nedenle din

her daim politikanın bir koşulu olarak kalacaktır ve kaldığı müddetçe onun politik önlemler vasıtasıyla korunması gerekecektir. Ama politikanın eylem alanı kendi *otokton varoluşuna* sahiptir. Politika hukukla aynı kökenden gelir; politikanın sebebi (dolayısıyla amacı), insanın (ve insanın mayasının) *empirik* niteliği yüzünden bir türlü kaçınamadığımız toplumsal çatışmaları, akılsal olarak düzenlemektir. O halde Kant'ın politika teorisinin politik *teolojiye* hiç ihtiyaç duymadığını söylemek fazlasıyla eksiktir. Doğrusu şudur: Kant'ın politika teorisi, politik teolojinin dayandığı zemini elinden alır.

Nitekim Kant için politikayı gerekli kılan şey, insanın, yani hem ihtiyaçları hem de aklı olan insan varlığının, "toplumdışı toplumsallığı"dır.[4] Politika aynı zamanda mümkündür; çünkü Kant *salt akılsal temellerden hareketle kavradığı hukuk* ile *insan doğasının empirik koşulları* arasında zorunlu bir ilişki olduğunu varsayar. Ancak hukuk ve doğa arasında kesinlikle önceden düzenlenmiş bir uyum söz konusu değildir. Hukuk, daha ziyade doğanın kendine has dinamizmi dahilinde tarihsel olarak gelişen çelişkilerden çıkar ve bu dinamizmin *ne zaman* ve *nasıl* sonuçlanacağı bilinemez. O halde hukuk tümüyle öngörülemez bir *tarihsel karaktere* sahiptir ve bundan dolayı hukukun kurumların inşasını, teminatını ve gelişimini nerede ve ne şekilde etkileyeceği hususunda dikkatli olmamız gerekir. İşte politikanın gerçek görevi tam da burada yatar. Kant bir "uygulamalı hukuk öğretisi"[5] olarak gördüğü politikayı, salt *a-priori adalet ilkelerine* değil, aynı zamanda empirik alanda ortaya çıkan problemlere, dolayısıyla *tarihsel koşullara* bağlı kılar. Buradan kaçınılmaz olarak şu sonuç çıkar: Eğer uygulamalı bir hukuk öğretisi olarak politikanın görevi, kendi iç belirlenimi gereği, sürekli reform yapmaksa, o zaman politika ne *basiret*ten ne de *yargıgücü*nden vazgeçebilir.

Böylece politika, zorunlu olarak, reform yapma görevini üstlenir ve bu görevle ahlâkın da politik alana dahil edildiğini yadsıyamayız. Gerçi hukuk, insanların ahlâkla kurdukları öz-ilişkiyi göz önüne almadan temellendirilmelidir. Nitekim eğer hukuk, dışsal ilişkilere giren bütün kişiler için bağlayıcıysa, o zaman hukuku ahlâkın *içsel* koşullarına bağımlı kılamayız. Öyle olsaydı çatışma durumunda birinin ahlâkı diğerinin ahlâkına düşman görünürdü.

Ama eğer bir politikacıdan, herhangi bir hukuksal düzenlemenin mevcut olmadığı yerde, ilişkileri reforme etmek için bir şeyler yapmasını ve hu-

4 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie Ausgabe [Bundan sonraki dipnotlarda A. A. olarak atıfta bulunulnuştur – ç.n.], VIII, s. 20.

5 Bu konu için şu makaleme bkz: "Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik", *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich / Y. Kato, Frankfurt, 1996, s. 464-488.

kuksal bir çözüm üretmek üzere eylem alanına çıkmasını beklersek ve eğer Kant ile birlikte, bu politikacının politik eylemin müsaade edici yasalarına[6] dayandığını ve hiçbir hukuksallığın bulunmayıp olsa olsa meşruiyetin olduğu yerde inisiyatif elde ettiğini kabul edersek, o zaman bu politikacının zihniyetini ahlâk üzerinde temellendirebiliriz. Ancak burada, ahlâklı bir politikacının dahi sadece kendisi için geçerli olan motivlerden hareket ederek, politikayı adalet tesis ediyormuş gibi gösterme ve hileli politik manevralara başvurma olasılığını göz ardı etmemeliyiz. Şiddetli şüphe durumunda "ebedi" sözcüğü aynı zamanda ahlâksal bir anlama sahiptir. Çünkü barışı koşulsuz olarak isteyip istemediğimize ancak kendimizi sınayarak karar verebiliriz.[7]

Toplumun bütün reşit üyelerini bağlayan şey, bir politikacının ahlâksal beklentileri karşılamak konusunda şüphe uyandırıcı eylemlerinde sadece daha açık bir şekilde göze çarpar: Tıpkı onun gibi reşit vatandaşlar da *kendi bakış açılarından* ve aynı zamanda *kendi ahlâksal güdülerinden* hareketle –eğer içinde yaşadıkları toplumda özgürlük salt biçimsel bir şey haline dönüşüp bozulmadıysa– yasalara uymak, bu yasalara özen göstermek ve onlardan çekinmek zorundadır. Ayrıca Kant politikayı "uygulamalı hukuk öğretisi" olarak temellendirirken ve bu doğrultuda insandaki bütün doğal ve ahlâksal güdüleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışırken, saf bir hukuk ve devlet teorisinden *politik kültür teorisine* giden yolu zaten biliyordu.

Bu *politik kültür teorisi*, felsefi antropolojiyi, sosyal felsefeyi, tarih felsefesini ve apaçık bir şekilde metafiziği içerir ve bu yönelimleriyle hem klasik devlet ve sözleşme anlayışının bir uzantısı olarak ortaya çıkar hem de Platon'dan (ve yeni bir vurguyla Hobbes'tan) itibaren politika felsefesinin metodolojik öncüllerine dahil edilen *kendini tanıma boyutunu* geliştirmeyi amaçlar.[8] Bu yönüyle o, tam da şunu ifade eder: Devletin (*ahlâksal* ve *hukuksal* bir kişi gibi) bağımsızlığı kendi kökeninden, yani *doğal kişi*nin öz-belirleniminden kopartılamaz. Kant'a göre, doğa durumundan kültür durumuna geçmeyi sağ-

---

6 Pratik aklın bu etkinliğinin tarihsel ve sistematik zemini için özellikle bkz: R. Brandt, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, Berlin / New York, 1982, s. 233-285.

7 Yeri gelmişken değinmemiz gerekirse, Kant'ın "ewig" kelimesinin Fransızca'ya "éternelle" [ebedi – ç.n.] yerine "perpetuelle" [sürekli – ç.n.] olarak çevrilmesi doğru değildir. Kant bu kelimeyle içsel, dolayısıyla ahlâksal bir barış buyruğuna karşı yükümlülüğümüzü ifade etmek ister. Bu konu hakkında bkz: W. Schwarz, *Principles of Lawful Politics*, Aalen, 1988, s. 41-42.

8 Bu konuda şu makaleme bkz. : "Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluss an Immanuel Kant und Hannah Arendt", *John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Ed. M. P. Thompson , Berlin, 1991, s. 316-333 ve bkz. aynı zamanda: "Naturrecht ist Menschenrecht. Ein Kommentar zu Robert Spaemann", Ballerstrem, *Naturrecht und Politik*, Ed. Karl Graf, Berlin, 1993, s. 123-127.

layan[9] akılsal "öz-değerlendirme", sadece bireyselleşmiş kişilerden değil, aynı zamanda politik kurumlardan türeyen merkezileştirme sürecidir.

Bir devlet olarak örgütlenmek, yalnızca, kişisel bireyselleşmede artma süreci olarak da anlaşılabilir; çünkü bir devlet altında yaşayan insan, *uzlaşımsal tasarımlara* uygun olarak –üstelik bireysel çabaların ve daha sonraki kuşaklara aktarılan eğitimin sağladığından daha güçlü bir şekilde– kendini yeniden üretir. Genel uzlaşmaya katılım, insanların salt kendi iradi eylemi olarak anlaşıldığında ve devlet halinde örgütlenme sadece içsel öz-belirlenim işlevinin *bizzat kendisinden* çıkan bir şey olarak kabul edildiğinde, insanlar devleti işlevi bakımından kavrama ve onaylama şansına sahip olur. O halde, büyük bir halk kitlesi olarak görülen ve toplumsal işlevlerin çokluğu içinde insanın tekrar vücut bulmuş hali olarak tasarlanan devlet, insanın *öz-anlayışından* başka hiçbir şeye dayandırılamaz. Buna göre insanın hafızasına yer eden devletle ilgili bütün normatif beklentiler, sadece *insanın öz-kavrayışından* hareketle tanımlanır. Bu beklentilerden bizim bugün de kopamadığımız açıktır.

Kant politikayı "insanlardan oluşmuş bir topluluk"un kendi kendini belirlemesi olarak tanımladığında, dışsal politik örgütlenmenin sadece öz-bilgi vasıtasıyla elde edilebilen içsel koşuluna dikkat çeker: "O [devlet], başka kimsenin buyruğuna ve arzusuna değil, yalnızca kendi kendine tâbi olan insanlardan oluşmuş bir topluluktur."[10] Bu kararlı ve cesur düşünceler, öz-bilgi ve öz saygı olmadan devleti tanımlamayı daha baştan gereksiz bularak, Carl Schmitt tarzı düşüncelere bir kez daha meydan okur. Üstelik Carl Schmitt'in tersine, hukuksal yasağı ve politik düzenlemeyi *sadece* bireysel özdisiplin üzerinde temellendirmeye çalışır: "İnsanlardan oluşan" bir örgüt, sadece dışsal yasaklar vasıtasıyla düzenlenir. İşte tam da bundan dolayı Kant, "uygulamalı hukuk öğretisi" olarak politikaya yeni bir görev daha yüklemek zorunda kalır. Bu yeni göreviyle politika, politik eylemi *temel haklardan* sorumlu kılar ki, bu hakların gerçeklik kazanması basiret ve yargıgücünün praksisine dayanır. Böylece, ayrışmış kişilerin görüşlerini esas alan *prosedürel* bir politika modelinden hareketle Platon'un tümdengelimsel politik modeli reddedilir. Filozof kralların egemenliği artık bir ideal olarak bile geçerli değildir; aksine bu idealin, gerçeklik kazandığı taktirde, politika için büyük bir tehlike arz ettiği kabul edilir.[11]

9 Kant, *Idee*, A.A., VIII, 20.

10 Kant, *Zum ewigen Frieden*, A.A., VIII, s. 344 / B7.

11 Bu konu hakkında şu makaleme bkz. : "Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant", *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein Kommentar*, Ed. O. Höffe, Berlin, 1995, s. 171-193.

Kant'ın politika teorisiyle çok önceden gerçekleştirdiği bu demokratik yeniden düzenlemeyi tanımayan ve dünyayı kendi politik ekonomisinin ölçütlerine göre düzenlemek isteyen Marx bile, politika felsefesine yönelik uğursuz yanlış değerlendirmelerden sorumludur. Ayrıca Marx, öz-belirlenim ilkesi üzerinde temellendirilmiş bir politikada, reform seçeneğinin her zaman mümkün olduğunu da fark edememiştir. İşte bundan dolayı devrim, toplumda ancak savaş kadar saygı görmüştür.

Buna ilaveten Marx, politikanın *kamusal* alanla temel bağını da gözden kaçırmıştır. Hâlbuki o, Kant'tan şunu öğrenebilirdi: Mantığı gereği politika, insanın, kendini (kendi kendisine) kamusal olarak tasarlamasını gerektirir. Filozofların daima kuşkuyla yaklaştığı ünlü eğiliminden, yani transandantalizminden hareketle Kant, politikaya da "transandantal bir ilke" kazandır. Bu içsel ilkeyle sadece hukuk ve politikayı değil, aynı zamanda politika ve ahlâkı da içeriden birbirine bağlama imkanına sahip olur

Ahlâksal beklentiler politikaya dışarıdan yüklendiğinde, politikaya ilişkin aldırmazlık veya kuşkuyla sonuçlanabilir. Ama Kant onlara içimizden de erişilebileceğimizi gösterir. Çünkü politika, insanın kendi kendini kamusal olarak kurma edimiyle ilişkisinde, hukuk ve ahlâka kadar genişler. Bu genişleme, filozofların genellikle küçümsemeyle yaklaştığı *retorik* hakkında doğru bir değerlendirmeden hareketle gerçekleştirilir. Böylece politika, retorik vasıtasıyla hem hukuku hem de ahlâkı temellendirebileceğimiz önermeler ileri sürme gücüne sahip olur.

Hukuk ve ahlâkın politikanın mantığına yaklaşması, yalnızca, özgür fikir alışverişi olduğunda ve *eleştiri hakkı* engellenmediğinde gerçekleşir. Ancak politikanın bu koşulu sadece politika vasıtasıyla güvence altına alınır.

Bu kendi kendini güvence altına almak –hem teorik hem de pratik açıdan– politikanın en büyük sorununu oluşturur. Kant bu sorunun, politik özbelirlenim görevinin yerine getirilmesiyle, yani iç ve dış barışın hukuksal olarak güvence altına alınmasıyla adım adım çözümleneceğini umut eder. O, çözümün yavaş yavaş gerçekleşeceğini ileri sürerken *bireylerin bağımsızlığına*, *temel hakların* garanti altına alınmasına, *hukuk devletine*, *güçler ayrımına*, *temsil sistemine*, *reforma* ve onaylanmış *halklar hukukuna* dayanmakla kalmaz, aynı zamanda politika ile ekonomi arasındaki sıkı ilişkiyi hesaba katar. 1968'de belki modası geçmiş görünen ama günümüzde uzun süredir yine geçerli olan "doğa" kavramına başvurarak Kant, daha 1795'de, politikanın insanların *huzurunu ve mutluluğunu* temin etmesi gerektiğini iddia etmiştir.

O halde Kant'ın politika teorisi, özgürlük ile adalet veya hukuk devleti

ile sosyal devlet arasındaki fiili çatışmaları uzlaştırma gücüne sahiptir. Bu teori, politikayla reform arasında kurduğu içsel bağlantıdan hareketle, 18. yüzyılın sonunda açıkça hissedilmeye başlayan ekonomik, sosyal ve hukuksal dinamiğin taleplerini uzlaştırmayı amaçlar. *Ebedi Barış*'ın gerek "ön" maddelerinde gerek "son amaç" maddelerinde gerekse de "Ebedi Barışın Garantisi" başlıklı "Birinci Ek"inde sunulduğu şekliyle, Kant kendi politika teorisini, tarihe karşıt bir teori olarak değil, aksine tarih tarafından desteklenen ve bütün tarihsel süreçleri doğal temellere dayandıran bir teori olarak tasarlar. Sonuç olarak Kant'ın politika teorisi, farklı iddiaları uzlaştırma gücüne sahip bir bağlam geliştirir. Bu bağlam bir devleti oluşturan bütün ekonomik, teknik, bilimsel ve sosyal ön koşulları kapsar. Bundan dolayı Kant, söz konusu koşulları gerçekleştirme ve bu konuda gerekeni yapma sorumluluğundan hiç kimseyi muaf tutmaz.

Günümüzde –sosyalizmin tek bir belirtisi olmayan günümüzde– yalnızca devlet tarafından güvence altına alınmış sigortalara ön ödemeler yaptığımızı deneyimledikten sonra, Kant, hayat sigortasıyla ilgili işlerin hepsini sadece devlete atfetmeyip vatandaşların inisiyatifine de yer bıraktığı için suçlanmak istemezdi. El yazması *Refleksiyonlar*'ından birinde "yardıma muhtaç yoksulların" demektedir Kant, "karnını doyurmamız gerekir ve eğer onlar çocuksa koruma altına alınmalıdır. Neden? Çünkü biz insanız, canavar değil. Bu, yoksulların vatandaş olarak sahip oldukları haklarından kaynaklanmaz, aksine insan olarak sahip oldukları gereksinimlerinden çıkar". Bu el yazmalarından daha fazlasını okumak istemeyen birisi, devleti bütün sosyal sorumluluklardan arındırmak isteyen ordoliberal (Alman yeni-liberali) Kant önyargısının doğrulanmış olduğunu düşünebilir. Ama Kant şu soruyla devam eder: "Onları karnını kim doyuracak?". Cevabı ise şudur: "Aslında bu soru, devlet veya vatandaş olarak cevaplandırılabilecek bir soru değildir; çünkü yoksulları devlet beslediğinde aynı zamanda vatandaş beslemiş olur. Sorulması gereken asıl şey şudur: Yoksulların beslenmesi vatandaşların özgür iradesine mi bırakılmalıdır yoksa vatandaşlar buna zorlanmalı mıdır?"[12] O halde vatandaş hayırsever olmayı başaramadığında sosyal sorumlulukları devletin üstlenmesi gerekir. "Hukuk Öğretisi" nden bildiğimiz gibi, Kant, devlete bu tür sorumlulukları yalnızca hak ve özgürlüklerin dağılımında adaletsizlik oluştu-

12 Kant, *Reflexion, 8000*, A.A., IX, 578 - Sosyal devlet problemine ilişkin şu tanıtım yazıma bkz.: "W. Kersting: Wohlgeordnete Freiheit", *Zeitschrift f. Philos. Forschung*, 40, 1986, s. 79-84. Ayrıca bkz: W. Kersting, "Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption," *prima Philosophia*, 1, 1988, s. 107-130; G. Luf, *Freiheit und Gleicheit* Wien / New York, 1978; K. Kühl, *Eigentumordnung als Freiheitsordnung*, Freiburg / München, 1984; H. Brakemeier, *Die sittliche Aufhebung des Staates in Kants Philosophie*, Frankfurt / New York, 1985.

ğunda atfeder. O halde hukuk devleti, gerektiğinde *sosyal devlet* olmak zorundadır; yaşam ve akıl böylece politik görevler üzerinden birbirine bağlanır.

Kant'ın barış yazısında tesis ettiği politika teorisinin en büyük meziyeti, *pratikle doğrudan doğruya bağlantılı* olmasıdır Bu teori sadece yükümlülükleri bildirmekle sınırlı değildir. Yazının normatif ifadeleri, normların kendi doğal ve tarihsel ön koşullarıyla bağlantısını yadsımaz. Ayrıca yazının retorik başlığının mesajı, Kant'ın şu konuda hiç kuşkusu olmadığını gösterir: Normların hayata geçmesinde, gelecekte ortaya çıkacak insani öz-anlayışın *onları gerçekleştirme talebi* etkili olacaktır. Ama metin sadece bununla yetinmez. Böyle bir talebin oluşacağını umut etmemizi sağlayan gerçeklikleri de göz önüne alır.[13]

Kant'ın bu gerçeklikleri göz önüne almış olduğunu gösteren en güzel örnek şu koşula dikkat çekmiş olmasıdır: Bir birey, hukuksal olarak meşru dayanağı olmayan bir ilgiden hareketle *de facto* bir eylem gerçekleştirdiğinde, neyin hukuksal olduğuna karar verecek olan kamusal onaydır. Bu örnek, *politik kanı*yla insani işleri iradi olarak düzenleyebileceğimize dikkat çekerek, politik görüş ile politik eylemi birbirine bağlayan önemli bir aracın işlevini de vurgular. Bu araç retoriktir. Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde retoriği reddetmiş[14] olmasına rağmen, *Ebebi Barış*'ın ilk cümleleriyle retoriğe pratik işlevi bakımından yeniden itibar kazandırır.[15]

---

13 Bu konuda şu makaleme bkz: "Die republikanische Verfassung: Zum Staatsentwurf Immanuel Kants", *Tagungsband Philosophie und Revolution*, Karl-Marx-Haus Trier, 1988, s. 24-48.

14 Burada retoriğe yapılan vurgu, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde (§ 53) bilgi ile "dil ustalığı" (ars oratoria) arasında yaptığı kesin ayırımdan hareketle ortaya konur. Kant, "dil ustalığı"nın dinleyicileri belli bir amaca sevk ederek kandırdığını ve böylece, kendi ifadesiyle, onların elinden özgürlüklerini aldığı sonucuna ulaşır. Ama güzel konuşma ve stil olarak tanımladığı "yalın ve iyi konuşma"yı bu konuda bir istisna olarak sunar. *Ebedi Barış*'taki retorik hakkındaki düşünceler tam da güzel konuşma ve stil olarak tanımlanan retoriğe ilişkin olduğu için Kant, kendisinin bile onaylamadığı bir şeyi okuyucularına önermekte bir sakınca görmemiştir. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde dil ustalığının "hem mahkeme salonlarında hem de vaaz kürsülerinde" kullanılmaması gerektiğini vurgular; *Ebedi Barış*'ta ise bunun devlet başkanları için de geçerli olduğunu söyler. Ama böyle bir sınırlandırma yine de sorunu çözemez; çünkü Kant insanın "vatandaşlık yasaları ve kendi bireysel hakları veya insan aklının görevi hakkında doğru bilgiyle kalıcı olarak eğitildiğinde ve görevini yerine getirirken tam olarak vicdanıyla belirlendiğinde" dil ustalığının kullanım dışı kalacağını varsayar (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A. A., V, 327). İşte Ebedi *Barış*'ta tam da bundan dolayı retorikten söz edilir. Ama Kant'ın kendi çağında çok yaygın olan hitabet sanatına yönelik itirazı, yukarıda söylediklerini geçersiz kılar ve bir çelişki olarak kalır. Burada hitabet, Kant'a ikinci dereceden bir öğe olarak görünür, yani Kant onu bir *captatio benevolentiae*'ya [Antik Yunan'a kadar uzanan retorik bir ikna aracı: Dinleyicilerden iyi niyet göstermelerini talep etme veya onlarda iyi niyeti uyandırma – ç.n.] indirger. Kant'ta retorik hakkında bkz.: S. Ijsselling, Rhetorik *und Philosophie*, Stuttgart / Bad Cannstaat, 1988, s. 123 vd.

15 Kant'ın retoriğe verdiği onay, yeni çalışmalarda da göz önüne alınmaktadır. Örneğin bkz. Tobbia Bezzola *Die Rhetorik bei Kant und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen, 1993.

Ebedi Barış'ın kendine has edebi formuna daima değinilmiştir; ama metnin politika teorisini klasik bir araç olan *retorik* vasıtasıyla politik praksise taşıma çabasına, bugüne kadar, hiç önem atfedilmemiştir. Benim okumam bu çabayı açığa çıkartmayı amaçlıyor. Bu amacım doğrultusunda söz konusu kısa yazının sadece bütünsel retorik inşasından veya aşırı derecede retorik olan ön sözünden hareket etmiyorum,[16] aynı zamanda İkinci Amaç Maddesi'nden, yani Kant'ın pasifist sonuçlar çıkartmak amacıyla giriştiği savaş hukuku tartışmasından damıttığım bilgilere dayanıyorum.

