Kant



PAUL
GUYER

Çeviren:
Deniz Soysal

SAY

Paul Guyer
ABD'deki Brown Üniversitesi'nde Jonathan Nelson İnsani Bilimler ve Felsefe Profesörüdür. *Kant and the Claims of Taste* (1979), *Kant and the Claims of Knowledge* (1987), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals* (2007) ve *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* (2008) dahil olmak üzere Kant üzerine dokuz kitabın yazarıdır. Kant üzerine yapılan çalışmalardan oluşan altı antolojinin editörüdür ve hepsi kendisinin Genel Yayın Yönetmeni olduğu *Cambridge Edition of Immanuel Kant*'ta yer alan *Critique of Pure Reason*, *Critique of the Power of Judgment* ve *Kant's Notes and Fragments* eserlerinin ortak çevirmenidir.

Deniz Soysal
Lisans derecesini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetim Bölümü'nden, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı. 2001 ile 2008 yılları arasında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yaptı. 2008'den beri Süleyman Demirel Üniversitesi'nde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. *Beauvoir Dersleri: "Evli Kadın" ve "Anne" Üzerine Bir Deneme*, *İdeler ve Tanrı: Bir 17. Yüzyıl Felsefesi Öyküsü* ve *İdeler ve Tanrı: Bir 18. Yüzyıl Felsefesi Öyküsü* adında üç kitabı, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe* adlı bir kitap çevirisi bulunmaktadır.

Kant

PAUL GUYER

İngilizceden çeviren:
Deniz Soysal

SAY

Say Yayınları
Alman Felsefesi Dizisi

Kant / Paul Guyer
Özgün adı: *Kant*

© 2006 Paul Guyer

Taylor & Francis Group'un bir üyesi olan Routledge tarafından yayımlanmış İngilizce edisyondan, izin alınmak suretiyle yapılmış çeviridir.

Türkçe yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0895-5
Sertifika no: 10962

İngilizceden çeviren: Deniz Soysal
Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu
Editör: Güçlü Ateşoğlu
Son okuma: Kenan Mutluer ve Selin Aktuyun
Kapak ve sayfa tasarımı: Artemis İren

Baskı: Dörtel Matbaacılık
Zafer mah. 147. Sk. 9-13A
Esenyurt/İstanbul
Tel.: (0212) 565 11 66
Matbaa sertifika no: 40970

1. baskı: Say Yayınları, 2022

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari
www.instagram.com/sayyayincilik

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İçindekiler

Teşekkür 9
Kısaltmalar 11
Zaman Dizini 15
Giriş 19
Doğa ve Özgürlük 19
Kuşkuculuk ve Eleştiri 30
Ek Okumalar 37

1. Çalışma İçerisinde Bir Yaşam 39
   Çocukluk ve Öğrencilik Yılları 40
   Üniversiteye Dönüş 44
   Eleştirel Felsefeye Doğru 50
   Eleştirel Felsefe 67
   Son Eserler 76
   Özet 81
   Ek Okumalar 82

1. Bölüm: Doğa 85

2. Kant'ın Copernicus Devrimi 87
   Giriş 87
   Uzay ve Zaman: Duyusal Görünün Saf Formları 98
   Anlama Yetisinin Katkıları 129
   Metafizik Dedüksiyon 132
   Transendental Dedüksiyon 145
   Empirik Yargı İlkeleri 170
   İdealizmin Çürütülmesi 202

Özet 212
Ek Okumalar 214

3. Metafizik Eleştirisi 219
Saf Aklın İdeleri 224
Benliğin Metafiziği 231
Dünyanın Metafiziği 237
Tanrı'nın Metafiziği 247
Özet 260
Ek Okumalar 261

4. Bilginin Temelleri Üzerine İnşa Etmek 263
Sistematik Beden Bilimi 267
Genel Olarak Bilginin Sistematikliği 278
Özet 289
Ek Okumalar 290

2. Bölüm: Özgürlük 293

5. Özgürlüğün Yasaları: Kant'ın Ahlak Felsefesinin Temelleri 295
Koşulsuz Buyruğun Türetimi 299
Evrensel Yasa ve Bir Kendinde Amaç Olarak İnsanlık 318
Yaygın Olarak Tanınan Ödevlerden Yola Çıkarak Koşulsuz Buyruğun Doğrulanması 326
Otonomi ve Amaçlar Devleti 340
Özet 347
Ek Okumalar 347

6. Özgürlük, Ölümsüzlük ve Tanrı: Ahlakın Önkoşulları 353
Ahlak Yasası ve İrade Özgürlüğü 358
Ölümsüzlük ve Tanrı'nın Varlığı 387
Özet 399

Ek Okumalar 400

7. Kant'ın Ödevler Sistemi I: Erdem Ödevleri 403
Kant'ın Ödevler Ayrımı 403
Erdeme İlişkin Genel Yükümlülük 417
Özel Erdem Ödevleri 420
Özet 438
Ek Okumalar 439

8. Kant'ın Ödevler Sistemi II: Hak Ödevleri 441
Evrensel Hak İlkesi, Zorlama ve Doğuştan Hak 441
Mülkiyet Hakkı 451
Siyasi Haklar ve Yükümlülükler 470
İsyan ve Reform 478
Ebedi Barışa Doğru 492
Özet 504
Ek Okumalar 505

3. Bölüm: Doğa ve Özgürlük 509

9. Güzel, Yüce ve Ahlaki İyi 511
Köprü Kurmak 511
Estetik Yargı Çeşitleri 518
Estetik ve Ahlak 539
Özet 550
Ek Okumalar 551

10. Özgürlük ve Doğa: Kant'ın Geleneksel Teleolojiyi Revizyonu 555
Geleneksel Teleolojinin Reddi 555
Organizmalardan Bir Bütün Olarak Doğaya 561
Özgürlük, Mutluk ve Doğanın Hedefi 577
Özet 590
Ek Okumalar 593

11. Özgürlüğün Doğal Tarihi 595
Özet 612
Ek Okumalar 613

Sözlük 615
Seçilmiş Kaynakça 625
Dizin 643

Teşekkür

Bu kitap bir ömür boyu süren Kant çalışmasının özüdür ve kırk yıldan fazla bir süre boyunca Kant'ı daha iyi anlamamı sağlayan her öğretmen ve meslektaşıma teşekkür etmem imkânsız olurdu. Kant üzerine ilk dönem çalışmalarımın danışmanlığını yapmakla kalmamış aynı zamanda uzun yıllardır beni şu an elinizdeki gibi bir kitap yazmaya teşvik eden Stanley Cavell'e teşekkür ederim. Ayrıca bir süredir beni bunun gibi bir kitabı yazmaya yüreklendiren ailemin üyelerine –eşim Pamela Foa, kızım Nora, rahmetli babam, Irving ve kardeşlerim Mark, Daniel ve Léonie– teşekkür etmek istiyorum. Tüm metni dikkatlice okuyan ve sayısız yararlı öneride bulunan, böylece metnin son halinin aksi halde olacağından çok daha iyi olmasını sağlayan Frederick Rauscher'a özellikle teşekkür etmek istiyorum. Michael Rohlf ve Steven Jauss da metnin büyük bir bölümünü okudular ve yararlı önerilerde bulundular. Meslektaşım Gary Hatfield, Bölüm 4'te Kant'ın bilim felsefesini ele alış biçimimde birkaç önemli düzeltme önerdi. Ve metni Routledge için okuyan adsız okuyuculardan birkaçı yararlı öneriler yaptılar. Kitabı yazma çağrısı için Brian Leiter'a ve büyük ilgisi ve faydalı önerileri için Routledge'daki editörüm Tony Bruce'a özellikle minnettarım. Bu kitabın ilk baskısının tashihinde bana yardım etmek için kendi işini bırakıp bana değerli zamanını ayıran ve ikinci baskı için başka düzeltmeler öneren Julian Wuerth'e özellikle minnettarım. İlk baskıdaki hataların düzeltilmesi ve önerilen okumalar ile kaynakçanın güncellenmesine ek olarak, Kant'ın özgürlük

kavrayışına ilişkin yorumumdaki gelişmeleri yansıtmak için Bölüm 5'te onun ahlak felsefesinin temellerine ve Bölüm 11'de onun insanlığın doğal gelişimi teorisine ilişkin açıklamalarımı gözden geçirerek düzelttim. Bölüm 5'te kendimizin amaçların peşinden koşma yeteneklerimizin ve başkalarına kendi amaçlarının peşinden koşmalarında yardımımızın gelişmesinin özgürce belirleyebileceğimiz amaçların kapsamını aslında genişlettiğini ve Bölüm 11'de Kant'ın 1790'larda nihai olarak kavradığı şekliyle radikal özgürlük teorisinin onun kişisel ölümsüzlüğü varsayma ihtiyacını gereksiz kıldığını vurguluyorum. Bunun dışında anladım ki, Kant'ın öğretilerinin burada öne sürülen yorumlarını hâlâ kabul ediyorum.

Immanuel Kant'ın *Critique of the Power of Judgment* eserinden alıntılar Paul Guyer ve Eric Matthews'ın editörlüğünü ve çevirmenliğini yaptığı baskıdandır, 2000 © Cambridge University Press. Bu alıntılar yayıncı ve editörlerin cömert izinleriyle yayımlanmıştır.

Immanuel Kant'ın *Critique of the Pure Reason* eserinden alıntılar Paul Guyer ve Allen W. Wood'un editörlüğünü ve çevirmenliğini yaptığı baskıdandır, 1998 © Cambridge University Press. Bu alıntılar yayıncı ve editörlerin cömert izinleriyle yayımlanmıştır.

Immanuel Kant'ın *Practical Philosophy* eserinden alıntılar Mary J. Gregor'un editörlüğünü yaptığı baskıdandır, 1996 © Cambridge University Press. Bu alıntılar yayıncının cömert izinleriyle yayımlanmıştır.

Kısaltmalar

Kant'ın metinlerine atıflar parantez içinde verilmiştir. *Critique of Pure Reason*'dan alıntılar Kant'ın birinci ("A") ve/veya ikinci ("B") baskıları gösterilerek yapılmıştır. Kant'ın eserlerinden tüm diğer pasajlar, Kraliyet Prusyası, sonradan Alman, sonrasında Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi tarafından derlenmiş olan 29 ciltlik (cilt 26 henüz yayımlanmamıştır) Kant'ın eserlerinin standart baskısı olan *Kant's gessamelte Schriften*'deki, arap rakamlarıyla verilen, iki noktayla ayrılmış, cilt ve sayfa numarasıyla aktarılmıştır (Berlin: Georg Reimer, sonrasında Walter de Gruyter & Co., 1900-). Kant'ın bir eseri numaralandırılmış bölümlere ayırdığı yerlerde, onun bölüm numarası alışılageldiği şekilde cilt ve sayfa numarasının öncesinde gelir. Bağlamın gereksiz kıldığı durumlar dışında, bu atıfların öncesinde aşağıdaki listedeki kısaltmalar gelir. Aksi belirtilmediyse ayrı makalelerde, tüm çeviriler Paul Guyer ve Allen W. Wood tarafından derlenen *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992-) adlı eserdendir.

CB	"On the Conjectural Beginning of Human History" (1786)
CF	*Conflict of the Faculties* (1798)
Corr	Kant'ın yazışmaları, cilt 10-13 Academy ya da Zweig baskısı (bkz. Kaynakça)
CPJ	*Critique of the Power of Judgment* (1790)

CPracR	*Critique of Practical Reason* (1788)
CPuR	*Critique of Pure Reason* (1781 ve 1787)
DDS	"Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space" (1768)
DSS	*Dreams of a Spirit-Seer, Elucidated by Dreams of Metaphysics* (1766)
FI	*First Introduction to the Critique of the Power of Judgment* (post-humous)
G	*Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785)
ID	Açılış töreni tezi, *On the Forms and Principles of the Sensible and Intellectual Worlds* (1770)
LEC	*Lectures on Ethics,* Moral Philosophy Collins (1784-1785 tarihlidir, ancak birkaç yıl öncesinin derslerine dayanır)
LF	*On the True Estimation of Living Forces* (1747)
Logic	*Immanuel Kant's Logic: A Handbook for Lectures,* G.B. Jäsche tarafından derlenmiştir (1800)
MFNS	*Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786)
MM	*Metaphysics of Morals* (1797)
MMV	*Lectures on Ethics,* Metaphysics of Morals Vigilantius (1793-1794)
NE	*A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755)
NF	*Notes and Fragments*
NFey	*Naturrecht Feyerabend* (1784-1785)
NQ	"Attempt to Introduce the Concept of Negative Quantities into Philosophy" (1763)
OFBS	*Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764)
OP	*Opus postumum* (1797-1803)
OPB	*The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God* (1763)
OT	"What Does it Mean to Orient Oneself in Thought?" (1786)

PFM	*Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forth as a Science* (1783)
PM	*The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology* (1756)
PNTM	*Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals* (1764)
PP	*Toward Perpetual Peace* (1795)
RP	*What is the Real Progress that Metaphysics has made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff*, F.T. Rink tarafından derlenmiştir (1804)
R	*Reflexionen* (Academy baskısının 14-20 ve 23. ciltlerinde Kant'ın notları ve kenar notlarıyla)
RBMR	*Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793)
TP	"On the old saying: That may be correct in theory but is of no use in practice" (1793)
UH	"Idea towards a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" (1784)
UNH	*Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755)
WE?	"Answer to the Question: What is Enlightenment?" (1784)

Zaman Dizini

1724	Kant, Nisan 22'de Prusya, Königsberg'de doğar.
1730-1732	*Vorstädter Hospitalschule*'de ilkokula gider.
1732-1740	Pietist bir okul olan *Collegium Fredericianum'a* gider.
1740-1746	Königsberg'de bir üniversite olan *Albertina*'ya gider; diploma almadan ayrılır.
1748-1754	Judtschen, Arnsdorf ve Rautenberg'deki aileler tarafından özel öğretmen olarak işe alınır.
1749	*Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi*'ni yayımlar.
1754	Königsberg'e döner; "Dünyanın Kendi Ekseninde Dönüşlerinde Değişiklik Oldu mu?" ve "Dünya Fiziksel Bakış Açısından Yaşlanıyor mu?" adlı yazıları yayımlar.
1755	"Ateş Üzerine" ile yüksek lisans derecesini alır; *Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* ile *Privatdozent* [özel ders veren doçent –çev.n.] olarak ders verme hakkı kazanır, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi*'ni yayımlar.
1756	*Fiziksel Monadoloji* üzerine doktora tezini; Lizbon depremi üzerine üç makale ve rüzgârlar teorisi üzerine bir makale yayımlar.
1757	Fiziksel coğrafya üzerine derslerinin duyurusunu yapar.
1758	"Yeni Hareket ve Dinginlik Öğretisi"ni yayımlar.
1759	"İyimserlik Üzerine Deneme"yi yayımlar.

1762 "Dört Tasımsal Figürün Sahte İnceliği"ni yayımlar.

1763 *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması İçin Tek Olanaklı Temel*'i ve "Negatif Büyüklükler Kavramını Felsefeye Sokma Girişimi"ni yayımlar.

1764 Şiir sanatı profesörlüğünü reddeder; *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'i ve *Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine İnceleme*'yi yayımlar.

1766 Kale ve üniversite kütüphanesinde kütüphane yardımcısı olarak ek bir görev alır; *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri*'ni yayımlar.

1768 "Uzaydaki Yönlerin Farklılaşmasının Nihai Temeli Üzerine"yi yayımlar.

1769 Erlangen'de profesörlük teklifini reddeder.

1770 Jena'dan gelen teklifi reddeder; Königsberg'de Mantık ve Metafizik Profesörlüğüne atanır; *Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Formu ve İlkeleri Üzerine* adlı göreve takdim tezini savunur ve yayımlar.

1772 Marcus Herz'e Şubat tarihli mektubu saf aklın eleştirisi projesinin ana hatlarını çizer; antropoloji derslerine başlar; yardımcı kütüphaneci görevini bırakır.

1775 Antropoloji derslerinin duyurusu olarak "Farklı İnsan Irkları Üzerine" makale.

1776 *Dessau Philanthropinum*'un eğitim felsefesi üzerine makale.

1778 Halle'de profesörlüğü reddeder.

1781 *Saf Aklın Eleştirisi*, Mayıs'ta yayımlanır.

1782 İlk kez, *Eleştiri*'nin olumsuz eleştirisi boy gösterir.

1783 *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da cevap verir.

1784 "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" ve "Aydınlanma Nedir?" üzerine makaleleri.

1785 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni yayımlar, Herder'in "İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler"inin eleştirisi ve "Ay Üzerindeki Yanardağlar", "Kitapların Yasaya Aykırı Yayımlanması" ve "İnsan Irkı Kavramının Tanımlanması" üzerine makaleler.

1786 *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri*'ni yayımlar, "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" ve "Düşüncenin Kendini Yönlendirimesi Ne Demektir?" üzerine makaleler; ilk kez üniversitenin rektörü olarak görev alır ve Berlin Bilimler Akademisinin harici üyesi olur.

1787 *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımı.

1788 *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni ve ırk tartışmasını sürdüren "Teolojik İlkelerin Felsefede Kullanımı Üzerine"yi yayımlar.

1790 *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ni ve "Daha Eski Bir Saf Aklın Eleştirisi Dolayısıyla Tümüyle Yeni Bir Eleştiriyi Gereksiz Hale Getirecek Bir Keşif Üzerine" adlı J.A. Eberhard'ın polemiği nedeniyle felsefesinin savunmasını yayımlar.

1791 "Tüm Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine"yi yayımlar.

1792 *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in I. Bölümü olaracak makaleyi yayımlar.

1793 *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in bütününü, "Eski Bir Deyim Üzerine: Bu, Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz" adlı makalesini yayımlar.

1794 Din üzerine daha fazla yayın yapması yasaklanır; St. Petersburg Bilimler Akademisi'ne seçilir.

1795 *Ebedi Barışa Doğru*'yu yayımlar.

1796 "Felsefede Yeni Ortaya Çıkan Soylu Tını Üzerine"yi yayımlar; 23 Temmuz'da son dersini verir.

1797 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni ve "Hayırsever Güdülerle Sözde Yalan Söyleme Hakkı"nı yayımlar.

1798 *Fakültelerin Çatışması* ve *Pratik Bakış Açısından Antropoloji*'yi yayımlar.

1800 B.G. Jäsche tarafından derlenen Kant'ın *Mantık*'ının yayımlanması.

1802 F.T. Rink tarafından derlenen Kant'ın *Fiziksel Coğrafya*'sının yayımlanması.

1803 F.T. Rink tarafından derlenen Kant'ın *Pedagoji*'sinin yayımlanması.

1804 12 Şubat'ta ölür; F.T. Rink tarafından derlenen *Leibniz ve Wolff'ün Zamanından Beri Almanya'da Metafizik Gerçekten Ne Kadar Gelişme Kaydetmiştir?*'in yayımlanması.

Giriş

Doğa ve Özgürlük

Immanuel Kant'ın elli yılı aşan yayın kariyeri sırasında yazdığı en ünlü sözler muhtemelen 1788 tarihli ahlakın temeli ve olanağı üzerine eseri *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin sonuç bölümündendir:

> Üzerinde daha sık ve daha istikrarlı bir şekilde düşündükçe, iki şey, hep yeni ve artan bir hayranlık ve saygı ile zihni doldurur: *Üstümdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlak yasası.* Onları aramama ve onların sanki karanlık içinde gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde transendent bir alanda olduklarını sanmama gerek yok; onları karşımda görüyor ve onlarla kendi varoluşumun bilinci arasında dolaysızca bağ kuruyorum. İlki dış duyu dünyasında işgal ettiğim yerden başlar ve içinde bulunduğum bu bağı sonsuz sayıda dünyaya ve sistemler içinde sistemlere sahip sınırsız büyüklüğe ve ayrıca onların periyodik hareketlerinin, başlangıçlarının ve sürelerinin sınırsız zamanına genişletir. İkincisi benim görünmez benliğimden, kişiliğimden başlar ve beni gerçek sonsuzluğa sahip ama yalnızca anlama yetisi tarafından keşfedilebilir olan bir dünyanın içinde gösterir ve ben bu dünyayla (ve böylece tüm o görünür dünyalarla da) bağlantımın, ilk durumda olduğu gibi yalnızca olumsal olmadığını, aksine evrensel ve zorunlu olduğunu kavrıyorum. Sayısız dünyalar çokluğuna ilişkin ilk bakış açısı bir *hayvani yaratık* olarak benim önemimi, âdeta, yok eder ki bu yaratık kendisine kısa bir süreliğine (nasıl ol-

duğunu bilmediğimiz bir şekilde) yaşamsal güç verilmesinden sonra (evrende yalnızca küçük bir nokta olan) bu gezegene kendisinden doğmuş olduğu maddeyi geri vermelidir. İkinci bakış açısı, tam aksine, bir *zihin* olarak değerimi kişiliğim yoluyla sonsuz düzeyde yükseltir ki, bu kişilikte ahlak yasası bana hayvanlıktan ve hatta tüm duyulur dünyadan bağımsız bir yaşamı gösterir, en azından bu yasanın varlığımı amaçlı bir varlık olarak belirlemesinden bu sonucun çıkarılabileceği kadarıyla.