Kant birçok yerde savaş hukukunun disipline edici etkisine değinir ve "Hukuk Öğretisi"nde savaşa *girme aşamasında*, savaş *esnasında* ve savaş *sonrasında* hukukun işlevini sistematize eder.[17] Bunlara bakarak Kant'ın, savaşı hukuksal olarak onaylandığını düşünmek saçma olur. Kant için savaş hukuku, halkların hukukunun sadece bir parçasını oluşturur[18] ve aynı zamanda politik pratiği eylemle değilse bile, en azından *sözle* belirler. İşte tam da bundan dolayı Kant, politikacının *en azından söyleminde* savaş hukukuna gösterdiği *retorik saygıyı*, barış federasyonuyla ilgili ikinci kanıtının zeminine yerleştirir. Federasyon, birinci kanıtta devletlerin birbirleri karşısındaki politik zayıflıklarının bir sonucu olarak ele alınırken, ikincisinde şu önemli olgunun bir sonucu olarak görülür: Politikacılar hukuktan *de facto* vazgeçtiklerinde ve tüm beklentilerini *sadece bir savaşın doğuracağı şiddete* bağladıklarında bile, aldıkları savaş kararının hukuksal bir dayanağı olduğunu iddia etmek zorunda kalırlar. Açıktır ki, despotik bir egemen bile *kamunun gözünde meşruiyet kazanma* yönünde bir baskı hisseder. Kişiyi kendi eylemini *meşrulaştırmaya zorlayan bu baskı*, güvenilir kabul edilen herhangi bir dayanağa değil; aksine daima hukuka başvurularak giderilir.

> Bütün devletlerin hukuk idesine hiç olmazsa yalnızca sözle saygı göstermeleri, insanda, henüz uyanmamış olmasa da ahlâka yönelik bir eğilimin varlığına ve bunun kötülük ilkesine zamanla üstün geleceğine bir kanıt sayılabilir.[19]

---

16 W. Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien, 1980, 139-140.

17 Krş. *Metaphysik der Sitten*, "Rechtslehre", §§ 55-58; A. A., VI, 344 vd.

18 Kant, *Ebedi Barış*'ta, Grotius, Hugo, Samuel Pudendorf ve Emmerich Vattel'e ismen değinir ve devlet adamlarının mazeret bildirirken sık sık onların adını zikrettiklerini söyler ve bu üç ismi –haksız bir biçimde– "zavallı avutucular" olarak nitelendirir (A. A., VIII, 355 / B33). Ama "Hukuk Öğretisi"nde, bu uluslararası hukuk teorisyenlerinin eserlerine tamamen olumlu göndermeler yapar. Ayrıca *Barış* yazısında söz konusu teorisyenlere yönelik olumsuz değerlendirmeden hemen sonra ortaya koyduğu görüşler de, Kant'ın bu *ius gentium* [kavimler hukuku] teorisyenlerince geliştirilen meşru savaş hakkını kabul ettiğini gösterir.

19 *Zum ewigen Frieden*, Akademie Ausgabe, C. 8, 355 / B33.

Hukukun gelecekte kazanacağı meşruiyeti, hukuka retorik olarak yapılan olgusal göndermelerden türetmek, bir politika filozofu olarak Kant'ın en anlamlı kanıtlama biçimidir. Bu tür retorik göndermeler ilk dile getirildiği andan itibaren pratik ve politik söylemi belirlemiştir; onlar, eski politik dokümanlarda da bulunur ve en azından Isokrates ve Demosthenes'den itibaren retorik söyleme bilinçli bir şekilde dahil edilir. Ama Kant'tan önce hiç kimse *hukuku retorik olarak talep etme* olgusundan asla böyle bir sonuç çıkartmamıştır. Muhtemelen başka hiçbir yerde de, politik söylemin kamusal meşruiyete duyduğu gereksinim, bu kadar açık bir şekilde, bir teorik politik kanıtlama içine yerleştirilmemiştir. Elbette ki, retorikten politik olarak daima yararlanılmıştır, çünkü o, politik düşüncenin en temel öğelerinden birini oluşturur. Bundan dolayı Antik Yunan, retoriğin değerini onaylamış ve çağdaş hümanizm 18. yüzyıldan itibaren bunu hafızasında tutmuştu. Ama şu nokta hiç fark edilmemişti: Retorik hem kanıtlama gücü hem de temellendirme işleviyle, insanın kendi iddialarını fiili kılma yeteneğini geliştirir.[20] Ve biz bu noktayı fark etmedikçe retoriğin politik ve ahlâksal potansiyelini hakkıyla değerlendiremeyiz.[21]

Kant bu noktada retoriği yeniden değerlendirmek için ilk adımını atar ve bunun için öncelikle hukuk retoriğini ele alır; daha açık bir ifadeyle, bu tür retoriğin politikada zorunlu olarak kullanılmasını, insanlarla ilişkilerimizi daha iyi kılma eğilimimizin bir kanıtı olarak değerlendirir. Tek başına bu bile *Ebedi Barış* taslağını politika felsefesi literatüründe bir fenomen haline getirir. Her şey bir yana, *Ebedi Barış* sadece bu kanıttan ötürü, Platon'un, Aristoteles'in, Machiavelli'nin ve Hobbes'un politik eserlerinden çok daha önemlidir. Çünkü burada politika kendi mantığı içinde kavranır ve kamusal eyleme çıkan insanın öz-talebiyle ilişkilendirilir.

Kant politikaya, hukuksal talepleri ve dolayısıyla adalet taleplerini dışarıdan yüklemez; aksine politikanın terazisini kendi elinde tuttuğunu fark

20 Matthias Bohlender'in Hobbes araştırmaları bu doğrultuda atılan bir adımdır: *Die Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie*, Berlin: 1995; gerçi Bohlender "Read thy self" [kendini oku – ç.n.] maksimine dikkat çekerken, Hobbes ile birlikte kendi *Leviathan* okumasını da sorgulamaya başlar: "*Leviathan*'ı okumak öncelikle, [...] kendini okumak demektir ve bu, kendi tutkularını, umutlarını ve kendi Leviathan korkunu okumak gibidir. Okuyucu, metnin sonunda egemene ve devlete ikna edildiği duygusuna kapılır." (137); Burada retorik ile temellendirme arasında ne kadar sıkı bir ilişki olduğunu olanca açıklığıyla görebiliriz.

21 Bunu, retorik geleneğine geri dönmeyi amaçlayan oldukça önemli yeni denemeleri göz önüne alarak söylüyorum. Burada sadece iki yazarı zikretmekle yetinelim: P. L. Oesterreich, *Fundementalrhetorik*, Hamburg, 1990; aynı yazarın: *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt, 1994; H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht*, Frankfurt / M., 1987.

eder. Politikanın *kendine özgü tanımını* yaparken de şu noktayı keşfeder: Hukuksal talepler politikanın *kendisinden* doğar. Bu nedenle politika, herhangi bir şeyin hukuksal olup olmadığına hüküm verirken içeriden yani öz-anlayışımızdan çıkan genel ilkeleri kullanır; dolayısıyla politika kesinlikle hukuka tâbi kılınamaz ve politikanın ahlâk vasıtasıyla evcilleştirilmesi de gerekmez. Sonuç olarak, eğer politika, gerçekten, kendi kendine koyduğu amaçların peşinden gitmek ve bunları başarmak için yine kendisi çareler üretmek zorundaysa, o zaman açıktır ki, politikanın hukuk tesis etme özelliği *kendi dinamiğinden* çıkar. Politikada retoriğin kaçınılmaz olarak kullanılması, politikanın, *kendimizi kamusal alanda sunma* ihtiyacımızla ilişkisini göstermek için yeterlidir. Buna göre politika, bir *toplumun kamusal koşullar altındaki kendi öz-hareketidir*. Bunun sayesinde toplum şunu kavrar: Politika, bütün iradeleri en azından biçimsel olarak birleştirme gücüne sahiptir.

Kamusallık ilkesi bir *hakikat beklentisine* dayandığı için *eleştirinin* politikada özel bir işlevi vardır. Yukarıda değindiğimiz gibi, kamusallıkla tanımlanan bir politika, kişilerin veya grupların kanılarını görmezden gelemez, dolayısıyla eleştirinin daima *kanılar ortamında* yapılması gereklidir. Buna göre politika, kişilere veya gruplara hakikat taleplerini ifade etmek konusunda engel teşkil edemez; ancak kişilerin veya grupların çıkarlarına hizmet eden her şeyi hakikat olarak da sunamaz; dolayısıyla politika çatışmaya eğilimlidir. Bu durumda en iyi yol, kişilere veya gruplara *en azından* kendi sözlerinin hakikatini kanıtlama imkanını *tanımaktır*. Bu yolla, politika kimsenin tekeline girmez ve onun *herkese yararı* dokunur.

Ebedi Barış'ta taslak halinde bulunan politika teorisinin tarihsel ve sistematik boyutunu gösteren son kanıt, barışın iddiasız bir şekilde metnin ana teması haline getirilmiş olmasıdır. İlk bakışta Kant, 1795'in en güncel konularından biri hakkında üstün körü yazmış gibi görünür. Ama daha dikkatli bakarsak görürüz ki, Kant'ın o dönem esen barış rüzgarına kapılması, bu kısa metnin, sadece, gerçek bir dayanağı olduğunu gösterir. Kant, politik gerçeklikte inşa edilmesi olanaklı bir şeyin, politik olarak verili olması gerektiği *görüşünden* hareket ederek, teoriden praksise geçmenin yolunu açar.

Aslen politik eylemle ilgili olan bu *görüşün*, barış söz konusu olduğunda, eski ama güçlü bir teori geleneğine dayandığını keşfedilebiliriz. Bu, Batı'nın hem antik politika felsefesi geleneğini hem de *klasik, hukuk ve devlet öğretisi* geleneği içerir. Bu geleneklerde politik *örgütlenmenin kökenine ilişkin* teoriler tesis edilir ve başlangıçtan itibaren bu teoriler, sınırları belirlenmiş bir mekanda sadece belli bir insan kümesi için barışı mümkün kılma-

yı amaçlar. Heraklitos'un söylediği gibi, "Nasıl duvarcı kendi şehri için çalışıyorsa halk da kendi yasası için mücadele etmek zorundadır."[22] Bu noktada şehir duvarcısının işiyle yasanın işlevi arasındaki ortak noktanın ne olduğunu sorarsak, ikisinin de *güvenlik* ortamı yaratmayı amaçladığını söylemek kesinlikle yeterli bir cevap olmayacaktır: Yasa, elbette, *yürürlükte* olduğu sürece güvenlik ortamını yaratır; ama yasa, gerçek değerini kendisine *uyulmasıyla* kazanır. Yasaya uymak ise *uzlaşmaya dayalı bir antlaşmanın* sonucudur. Antlaşma barışın ifadesi *ve* işaretidir.

O halde bir devleti kurmak demek barış antlaşması yapmak demektir. Bu durumda devlet, tek bir şehirde veya tek bir ülkede barış ortamının yaratılması olarak anlaşılır, çünkü bir toplumun iç barışı, güvenliğin toplum tarafından sadece bilinçli bir şekilde seçilmesiyle mümkündür. *Varlığın,* kendisini bu tarzda *bilinçli olarak güvence altına alması* tam da politikanın amacıdır. Sonuç olarak barışı yaratmak ve güvence altına almak, varlığın kökensel görevleri arasında yer alır. *Yasa koymak, barış sözleşmesinin başlangıç edimidir.* Bir devletin meşru temeli olarak düşündüğümüz sözleşme, barışı getirir: *Pax et pactum convertuntur.**

Bu deyişin özetlediği kanıt, Yunan polis kültürünün eski yazılı yasalarını açıklar. Solon'un asiller ile fakir çiftçiler arasındaki çatışmayı çözmek, dolayısıyla iç barışı tesis edebilmek için kaleme aldığı sözleşme, üstlendiği hakem rolünün bir sonucudur. Platon, Solon'un hakemlik ve uzlaştırıcılık fonksiyonuna, polisin amacının savaş olduğu tezini çürütürken gönderme yapar. Nitekim o, *Yasalar*'da yetenekli bir Atinalı konuşmacıya hakem sıfatını verir ve bu konuşmacının ağzından, bir hakem (diallaktes) ile "kendi yasasını koyduğunda tam da savaşa karşıt olmayı gözüne kestiren" yasa koyucu (nomothetes) arasında benzerlik kurar. Atinalı hakemle konuşmaya savaş teziyle başlatan Giritli, yukarıdaki ifadeyi utanarak onaylamak zorunda kalır: "Evet bu tamamen doğru!"[23] Burada söz konusu olan *savaş karşıtlığıdır- işte tam da bu, politik eylemin kendine has amacıdır.* Bir şehir devleti, eğer dışarıda savaş sürdürüyorsa, bununla asıl amacı savaşı içeriden uzak tutmaktır.

Antik Yunan'dan günümüze kadar bütün klasik politika teorilerini bu

---

22 *Fragmente der Vorsokratiker* (VS 22 B 44); krş. A. Demandt, *Der Idealstaat*, Köln / Weimar / Wien, 1993, s. 31.

(*) Barış ve sözleşme eşdeğerdir – ç.n.

23 Platon, *Nomoi*, 628 a. Tartışma "savaş isteyen" siteler bulunduğunu ileri süren Kreter'in teziyle başlar. Kreter'in muhatabı Atinalı bilgenin karşı tezinden sonra şu sonuca ulaşılır: "en iyisi o halde savaş ve vatandaşlar arasındaki çekişme değil, [...] karşılıklı barış (eirene) ve dostluktur (philophrosyne)", Nom. 628 c .

görüşün belirlediğini söylemek abartılı olmayacaktır.[24] O, modern çağın başlangıçlarında *defensor pacis*'in itibar kazanmasıyla daha da güçlenir.[25] Nitekim Barış, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun devlet teorilerindeki bütün politik *motivlerin* merkezinde yer alır.[26] Barış fikrinin ön plana geçmesinde, elbette ki başka bir dizi faktörün de etkisi vardır. 15. yüzyılın yumuşak başlı barış hareketine ve 16. yüzyılın hümanist barış çağrılarına kaynaklık eden dini, ahlâksal ve ekonomik birtakım yeni motivler bu faktörlerden biridir.[27] Bir diğer faktör de uluslararası hukuk anlayışının ortaya çıkmasıdır. Bu da, 15. yüzyılın konsülcülüğünden doğan ve Avrupalıların taleplerindeki artışın bir

24 Aristoteles sitenin amacını insanların "bir arada yaşaması" (syzoe) olarak tanımladığında, insanlar arasında bir barış uzlaşması olduğunu varsayar (*Politik*, 1278 b, 22); herkesi birbirine bağlayan genel yararlar (koinon sympheron), barışçıl bir sözleşme yapılmasına ve vatandaşların kendi kendilerini yönettiği bir düzenin oluşmasına ve böylece sözleşmenin güvence altına alınmasına olanak tanır. Bunun sayesinde vatandaşın kendisine savaş açması imkansızlaşır. O halde bütün politik düzenlemeler, barış arzusuyla kurulur – böylece Platon'un savunduğu tez ifade edilmiş olur. Cicero da vatandaşlar arasındaki uyumu (concordia) esas alır ve bu uyumu tesis etmek için öncelikle dış meseleler üzerinde düşünür: (*De officiis* I, 80: "Bellum autem ita suspitiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur" [Savaş açmanın tek gayesi barışı tamamen tesis etmektir.]. Augustinus'un politik niyetinin mantığı da kesinlikle aynıdır: (*De civitate dei*, XIX, 12 : "Çünkü nasıl mutlu olmayı istemeyen tek bir kişi yoksa, barış istemeyen tek bir kişi de yoktur. [...] O halde barış, savaşın sona ermesini arzulamaktır. Çünkü herkes barışı tesis etmek için savaş açar; yoksa barışa son vermek için değil."

25 Oldukça modern bir görüşe sahip olan geç Ortaçağ düşünürü Padovalı Marsilius, iki bin yıllık politika teorisinden çıkan ve bugüne kadar geçerliliğini koruyan görüşünü tek cümleyle özetler: "Devlet *defensor pacis*'tir [*barışın savunucusudur* – ç.n.]" bkz. Marsilius von Padua, *Defensor pacis* (1324), Basel, 1522. Machiavellist "maneggiare la guerra" [savaş yönetimi – ç.n.] bile bu çizgide yerini bulur, çünkü o, savaşı belli bir çerçevede tutmak için planlı ve azimli bir şekilde hazırlanmak gerektiğini varsayar. *Prens*'in sonunda Machiavelli İtalyanların kurtuluşu için "kısa süren bir savaş" (combater corto) diler: Machiavelli, II *Principe*, Tute le Opere, Ed. M. Martelli, 1971, 298 (Petrarca'ya göre, Canzone 16, 6, 14). Elbette bunun bir barış savunusu olduğunu söylemek paradoks gibi gelebilir.

26 Eski gelenekten kopmayan yeniçağın devlet teorilerinde de bölgesel barışı kurmak, politikanın temel görevi olarak görülmeye devam eder. Modern devletin paradigması olan *Leviathan*'da, Hobbes, bütün diğer devlet teorilerinin kanıtlarını daha en baştan "aklın genel kuralı" olarak sunar: "Barışı elde etme umudu olduğu sürece herkesin barış adına çabalaması gerekir". Buradan devlet halinde örgütlenmenin birinci ilkesi çıkar: "Birincisi, yani bu kuralın içerdiği temel doğa yasası şudur: Barışı ara ve onun yolunda ilerle!": Hobbes, "*Leviathan*", I Bl. 14; krş. *The English Works*, Ed. W. Molesworth, London, 1835, C. 3, s. 117). *Leviathan* karşıtları da aynı amacı taşır: John Locke, "iç barış durumunu" temellendirmeseydi "politik bütün", "çoğunluğun rızası" ve "yönetimin iktidarını paylaşması" gibi sonuçlara ulaşamazdı: Locke, *Two Treatises of Goverment*, 1690, II, Kap. s. 95, 96 ve 107 (1924: 165 ve 170). Locke da, politik örgütlenmenin hedefine ve rejimin amacına ilişkin genel görüşünü şu tespitle tamamlar: "Bütün bunlar barış, güvenlik ve halkın ortak iyisinden başka hiçbir şeyi hedeflemez", a.g.e, II, 131 (1924: 182).

27 Bununla Roterdamlı Erasmus'un ve Sebastian Franck ve Sullyli Herzogs ve Émeric Crucé'un ve daha sonra barış elçilikleri vasıtasıyla William Penns'in barış çağrılarını kast ediyorum. Onların çağrılarıyla politik barış beklentisi, ahlâksal ve dini bir boyut kazanır. Bu boyut, onların Hristiyanlıkla olan derin bağlarının ve inanç ayrılıklarının politik öncelik elde etmesinden kaynaklanır.

sonucu olarak 16. yüzyıl başlarında İspanya'da gelişen kolonizasyon ve misyonerlikle bağlantılıdır. Bütün bunların sonucunda, devletler arası ilişkileri belirleyen sözleşmeler yapılması ve barışın hukuksal olarak güvence altına alınması gerektiği şeklinde bir görüş oluşur.

Bu gelişmelerin hepsi şu tezi haklı çıkarır: Barış, politik olanın temeli, normu ve işaretidir. Bu tezin veya formülasyonun Dolf Sternberger tarafından dile getirildiğini biliyoruz[28] ve onun 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atıldığını, yani İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, politik teorinin Carl Schmitt vasıtasıyla savaşçı bir karakter kazanarak kendi kendini tahrip etmesinden sonra mümkün olduğunu düşünebiliriz. Ama mesele şudur ki, politik olanın karakteri zaten biliniyordu ve bu, en azından Kant'la birlikte tutarlı bir teorik ifade kazanmıştı. Çünkü 1795 tarihli kısa yazıyla birlikte barış, *her birimizin politik iradesinin içsel işlevinin koşulu* haline getirilmişti.

İç barışı savunmak, aslında *politik eylem yeteneğini güvence altına almakla* eş anlamlıdır. Politik öz-belirlenim sadece katılımcı barışın hükümranlığı altında mümkün olur. Toplumsal (aynı şekilde kişisel) öz-belirlenim, kendi varlığını güvence altına alma yönündeki her çabasında, barışı hem kendi *koşulu* hem de *amacı* kılar. "İnsanlardan oluşan bir topluluk" kendi kendini akılsal buyruğun genel amaçlarına tâbi kıldığında, barışı bir amaç olarak almış olur.

Modern yaşamın koşulları altında ve *dünya devletlerinin küresel olarak yakınlaşması* gibi tehdit edici olgular karşısında, açıktır ki, politik eylem yeteneğini güvence altına almak artık tek bir devlet *içinde* yapılan düzenlemelerle mümkün olamaz. Bu noktada (politikanın bütün basamaklarında olduğu gibi) *insanlık vasfını taşıyan* bireyin artan talepleri devreye girer. Ayrıca *nüfus yoğunluğu* ve *insan hakları* gibi problemler karşısında politik iradenin taşıyıcısı hem dışsal eylem koşullarını hem de kendi *iç baskılarını* göz önüne almak zorunda kalır. Başlangıçta tek bir devlet içinde bireylere uygulanan şey, şimdi artık birbiriyle ilişkiye giren devletlere uygulanır.

Kant'ın taslağında bu süreç dünya ticaretinin gelişmesi ve uluslararası güven ilişkilerine duyulan ihtiyacın büyümesiyle açıklanır. Nüfusların birbiriyle ilişkisi öylesine yoğun ve bu esnada ortaya çıkan karşılıklı hukuksal talepler öylesine çeşitlidir ki, barış artık politik eylemin sadece bir iç koşulu olarak kalamaz: O, artık *politikanın ana parametresi* haline gelir. İnsanlar ve onların içinde yaşadıkları devletler, eylemlerini küresel düzeyde ayarlamaya

28 D. Sternberger, *Der Begriff des Politischen*, Antrittsrede, Heidelberg, 1960, Schriften IV'içinde, Frankfurt, 1980, s. 293-310, s. 305.

zorlandıkları için, barış da kaçınılmaz olarak *küresel bir boyut* kazanır. Geleceğin politikası, tek tek devletler egemenliklerini sürdürmeye devam etseler bile, *dünya-iç-politikasından* başka bir şey olamayacaktır. Devletlerin dış politikası *insan dünyasının tutarlılığını* ve iç *sözleşmeleri* göz önüne almak zorunda kalır.

Böylece "iç" ve "dış" artık sadece politik bir kavramı ifade etmez, onlar aynı zamanda fonksiyonel bir ilişkiyi ifade eden bağıntı kavramlarına dönüşür ve dikkate almak zorunda olduğumuz kavramlar haline gelir. O halde barış, tek tek devletlerin gayretleriyle güvence altına alınamaz. Bu noktada Habermas'ın önerdiği gibi, dünya çapında bütün devletlerin tek tek *egemenliklerinden vazgeçmesi*[29] gibi bir durum, *per definitionem*,* mevcut uluslararası hukukun özneleri arasındaki savaşları ortadan kaldırabilir. Ancak Habermas böyle bir durumda dünya çapında oluşması muhtemel bir iktidar tekelini nasıl engelleyebileceğimizi gösteren daha ileri dereceden bir teorik yapılandırmaya girişmez; sadece küresel barışı tesis etme idesinin büyüsüne şans tanımakla yetinir.

Bana öyle geliyor ki, salt bir ideden hareketle bu yolda ilerleyemeyiz. Çünkü bir dünya devletinin tarihsel *gerçekliği* yoktur ve bu nedenle Habermas'ın akla yatkın önerisi hızla kendi sınırlarına çarpar. Elbette ki, politik gerçeklikler değişebilir – Avrupa'nın gösterdiği umut yüklü örnek gibi. Ama bu noktada esas sorun, politikanın mantığına yönelik bir önerinin eksik olmasıdır. Politik düşünce –geleneğin eriştiği kadarıyla– daima bir devletler çokluğunu varsaymış ve kendi görevini –teoride ve pratikte– sadece *devletler arasındaki* (en azından) tehlikeli *düşmanlığa* bakarak belirlemiştir.[30]

O halde, eğer *farklı devletler arasındaki rekabeti* bir ön koşul olarak almasaydık, politikanın tanımını da yapamayacaktık. Filozoflar, politikanın adalet modelini bir devletin iç çıkar dengesiyle ilişkilendirdiklerinde (Habermas'ın açıklama ölçütünü kendisinden türettiği model), kendi düşün-

---

29 J. Habermas, "Kants Idee des ewigen Friedens. Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Information Philosophie*, Dezember 1995, s. 5-19. İlerleyen pasajlarda kısaca ortaya koyacağım itiraz, Habermas'ın yenilenmiş Kant derslerinde ortaya koyduğu oldukça önemli görüşlerine yönelik değildir. Ayrıca Habermas'ın esas amacı, sorunu günümüz açısından ele almaktır; buna rağmen o, 18. yüzyıla bakmayı ihmal etmez; ama 18. yüzyılı zararsız göstermekten de kaçınamaz (Buna göre, 18. yüzyılda daha masum kabine savaşları, iç ayaklanmalar ve müdahaleler söz konusudur, yoksa sivil halkın katıldığı saldırılar değil); ama Habermas, 20. yüzyıldaki dünya düzeninin yaratığı politik kışkırtmayı oldukça etkili bir tarzda açıklar. Bu, özellikle endüstrinin ve banka sisteminin yeni kazandığı küresel boyut için de geçerlidir.

(*) Tanımı gereği – ç.n.

30 Platon, *Politeia*, 373 d – 375 e.

celerini temellendirebilmek için dış devletlerin düşman olduğunu varsaymak zorunda kaldılar. İlk kez Platon'da, devletin örgütsel bütünlüğünü dış güçlere karşı savunma zorunluluğu, tam olarak, devleti içeriden gelecek saldırılara karşı savunma zorunluluğuna tekabül eder: "Zengin bir polis", öncelikle muhafız sınıfına sahip olmalıdır ve gerçek anlamıyla "polis", sadece bir "ihtiyaçlar sistemi", bir devlet biçimi, bir "politik" örgütlenmedir.

Kant, tek ayrıntılı politik yazısı olan *Ebedi Barış*'ta gözle görülür bir çabayla bu görüşün ötesine geçer. *Ebedi Barış*'tan önceki yıllarda, henüz Rousseau'nun etkisi altında olduğu dönemde Kant, "dünya cumhuriyeti" fikrini ciddiye almıştır[31], ama barışın gerçekçi olanakları üzerinde düşünmek onu şu görüşe ulaştırmıştır: Savaş *politik olarak* ancak *federatif birliklerle* engellenebilir. İşte tam da bu –teorik olduğu kadar pratik olarak da– zor bir görevdir. Ama daha ayrıntılı düşündüğümüzde, federatif birlikler kurmanın olası biricik görevimiz olduğunu ve neden bu yolda ilerlememiz gerektiğini anlayabiliriz. Çünkü federasyona alternatif olarak sunulan dünya devleti, failin kendisinden vazgeçmesini gerektirir; oysaki barış, yalnızca, faili güvence altında aldığımızda mümkün olabilir. Habermas da, uluslararası çatışmalar karşında ilk etapta nasıl bir yol izlememiz gerektiğine ilişkin fikirleriyle, "şiddetten bağımsız müdahalelere"[32] taraf olduğunu gösterir. Burası, son zamanlarda hukuk filozoflarına dönüşen ve böylece iktidar tekelini artık sorgulamayan eski "tahakkümden kurtulma" teorisyenlerinin kendi geçmişlerini telafi ettikleri yerdir.

Kantçı federasyon anlayışına karşıt en yeni görüşleri de sınadıktan sonra, bugüne kadar *iç barışın* önemi hakkında söylenen her şeyin, *devletlerin dış ilişkileri* için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bunu söylemek mevcut çatışmaları reddetmek anlamına gelmez ve böyle bir şeyi gerektirmez; çatışmalar yerinde olduğu gibi durur. Bunu söylemek, çatışmaları savaş dışı araçlarla alt edebileceğimizi iddia etmektir. Nitekim Kant'ın metni aynı zamanda şunu ifade eder: Tek bir devletin iç koşullarıyla ilgilenen bir politika anlayışından, devletlerin ekonomik, kültürel ve hukuksal dayanışmasını her politik eylemin iş görme koşulu olarak kabul eden bir politika anlayışına geçmek.

İnsanın gücü ve büyüklüğü vasıtasıyla günümüzde görece küçülen dünyamız, eğer barış ortamı sağlanacaksa, ortaklaşa paylaştığımız bir mekan olarak görülmelidir. Bugün artık barış, politikanın temel koşulu haline

---

31 Bu konuda bkz.: R. Brandt, "Historisch - kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift", *Jahrbuch für Philosophischen Denken*, 4, Stuttgart, 1994, s. 75-102.

32 J. Habermas, "Kants Idee des Ewigen Friedens", s. 19.

gelmiştir; öyle ki onu güvence altına almayı beceremediğimiz takdirde, bu, bütünsel bir başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Günümüzde bu koşulla çelişen her şey, artık sadece kötü bir politika değil, aynı zamanda büyük bir suç anlamına gelir.

Burada Kant'ın eleştirel politika anlayışını en azından ana hatlarıyla özetlemiş olduk.[33] Sonuç olarak şunu söyleyebilirim ki, Kant, bir harmonisten ya da hayalci bir idealistten tamamen farklıdır. O, kelimenin bugünkü anlamında bir barış yanlısı da değildir. Onun eleştirel politika teorisi, insanın iyi, tarihin uyumlu ve yaşamın trajedisiz olduğu varsaymaz. Nitekim temel hakları korumak söz konusu olduğunda savaşın kaçınılmaz olduğunu Kant da biliyordu. Aslında o, politikayı yalnızca bir işlev analizinden geçirir, yani politikanın, kişilerin kendi taleplerini karşılıklı olarak birbirlerine iletmesinde nasıl bir rol üstlendiğini analiz eder. Böylece, aslında, -yaşamın kötü koşullarını elbette varsayarak- kamusal eylemin mantığının öz-bilince sahip bireyin uzlaşma yeteneğine dayandığını ve çatışmalar büyüdükçe uzlaşma talebinin de arttığını göstermeye çalışır.

Bu işlev analizindeki sakınımlı tutum, Kant'ı asıl meseleye olan duyarlılığıyla uyumludur: Öz-bilince sahip birey kendi ilişkilerini "aydınlatma"ya yönelir; çünkü Aydınlanma, insanın bağımsızlığının ön koşuludur. Ve böylece akılsal öz-yönelim, içerisinde kendi değerini pratik olarak kanıtlayacağı bağlamı teorik olarak sınamakla sorumludur. Sonuç olarak Kant, insanın, kendi öz-anlayışını temellendirme ve dünya perspektifinde bir politika anlayışı edinme konusundaki ciddiyetine güvenmek ister. Bunun içinse teorik ve pratik açıdan ihtiyaç duyduğu tek şey, *bireyin kendi akılsal öz-belirlenimine yönelme konusundaki ciddiyetidir*. Kısacası, barış, eğer devletlerin iç ilişkilerinde tam olarak güvence altına alınırsa, dış ilişkilere de sürekli olarak yerleşebilir. Eğer bugün politikanın hala mümkün olduğunu düşünüyorsak, umut etmemiz gereken tek şey budur.

33 Barış yazısının bu anlamda ayrıntılı bir sunumu şu çalışmamda bulunmaktadır: *Immanuel Kants Entwurf "zum ewigen Frieden": Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: 1995.

9

Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyeni Olarak Kant*

OTFRIED HÖFFE

İKİ UÇLU TEMA

Uluslararası tartışmalarda şu olay epey şaşırtıcı: Hukuk etiği Kant adı altında oldukça ciddi bir biçimde yeniden diriliyor; ama buna rağmen, Kant'ın hukuk etiğiyle ilgili eserlerine neredeyse hiç atıf yapılmıyor. Bununla Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ni'[1] kastediyorum. Bilindiği gibi Kant'ın hukuk etiğinin ikinci kısmı, yani kamusal hukuk teorisi üç bölümden oluşur: Devlet hukuku, halkların hukuku ve dünya vatandaşlığı hukuku. Rawls'da devlet hukuku yeterince bulunmaz; uluslararası hukuk teorisini içeren öteki iki bölüm, yani halkların hukuku ve dünya vatandaşlığı hukuku ise tamamıyla eksiktir. Bu durum sadece Rawls[2] için değil, bir o kadar Rawls'dan esinlenen hukuk etiğini canlandırma çabaları için de geçerlidir. Rawls[3] ve ondan önce Pogge[4] bu temayla henüz yeni yeni ilgilenmeye başladı. Körfez Savaşı'nın ve

(*) Otfried Höffe, "Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft", *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ed. G. Schönrich ve Y. Kato, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2. Baskı, 1997, s. 489-505.

1 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass 1971. Almanca çevirisi: Dt, Frankfurt am Main, 1975.

2 *A.g.e.* ve hatta *Political Liberalizm*, New York, 1993.

3 John Rawls, "The Law of Peoples", *On Human Rights*, Ed. St. Shute - S.Hurley, New York., 1993, s. 41-82 ve 220-230.

4 Th. Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignity", *Ethics*, 103, s. 48-75, krş. O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main, 1990, 9. Bölüm: 'Die Republik freier verbündeter Völker'; ön taslağı: "Der Revolution noch eine Zukunft? Kants Utopie der Weltrepublik", *Reformatio*, 38, s. 210-219, 1989.

diğer başka uluslararası gelişmelerin etkisiyle öncelikli olarak ele almak zorunda olduğumuz bu tema, Rawls'a karşıt bir tasarı geliştiren Habermas'ta[5] bile hala eksiktir.

Elbette ki, uluslararası hukuk temasına çok önemli katkısı bulunan iki çalışma mevcuttur,[6] ama bunların ikisi de hem Rawls'un tartışmalarının hem de adalet tartışmalarının dışında yer alır. Bu durumda Kant'ın hukuk etiğinin salt bir metin analizinden fazlasına tâbi tutulması tavsiyeye değer. Bu tür analizlerin, yani düşüncelerin otopsisinin yararı açıktır. Ama bir düşünceyi tam olarak bütün parçalarına ayırmak, ona bu haliyle yeni bir hayat kazandırmaz. Felsefi bir metin söz konusu olduğunda da otopsi uzmanı yalnızca bir kadavrayı inceler. Otopsiye alternatifin adını biliyoruz: Pratik felsefe.

Kant *Ebedi Barış* adlı önemli yazısında bize örnek teşkil edecek bir tarzda bu alternatifi uygulamaya döker. Söz konusu yazısında Kant, o zamanların güncel bir politik problemi üzerinde düşünür ve buna da muhtemelen politik bir olay, yani Fransa ile Prusya arasında imzalanan Basel Barış Antlaşması vesile olur. Ayrıca Kant, *Ebedi Barış*'la araştırmacıların kural gereği, onun konu ile doğrudan ilgili sistematik eseri "Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk Temelleri"nden* bekledikleri şeyi başarmakla kalmaz; *Ebedi Barış* akademik bir etkiden daha fazlasına sahip olur. O zamanlar dünya tarihinin yazıldığı yerde, Paris'te, metnin hemen yapılan başarılı bir çevirisi, politik kamuda olağanüstü bir ilgi görür.[7] Bunun da ötesinde eserin oldukça belirleyici ve uzun süreli bir etkisi olmuştur; nitekim yazı, Milletler Cemiyeti'nin ve onun devamı olan Birleşmiş Milletler'in entelektüel temelleri arasında yer alır.

Sorumuz şu: Bu metni,[8] pratik felsefenin sistematik bir söylem içinde-

5 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992.

6 Ch. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, 1979 ve H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and the U.S. Foreign Policy*, Princeton, 1980.

(*) *Ahlâk Metafiziği*'nin I. Kısmı, kısaca "Hukuk Öğretisi" olarak da zikredilir – ç.n.

7 Krş. İsimsiz (= Ludwig Ferdinand Huber), "Entwurf zum ewigen Frieden, von Kant", Tanıtım yazısı: *Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, sayı: 103, 1796, s. 410-411 (Almancası: *Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption 1797-1800*, Ed. M. Buhr / S. Dietzsch, Leipzig, 1984, s. 61-68; A. Ruiz, "A l'aube du kantisme en France. Sieyès, Karl Friedrich Reinhard et le traitè Vers la paix perpètuelle", *Cahiers d'Etudes Germaniques*, 4, s. 119-153, 1980; F. Azouvi ve D. Bourel, *De Könisberg á Paris. La Rèception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, 1991, s. 65-112.

8 Atıflar, Kant, *Akademie Ausgabe*, Berlin, 1968'e yapılacaktır. "Zum ewigen Frieden" metni bu baskının VIII. cildinde sayfa 341-386 arasında bulunmaktadır. Ayrıntılı bir analiz için bkz. Ed. O. Höffe, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin (Klassiker C. 1), 1995. Metin üzerine bir ön çalışma için bkz. Höffe, 1989; 1990 ve "Eine Weltrepublik als Minimalstaat. Moralische Grundsätze für eine internationale Rechtsgemeinschaft", *Zeitschrift für Kulturaustausch*, I, s. 39-44, 1993.

ki karakterini bir miktar koruyan bir analize, dolayısıyla, bir otopsiye tâbi kılabilir miyiz? Hiç şüphesiz sistematik söylem yüzyılımızın kanıtlama beklentilerini de karşılayacaktır. Bundan dolayı aşağıdaki tartışma *Kantçı bir uluslararası hukuk topluluğu teorisi üzerine bir taslaktan* ibarettir.

Kant'ın metni meseleyi görece kolaylaştırır. Son yıllarda tarih, metnin temasının, yani uluslararası bir hukuk topluluğunun, bizi ilgilendiren bir konu olduğunu yeterince kanıtladı. Nitekim akılsal hukuk kanıtının yalnızca metnin yazıldığı dönem için geçerli olmadığı fiilen ortaya çıktı. Bu kanıtın, onu benzerlerinden ayırt eden kendine has niteliği –yani onun belli bir çağa özgü tasarımlara ve deneyimlere dayanmaması– "uluslararası hukuk topluluğu" söz konusu olduğunda, bir teoriyi pratik ve politik olarak başarılı kılabilecek koşullar arasında yer alır. Böylece belli bir tarihe ve topluma özgü bütün kanıtları tümden terk etmek, söz konusu meselemizi, yani köklü bir biçimde farklı karakterlere sahip olan devletleri, bu farklılıklarına rağmen, genel ve ortak-varoluş ilkelerinden yükümlü kılma meselesini çözmeye olanak tanır. Akılsal hukuk seçeneğinin daha önemli başka bir faydası vardır. Bu seçenek yalnızca, hukuksal düzeni harfi harfine tesis eden ilkeleri değil, aynı zamanda deneyime, basirete ve bunlarla sınırlanmış koşullara tam olarak uyum sağlayabilen ilkeleri de tesis eder ve bu bakımdan açıkçası alternatifsizdir.

Kant savunma amaçlı savaşlar haricinde[9] savaşı tavizsiz yasaklar –"savaş hukuksal bir yol olarak şiddetle lanetlenir"–[10] ve bu, her zaman politik önemini korur. Radikal barışçılığın tersine, meşru bir savaş olabilir (bunun için de –III. Ön Madde'de söylendiği gibi– bir ordu; ama kesinlikle sürekli bir ordu değil, aksine bir milis ordusu gereklidir). Fakat bir savaşı meşru kılan koşul aşırı ölçüde katıdır. Savunma amaçlı olmayan savaşların sözde meşruiyetine ise Kant, bir dizi "cesur görüş"le karşı çıkar. Ama Kant'ın bu görüşlerinde, burada ayrıntısına giremeyeceğim özel bir sorun söz konusudur: *Hukuk Öğretisi*'nde[11] bir egemen, demektedir Kant, vatandaşlar özgürce razı olmadıkları sürece hiç kimseyi savaşa gönderemez. Savaşa gitme konusunda vatandaşa karar hakkı tanımak tek başına yeterli değildir. Vatandaş "her bir savaş ilanına kendi özgür onayını vermek" zorundadır. Bununla "savunma amaçlı" savaş kararları için ikinci ve yine çok güçlü bir koşul daha formüle edilir.

Burada meşru savaş teması yerine daha geniş bir temayı ele almak istiyorum, yani savaş durumunun alternatifi olan ve devletler arası ortak-varo-

9 VII, 345.
10 *A.g.e.* 356.
11 §55.

luşun hukuksal formunu oluşturan şeyi, kısacası uluslararası hukuk topluluğunu incelemek istiyorum. Uluslararası hukuk topluluğu alternatifine iki soru yöneltelim: Birincisi, bu hukuk topluluğunun yetkisi nedir? İkincisi, onun yetkisi nasıl düzenlenir? Devlet içi yetkiler söz konusu olduğunda devletin düzen verme yeterliliğinden ve görevlerinden; bu yetkiyi algılama tarzı, yani onun düzen verme biçimi söz konusu olduğunda ise devletçiliğin türünden söz ederiz.

Dayandığımız metinlere gelince: Bizim temamızla ilgili olan Kant'ın tarih felsefesi metinlerinden *Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi* metninin özellikle Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu önermeleri, aynı zamanda *Yaygın Bir Söz Üstüne*'nin III. Kısmı ve *Hukuk Öğretisi*'nden paragraf 51 ile 63 arası. Ama *Ebedi Barış* metninin birkaç sayfasına göz atmak yerine bütünü üzerinde, özellikle de halkların hukukuyla ilgili olan II. Son Madde üzerinde yoğunlaşacağız.[12] Söz konusu madde, Kant'ın tanımının ("Devletler olarak Halklar" [...]) gösterdiği gibi ve "Hukuk Öğretisi"nde[13] açıkça söylendiği gibi, devletler hukuku ile ilgilidir. Madde şu şekilde ifade edilir: "Hakların Hukuku Özgür Devletlerin Bir *Federasyonuna* Dayanmalıdır."[14]

DEVLETLERİN İNSAN HAKKI

Birinci Son Madde ve İkinci Son Madde arasındaki, dolayısıyla devlet içi ortak-varoluş teorisi ile devletlerarası ortak-varoluş teorisi arasındaki bağlantıyı sağlayan şey benzerliktir. İkinci Son Madde şu şekilde bir açıklamayla başlar: "... devletler insanlar gibi değerlendirilebilir; doğal durumda yaşayan devletler [...] yalnızca komşulukları yüzünden bile birbirleri için gözdağı oluşturur ve onlardan her biri kendi güvenliğini temin etmek için diğerinden kendi hakkını güvence altına alacak, vatandaşlar arasından yapılan sözleşmenin benzeri bir sözleşme yapmasını talep edebilir ve etmelidir."[15]

Bu benzerlik yüzünden –yani güvenlikleri bulunmadığı sürece devletler de tıpkı insanlar gibidir ve tıpkı bireyler gibi devletler de bir hukuk durumundan yoksundur– devletler arası bakış açısının tıpkı devlet içi bakış açısı gibi olması beklenir. Uluslararası devletin görevlerine baktığımızda bu beklentinin karşılandığını görürüz. Ayrıca söz konusu görevler bilhassa genel geçer değil, aksine sadece geçicidir ve elbette bildiğimiz geleneksel görevlerdir. Onlar hem

12 Krş. Höffe, 1995.
13 §53.
14 VIII, 354.
15 *A.g.e.*

dar hem de geniş anlamı olan bir kavramdan türer. Buna göre uluslar*arası* hukuk topluluğu bizim ulus *içi* bekçi devlet veya minimal devlet olarak tanımladığımız şeyle aynı yetkiye sahiptir (Terminolojiye dikkat edelim: Uluslararası [international] mı yoksa ulus-içi [intranational] mi? Bu kavramlardaki 'ulus' [nation] daima 'civitas', yani devlet veya devletin vatandaşı anlamına gelir, yoksa 'gens' yani halk [Volk] kelimesiyle aynı kökten türemez).

Günümüzün en önemli uluslararası hukuk kurumu oldukça iddialıdır. Birleşmiş Milletler, 1948 tarihli *Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi*'nin gerekçelerini takip ederek en azından üç şeyi kendine görev edinir. BM ilk olarak insan haklarının korunmasıyla, ikinci olarak uluslararası işbirliğinin teşvik edilmesiyle (hatta metin "uluslararası dostane ilişkiler geliştirmek"ten bahseder) ve nihayet 'sosyal koşulların iyileştirilmesi ve daha fazla özgürlüğün ve buna ilaveten daha iyi yaşam koşullarının sağlanmasıyla' yükümlüdür. Kant, uluslararası bir kurum için sadece birinci görevi uygun bulur ve hatta ona da son derece sınırlandırıcı bir yorum getirir. BM, ikinci ve üçüncü göreviyle (uluslararası) bir sosyal refah devleti ve hatta belki de bir kültür devleti yaratmayı amaçlıyor olabilir. Kant'ta bu iki görev alanı tamamen iptal edilir. Tek bir devlette olduğu gibi, uluslararası hukuk topluluğunda da devlet "benim olan" ile "senin olanı" paylaştırmaz, sadece onları güvence altına alır. Burada uluslararası korumayı hak edenler artık bireyler veya gruplar değil, devletlerdir.

Kant'ın yaptığı bu sınırlandırma, daha önce değindiğimiz bir analojinin kaçınılmaz sonucudur. Devletler bireyler gibi ele alındığı için "Hukuk Öğretisi"nde genel hukuk ilkesi olarak tanımlanan şey,[16] devletler için de geçerlidir. Buna göre birey-devletler istedikleri şeyi yapıp edebilir, yeter ki onlar bütün diğer birey-devletlerle uyum içinde genel bir yasaya göre birlikte eylesinler. Hatta bu tür bir eylemin doğuştan bir hak olduğu, yani bir ahlâksal talep olduğu iddia edilebilir.

Bununla yeni bir tür insan hakkı, içerik bakımından yeni değilse bile, göndereni bakımından yeni olan bir insan hakkı söz konusudur; bu yeni insan hakkı bireylere değil, ama devlet-bireylere karşılık gelir. Bunu, devletlerin insan hakkı olarak tanımlayabiliriz. Bu hakkın içeriğini Kant açıkça belirler; ama bir o kadar da dar tutar. *Tarih İdesi*'nin "güvenlik ve haklardan" söz eden "Yedinci Önermesi"nden *Yaygın Bir Söz Üstüne*[17] ve *Ebedi Barış*'a[18]

16 Giriş: § C.
17 VI, 169 ve 171.
18 VIII, 344 ve 357.

kadar bir dizi metinde tesis edildiği gibi, bu yeni insan hakkı aslında iki öğeden ibarettir: Birincisi mülkiyetin korunması, yani buradaki anlamıyla ulusal toprak sınırlarının güvenliği. İkincisi ise hem politik hem de kültürel öz-belirlenim hakkıdır. Buna göre birincil devletler, yani tek tek devletler daha fazla görevden sorumlu oldukları için, ikincil devlet yani bir dünya cumhuriyeti sadece minimal yetkilere sahiptir. Nitekim daha fazla yetki tanınmış bir dünya örgütü, devletlerin (politik ve kültürel) öz-belirlenimine tekabül eden insan hakkını, yani bir devletin anayasal hukukunu zedelerdi. Kant için bu anayasal hukuk öylesine önemlidir ki, onu Birinci Ön Madde olarak formüle eder. İkinci Ön Madde'ye göre ise "hiçbir bağımsız devleti [...] başka herhangi bir devlet, miras, değişim, alım satım veya bağış yoluyla kendi egemenliği altına alamaz". Ayrıca Beşinci Ön Madde gereğince, hiçbir devlet "başka bir devletin anayasasına ve rejimine zor kullanarak müdahale edemez."