(*CPracR*, 5: 161-2)

Bu dramatik sözcüklerle Kant felsefi kariyerinin iki büyük sorununu ve başarısını kastetmektedir. O, bir yandan doğanın yalnızca bir parçası olan yaratıklar olarak bizim tüm doğanın, hatta fiziksel erişimimizin çok ötesinde olan parçalarının bile, nasıl çalıştığını ve hatta çalışması gerektiğini nasıl keşfedebileceğimizi bilmek istemektedir: Nasıl olur da her günkü deneyimimizin ve doğa biliminin temel ilkelerinden emin olabilir ve bu ilkeler sayesinde doğal düzenin sürekli artan bilgisini elde edebiliriz? Öte yandan, Kant yalnızca doğal varlıklar değil akıllı varlıklar olarak bizim sahip olduğumuz koşulsuz değeri gözler önüne sermek, ahlakın temel ilkesinin zorunlu ve yeterli koşulunun bu koşulsuz değerin gerçekleştirilmesinden başka bir şey olmadığını ve bizim bu ilke uyarınca ve aslında bu ilke adına eylemekte daima özgür olduğumuzu, böylece doğadaki tüm şeylerden farklı olarak bizim potansiyeline sahip olduğumuz bu koşulsuz değeri gerçekleştirmekte özgür olduğumuzu göstermek istemektedir.

Ancak, Kant'ın bizim ahlakın gereklerine uygun yaşamakta bütünüyle özgür olduğumuza duyduğu güven, onun doğanın temel yasalarına ilişkin kavrayışıyla uzlaştırılamaz gibi görünmektedir: Kant ahlak yasasına uygun olarak eylemeyi seçme özgürlüğümüzü her tür koşullar grubunda, geçmiş

davranışımız ya da mevcut eğilimlerimiz böylesi koşullarda neyi yapmamızı önerirse önersin, bu yasanın gerektirdiği şekilde eyleme yeteneği olarak kabul eder; ama o aynı zamanda doğa yasalarını bütünüyle determinist bir şekilde kabul eder, öyle ki herhangi bir zamandaki doğanın durumu, doğanın içerisindeki nesneler olarak bizzat bizim davranışlarımız da dahil olmak üzere, sonraki herhangi bir zamandaki doğanın durumunu, bir tasımın öncüllerinin sonucunu mantıksal olarak zorunlu kılmasındaki kesinlikle aynı düzeyde bir kesinlikle, zorunlu kılar. Ama Kant'a göre, yalnızca bizim doğayı anlama yeteneğimize duyduğumuz güveni değil aynı zamanda ahlakın gereklerine uygun yaşamaya çabalama isteğimizi de zedeleyecek olan bu çatışma önlenebilir; çünkü doğanın determinist yasalarını nasıl bilebildiğimizi açıklayabilen yegâne felsefi teori aynı zamanda, görünenin aksine, en derin düzeyinde davranışlarımızın bu yasalar tarafından belirlenmeyip, saf pratik akıl ve onun tek uygun ifadesi olan ahlak yasası tarafından yönetilebilmesine olanak sağlar. Bu teori Kant'ın bir o kadar ünlü ve tartışmalı "transendental idealizm" öğretisidir. Transendental idealizme göre, doğanın temel yasalarını tam bir kesinlikle bilebiliriz, çünkü onlar şeylerin bizim algımızdan bağımsız olarak kendilerinde nasıl olduklarının betimlemeleri değil, daha ziyade kendi zihinlerimizin yasalarının şeylerin bize görünme formları üzerinde dayattığı yapıdır[1] –ve zihnin yasalarının kendileri, yalnızca psikologlar ya da nörologların deneysel araştırmaları tarafından keşfedilebilecek saklı gizemler değildir, basit düzeyde aritmetik, geometri ve mantıkta yeterliliğe sahip her

1 Ya da en azından, bu "transendental idealizm"in bu kitapta anlaşılacağı biçimidir. Görünüşlerle kendinde şeyler arasındaki farkın metafizik değil tamamen kavramsal olduğunu savunan, transendental idealizme alternatif bir yaklaşım için bkz. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, gözden geçirilmiş baskı (New Haven, CT: Yale University Press, 2004).

normal insan tarafından rahatlıkla keşfedilebilir. Ama tam da en temel doğa yasaları aslında yalnızca gerçekliğin görünüşü üzerindeki bizzat bizim yaptığımız dayatmalar olduğu için, şuna da inanabiliriz ki bizim kendi seçimlerimiz, görünenin aksine, determinist doğa yasaları tarafından yönetilmez; tam tersine seçimlerimiz ahlak yasasına uygun olarak ve onun adına özgürce yapılabilir. Bununla birlikte Kant şunu iddia edecektir: Ahlak yasası adına ve ona uygun olarak eylemekte özgür olduğumuz [olgusu] (Kant'ın deyişiyle) "akıl olgusu"-nun ("*fact of reason*") kendisi, bu yasaya karşı gelmekte özgür olduğumuz ve sonuçta insan iradesinin temelinde doğru olanı yapma olanağı ne kadar varsa aynı düzeyde kötülük yapma olanağının da bulunduğu, böylece tüm insanların bazı uzak atalarının ilk günahı yüzünden değil, bizzat özgürlüğün radikal doğası yüzünden kötülük yapma tehlikesi taşıdıkları anlamına da gelir.

Kant bu yüzden teorik doğa yasalarından emin oluşumuzun tek olanaklı açıklamasının aynı zamanda pratik aklın etkinliğine, yani ahlak yasasına uygun bir şekilde eyleme özgürlüğüne yer bıraktığını iddia eder, gerçi bu şekilde eyleye*ceğimiz* hiçbir kesinliğe sahip değildir; çünkü böyle bir kesinlik özgürlüğün kendisi hakkındaki en temel gerçekle çelişirdi. Ama sonuçta sanki Kant doğa ile özgürlük, bilim ile ahlak arasındaki çatışmayı, yalnızca onları birbiriyle ilişkisiz kılarak ya da karakterlerimizi ayrı bir yere koyarak ve bizi iki paralel evrene –eylemlerimizin doğadaki diğer her şey gibi önceki olaylar ve determinist yasalar tarafından tamamıyla belirlendiği bir alana, öte yandan seçimlerimizin, gerçi onlar her nasılsa kendilerini görünüşte kusursuz bir şekilde önceki olaylar onlara neden olmuş gibi gösterse de, bütünüyle özgür oldukları, bir başka, bir anlamda temel teşkil eden bir alana– yerleştirerek, çözmüş gibi görünmektedir. Kant insan eylemine ilişkin bu denli bir radikal düalist görüşten mem-

nunmuş gibi görünebilir ama aslında öyle değildi; çünkü ilk büyük eseri olan 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1787'de büyük oranda gözden geçirilip düzeltilmiştir), Kant görünüş üzerine temel doğa yasalarını dayatmamızının en azından özgürlüğün olanağına gerçekliğin daha derin bir düzeyinde açık kapı bıraktığını savunduktan ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (*CPracR*) (1788) ahlak yasasının gereklerine uygun yaşama yükümlülüğümüzün farkında olmamızın bu daha derin düzeydeki radikal özgürlüğümüzün yalnızca olanaklılığını (*possibility*) değil gerçekliğini (*actuality*) gösterdiğini iddia ettikten sonra, aşağıda ifade ettiği uçuruma tam da köprü kurmak için üçüncü bir büyük eser, *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ni (*CPJ*) (1790) yazdı:

> Doğa kavramının alanı, duyulur olan (*sensible*), ile özgürlük kavramının alanı, duyulur-üstü olan (*supersensible*), arasındaki büyük uçurum, öyle ki ilkinden ikincisine (dolayısıyla aklın teorik kullanımı yoluyla), hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki ilkinin ikincisinin üzerinde hiçbir etkisinin olamadığı çok farklı dünyalar varmış gibidir.

Böyle bir uçurum, doğa ve ahlak alanlarının temelde birbirini gerçekten hiç etkilemeyen iki farklı dünya oldukları düşüncesi, kabul edilmezdir; çünkü ahlakın kendisi öyle gerektirir ki, ahlak yani "ikinci" dünya "ilki üzerinde –yani doğa dünyası üzerinde– bir etkiye sahip ol*malıdır*":

> Şöyle ki özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından konulan amacı duyulur dünyada gerçek hale getirmesi gerekir; ve bu yüzden doğa da dolayısıyla şu şekilde anlaşılabilmelidir: Doğanın formunun yasalılığı özgürlüğün yasalarına uygun olarak onda gerçekleştirilecek olan amaçların olanağıyla en azından uyumludur. –Demek ki doğanın temelini oluşturan duyulur-üstünün özgürlük kavramının pratik olarak içerdiği şeyle *birliğ*inin yine de bir temeli olmalıdır, ki özgürlük kav-

ramı birinin ilkelerine göre düşünme tarzından diğerinin ilkelerine göre olana geçişi olanaklı kılar.

(*CPJ*, Giriş, Bölüm II, 5: 175-6)

Kant'ın burada varsayıyor olduğu şey şudur: Ahlak yalnızca doğru ya da erdemli seçimler yapma meselesi değildir, aynı zamanda ahlak bizim eylem alanında, yani içinde yaşadığımız ve eylediğimiz uzaysal, zamansal ve nedensel alanın ta kendisinde, bu seçimlerin içerdiği hedefleri ya da amaçları gerçekleştirmeye çalışarak onları pratiğe aktarmamızı gerektirir. Sonrasında Kant doğal güzelliğin, kendileri doğal olduğu kadar rasyonel olan yaratıcı bir tinin ürünleri sanatsal dehanın eserlerinin ve doğadaki organizmalarda bulduğumuz müthiş düzenin varlığını deneyimleyebileceğimiz ve sonra doğanın ahlak adına seçtiğimiz amaçların gerçekleştirilebileceği bir alan olması gerektiği şeklindeki teorik varsayımımızın aşikâr doğrulaması olarak doğanın bütününe yönelebileceğimiz üzerine kapsamlı bir argümana girişir.

Üçüncü *Eleştiri*'de Kant ayrıca, insanın otonomisinin yalnızca iki değil üç formu olduğu, üçüncüsünün ilk ikisini birleştirdiğini kabul ederek kendisinin insan eylemine ilişkin açıkça birbirine karşıt olan iki anlayışının birbirine bağlanabileceğini öne sürer. Otonomi Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramıdır; orada Kant otonomiyi "iradenin (arzu nesnelerinin tüm özelliklerinden bağımsız olarak) kendisinin yasası olma özelliği" olarak tanımlar (*G*, 4: 440). Kant'ın ahlak felsefesinin en önemli argümanı, eylemlerimizin ilkelerini ve amaçlarını –salt eğilimlerimiz ve arzularımız tarafından bize dayatıldılar diye değil– özgürce seçme yetisi olan bu otonominin bizim en temel değerimiz olduğudur; ancak böylesi eğilimlerin egemenliğinden kendimizi kurtarmamızın tek yolu bütünüyle formel bir eylem yasası benimsemektir ki, bu yasa eylem ilkelerimizin evrensel olarak kabul edilebilir

olması gerekmesinden başkası olamaz –Kant'ın ünlü evrenselleştirilebilirlik ilkesi. Ama üçüncü *Eleştiri*'de Kant daha da ileri gider ve bizim üç ana bilişsel gücümüzün –teorik anlama yetisi, pratik akıl ve yargı gücü– her birinin temel ilkesinin otonominin bir formu olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Şöyle yazar Kant:

> Genel olarak ruhun yetilerine gelince, bunlar yüksek yetiler, yani bir otonomi içeren yetiler olarak düşünüldükleri ölçüde, *bilme yetisi* (doğanın teorik olarak bilinmesi) için *a priori kurucu* ilkeler içeren yeti anlama yetisidir; *haz ve acı duygusu* için bunu yapan yargı gücüdür ki, arzu yetisinin belirlenmesiyle ilişkili olan ve böylece dolaysızca pratik olabilen kavramlar ve duyumlardan bağımsızdır; *arzu yetisi* için bunu yapansa akıldır ki, o hiçbir tür hazzın dolayımı olmaksızın pratiktir ve yüksek bir yeti olarak arzu yetisi için nihai amacı belirler, bu amaç aynı zamanda nesneden alınacak saf zihinsel tatmini beraberinde getirir.
>
> (*CPJ*, Giriş, Bölüm IX, 5: 196-7)

Bu pasajın tam anlamının anlaşılması henüz pek kolay değildir, ama bir başlangıç yorumu şu kadarını gözler önüne serer: Teorik felsefenin ana sorununun çözümü bizim temel *bilişsel* otonomimizi, yani bizzat bizim doğanın en temel yasalarının yaratıcıları olduğumuzu ve aklın bu yasaları kesin olarak bilebileceğini kabul etmektir. Daha önce öne sürüldüğü gibi ahlak felsefesinin anahtarı, bizim pratik otonomomizin yalnızca ahlak yasasını özgürce benimsememiz yoluyla başarılabileceği ve korunabileceğinin kabul edilmesidir ki, bu yasa kendi pratik aklımızdan çıkar ve aynen temel doğa yasalarının bize dayatılmıyor olması gibi şu ya da bu dışsal fail tarafından bize dayatılmıyordur. Ama ahlak yasası, görünen o ki, evrensel olarak kabul edilebilir olmayan ilkelere göre eylememe kısıtlamasını bize dayatan salt negatif bir yasa

değildir; o ayrıca insanların otonomilerini uygulamalarıyla özgürce seçtikleri tikel amaçları destekleme şeklindeki pozitif hedefi bize dayatır ki, bunların toplu bir şekilde gerçekleştirilmesi "nihai amaç" ya da "en yüksek iyi" olacaktır; bu da insani erdemin en yüksek düzeyde gerçekleştirilmesiyle uyumlu olan ve hatta onun bir sonucu olan insan mutluluğunun en yüksek düzeyde bölüştürülmesinden oluşur. Herhangi bir dolaysız bilişsel ya da pratik ilgiden bağımsız olarak haz aldığımız bir deneyim formu olan doğal güzellik ve düzene ait deneyimimiz, bize bu nihai amacın doğada gerçekleştirilebilirliğine ilişkin duygusal olarak güçlü bir doğrulama sağlar. Ancak böyle bir haz deneyimi *duygulandırıcı* ya da diyebiliriz ki *duygusal* otonominin bir formu olarak anlaşılmalıdır: Doğrudan bilişsel ya da pratik herhangi bir ilginin doyumundan kaynaklanmayan bir haz, yine de bu bize doğanın bizim en genel bilişsel ve pratik hedeflerimize açık olduğunu da gösterir. Başka bir deyişle, doğal güzellik ve düzen deneyiminden aldığımız otonom haz, bizim teorik ve pratik otonomimizin gerçekleştirilebilirliğine ilişkin saf rasyonel kanaatimizi destekler.[2]

Aslında, Kant, doğanın determinizmi ile insan eyleminin özgürlüğü arasındaki bariz gerilimin, determinizm ve özgürlüğü iki paralel evrene yerleştiriyormuş gibi görünen, transendental idealist çözümünün kendisinin konu üzerine son sözü olmadığının işaretini vermek için üçüncü *Eleştiri*'yi beklememiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sonlara doğru, şunu yazmıştır:

> Aklımın (hem spekülatif hem de pratik) tüm ilgisi şu üç soruda birleşiyor:

2 Üçüncü *Eleştiri*'nin "köprü kurucu" rolünü ayrıntılarıyla *Kant's System of Nature and Freedom*'un (Oxford: Clarendon Press, 2005) III. Bölüm'ündeki makalelerde tartıştım.

1 Neyi bilebilirim?
2 Ne yapmam gerekiyor?
3 Neyi umabilirim?

(*CPuR*, A 804-5 / B 833)

Transendental idealizmin bu soruların ilk ikisine cevap verdiği varsayılır: Kesin olarak (her ne kadar hiçbir zaman tüm somut ayrıntılarıyla olmasa da) *bil*ebileceğim şey temel doğa yasalarıdır; çünkü bu yasalar, normal bir insan olarak benim ulaşabileceğim, insan düşüncesinin kendisinin yasalarından başka bir şey değildir. *Yap*mam gereken şey bana herhangi bir dışsal otorite tarafından değil, bizzat kendi aklım tarafından verilen ahlak yasasının buyurduğu şeydir ve transendental idealizm sayesinde bu yasanın talep ettiği gibi eyleme özgürlüğümün olanağına, ayrıca da böyle davranmam gerektiği duygusu sayesinde özgürlüğümün gerçekliğine güven duyarım. Ama *um*abileceğim şey, ahlak yasasının beni yükümlü kıldığı amaçları doğa dünyasında gerçekleştirebilmemden ya da doğal dünyayı "ahlaki bir dünya"ya –"dünyanın bütün ahlak yasalarıyla uyumlu olsaydı olacak olan dünyaya (çünkü dünya akıllı varlıkların *özgürlüğü*yle uyum içinde ol*abilir* ve *ahlak*ın zorunlu yasalarıyla uyumlu olması *gerekir*)"– dönüştürebilmemden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, olgun düşüncesinin başlangıcından beri Kant şunda ısrar eder: Ahlakın bizden istediği özgür seçim, doğal dünyayla ilişkisiz değildir; aksine bize yalnızca doğal dünyada gerçekleştirilebilecek ve bizim eğer her ne olursa olsun tutarlı bir şekilde ahlakın bize buyurduğu şekilde davranacaksak bu dünyada gerçekleştirilebileceğini umabilmemiz gereken hedefler verir. Üçüncü *Eleştiri*'nin buna eklediği şey doğal güzellik ve düzen deneyimimizi bu umudun inandırıcılığına belirli bir tür duygusal destek olarak kullanabileceğimiz argümanıdır.

Kant kendisinin felsefenin sorunlarını bu üç soruya indirgemesinden belli ki hoşlanmaktaydı; çünkü kendi sorumluluğunda kendi adıyla yayımlanacak olan en son eserde, kendi denetimi altında 1880'de öğrencisi Gottlob Benjamin Jäsche tarafından düzenlenen mantık üzerine ders kitabında bu soruları yinelemiştir. Ancak burada Kant ilk *Eleştiri*'de sıralanan üç soruya bir dördüncüsünü eklemiştir. "Felsefe alanı bu kozmopolit anlamıyla", diye yazar, yani felsefenin "aslında tüm bilişin ve aklın her kullanımının insan aklının nihai amacıyla (en yüksek amaç olarak, tüm diğer amaçlar ona tâbidir ve tüm bu amaçların bir birlik oluşturmak için onda birleşmesi gerekir) ilişkisinin bilimi" olması anlamında "şu sorulara indirgenebilir":

1 Neyi bilebilirim?
2 Ne yapmam gerekiyor?
3 Neyi umabilirim?
4 İnsan nedir?

(*Logic*, 9: 25)

Listesine "İnsan nedir?" sorusunu ekleyerek, Kant ilk üç soruya cevabının altında yatan temayı ima eder: Bilebileceğim şey insan düşüncesinin yasaları tarafından dayatılan doğanın çerçevesi ve sonra da bu çerçeve içerisinde keşfedilebilecek doğanın sonsuz sayıdaki tikel olgusunun sonsuz alanıdır; yapmam gereken şey, başka herhangi bir otorite tarafından değil bizzat insanın pratik aklı tarafından dayatılan otonomi ilkesine uygun olarak eylemek ve bu ilke tarafından talep edilen karşılıklı özgürlük çerçevesi içerisinde insan mutluluğunu gerçekleştirmeye ilişkin sonuçlanmamış tasarı (*open-ended project*) için çabalamaktır ve umabileceğim şey bu tasarının karşılaştığımız şekliyle doğada gerçekleştirilebileceğidir, bu umuda ilişkin olarak doğal güzellik ve düzene ilişkin insan deneyimleri kendine özgü bir şekilde bize

bir tür canlı doğrulama sunar. İnsan, başka bir deyişle, doğal yasanın ve ahlak yasasının kaynağı olduğu kadar bu iki yasa koyma (*legislation*) formunun karşılıklı olarak tutarlı oldukları konusunda bize güvence veren deneyimlerin kaynağının da ta kendisidir.

Güçsüzleşmeye başladığı yıllarında Kant hiç durmadan, doğa yasalarının, ahlak yasasının ve bu iki yasa koyma biçiminin nihai birliğini sergileyen bir doğa deneyiminin kaynağı olarak insana ilişkin bu görüşün tam bir ifadesini sağlayacak bir son kitabı, kesinlikle boşuna olsa da, tamamlamaya çalıştı. Bu kitaba ilişkin yalnızca, *Opus postumum* olarak adlandırılan bir not yığınını arkasında bırakarak öldü. Ancak bu notlar arasında şunlar gibi başlık sayfalarının taslaklarını buluruz:

> İki Düşünce Sisteminde, Transendental Felsefenin En Yüksek Bakış Açısı,
> ile
> Tanrı, Dünya ve bu iki Nesneyi birbirine bağlayan Özne,
> Dünya içindeki Düşünen Varlık.
> Tanrı, Dünya ve bunların ikisini de bir sistem içinde birleştiren şey:
> Düşünme, Dünya içindeki İnsanın (*insanların*) İçsel İlkesi
> Doğa ve Ödev yoluyla kendi kendini sınırlayan, Dünya içindeki bir Varlık olarak İnsan
>
> (*OP*, 21: 34)

Bu notlarda Kant "Tanrı"yla, nihai olarak bizzat bizim ahlak yasasını yapma gücümüzün onurunun yansıması olan bir düşünceden daha fazlasını kastetmediğini –"Bir Tanrı vardır", diye yazar, "doğada bir dünya-ruhu olarak değil, insan aklının kişisel bir ilkesi olarak" (*OP*, 21: 19)– ve "Doğa" ile Kant'ın bizim kendi düşünce yasalarımızın yansıması olan temel yasalara uygun olarak deneyimimizin düzenlenmesini kastettiğini açıkça belirtir. Öyleyse hem doğa yasalarının

hem de ahlakın yasalarının kaynağı "düşünme, insanın içsel ilkesi"dir ve sonunda biz kendimizi doğa ve ahlakın yalnızca bağdaşabilir olmakla kalmayıp aynı zamanda karşılıklı olarak birbirlerini destekledikleri bir dünyada yaşıyor olarak deneyimlemekten başka bir şey yapamayız. Ya da en azından öldüğü güne kadar Kant tutkulu bir şekilde bunu umut etmiştir.