ULUSLARARASI DEVLETÇİLİK

Kant uluslar*arası* hukuk topluluğunun üstleneceği devlete özgü görevler hususunda ulus-içi topluluktan talep ettiği aynı minimalizmi talep eder; dolayısıyla devletler ile bireyler arasında kurduğu benzerliği korur; ama uluslararası topluluk ile ulus-içi topluluğun devletçi karakteri söz konusu olduğunda bu benzerliğe riayet etmez. Gerçi bunu direkt olarak yapmaz; çünkü "devletler arası ilişkilerde" demektedir Kant, "şiddetli savaşlara yatkın olan yasasızlık durumundan kurtulmak için, devletlerin tek tek insanlar gibi vahşi (yasasız) özgürlüklerinden vazgeçerek kamusal yasaların yaptırımı altına girmesi ve böylece halkların devletini... oluşturması akla uygun tek yoldur."[19] Bu çözüm, "akla uygun" ifadesinin işaret ettiği gibi, ahlâksal bir boyut kazanır ve bu noktada sorunu ahlâksal olarak çözmek yegane yoldur; çünkü metin "tek yoldur" demektedir. Ama bu akıl yürütmenin devamında Kant bir birliği, bir halklar birliğini savunur. Dolayısıyla bu birliğin devlete özgü görevleri konusunda minimalizmi, devletçiliği konusunda ise ultra-minimalizmi savunur. Buna göre halklar birliği, katılımcılardan hiçbirinin kendi egemenliğinden vazgeçmediği bir hukuk topluluğundan ve aynı zamanda devlet karakterine sahip olmayan bir devletçilikten ibarettir. Bu, İkinci Amaç Maddesi'nde federasyon adı altında zikredilir ve federasyon bir birlikten fazlasını ifade etmez.

Bu ultra-minimalizm ikna edici olabilir mi? Dünya devletine karşı olan bir şüpheci için, hiç kuşkusuz, ikna edicidir; çünkü o, yeri geldiğinde kamu-

19 *A.g.e.*, 357.

sal tartışmalarda dile getirdiği gibi, uluslararası devletçiliği sadece bir tehdit olarak görür. Şüpheci, bir yandan uluslararası bir devletin mevcut çatışmaları ortadan kaldırmayıp sadece dönüştürmesinden, yani, devletler arası çatışmaların küresel bir devletin iç çatışmalarına dönüşmesinden endişelenir ve bu akıl yürütmeden hareketle bir dünya devletinde, devlet içi çatışmaları engelleyen ve sadece tek bir devletin sınırları içinde iş gören bir takım sosyo-psikolojik faktörlerin etkisiz kalacağını iddia eder. Öte yandan, dünya devletinin Aydınlanma'dan beri geçerli olan bir insan hakkını, yani bir devletten göç etme hakkını ortadan kaldıracağını ileri sürer. Mevcut düzende göç hakkı reddedildiğinde, en azından iltica hakkı başvurabileceğimiz yollardan biridir. Buna karşın küresel bir devlet düzeninde hem göç etme hakkının hem de iltica hakkının hükmü kalmaz. Her şey bir yana, bir diktatörden kurtulma umudumuz da tümüyle kaybolur.

Ancak, yeri gelmişken değinelim, göç etme hakkı, bir bireyin başka bir devletten sıcak karşılama görmeye hakkı olduğu anlamına gelmez. Kant bu sorunu Üçüncü Amaç Maddesi'nde kışkırtıcı bir tarzda çözümler: Dünya vatandaşlığı hakkını bireyin yabancı bir devletten talebi olarak anlar ve onu ziyaret hakkıyla sınırlandırır. Bu, bir misafirlik hakkı talebi değildir – çünkü burada insanseverlik değil, bir hak söz konusudur.[20]

Kant dünya devletinin içerdiği bu türden tehlikeleri tartışır ve böylece sorunun büyük ölçüde farkında olduğunu kanıtlar. Ayrıca Kant'ın uluslararası bir hukuk topluluğunun devletçi karakterine ilişkin üç seçenek sunmuş olması da, bu problemin bilincinde olduğuna işaret eden bir diğer göstergedir. Bu seçenekler şunlardır: Evrensel monarşi, halkların devleti ve halklar birliği [veya federasyon – ç.n.]. Bugüne kadar bir dünya devleti için bu üç temel seçenek hep var olmuştur. Yukarıda söz ettiğimiz tehlikeleri Kant ilk seçenekte, yani dünya devletinin özel bir biçimi olan evrensel monarşi seçeneğinde tartışır. Evrensel burada "küresel" terimiyle eş anlamlıdır; yani bütün yeryüzünü kapsayan anlamına gelir. Nitekim Kant, evrensel monarşiyi, Orta ve Güney Amerika'yı –"güneşin asla batmadığı" yeri– ele geçiren II. Felipe'nin İspanya Krallığı bağlamında düşünmüş olmalıdır. Ama Kant için evrensel monarşi seçeneğindeki tehlikeler, onun bir monarşi olmasıyla ilişkili değildir; daha iyi bir gerekçeyle, yani böyle bir monarşinin devletçiliğinde genel olarak homojen ve merkeziyetçi bir dünya devletinin söz konusu olmasıyla ilişkilidir.

---

20 *A.g.e.* 357-358.

Nitekim evrensel dünya devletini kurmak için tek tek devletler kendi egemenliklerinden tamamen vazgeçmek zorundadır; buna göre devletler, kendi başına birer devlet olma özelliklerini kaybeder. Kant, bu seçeneğe bugün de güncelliğini koruyan iki kanıtla karşı çıkar. *Ebedi Barış*'ta o, dünya devletinin bir diktatörlüğe, yani "ruhsuz bir despotizme"[21] ve "özgürlük mezarına"[22] dönüşmesinden duyduğu endişeyi dile getirir; iki yıl sonra yayınlanan "Hukuk Öğretisi"nde[23] ise başka bir endişesinden; küresel bir devletin yönetilebilir bir yapıya sahip olmadığından bahseder. Pragmatik endişeler olarak anlaşıldığında, Kant'ın yukarıdaki iki kanıtı –belli bir dereceye kadar– ikna edicidir. Esas ağırlık noktası ilkece birinci itirazdadır ve o aşılamaz bir zorluk taşımadığı için aslında ikisini de aşmak zor değildir. Ayrıca her iki tehlike tek tek devletler için de söz konusudur. Eğer onlar aşılabilir tehlikeler ise, o zaman tek tek devletleri dağıtıp bir dünya devleti kurmaya gerek kalmadan da, bu tehlikeleri güvenli koruyucu tedbirlere başvurarak bertaraf etmek mümkündür.

Bütün bunlara ilaveten homojen bir dünya devletine yönelik daha güçlü bir karşı kanıttan söz edilebilir. Bu kanıt, Kant'ın *dünya cumhuriyetini* temellendirme gerekçesinden çıkar; ama şaşırtıcı bir biçimde Kant'ın kendisi bu kanıtı kullanmaz: Söz konusu kanıt uluslararası devletçiliği, ahlâk tarafından buyurulan sınırları belli tek ödevimiz olarak temellendirir. Ayrıca dünya cumhuriyetini temellendirme stratejisi, genel politik baskıyı temellendirmek için biricik makul temellendirme stratejisidir; çünkü baskıyı sınırlandırmak, temellendirmeye sonradan ilave edilen bir şey değildir, aksine temellendirmeye daha en başından bağlıdır.

Dünya cumhuriyeti seçeneğinde öne geçen şey, bu cumhuriyetin devlete özgü görevlerini kısıtlama anlayışıdır. Buna göre tek tek devletleri hukuksal olarak güvence altına almak birincil yükümlülüktür, bu nedenle devletlerin ortak-varoluşunu temin etmek için üst bir devlet düzeni kurmak gereksizdir. O halde, tek tek devletler birincil devletler seviyesindedir, buna karşılık dünya cumhuriyeti ikincil bir devlettir; o, bütün bir yer küreye yayılan tek bir devlet değil, aksine devletlerin devletidir; bir devletler devletidir. Kant bir devletin, demokratik bir hukuk ve sözleşme devletine tekabül eden normatif bir cumhuriyet seviyesine yükselmesi gerektiğini iddia ettiği için, dünya cumhuriyetiyle, bir cumhuriyetler cumhuriyetini, bir devletler cumhuriyetini kas-

21 VIII, 367 vd.
22 VIII, 367, [26-27].
23 § 60.

teder. Nitekim Kant *Ebedi Barış*'tan on yıl önce yazdığı *Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi*'nde dünya cumhuriyetini "özgürce birleşmiş halkların cumhuriyeti"[24] olarak tanımlamıştır.

Evrensel, hukuksal buyrukları bakımından bir evrensel hukuk topluluğunun işlevi çok azdır ve yetki alanı çok kısıtlıdır. Buna göre, sivil sorunlarımız –medeni hukuk ve ceza hukukuyla ilgili davalarımız, iş güvencesi, sosyal haklar, dil, inanç ve kültür hakları gibi problemlerimiz– karşısında devletten beklediğimiz görevlerin hepsi, birincil devletlerin yetki alanına girer. Bu tür görevleri ikincil devletin yetki alanından çıkarmak makuldür; zira fazla yetkiyle donatılmış bir dünya örgütü, devletlerin insan hakkını, yani onların (politik ve kültürel) öz-belirlenim hakkını zedelerdi.

O halde uluslararası hukuk topluluğu için incelediğimiz bu ilk seçenek, yani homojen bir dünya devleti seçeneği Kantçı bir kanıt gereği –Kant'ın kendi kanıtı gereği değil, Kant'ın düşüncesinden çıkan bir kanıt gereği– reddedilir. Geriye iki seçenek kalır. Bunlardan ilki *halkların devleti*dir. Halkların devleti, tam olarak, devletlerden oluşmuş bir devlettir; yani Kant'ın da ilave ettiği gibi, o bir devletler devleti, bir cumhuriyetler cumhuriyeti olan "civitas gentium"dur* ve tam da bu özelliği onun devlete özgü görevlerini iptal eder. Evrensel monarşi gibi halkların devleti de devlet karakterine sahiptir, ancak onun devlet görevleri daha önce sözünü ettiğimiz ikincil görevlerle sınırlandırılmıştır. Buna göre halkların devleti, devletlerin kendi egemenliklerinden çok az feragat etmesini gerektirir. O, minimal devlete özgü görevlerin dışında bütün diğer görevleri tek tek devletlere bırakır. Tek tek devletler birincil devletler olarak kaldıkları için şunu daha açık olarak söyleyebiliriz: Tek tek devletler, halklar devletine belli bir yetki –sadece çok az bir yetki– devrederler. Ama bu yetki devri özgürce yapılmalıdır. Katılım yönünde yapılacak her türlü zorlama, devletlerin insan hakkına, yani onların kendi öz-belirlenim hakkına bir saldırıdır; dolayısıyla gayri meşrudur.

Kant'ın kendi kanıtından daha çok halkların devleti seçeneği çıkmasına rağmen, o, uluslararası hukuk topluluğuyla ilgili üçüncü seçeneği, yani ulusal egemenlikten herhangi bir şekilde vazgeçmeyi gerektirmeyen uluslararası ultra-minimal devleti, kısacası *halkların birliğini* savunur. Ancak böyle bir birliği kurmak için tarafların tümü, ikili ve çoklu olarak yapılan sözleşmeler yoluyla, aralarındaki çatışmaları güçten arınmış bir şekilde çözmeye hazır olduklarını ilan etmek zorundadır. Ne var ki, tek bir devletin hukuksal ba-

24 VI, 34.

(*) Uluslar Devleti – ç.n.

ğımsızlığını temin etmek için zorunlu olan şey, devletler arası hukuk için geçerli değildir. Buna göre halkların birliği ne ortak kamusal yasaları,[25] ne yetki sahibi bir hakem kurulunu, ne de mahkeme kararlarına müdahale etme gücüne sahip bir iktidarı öngörür. Halklar birliği bu üç kamusal güçten tamamıyla yoksundur; dolayısıyla devlet karakteri taşımayan bir hukuk karakterine sahiptir. Her hâlükârda bu birlik, birey devletler olan taraflar arasında düzenlenir ve "taraf olmayan bir üçüncü" asla bu birliğe dahil olamaz.

Böylece *Tarih Düşüncesi* ile *Ebedi Barış* arasında geçen on yıllık sürede Kant, halklar birliği kavramını zayıflatır. *Tarih Düşüncesi*'nin "Yedinci Önermesi"nde federasyondan "birleşmiş güç" olarak ve "birleşmiş iradenin yasalarına uygun oluşum" olarak söz eder. O halde, burada, halklar birliği devlet karakterine sahiptir ve bu haliyle, *Ebedi Barış*'ta "halkların devleti" olarak tanımlanan şeye yakındır; ama buna rağmen *Ebedi Barış*'ta halklar birliği kavramı her türlü devletçilikten yoksun bırakılır.

Kendi egemenliklerini korumaya hevesli devletler, *Ebedi Barış*'ta gevşek bir birlik olarak tasarlanan halklar birliği anlayışını sıcak karşılayabilir. Fakat böyle bir birlik, Kant'ın devlet etiğiyle ilgili temel tezleriyle çelişir; bu tezlere göre devlet durumu kurulmadığı sürece her hukukun geçerliliği geçicidir.[26] Bu tür devletlerin, dünya cumhuriyetine yönelttikleri ünlü eleştiri ise, pragmatik karaktere sahiptir. Bu eleştiri, dünya cumhuriyetinin avantajlarını ve dezavantajlarını karşılaştırarak getiri-götürü dengesini hesaplar. Kant'a gelince o, bu konuda daha ilkeli akıl yürütür ve bir çelişki olduğunu iddia eder.[27] Bu çelişkiyi spekülatif olarak tasarlayabiliriz: Kant, ebedi barışı en yüksek politik iyi olarak[28] tanımladığı ve en yüksek iyi kavramı "saf pratik aklın diyalektiği"nde ortaya çıktığı için, *Ebedi Barış*'ta söz edilen çelişkinin hukuksal-pratik aklın bir antinomisi olduğunu farz edebiliriz. Daha açık söylersek: Bu çelişki pratik aklın hukuksal-kamusal kısmının bir antinomisidir. Ama *Ebedi Barış*'ta bu doğrultuda bir ipucu bulunmaz. Kant'a göre bu çelişki hiç de spekülatif olmayan bir tarzda hakların devleti kavramının iki bileşeni arasında bulunur. Buradaki birinci bileşen, yani devlet kavramı diye iddia eder Kant, ikincisiyle, yani "halklar" kavramıyla çelişir.

Açıktır ki, birbirinden farklı tek tek halklar, yani kelimenin hukuksal anlamıyla devletler kendi çıkarları adına tek bir devlet altında birleşir birleş-

25 VIII, 356 [13-14].
26 *A.g.e.*, 354 [5 vd.]; krş. RL,§§ 41, 42 ve 44 .
27 VIII, 359 [9-10].
28 *Rechtslehre*, VI, 355.

mez, her biri kendi devlet olma özelliklerinin bir kısmını kaybeder ve böylece her biri kendi egemenliğinden feragat edip, mutlak egemenlik yerine sınırlanmış bir egemenlikle yetinmek zorunda kalır. Kim burada bir çelişki görürse –yani devletlerin *devleti* kavramındaki ikinci öğenin ilk öğeyi, yani *tek tek* devletlerin devlet olma özelliklerini ortadan kaldırması– tek tek devletler için şu basit alternatifi düşünmek zorunda kalır: Devletlerin her biri ya tam egemenliğe sahip olacaktır ya da aslında Kant'ın "tek bir devlet içinde kaynaşmak" olarak verdiği açıklamanın ima ettiği gibi, herhangi bir egemenliğe sahip olamayacaktır. Aslında bu noktada birçok ara basamak düşünülebilir. Nitekim Kant'ın uluslararası minimal devlete tekabül eden halkların devleti kavramı, egemenlikten bir miktar vazgeçme yoluyla diğer alternatifler arasından sivrilir; çünkü halkların devletinde, devlete özgü görevlerin çoğu, birincil devletlerin yetki alanında kalır; dolayısıyla burada bir "kaynaşma"dan söz edilemez.

Bu şekilde tasarlandığında halkların devleti kavramında artık bir çelişki mevcut değildir, aksine burada devletler ittifakı kavramından bildiğimiz şey, yani derecelendirilmiş bir egemenlik anlayışı söz konusudur. Bu durumda dünya cumhuriyeti tek tek devletlerin güvenliğini ve öz-belirlenim hakkını korumakla sınırlandırılır ve ona bundan başka bir yetki tanınmaz. Dünya cumhuriyeti sadece bu görevinde kısmi egemenliğe değil, aksine tam egemenliğe sahiptir. Aksi takdirde o, devletler arasındaki çatışmaları çözme görevini yerine getiremez. Fakat bu tam egemenlik –tekrar etmemiz gerekirse– yalnızca minimal bir yetki alanını kapsar: Onun yetkisi sadece devletler arası çatışmaları çözmekle sınırlıdır, yoksa devletlerin iç çatışmalarını değil.

Ancak Kant'ın halklar hukuku teorisinin öncülleri gereği, diğer bir deyişle devletlerle bireyler arasında kurduğu benzerlik yüzünden, geriye sadece şu alternatif kalır: *Ya* iddia edilen çelişki genel olarak kamusal hukuku güvence altına alma anlayışında yatar, ama o zaman bu çelişkiye tek bir devlette de rastlanır, *ya da* hukuksal güvenceyi sağlamak adına tek tek devletlerin kurucu egemenliğinden vazgeçmek gerekir, o zaman da uluslararası hukuk topluluğunda belli bir devletçilik kaçınılmaz olur. O halde Kant'ın kendisi için sadece ikinci olasılık söz konusudur –hukuksal güvence sadece egemenlikten feragat etmekle mümkün olur– ve hatta Kant "herhangi bir hukuksal sözleşme hiçbir sözleşme olmamasından daha iyidir"[29] diyecek kadar ileri gider. Bu nedenle Kant, "ilkece" dünya cumhuriyetini tanır. Tekrar ediyorum:

29 VIII, 373.

"Devletler arası ilişkilerde, şiddetli savaşlara yatkın olan yasasızlık durumundan kurtulmak için, devletlerin tek tek insanlar gibi vahşi (yasasız) özgürlüklerinden vazgeçerek, kamusal yasaların yaptırımı altına girmesi ve böylece halkların devletini... oluşturması akla uygun tek yoldur."[30]

Ne var ki, Kant bu çözümden vazgeçtiği için iddia edilen çelişkiyi başka yerde arar ve halkların devletini tartıştığı yerde şunu iddia eder: Halklar, bu tür bir devleti "devletler hukukuna yönelik kendi anlayışları yüzünden hiçbir zaman istemezler."[31] Bu iddianın ağırlık noktası, "kendi" ve "istemedikleri" olmak üzere iki kelimede yatar. Bu noktada, verimli sonuçlar üreten bir *meta-temellendirme* ortaya çıkar. Kant, ilkelere dayalı ahlâksal akıl yürütmeden tarihsel ve politik akıl yürütmeye doğru yön değiştirir ve bu andan itibaren ahlâksal gereklilikten, bütün katılımcıların iradesinden söz etmekten vazgeçer. Eğer devletler kendi egemenliklerinden azıcık da olsa vazgeçmek istemiyorsa, saf savaş durumunun hüküm sürmesi kaçınılmazdır ve Kant bundan kurtulabilmek için "ikinci en iyi yolu" geliştirir: "Pozitif ide"nin yerine "negatif"i;[32] bir devletler devletinin yani bir dünya cumhuriyetinin yerine hiçbir devlet karakteri taşımayan ve sözleşmeye dayanan antlaşmaları, yani saf bir birliği [federasyonu – ç.n.] geçirir.

Antlaşmalar şüphesiz savaştan daha iyidir; ama antlaşmaların güvence altına alınması için uygun araçlara ihtiyaç vardır. Nitekim güvence altına alınmamış bir barış çekinceli bir barıştır. Kant'ın kavramlarıyla söylersek o bir ateşkesten ibarettir.[33] Bu nedenle birlik, sadece bir tutarsı değil, aynı zamanda geçici bir durumdur. Esas amaç ebedi barış olduğu için, halklar birliği olsa olsa dünya cumhuriyetinin bir gelişim evresi olabilir.

Ancak *Ebedi Barış* metninde halklar birliğinin dünya cumhuriyetine giden geçici bir durum olarak yorumlanmasına yönelik iki karşı kanıt arka arkaya bulunur. Birincisinde Kant der ki, devletler "zaten bir hukuksal sözleşmeye sahip oldukları için kendi hukuk anlayışları gereği, daha geniş bir hukuksal sözleşme gerektiren başka bir baskı altına girmeye karşı korunmuşlardır."[34] Ama bu akıl yürütme ikna edici değildir. Gerçi yeni insan hakkı, yani öz- belirlenim hakkı gereği devletler kendi anayasalarını diğer devletlerin isteğine göre değiştirme yönünde bir göreve sahip değildir. Bu tür istekler tartışmasız sadece dünya cumhuriyetinde söz konusu olur; sonuç olarak

30 *A.g.e.*, 357 [5-11].
31 *A.g.e.*, 357 [12].
32 *A.g.e.*, 357.
33 Krş. Birinci Ön Madde.
34 VIII, 355-356.

uluslararası devletçilik, öz-belirlenim hakkıyla ilişkili olmayan sözünü ettiğimiz minimal görevlerle yetkilidir.

İkinci karşı kanıt, "Birinci Ek"te ortaya çıkar ve orada "büyük sanatçı doğa"nın devreye girmesiyle arzulanan amacın, yani geçici bir barıştan daha fazlası olan; ama aynı zamanda hiçbir devletçilik barındırmayan bir barış durumunun tesis edilebileceği iddia edilir. Aslında Kant, "büyük sanatçı"nın –bununla kastettiği insan doğasıdır– "insanlar arasındaki anlaşmazlıkları kullanarak onlar arasında, kendileri istemese bile, uyum yaratma" yeteneğine sahip olduğunu kabul eder.[35] "Sanatçı doğa"ya başvurmak, "görünmez el" kanıtını kullanmak demektir ve bu kanıt oldukça moderndir; buna göre olaylar bizim dışımızda olup biter; dolayısıyla herhangi bir politik iradeye gerek yoktur.

Halkların haklarıyla ilgili olan bu ikinci kanıt, dillerin ve dinlerin çeşitliliğini ele alır ve homojen devletin yerine birbirinden bağımsız devletlerden oluşan bir çokluğu geçirir.[36] Bu akıl yürütmeye göre "sanatçı doğa", saf homojen bir dünya devletini, yani tam da evrensel monarşiyi engellemeyi başarır. Ama o, ne tam olarak bir halklar birliğinin kurulmasını garanti edebilir ne de, Kant'ın umduğu gibi, daima buna doğru gelişir.[37] Hepsinden önemlisi "sanatçı doğa" şu çıkmazı engelleme gücüne sahip değildir: Halklar birliği, ya çatışmaları hukuk yoluyla uzlaştırmaya yetkili olacaktır, dolayısıyla bunun için iktidara ihtiyaç duyacak ama devlet karakterine sahip olmayacaktır *ya da* devletçi karakteri olmayan antlaşmalarla yetinecek, dolayısıyla görevini yerine getiremeyen bir birlik olarak kalacaktır. Oysa ki "adaletin kılıcı" olmadan (devletler arası) hukuksal güvence kelimesi "kuru bir sigorta" olarak kalır.

Geçicilik yorumuna karşı ortaya konan bu iki itiraz, nesnel olarak da ikna edici değildir. Onların metinde arka arkaya bulunmasından hareketle, Kant'ın henüz kesin bir sonuca ulaşmadığını varsayabiliriz. Bu varsayım, Kant'ın üç seçeneği ikiye indirgediğinde, yani dünya cumhuriyetinden vazgeçip şu basit alternatife sürüklendiğinde doğrulanır: Homojen devlet veya devlet karakterine sahip olmayan bir birlik. İkinci Ana Amaç Maddesi'ndeki ifadeleri bu anlamda okuyabiliriz: "birçok halk [...] bir devlet içinde sadece tek bir halk oluşturabilir" veya "tek bir devlet içinde eriyebilir."[38]

---

35 *A.g.e.*, 360 [23-27 arası].
36 *A.g.e.*, 367.
37 *A.g.e.*, 357.
38 *A.g.e.*, 354.

POLİTİK SONUÇLAR

Başlangıçta da değindiğimiz gibi Kant'ın görüşleri şaşırtıcı ölçüde güncel görünüyor. Bunu sadece teorik olarak, tümü geçici, altı tezde göstermek istiyorum.

1) Şimdilerde oldukça yankı uyandıran bir hukuk etiği, yani Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* uluslararası bakış açısını ihmal ediyor. Bu, belki de sadece olumsal bir faktörden, yani bir kitapta konunun kapsamını sınırlı tutma zorunluluğundan kaynaklanan bir şey değildir. Bu ihmal, Rawls'un başlangıç durumunda seçilen adalet ilkelerine gerçeklik kazandıran dayanakları temellendirme biçimiyle ve bu temellendirmede kamusal iktidar etiğini, yani devlet etiğini tamamen göz ardı etmesiyle ilişkili olsa gerek. Ne var ki, bir uluslararası hukuk topluluğu teorisi tam da bu etik ile ilgilidir. Kantçı teorinin pratik anlamı burada yatar; Kant'ta felsefi hukuk söylemi bu konuyu da kapsamı içine alarak genişler.

2) Son yıllarda yaşanan olaylar, felsefi hukuk söylemini genişletmenin sadece akademik açıdan değil, pratik-politik açıdan da anlamlı olduğunu varsaymamız için yeterli sebep oluşturmaktadır. Hukuk ve sözleşme devletinin ilkece sosyal devletçiliği de kapsadığını nihayet kabul ettiğimizden beri, devletler arası adalet teorisi devlet içi adalet teorisinden daha önemli bir şeye dönüştü. Örneğin *ad hoc* öldüğüne inanılan meşru savaş teorisinin Körfez Savaşı'nın etkisiyle tekrar hayat bulması anlamlıdır. Her hâlükârda Kant bu konuda çok katı bir ilke tesis eder: Sadece öz-savunma meşrudur. Ancak öz-savunma başkasına devredildiğinde, gördük ki, savunmanın hem saldırıya dönüşmesine hem de sivil halkın yaşam ve mülkiyetini dokunulmaz kılan temel kuralların çiğnenmesine izin verilmiştir. Ayrıca öz-savunma için dışarıdan gelen gücün, eninde sonunda, gecikmiş bir saldırganın eline uzun zaman boyunca silah vermekle suçlanması da kaçınılmazdı.

3) Kant'ın devlet etiğinin temel görüşüne göre, kamusal iktidar olmadan hukuksal güvence yeterince sağlanamaz. Belli bir devletçilik zorunlu olduğu için, şu sonuca varmaktan kaçınamayız: Örneğin BM gibi yetkili kurumlar egemen bir iktidar doğrultusunda oluşmak zorundadır. Ama dikkat edelim: Kant devlet iktidarının meşruiyetini çok katı koşullara bağlar ve bu koşullar onun kendi cumhuriyet anlayışına denk düşer ve bu cumhuriyet de kabaca bir hukuk ve sözleşme devletine tekabül eder. Buna göre uluslararası devletçilik şu koşulları karşılamalıdır: Normatif bir ön yükümlülük olarak insan hakları ("özgürlük ilkesi"), değişmez eşit muamele ("eşitlik yasası") ve iktidar paylaşımı. Örneğin, ikinci ilke, ilhak politikaları karşısında taraf tutmamayı buyurur; yoksa ilhaklardan birine karşı dururken, diğerine sessiz

kalmayı buyurmaz. Ayrıca Kantçı uluslararası devletçiliğin bir *Pax Romana** biçimini almadığı kesindir. Ayrıca o, bir zamanlar Akdeniz sahasında, alenen ama son derece zarif bir biçimde yapıldığı gibi, tek bir büyük güce veya devletlerden oluşmuş bir gruba, söz konusu devlet görevlerinin güven içinde devredilmesine imkan tanıyan bir devletçilik türü değildir. Çünkü aksi söz konusu olduğunda çıkar çatışmaları devreye girer, böylece uluslararası hukuksal güvenceyi sağlama görevi, (ince) bir hegemoni mücadelesine dönüşür.

4) Devlet etiğiyle ilgili "temellendirme artı sınırlandırma" modelinde ve bu modeli esas alan akıl yürütmede, yönetme biçiminin oluşumu, yalnızca, yönetme yetkilerinde daha fazla kanaatkâr olmakla ilişkilendirilir. Kant'ın temel düşüncesine göre, uluslararası hukuk topluluğunun, hem –biçimsel bakımdan– daha fazla devletçiliğe, hem de –içeriksel bakımdan– daha kısıtlı devlet görevlerine sahip olması gerekir. Ayrıca "meşruiyet artı sınırlandırma" modelinde, yetki alanları ile onların algılanması arasında sıkı bir ilişki tesis edilir. Buna göre yetki alanları ne kadar sınırlandırılırsa, onların meşru devlet yetkileri olarak algılanması da o kadar kolaylaşır. Bundan dolayı uluslararası bir hukuk topluluğunun hem minimal sosyal haklar adına güç uygulama yetkisine sahip olmasını[39] hem de sosyal sorumlulukları bahane ederek "karın tokluğuna" ücreti tanımayıp, üye devletler üzerinde iş gücü göçü konusunda yetkili olmasını kuşku uyandırıcı buluyorum. Gerçi açlık ve nüfus artışı gibi sorunların uluslararası sözleşmelerle karara bağlanması beklenebilir; ama sosyal sorumluluklar bahane edilerek başka bir devlete şiddet içeren müdahaleye müsaade edilemez.

5) Ama bu yetki alanları en azından bir konuda, yani toprak sınırlarına yapılan saldırılar karşısında genişler. Bugüne kadar bu saldırılar, hep geleneksel bakış açısından yorumlanmış ve askeri müdahaleler olarak anlaşılmıştır. Ancak komşu ülke, verdiği ekolojik zararla da yabancı bir ülkenin toprağını ihlal etmiş olur. Nihayetinde ekolojik zararı, herkese yönelik ekolojik bir tehdit olarak almamız gerekir. Gerek tehlikeli işletmeler (örneğin nükleer santraller ve kimyasal merkezler gibi) gerek atom deneme projeleri, gerekse de hava sahasını kullanmak (bu kullanımın taşıdığı tehlikeler ve yarattığı gürültü) olsun, bunların hepsi yabancı bir toprağa tecavüz; komşu devlete –eğer bu devlet söz konusu girişimlerden çıkar sağlamıyor ve karar süreçlerinde et-

(*) *Roma Barışı*: Roma'nın Augustus döneminde hakimiyeti altında bulunan bölgelerde sağladığı barış ortamı. Merkeziyetçi, güçlü yönetimler altında sağlanan barış biçimini nitelendirmek için de kullanılır – ç.n.

39 krş Pogge, 1992, s. 61- 62 ve Beitz, 1979, III. Kısım.

kili olmuyorsa– müdahale anlamına gelir. Bu tür müdahalelerin yarattığı sorunları –ekolojik tehdidi engellemek, ülkeleri bu konuda denetlemek gibi– çözmek açıkçası oldukça zordur; bununla beraber şu da açıktır ki, söz konusu ekolojik sorunlar çözülmesi gereken sorunlardır, yoksa karşı kanıtlar sunulması gereken sorunlar değildir.

6) Hegel'den beri Kant'a yapılan değişmez eleştiri: Saf gereklilik! Federalizm hakkındaki düşünceleri Kant'ın büyük bir politik realizme sahip olduğunu kanıtlamıyor mu? Uluslararası ilişkilerde kaydedilen ilerlemeler, yani salyangoz temposundaki ilerleme, Kant'ı, her şeyden önce devletlerin bir dünya cumhuriyetini "hiç istemediklerine"[40] ikna edebilmiştir. Ancak noksanlarımızın elde ettiklerimizi göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Devletler arasındaki dostluklar ya da düşmanlıklar uzun süredir kalın bir sözleşmeler ağıyla dönüşüme uğradı. Yapılan sözleşmelerin büyük bir kısmı, Kant'ın halklar birliği idesine uygundur: Tikelden bir çoğul meydana gelmiştir; bu öyle bir çoğuldur ki, bölge bakımından olduğu kadar konuları bakımından da karmaşık bir çeşitlilik sunar. Bu sözleşmelerde asla ortak bir devlet iktidarı betimlenmez. Buna rağmen onlardan bazıları, gevşek bir birliği aşmıştır.

Bu tür sözleşmeler uluslararası denetlemeleri öngördüğü an, tek tek devletler açısından –hiç sezdirmeden ama düpedüz– bir egemenlik kaybı oluşmaktadır. Buna ilaveten uluslararası yargı mercileri ve uluslararası mahkemeler kurulduğunda, bu sözleşmelerin taşıdığı devletçilik öğesi daha da genişler. Ve bu mahkeme kararları müdahale etme gücünü elde ettiğinde ise, uluslararası mahkemelerin devletçi karakteri büyük ölçüde açığa çıkar.

Kant, dünya cumhuriyetinin arzulanmıyor olmasından endişelenmiyordu; çünkü ona göre, tarih felsefesinde söylediği[41] ve *Barış* yazısının son cümlesinde tekrarladığı gibi, dünya cumhuriyetini bir ide olarak almamız gerekir; bu ide, bize kendisine adım adım yaklaşmamızı buyurur. Dünya cumhuriyeti idesi aynı zamanda hukuksal ilerlemenin bir parçasıdır ve bu ilerlemeye katkıda bulunmak ahlâksal yükümlülüğümüzdür. Nitekim eğer ebedi barış, "sonsuz bir süreç içinde kendisine adım adım yaklaşacağımız" bir şeyse, bu durumda o, "boş bir ide" değil, aksine "yavaş yavaş gerçekleştireceğimiz ve amacına yavaş yavaş ulaşacağımız bir görevdir."[42]

Bu noktada yoruma bağlı olarak iki ütopya anlayışını kullanabiliriz. Buna göre dünya cumhuriyeti ya bugün hiçbir yerde temeli olmayan roma-

40 VIII, 357.
41 *Idee*, VIII, 6. Önerme, 23.
42 VIII, 386.

nesk bir ütopyadan ibarettir ya da henüz gerçekleşmemiş bir ütopyadır. İkinci yoruma göre, dünya cumhuriyetini kurmak, yalnızca ahlâksal bir görev değildir; o daha ziyade politik bir idealdir ve bu ideali gerçekleştirmek için daha somut adımlar atmak gereklidir.

İlk demokratik hukuk ve sözleşme devletinin cumhuriyetçi bir devrimle kurulmuş olduğuna değinir ve bununla –Kant gibi– Fransız Devrimi'ne benzeyen bir şeyi anlarsak, o zaman barış amaçlı bir dünya cumhuriyetini kurmak, ikinci bir cumhuriyetçi devrim olarak tanımlanabilir. İlkinden farklı olarak ikincisi, ilişkilere şiddet ve hile karıştırarak gerçekleştirilen ve Kant'ın tam da bu yüzden ahlâksal olarak gayri meşru bulduğu[43] ani bir değişimle başarılamaz. O, daha ziyade, Kant'ın ahlâksal olarak meşru tek yol olarak gördüğü reformlar vasıtasıyla kurulabilir.[44] Ayrıca, dünya cumhuriyetini kurmak sadece ahlâksal bir buyruk değil, aynı zamanda basiret kuralları-nın gerektirdiği bir şeydir; çünkü o, bir devletin diğer bir devlet tarafından yok edilme tehlikesini azaltır.[45] İşte tam da bu yüzden dünya cumhuriyeti, tek bir hukuksal eylemle gerçekleştirilemez. Mevcut çatışmaların, konu konu ve aynı zamanda küçük küçük birçok adımla, müdahale gücü olan hukuksal oluşumlara taşınması gerekmektedir. Bu oluşumlarla belli bir merkezi iktidarı değil, aksine çok yönlü ve katmanlı bir egemenliği kurmak için çaba sarf edilmelidir. Cumhuriyetçi sözleşme devletleri arasındaki cumhuriyetçi düzen, yani dünya cumhuriyeti belki de adım adım kurulacak bir dizi hukuksal oluşumdan ibarettir.

43 *A.g.e.*, 372 vd.
44 *A.g.e.*, 372 [32 vd.].
45 *A.g.e.*, 372 [5 vd.].

10

Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?

HAKAN ÇÖREKÇİOĞLU

Kant ve sivil itaatsizlik kelimelerini aynı cümlede kullanmak, sivil itaatsizlikle ilgili çağdaş literatürde doğrudan veya dolaylı olarak Kant'a yapılan referansları gördüğümüzde[1] son derece olağan, bizzat Kant'ın itaatsizlikle ilgili görüşlerini okuduğumuzda ise biraz garip görünebilir. Sivil itaatsizliğin özellikle meşru temelleri söz konusu olduğunda, Kant'ın düşüncesi teorisyenlere önemli bir malzeme sunar; ancak kendisi temel politik eserlerinde yasa koyucuya karşı her türlü itaatsizliği mutlak olarak yasaklar. Bu durumda Kant'ın sivil itaatsizlik ile ilişkisini incelemek akademik açıdan oldukça ilginçtir; ayrıca böyle bir inceleme hem Kant'ın politika felsefesini hem de çağdaş sivil itaatsizlik tartışmalarını anlamak, bu tartışmaları değerlendirmek ve onlara katkı sağlamak açısından önemli bir işleve sahiptir.

Sivil itaatsizlik problemi, kökeni çok daha öncesine dayansa da, özel-

1 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harward University Press, 1971, Ch. 6.55: "The Definition of Civil Disobedience". Bu bölümün Almanca'dan yapılan çevirisi için bkz. "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, der. ve çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2. Basım, 2001, s. 54-76; Hary Prosch, "Limits to the Moral Claim in Civil Disobedience", *Ethics*, C. 75, no. 2, Jan. 1965, s. 103-111, bkz. 109 vd.; Jurgen Habermas, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı, Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* içinde, s.119-139. Özellikle Rawls ve Habermas örneğinde sivil itaatsizlikle Kantçılık arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Reiner Grundmann and Christos Manrzioris: "Fundemantalist Intolerance or Civil Disobedience", *Political Theory*, C. 19, no: 4, Nov. 1991, s. 572-605; Hans Saner, "Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* içinde, s. 160-173; Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik*, Okumuş Adam Yay., İstanbul, 2003, s. 255 vd.

likle 1980'li yıllarda politika tartışmalarının gündemine girmiş ve sivil itaatsizliğin meşru dayanakları çağdaş politika felsefesinin temel tartışma konularından biri haline gelmiştir. Bu tartışmalarda sivil itaatsizlik, demokratik toplumlarda aşağıdan değişimin alternatif bir yolu olarak değerlendirilir. Buna göre sivil itaatsizlik eylemini şu şekilde tanımlayabiliriz: Öyle veya böyle belli bir demokrasiye sahip olan toplumlarda hukukun kendi iç dinamiği, yani içtihat, adaleti tesis etmekte yetersiz kaldığında veya tekil siyasi kararlar eşitlik ve özgürlük gibi temel demokratik değerlerle çatıştığında, oluşan adaletsizliği gidermek için son çare olarak başvurulan hukuk dışı bir politik eylem.

Bu tanımdan da anlaşılabileceği gibi, sivil itaatsizlik eylemleri, kurulu düzenin temel değerlerine başkaldıran veya devletin kurucu ilkelerini kökten değiştirmeyi hedefleyen devrimci eylemler değildir. Tersine yasal tüm yollar tüketildikten sonra, etik veya politik daha üst düzeyden bir ilkeye gönderme yaparak, mevcut hukuk sistemindeki veya politik uygulamalardaki adaletsizlikleri gidermeyi hedefleyen reformist eylemlerdir.

Açıktır ki bu türden bir politik eylemin demokratik düzenin gerektirdiği bazı temel koşulları karşılaması, daha da önemlisi meşru bir temele dayandırılması kaçınılmazdır. Örneğin John Rawls'un sivil itaatsizlik tanımını ele alacak olursak, söz konusu koşulların ve meşru dayanağın şu şekilde özetlendiğini görürüz: "... genellikle yasayı veya hükümet politikalarını değiştirmeyi amaçlayan sivil itaatsizlik, kamusal, şiddet içermeyen, vicdani ama yasa dışı bir politik eylem"dir.[2] Rawls'a hukuk dışı bir eylem olarak sivil itaatsizliğin şu temel koşulu da karşılaması gerekir: Eylemci, eylemin sonucundan doğabilecek her türlü cezai yaptırımı baştan kabullenmelidir.

O halde hukuk dışı bir politik eylemin, sivil itaatsizlik eylemi olarak tanımlanması için üç temel koşulu karşılaması gerekmektedir. Bunlardan birincisi kamusallık, ikincisi şiddetten arınmışlık ve nihayet üçüncüsü cezai yaptırımı kabullenmektir. Sivil itaatsizliğin meşru dayanağına gelince, yukarıdaki tanımdan da anlaşılabileceği üzere, Rawls, problemi ahlâksal ve vicdani temelde çözmektedir. Rawls bu temeli daha özgül bir biçimde "kamusal adalet anlayışı"[3] veya "kamusal adalet duygusu"[4] olarak da tanımlar.

Yukarıda değindiğimiz üç temel koşul konusunda sivil itaatsizlik tartışmasının hemen hemen tüm tarafları uzlaşmış olmasına rağmen, meşruiyet

2 John Rawls, s. 364 (Türkçe basım, s. 56).
3 *A.g.e.*, s. 365 (s. 58).
4 *A.g.e.*, s. 367 (s. 60).

problemi söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan sivil itaatsizlikle ilgili esas tartışmanın meşruiyet problemi üzerine odaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Hannah Arendt, sivil itaatsizlik eylemlerini, Rawls gibi, liberal bir kamunun adalet duygusuna değil, cumhuriyetçiliğin –ama Amerikan tipi bir cumhuriyetçiliğin– kurucu ilkelerine;[5] Habermas ise hukuk devletinin normatif adalet anlayışına ve yasaya gönüllü itaat ilkesine dayandırır.[6]

Başlangıçta da değindiğimiz gibi, temellendirme problemi söz konusu olduğunda, Kant yukarıda kabaca özetlemeye çalıştığımız tartışmalarda önemli bir referans; hatta Rawls gibi bazı teorisyenler içinse başlıca esin kaynağıdır. Acaba gerçekten de Kant'tan bir sivil itaatsizlik teorisi türetmek mümkün müdür? Ya da Kant'ın düşüncesinde sivil itaatsizliğe meşru dayanaklar sağlayacak ilkeler mevcut mudur?

Elbette ki, Kant'ın devrime koyduğu mutlak yasak ve devrimci eylemlerden ziyade reformist eylemlere verdiği onay, Kant'tan bir sivil itaatsizlik teorisi türetmenin temel çıkış noktası olarak görülebilir. Üstelik Kant'ın pratik felsefesinin sistematik bağlamında yoğunlaşarak sivil itaatsizliğe ahlâksal veya politik meşru dayanaklar sağlamak da mümkündür. Ancak Kant'ın kendisi "yasa koyucuya yönelik her türlü" direnişi[7] yasaklamakla kalmaz; mevcut yasalara –bu yasalar temel sözleşmeyle ters düştüğü zaman bile– koşulsuz itaatin bir yükümlülük olduğunu iddia eder. Sorun sadece bununla sınırlı değildir. Kant ile sivil itaatsizlik arasında kurulması muhtemel olumlu bir ilişkinin ilgilenmek zorunda olduğu iki temel problem daha mevcuttur. Birincisi Kant'ın ahlâk felsefesinin temel öncüllerinin ve biçimselciliğinin itaatsizlik konusunda çift yönlü bir sonuca ulaştırması; ikincisi ise Kant'ın, başka bir itaatsizlik türü olan devrimci eylemleri, içerdikleri şiddetten ötürü hem ahlâksal hem de hukuksal bakımdan kınamasına rağmen, şiddet içeren bir devrimden, yani Fransız Devrimi'nden övgüyle bahsetmesidir.

Bu noktada temel problem, Kant'ın yasaya karşı her türlü itaatsizliği yasaklayan kendi ifadeleri ile yine kendi felsefesinin sistematik uzantıları arasındaki gerilimden ve tutarsızlıktan kaynaklanır. İşte biz bu çalışmada eleştirel felsefenin temel teorileri arasında sistematik bir yeniden yapılandırmaya girişerek, Kant'ın kendisinin değilse bile düşüncesinin, sivil itaatsizliğe meşru

5 Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harvest Books, USA, 1972, s. 83 vd.; Eserde yer alan "Civil Disobedience" makalesinin Türkçe çevirisi için bkz: "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* içinde, s. 77-118.

6 J. Habermas, bkz. s. 126.

7 *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz"*, bkz. bu kitap s. 42.

temeller sağlayıp sağlamadığını araştırmayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda Kant'ın sivil itaatsizlikle ilgili çağdaş literatürde kapsadığı yeri değil, onun düşüncesi ile sivil itaatsizlik arasında kurulabilecek ilişkiyi ve çağdaş bir sivil itaatsizlik teorisi için bazı Kantçı temelleri araştırmayı hedefliyoruz. Bu amacımız doğrultusunda ilk olarak, Kant'ın ahlâk felsefesi ile hukuk ve politika felsefesi arasındaki sistematik ilişkiyi, Kantçı sözleşme anlayışı bağlamında ele almamız gerekmektedir.