Kuşkuculuk ve Eleştiri

İnsanın, doğa yasalarının, ahlak yasasının ve bunların her ikisinin birbiriyle bağdaşabilir ve işbirliği içinde oldukları bir doğa deneyiminin kaynağı olduğu görüşü Kant'ın felsefesinin özüdür. Bunun izini burada onun üç büyük eleştirisinin ve onların yardımcı metinlerinin –ilk *Eleştiri* için *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* (1786), ikincisi için *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) ve *Ahlak Metafiziği* (1797) ile beraber insanlık tarihi ve din üzerine makaleler dizisi, özellikle içerisinde Kant'ın insan deneyiminin bu açıkça dayanıklı alanlarını kendisinin pratik aklın doğadaki etkililiğine ilişki birleştirici görüşüne dahil etmeye giriştiği *Salt Aklın Sınırları içinde Din* (1793)– açıklanması yoluyla süreceğiz. Ama aynı zamanda Kant'ın felsefesine başından sonuna yayılmış olan metodolojik bir tema vardır, o da kendi "eleştirel" görüşünü "dogmatizm" ve "kuşkuculuk" gibi iki ateş arasında kalma durumuna ve de sürekli genişleyen "kayıtsızlık" (*indifferentism*) uçurumuna karşı savunmasıdır (bkz. *CPuR*, A ix-x) ve bizim Kant felsefesini incelememizin onun hem metodolojik hem de asli kaygılarıyla ilgilenmesi gerekmektedir.

Kant'ın felsefeye "eleştirel" yaklaşımının neyi içerdiğine, yani insanın biliş ve akıl güçlerinin doğanın ve ahlakın yasaları hakkındaki tüm iddiaların temeli olarak incelenmesi ol-

duğuna ilişkin zaten bir fikrimiz var. Ayrıca Kant'ın "dogmatizm" ve "kayıtsızlık" ile ne kastettiğini söylemek de çok zor değildir. İlki doğanın ve ahlakın yasalarının eleştirel olmayan bir şekilde iddia edilmesidir; yani öncesinde insanın zihinsel güçleriyle yapılmış bir eleştiri ile temellendirilmemiş böylesi yasaların doğruluğunun kendinden emin bir şekilde iddia edilmesidir; bu da kaçınılmaz olarak insanı ilgilendiren en önemli konuların çoğuna ilişkin çatışan dogmaların savunulmasıyla sonuçlanır ve aldırmazlık basitçe sonu gelmez dogmatik çekişme gösterisinin pek kolaylıkla ortaya atabileceği felsefi sorulara ilgi göstermemektir. Ancak Kant'ın kuşkuculuk ile ne kastettiği ve onunla nasıl mücadele etmeyi önerdiği daha karmaşık bir konudur.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının Önsöz'ünde, Kant şöyle yazar:

> [D]ışımızdaki şeylerin (ne de olsa bilgilerimizin bütün içeriğini onlardan ediniriz) varoluşunun yalnızca *inanca* dayanarak varsayılması gerektiği ve eğer olur da birisi ondan kuşku duyarsa, bizim ona tatmin edici bir kanıtla cevap verememiz felsefe ve insan aklı için her zaman bir skandal olarak kalacaktır.
>
> (B xxxix)

Cisimlerin bizim temsillerimizden (*representations*) ayrı ama onlarla ilişkili olan varoluşlarının kanıtlanabilirliği hakkında duyulan kuşku bizim Kartezyen kuşkuculuk olarak düşündüğümüz şeydir ve Descartes'ın adını anmasa da, Kant'ın felsefenin şimdiye kadar yalnızca dışsal nesnelerin varoluşlarına ilişkin "inanç" yoluyla tatmin edici olmayan bir kanıt sağladığı iddiası, Descartes'ın bu konudaki kuşkuculuğun yalnızca öncelikle sonsuz güçlü olduğu kadar sonsuz iyi olan bir Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla önlenebileceği argü-

manına yapılmış pek de gizli olmayan bir göndermedir. Sonra *Eleştiri*'nin ikinci baskısında, Önsöz'deki dipnotta işaret edilen yeni [bir bölüm olan –çev.n.] "İdealizmin Çürütülmesi"nde, Kant hedefine koyduğu şeyin "yalnızca tek bir empirik iddianın, yani *varım* (*I am*) iddiasının, kuşkulanılamaz olduğunu açıklayan" ve sonrasında dışsal nesnelerin varlığını, Kant'ın gözünde sonuçsuz olmasına rağmen, kendisinin kuşkulanılamaz varoluşundan çıkarmaya girişen "Descartes'ın *sorunlu* idealizmi" olduğunu açıkça ortaya koyar (B 274-5). Pek çok okuyucu Kartezyen kuşkuculuğun çürütülmesini Kant'ın felsefi girişiminin merkezi olarak kabul etmiştir. Kant onun "felsefe için skandal" olduğunu söylediğinden dolayı, hiç kuşku yok ki onu çürütmek ya da yıkmakla ilgileniyordur. Ama Kartezyen kuşkuculuğun çürütülmesinin Kant'ın kuşkuculukla derdinin tamamı olduğunu ya da hatta onun en önemli parçası olduğunu düşünmek gerçekten yanıltıcı olur. Kuşkuculuğun diğer iki türü Kant'ı çok daha fazla ilgilendirir ve yalnızca onun teorik felsefesi için değil onun pratik felsefesinin de yapısını belirleyen daha büyük bir rol oynar.[3]

Kant'ın ilk baskının Önsöz'ünün başlangıç paragraflarında açıklığa kavuşturduğu gibi, onun öncelikli kaygısı iyi temellendirilmiş gibi görünen ama hepsi birden doğru olamayacak olan metafizik dogmalar arasındaki görünüşe göre sonu olmayan ve çözümü zor çekişmelere kaçınılmaz bir cevap olan kuşkuculuk türüyle ilgilidir:

> İnsan aklı bilgilerinin bir türünde başından savamayacağı soruların yükü altında olduğu özel bir yazgıya sahiptir, çünkü

3 Kant'ın kuşkuculuğa karşı tutumuna ilişkin yaklaşımımın özetini şurada sundum: "Kant on Common Sense and Skepticism," *Kantian Review* 7 (2003): 1-37. Diğer yakın tarihli tartışmalar için bkz. Gary Hatfield, "What Were Kant's Aims in the Deduction?", *Philosophical Topics* 31 (2003): 165-98 ve Michael N. Forster, *Kant and Skepticism* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

bunlar ona aklın kendi doğası tarafından problemler olarak sunulur, ancak bunlar insan aklının tüm yeteneğinin ötesine geçtiği için akıl bu problemlere cevap da veremez.

Aklın bu içinden çıkılmaz duruma düşmesi kendi suçu değildir. Akıl deneyim süresince kullanılması kaçınılmaz olan ve aynı zamanda deneyim tarafından yeterince onaylanan ilkelerden başlar. Bu ilkeler sayesinde (doğasının da gerektirdiği gibi) durmadan daha yükseğe, daha uzak koşullara yükselir. Ama soruların asla sonu gelmeyeceğinden kendi işinin daima tamamlanmamış kalmak zorunda olduğunun böylece farkına vardığı için, akıl kendisini deneyimde olanaklı bütün kullanımları aşan ama buna rağmen sıradan sağduyunun (*common sense*) bile bağdaşacağı kadar güvenilir görünen ilkelere sığınmaya zorunlu hisseder. Ama akıl bu yüzden belirsizliğe ve çelişkilere düşer... Bu bitmeyen tartışmaların savaş alanına *metafizik* denir... Başlangıçta, *dogmacıların* yönetimi altında, metafiziğin egemenliği *despotik*ti. Ama onun yasaları eski barbarlığın izlerini taşıdığı için, bu yönetim iç savaşlarla yavaş yavaş tam bir *anarşi*ye dönüşmüştür ve her tür toprağa bağlı kalıcı üretimden nefret eden göçebelerin bir türü olan kuşkucular, medeni birliği zaman zaman parçalamışlardır.

(A vii-ix)

İnsan aklı bir kez sıradan deneyimimizin dolaysız sınırlarının ötesine ulaşmaya ve ruhun doğası, evrenin ya da doğanın sınırları ve Tanrı'nın varlığı gibi konularda doğruyu bulmaya girişirse –ki, diye vurgular Kant, aklın bunu yapması baştan sona doğaldır– kaçınılmaz olarak çelişkiler içine düşer, ki "akıl bundan gizli hatalar temelinde bir yerlerde ilerliyor olması gerektiği kanısına kapılabilir" (A viii) ama kendi güçlerinin derinlemesine bir incelemesi olmaksızın bu hataları "keşfedemez". İnsan aklının insan ilgisinin en temel konularında iyi temellendirilmiş herhangi bir inanca ulaşmaktaki gücüne ilişkin kuşkuculuk aynı derecede kaçınılmaz bir sonuçtur. Mevcut pasajda, Kant "sıradan sağduyu"nun bu süreçte içerildi-

ğini söyleyerek dogmatik çekişmenin gidişatının ümitsiz bir kuşkuculuğa yol açmasının kaçınılmazlığını vurgular. Kendi ahlak felsefesinin girişinde Kant bu kez ahlakın kendisinin zorunlu koşulu olarak kabul ettiği irade özgürlüğünün olanaklılığı ya da olanaksızlığı hakkında bir "doğal diyalektik" olduğunu söyleyerek aynı düşünceyi ifade eder. Buna göre

> *Sıradan insan aklı*... pratik felsefe alanına bir adım atmak zorunda kalır... Böylece iki taraftan gelen iddiaların çıkmazından kaçabilir ve içine kolayca düştüğü belirsizlik yüzünden tüm sahici ahlak ilkelerinden mahrum kalma tehlikesine girmez.
>
> (*G*, 4: 405)

İnsan ilgisinin en temel konularına ilişkin birbirine karşıt ama görünüşte aynı düzeyde iyi-temellendirilmiş önermeler tarafından üretilen kuşkuculuğu Elisli Pyrrhon'un ardından (*yak.* 365-*yak.* 275 İÖ) "Pyrrhoncu" kuşkuculuk olarak adlandırabiliriz; Pyrrhon herhangi bir felsefi sorunun iki tarafı için de eşit derecede iyi argümanlar üreterek kuşkuya neden olunabileceğini iddia eden antik kuşkuculuk ekolünün kurucusudur. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Pyrrhon'un adını anmaz, ama kendisinin mantık ders kitabının girişinde bulunan kısa felsefe tarihinde onu örnek bir kuşkucu olarak adlandırır:

> Eğer kuşkuculuk dönemini Pyrron ile başlatırsak, o zaman tam bir kuşkuculuk ekolüne ulaşırız; onlar düşünme biçimlerinde ve felsefe yapma yöntemlerinde *dogmacılar*dan temelden farklıdırlar, öyle ki aklı *doğruya benzerlik azami olduğu zaman bile yargıda bulunmamak* için kullanmayı her tür felsefe yapmanın ilk ilkesi yapmışlar ve *felsefenin yargının dengesinden oluştuğunu ve sahte benzerliği ortaya çıkarmayı öğrettiği* ilkesini geliştirmişlerdir.
>
> (*Logic*, 09: 31)

Tüm yargı formlarına ilişkin değil, teorik ve pratik aklın en temel ilkelerine ilişkin olarak, insan aklının güçlerinin eleştirel bir incelemesi yoluyla onun doğru kullanımı ve sınırlarına karar vererek Pyrrhoncu kuşkuculuğun temelini çürütmek, Kant'ın insanların teorik ve pratik otonomisine ilişkin esas teorisinin tüm sunumu ve savunusunu biçimlendiren metodolojik tasarısıdır.

Ancak Kant'ın ilgisinin merkezinde olan bir kuşkuculuk biçimi daha vardır. Bu Kant'ın açık bir şekilde David Hume adıyla ilişkilendirdiği kuşkuculuk biçimidir: "Çekinmeden itiraf ediyorum ki *David Hume*'un uyarısı (*reminder*)[4] ilk kez yıllar önce benim dogmatik uykumu bölmüş ve spekülatif felsefe alanındaki araştırmalarıma bütünüyle farklı bir yön vermiştir" (*PFM*, 4: 260). Kant'ın onu yorumladığı gibi:

> *Hume* esas olarak metafizikteki bir tane ama önemli bir kavramla, yani neden ve etki bağlantısı kavramıyla başlamış... ve bu kavramı kendi rahminde üretmiş gibi davranan akıldan hangi hakla bir şeyin şu şekilde kurulabileceğini düşündüğünün bir açıklamasını vermesini istemiştir: Eğer o şey varsayılırsa, başka bir şeyin de böylece zorunlu olarak varsayılması gerekir... Hume tartışmasız bir şekilde aklın böyle bir bağlantıyı *a priori* olarak ve kavramlardan yola çıkarak düşünmesinin olanaksız olduğunu kanıtlamıştır.
>
> (*PFM*, 4: 257)

Kant'ın oldukça haklı bir şekilde vurguladığı gibi, Hume "neden kavramının doğru, yararlı ve doğaya ilişkin tüm bilgiler bakımından vazgeçilmez olup olmadığı"nı "asla kuşku konusu yapmamıştır"; onun sorguladığı şey yalnızca "onun

4 Burada Kant'ın kullandığı *Erinnerung* sözcüğü, genellikle basitçe "anımsama" ya da "hatırlama" anlamına gelir, ancak resmi bir bağlamda "itiraz" anlamında da gelebilir. Burada "reminder" sözcüğünü seçtim, çünkü bu sözcük hem "anımsama" hem de "uyarı" anlamına gelebilmektedir.

[neden kavramının] akıl yoluyla *a priori* düşünülüp düşünülmediği ve bu yolla tüm deneyimden bağımsız bir içsel gerçekliğe ve böylece salt deneyim nesneleriyle sınırlı olmayan çok daha geniş kapsamlı bir kullanıma sahip olup olmadığıdır" (*PFM*, 4: 258). Başka bir deyişle, Hume'un sorunu –ki Kant bunu nedensellik kavramından metafiziğin tüm diğer kavramlarına hızlı şekilde genellemiştir (*PFM*, 4: 260)– nedensellik kavramının bizi bir tür Pyrrhoncu çelişkiye düşürmesi değildir; bu sorun daha ziyade her olayın bir nedeni olduğu gibi bir ilkenin gerçekten evrensel ve zorunlu olduğunu, yalnızca bazı sonlu önceki durumlar serisinden yola çıkarak ve bu yüzden yalnızca o durumlar için geçerli olan bir biçimde bilinmediğini, önceden deneyimlenmiş olsa da olmasa da tüm durumlar için zorunlu olarak geçerli olduğunu ve böylece "*a priori*", yani bir şekilde (bunun elbette açıklanması gerekir) tüm tikel deneyimlerden bağımsız olarak bilindiğini kanıtlama konusunda bir meydan okumadır.

Aslında, Kant ilk ilkelerin evrenselliği ve zorunluluğu hakkındaki Humecu kuşkuculuk sorununu keşfeder keşfetmez, onu yalnızca "spekülatif felsefe"nin, yani teorik bilişin, ilk ilkelerine değil aynı zamanda pratik felsefenin ilk ilkesine, ahlakın temel ilkesine de genelledi. Sonuç olarak, metodolojik bir bakış açısından, Kant'ın felsefedeki tasarısı hem Humecu hem de Pyrrhoncu kuşkuculuğun gerek teorik gerekse pratik felsefede temellerini çürütme ve bu esnada, çok daha az önem vererek, hiçbir şekilde teorik felsefenin merkezî bir sorunu olarak değil, bir kusur bulma olarak dışsal nesnelere ilişkin Kartezyen kuşkuculuğu çürütme tasarısı olmuştur. Kant bu hedefler kümesini nasıl gerçekleştirecekti? Hem teorik hem pratik aklın ve nihai olarak da yargı gücümüzün onun deyişiyle bir "eleştirisi" yoluyla. İnsan zihninin bu en temel güçlerinin ya da "yetilerinin" –duyusallık, yargı gücü, anlama yetisi ve akıl– böylesine ayrıntılı bir incelemesi doğa ve

ahlak yasalarının temellerini kendi içimizde bulacağımızı, bu sayede teorik ve pratik otonomiye, böylelikle Humecu kuşkuculuğu çürütmeye yeterliliğimiz olduğunu gösterecektir. Ama bu aynı zamanda gösterecektir ki kendi aklımız lehine ortaya koyduğumuz iddiaları doğru bir şekilde –bilgi iddialarını duyarlığımızın ya da algısal yeteneklerimizin sınırlarıyla uygun olan iddialarla sınırlarken, bir yandan da duyusallığın erişiminin ötesindeki konulara ilişkin makul "inanca" ya da "kanaat"e (ama yalnızca bizzat ahlakın olanağı bunu gerektirdiği zaman) sahip olabileceğimizi ve hatta olmamız gerektiğini kabul ederek– değiştirirsek, o zaman kaçınılmaz olarak Pyrrhoncu kuşkuculuğa neden olan "belirsizlikler ve çelişkiler"den kaçınabiliriz. Nasıl –ve ne kadar iyi bir şekilde– Kant'ın bu karmaşık amaçları gerçekleştirebildiği bizim buradan sonrasındaki odağımız olacaktır.

Ek Okumalar

Kant'ın felsefesine değerli bir genel bakış sunan tek yazar tarafından yazılmış eserlerden bazıları aşağıdaki gibidir. Cassirer, eseri ilk olarak 1918'de yayımlanmış olmasına rağmen, tüm modern felsefe tarihçilerinin en önemlisi olarak Kant üzerine yeni-Kantçı bir bakış açısı sunar, de Vleeschauwer'ın ilk olarak 1939'da yayımlanmış olan eseriyse Kant'ın felsefesinin argüman yapısı üzerine geniş çaplı bir çalışmanın yoğun bir özetidir. Körner, Kant'a analitik felsefenin doruklarından bir yaklaşımdır ve Shell ile Wood, Kant'ın insan doğası kavrayışında doğal ile rasyonel olanın arasındaki ilişkiyi vurgularlar.

Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden (New Haven, CT: Yale University Press, 1981).

Herman-Jean de Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*, Çev. A.R.C. Duncan (Londra ve Edinburgh: Thomas Nelson, 1969).

Stefan Körner, *Kant* (Harmondsworth: Penguin, 1955).

Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
Allen W. Wood, *Kant* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005).

Kant'ın kuşkuculukla ilişkisi üzerine hem Forster hem de Guyer, Kartezyen kuşkuculuktan ziyade, Pyrrhoncu ve Humecu kuşkuculuğun önemini vurgularlar. Forster Kant'ın Pyrrhoncu kuşkuculuğa cevabının yetersiz olduğunu iddia ederken, Guyer Kant'ın Hume'a cevabının lehine konuşur.

Forster, Michael N., *Kant and Skepticism* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
Guyer, Paul, *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

İki tane çok-yazarlı Kant değerlendirmesi şunlardır:

Paul Guyer (der.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) (kapsamlı bir kaynakçası vardır).
——(der.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) (Kant'ın modern felsefenin tarihindeki yerini vurgulayan ve oldukça genişletilmiş bir kaynakçaya sahip, bütünüyle yeni içerik).

1

Çalışma İçerisinde Bir Yaşam

On yedinci ve on sekizinci yüzyılın büyük filozoflarının çoğunun dramatik yaşamları olmuştu. Descartes kariyerine Otuz Yıl Savaşları sırasında bir paralı asker olarak başladı ve Fransa'da özgürce çalışamayacağı korkusu yüzünden yaşamının çoğunu Hollanda'da gözlerden uzakta geçirdi. Spinoza alışılmışın dışındaki görüşleri yüzünden Amsterdam Yahudi cemaatinin afaroz ve sürgününden mağdur oldu. Hobbes, Cavendish soylular meclisiyle yakın ilişkilere sahipti ve İngiliz İç Savaşı yıllarını Fransa'da korku dolu bir sürgünde geçirdi. Locke bir doktor olarak yetiştirilmişti ve öncelikle bir doktor olarak Shaftesbury'nin güçlü ilk kontunun dikkatini çekti, kendisinin yakın siyasi ortağı oldu, sonucunda Stuart soyundan krallar II. Charles ve II James'ten boş kalan yere kimin geçeceği konusundaki çekişmelerin olduğu yılları Amsterdam'da saklanarak ve takma bir isimle geçirmek zorunda kaldı, sonrasında William ve Mary'nin egemenliği döneminde önemli bir kamu görevlisi oldu. Leibniz yaşamını diplomasi, mühendislik ve tarih yazımını da içeren çeşitli görevleri olan bir saray mensubu olarak geçirdi. Hume tartışma yaratan ama popüler *İngiltere Tarihi*'nin yazarı olarak ün ve servete kavuşmadan önce İngiltere'nin bazı diplomatik ve askerî görevlerinde yer aldı. Rousseau felsefenin yanı

sıra beste yaptı ve romanlar yazdı, bu sırada hiçbir kalıcı işi olmadı ve onu çok sayıda kötü duruma sokmanın yanında kendi ülkesinden sürgün edilmesine neden olan karışık bir kişisel yaşam sürdü. Oysaki Kant kariyerini neredeyse bütünüyle bir üniversite öğretmeni olarak, hatta doğduğu kentin tek üniversitesinde bir öğretmen olarak geçirdi. Kant'ın yaşamındaki dram düşünseldi, bu yüzden onun yaşam öyküsü eserleri yoluyla anlatılmalıdır.

Çocukluk ve Öğrencilik Yılları

Kant 22 Nisan 1724'te Königsberg kentinde doğdu; bundan neredeyse seksen yıl sonra 12 Şubat 1804'te aynı kentte ölecekti.[1] Baltık Denizi'nin doğu ucunda olan Königsberg II. Dünya Savaşı'nda Rusların eline geçti, Kaliningrad'ın donanma üssü oldu ve elli yıl boyunca Sovyet-olmayanlara yasak bölge olarak kaldı. Ancak ilk başta Doğu Prusya'nın başkenti, Brandenburg'un ele geçirilmesinden ve Berlin'in büyümesinden önce Prusya gücünün temeliydi ve Kant'ın zamanında Doğu Prusya'nın yönetim merkezi ve önde gelen bir Hansiyatik ticaret kenti, geniş Polonya ve Litvanya iç bölgeleri için Danzig'in doğusundaki en önemli pazardı. Hiçbir zaman bir sanat ve kültür başkenti olmamış olsa da, Kant'ın zamanında, Königsberg, Avrupa'nın geri kalanıyla pek çok bağlantısı bulunan bir iş, hukuk ve eğitim merkeziydi. Ayrıca Leipzig, Frankfurt ya da Stuttgart gibi bir yayıncılık merkezi olmasa da, kitapçıları ve dışarıdan getirilenlerin yanı sıra yerel edebi dergileriyle Königsberg, Avrupa'nın geri kalanının entelektüel yaşamıyla sıkı sıkıya bağlantılıydı.

1 İzleyen bölüm Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) eserine dayanmaktadır.

Kant'ın babası, Johann Georg Kant (1683-1746) bir saraçtı (koşum ve eyer takımı yapan ve satan kimse –çev.n.) ve annesi, kendisi de bir saracın kızı olan Anna Regina née Reuter (1697-1737), eğitimli ve dindar bir Hıristiyandı. Kantlar, Pietizm taraftarıydılar. Pietizm, Lutherciliğin içinde, İngiltere'de Metodizm ve New England'daki Büyük Uyanış gibi diğer on yedinci yüzyıl Protestan hareketleri gibi, kişisel inanç ve vicdana büyük önem veren bir reform hareketiydi.[2] Ebeveynlerinin dokuz çocuğundan çocukluklarında hayatta kalabilen dördü arasında ilk oğlan çocuk ve ikinci büyük kardeş olan Immanuel bariz olarak zekiydi ve Königsberg'in önde gelen Pietist rahibi Franz Albert Schulz'un yardımıyla, 8 yaşından 16 yaşına kadar kentte başta gelen okul olan Pietist *Collegium Fredericianum*'a gidebilmişti. Elbette, bu okulda Pietist teoloji öğretiliyordu ama bu okul aynı zamanda çok sıkı bir Latin dili eğitimi veriyor ve Latin literatüründe kapsamlı bir temel sağlıyordu ki, Kant ikisini de yaşamı boyunca iyi korumuştur; bunların yanı sıra Yunanca, İbranice ve Fransızca, mantık ve felsefe tarihi, tarih ve coğrafya, ve aritmetik, geometri ile trigonemetri veriliyordu; bu sonuncusu çoktan Almanya'nın etkili bir filozofu haline gelmekte olan Christian Wolff'ün ders kitaplarından öğretiliyordu. Okul vokal ve enstrümantal müzik bile sunuyordu, yine de müfredatının bu yönü Kant'ın üzerinde çok az olumlu etkisi olmuştur.[3]

Kant'ın annesi, Kant 13 yaşındayken, bir arkadaşının hastalığı sırasında ona baktıktan sonra öldü; annesinin özverili oluşu Kant'ta derin bir izlenim bırakırken, ölümü de ailesi-

2 Pietizmin nitelikleri Kuehn tarafından *Kant*'ta iyi bir şekilde betimlenmiştir, s. 34-5. Ayrıca bkz. Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), s. 156-9.

3 Bu dikkate değer okulun müfredatının Christian Schiffert tarafından yapılan çağdaş bir anlatımı şurada yeniden yayımlanmıştır: Heiner F. Klemme (der.), *Die Schule Immanuel Kants*, Kant-Forschungen Band 6 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994), s. 61-114.

ni zor koşullar içerisinde bırakmış oldu. Ancak Kant yine de Eylül 1738'de Königsberg'deki üniversiteye, *Albertina*'ya, 16 yaşındayken kaydolabildi –o günlerde üniversiteye başlamak için erken bir yaş değildi, ortalama bir yaştı. On sekizinci yüzyılın çoğunda yılda sadece 300 ile 500 öğrenciyi kaydetse de, *Albertina*, Prusya'dan ve aynı zamanda Baltık bölgelerinden çok çeşitli öğrencileri kabul ediyordu. Schulz ve Pietistler açıkça bakanlık için Kant'ı hedeflemişlerdi, ancak üniversitede Kant teolojiye (veya hukuk ya da tıp bölümüne) kaydolmadı, bunun yerine klasik edebiyat, felsefe ve doğa bilimlerinde sınırlanmamış bir çalışma düzenini sürdürdü. Esas öğretmeni Martin Knutzen (1713-1751), hem Pietizm hem de John Locke'un empirizminden ve Wolff'ten etkilenen eklektik bir düşünürdü –aslında Leibnizci-Wolffçü önceden kurulmuş uyum teorisi lehine bedenler arasındaki ve aynı zamanda zihinler ve bedenler arasında gerçek etkileşimin reddine karşı çok eleştireldi– Newton fiziği ve çağdaş astronomiye çok meraklıydı.[4] Kant ayrıca diğer felsefi ve bilimsel etkilere de maruz kaldı –bir profesör Aristoteles etiği, diğeri Aristoteles mantığını savunuyordu, biri önceden kurulmuş uyumu savunurken Knutzen ona saldırıyordu, bir diğeri İngiliz edebiyatı ve felsefesini öğretiyor ve bir diğeri yeni önem kazanmış elektrik fenomenini inceliyordu.[5] Böylece Kant'ın üniversite öğretmenleri çağdaş Avrupa felsefesi ve bilimine geniş bir giriş sundular. Kant'ın kendi entelektüel yaşamı, her zaman ilgi alanlarının ve bilgisinin genişliğinin yanı sıra düşüncelerinin derinliğiyle dikkat çekmiştir.

Kant, ilk kitabı olacak ve sonunda 1749'da yayınlanacak olan *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi*'nı tamamlamış olma-

4 Knutzen üzerine, bkz. Kuehn, *Kant*, s. 78-84 ve Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 13.

5 Bkz. Kuehn, *Kant*, s. 73-8.

sına rağmen, alışılagelen *Magister* derecesini almadan 1746'da üniversiteden ayrıldı. Geleneksel olarak Kant'ın üniversiteden 1746 Mart'ında babasının ölümünden kaynaklanan mali gereklilik nedeniyle ayrıldığı düşünülmüştür; ancak son araştırmalar, derece ödülünün ve öğretim görevlisi olarak devam etme olasılığının aslında kendi öğretmeni Martin Knutzen ve diğer Pietistler tarafından, Kant Leibniz'in uyumlu bir dünya[6] görüşüne –Leibniz'le birçok özel anlaşmazlığa rağmen Kant'ın felsefesinde her zaman korumaya çalışacağı bir idealdi– busempati duyuyor olduğu için engellendiğini gösteriyor. *Doğru Ölçülme* esasen bilimsel bir çalışmaydı, Descartes'ın kuvvet ölçüsü *mv*'yi "ölü" ya da eylemsiz kuvvete ve Leibniz'in ölçüsü mv^2'yi "canlı" veya "aktif" güce atayarak Kartezyen ve Leibnizci kuvvet kavramları arasında ara yol bulmaya çalışıyordu. (Königsberg'de bilginin sınırları vardı: Kant, daha sonra büyük *Encylopédie*'nin ortak editörü olarak ünlenen Fransız J.L. D'Alembert'in, tüm gücün doğru ölçüsünün $\frac{1}{2}\ mv^2$ olduğunu zaten göstermiş olduğunu bilmiyordu.) Çalışma bilimsel bir başarı olmamasına rağmen, onun başkalarının yapmadığı ayrımlar yaparak, devam eden tartışmaları zayıflatma ve böylece düşünülmemiş alternatifler geliştirme şeklindeki felsefi eğiliminin erken bir göstergesiydi. Çalışmada yeni bir ayrım yaparak bir tartışmayı çözmeye çalıştığı bir başka yer, Leibnizci önceden-kurulmuş uyum düşüncesi üzerine felsefi çekişmeye ilişkin tartışmasıydı: Kant, "fiziksel akış"ı, yani gerçek nedenselliği kabul ediyordu; bu önceden-kurulmuş uyumun tam tersiydi, nesnelerdeki tüm değişikliklerin kendilerinden-kaynaklı olduğu ve yalnızca diğer nesnelerdeki değişikliklerden kaynaklanıyor gibi göründüğünü (maddeler arasındaki bazı etkileşimler için böyle olduğunu, ancak zi-

6 Bkz. Kuehn, *Kant*, s. 93-4, bunun yanı sıra bkz. Martin Schönfeld, "Kant's Intellectual Development," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (çevrimiçi kaynak).

hin ve madde arasındaki tüm ilişkiler için böyle olmadığını) varsayıyordu. Böylece, Kant, Knutzen'in önceden-kurulmuş uyumu tamamen reddetmesinden ayrılıyordu ve Knutzen bundan hoşlanmamış olabilir.[7]

Üniversiteye Dönüş

Neden ne olursa olsun, Königsberg'de geçirdiği iki yıldan sonra, görünüşe göre ölen babasının işlerini düzeltmeye kendini adamış olan Kant, zamanında diğer pek çok meteliksiz entelektüelin geçim kaynağına başvurmak zorunda kaldı; yani zengin bir üst-orta sınıf ya da soylu bir ailenin hane halkı öğretmeni olarak çalışmak. 1748-1754 yıllarını Königsberg civarındaki birkaç aileyle bu tür bir işte geçirdi. Açıkça görülüyor ki Kant'ın öğretmen olarak görevleri tüm zamanını almıyordu, çünkü şehre döndükten sonra 1755'te, ona gecikmiş yüksek lisansını, doktora derecesini ve üniversitede maaşsız (yalnızca derslerinde öğrenciler tarafından doğrudan kendisine ödenen ücretleri kazanan) bir *Privatdozent* olarak öğretmenlik yapmak hakkını kazandıran üç Latince eseri; yerin dönüşü ve depremlerle ilgili bir dizi makale (1755'teki Lizbon depreminden sonra popüler bir konuydu) ve kozmoloji üzerine uzun bir inceleme olan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi*'ni hızla art arda yayımlayabildi. Bu incelemede Kant, Fransız gökbilimci Pierre Simon de Laplace'tan kırk yıl önce davranarak, daha az matematikle de olsa, güneş sisteminin bir toz bulutundan doğuşunun tamamen fiziksel bir açıklamasını –Kant-Laplace bulutsu hipotezi denen şeyi– savundu.

7 Önceden-kurulmuş uyum ve fiziksel akış için, ayrıca bkz. Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 23-100. *True Estimation*'a ilişkin bir tartışma için bkz. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, s. 17-55.

Ne yazık ki, Kant'ın şansına, bu kitabın yayıncısı iflas etti, hisselerine el kondu ve Kant'ın Laplace'ı öncelemiş olması on dokuzuncu yüzyıla kadar bilinmiyor olarak kalmıştır.[8]

Üç Latince eserden ilki, *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* ("Ateş Üzerine Kısa ve Öz Bir Şekilde Betimlenmiş Bazı Düşünceler") (1755) pek az ilgi çeken bilimsel bir çalışmadır. İkinci bir bilimsel inceleme, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosea naturali, cuius sample I. continent monadologiam physicam* ("İlk Örneği Fiziksel Bir Monadoloji İçeren, Metafizik ve Geometrinin Doğa Felsefesinde Ortak Kullanımı") (1756) çok daha büyük bir ilgi gördü, çünkü burada Kant, uzayın matematiksel sonsuz bölünebilirliğini tözün nihai olarak yalın parçalardan oluştuğu şeklindeki Leibnizci ısrarla uzlaştırmaya çalışıyordu; bunu da bu yalın parçaların uzaysal-olmayan bölünemez zihinler değil, uzaysal olarak uzamlı ama bölünemez kuvvet alanları, "fiziksel monadlar", olduklarını iddia ederek yapıyordu. Daha sonra ele alacağımız nedenlerden ötürü, Kant bu çalışmada kabul edilen uzay ve zamanın gerçekliğini en sonunda ve herkesin bildiği üzere reddedecektir, bunun nedeni kısmen uzay ve zamanın ve onun içindeki her şeyin sonsuz bölünebilirliğidir; ancak fizik teorisinin bu erken dönem eserinde öne sürülmüş olan çekici ve itici güçlerden oluşmuş olarak dinamik töz modelini kullanmayı sürdürecektir.[9]

Bununla birlikte, üç Latince incelemeden en açıklayıcı olanı, Kant'ın tamamen felsefi ilk çalışması olan 1755 tarihli *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*'dur ("Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması"). Bu

---

8 *Universal Natural History* üzerine, bkz. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, s. 96-127.

9 *Physical Monadology*'nin ayrıntılı bir anlatımı için, bkz. *a.g.e.*, s. 161-79; Kant'ın dinamik madde teorisinin erken ve geç dönem versiyonları arasındaki kısa ve öz karşıtlık için bkz. Michael Friedman'ın *Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science* çevirisine yazdığı giriş.

çalışmada Kant, ilk olarak René Descartes ve ardından Almanya'da Gottfried Wilhelm Leibniz ve Christian Wolff tarafından kıta felsefesine getirilen rasyonalist çerçeveden hiçbir şekilde kopmazken, rasyonalizmin en merkezî öğretilerinden bazılarına bariz olarak saldırır. Birincisi Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin "ontolojik" argümana saldırır; Descartes, Leibniz ve Wolff bu argümanı yalnızca felsefi teolojinin değil, tüm ontolojinin temeli yapmışlardı ve hatta Descartes epistemolojinin de temeli yapmıştı. Aslında Kant bu argümana nihai başyapıtı 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en merkezî düşüncelerinden birine yol açacak bir şekilde saldırır. Ontolojik argüman, Tanrı'nın en mükemmel varlık ya da tüm mükemmelliklere sahip olan varlık olarak tanımlanmasıyla başlar, varoluşun bir mükemmellik olduğunu varsayar –çünkü bir şeyin var olması, var olmamasından daha mükemmeldir (bu ayrıca iyidir)– ve sonra Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu sonucuna varır; çünkü o tüm varlıkların en mükemmeliyken onun varoluş mükemmelliğine sahip olduğunu kabul etmemek bir çelişkidir ve dolayısıyla zorunlu olarak yanlıştır.[10] Kant, bu kanıtın hatalı olduğunu savunur; çünkü hangi gerçeklikler "bir arada varoluyor olarak kavranıyor olursa olsun... o varlığın varlığı... yalnızca ideler içerisinde bir varoluştur" (*NE*, Önerme VI, 1: 395). Başka bir deyişle, bir kavrama istediğiniz her şeyi dahil edebilirsiniz; ancak bu kendi başına, o kavrama karşılık gelen herhangi bir nesnenin ger-

10 Bkz. Descartes, *Meditations on First Philosophy* (1641), Fifth Meditation. Leibniz, Descartes'ı, ontolojik argümandan önce Tanrı'ya en mükemmel varlık kavramıyla belirlenen tüm özelliklerin uyumlu olduğuna dair bir kanıtın gelmesi gerektiğini savunarak eleştirdi –bu itirazı 1675'te Henry Oldenburg'a ve 1677'de Arnold Eckhard'a mektuplarda dile getirdi ve ilk olarak Kasım 1684'te *Acta Eruditorum*'da ünlü bir makale olan "Bilgi, Hakikat ve İdeler Üzerine Meditasyonlar"da yayımladı; Kant bu makaleyi büyük ihtimalle biliyordu –ancak Leibniz sonrasında bu kusur giderilir giderilmez bu argümanı kabul etmiştir.

çekten var olduğunu asla kanıtlayamaz. Kant daha sonra bu eleştiriyi, varoluşun bir nesnenin gerçek bir yüklemi olmadığını, daha ziyade bir nesnenin bir yükleme sahip olduğuna ilişkin her iddianın doğruluğu tarafından *önceden varsayılan* bir şey olduğunu söyleyerek ifade edecektir. Bu, Leibniz'in tüm doğru önermelerin, yüklemleri öznenin-kavramlarında yer aldığı ve bu nedenle en azından ilkesel olarak mantıksal analiz[11] yoluyla tamamen bilinebilecekleri için doğru olduğu görüşüne bağlı olan aşırı rasyonalizm biçiminin reddedilmesine yol açacaktır ve bunun yerine, varoluş iddialarının "analitik" değil "sentetik" olduğu, yani nesnenin kavramını yalnızca açmadığı, ona bilgi (varoluş gerçeğini) eklediği şeklindeki Kant'ın kendi görüşüne yol açacaktır. Bu da Kant'ı, metafiziğin en temel önermelerinin bile analitik değil sentetik olduğunu ve metafiziğin şimdiye kadar kullanmaya çalıştığı salt mantıksal analiz yönteminden farklı tamamen yeni bir yöntem bulmak zorunda kalacağını kabul etmesine neden olacaktır –ancak Kant'ın bu yeni yöntemi keşfetmesi yirmi beş yıl daha alacaktır. *Yeni Açıklama*'da, Kant hiçbir şekilde rasyonalizmi tamamen reddetmeye hazır değildir ve aslında birkaç yıl boyunca bağlı kaldığı, bir şey gerçek (*actual*) olmadığı sürece hiçbir şeyin mümkün olamayacağı önermesine dayanarak Tanrı'nın varlığının yeni bir kanıtı olarak gördüğü şeyi sunar (Önerme VII, 1: 395-6). Dolayısıyla, Christian Wolff ve onun öğrencisi, Kant'ın tüm kariyeri boyunca ders vereceği metafizik ve etik ders kitaplarının yazarı ve aynı zamanda estetik alanında yeni bir öncü ve estetiğe adını veren[12] kişi olan Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) tara-

11 Bkz. örneğin, Leibniz'in 1686 tarihli ünlü "Primary Truths" makalesi.

12 Baumgarten "estetik" terimini kendisinin 1735 tarihli yüksek lisans tezinde ortaya koymuştur, bu tez *Reflections on Poetry* olarak Karl Aschenbrenner ve William B. Holther tarafından çevrilmiştir. (Berkeley, CA: University of California Press, 1954).

fından sunulan "yeter neden ilkesi"nin –var olan her şeyin bir nedeni ya da başka bir yeterli dayanağı ya da açıklaması olduğu ilkesi– belirli kanıtlarını eleştirdikten sonra Kant, bu ilkenin mantıksal zorunluluğuna ilişkin yeni bir kanıt sunar. Bununla birlikte –ve bu, Kant'ın gelecekteki görüşlerine işaret eden *Yeni Açıklama*'daki ikinci ana ipucudur– Kant şimdi de yeter neden ilkesine dayanarak Leibniz'in tözler arasındaki tüm ilişkileri açıkladığı konusunda ısrar ettiği ve Wolff'ün zihin ve beden durumunda izin verdiği önceden kurulmuş uyum öğretisini reddeder. Kant şunu iddia eder: Eğer her değişiklik bir açıklama gerektiriyorsa, bir töz, temsili durumu da –algıladığı ya da kavradığı şey de– dahil olmak üzere, durumunu ancak başka bir tözün etkisi altında kaldığı takdirde değiştirebilir; çünkü eğer durumunun nedeni ona tümüyle içsel olsaydı, o zaman hep bu durumda olurdu ve herhangi bir değişikliğe uğramazdı (Önerme XII, 1: 410). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en sonunda bir "deneyimin olanağı" ilkesi olarak yeter neden ilkesinin kökten farklı bir açıklamasını ve kanıtını sunacak olsa da, *Yeni Açıklama*'daki "Ardışıklık İlkesi"nin bu açıklaması, Kant'ın, genel olarak nedenselliğin gerçekliği ve zihindeki temsillerin (*representations*) ya da deneyimlerin belirli ardışıklığının ancak zihin fiziksel nesnelerle etkileşime girdiğinde bilinebileceği şeklindeki özel tezi, onun nihai "İdealizmin Çürütülmesi" tezi, üzerindeki daha sonraki ısrarına işaret eder.[13]

Son olarak, *Yeni Açıklama*, Kant'ın hem ahlaki hem de teorik felsefesinin merkezinde olacak bir konuyu ele alır. Kendini yeter neden ilkesine ya da kendi ifadesiyle "belirleyici neden ilkesi"ne adamış olan Kant –daha sonrasında onun tat-

13 *Yeni Açıklama* üzerine bkz. Alison Laywine, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993), s. 25-42; Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, s. 128-60 ve Watkins, *Kant and the Metaplıysics of Causality*, s. 112-60.

min edici bir kanıtı olarak kabul edeceği şeyi henüz bulamamış olsa da– kaçınılmaz olarak determinizm ile özgür irade arasındaki çatışmayı ele almak zorunda kalır. Leibnizci filozoflar kendilerini yeter neden ilkesi dolayısıyla determinizme bağlı olarak görüyorlardı –hatta Wolff, 1723'te Prusya'dan sürülmüştü çünkü kral, Wolff'ün determinizminin askerlerinin eylemlerinden, firar etmekten bile, sorumlu olmadıklarını ima ettiğine ikna olmuştu – ama kendi irade özgürlüğümüze olan inancımızı, eylemlerimizi dışsal bir nedenden değil içsel bir nedenden, özellikle de bizim için mümkün olan en iyi eylem formunun temsilinden, kaynaklandıklarında özgür olduklarını göstererek kurtarmaya çalışmışlardır. Pietist bir filozof olan ve Wolff'ü eleştiren Christian August Crusius, bunun yeterli olmadığı ve bir seçimin ancak eylem anında failin bir yöne (bu yönün karşıtına değil) değiştirilemez bir şekilde eğilimli olmadığı ve kendiliğinden herhangi birini seçebildiği takdirde özgür olduğu itirazını yapmıştı.[14] Kant, burada Leibnizcilerin rolünü üstlendi, genellikle "kayıtsızlık özgürlüğü" olarak adlandırılan şeye ilişkin Crusius'un versiyonunu reddediyordu; çünkü bu, daha önce "erdem yolunu izlemeye karar vermiş" bir failin bile bir seçim anı geldiğinde böyle davranmayı bekleyemeyeceği anlamına geliyordu. (*NE*, Önerme IX, 1: 402).[15] Ancak daha sonra Kant, Leibniz'in savunduğu irade özgürlüğü kavramını "bir değirmenin öz-

14 Crusius üzerine, bkz. Beck, *Early German Philosophy*, s. 394-402; Crusius'un iradenin özgürlüğüne ilişkin konumu üzerine bkz. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 445-56.