AKLIN BİR İDESİ OLARAK SÖZLEŞME

Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nin girişinde eylemin dışsal yönü ile içsel yönü arasında ayırım yapar. Bu ayırım bağlamında hukuk veya politika, eylemin sadece dışsal yönüyle, buna karşılık ahlâk ise eylemin sadece içsel yönüyle ilgilidir. Kant bu ayrımdan hareketle, hukukun insan eylemlerini dışarıdan belirleme gücüne sahip olduğunu ve yasal eylemin dışarıdan bir zorlamayla mümkün olabileceğini; buna karşılık ahlâksal eylemin içeriden gelen bir baskının sonucu olduğunu iddia eder.[8]

Ahlâk söz konusu olduğunda, bu içsel baskı aslında özgürlüğün ve otonominin teminatıdır. Başka bir ifadeyle, insan ancak ahlâk yasasının belirlenimine tâbi olduğunda veya bu belirlenimin baskısı altında eylediğinde, gerçek anlamda özgür ve otonom olacaktır. Bu baskıyı bizzat kendi kendimize yüklediğimiz için, yani kendimizi, kendi aklımızın koyduğu yasanın belirlenimi altına soktuğumuz için, burada dışarıdan bir zorlama değil, aksine tam otonomi söz konusudur.

Otonomi, Kantçı etiğin *kategorik imperatif* formülasyonlarında ifadesini bulur. Kant, insanların iradi olarak *kategorik imperatif*in buyruklarına uymakta başarısız olduklarında, akılsal bir pozitif hukuk sisteminin, bu işi üstlenebileceğini ve dışsal zorlama (yani pozitif yasalar) yoluyla insanların *kategorik imperatif*e uygun olarak eylemelerini mümkün kılabileceğini düşünür. Bu nedenle *kategorik imperatif*in üç ünlü formülasyonunda ifadesini bulan karşılıklı özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığı, *Ahlâk Metafiziği*'nin birinci kısmını oluşturan "Hukuk Öğretisi"nde, hukuksal olarak da güvence altına almak ister. Söz konusu eserde bu üç ilke, akıldan türeyen hukuk ilkeleri olarak tasarlanır ve karşılıklı eşitlik ve özgürlük zemininde adaleti tesis edecek bir hukuk sisteminin ve politik düzenin temel ilkeleri olarak temellendirilir.

---

8 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Ed. W. Weischedel, Suhrkamp, C. VIII, 1974, bkz. [AB 15], s. 324-325.

Şimdi Kant'ın ahlâk felsefesi ile hukuk felsefesi arasındaki bu sistematik ilişki, kaçınılmaz olarak, onun politika felsefesine ve özellikle sözleşme anlayışına da yansır. Sözleşme, özel hukukun hükmü altındaki doğa durumundan kamusal hukukun tesis edildiği politik duruma geçmeyi ifade eder.[9] Kant için "kökensel sözleşme" aklın bir idesidir[10] ve bu anlamda o, *kategorik imperatifin* bir tezahürüdür. Buna göre, insanlar aklın bu *a-priori* idesine kendi iradeleriyle uyarak herkesin kendi başına birer yargıç olduğu özel hukuk durumundan özgürlük ve eşitliğin kamusal hukukla güvence altına alındığı politik duruma geçerler ve ortak uzlaşmayla egemenliği devlet başkanına devrederler. Üstelik Kant, sözleşmenin gerçekleşmiş bir olgu olmadığını, *hipotetik* bir karakter taşıdığını iddia eder.[11] Şimdi eğer sözleşme bir varsayımdan ibaretse, bu, sözleşmenin Kant tarafından eleştirel bir bakış açısı, bir yargılama ölçütü olarak tasarlandığını gösterir. Nasıl *kategorik imperatifin* evrenselleştirme ilkesini temel ölçüt olarak alıp bazı eylem biçimlerini ahlâk dışı olarak yargılayabiliyorsak, sözleşme idesini de bir ölçüt olarak alıp adaletsiz yasaların ve politik uygulamaların sözleşme idesiyle ters düştüğünü iddia edebilir ve gerektiğinde onlara karşı çıkabiliriz. Buna göre, eğer devlet başkanı sözleşmenin temel ölçütlerini yerine getirmezse ve sözleşmeyi tek taraflı olarak fesh ederse, bir yargılama ölçütü olarak sözleşme idesi, egemene karşı direnmenin temel referans noktası haline gelir. Bu durumda adaletsiz yasa koyuculara direnmenin, hem etik hem de politik olarak meşru bir dayanak kazanacağı açıktır. O halde etik, hukuk ve politika arasındaki akılsal sistematik birliği göz önüne aldığımızda, Kant'ın felsefesinin sadece sivil itaatsizliğe değil, ondan tamamen farklı bir politik itaatsizlik türü olan devrime de meşru bir dayanak sağladığı sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz.

Ancak bu sonuç, Kant'ın kendisinin ulaştığı bir sonuç değil, onun düşüncesinin zorunlu bir uzantısıdır. Nitekim hem *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de hem de "Hukuk Öğretisi"nde Kant, bu sonuca ulaşmaz. Tersine, kendi sözleşme anlayışının sistematik bağlamıyla tutarsızlık içinde egemen, devleti "tamamen şiddet uygulayan (*tiranca*) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse bile" halkın ne ona itaatsizlik etmeye ne de onu devirmeye hakkı olduğunu iddia eder.[12] Kant bu iddiasını devletin başı ile egemenliği özdeşleştirerek temellendirir. Ne var ki, bu temellendirmede de

9 *A.g.e.*, § 42, s. 424-425.
10 *A.g.e.*, & 47, s. 434 ; *Yaygın Bir Söz Üstüne...*, s. 33-34-18, 40 vd.
11 *Yaygın Bir Söz Üstüne...*, s. 40.
12 *A.g.e.*, s. 42.

Kant hem kendi sözleşme anlayışının temel öncülleriyle hem de *Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi*'nde ileri sürdüğü fikirleriyle tutarsızlığa düşer. Şimdi Kant'ın bu temellendirmesine geçebiliriz.

DEVLET BAŞKANININ İKİ KARAKTERİ

Kant *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de toplumsal sözleşmenin tek tek herkesin iştirak ettiği birleşmiş iradenin bir sonucu olduğunu söyledikten hemen sonra, sözleşme vasıtasıyla egemenliği devralan "devlet başkanına (kelimenin ya fiziksel ya da ahlâksal anlamında)"[13] baskı uygulamayı ifade eden her türlü itaatsizliğin gayri meşru olduğunu iddia eder. Buna göre, egemenin ahlâksal ve empirik olmak üzere iki karakteri mevcuttur ve onların ikisine de itaatsizlik yapmak yasaktır; çünkü devlet başkanının buyruklarına karşı gelmek, doğrudan egemenin iradesine karşı gelmek anlamına gelir.

Ancak pek çok yorumcunun haklı olarak değindiği gibi, Kant bu temellendirmede kendi sözleşme anlayışının temel öncülleriyle çelişir. Çünkü egemen, Kant'ın sözleşme anlayışının kaçınılmaz sonucu olarak, tek tek her bireyin birleşmiş iradesidir. Bu noktada Kant Rousseau'ya yaklaşır ve hatta genel irade yerine birleşmiş iradeden bahsederek temel hak ve özgürlüklere Rousseau'dan çok daha fazla değer atfeder; ama devlet başkanının mutlak dokunulmazlığına ilişkin kanıtlarında, Rousseau'dan uzaklaşır ve neredeyse tümüyle Hobbes'la uzlaşır. Bu saptamadan hareket eden Wit, haklı olarak, Kant'ın devlet başkanı ile egemenliği özdeşleştirerek "transandantal otorite" ile "empirik otorite"yi birbirine karıştırdığını iddia eder.[14] Diğer bir deyişle Kant, *kategorik imperatif*te birleşen insanların iradesi ile devlet başkanının tikel şahsını birbirine karıştırır. Kant aslında bu temellendirmede, "Evrensel Bir Tarih Düşüncesinde" egemenin empirik karakterine ilişkin öne sürdüğü görüşleriyle de çelişir. Söz konusu eserde Kant şöyle demektedir:

> "İnsan, türdeşleriyle beraber yaşadığı müddetçe yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır; çünkü onun diğer insanlarla ilişkisinde özgürlüğünü kötüye kullandığı açıktır. Üstelik akıl sahibi bir yaratık olarak insan, herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı ister, ama yine de bencil hayvani eğilimleri yüzünden fırsat bulduğunda kendini bu yasanın dışında görür. İnsan, kendi iradesini kıracak ve de kendini evrensel olarak geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyaç duyar. Ama böyle bir yöneticiyi nerede bulacak? Onu, insan türünden başka hiç-

13 *A.g.e.*, s. 35. Ayrıca krş. *Die Metaphysik der Sitten*, § 49, s. 435.

14 Ernst-Jan C. Wit, "Kant and Limits of Civil Disobedience", *Kant-Studien*, Heft 1-4, 1999, s. 290.

> bir yerde bulamaz. Ne var ki, bu yönetici de başka bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır."[15]

Bu pasajda da açıkça görüldüğü gibi, egemenliği temsil eden devlet başkanı, empirik doğası bakımından bir insandır ve onun da, diğer tüm insanlar gibi, otoritesini kötüye kullanma olasılığı her zaman mevcuttur. Bu yüzden Kant, "Hukuk Öğretisi"*nde* güçler dengesini devreye sokar. Buna göre yasama veya egemen, yürütme veya yönetici ve nihayet yargı veya yargıç, her hukuksal devlette bulunması gereken üç otoritedir.[16] Kant için bunlar bir politik toplumun *a-priori* standartlarını oluşturur. Bu standartlar karşılanmıyorsa politik toplumun temelini oluşturan kamusal hukuk durumu yok demektir; hukuk durumunun olmadığı yer ise doğa durumudur. Üstelik Kant şunu da vurgular: Bir hukuk durumunda veya hukuksal bir sistemde bu üç otoritenin bulunması bir şeydir; bunların ayrı ayrı şahıslarda bulunması başka bir şeydir. Eğer yasama ve yürütme tek şahısta toplanıyorsa, orada Kant'a göre, savunduğu cumhuriyet değil, karşı çıktığı despotizm söz konusudur.[17]

Şimdi bu açıklamadan sonra Kant'a şu soruyu yöneltebiliriz: Acaba bu güçlerden hangisine, her koşulda, itaat zorunludur? Kant'ın *Yaygın Bir Söz Üstüne* ve "Hukuk Öğretisi"nde yer alan koşulsuz itaatle ilgili ifadelerine baktığımızda karşımıza çıkan cevap şudur: Her koşulda üçünü de! Ama "Evrensel Tarih İdesi"ndeki görüşlerden hareket ettiğimizde ve yasa koyucunun empirik doğasını göz önüne aldığımızda, görürüz ki, asıl itaat talep eden *transandantal otoritedir*; yani egemendir, diğer bir deyişle birleşmiş iradedir. Nitekim bu durum, Kant'ın "Hukuk Öğretisi"ndeki şu cümlesinde gayet açık bir şekilde ifade edilir: "Yasa koyucu otorite, sadece halkın birleşmiş iradesine ait olabilir."[18] Eğer durum buysa, o zaman adaletsiz yasalar, yasa koyucunun transandantal iradeyi temsil gücüne değil, olsa olsa onun empirik şahsına ait olabilir. O halde açıktır ki, Kant'ın sözleşme teorisinden hareket ettiğimizde ve birleşmiş iradeye iştirak edenlerin tek tek özneler olduğunu göz önüne aldığımızda, hem birleşmiş iradenin hem de tek tek öznelerin yasa koyucunun empirik şahsına ve kaynağında onun empirik eğilimleri bulunan adaletsiz yasalara itaatsizliği gayri meşru olmaktan çıkar.

Sisteminin bu gibi zorunlu uzantılarına rağmen Kant, neden mutlak itaati savunmaktadır? Kant'ı bu sonuca iten nedenler nelerdir? Egemene kar-

---

15 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, [A 397], s. 40.
16 *Die Metaphysik der Sitten*, [§ 45], s. 431-432.
17 *A.g.e.*, [§ 49], s. 435-36.
18 *A.g.e.*, [§ 46], s. 432.

şı her türlü itaatsizlik hem hukuksal hem de ahlâksal olarak gayri meşru mudur? Transandantal otorite ile empirik otorite, sözleşmenin gerekleri ile devlet başkanının iradesi, devletin yasası ile ahlâk yasası, diğer bir deyişle hukuk ile ahlâk çatıştığında, sözleşmenin taraflarından biri olan birey için, koşulsuz itaatten başka hiçbir çıkış yolu yok mudur? Bu ve benzeri soruları cevaplandırabilmek için Kant'ın egemene mutlak itaat ilkesini ve bu ilkenin itaatsizliğin bütün türlerini kapsayıp kapsamadığını yine sistematik bakış açısından incelememiz gerekmektedir.

EGEMENE MUTLAK İTAAT

Kant egemene karşı her türlü direnişi yasaklayıp devlet başkanına karşı mutlak itaati savunurken, onun zihninde olan temel direnme biçimi, Fransız Devrimi ve özellikle Louis'in idamı ve Devrim esnasında ve sonrasında yaşanan şiddet olaylarıdır. Bu durum, hem *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de hem de "Hukuk Öğretisi"nde kullanılan örneklerden açıktır. Dolayısıyla ilk bakışta Kant'ın direnişçi eylemlere koyduğu yasak, bu tür eylemlerin şiddetle sonuçlanma olasılığından kaynaklanır. Açıktır ki, şiddet içeren eylemler *kategorik imperatif* testini geçemez; çünkü evrenselleştirilemez. Bu noktada şiddet içermeyen bir politik eylem biçimi olarak sivil itaatsizliğin Kant'ın ahlâk felsefesinin temel öncülleriyle uyuştuğunu ve Kant'ın sistemine kolaylıkla eklenebileceğini düşünebiliriz. Bu bağlamda devlet başkanının adaletsizliklerine karşı girişilen itaatsizlik eylemi, *kategorik imperatif* zemininde, ahlâksal bir meşruiyet kazanır. Ancak bu kez de Kant'ın kendisi değil, ahlâk felsefesinin temel öncülleri ve biçimselciliği (ve kendi kendisiyle çelişmeme ilkesi) sorunu ucu açık bırakır. Bu noktaya tekrar geri dönmek üzere, öncelikle itaatsizlik yasağının Kantçı biçimselcilikten hareketle nasıl temellendirildiğine bakalım.

Kant'a göre her türlü itaatsizlik öncelikle hukuk dışıdır; çünkü hiçbir anayasa veya pozitif hukuk düzenlemesi yasaya itaatsizliği yasal kılacak bir yasa barındıramaz; barındırırsa bu bir çelişki olacaktır. O halde bir hukuk durumunda itaatsizlik kabul edilebilir bir şey değildir:

> " ... halka (sözleşme çiğnendiği takdirde) bütün tikel yasaların kendisinden türetildiği mevcut anayasayı yıkma yetkisi veren bir yasanın bulunması düpedüz çelişki olurdu; çünkü o zaman, anayasa *kamusal olarak oluşmuş* bir muhalif güç içermek zorunda kalırdı; dolayısıyla halkın haklarını ilkine karşı koruyan ikinci bir devlet başkanına ve bu iki taraftan hangisinin haklı olduğuna karar vermek için de bir üçüncüsüne ihtiyaç duyulurdu."[19]

19 *Yaygın Bir Söz Üstüne...*, s. 46.

Acaba ahlâksal düzlemde de itaatsizlik gayri-meşru mudur? Her türlü itaatsizlik *kategorik imperatif*in evrenselleştirilebilirlik testinde de başarısız kalır mı? İlk bakışta evet! Devlete karşı yapılan hiçbir itaatsizlik eylemi *kategorik imperatif*in evrenselleştirilebilirlik testini geçemez; çünkü biz, yasa koyucuya karşı itaatsizlik eylemini evrensel bir maksim haline getiremeyiz; herkesin itaatsizlik yaptığı bir toplumu tutarlı bir biçimde tasarlayamayız. Görüldüğü gibi, itaat sadece hukuksal bir görev değil, Kantçı ahlâk felsefesinin biçimselciliğinin kaçınılmaz sonucu olarak aynı zamanda ahlâksal bir görevdir.

Ancak aynı biçimselcilik tam tersi sonuca da götürür. Herkesin adaletsiz olduğu bir hukuk toplumunu da tutarlı olarak tasarlayamayız. Bu durumda egemenin adaletsiz yasaları da *kategorik imperatif* testini geçemez. Nitekim Kant, hukuk düzleminden ahlâk felsefesi düzlemine geçerek dini ve dünyevi otoritelerin buyruklarını konu edindiği bir dipnotta şunu iddia etmekte sakınca görmez: "İnsanlar kendinde kötü olan (yani doğrudan ahlâk yasasına karşıt olan) bir şey buyurduğunda, bu buyruklara karşı koyma cesaretini göstermeliyiz ve göstermemiz gerekir."[20] Böylece hukuksal olarak itaatsizlik hiçbir meşru dayanağa sahip değilken, ahlâksal açıdan meşru bir dayanak elde eder. Yeter ki birey, itaatsizlik eyleminden doğacak her türlü hukuksal cezayı kabullenmeye baştan hazır olsun. Zira Kant'a göre, itaatsizlik hukuksal-anayasal düzlemde hiçbir şekilde meşru kılınamaz.

Ancak Kant *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de ve "Hukuk Öğretisi"nde, mantıksal tutarlılık adına egemenin hem tikel şahsına, yani empirik karakterine karşı hem de ahlâksal karakterine karşı, her türlü direnişin yanlış olduğunu iddia eder; çünkü ona göre devlet başkanının kökensel sözleşmeyi çiğneyip çiğnemediğini test edecek hiçbir hukuksal ve bağımsız otorite yoktur:

> "çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir. Halkın böyle bir yargı yetkisine sahip olduğunu ve mevcut devlet başkanının yargısıyla ters düştüğünü varsayalım. Bu durumda hangi tarafın haklı olduğuna kim karar verecektir? Her iki taraf da kendi başına birer yargıç olarak karar veremeyeceği için, devlet başkanı ile halk arasında aracılık etmesi için başka bir devlet başkanı gerekecektir ki, bu da kendi kendisiyle çelişen bir durumdur."[21]

Bu pasajdan çıkan sonuca göre, adaletsiz bir devlet başkanına karşı, sivil itaatsizlik de dahil olmak üzere, hiçbir direniş meşru değildir. O halde

---

20 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, C. VIII, [B 139], s. 758.

21 *Yaygın Bir Söz Üstüne...*, s. 42-43.

Kant'ın farklı eserlerinde yer alan kendi kelimelerine sadık kaldığımızda şu sonuçla karşı karşıya kalırız: Öznenin hukuksal ve ahlâksal olarak iki ayrı özne halinde parçalanması. Buna göre, tek ve aynı özne bir yönüyle devletin yasalarına mutlak olarak riayet etmek zorunda olan hukuksal öznedir; diğer yönüyle *kategorik imperatifi* kendine son mercii olarak almak zorunda olan ahlâksal öznedir. Nitekim devletin yasaları, vatandaşlardan, onları vatandaş kılan yasalara karşı tam itaat isterken; ahlâk yasası, vatandaşlardan adaletsiz yasalara itaatsizlik göstermelerini talep eder. Bu durumda birey, hukuk ile ahlâk arasında gerilimli bir pozisyonda kalır ve Kantçı ahlâkın biçimselciliği ve çift yönlü sonucu bu gerilimi daha da güçlendirir gibi görünür.

O halde hukuk ile ahlâk arasındaki uyum nasıl tesis edilecektir? Parçalanmış özne nerede bir bütünlük sergileyecektir? Daha da ötesi devlet başkanının koyduğu yasaların sözleşmenin temel dayanağı olan *kategorik imperatife* uygunluğu nasıl test edilecektir? Ahlâk ile hukuku uzlaştıracak ve özneyi içine düştüğü gerilimli pozisyondan kurtaracak yol nedir?

Kant, çözümü, ani bir yön değiştirmeyle, kimine göre "sistem(ini) parçalayıcı"[22] bir tutum benimseyerek, kimine göre ise farklı bir "söylem"[23] türüne geçerek, politik öznede arar ve ahlâk ile hukuk arasındaki uzlaşımın imkanını üç alanda inceler: Tarih, kamusallık ve politika.

TARİH

Ahlâk ile hukuk arasındaki sorunlu ilişkiyi çözmek, bu ikisi arasında uyum tesis etmek Kant'ın tarih felsefesinin ana problemlerinden biridir. Kant, çözümün öncellikle belli bir tarih yorumundan geçtiğini düşünür ve tarihi, ahlâk ve hukukun ideal birliğine doğru ilerleyen bir süreç olarak yorumlamanın politik önemini keşfeder.

Kant için ahlâk ile hukukun tam olarak uzlaşması asla gerçekleşmiş bir olay değil, gelecekte gerçekleşmesi için sürekli çaba sarf etmemiz gereken etik ve politik bir idealdir. Daha Kantçı terimlerle ifade edersek, *ebedi barış* durumu, aklın *düzenleyici bir idesi*, yani aklın gerçeklik üzerine bir talebidir. Bu noktada tarihte ilerleme olup olmadığı empirik bir sorundur ve Kant için asıl önemli olan, bizim tarihe ilişkin akılsal yorumumuzdur. Kant, ahlâk ile hukuk arasındaki uyumun doğanın veya tarihin yüksek planı veya gizli amacı

22 Axel Honneth, "Geschichte als Fortschritt: Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart", *Kant Lebt*, Ed. Birgit Recki, Sven Meyer, Ingmar Ahl, Mentis, Parderborn, 2006, s. 138.

23 Peter P. Nicholson, *Kant, Devrim ve Tarih*, bu kitap, s. 151.

olduğunu ifade ettiğinde, yani doğanın savaş, katliam, zulüm, açlık, kıtlık, deprem, masum ölümleri gibi tarihsel ve doğal felaketler yoluyla bu uyuma hizmet ettiğini söylediğinde, bununla metafizik bir ilkeyi değil, olması gereken bir *tarih yorumunu* kasteder.