15 Neredeyse aynı zamanda çok uzaktaki New England'da Jonathan Edwards kayıtsızlık özgürlüğüne benzer bir itiraz getiriyordu; bkz. kendisinin 1754 tarihli *The Freedom of the Will* üzerine incelemesi; burada Edwards, Arminiusçular (Pietistlerden tamamen farklı olmayan Hollandalı bir reform tarikatı) tarafından savunulan kayıtsızlık ya da kendiliğindenlik özgürlüğü versiyonuna, Kant'ın burada Crusius'a karşı çıkışından çok daha doğrudan bir karşı çıkış sergiledi.

gürlüğü"nden (*CPracR*, 5: 97) başka bir şey olarak görmeyecek ve Crusius'un doğrultusuna yönelecektir. Aslında Kant, Leibnizci ve Crusiusçu özgürlük kavramlarını uzlaştırmaya çalışacaktı, bunu da gerçeklik düzeyinde eylemin tam kendiliğindenliğini öne sürerken görünüm düzeyinde tam bir determinizme izin verecek olan kendisinin transendental idealizmi aracılığıyla yapacaktı. Bu, Kant'ın olgun felsefesinin en tartışmalı sorunlarından birini gündeme getirir –bizzat Kant, kendi teorisine göre özgürlüğün gerçekliğinin açıklanamaz ya da anlaşılamaz olduğunu söyleyecektir– bu yüzden şimdilik Kant'ın gelişimi hakkındaki anlatımızı sürdürelim.

Eleştirel Felsefeye Doğru

1755-1756'da yaptığı yayın patlaması üniversitede öğretim görevlisi olarak Kant'a bir yer sağladıktan sonra mantık, metafizik ve etik alanlarında fiilen verdiği dersleri ve bu felsefi konuların ötesinde matematik, fizik, coğrafya dersleri vermesi konusundaki talepler ve düzenli mütevazı bir yaşamı idare etmeyi sürdürmek, Kant'ın bir yarım düzine yıl boyunca iyimserlik üzerine birkaç kısa makale (1759) dışında herhangi bir şey yayımlamasını engelledi. (Daha sonra Kant, ders ücretlerine ek olması için üniversite ve kalenin kütüphanecisi işini de eklemek zorunda kalacaktı!) Ama sonra, 1762'den 1766'ya kadar Kant, henüz olgun felsefi görüşlerine ulaşmamışken, bu yönde önemli adımlar atan başka bir makale ve kitap seli yayımladı. 1762'de Kant, "Dört Tasımsal Figürün Sahte İnceliği" üzerine bir makale yayımladı; 1763'te, "Negatif Büyüklükler Kavramını Felsefeye Sokma Girişimi" üzerine bir makale ve *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması İçin Tek Olanaklı Temel* şeklinde kendinden emin bir ad verilmiş önemli bir kitap ve 1764'te hem *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Göz-*

lemler adında popüler küçük bir kitap hem de "Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine İnceleme" adında felsefi metodoloji üzerine bir makale. Sonuncusu, felsefenin matematiksel yöntemi kullanıp kullanamayacağı sorusuyla ilgili Berlin Bilimler Akademisi tarafından 1762'de gerçekleştirilen yarışmada Kant'ın sunduğu yazıydı;[16] birincilik ödülü, Wolffçülerin hâkim olduğu Akademi tarafından Wolffçü Moses Mendelssohn'a verildi, ancak Kant'ın makalesi Mendelssohn'un makalesinin yanı sıra yayımlanacak kadar dikkate değer görüldü (Kant, Mendelssohn'un aldığı elli altın dukadan hiçbir pay almamış olsa da).

Tasımlar üzerine olan makale, Kant'ın gelecekteki felsefesinin çok azını önceden haber veriyordu, ancak diğer üç felsefi makalenin hepsi önemlidir. *Tek Olanaklı Temel*'de Kant, "Varoluş bir şeyin bir yüklemi ya da bir özelliği değildir" (*OPB*, 2: 72) iddiasını yineledi ve Tanrı'nın varlığının her ne türden olursa olsun her *olanağın* zorunlu koşulu olarak kanıtlanabileceğine ilişkin kendi argümanını daha da geliştirdi (2: 79-80).[17] Bu argüman, eğer bir şey olanaklıysa, o zaman gerçek (*actual*) bir şey var olmalıdır öncülünden zorunlu bir şey var olmalıdır sonucuna ulaşır ve bunun da gerçek (*actual*) bir şey zorunlu olarak vardır sonucundan zorunlu bir şey zorunlu olarak vardır iddiasına bir geçiş yapmaya dayanıyormuş gibi görünmektedir (2: 83). Bu argüman savunulabilir, ancak Kant Tanrı'nın varlığına ilişkin metafizik argümanlara yönelik sonraki eleştirisinde bunu yapmaya kalkışmayacaktır. Aynı zamanda, bu eser "saflaştırılmış" (2: 113) teleoloji görüşünü de uzun uzadıya savunuyordu; buna göre dünya için herhangi

16 Bu on yedinci yüzyılın çoğunda merkezî bir soruydu, bkz. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, İng. çev. Fritz C.A. Koelln ve James P. Pettegrove (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951), s. 7-15.

17 Kant'ın *Tek Olanaklı Temel*'deki ontolojik argüman eleştirisi şurada tartışılmıştır: Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, ikinci baskı (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960), s. 178-8.

bir ilahi amaç, doğanın gidişatına herhangi bir doğrudan müdahale yoluyla değil, tamamen dünya için ilahi olarak tesis edilmiş doğa yasalarının işleyişi –başka bir deyişle, fail ve ereksel nedenselliğin bir uzlaşması– yoluyla elde edilmelidir (bkz. *OPB*, Fourth Reflection, 2: 108-15). Olgun Kant, Tanrı'nın varlığının "mantıksal" değil, yalnızca bir "ahlaki kesinlik" olarak (*CPuR*, A 829/B 857), ahlakın taleplerini yerine getirme girişimlerimizi akla uygun hale getirmek için inanmamız gereken "saf pratik aklın [bir] postülatı" olarak ileri sürülebileceğini en temel ilkelerinden biri haline getirecekti; aynı zamanda *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde, Tanrı'ya olan bu pratik inancın doğa bilimiyle ancak böyle bir "saflaştırılmış" teleoloji yoluyla bağdaştırılabileceğini iddia edecektir.[18]

Kant'ın olgun teorik felsefesine doğru giden dolaysız basamak taşları, "Negatif Nicelikler" ve "Doğal Teoloji ve Ahlak İlkelerinin Apaçıklığı" üzerine makalelerde bulunur. İlki, pozitif ve negatif nicelik arasındaki karşıtlığın mantıksal bir karşıtlık olmadığı, gerçek bir karşıtlık olduğu gözlemiyle başlar: *p* ve *değil-p*'yi iddia etmek her zaman anlamsız bir çelişkidir; bunun aksine, örneğin bir geminin yelkenlerine etki eden rüzgâr saatte 5 deniz mili doğuya doğru hıza sahipken, akıntının aynı hızda batıya doğru bir hıza sahip olduğunu söylemek bir çelişki ifade etmek olmayacak, geminin neden hareket etmiyor olduğuna ilişkin anlamlı ve bilgilendirici bir açıklama sunmak olacaktır (*OPB*, 2: 177). Bu kendi başına pek ilgi çekici olmayabilir, ancak Kant'ı "mantıksal" ve "gerçek" ilişkiler arasında başka farklılıklar olduğu ve özellikle de *nedensel* ilişkilerin nesnelerin durumları arasındaki gerçek ilişkiler olduğu ve kavramlardan onlarda kapsanan yüklemlere yapılan mantıksal içerme ilişkileri olmadığı kavrayışına götürdü. Bu, neden "bir şey var olduğu için başka bir şeyin

18 *Tek Olanaklı Temel* üzerine bkz. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, s. 183-208.

var olduğu?" (2: 202) sorusunun hiçbir şekilde yalnızca mantıkla ya da analizle cevaplanamayacağı ve nedenselliğe olan inancımızı üstüne temellendireceğimiz "tamamen farklı bir şey"in bulunması gerektiği anlamına geliyordu. Bu, Kant'ın yeter neden ilkesinin rasyonalist türetimleriyle flörtünün sonuydu ve en sonunda yeter neden ilkesine ve genel olarak metafizik ilkelere *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği tamamen farklı bir yaklaşıma yol açacaktı.

Berlin Akademisi'nin felsefi yöntem üzerine 1762 tarihli yarışması için yazdığı makalede Kant, felsefenin matematikle aynı yöntemle kesinliğe ulaşabileceği düşüncesini kararlı bir şekilde reddediyordu; Akademiyse bunun –aynen Mendelssohn'un ödüllü makalesinde olduğu gibi– açıkça savunulmasını umuyordu. Mendelssohn, hem matematiğin hem de felsefenin iki unsur içerdiğini savundu: Bir yandan sonuçların tam bir kesinlik ve zorunlulukla öncüllerden çıktığı kavramsal bir yapı ve diğer yandan bu yapının temel öncüllerinin gerçekliğe bağlandığı kesin bir deneyim. Böylece, diye savundu Mendelssohn, duyusal deneyimimiz geometrinin aksiyomlarını kuşkusuz bir şekilde doğrular, bununla birlikte kendi düşüncemizin deneyimi (Descartes'ın ünlü *cogito*su) ve Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik argüman, metafiziğin bütününün kuşku duyulmaz temelleridir.[19] Kant, ontolojik argümanı çoktan reddetmişti, ancak şimdi –Mendelssohn'un makalesi hakkında bir ön-bilgisi olmaksızın– Mendelssohn'un rasyonalizm ve empirizmi daha genel bir şekilde birleştirme şeklini reddediyordu. Kant'a göre

19 Mendelssohn'un makalesinin Akademi'nin resmi Fransızca bir çevirisi şurada yer almaktadır: Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755-1770, Der. David Walford, Ralf Meerbote ile beraber (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 276-86; Almanca tam metin "On Evidence in Metaphysical Sciences" şurada çevrilmiştir: Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, Der. Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 251-306.

(kariyerinin bu aşamasında) matematik, empirik deneyime analitik bir yapı sağlamıyordu, ama kesinliğe ulaşıyordu; çünkü nesnelerini sözcüğün tam anlamıyla kendi tanımlarından inşa edebiliyor ve sonra bu nesnelerin diğer özelliklerini belirleyebiliyordu. Felsefe, tam aksine, nesnelerini kendi tanımlarından inşa edemiyordu, ancak töz ya da zorunluluk gibi ortak kavramların analizi yoluyla yavaş yavaş tanımlara ulaşabiliyordu. Matematiksel yöntemin kullanımı felsefede yalnızca bir hile olurdu.

Akademi, Mendelssohn'un gösterişli makalesine ödülü verme konusunda oldukça haklıydı; çünkü Kant'ın daha az iyi yazılmış olan sunumu, neredeyse yirmi yıl sonra açıklayacağı devrimci görüşleri yalnızca belirsiz bir şekilde ima ediyordu. Kant'ın matematiğin kendi nesnelerini inşa edebileceği, felsefeninse bunu yapamayacağı görüşü onun felsefesinin merkezî bir parçası olarak kalacaktır; ancak bu tarihte Kant matematiğin inşa edilmiş nesneleriyle günlük yaşamda ve bilimde matematikle ölçtüğümüz gerçek nesneler arasındaki ilişkiye dair hiçbir açıklama vermemiştir; böyle bir açıklamayı sunmak, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki tartışmalı transendental idealizm öğretisinin rolü olacaktır. Ve Kant'ın makalesindeki metafizik ve ahlak tartışması bazı ilginç anlayışlara sahipse de –makale, Kant'ın olgun ahlak felsefesinin temeli olacak koşullu ve koşulsuz buyruklar (*hypothetical and categorical imperatives*) arasındaki ayrımın ilk yayımlanmış açıklamasını içerir (2: 298-9)– Kant'ın aklındaki felsefi analiz yönteminin esasen ne olduğu gerçekten bir hayli belirsizdi. Aslında, Kant sonunda matematiksel ve felsefi yöntem arasındaki karşıtlığın burada sunduğundan farklı bir açıklamasını savunacaktır: Onun olgun görüşüne göre, felsefe kendi nesnelerini inşa edemezdi ama felsefe salt analiz de olamazdı; felsefenin nesnelerin inşasını değil, nesne deneyimimizin inşası için kuralları içerdiği ortaya çıkacak ve bu kurallar analizden ziyade

bir sentez sürecinden gelecektir. Ancak bunların hepsi açıklanmayı bekliyordu.[20]

Kant'ın 1764 tarihli diğer yayını, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*, adının akla getirdiği gibi estetik alanında teorik bir çalışma değil,[21] toplumsal cinsiyet, kültür ve ırk antropolojisi diyebileceğimiz konulardaki bir makaleydi: Kant, öncelikle erkekler ve kadınlar, farklı uluslar ve ne yazık ki, farklı ırklar arasında estetik ve daha da önemlisi ahlaki duyarlılıklar arasındaki varsayılan farklılıklarla –güzel ve yüceye ilişkin, aynı zamanda öğrenme, görev ve şerefe ilişkin beğenilerdeki farklılıklar vb ile– ilgileniyordu.[22] Ancak bu eser popülerdi, 1771'de ikinci baskıyı görmüştü ve o zaman Kant'ın ertesi yıl vermeye başlayacağı ve 1797'de emekli olana kadar devam edecek olduğu antropoloji dersleri için reklam işlevi görüyordu. Kitabın ilk basımından sonraki aylarda, Kant kendi nüshasını kullanarak bir dizi not yazdı; bunlardan bazıları bu dönemde onun olgunluk dönemi ahlak felsefesine doğru önemli ilerlemeyi ortaya koymaktadır.[23]

---

20 Mendelssohn ve Kant'ın makaleleri arasındaki ayrıntılı bir karşılaştırmayı şurada sundum: "Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy", *Philosophical Topics* 19 (1991): 119-52, şurada yeniden basılmıştır: *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 17-59. Yalnızca Mendelssohn'un makalesine ilişkin kısa bir tartışma için bkz. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (University, AL: University of Alabama Press, 1973), s. 112-30 ve ayrıntılı bir tartışma için bkz. aynı yazarın *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969), s. 252-391.

21 Kant'ın eserinin başlığı o zamanın tüm okuyucularına Edmund Burke'ün *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (ilk baskı 1757, beğeni üzerine bir giriş makalesiyle birlikte genişletilmiş baskı 1759) eserini hatırlatacaktır; bu estetikle ilgili bir çalışmaydı.

22 Bu esere ilişkin tartışma için bkz. Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 81-105.

23 Bu önemli notlardan bir seçki şurada bulunabilir: Kant, *Notes and Fragments*, Der. Paul Guyer, İng. çev. Curtis Bowman, Paul Guyer ve Frederick Rauscher (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 1-24; notlar bütün ola-

Bu yayınlardan iki yıl sonra Kant, *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri* (1766) adlı çok garip bir kitap yayımladı.[24] Kitap, bir zamanlar saygın bir bilim insanı olan (şimdi orta yaş krizi olarak adlandıracağımız şeyden sonra) ölenlerin ruhlarıyla ve Tanrı'nın kendisiyle doğrudan ruhani iletişim kurduğunu iddia eden İsveçli mistik Emanuel Swedenborg'un (1688-1776) bir eleştirisi olarak başladı. Kant, Swedenborg'u çürütmek konusunda pek zorluk yaşamadı; ama kitabı aynı zamanda geleneksel metafiziğin iddialarını, özellikle zihin-beden ilişkisini anlamaya yönelik birbiriyle yarışan iddiaları eleştirmek için bir fırsat olarak kullandı: Teorik bir bakış açısından, bunlar Swedenborg'un ruhani fantezilerinden daha fazla değere sahip değildi. Bununla birlikte Kant, ruhlar arasında doğrudan iletişimin *iradeler* arasındaki "evrensel karşılıklı etkileşim" ya da ahlakın amacı olan "özel iradenin genel iradeye bağlılığı"nın (*DSS*, 2: 335) bir imgesini –başka bir deyişle, Kant'ın daha sonra "amaçlar devleti" olarak adlandıracağı şeyin bir imgesini– sağlayabileceği şeklindeki acayip fikri reddetmemiştir. Yine de Kant aynı zamanda ahlakın olanağının herhangi bir metafizik bilgisine bağlı olmadığında ısrar ediyordu; çünkü "insan kalbi kendi içinde acil ahlaki reçeteler içerir" ve "bir gelecek dünya beklentisini asil bir şekilde oluşturulmuş bir ruhun duygularına dayandırmak, tersine asil davranışını başka bir dünyanın umuduna dayandırmaktan daha çok insan doğası ve ahlaki saflıkla uyumludur" (*DSS*: 2: 273). *Bir Ruhgörücünün Düşleri* bazen Kant'ın gelişimindeki "empirist" bir aşamanın kanıtı olarak kabul edilir. Bu böyle bir şey değildir; çünkü bu eser duyusal deneyimin gerçek bilgi için *zorunlu* olduğu konusunda ısrar

---

rak şurada çevrilmiştir: Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Der. Patrick Frierson ve Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

24 Bkz. Laywine, *Kant's Early Metaphysics*, Bölüm I, IV ve V.

ederken, duyusal deneyimin ek rasyonel ilkeler olmadan bilgi için *yeterli* olduğunu asla ileri sürmez. Bununla birlikte bu kitap, Kant'ın ahlakın temel ilkesinin herhangi bir özel öğrenim olmaksızın her insan için kolayca erişilebilir olduğuna ve ahlakın Tanrı inancına ve hatta ölümsüzlüğe dayanabilirken, bu tür inançları önceden varsaymadığına dair yaşam boyu sürecek olan inancının açık bir kanıtıdır. Bu, Kant'ın daha sonra "saf pratik aklın postülatları" olarak adlandıracağı öğretidir, ki üç eleştirisinin her birini bu öğretiyle sonuçlandıracaktır.

Bir öğretmen olarak, hayatının bu verimli döneminde Kant'a büyüleyici bir belgeden, "1765-1766 kış dönemi dersleri için yaptığı programın duyurusu"ndan bir göz atabiliriz.[25] Hâlâ maaşsız bir *Privatdozent* olan Kant, o yarıyılda dört ders verdi: Mantık, metafizik, etik ve fiziki coğrafya. Kant, öğretmen olarak öncelikli amacını öğrenciler için yaptığı reklamın başında açık bir şekilde ifade etmiştir:

> Öğretmenin... öğrencisinde önce *anlayış gücü yüksek* adamı, sonra *akıl* adamını ve en sonunda *öğrenen* adamı geliştirmesi beklenir. Böyle bir tarzın şu avantajı vardır: Öğrenci, genelde olduğu gibi, asla son aşamaya ulaşmasa bile öğretmenin yönlendirmesinden yine de yarar sağlamış olacaktır. Daha tecrübeli ve daha dikkatli hale gelecektir, eğer okul için olmazsa en azından yaşam için.
>
> (2: 306)[26]

Tıpkı Kant'ın bir filozof olarak nihai kaygısının ahlakın temel ilkesini, kendimiz için yaratabileceğimiz metafizik engellerden korumak haline gelmesinde olduğu gibi, en soyut

25 2: 303-13; şurada çevrilmiştir: *Theoretical Philosophy*, 1755-1770, s. 289-300.