Bu noktayı açmamız gerekirse, Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde insanın bilgi yetilerinin amaçsal olarak iş gördüğünü, doğadaki nesnel bir ereksellikten söz etmem ile "bilgi yetilerimin kendine has yapısına göre" doğayı ereksel bir bütün olarak tasarlamam arasında fark olduğunu vurgular.[24] Buna göre, doğa mekanizmasını ereksel bir bütün olarak yorumlamak, bizim bilgi yetilerimizin iş görme biçiminin bir sonucudur; daha açık olarak ifade edersek, doğal ereksellik, aklın düzenleyici idelerinin talebi olan erekbilimsel yargının bir sonucudur. Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, aklın düzenleyici idelerini "mutlak birlik" veya "uyum" ideleri adı altında sınıflandırır ve evrenin veya doğanın sistemli bir birlik –ereksel veya mekanist bir birlik– olarak tasarlanmasında bu biçimsel idelere önemli bir rol atfeder.[25]

O halde bilgi yetilerimizin düzenli ve uyumlu birlik talebinin, erekbilimsel yargıda, doğayı ve tarihi amaçsal ilerleme idesinin ışığı altında yorumlaması, son analizde, aklın bir talebidir. Kant aklın bu talebi doğrultusunda, tarihe bir erek, doğaya da bir son amaç yüklemenin, bize daha iyi bir gelecek inancını aşıladığını ve bu yönde umut telkin ettiğini iddia eder. Daha iyi bir gelecek umudu, Kant için aynı zamanda politik bir projedir ve bu projeyi o, "Aydınlanma" olarak adlandırır.[26]

Kant'a göre insan bu umut veya proje doğrultusunda hareket ettiğinde, ahlâk ve hukukun uzlaşmasına katkıda bulunan eylemlere yönelebilir. Açıktır ki, bu tür eylemler aklın bir talebi olarak sunulduğu an, Kant'ın pratik felsefesinin temel öncülleri gereği, ahlâksal ve politik bir buyruk karakteri kazanır. Buna göre Aydınlanmaya katkıda bulunmak, bizim politik görevimiz ve yükümlülüğümüzdür. Bu görev bizden, öncelikle, tarihin gidişatını belli bir şekilde kavramamızı ve tarihte meydana gelen tüm kötülükleri düzenleyici bir ilerleme idesinin ışığı altında yorumlamamızı talep eder.

Bu durumda Kant'ın ahlâk ve hukuk felsefesinin temel sonuçlarıyla uzlaşmayan tarihsel politik fenomenler, yani isyan, ayaklanma ve devrim gibi itaatsizlik örnekleri, düzenleyici bir ilerleme anlayışı ışığında acaba nasıl yorumlanacaktır? Konumuz bağlamında daha da somutlaştırırsak, hem hukuk

---

24 *Kritik der Urteilskraft*, C. X, § 75 , s. 349.

25 *Kritik der reinen Vernunft*, C. III- IV, [A 326-7];[A 337]; [A 667-8]

26 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, C. XI, bkz. [488-489], s. 57-58.

dışı hem de şiddet içerdiği için ahlâk dışı olan Fransız Devrimi, ahlâksal ve politik ilerlemenin bir işareti olarak nasıl değerlendirilecektir?

Kant, genel olarak devrimi sadece hukuk dışı olması bakımından değil, şiddet içerdiği için de ahlâk dışı bulur. Bu nedenle devrim yerine reformu, radikal değişimler yerine dönüşümleri tercih eder. Nitekim Kant, Fransa'da Devrim esnasında ve sonrasında yaşanan terörü, hem kendi ahlâk felsefesinin hem de hukuk felsefesinin temel gereklerine uygun olarak kınar. Ama buna rağmen Fransız Devrimi'ni ahlâksal ilerlemenin bir işareti, insandaki ahlâksal eğilimin bir kanıtı olarak yorumlamaktan da geri kalmaz. Bilindiği gibi, bu nokta, Kant'ın politika felsefesinin en tartışmalı yönlerinden birini oluşturur. Kant, bir yandan devrimi kınarken, diğer yandan Fransız Devrimi'ni övmek gibi çelişkili bir tutuma sürüklenir.[27] Bu noktada örneğin Hill gibi Kant uzmanları, söz konusu çelişkinin Kantçı ahlâka başvurarak giderilebileceğini; çünkü Kant'ın ahlâkının tek başına, devrim hakkını meşrulaştırmak için yeterli teorik dayanağa sahip olduğunu düşünürler.[28] Ancak bu türden yorumlar, Kant'ın felsefesinin reformist karakterini ve ahlâk felsefesinin şiddet karşıtı yönünü daha ilk elden gözden kaçırma tehlikesini içerir.

Bu gibi bir tehlikeden kaçınmanın en makul yolu, Kant'ın devrim hakkındaki görüşlerini, onun tarih ve politika anlayışından hareketle incelemektir. Nitekim Kant, Fransız Devrimi'ni överken aslında kendi ahlâk felsefesinin temel öncüllerinden çok fazla uzaklaşmaz; çünkü Fransız Devrimi'ni değerlendirirken şiddet eylemlerine başvuran devrimcilerden ziyade, devrimi seyredenlerin bu büyük eyleme verdiği onaya odaklanır:

> "... bu büyük dönüşüm gerçekleşirken, seyreden düşünme tarzını kamusal olarak açığa vurur... ve bu oyunun taraflarından birine [devrimcilere –ç.n.], onların düşmanı olan diğer taraf karşında, evrensel ve çıkarsız bir yakınlık duyduğunu belli eder, hatta bu tarafgirlik seyreden için büyük bir tehlike taşısa bile. Ama bu yakınlık (evrenselliği sayesinde) bütün insan soyunun belli bir karakterde olduğunu ve aynı zamanda (çıkarsızlığı sayesinde de) insanların belli bir ahlâksal karakteri paylaştığını, en azından ona yatkın olduğunu kanıtlar. Bu devrim, insanlığın daha iyiye doğru ilerlediği konusunda bize sadece umut telkin etmez, günümüzde yarattığı etkiyi göz önü-

27 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Thomas E. Hill, Jr., "Questions About Kant's Oppositions to Revolution", *The Journal of Value Inquiry*, no: 36, 2002, s. 283-298; Hans Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of History of Ideas*, C. 17, no: 2, 1956; s. 179-192.; Peter P. Nicholson, "Kant on the Duty Never to Resist to Sovereign", *Ethics*, C. 86; no: 3; 1976, 214-230; Lewis W. Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, C. 32, no: 3, 1971, s. 411-422.

28 Hill, bkz. 294.

> ne aldığımızda onun kendisi zaten bir ilerlemedir. Devrim, bütün seyircilerin (yani bu oyuna bizzat kendileri katılmayanların) kalbinde, coşkuya varan bir yakınlık arzusu doğurur ki, bu arzunun sadece ifade edilmesi dahi tehlike taşır; o halde bu yakınlığın tek nedeninin insan soyunda bulunan ahlâka yatkınlık olduğunu söylüyorum."[29]

Bu pasaj da göstermektedir ki, Kant devrime onay verenlerin kamusal eyleminde şiddet içermeyen bir politik eylemin *imkanını* görmektedir. Elbette ki, bu onay hukuk dışıdır, ama Kant'ın pratik felsefesinin temel öncüllerine, yani eşitlik, özgürlük ve bağımsızlığa verilen bir onay olduğu ve şiddet içermediği için ahlâksal açıdan meşrudur. O halde Fransız Devrimi'ni ahlâksal ilerlemenin işareti olarak yorumlamak ve değerlendirmek, daha iyi bir gelecek adına bizim hem ahlâksal hem de politik görevimizdir. Bu noktada Kant, kendi felsefesinin temel öncülleriyle son derece tutarlıdır.

Kant'ın Fransız Devrimi'ne ilişkin bu yorumunda, buradaki konumuzla ilgili olmak üzere asıl önemli olan nokta şudur: Kant, seyredenin *şiddet içermeyen onayına* vurgu yaparak, aslında, politik özneyi devreye sokmaktadır. Bu özne, artık ne zamansız ve mekansız epistemolojik özne, ne de salt mantıksal tutarlılık içine gömülmüş yersiz yurtsuz ahlâksal öznedir.[30] Burada, verdiği kamusal onayla kendi geleceği hakkında karar verme yeterliliğine sahip, kendi yargı yetisini kullanan, olumsal düzlemin politik öznesi durmaktadır. Kant'ın Fransız Devrimi'ne ilişkin yorumunun temelinde aslında şu düşünce yatar: İnsan, şiddet içermeyen kamusal eylemlerle de Fransız Devrimi'nin politik ideallerine gerçeklik kazandırabilir. Başka türlü ifade edersek, insan, ahlâk ile hukuk arasındaki uyumu gerçekleştirmeye hizmet edecek reformist politik eylemlere yönelerek özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık gibi ilkeleri tarihsel süreçte adım adım hayata geçirebilir. Nitekim Kant, *Aydınlanma Nedir?*'de aklın kamusal kullanımına ilişkin görüşlerini tam da bu doğrultuda şekillendirir. Bu noktada artık Kant'ın kamusallık ilkesini incelemeye geçebiliriz.

KAMUSALLIK

Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne*'de "kalem özgürlüğü" veya ifade özgürlüğü olarak tanımladığı kamusallık ilkesini, egemene koşulsuz itaatin karşılığı olarak

29 *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt, C. XI, [142-145], s. 357-58.

30 Axel Honneth'e göre ise Kant, devrimi seyredenlere ilişkin yorumuyla, ahlâk yasalarının karakteri üzerinde yeniden düşünür: " Bu yorumla... ahlâk yasalarının karakteri... köklü bir biçimde değişir; çünkü söz konusu ilkeler artık sadece zamansız ve mekansız *imperatifler* olarak değil, aynı zamanda kurumsal değişimlerin kaynağı olarak ele alınır. Onlar artık, deyim yerindeyse, empirik veya tarihsel bir gerçeklik öğesine sahip olur." (Honneth, s. 136).

talep eder.[31] Bu talebin temelinde yasa koymanın en üstün ilkesinin birleşmiş irade olduğu kabulü yatar. Nitekim birkaç satır sonra Kant, "bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise", o şeyin "halka yasa koyucu tarafından da" dayatılamayacağını belirtir.[32] Üstelik Kant'a göre, halk veya birleşmiş irade, öncelikli olarak, çoğunluğun mutluluğu üzerinde değil, ortak yaşamın temel ilkeleri –veya bir cumhuriyetin temel *a-priori* standartları– yani eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık üzerinde uzlaşabilir ve bu üç ilkeyi teminat altına alan yasalara tâbi olabilir. O halde eğer bir yasa koyucu koyduğu yasalarla bu ilkeleri hiçe sayıyorsa veya çoğunluğun mutluluğu adına eşitlik ve özgürlüğü "ayaklar altına alıyorsa",[33] o zaman söz konusu yasaları kamuda eleştirmek bir hak haline gelir. Buradan çıkan sonuç şudur ki, yasaların adaleti kamusallığı gerektirir. Kant'a göre kamusallık hem hukuksal olarak tanınması gereken bir hak hem de aklın bir talebidir (ve aslında tam da aklın bir talebi olduğu için hukuksal olarak garanti altına alınması gereken bir haktır); çünkü *Ebedi Barış*'ta ifade edildiği şekliyle kamusallık transandantal bir statüye sahiptir: "eğer ki genel bir maksimi, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı bir biçimde kamusal olarak ifade edemiyorsam... benim maksimine karşı oluşacak muhalefet (ki akıl bu muhalefeti *a-priori* olarak ön görebilir) söz konusu kuralın herkesi tehdit eden bir adaletsizlik içerdiğini gösterir."[34]

Aydınlanma Nedir?'e baktığımızda ise, kamusallığın etik ve politik ilerlemenin temel koşulu olarak tasarlandığını görürüz. Kant, insanlar aklını özgürce kullanmaya başladığında, Aydınlanmacı güçlerin harekete geçeceğini söyler ve bu güçlerle "aklın kamusal kullanımı"nı kast eder.[35] O halde kamusal eleştiri, dolayısıyla politik eylem, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi *kategorik imperatif*ten türeyen hukuksal ve ahlâksal ilkelerin gerçeklik kazanmasında öncelikli bir işleve sahiptir. Şimdi eğer bu tür ilkelerin gerçeklik kazanmasının temel koşulu kamusallık ise, o zaman açıktır ki, kamusallık ilkesi ve ona içkin olan iletişim, *kategorik imperatif*'ten önce gelir. Bu durumda aklın kamusal kullanımı veya iletişimsel politik eylem hem *kategorik imperatif*in hem de ilerlemenin, yani ahlâk ve hukukun birliğinin temel koşuludur ve onların hepsine önceldir. *Spare Aude* (Aklını kullanma cesareti göster!) çağrısının buyruk karakterine dikkat ettiğimizde, kamusallığın aynı zamanda bir

31 *Yaygın Bir Söz Üstüne...*, s. 46.
32 *A.g.e.*, s. 47.
33 *Der Streit der Fakultäten*, [A15], s. 285.
34 *Zum ewigen Frieden*, C. XI, [A 94-95], s. 245.
35 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, [A 484-485], s. 54-55.

görev olarak tesis edildiği görürüz. Görev ise insandan sorumluluk talep eder. İşte tam da bu sorumluluk özneye inisiyatif yükler. Kant için bu tür bir inisiyatifin öncelikli koşulu, belli bir tarih anlayışına sahip olmaktır. Bu tarih anlayışı, yukarıda değindiğimiz gibi, düzenleyici bir ilerleme anlayışı ışığında ahlâk ve hukuk arasındaki uzlaşmanın gelecekte gerçekleşeceği inancını ve umudunu telkin eder. O halde tarih yorumumuz ilkeli bir inisiyatifin temel motivasyon kaynağını oluşturur.

Şimdi bu noktada söz konusu tarih bilincine sahip olan veya hafızasında ahlâksal ve politik ilerlemenin örneklerini barındıran bir bireyin (örneğin Fransız devrimini seyredenlerin nesilden nesile aktardığı bir hafızanın iştirakçisi olan bir bireyin) kamusal eyleminin ilkeleri nelerdir? Daha da somutlaştırırsak, anayasadaki bazı adaletsizlikleri cumhuriyetçi bir anayasanın temel ilkeleri doğrultusunda değiştirmek için inisiyatif yüklenen bir öznenin kamusal eyleminin ilkeleri nelerdir ve bu ilkeler sivil itaatsizlik eylemine meşru bir dayanak sağlar mı? Bu soruları cevaplandırabilmek için Kant'ın önemli bir kavramsallaştırmasına; çağdaş politika tartışmalarında, kendisinden Kantçı bir politika anlayışı türetilen bir formülasyona bakmamız gerekmektedir. Kastettiğimiz formülasyon, "uygulamalı hukuk öğretisi olarak politikadır" (Politik, als ausübender Rechtslehre).[36]

BİR *PRAKSİS* OLARAK POLİTİKA

Kant'ın, politik eylemin karakterine ve ilkelerine ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapmadığı ve özel olarak bu konuya ayrılmış bir yazı kaleme almadığı bilinmektedir. Ancak Kant'ın, Benjamin Constant'a cevap olarak, yalan üstüne kaleme aldığı kısa metninde, politik eylemin kendine has nitelikleri hakkında bir açıklama buluruz. Burada Kant, kendi ahlâk ve hukuk ilkeleriyle benzerlik içinde politik eylemi de, transandantal *a-priori* ilkeler üzerinde temellendirmek ister ve böylece ahlâk, hukuk ve politikanın transandantal birliği üstüne düşünür.[37] Buna göre politikanın ilkeleri, ahlâk ve hukukun ilkeleridir. Bu ilkeler, ahlâk alanında özneyi içeriden, hukuk alanında ise dışarıdan belirleyen özgürlük, eşitlik ve bağımsızlıktır. O halde politik eyleminin kaynağı da, tıpkı hukuksal ve ahlâksal eylemin kaynağı gibi akıldır. Ancak Kant'a göre politika kaynağı bakımından akılsal olsa da, işlevi bakımından bir praksis-

36 *Zum ewigen Frieden*, [B 72], s. 229.

37 *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lüge*, C. VIII, [A 312], s. 641-642. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Ulrich Sassenbach, *Der Begriff des politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, özellikle I. Bölüm: "Der apriorische Kern des Kantischen Begriffs des Politischen."

tir. Buna göre bir praksis olarak politika, ahlâk ve hukukun üç ilkesine –özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık– gerçeklik kazandırmaya çalışır; bunu yaparken de aslında kendi öz amacına hizmet eder. İşte bu nedenle Kant, *Ebedi Barış*'ta politikayı "uygulamalı hukuk öğretisi olarak" betimler.

Şimdi bu tanımda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Politika, mevcut hukuku mekanik olarak uygulayan teknik bir şey değildir; çünkü Kant, onu *uygulamalı hukuk* olarak değil; uygulamalı *hukuk öğretisi* olarak tanımlar. Buna göre politika, olan değil, olması gereken bir hukukun ilkelerini gerçek kılmayı, diğer bir deyişle, özgürlüğe, eşitliğe ve bağımsızlığa mevcut hukuk sistemi içinde gerçeklik kazandırmayı hedefler. Volker Gerhardt'ın ısrarla vurguladığı gibi, Kant'ın bu politika tanımı, hukuk ile politikayı özdeş kılmaz:

> "Politika, daha ziyade, hak olan şeyin ya da daha doğrusu hukukun öğrettiği şeyin belli bir uygulamasıdır. Kant, doğru bir hukuk anlayışından söz ettiğinde bununla kaleme alınmış yasalar (quid sit iuris) kitabını kastetmez. Daha çok, *neyin adil neyin adil olmadığına* (iustum et iniustum) ve aynı zamanda *hukuk ilkelerine* gönderme yapar. Bu ilkeler herkesi mevcut hukuka tâbi kılar, ama pozitif hukukla akılsal hukukunun ilkeleri arasında *hiçbir karşıtlık* olmaması kaydıyla..."[38]

Yukarıdaki yorumunda dile getirdiği gibi, politikaya amacını veren hukuk öğretisidir. Ancak Kant'ın hukuk öğretisinin, doğal hukuk öğretilerinden farklı olarak akılsal bir karakter taşıdığını göz önüne aldığımızda, politikanın aslında hukuka tâbi kılınmadığını anlarız; çünkü hakka dayanan politik eylem, bizzat aklın talebi, akıl sahibi varlığın öz-talebi olarak sunulur. Buna göre akılsal varlığın daha adil bir toplum için çabalaması ve bu uğurda kamusal alana çıkması, ona kendi aklının buyurduğu bir görevdir. Akıl, insandan daha fazla hukuksal güvence sağlayan, daha fazla özgürlük ve eşitlik veren bir toplumsal düzenleme, bir hukuk sistemi kurmasını talep eder. Bu yönüyle, Kant, aslında pozitif hukuku politikaya tâbi kılar ve böylece politikaya otonom bir varlık alanı tesis eder.

Şimdi eğer politika hak ilkelerini etkili kılmak veya gerçekleştirmek anlamına geliyorsa, bu durumda bizim somut durumların, yani mevcut politik uygulamaların veya pozitif yasaların söz konusu ilkelere uyup uymadığını sınayacak bir yetiye ihtiyacımız var demektir. Bu yeti, *III. Kritik'in* § 40 nu-

38 Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, s. 156.

maralı kısmında tesis edildiği şekliyle yargıgücüdür. O halde ahlâk ile hukuk arasındaki gerilimi çözecek olan yine öznenin kendisi, yani onun yargı yetisidir. Bu noktada yukarıda ertelediğimiz sorunun cevabını artık verebiliriz: Kantçı biçimselciliğin çift uçlu sonucu, yani itaatsizliği hem yasaklayıcı hem de onaylayıcı karakteri, ancak öznenin yargı yetisiyle, inisiyatif yüklenip yüklenmeme kararıyla çözülebilir; dolayısıyla öznenin otonomisini savunan bir teorisyen olarak Kant, bu konuda kendisiyle son derece tutarlıdır: O, sadece akılsal eylemin imkan ve koşullarını analiz etmekle yetinir. Kant, özneye belli bir şekilde davranmasını buyuran ne bir moralist ne bir yargıç ne de bir filozof-kraldır.

Kantçı sistemde, samimi ve ciddi bir biçimde öz-düşünüm edimini gerçekleştiren bir bireyin –ki Kantçı ilkelere göre kendi otonomisinden hareketle diğerinin otonomisine de saygı duymayı becerebilen, yani kendini *kategorik imperatif*in karşılıklılık ilkesine tâbi kılarak düşünümsel yargı gücünün "genişletilmiş düşünme tarzı"[39] maksimini kullanan bir bireyin– daha adil bir düzen adına hukuk dışı bir eylemle kamusal alana çıkması, aklın talebi olarak ortaya çıkar. Kantçı düşüncede bu, öznenin, aklın taleplerine uygun yargı verme sorunu olarak belirir. Kendi öz-düşünümünden hareketle kamusal alana çıkan bir bireyin eyleminin yasallığının (hukuksallığının) değil ama meşruiyetinin garantisi, başka deyişle, onun kendi öz-düşünüm ediminin samimiyetinin ve ciddiyetinin teminatı ise, Kant'ın Fransız Devrimi'ni seyredenlere ilişkin yorumundan çıkan sonuca göre, bu eyleminin göreceği kamusal onaydır.

O halde Kant'ın görüşleri arasında yapmaya çalıştığımız yeniden yapılandırma, bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Kant'ın düşüncesinin sistematik bağlamı, kamusal ve şiddet dışı eylemler olarak sivil itaatsizlik eylemlerine meşru bir dayanak sağlar ve bu tür eylemler Kant'ın uygulamalı hukuk öğretisi olarak tanımladığı reformist politika anlayışına, politik etik ve hukuk etiği düzleminde kolaylıkla eklenebilir.

Elbette ki, sivil itaatsizlikle ilgili olarak çağımız için geçerli olan temel koşul, Kant'ın çağı için de geçerliydi: Sivil itaatsizlik eylemleri, şu veya bu şekilde demokratik bir düzeni, reformlarla değişime açık demokratik bir hukuk sistemini gerektirir. Kant, reformist politika anlayışını geliştirirken, kendi ça-

39 Bkz. *Kritik der Urteilkrafts*, § 40, s.224-227. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Birgit Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üzerine", bu kitap, bkz. özellikle s. 194-200. Ayrıca bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Kantçı Otonominin Politikası", Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant, Sempozyumu Bildirileri, Ed. Nebil Reyhani, Vadi Yay., İstanbul, 2006, bkz. s. 446-448.

ğının ve ülkesinin koşullarına, özellikle II. Friedrich'in ılımlı politikalarına ve Fransa ile yapılan Basel Barış antlaşması gibi tarihsel verilere dayanır. Ancak, Kant da despotik ve hatta, daha çağdaş bir kavramla, totaliter yönetimler olduğunu ve olabileceğini; bu yönetimler altında kamusal alanın tamamıyla yok edilip temel insan haklarının ve demokratik değerlerin hiçe sayılabileceğini, hukuk durumunun ve sivil toplumun ortadan kalkabileceğini biliyordu. Böyle bir durumda reformist politikanın tamamen iflas edeceği ve işlevini kaybedeceği açıktır. İşte tam da bu noktada egemene her koşulda itaat etmemiz gerektiğini *yazan* Kant'a ve de Kant'ın *düşüncesine* şu soruyu yöneltmek kaçınılmazdır: Hak ve hukuk dışı eylemleri sistematik olarak uygulayan, her türlü eleştiri ve düşünce özgürlüğünü engelleyen, kamusal alanı ve sivil toplumu tamamıyla yok eden, kısacası politikanın imkanını tümden ortadan kaldıran bir yönetime itaat etmek gerekir mi? Bu durumda sivil itaatsizlikten tamamen farklı koşulları gerektiren başka bir itaatsizlik türü, yani devrim meşru olur mu? Böyle bir soru karşısında Kant sabrı öğütler;[40] ama Kant'ın düşüncesi eyleme teşvik eder.