26 Bu pasajda Kant cinsiyet belirtmeyen Mensch ("human being") terimi değil, cinsiyet belirten Mann terimini kullanır. Tarihte bu zamanda Almanya'da, diğer her yerde olduğu gibi, yalnızca genç erkekler üniversiteye kabul edildikleri için bu cinsiyet belirten terimin kullanılması doğaldır.

ve anlaşılmaz konuları bile öğretmekteki nihai kaygısı öğrencilerinin ahlaki gelişimiydi.[27] Bu, etik konusunda şaşırtıcı değildir; etikte Kant'ın amacı, "*ilkel* masumiyet" durumunda "insanlara hangi mükemmelliğin uygun olduğu"nu ve "*bilge* masumiyet" durumunda onlara hangi mükemmelliğin "uygun olduğunu tespit etmekti". Coğrafyada Kant'ın ilgilendiği şeyin, "dünyanın fiziksel özellikleri"nden çok "ahlaki ve siyasi coğrafya" olması da şaşırtıcı değildir; birkaç yıl sonra bu antropoloji üzerine ayrı bir ders haline gelecekti, "dünyanın her yerindeki insanı, doğal özelliklerinin çeşitliliği ve ondaki bu ahlaki yönde olan farklılıklar açısından değerlendiriyordu" (2: 312). Ancak mantıkta Kant, "kendi başına bilgililik"ten (2: 310) çok "*sağlam anlayışın* bir eleştirisi ve ölçütü"nü geliştirmekle daha çok ilgileniyordu ve hatta Kant metafizikte, "genel olarak *bedensel doğa*" ve teolojiyi tartışmadan önce gerçekten *insan*ın deneyime dayalı metafizik bilimi olan "empirik psikoloji" ile başlayacağını vurguluyordu; böylece dönem boyunca "ders tiyatrosu yavaş yavaş boş hale gelse" bile –öyle olacağını "herkes bilir"!– öğrenci,

> Yine de çokça fayda sağlamış olacaktır: Kolay olduğu için anlayabileceği bir şeyi duymuş olacaktır; ilgi çekici olduğu için zevk alabileceği bir şeyi duymuş olacaktır ve hayatta uygulaması olan birçok durum olduğu için kullanabileceği bir şey duymuş olacaktır.
>
> (2: 309-10)

Ancak, 1762 ile 1766 arasındaki yayın patlaması Kant'ın felsefesinin geniş yelpazesini ve altında yatan ahlaki itici gücü açıkça göstermiş olsa da, bu on yıl içindeki diğer iki

27 Bu, pedagoji üzerine geç dönem derslerinde de aynı şekilde görülmektedir, İng. çev. Robert Louden, *Kant, Anthropology, History and Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

yayını uzmanlaşmış ve akademik olacaktı. Doğa felsefesine eski ama uzun süredir devam eden ilgisine geri dönen Kant, 1768'de "Uzaydaki yönlerin farklılaşması" üzerine küçük bir makale yayımladı.[28] Bu makale, 1717'de *Leibniz-Clarke Correspondence* olarak yayımlanan, Newtoncu mutlak uzay anlayışı ile özünde uzamsal olmayan monadlar arasındaki görünür ilişkiler sistemi olarak Leibnizci uzay anlayışı arasındaki büyük tartışmaya geri döner.[29] Leibniz'in tarafını tutan hemşehrilerinden kopan Kant, "*tüm maddelerin varlığından bağımsız ve kendisi... onun* [*maddenin*] *düzenlenişinin* (*composition*) *olanağının ilk zemini*" olarak (*DDS*, 2: 378) mutlak uzay lehine savunma yapıyordu; bunu başka durumlarda niteliksel olarak özdeş nesneler arasındaki belirli farklılıklara –vida dişlerinin, şerbetçiotu saplarının ya da salyangoz kabuklarındaki sağ ve sol yönlü spiralleri arasındaki farka (2: 380), bizzat sağ ve sol el arasındaki farka (2: 382-3)– işaret ederek yapıyordu. Bunlar Kant'a göre "yalnızca [onların] parçalarının birbirleriyle olan ilişkisine ve konumuna dayanmaz," aynı zamanda "bu fiziksel formun evrensel mutlak uzayla ilişkisine dayanır." (2: 381).[30]

Bu kısa makalede Kant, ne "Mutlak uzay nedir?" metafizik sorusunu, ne de "Bir nesnenin mutlak uzayla ilişkisini bilme yolları ile onun özellikleri arasındaki diğer ilişkiler arasındaki fark nedir?" epistemolojik sorusunu sordu. Bu soruların her ikisi de bir sonraki çalışmasının merkezinde olacaktı.

---

28 2: 377-83; *Theoretical Philosophy*, 1755-1770, s. 363-72.

29 İng. çev. H.G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956); tartışma için bkz. Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of their Correspondence* (New York: Oxford University Press, 1997).

30 "Uyumsuz kopyalar" ve bu makale ve açılış konuşması tezi üzerine bkz. Jill Vance Buroker, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism* (Dordrecht: D. Reidel, 1981); James van Cleve ve Robert E. Frederick, *The Philosophy of Left and Right* (Dordrecht: Kluwer, 1991) ve James van Cleve, *Problems from Kant* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 44-51.

1770'te Königsberg'deki şiir kürsüsünü (üniversite ve devlet törenleri için Latince şiirler yazarak zamanını boşa harcamak istemiyordu) ve Erlangen ve Jena'daki Prusyalı olmayan üniversitelerden gelen teklifleri reddetmesinden sonra, Kant'ın felsefede maaşlı bir profesörlük için uzun bekleyişi, Büyük Frederick'in onu (yılda 160 taler maaşı olan) mantık ve metafizik kürsüsüne atamasıyla nihayet sona erdi. Bu atamanın koşulları Kant'a pek iyi yansımamıştı: Aslında boşalan matematik kürsüsüydü ve Kant'ın teşvikiyle yetkililer mantık ve metafizik kürsüsünün o anki sakinini, görünüşe göre kendisine hiç danışmadan matematik kürsüsüne transfer ederek bu kürsüyü Kant için boşaltmışlardı.[31] Mutlakiyetçi Prusya'da memuriyetin hakları ve ayrıcalıkları açıkça tanımlanmamıştı ve bunlara saygı da gösterilmiyordu. Her ne olursa olsun, kürsüye çıkması Kant'ın bir açılış konuşması tezini sunmasını ve savunmasını gerektiriyordu ve bu, Kant'ın 21 Ağustos 1770'te savunulan dördüncü ve son Latince tezi olan *De mundi sensibilis atque intelibilis forma et principiis* ("Duyulur Dünya ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine") oldu.[32] Açılış konuşması tezi, iki yıl önce uzayla ilgili makalesinde çözülmemiş olarak kalan metafizik ve epistemolojik soruları tam olarak ele alıyordu.[33]

---

31 Bkz. Kuehn, *Kant*, s. 188-9.

32 Açılış konuşması tezi *Theoretical Philosophy, 1755-1770*'te çevrilmiştir, s. 375-416. Daha önce yapılan bir İngilizce çeviri şurada bulunabilir: *Kant: Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*, İng. çev. G.B. Kerferd ve D.E. Walford (Manchester: Manchester University Press, 1968). Kant'ın savunmadaki "muhatabı" ya da sözcüsü, sonrasındaki birkaç on yıl içinde Berlin'de önde gelen bir doktor ve edebiyatçı olacak olan, Königsberg'deki (Yahudileri kabul eden tek tıp fakültesi) Yahudi tıp öğrencisi Marcus Herz idi. Herz, Kant'ın 1771-1780 arası "sessiz on yılı" boyunca ortaya çıkmak üzere olan son *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine çalışmasıyla ilgili en önemli ilerleme raporlarını alan kişiydi. Bkz. *Kant's Correspondence*, İng. çev. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 107-81 birçok yerinde.

33 Açılış konuşması tezi üzerine bkz. Laywine, *Kant's Early Metaphysics*, Bölüm VI.

Birkaç yıl sonra Kant, "69 yılı bana büyük ışık tuttu"[34] diye belirtmiştir ve görünüşe göre bu tarihte, bazı eski ve sonu gelmeyen metafizik tartışmaların –dünya büyüklük ve zaman olarak sonlu mudur yoksa sonsuz mudur, bölünmez basit parçalardan mı oluşur yoksa sonsuz bölünebilir midir?– ancak uzay ve zamanın doğasını ve bunların yalnızca saf akılla oluşturduğumuz soyut gerçeklik kavramlarıyla ilişkisini kökten yeniden kavrayarak çözülebilecek ya da bir kenara bırakılabilecek "antinomiler" olduğunu keşfetti.[35] Açılış tezi, "parça olmayan bir bütün" olarak "dünya" kavramının analiziyle başlar (*ID*, §1, 2: 387). Daha sonra uzay ve zamanın, Kant'ın 1768'de onlara atfettiği Newtoncu mutlak uzay ve zamanın formel özelliklerine sahip olmalarına rağmen, aslında bizim dünyayı "temsil etme" (*representing*) ya da algılama yollarımızdan başka bir şey olmadığını ve bize gerçekliğin nihai doğası hakkında kavrayış vereceğinin düşünülmemesi gerektiğini iddia eder (§3-5, 13-5, 2: 392-4, 398-406). Tek başına saf zihin, diye savunuyordu şimdi Kant, altta yatan nedenlerine, yani Tanrı'ya ortak bağlılıkları yoluyla birbirine bağlı tözlerden oluşan bir evren olarak dünya anlayışı sayesinde bize böyle bir kavrayışı verebilir (§6-9, 16-44, 2: 394-6, 406-10). Böylece, duyusallığımızın ya da duyu-algımızın sınırlarının –kapsamı ya da keskinliğine ilişkin olumsal sınırlar değil, ama onun gerçekliğin uzay-zamansal bir temsiline zorunlu bir şekilde sınırlanması– gerçekliğin kendisinin sınırları olmadığını kabul ederek, metafiziğin sonsuz tartışmalarından kaçınılabilir (§23-30, 2: 410-9).

Kant, bu argümanın ilk bölümü olan uzay ve zamanın indirgenmesinin felsefi düşüncede tam bir devrim olduğunu

34 Bkz. R 5037, 18:69; *Notes and Fragments* içinde, s. 207.

35 1769'un "büyük ışığı"nın aslında "Saf Aklın Antinomileri"nin keşfi olduğunu iddia eden eser şudur: Lothar Kreimendahl, *Kant: Der Durchbruch von 1769* ("The Breakthrough of 1769") (Köln: Jürgen Dinter Verlag, 1990), özellikle şu bölümler: VII-VIII.

düşünüyordu, her ne kadar bu görüşü daha önce Leibniz ve İrlandalı filozof George Berkeley tarafından önerilen benzer öğretilerden ayırt etmek kayda değer bir çabaya mal olacak olsa da. Argümanının ikinci kısmı, saf zihnin gerçekliğin doğasına ilişkin, bize uzay-zamansal duyusallığımızın vermediği bir kavrayış sağladığına gelince, Kant'ın kendisi bunu on yıl süren daha zorlu bir çalışmadan sonra reddedecekti: *Saf Aklın Eleştirisi*, pek çok vaatten sonra nihayet 1781'de ortaya çıktığında duyusallık (*sensibility*) ve zihnin (*intellect*) temelde farklı bilişsel kapasiteler olmasına, duyusallık belirli nesnelerin temsillerini ya da "görüleri" (*intuitions*) üretiyor ve zihin yalnızca genel nesne türlerinin temsillerini ya da "kavramlar"ı üretiyor olmasına rağmen, ikincisinin ilki tarafından sağlanan veriler olmadan gerçek bilgi veremeyeceğini savunacaktı ve bu nedenle, *tüm* bilgimizin dünyanın bizim gibi yaratıklara zorunlu olarak görünme formuyla sınırlı olduğu –yine de dünyayı başka şekillerde *düşünmek*te de özgür olmayı sürdürürüz ve hatta bunu ahlakın amaçları için yapmamız *gerekir*– sonucuna varacaktır. Bu, Kant'ın tamamen olgunlaşmış haliyle "transendental idealizm" öğretisi olacaktı.

Bu nedenle açılış konuşması tezi yalnızca ilk *Eleştiri*'ye giden yolda bir istasyondu. Ancak bu tezin uzay ve zaman anlayışı büyük ölçüde sonraki çalışmada devralınacağından, şimdi bununla biraz zaman geçirmeye değer. Kant kitaba, sonraki çalışmaları için hayati önem taşıyan bir ayrımla başlar: Nesnelerin kavramlar aracılığıyla anlamı yakalanabilecek uzaysal özellikleri ile anlamı yakalanamayacak olan uzaysal özellikleri arasındaki ayrıma (bu 1768'de uzaydaki alanlar üstüne yazdığı makaledeki argümanının temeliydi) dayanarak Kant şimdi duyusallık ile zihin arasında genel bir ayrım ortaya atar: "Duyusallık" bilişsel "özne"nin "alıcılığı"dır, "onun sayesinde öznenin kendi temsil edici durumunun... bir nesnenin mevcudiyeti tarafından etkilenmesi

mümkün olur" ve "zihin" (*intelligence*) "bir öznenin sahip olduğu güçtür; özne bu güce dayanarak, kendi niteliği sayesinde o öznenin duyularının önüne gelemeyecek nesneleri temsil etme gücüne sahip olur" (*ID*, §3, 2: 392). Kant daha sonra, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aslında bahsetmeyeceği genel bir önerme ortaya atar: "Bilişin duyusal olduğu her şey" – yani bize duyusallık yoluyla gelen her şey– "özne nesnelerin mevcudiyetiyle şu ya da bu değişikliği yapabildiği kadarıyla öznenin özel karakterine bağlıdır"; bundan duyusallık yoluyla düşünülen şeylerin, şeylerin *göründükleri şekilleriyle* temsilleri olduğu" sonucu doğrudan çıkar (§4, 2: 392). Sonuç olarak, Kant burada nesnelerin zorunlu olarak onların duyulur temsiliyle bağlantılı olduğu gösterilebilen herhangi bir özelliğini, yalnızca bu nesnelerin bizim gibi oluşturulmuş yaratıklara görünüşlerinin bir özelliği olarak alacaktır. Öte yandan, Kant "zihinsel olan şeylerin, *şeylerin oldukları gibi* temsilleri olduğu"nu öne sürer; böylece şeylerin herhangi bir düşüncesine zorunlu olduğu ortaya çıkan ancak bizim duyusallığımıza görünüşlerinden bağımsız olan her şey, bu şeylerin kendilerinde oldukları şekliyle bilgisi olarak kabul edilecektir. Antik terminolojiden yararlanan Kant, yalnızca nesnelerin bize görünme şekli olan duyusallığın nesnelerini (Yunanca *phainō*, "görünmek" fiilinden gelen) "*fenomenler*" olarak adlandırırken, şeylerin kendilerinde oldukları ve saf akıl (*nous*) yoluyla bilindikleri hallerini de "*numenler*" olarak adlandırır (§3, 2: 392).

Kant daha sonra "*fenomenal evren*in mutlak olarak birincil ve evrensel" iki "formel ilkesi" olduğunu iddia eder: Bu biçimler nesnelerin tüm duyulur temsili için vazgeçilmezdir; ancak Kant'ın önermesine göre, tam da bu nedenle, yalnızca nesnelerin görünüşlerinin özellikleridir, bu şeylerin kendilerinde oldukları hallerindeki özellikleri değildir. Bunlar zaman ve uzaydır. Bunların her biri için Kant, ilk olarak bunların ide-

lerinin tekil olduğunu ve genel olmadığını savunur: Uzay ve zamanı, her biri birden fazla örneğe sahip olabilen şeylerin genel türleri olarak düşünmediğimizi, ancak her zaman tikel zamanları ve tikel uzay alanlarını tek olan daha büyük bir zaman ve uzayın sınırlandırılmış bölümleri olarak temsil ettiğimizi savunur. (*ID*, §14.2-3, 2: 399, 15. *B-C*, 402-4). İkincisi, Kant zaman ve uzayın "nesnel ve gerçek" bir şey olmadığını, ne "bir töz, ne ilinek, ne de bir ilişki" olduğunu, daha ziyade tüm duyulur şeylerin sabit bir yasaya göre düzenlenmesi için insan zihninin doğası gereği zorunlu" olan "öznel koşullar" olduğunu iddia eder (§14.5, 2: 400, 15. *D*, 2: 403). Kant, bu pozisyon adına çeşitli düşünceler sunar. Birinci olarak, tözleri ve ilinekleri birbirlerinden ayırt edebileceğimizi ve bunları birbirleriyle yalnızca zaman ve uzay içerisinde ilişkilendirebileceğimizi, dolayısıyla uzay ve zamanın töz ya da ilineğin herhangi biriyle özdeş olamayacağını savunur. İkinci olarak, Kant zaman ve uzayı bunlardan biri olarak değil –Newton'un mutlak uzay ve zamanı gibi– dış gerçekliğin başka bir biçimi olarak düşünmenin saçma olduğunu savunur. Ve son olarak, özellikle uzay söz konusu olduğunda, duyulur görü formlarının öznel koşullardan ya da nesnelere ait kendi temsillerimizin formlarından *başka bir şey olmaması* durumunda, onlar hakkında en temel önermelerin yalnızca karşılaştırmalı değil, mutlak evrenselliğe ve zorunluluğa sahip bilgisini elde edebileceğimizi savunur; ki Kant, uzayın yapısının bir açıklaması olarak geometriye ilişkin sahip olduğumuz mutlak kesinlikte görüldüğü gibi, bunu elde ettiğimiz kabul eder (§15. D, 2: 404). Kant burada bu terimleri kullanmaz, ama onun argümanı, daha sonra şu şekilde söyleyerek ifade edeceği şeyle aynıdır: Ancak uzay ve zamanın *a priori* temsillerine sahipsek ve aslında yalnızca uzay ve zaman bu *a priori* temsillerden ya da tikel nesnelere ait tüm duyulur temsillerimizin *a priori* formlarından başka bir şey değilse uzay ve zamanın yapısı-

nın sentetik *a priori* bilgisine sahip olabiliriz. Bu sonucun zorunluluğu ve hatta akla yatkınlığı hakkındaki soruları daha sonrasına saklayabiliriz; ancak şimdi bile belirtmemiz gerekir ki sentetik *a priori* bilgiden yola çıkıp bilinen şeyin öznelliğine giden bu argüman, duyusallığa özgü olan her şeyin yalnızca şeylerin bize nasıl göründüğü meselesi olduğu genel önermesinden bağımsızdır.

İyi ya da kötü, Kant'ın uzay ve zaman görüşü, sonraki çalışmalarında önemli bir değişikliğe uğramayacaktır. Bununla birlikte, onun zihne ve zihnin bilgideki rolüne ilişkin görüşü bütünüyle tersine dönecektir. Açılış konuşması tezinde, Kant kendinde oldukları haliyle şeylerin doğası hakkında bize bilgi veren zihnin "gerçek kullanımı"nın aksine ilk olarak zihnin bir "mantıksal kullanımı"nı betimler; bu, temelde, deneyimlediğimiz görünüşlerin doğru bir şekilde sınıflandırılması ve düzenlenmesi meselesidir. Kant, metafiziğin, felsefenin "*saf anlama yetisi*nin [gerçek] kullanımının *ilk ilkeleri*ni içeren" bir bölümü olduğunu ve dolayısıyla "olanaklılık, varoluş, zorunluluk, töz, neden vb" gibi tipik metafizik kavramların bize kendinde şeylerin doğasına ilişkin bir kavrayış sağladığını belirtir (§8, 2: 395). Bu temelde Kant, daha sonra, çok sayıda tözün, ancak bu tözlerin hepsi ortak bir nedenin sonuçları olursa tek bir dünyayı oluşturabileceği argümanını kurar, bu ortak neden bizzat zorunlu bir varlık –başka bir deyişle, Tanrı– olmalıdır (§16-22, 2: 406-10). Son olarak, "antinomiler" gibi metafizik kafa karışıklıklarının; yani dünyanın sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğuna ilişkin sonu gelmeyen ve bariz olarak karar verilemez argümanlar ve benzerlerinin, yalnızca "*duyusal bilişe özgü ilkeler*"in "*kendi sınırlarını ihlal etmesine ve anlama yetisine ait olan şeyi etkileme*"sine izin verildiği için ortaya çıktığını ileri sürer. (§24, 2: 411). Başka bir deyişle, metafiziksel kafa karışıklığını önlemenin yolu, zihnin bize şeylerin kendilerinde oldukları haliyle sunduğunu ve şeylere ait

duyusal temsillerimiz için temel olan kavramların bu bilgiye engel olmasına izin verilmemesi gerektiğini kabul etmektir. Kant, özellikle duyularımızın *sınırları*nı ve onların formel ilkelerini, sanki onlar bizzat gerçekliğin doğasının ya da gerçekliğe ilişkin bilgimizin sınırlarıymış gibi düşünmememiz gerektiğini savunur (§26, 2: 413).

Kant'ın öğrencisi ve konuşmadaki muhatabı Marcus Herz, öğretmeninin açılış tezlerinin kopyalarını Berlin'in önde gelen filozoflarına (Johann Heinrich Lambert, Johann Georg Sulzer ve Moses Mendelssohn) götürdüğünde, onlar Kant'ın gerçekliğin doğasına ilişkin metafizik bir kavrayışa sahip olabileceğimiz konusundaki güvenine hiçbir şekilde itiraz etmediler. Bununla birlikte, Kant'ın zamanın şeylerin kendilerinde oldukları hallerinin bir özelliği değil, yalnızca şeylerin –daha doğrusu, bizzat bizim şeylere ait temsillerimizin– bize görünüş formlarının bir özelliği olduğu iddiasına şaşırmışlardı. Eğer temsillerimizin kendisi değişiyorsa, diye sordular, zaman nasıl bizim temsillerimizin, dolayısıyla zihinlerimizin ve gerçekliğin kendisinin gerçek bir özelliği olamaz? Lambert'in kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi, "*Değişiklikler gerçekse, zaman gerçektir*, her ne olursa olsun... bir idealist bile en azından kendi temsillerinde değişikliklerin gerçekten var olduğunu ve meydana geldiğini kabul etmelidir."[36] Kant bu itirazdan pek de endişe duymamıştı; on yıl sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, onu yalnızca derhal reddetmek için ortaya atacaktı (A 36-7 / B 53-4). Bunun yerine, Kant sunduğu zihin teorisi hakkında endişelenmeye başladı. Şubat 1772'de Herz'e şu anda meşhur bir mektupta yazdığı gibi, "tezimde zihinsel temsillerin doğasını yalnızca olumsuz bir şekilde açıklamaktan memnundum", ancak "metafiziğin bütün sırrının anahtarını... düşünememişim" şöyle ki "zihinsel

36 13 Ekim 1770 tarihli mektup; *Corr*, s. 117; ayrıca bkz. Mendelssohn'dan mektup, 25 Aralık, 1770; *Corr*, s. 124.

temsillerin" ya da "anlama yetisinin saf kavramlarının," yani tam da "olanaklılık, varoluş, zorunluluk, töz, neden vb" gibi kavramların nasıl "içsel etkinliğimize bağlı" olabileceklerini ve yine de aynı zamanda nesnelerle uyum içinde olmalarının gerektiğini [düşünememiştim] (*Corr*, 10: 130-1). Kant, *Duyusallığın ve Aklın Sınırları* adını verdiği bir çalışmada bu soruyu kısa bir sürede –hatta üç ay içinde– cevaplayabileceğini düşündü.[37] Aslında, Kant'ın onlara ilişkin *a priori* bilgiye sahip olduğumuz için zihinden kaynaklanması gereken bu tür saf zihinsel kavramların, yine de tüm deneyimlerimize nasıl uygulanması gerektiğini, ama aynı zamanda *yalnızca* onları deneyime uyguladığımızda gerçek bilgi sağlayabileceklerini açıklayacak olan eseri yazması yaklaşık on yıl alacaktır. Onları tüm deneyimlerin erişiminin ötesindeki nesneleri, örneğin Tanrı ya da ölümsüz bir ruhu, *düşünmek* için kullanabiliriz, diye iddia edecektir Kant sonunda, ama anlama yetisinin saf kavramları duyulur temsillerimize uygulanmalarının dışında herhangi bir *bilgi* sağlayamadıkları için, duyularımızın erişiminin ötesindeki şeyler hakkında bize bilgi veremez. Bu, Kant'ın 1776'da "saf aklın [bir] eleştirisi" olarak adlandırdığı şeyin ana fikri olacaktı.[38]

Eleştirel Felsefe

1770'lerin geri kalanında Kant neredeyse hiçbir şey yayımlamadı. Belki de, mevkice aşağı bir öğretim görevlisi olarak geçirdiği onca yıldan sonra ona maaşlı ve kadrolu bir profe-

37 21 Şubat 1772 tarihli mektup; *Corr*, s. 132, 135. Herz'e 1773'ün sonlarına doğru başka bir mektupta Kant bu eseri bir sonraki Paskalya gününden (Almanya'da yeni kitapların çoğunun piyasaya çıktığı yıllık Leipzig kitap fuarı tarihinden) daha geçe kalmayacağına söz verdi.

38 Herz'e mektup 4 Kasım 4 1776; *Corr* içinde, s. 160.

sörlük vermek bir hataydı.[39] Ancak, Nisan 1781'deki Paskalya kitap fuarında, kitap nihayet çıktı ki bu sadece Kant'ın kişisel itibarını güvence altına almakla kalmayıp, sonrasındaki tüm felsefenin çehresini değiştirecekti; kitap, Kant'ın beş yıl önce Herz'e işaret ettiği gibi, *Saf Aklın Eleştirisi* başlığını taşıyordu. Kitabın yayımlanmasından iki yıl sonra Kant, Moses Mendelssohn'a –Mendelssohn her ne kadar istemiş olsa da (bunu muhtemelen samimiyetsiz bir şekilde söylüyordu) *Eleştiri*'nin "zayıf sinirleri"nin onu bitirmesini engelleyeceği kadar zor olduğundan yakınmıştı[40] –"kitap yaklaşık on iki yıllık bir düşüncenin ürünü olmasına rağmen, onu aceleyle, belki de dört veya beş ay içinde, içeriğine büyük bir dikkat göstererek ama tarzına ve anlaşılma kolaylığına daha az önem vererek tamamladım", diye yazacaktı.[41] Kant'ın dört beş ayda 883 sayfalık bir kitap yazdığını ifadesine inanmak zor,[42] ancak Kant'ın

---

39 "Sessiz on yıl" sırasında Kant'ın *Eleştiri*'deki ilerlemesini daha iyi anlama çabaları için bkz. W.H. Werkmeister, *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development* (Tallahassee, FL: University Presses of Florida, 1979); benim kitabım *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 25-70; ve Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781* (Göttingen:Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

40 Moses Mendelssohn'dan mektup, Nisan 10, 1783; *Corr*, s. 190.

41 Moses Mendelssohn'a mektup, Ağustos 16, 1783; *Corr*, s. 202.

42 Bu ifade ünlü "yama işi tezi" (*patchwork thesis*) lehine kanıt olarak gösterilmiştir; buna göre Kant bu kitabı yalnızca önceki yıllarda çeşitli zamanlarda yazılan el yazmalarından birleştirerek dört ya da beş ayda tamamlayabilmiştir; o zaman Kant'ın görüşlerinde var olduğu iddia edilen tutarsızlıklar, bu farklı zamanlarda sahip olduğu görüşlerdeki farklılıkları yansıtıyor olarak açıklanabilir. Yama işi tezinin İngilizce'deki en önemli sunumu için bkz. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, ikinci baskı (Londra: Macmillan, 1923), özellikle s. 202-34. Yama işi tezi H.J. Paton tarafından *Kant's Metaphysic of Experience*'ta, iki cilt (Londra: George Allen & Unwin, 1936), Cilt I, s. 38-43 ve Lewis White Beck tarafından reddedilmiştir. Lewis White Beck, bir insanın farklı zamanlarda yazılan tutarsız metinleri bir araya getirecek kadar tutarsız olması durumunda, aynı zamanda tutarsız bir metni tek seferde yazabileceğini şiddetle savunmuştur. Beck bunu bu şekilde bir keresinde bir derste ortaya koymuştur; onun bu tezi

kitabı ilk okuyucuları için kolay hale getirmediği kesinlikle doğrudur. Bu, Kant'a sonu gelmez bir bekleyiş gibi görünen şeyin ardından, *Eleştiri*'ye ilişkin ilk inceleme yazısının Ocak 1782'de çıkmasıyla netleşti: Önemli bir yayın olan *Göttingen Scholarly News*'teki inceleme, bu eserin Kant'a en çok zahmete mal olan kısmını, bu tür kavramların neden görünüşlere ve yalnızca görünüşlere uygulanması gerektiğini açıklayan "anlama yetisinin saf kavramlarının transendental dedüksiyonu" bölümünü anlaşılmaz olduğu için reddediyor ve Kant'ın yeni "transendental idealizm"ini yeni bir ad altında Piskopos Berkeley'in "öznel idealizmi"nden başka bir şey değil diye reddediyordu.[43] Kant, *Eleştiri*'ye daha kolay anlaşılır bir giriş olmasını umduğu şey üzerinde zaten çalışıyordu, ancak daha sonra bu fırsatı, anlama yetisinin saf kavramlarının evrensel ve zorunlu uygulaması –ya da "nesnel geçerliliği"– lehine olan argümanını basitleştirmek için ve "transendental idealizm"ini öznelcilik suçlamasına karşı savunmak için kullandı. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu özeti ve savunması, 1783'te *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı söylemesi zor bir başlıkla yayımlandı. Ancak Kant'ın

yayımlanmış bir yazıdaki reddi için bkz. *Early German Philosophy*, s. 469. Elbette, yama işi tezi yanlış olsa bile, yine de Kant'ın eserinde tutarsızlıklar olabilir

43 Göttingen incelemesinin öyküsü karmaşıktır. Kant'ın saygı duyduğu Prusya sarayının resmi bir filozofu olan Christian Garve tarafından yazılmıştı, ancak Göttingen dergisinin editörü, İngiliz etkisi altındaki Göttingen Üniversitesi'ndeki (1737'de, Hanoveryalı yöneticiler aynı zamanda Büyük Britanya'nın kralları olduktan sonra kurulmuştu) Johann Feder tarafından sert bir şekilde revize edilmişti. Garve, Kant'a incelemesinin Feder tarafından değiştirildiğini söyledi ve Kant, Garve ile arkadaş kaldı. Ancak daha sonra başka bir dergide yayımlanan Garve'nin orijinal incelemesi, *Eleştiri*'ye Feder'in düzeltmesinden çok daha sıcak değildi. Her iki incelemenin çevirileri için bkz. Brigitte Sassen (der.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 53-77. Çeviriler ayrıca şu baskıda da bulunabilir: *Prolegomena*, Gary Hatfield (gözden geçirilmiş baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 201-11.

Eleştiri'yi savunmaya yönelik ilk girişimi tamamen başarılı olmaktan çok uzaktı ve Kant, *Eleştiri*'nin 1787'de yayımlanan ikinci baskısındaki argümanının özünde olmasa bile, en azından sunumunda önemli değişiklikler yapacaktı. O yıldan sonra ayrıca Kant'ın konumu ve özgünlüğü hakkında daha fazla polemik için fırsat olacaktı.[44]

Saf Aklın Eleştirisi, tüm bilginin hem duyulardan girdi hem de kavramlar tarafından düzenlenme gerektirdiğini ve hem duyusal girdilerin hem de düzenleyici kavramların *a priori* olarak, bu nedenle de evrensel ve zorunlu olarak geçerli olduklarını bilebileceğimiz saf formları olduğunu savunur. Sıradan duyusal girdilerin saf formları ya da Kant'ın empirik görü dediği şey, matematik tarafından incelenen uzay ve zaman yapılarıdır ve sıradan empirik kavramların saf formları, mantık tarafından incelenen çeşitli yargı formlarını ve boyutlarını deneyim nesnelerine uygulamayı olanaklı kılan anlama yetisinin saf kavramları ya da kategorilerdir. Matematiğin kendisi, evrensel ve zorunlu olarak tüm görünüşler için geçerli olan ve kavramların analizinden değil matematiksel nesnelerin saf görüde kurulmasından türetilmesi gereken sentetik *a priori* yargıları içerir ve kategoriler, zorunlu olarak uzay-zamansal yapısıyla deneyime uygulandıklarında –tözün korunumu ve nedenselliğin evrenselliği ilkeleri gibi– sentetik *a priori* ilkeleri verir. Bu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kurucu teorisidir. Ama *Eleştiri* aynı zamanda eleştirel bir argüman da içerir: Çıkarımsal

44 Özellikle bkz. Henry Allison, *The Kant-Eberhard Controversy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973); Allison bu tartışmaya Kant'ın katkısı olan "Herhangi bir yeni saf aklın eleştirisinin eskisi tarafından gereksiz kılınacağı keşfi üzerine" adlı 1790 tarihli makalenin çevirisini şurada revize etmiştir: Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, der. Henry Allison ve Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 283-336. Kant, "Leibniz ve Wolff'ün Zamanından Bu Yana Metafiziğin Gerçek Gelişimi" başlıklı başka bir Berlin Akademisi yarışmasının taslaklarında kendini savunmayı sürdürdü, ancak makalesini bitirmedi ya da teslim etmedi. Taslaklar, Kant'ın ölümünden sonra 1804'te öğrencisi Rink tarafından yayımlandı.

(*inferential*) akıl gücümüz aracılığıyla anlama yetisinin saf kavramlarını, duyulur görümüzün sınırlarının ötesinde yatan nesneleri kavramak için kullanabilsek de –sonsuza dek genişletilebilir gerçek görülerimizin asla sahip olmadığı bir tür bütünlüğe sahip bir uzay-zamansal evren ya da Tanrı ya da duyusal deneyimde temsil edilemez olan maddi olmayan bir ruh gibi nesneler hayal edebiliriz– bu tür kavrayışlar bilgi anlamına gelmez ve bu anlama geldiğini düşünmek yalnızca geleneksel metafiziğin yanıltmacalarına ve çelişkilerine yol açar. Bununla birlikte, Kant, insanın güçlerine ilişkin teleolojik bir anlayışına da sahipti; buna göre güçlerimizin her biri, onu doğru anlamamız koşuluyla mutlaka uygun bir kullanıma sahiptir (bkz. *G*, 4: 395) ve Kant saf aklın idelerinin –Platon'a duyduğu saygıdan benimsediği bir ad (bkz. *CPuR*, A 312-20 / B 369-77)– bilimsel teoriden daha çok ahlakta, meşru bir kullanımı olduğunu ya da bir "ilke" (*canon*) sağladığını iddia etti (A 795-831 / B 823-59). Tanrı'nın varlığına ve kendi özgürlüğümüze ve ölümsüzlüğümüze ilişkin bilgi teorik olarak kanıtlanamasa da, Kant onların aksinin de kanıtlanamayacağını ve ahlaki davranışın zorunlu ön-varsayımları olduğunu –bilgi olmasalar da ahlaki inanış ya da inancın nesneleri olduklarını– iddia eder. Kant'ın *Eleştiri*'nin ikinci baskısının Önsöz'ünde "*inanca* yer açmak için *bilgi*yi reddetmeyi" gerekli gördüğüne ilişkin ünlü ifadesiyle kastettiği şey buydu (B xx).

Eleştiri'yi yazdığı sırada, Kant açıkça bu yapıcı ve eleştirel argümantasyon bileşiminin tüm felsefe için yeterli temeller sağlayacağını düşündü ve *Prolegomena*'daki *Eleştiri*'yi ilk savunmasından sonra doğrudan "transendental felsefe"den kendisinin düzelttiği "Metafizik" biçimine, ilkinde bulunan sentetik *a priori* deneyim ilkelerinin doğa bilimleri ve ahlakın en temel kavramlarına uygulanmasına geçmeye hazırdı. Ve gerçekten de, 1786'da yayımlanan, sentetik *a priori* deneyim ilkelerini uzayda hareket edebilen şey olarak madde kavramı-

na uygulayarak Newton fiziğinin temel ilkelerini türetmeye çalıştığı *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* adlı eseri hızlı bir şekilde hazırladı. Ama Kant, doğrudan benzer bir "Ahlak Metafiziği"ne (1760'lardan beri Kant bunu vaat ediyordu) ilerlemeden önce, ahlak felsefesi için daha temel çalışmaların yapılması gerektiğini fark etti. Bu çabanın ilk meyvesi, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) oldu; burada Kant ilk olarak ahlakın temel ilkesinin hem koşulsuz değere sahip tek şey olarak iyi istemeye ilişkin sağduyu anlayışından (Bölüm I) hem de koşulsuz bir buyruğa ilişkin felsefi kavrayıştan (Bölüm II) türetilebileceğini gösterdi ve ardından özgür iradeye sahip olmamız gerektiğini ve yalnızca özgür iradeye sahip herhangi bir varlığın bu temel ahlak ilkesine uygun olarak hareket edebileceğini savunmaya çalıştı (Bölüm III). Bugün Kant'ın eserlerinin en çok okunanı olan ve aslında Platon'un birçok diyaloğu ve John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserinin yanı sıra, muhtemelen Batı felsefi geleneğindeki tüm eserlerinin muhtemelen en çok okunanı olan bu eserin kalbi, Kant'ın Bölüm II'de yaptığı "koşulsuz buyruk" analizidir. Koşulsuz buyruk, ahlakın temel ilkesinin, kusursuz bir rasyonelliğe sahip olmayan bizim gibi yaratıklara uygulandığında aldığı biçimdir: Bu ilke yalnızca kendi aklımızdan kaynaklanabilmesine ve başka herhangi bir ilahi ya da insan olan hükümdar tarafından dışsal olarak bize dayatılmamasına rağmen, o yine de bir sınırlama gibi görünebilir, çünkü aynı zamanda bizim kontrol edilmediğinde ona karşıt bir şekilde davranmamıza yol açacak eğilimlerimiz vardır (*G*, 4: 412-4). Kant'ın analizine göre koşulsuz buyruk, yalnızca "maksimler"e ya da "evrenselleştirilebilen", yani kendi eylemlerimizden etkilenecek herkes tarafından kabul edilebilecek ve uygulanabilecek eylem ilkelerine göre eylememizi gerektirir. Dolayısıyla yalnızca evrenselleştirilebilir ilkelere göre hareket etmeliyiz; çünkü her insana, hem diğerlerine hem kendimize, her zaman amaçlar

olarak davranmanın ve asla yalnızca araçlar olarak davranmamanın yolu budur (4: 429). Ve son olarak, aslında eğer hepimiz koşulsuz buyruğa göre eyleseydik, bunun sonucu bir "amaçlar devleti", "tüm amaçların sistematik bağlantı içinde olduğu bir bütün" (hem kendilerinde amaçlar olarak bir rasyonel varlıklar bütünü hem de [bu rasyonel varlıkların] her birinin kendi kendine koyabilecekleri kendilerine ait amaçlar bütünü") (4: 433) –yani her bir kişi, başka birinin amaçlarına yönelik bir araç olarak değil, özünde değerli olarak kabul edildiği ve bu nedenle, tutarlı bir şekilde yapılabileceği ölçüde her bir kişi tarafından belirlenen tikel amaçların herkes tarafından desteklendiği bir durum– olurdu. Nihayet Kant bir düzine yıl sonra (1797) uzun süredir vaat edilen *Ahlak Metafiziği*'ni yayınlamayı başardığında, Kant'ın önereceği şey soyut bir amaçlar devleti idealinin uygulanmasını temellendirmek için gerekli olan adalet biçimleri olarak özel mülkiyetin, sözleşmenin ve ailenin bir analizi ve bu adalet biçimlerini ve bireysel amaçları –ve dolayısıyla mutluluğu– sürdürmek için gerekli olan (nihayetinde de bunları mümkün kılan) kamu kurumları ve özel erdemlerin bir türetimi olacaktı.

1786'ya gelindiğinde uzun süre sessiz kalan Kant, aniden büyük başarı yakalayan dört kitap yayımladı. Aynı yıllarda Kant, ikisi de 1784'te yayımlanan meşhur "Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap" ve "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Johann Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*'inin eleştirel bir incelemesi ve 1785'te "İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi" üzerine bir makale ve 1786'da "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" ve Moses Mendelssohn ile Friedrich Heinrich Jacobi arasında inanç ve akıl arasındaki ilişki üzerine süren tartışmaya yapılan bir müdahale olan "İnsanın Kendi Düşüncesini Yönlendirmesi Ne Demektir?" de dahil olmak üzere, kalıcı ilgi uyandıran bir dizi daha kısa makale yayımladı. Kant *Saf Ak-*

ın Eleştirisi ve ardından *Temellendirilme* ile felsefenin temelleri üzerine çalışmasının büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu ve sonunda uzun zamandır beklenen ve değer verilen *Ahlak Metafiziği* projesine dönebileceğini düşünmüş olmalı. Ancak işler bu şekilde gitmedi. 1786'da, yayıncının *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısının stoğu azalıyordu ve Kant, konumunun anlaşılmasını kolaylaştıracağını düşündüğü bazı önemli değişiklikler (özellikle de tamamen yeniden yazılmış "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Transendental Dedüksiyonu"nu, yani kategorilerin dedüksiyonunu ve kendi "transendental" ya da şimdi kendi deyimiyle, "eleştirel idealizm"ini George Berkeley'in bütünüyle "öznel idealizmi"nden ayırt edeceğini bariz bir şekilde umduğu tamamen yeni bir "İdealizmin Çürütülmesi"ni) yapmak için ikinci bir baskı talebinde bulunma fırsatını yakaladı. Bu gözden geçirilmiş baskı 1787'de yayımlandı. Kant, bunun üzerinde çalışırken bir noktada, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Temellendirilme*'deki irade özgürlüğünü ele alış biçimleri arasındaki ilişkiyi netleştirmesi ve aynı zamanda ahlakın ön-varsayımları öğretisi ya da *Eleştiri*'de sunulan "saf pratik aklın postülatları"nı ayrıntılarıyla açıklaması gerektiğine karar verdi; bu çalışma kısa sürede ilk *Eleştiri*'nin değişikliklerine sığdırabileceğinin ötesine geçti ve 1788'de daha önce planlanmamış bir *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasına yol açtı. Bu çalışma başlangıçta Kant'ın normatif ahlak felsefesine pek bir şey katmıyor gibi görünür, yani zaten *Temellendirilme*'de koşulsuz buyruk analizi yayımlanmıştı ve eserin bunun yerine irade özgürlüğünün daha ikna edici bir ele alınışını ve *Temellendirilme*'de hiç bahsedilmemiş olan Tanrı ile ölümsüzlük varsayımlarının daha kapsamlı bir açıklamasını sağlamayı amaçladığı görülmektedir. Ancak ikincisini sağlamak için Kant, ilk *Eleştiri*'de yalnızca değinilen bir kavramı, yani "en yüksek" ya da "tam iyilik" kavramını ayrıntılarıyla açıklar ve bu en yüksek iyiliği oluşturan en fazla erdem ile en

fazla mutluluğun Tanrı'nın ve ölümsüzlüğün ön-varsayımını gerektiren şey olduğunu savunur. Bu argümandaki son adım tartışmalıdır, ancak en yüksek iyi kavramının kendisi, Kant'ın ahlak felsefesi için çok büyük öneme sahiptir; çünkü genellikle Kant'ın görüşünün özü olarak düşünülmüş olan formel yükümlülük ilkesi ile eylemlerimizin amaçlarına yönelik ilgi arasındaki bütüncül bir ayrılık konusunda kuşku uyandırır. Tabii ki, bu konulara döneceğiz.