KAYNAKÇA

Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Ed. W. Weischedel (12 Cilt Halinde), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977'içinden, Über Den Gemeinspruch: Das Mag In Der Theorie Richtig Sein, Taugt Aber Nicht Für Die Praksis, (C. XI); *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, (C. XI); *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (C. VIII), *Kritik der Urteilskraft*, (C. X), *Kritik der reinen Vernunft*, (C. III- IV); *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, (C. XI); *Der Streit der Fakultäten*, (C. XI), *Zum ewigen Frieden*, (C. XI); *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, (C. XI); Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lüge, (C. VIII); *Die Metaphysik der Sitten*, (C. VIII).

Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, Harvest Books, USA, 1972.

—, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, der. ve çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2. Basım, 2001, s. 77-118.

Beck, Lewis W., "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, C. 32, no: 3, 1971, s. 411-422.

Çörekçioğlu, Hakan, "Kantçı Otonominin Politikası", *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant, Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Nebil Reyhani, Vadi Yay., İstanbul, 2006, s. 439-452.

Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

40 Kant'ın despotik yönetimlere karşı, itaatsizlik yapmak yerine sabır gösterme öğüdüne ilişkin bir tartışma için bkz. Nicholson, bu kitap, s. 156-157.

Grundmann, Reiner, Manrzioris, Christos, "Fundemantalist Intolerance or Civil Disobedience", *Political Theory*, C. 19, no: 4, Nov. 1991, s. 572-605.

Habermas, Jürgen, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı, Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, der. ve çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2. Basım, 2001, s. 119-139.

Hill, E. Jr., "Questions About Kant's Oppositions to Revolution", *The Journal of Value Inquiry*, no: 36, 2002, s. 283-298;

Honneth, Axel, "Geschichte als Fortschritt: Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart", *Kant Lebt*, Ed. Birgit Recki, Sven Meyer, Ingmar Ahl, Mentis, Parderborn, 2006, s. 126-145.

Nicholson, Peter P. ..."Kant on the Duty Never to Resist to Sovereign", *Ethics*, C. 86; no: 3; 1976, s. 214-230;

—, "Kant, Devrim ve Tarih", bu kitap, s. 151-170.

Nişancı, Şükrü, *Sivil İtaatsizlik*, Okumuş Adam Yay., İstanbul, 2003.

Prosch, Hary, "Limits to the Moral Claim in Civil Disobedience", *Ethics*, C. 75, no. 2, Jan. 1965, s. 103-111.

Recki, Birgit, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üzerine", bu kitap, s. 189-203.

Reiss, Hans, "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of History of Ideas*, C. 17, no: 2, 1956; s. 179-192.;

Sassenbach, Ulrich, *Der Begriff des politischen bei Immanuel Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

Wit, Ernst-Jan C., "Kant and Limits of Civil Disobedience", *Kant-Studien*, Heft 1-4, 1999 s. 285-305.

Dizin

Achenwall 43- 44
adalet ilkesi 5- 7, 42, 59, 60- 61, 74, 109
adalet talebi 60
Adaletin Metafizik Öğeleri 128, 132, 134, 141
Ahlak Metafiziği 26, 33
akılsal biçimselcilik 94
akılsal hukuk teorisi 58
akılsal öz-belirlenim 223
akılsal özne 191, 196
aklın düzenleyici idesi 5
aklın evrenselciliği 201
aklın olgusu 62
aktif itaatsizlik 157
Alman idealistleri 1
Almanya 22, 130, 142, 156, 159, 243, 261
amaçlar krallığı 8, 11, 91, 93, 184
anarşi 45, 97
anayasa ideali 156
Antik Yunan 214, 216
anti-komünist 63
anti-Machiavellist 58
anti-sözleşmeci 65
Antropoloji 7, 126, 138-139, 141, 189, 191, 199
Apel 4
a-priori 34, 42, 45, 49, 58, 61- 68, 71- 73, 76, 84, 87- 88, 91, 96, 101, 106, 108- 109, 119, 139, 157, 165, 170, 195, 203, 209, 247, 249, 256- 257
  a-priori ide 247
  a-priori ilke 49, 58, 71, 257
  a-priori yasa 34, 42
  a-priori zorunluluk 109
Arendt, Hannah 3, 4, 8, 14, 178, 194, 206, 210, 245, 260
Aris, Rheinhold 125-126, 134, 142
Aristoteles 64, 120, 140, 173, 216, 219
askeri güç (*occupatio bellica)* 37
ataerkil 144, 145
ataerkil cinsellik sözleşmesi 145
Avrupa güç dengesi 55
Aydınlanma 3, 5, 15, 114- 117, 160, 172, 174, 178, 200, 223, 231, 253, 255, 256
Aydınlanma Nedir? 160, 178, 255- 256
Aydınlanmacı 194, 256
Aydınlanmış Monarşi 207

babacıl hükümet (*imperium paternale*) 34
bağımsızlık 8, 38, 72, 73, 89, 108, 129, 130, 131, 132, 133, 255, 256, 258
Basel 207, 208, 219, 226, 260
Basel Barış Antlaşması 208, 226, 260
baskı yapma hakkı 45- 46
başka herkesin yerine geçmek 203
Beck, Ulrich 152, 159- 163, 254, 260
Berkeley 63
Berlin Aylık Dergisi 12- 13
biçimsel özgürlük teorisi 64
Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylem 84
Bir Adalet Teorisi 4, 225, 238
Bireyci feminist 144
Birgit Recki 3, 7, 14, 189, 191, 252, 259, 261
Birinci Kritik 126
Birleşmiş Milletler (BM) 226, 229, 238
burjuva 11, 20, 38, 133, 139, 144- 145, 148
Büyük Britanya 44, 152, 169

Caird 143
Cassirer, Ernst 191
Cinsiyet Sözleşmesi 145, 148
Cinsiyetlerin Doğası Hakkında 138
Cohen, G. A. 62, 127, 139, 147- 148
Constant, Benjamin 257
contractus originarius 40, 59, 69
contrat social 69
cumhuriyet 9, 33, 36, 38, 40- 45, 54, 76- 78, 101, 169, 174, 176, 232, 238, 249

cumhuriyet teorisi 77
cumhuriyetçilik 74, 109, 114, 162
cumhuriyetler federasyonu 77

çağdaş hümanizm 216
çağdaş liberal toplum 6
çağdaş liberalizm 4

Danton 45
Descartes 2
despotizm 108, 112, 141, 152, 180, 249
devlet hukuku 21, 45, 48-49, 55, 225
devlet hukuku *teorisi* 49
devletçi 230- 231, 237, 240
devletin saf adalet ilkeleri 69
devrim yasağı 14, 141, 153, 158, 160, 170
devrimci 20, 45, 58, 84, 89, 162, 207
devrimci eylem 160- 161, 168, 244- 245
dış dünyanın tutarlılık ilkesi 60
dışsal otonomi 9
din felsefesi 1, 12
direniş 42, 75- 76, 152, 154, 251
disiplin kültürü 104, 121
doğa durumu 5, 44, 67- 69, 75- 78, 82, 97, 104- 106, 110, 113, 117, 210, 247, 249
doğa yasası formülasyonu 6
doğal hukuk teorisi 43, 59
doğal mülkiyet yasaları 67
doğuştan hak 36
Dolf Sternberger 220
dünya barışı politikası 77
dünya cumhuriyeti 10, 77, 200, 222, 230, 232- 237, 240- 241
Dünya Savaşı II. 2, 3, 220
dünya-iç-politikası 221
düşünmenin kamusal karakteri 8
Dworkin 76

Eagleton 11, 14
Ebedi Barış 10, 14, 59, 77- 99, 108, 110- 116, 118- 119, 121,123, 185, 187, 205- 207, 213- 217, 222, 226, 228- 229, 232- 233, 234, 236, 240, 252, 256, 258
Ebedi Barışa Felsefi Bir Taslak 206
Ebedi Barışın Garantisi 213
edilgen vatandaş statüsü 13, 133, 137
egemenlik kaybı 240
Eisler 192
eleştirel felsefe 1, 2, 12, 14, 245
epistemoloji 1
ereksel doğa yasası 57
ereksel dünya 59
Estates General 161
estetik 1, 10, 194- 197, 208
Eşitsizliğin Kökenleri Üzerine Söylem 84
Eşitsizlik Üzerine Söylem 98
etik 1, 2, 4, 10- 11, 22, 31, 58- 62, 71, 93, 191- 192, 238, 244, 247, 252, 256, 259
etkin vatandaşlık 130- 134, 146
eudaemonizm 71
evrensel despotizm 112
evrensel determinizm 82
evrensel devlet 111, 112
Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi 229
evrensel monarşi 231, 233, 237
Evrensel Tarih İdesi 249
evrensel yasama 39, 68

fahişelik 147, 148
Fakülteler Çatışması 113, 163, 165, 175
Faust 179
federasyon 54- 56, 111- 112, 215, 230- 231
Felipe II. 231
Felsefe Fakültesi 163, 165, 167
felsefi antropoloji 1, 12, 210
feminist 14, 135, 143-145
feminist politik teori 145
Fichte 1
fiziksel *duygu* 27
fiziksel mülkiyet 63
Frankfurt Okulu 202
Fransa 20, 160, 162, 207, 226, 254, 260
Fransız Devrimi 13, 20, 58, 76, 104, 142, 151, 158- 163, 166, 168-170, 175,

177, 207, 241, 245, 250, 254- 255, 257, 259
Friedrich II. 141, 160, 260

Garve 22- 25, 27- 30
Gerhardt, Volker 11, 14, 72, 258
Goethe 179
Goldmann 11, 14
Gooch 159, 160, 161
Grotius 65, 111, 113, 215
Güney Amerika 231
Güzelin Analitiği 195

Habermas, Jürgen 3, 4, 8, 14, 70, 190- 192, 221- 222, 226, 243, 245, 261
hakikat beklentisi 217
halkın adalet ihtiyaçları 165
halklar hukuku 54-55, 206, 212, 215, 228, 235
Hassner, Pierre 14, 81
Hegel 1, 10, 14, 60, 96, 104, 113, 177, 182- 183, 214, 240
Heller, Agnes 14, 171
Heraklitos 218
Herbert, Maria von 141
Herder 193
hipotetik imperatifleri 62
hiyerarşi 37, 94
Hobbes 4, 5, 33, 46- 47, 59, 68, 73- 74, 77- 78, 81, 84, 85, 105, 107, 110, 210, 216, 219, 248
Hobbesçu teori 68, 123
Höffe 4, 11, 15, 191, 200, 207, 211, 225- 226, 228
Hugnes, Judith 125, 140
hukuk felsefesi 1, 2, 4, 12- 13, 57, 58, 61- 63, 66, 67, 71, 72, 76, 110, 139, 192, 247, 253- 254
Hukuk Felsefesinin Bir Eleştirisi 127
hukuk metafiziği 64, 73
Hukuk Öğretisi 8, 26, 59, 63, 111, 113, 165, 167, 213, 215, 226, 227- 229, 232, 246- 247, 249, 250- 251
Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk Temelleri 59, 226
Hukuk Öğretisinin Metafizik Öğeler 165, 167
hukuk vasıtasıyla barış 82
hukuksal *federasyon* 10
Hukukun Metafizik Öğeleri 154
Humboldt, Wilheim von 191
Hume 86-88
hümanist 219

Isokrates 216

İç barış 220
idealizm 2, 126, 142
ilkeli pragmatizm 58
İngiliz değerleri 144
İngiliz Halkı 45-46
insan devleti 77
insan dünyasının tutarlılığı 221
insan hakları 49, 50, 63, 72, 77, 84- 86, 91-95, 106, 109, 123, 191, 200, 206, 208, 220, 229, 238, 260
insanın öz-kavrayışı 211
İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıcı 172, 193
İradenin *motivleri* 27
İspanya Krallığı 231
İsviçre 44, 169
isyan yasağı 59
itaatsizlik 44, 76, 157, 243- 248, 250- 253, 260

Jäsche-Edisyonu 192

Kadınların Tercihi 125
kalem özgürlüğü 47, 255
kalıtımsal ayrıcalık 36
kamusal adalet anlayışı 244
kamusal adalet duygusu 244
kamusal adalet postulatı 67
kamusal adalet yasası 40
kamusal alan 3, 6, 9, 178, 212, 217, 258- 260
kamusal diplomasi 96
kamusal hukuk 5, 34, 36, 58, 67, 96, 225, 235, 247, 249

kamusal irade 38, 40, 46
kamusal karmaşa 161
kamusal olanın karakteri 200
kamusal özgürlük 157
kamusal yasa 33, 36-40, 42- 43, 53, 55, 70, 73, 96, 110, 230, 234, 236
Kamusallık karakteri 200
Kant ve Taklitleri 1
Kantçı bir dil teorisi 191
Kantçı eleştirel akıl anlayışı 3
Kantçı federasyon 222
Kantçı hukuk felsefesi 58, 72
Kantçı *Kritik* 3, 13
Kantçı mülkiyet hakkı 64
Kantçı otonomi 10
Kantçı politika felsefesi 105, 172
Kantçı yasa koyucu akıl 60
kapitalist sömürü 148
kapitalist toplum 148
kapitalizm 142
Karl-Otto Apel 70, 190
kategorik imperatif 5- 6, 8, 9, 11, 13, 28, 59, 60- 62, 70, 92- 93, 99, 197- 198, 246- 252, 256, 259
Kategorik imperatif 8, 60, 92, 154
Kavramsal bilgi 200
kaybolan insanlık ideali 3
Kayra 55
Kelly 159
kendini başka herkesin yerine koyarak düşünme 196, 201-202
kendinin sahibi olma 145- 149
Kersting, Wolfgang 14, 57, 61, 207
klasik liberal teori 6
klasik liberalizm 7
klasik, hukuk ve devlet öğretisi 217
komünist 63- 64
komünite 93
konformizm 140
Kopernikçi bakış açısı 5
Kopernikçi Devrim 1, 171
Kopernikçi dönüşüm 7
koşulsuz muhalefet 161
koşulsuz *yasa* 27
Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi 119, 228, 233, 248
kökensel hak 143
kökensel özgürlük hakkı 63
kökensel sözleşme 38, 40, 42, 44, 47, 54, 69, 70, 107- 108, 247, 251
köktenci komünist 63
Könisberg 11, 140, 226
Körfez Savaşı 2, 225, 238
Kritik 2- 11, 13- 14, 61, 81, 191, 194, 196, 198, 200, 207, 214, 216, 253, 259, 260
Kutsal Barış 208
kutsal topluluk 48

Ladd, John 128, 141
Lessing 50
liberal temel haklar 77
Liebmann 1, 15
Linden, van der 152, 161
Locke 4, 5, 59, 64- 68, 77, 81, 84- 85, 110, 147, 210, 219
Lockecu mülkiyet 66
Louis 250
Louis, XVI. 160- 161
Lyotard 4

Machiavelli 58, 96, 216, 219
Machiavellist 96, 123, 219
maddi etik 58
Mantık, Yargıgücünün Eleştirisi 7
Marksist 148, 177
Marx, Karl 72, 177, 205, 212, 214
Mendolssohn 51
Mendus, Susan 14, 125
Midgley, Mary 125, 140
Mill 4, 144
Milletler Cemiyeti 226
modern doğal hukuk 81
modern feminist 144
modern liberal sözleşmeci 4
modern politika felsefesi 67- 69, 145
modern totaliter devlet 157
Montesquieu 115
Moses Mendelssohn 50
Motherby, Elizabeth 142

mülkiyet 4, 5, 37, 39, 59, 62-68, 72-73, 76, 126, 131, 142, 145- 147
mülkiyet felsefesi 64, 73
mülkiyet hakkı 5, 63, 65- 68, 72
mülkiyet teorisi 4, 62- 66
mülkiyet yasası 73

Newton 82, 97- 98
Nietzsche 205
Nozick 66

organik-ereksel doğa 10
ortak-varoluş 227- 228, 232
Otfried Höffe 4, 11, 14, 191, 200, 207, 225
otonom akıl teorisi 58
otonomi 5, 7, 9- 12, 84, 91, 92, 94, 179- 184, 246
Otonomi 5, 93, 182, 246

örgütlenmenin kökenine ilişkin teori 217
öz-belirlenim ilkesi 74, 212
öz-değerlendirme 211
özel irade 40
özel mülkiyet 59, 63- 65
Özgürlük yasası 181
özneler arasılık 8

Paris 208, 226
pasif itaatsizlik 157
Pateman, Carole 144- 148
Platon 11, 120, 210- 211, 216, 218- 219, 221- 222
politik etik ideali 69
politik eylem yeteneği 220
politik kültür teorisi 210
politik muhalefet 76
Politik öz-belirlenim 220
politika felsefesi 1- 9, 11-14, 58- 59, 62, 68- 78, 81-83, 85, 99- 100, 105-106, 110, 124- 127, 129, 141- 142, 147, 154, 162, 177- 178, 181, 210, 212, 216-217, 243- 244, 246- 247, 254
politik-etik 70
politik-hukuksal öğreticilik 88
pozitif hukuk 6, 71, 246, 250, 258
pozitif yasa 60, 68, 70, 246, 258
Pragmatik Açıdan Antropoloji 190
pratik akıl 5, 8, 9, 10, 62- 65, 68, 79, 83- 84, 86- 88, 96, 100, 104, 106, 107, 110, 118- 119, 124, 134, 174, 177, 179, 196- 197, 234
Pratik aklın antinomisi 179
Pratik Aklın Eleştirisi 57, 81, 124, 197- 198
pratik aklın hukuksal postulatı 63
pratik felsefe 5, 13- 14, 57- 58, 60, 62, 172, 174, 226, 245, 253, 255
prima occupatio 66
Prusya 12, 59, 128, 207, 226
Pudendorf 65, 215

Rawls, John 3, 4, 6, 11, 15, 76, 171, 207, 225- 226, 238, 243-245
Refleksiyonlar 213
reform felsefesi 73- 74
reformist politika 259- 260
Reiss 17, 20, 128, 152- 153, 155- 161, 254, 261
Rorty, Richard 202
Rosussea 219
Rousseau 2, 5, 14, 55, 69- 70, 73- 74, 77, 81- 86, 91, 94, 97-99, 103- 104, 107, 111, 126, 172, 175-177, 181, 222, 248

Sadece Aklın Sınırları İçinde Din 112, 119
saf akıl 23, 31, 34, 58, 73, 97, 128, 142, 171, 190, 202
Saf Aklın Eleştirisi 1, 5, 7, 22, 63, 81, 117, 124, 200, 253
saf atomculuk 143
saf pratik akıl 58, 62, 172, 175, 181, 198, 234
Saf Pratik Yargıgücünün Modeli 197
Savoylu Bir Rahibin Amentüsü 84
Schmitt, Carl 211, 220
sensus communis 4, 194- 198
Shell 11, 15, 198

silahlandıran güvensizlik 78
simetrik karşılıklılık 185, 186, 187
Sisyphos 51
sivil anayasa 33, 40- 42, 77, 113
sivil durumun ilkeleri 59
sivil itaatsizli 76, 243- 247, 250- 251, 257, 259-261
sivil-hukuk 76
siyasi devrimci 75
Smith, Adam 22, 102
Sokratik Yöntem 192
sosyal devlet 8, 72, 213- 214, 238
sosyal-refah devleti 72
Sovyetler Birliği 157
söylem etiği 1, 70, 191- 192
söylemsel bilgi 199
Spare Aude 256
Spinoza 96, 173
St. Pierre 55, 81- 82
status naturalis 44, 67
Straussçu bir bakış açısı 160
Swift 55

tahakkümden kurtulma 222
tam simetrik karşılıklılık 185
Tanrıya itaat et 153
Tarih Düşüncesi 234, 248
tarih felsefesi 1, 5, 9, 12- 13, 57- 58, 81- 85, 97-105, 111, 121- 123, 169- 170, 200, 202, 210, 228, 240, 252
Tarih İdesi 113, 229
tarihsel tahakküm 61
tarihsel-politik paradoks 179
tek eşli evlilik 135, 143
tekbenci (soliptik) 190
Temellendirme 3, 142
teolojik mutlakçılık 57
Teori ve Pratik 17, 113, 126, 128, 131- 133
tiran 44
Tocqueville 171
Toplum Sözleşmesi 84
toplumsal öz-belirlenim 220
Totalitarizm 180
totoloji 60
transandantal analiz 203
transandantalizmden yoksun bırakma (detranszendentalisierung) 202, 203

uluslararası hukuk 2, 11, 14, 43, 77, 97, 111, 113, 115, 207, 215, 219, 221, 225-230, 233, 235, 238- 239
uzlaşımsal tasarım 211

Üç *Kritik* 196
ütopya 185, 240

vatandaşlık görevleri 187
vatansever (vaterländische) 35
Vatansever düşünme 35

Weischedel-Edisyonu 192
Williams 45, 125- 127, 135, 151, 163
Williams, Howard 126- 127, 141, 152
Wit 153, 156, 159, 248, 261
Wolgast, Elizabeth 143

yanlış yapma *hakkı* 43
Yargıgücünün Eleştirisi 3, 4, 9, 81, 121, 194, 199, 214, 253
Yargıgücünün Modeli 198
Yasa koymak, barış sözleşmesinin başlangıç edimidir 218
yeni-Kantçı 1
yetkilenmeye dayalı adalet teorisi 66

Kant, 1789'da aydınlanmış bir çağın değil, Aydınlanma çağının yaşandığını söylemişti. Aydınlanma çağı için bir çağrı yaptı: *Spare Aude!* Aklını kullanma cesaretini göster!

Akla ve aklın kamusal kullanımına işaret eden bu çağrı, Kant'ın kendi politik felsefi çabasını da özetler. Aklın teorik ve pratik kullanımını yeniden temellendirmek Kant'ın eleştirel felsefesinin ana hedefidir. Kant'ın çözüm üretmeye çalıştığı problemler çağdaş problemlerle örtüşür. Ölümünden iki yüzyıl sonra bile, Kant'ın çözümleri güncelliğini hâlâ korumakta ve politik düşüncesi temel araştırma ve inceleme konusu olmaya devam etmektedir.

Hakan Çörekçioğlu'nun derlediği ve çevirdiği bu seçki, hem Kantçı eleştirel aklın politik boyutuyla hem de Kant'ın politika felsefesiyle ilgili tartışmaları içermektedir. Bu tartışmalar Kant felsefesini, politik olanın karakteri, kamusal iletişimin ilkeleri, ahlak ve politika ilişkisi, devrim, sivil itaatsizlik, kadının politik durumu ve barış konularında irdeliyor. Çağdaş politik sorunlarımıza Kantçı yaklaşımlar sunarken, Kant felsefesini de çağdaş sorunlarla ilişkilendiriyor. Bu seçki aynı zamanda Kant'ın en önemli politik metinlerinden birini, "Teori ve Pratik"i Türkçe'ye kazandırıyor.

WOLFGANG KERSTING PIERRE HASSNER **SUSAN MENDUS** PETER P. NICHOLSON **AGNES HELLER** BIRGIT RECKI **VOLKER GERHARDT** OTFRIED HÖFFE **HAKAN ÇÖREKÇİOĞLU**

FELSEFE

KAPAK RESMİ: EMIL DOERSTLING, *KANT UND SEINE TISCHGENOSSEN* (*KANT'LA AKŞAM YEMEĞİ*), 1892-3.

ISBN 978-605-399-157-1

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

KİTAP 2009 SKB 0778648 YBK

28 00