Pratik Aklın Eleştirisi'nden sonra bile Kant, somut ahlak metafiziğine, yani politik adalet teorisine ve bireysel erdeme doğrudan dönemedi. Bunun nedeni, birdenbire üçüncü bir *Eleştiri* yazma gereğini görmesidir. Kant, on sekizinci yüzyıl felsefesinde ortaya çıkan estetik konusuyla uzun zamandır ilgileniyordu ve hatta *Saf Aklın Eleştirisi* için ilk planı, onun bir "Beğeni Öğretisi" içereceğini öne sürmüştü.[45] Bu plan görünüşe göre uzun zamandır unutulmuştu, ancak aniden 1787'de yeniden ortaya çıktı ve o yılın sonunda, Kant'ın Tanrı'nın varlığının tek olanaklı temeli üzerine 1763 tarihli kitabından beri gerçekten değinmediği bir konu olan teleolojik düşünmenin bir eleştirisini yazma planıyla bağlantılı hale geldi. Kant, bu planı 31 Aralık 1787'de o zamanki öğrencisi Karl Leonhard Reinhold'a gönderdiği bir mektupta söyledi, ancak aklında estetik ve teleoloji arasında ne gibi bir bağlantı kurduğunu hiçbir şekilde netleştirmedi. Bu yeni çalışmanın ilk meyvesi, 1788'de yayımladığı "Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanımı" üzerine bir makaleydi, ancak bu, öncelikle 1775'te halihazırda uğraştığı ırk hakkındaki tartışmaya bir katkıydı ve estetik ve teleoloji arasındaki bağlantı hakkında hiçbir şey söylemez. Bununla birlikte, üçüncü *Eleştiri* üzerine yapılan çalışma hızla ilerledi ve 1790'da Paskalya'da, ilk *Eleştiri*'den sadece dokuz yıl sonra, *Yargı-gücünün Eleştirisi* baş-

45 Bkz. Kant'ın Marcus Herz'e 7 Haziran 1771 tarihli mektubu, *Corr*, s. 127, ayrıca 21 Şubat 1772 tarihli mektup, s. 132.

lığı altında yayımlandı. Kant bu çalışmaya, "doğa kavramı alanı... ile özgürlük kavramının alanı" arasında "çok büyük uçurum" olduğu iddiasıyla başlar (*CPJ*, 5: 175-6). Bu boşluğun ne olduğu dolaysız bir şekilde açık değildir; çünkü *Pratik Aklın Eleştirisi*, insan iradesinin özgürlüğünün nasıl *Saf Aklın Eleştirisi*'nde savunulan doğanın eksiksiz determinizmiyle yan yana var olabileceğini göstermemiş miydi? Ancak kitap ilerledikçe, Kant'ın düşündüğü şeyin şu olduğu netleşmektedir: Hem duyusal hem de rasyonel yaratıklar olarak ahlak ile doğanın tutarlılığı düşüncesinin duyusal temsiline ve doğrulanmasına ihtiyacımız vardır ve bunu doğal güzelliğin deneyiminde, doğal yücelikte, sanatsal dehada, canlı varlıkların iç organizasyonunun yarı-amaçlılığında ve hatta mantıksal olarak olmasa bile psikolojik olarak doğa içindeki bireysel organizmalarla ilgili deneyimimiz tarafından zorlandığımız sistematik bir bütün olarak doğa görüşünde buluruz. Ahlakın temel ilkesini en saf haliyle açıklamaya çalışırken, Kant çoğu kez onu sanki duyusal eğilimlerimiz ile ahlaki ilkelerimiz arasında çatışmadan başka bir şey yokmuş gibi göstermiştir; ama üçüncü *Eleştiri*'nin anlatmak istediği şey açıkça insanların doğada, aslında hem kendi derilerinin içindeki hem de dışındaki doğada, yine de evde olabileceklerini göstermektir.

Son Eserler

Yargı-gücünün Eleştirisi ile Kant'ın felsefenin temelleri üzerine çalışması kesinlikle tamamlanmıştı; ama şimdi dışsal olaylar araya girmiş ve *Ahlak Metafiziği*'ni bir kez daha geciktirmişti. Kant ikinci ve üçüncü eleştirileri yazarken, Prusya'da Büyük Friedrich'in 1786'da ölümü ve dinî açıdan muhafazakâr yeğeni II. Friedrich Wilhelm'i onun yerine geçmesiyle ve Fransa'da, elbette Fransız Devrimi'nin 1789'da cesaret verici bir

şekilde başlaması ve ardından 1793'te Terör'e dönüşmesiyle Aydınlanma dünyası Kant'ın etrafında parçalanıyordu ve bu olaylar Kant'ı cevap vermeye çağırıyordu. 1793'te Kant, "Eski Bir Deyim Üzerine: Bu, Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz" adlı bir makale yayımladı; bu makale en yüksek iyi anlayışının en net açıklamasını sunar ve ardından Kant'ın cumhuriyetçi yönetim konusundaki ısrarı ile bu yönetime ulaşılmasının yolu olarak zora dayanan isyanın reddini sıkıntılı bir şekilde birleştiren politik felsefesinin ilk açıklamasını verir. Bunun ardından, 1795'te tüm devletlerin cumhuriyet ile yönetilmesinin kalıcı barışın tek olası temeli (böylesi yaygın bir cumhuriyetçiliğin nasıl başarılacağı sorusuna değinmemişti) olduğunu savunan ünlü kitabı *Ebedi Barışa Doğru* gelecekti. Bu arada Kant, 1792'de Königsberg felsefe fakültesinin –teoloji fakültesinin değil– izniyle yayımlanan *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in dört bölümünden ilki olacak "İnsan Doğasında Radikal Kötülük Üzerine" adlı başka bir makale yayımladı. Bu kitap, Hıristiyanlığın temel fikirlerinin ahlakın temel kavramlarının duyusal imgeleri olarak da alınabileceğini savunarak üçüncü *Eleştiri* projesine devam eder, ancak Hıristiyanlığın temel fikirlerini anlamanın en iyi yolunun bu olduğunu savunmasında önceki kitaptan çok daha radikaldir: Salt aklın sınırları içindeki din, saf ahlak temelli bir dinden başka bir şey değildir. Bu kitap II. Friedrich Wilhelm'i ve onun eşit derecede muhafazakâr bakanı Wöllner'i o kadar kızdırdı ki, Ekim 1794'te Kant için din eleştirilerini yayımlamasını yasaklayan bir kraliyet emri çıkarıldı ki Kant buna uymak zorundaydı.[46]

Din üzerine daha fazla yayın yapmaktan men edilen Kant, barış üzerine olan makalenin ardından nihayet uzun zaman-

46 Bu meşhur olayın ayrıntıları için bkz. *Religion*'a yazılmış olan çevirmenin girişi, Kant, *Religion and Rational Theology*, Der. Allen Wood ve George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 41-50.

dır beklenen *Ahlak Metafiziği*'ni yayımladı; ilk bölümü, "Hak Öğretisinin Metafizik Temelleri" 1797'nin başlarında, "Erdemin Metafizik Öğretisi" üzerine ikinci bölüm birkaç ay sonra ve her ikisini de içeren genişletilmiş bir kitap 1798'de çıktı. Bu çalışmanın ilk bölümünde Kant, bölünmemiş bir dünyanın ortak meskenimiz olması kaçınılmaz gerçeği nedeniyle, bizim mülkiyet ve sözleşme haklarımız yalnızca bir cumhuriyet içinde, hatta nihayetinde yalnızca dünya çapındaki bir cumhuriyetler federasyonu içinde güvence altına alınabilir ve mülk edinme konusundaki doğuştan gelen özgürlüğümüz, sadece bir hakka değil aynı zamanda cumhuriyet yönetimi kurma ödevine de sahip olmayı gerektirir –yine, isyanla değil, yalnızca reformla olsa da. Kitabın ikinci bölümünde, saf olmadığımız ve aynı zamanda bedene sahip akıl yürüten varlıklar olduğumuz için ahlakın, maksimlerimizi ahlak yasasına uygun hale getirmek şeklinde yalnızca soyut bir kararı değil, aynı zamanda kendi mükemmelliğimiz ve başkalarının mutluluğu için başarılı bir şekilde çabalamamıza izin verecek olan hem zihnin hem bedenin erdemlerini geliştirmek için kalıcı bir çaba gerektirdiğini savunur. Bölünmemiş bir dünyada yaşayan, maddi ihtiyaçları olan bedenli yaratıklar olduğumuz kabulü, *Ahlak Metafiziği*'nin bütünüyle rasyonel ahlak yasasını uyguladığı temel empirik olgudur, tıpkı hareket edebilen şey olarak madde düşüncesinin de *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nin deneyimin olanağının sentetik *a priori* ilkelerini uyguladığı temel empirik olgu olması gibi.

1797'de ayrıca, II. Friedrich Wilhelm öldü ve Kant, yalnızca din üzerine daha fazla yayın yapmama konusunda krala verdiği kişisel sözden kurtulduğuna inanıyordu. Sonuç, Kant'ın 1798'de yayımlanan son büyük eseri *Fakültelerin Çatışması* oldu. Bu çalışma, Kant'ın eleştirilerine konu olan duyusallık ve akıl gibi zihnin fakülteleri arasındaki çatışmayı değil üni-

versitedeki teoloji, hukuk, tıp ve felsefe fakülteleri arasındaki çatışmayı ele alır. Kant'ın argümanının özü şudur: Teoloji, hukuk ve tıp fakülteleri öğrencilerini sivil toplumda hükümet tarafından tanımlanmış işlevleri yerine getirmeye hazırlar ve böylece onları köklü düzenlemelere uymaları için eğitmeliyken, felsefe fakültesinin rolü mevcut önyargı ve rejimlerden bağımsız olarak hakikati aramaktır –ve hatta Kant'ın zamanında felsefe fakültesi Almanya'da devletin bir organı olduğu için (tüm üniversiteler devlet üniversiteleriydi, özel değillerdi) devletin kendi eleştiri organını destekleme görevi vardır! Akademik özgürlük için daha güçlü bir argüman çok az sunulmuştur.

1796'da 72 yaşındaki Kant ders vermeyi bıraktı, ancak o zaman, mali olarak yararlanamayacak kadar geç olmasına rağmen, 1798'de kendi adıyla *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'yi yayımlayarak yaygın bir uygulama olan kişinin kendi dersleri için el kitapçıklarını yayımlama işine döndü ve Gottlob Benjamin Jäsche'nin 1800'deki ders notlarından bir mantık ders kitabı derlemesine izin verdi. Bu Kant'ın kontrolü altında olan yayımlanan en son çalışmaydı, her ne kadar pedagoji ve fiziksel coğrafya üzerine ders kitapları 1802'de basılmış ve Leibniz ile Wolff zamanından bu yana Almanya'da metafiziğin ilerleyişi üzerine bir makalenin bitmemiş taslakları ölümünden kısa bir süre sonra yayımlanmış olsa da.

Ancak Kant, son yıllarında hiç de boş durmamıştı. 1796 ya da 1797'den 1800'e ve hatta 1801'e kadar sürekli olarak öncelikle "doğa biliminin metafizik ilkelerinden fiziğe geçiş" olacak ve nihayetinde onun transendental felsefe üzerine en son ifadesi olan bir taslak üzerinde çalıştı. Kant'ın bu tasarıya ilişkin ilk anlayışı, tüm olası inorganik ve organik kuvvetlerin ve hatta kendi fiziksel dünya algımızın temeli olan iletilen enerji

de dahil olmak üzere, evren boyunca enerji iletiminin aracı olarak her şeyi kapsayan bir eterin *a priori* bir türetimini vererek, *a priori* fiziği 1786 tarihli *Metafizik Temeller*'de olduğundan daha da ileri götürmekti.[47] Çalışmasının sonraki aşamalarında Kant, doğa ve Tanrı kavramlarının her ikisinin de kendi düşüncemizin yansımaları olduğunu, ilkinin deneyimimizin koşullarının bir ifadesi ve ikincisinin kendi kendimize ahlak yasası yapma yetkisi vermemiz için aklımızın sahip olduğu gücün bir ifadesi olduğunu göstermeye çalışıyordu. Bu son nokta, Kant'ın geleneksel din eleştirisinde son bir adımı temsil eder; çünkü daha önce Tanrı'nın varlığını yalnızca pratik gerekçelerle ileri sürülebilecek teorik bir önermenin konusu olarak görürken, şimdi Tanrı'nın kendi zihnimizin dışındaki bir töz olduğunu reddediyordu –Tanrı kendi ahlaki gücümüze ilişkin sahip olduğumuz ideden başka bir şey değildir. Ancak bu düşünce Kant'ın zamanında gizli olarak kaldı: Yetilerini kaybetmeye başlamasıyla birlikte Kant, 12 Şubat 1804'teki ölümünden önce öngörülen çalışmayı tamamlayamadı ve biriktirdiği ancak bitirmediği birçok el yazması sayfası yirminci yüzyılda yayımlanabildi.[48]

47 Bu argümanları *Kant's System of Nature and Freedom*'un 4. Bölümü "Kant'ın Ether Kanıtları"nda tartışıyorum.

48 Nihayet 1936-1938'de ortaya çıkan *Opus postumum* olarak bilinen bu el yazmalarının yayımlanması, ölüm nedeniyle iki kez kesintiye uğradı: Önce Kant'ın kendisinin, sonra da Kant'ın notlarının ve fragmanlarının çoğunun editörü Erich Adickes'in 1928'de ölümüyle. Adickes, materyalin kronolojik bir baskısını planlamıştı, ancak halefi Gerhard Lehmann, el yazmalarını ölümünden sonra bulundukları büyük ölçüde tesadüfi sırada yayımladı (ancak Adickes'in oluşturduğu kronolojik sıranın bir çizelgesini de eklemişti). Immanuel Kant, *Opus postumum* adlı bu materyalden bir seçkinin Förster ve Michael Rosen tarafından çevrilen, Eckhart Förster tarafından düzenlenen İngilizce çevirisi (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), seçkisini Adickes'in oluşturduğu sırayla sunmaktadır. Ayrıca bkz. Förster'in *Opus postumum* üzerine monografisi, *Kant's Final Synthesis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). Förster, *Akademie* baskısı için *Opus postumum*'un yeni bir baskısını hazırlıyor.

Özet

Kant, hem rasyonalizmin Alman versiyonu hem de yeni Newtoncu bilimle yetiştirilmişti ve kariyerinin başından beri bu ikisini uzlaştırmaya çalıştı. 1755-1756 ve 1762-1764 tarihli ilk felsefi eserlerinde, hem doğa biliminin temellerini hem de iradenin özgürlüğünü kurmaya çalışmaya yönelik kendine özgü tasarısı ortaya çıktı. Kant, 1770 yılına gelindiğinde uzay ve zamanın yapısına ilişkin sahip olduğumuz sentetik *a priori* bilgi sorununa çözüm olarak transendental idealizmi geliştirdi, ancak onun tamamlanmış bilgi teorisini, geleneksel metafiziğe getirdiği eleştiriyi ve teorik aklın değil pratik aklın gerekliliklerivle temellendirilmiş yeni bir metafizik biçimi düşüncesini geliştirmesi 1781'deki *Saf Aklın Eleştirisi*'ne kadar sürdü. 1780'lerin geri kalanında Kant yeni felsefesini savundu, onun doğa bilimlerine uygulamasını yapmaya çalıştı ve kendi ahlak felsefesinin temellerini geliştirdi. 1790 tarihli *Yargı-gücünün Eleştirisi*, Kant'ın kendisinin teorik ve pratik aklın *a priori* ilkelerini insanlığın doğal durumuna uygulama tasarısının başlangıcı oldu; bu da onun estetiğini, teleolojisinin nihai açıklamasını, din felsefesini, siyaset felsefesini ve özel olarak insani erdem kavrayışını beraberinde getirdi. Kant, son yıllarında bütün eleştirel felsefeyi yeniden ifade etme girişiminde bulundu, ancak bunu tamamlayamadan yetileri zayıfladı.

Kant'ın hayatının ve kariyerinin bu ana hatları gözümüzün önündeyken, şimdi *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayarak Kant'ın olgunluk dönemi felsefesinin daha ayrıntılı bir tartışmasına dönebiliriz.

Ek Okumalar

Şu anda Kant'ın standart biyografisi:

Manfred Kuehn, *Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Kant'ın felsesinin arkaplanı üzerine önemli iki eser:

Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969).

J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Kant'ın etiğinin gelişimi üzerine eski ama hâlâ değerli bir eser:

Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (Meinsenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1961).

Saf Aklın Eleştirisi'nin öncesinde Kant'ın gelişimi üzerine burada önceden bahsedilen iki değerli eser:

Alison Laywine, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993).

Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Kant'ın kariyeri boyunca çalışmalarını kendi zamanının başlıca felsefi tartışmaları bağlamına yerleştiren bir eser:

Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

Kant'ın transendental idealizmine verilen tepkileri kuşatan polemiklerin örneklerini içeren iki kitap:

Allison, Henry E. *The Kant-Eberhard Controversy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

Sassen, Brigitte, der. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Fenves, Kant'ın son çalışmalarını, 1780'lerin çalışmalarının güçlendirilmesi olarak değil, onlardan büyük bir sapma olarak görür, burada kabul edilecek görüştür bu:

Peter Fenves, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth* (Londra ve New York: Routledge, 2003).

Kant'ın *Opus postumum*'u üzerine, bu ciltte daha fazla tartışılmayacak olan, önemli eserler şunlardır:

Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), İkinci Bölüm.



1. Bölüm

Doğa

2

Kant'ın Copernicus Devrimi

Bu bölüm ve sonraki bölüm, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sunulduğu şekliyle Kant'ın teorik felsefesinin ana temalarını ele alacaktır. Bu uzun bölüm, Kant'ın insan bilgisinin unsurları ve sınırlarına ilişkin pozitif görüşünü tartışacak ve sonraki, daha kısa bölüm Kant'ın kendi pozitif görüşüne dayanarak yaptığı geleneksel metafiziğin iddialarına getirdiği eleştiriyi tartışacaktır. İlk önce Kant'ın nasıl teorik felsefenin temel problemini "sentetik *a priori* yargı"nın olanağıyla ilgili bir problem olarak kavradığını açıkladıktan sonra, onun *Eleştiri*'de böyle bir bilginin gerçekten olanaklı olduğunu göstermek için attığı bir dizi adımı gözden geçireceğim.

Giriş

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının Önsöz'ünde Kant, "saf aklın" "genel" ve "esas sorununun... şu soruda içerildiğini" yazar: "Sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?" (B 19). Kant bundan böyle ahlak yasasının koşulsuz otoritesi ve hatta beğeni yargılarının evrensel geçerliliği gibi felsefenin en derin sorularını, sentetik *a priori* yargıların olanağına ilişkin sorular olarak formüle edecekti (bkz. *G*, 4: 444-5 ve *CPJ*, §36,

5: 288). Öyleyse Kant'ın olgunluk dönemi felsefesiyle ilgili ilk soru şudur: Bir sentetik *a priori* yargı nedir?

Kant, sentetik *a priori* yargı anlayışına, iki eski ayrıma yeni adlar vererek ve sonra bunları birleştirerek ulaşır. İlk olarak, "*a priori bilgileri*... kaynakları *a posteriori*, yani deneyimde, olan *empirik* bilgilerden" ayırt eder (B 2). Daha önceki filozoflar *a priori* ve *a posteriori* terimlerini farklı türden çıkarımları ya da argümanları belirtmek için kullanmışlardı: Sırasıyla nedenlerden etkilere yapılanlar ve etkilerden nedenlere yapılanlar;[1] ancak Kant bu iki terimi farklı bilgi türlerini nitelemek için kullanır.[2] Empirik, *a posteriori* bilgiler basitçe belirli nesnelerin deneyimine dayalı olanlardır –örneğin, az önce alıntı yaptığım *Saf Aklın Eleştirisi* kopyasının mavi kumaş ciltli olduğuna ilişkin bilgim empirik ve *a posteriori*dir; çünkü benim bu kitabı bugün ve daha önce birçok kez görsel olarak algılamama dayanmaktadır. *A priori* bilgiler, tersine, tikel nesnelerin herhangi bir deneyimine dayanmayanlardır, her ne kadar yalnızca bu tür nesnelere *uygula*nabilseler de –hatta, Kant'ın sonunda iddia ettiği gibi, uygulanmaları gerekse de. Daha önce Hume tarafından savunulan "Deneyim bize, kuşkusuz, bir şeyin bu şekilde oluşturulduğunu öğretir, ancak başka türlü olamayacağını öğretmez" görüşünü kabul eden Kant için *a posteriori*

1 Bkz. örneğin, Antoine Arnauld ve Pierre Nicole, *Logic or the Art of Thinking* ("Port-Royal Logic," 1662), der. Jill Vance Buroker (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Dördüncü Kısım, Bölüm 2, s. 233; genel bir tartışma için bkz. John Herman Randall, Jr., *The Career of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1962), Cilt 1, s. 284-307.

2 Latince "*a priori*" ve "*a posteriori*" –ki Kant onları ödünç alınmış terimler olarak görmüş ve her zaman Almanca yerine Romen fontu ile yazdırmıştır– "bilmek" fiilinin bazı biçimlerini üstü kapalı bir şekilde değiştiren zarf ifadeleridir; onlar sözcüğün asıl anlamıyla deneyimden önce bilinenleri ve yalnızca deneyimden sonra bilinenleri ifade eder. Ancak Kant, bunları tipik olarak, bazen "bilgi"yi ya da "biliş"i niteleyen, aynı zamanda da, sırası geldiğinde, görüler ve kavramlar gibi bilginin bileşenlerini de niteleyen, sıfatlar olarak kullanmıştır.

bilgi her zaman olumsal bir şeyin bilgisidir (B 3).[3] Deneyim bize, yalnızca gerçekten gözlemlenmiş olan nesnelerin belirli bir şekilde olduğunu söyler, tüm nesnelerin, tikel bir türden bile olsa, bu şekilde olması gerektiğini söylemez. Aksine, eğer aynı türden tüm nesnelerin belirli bir şekilde olması gerektiğini iddia etme, yani "zorunluluğu" ve "gerçek ya da katı... *evrenselliği*" iddia eden yargılarda bulunma konumunda olursak" o halde bilgimiz *a posteriori* olamaz, *a priori* olmalıdır – yargımızı bir şekilde herhangi bir tikel deneyime başvurudan bağımsız olarak vermemiz gerekir.[4] "Dolayısıyla, zorunluluk ve katı evrensellik, *a priori* bir bilginin güvenilir göstergeleridir" (B 4).

Sonrasında, "analitik" ve "sentetik", Kant'ın iki tür yargı için, ya da daha çağdaş terimlerle, yargı eylemlerinin, dolayısıyla inanç ya da bilginin içeriği olan önermeler için kullandığı terimlerdir. Analitik bir yargı, "*B* yüklemi *A* öznesine bu *A* kavramında (örtük olarak) içerilen bir şey olarak ait" olduğu ve bu nedenle "özdeşlik yolu"yla doğru olduğu düşünülen bir yargıdır (A 6-7 / B 10). Başka bir deyişle, *A* kavramının anlamı aslında *B* dahil yüklemlerin bir birleşiminden oluştuğunda, örneğin BC, "*A*, *B*'dir" önermesi doğrudur, çünkü aslında "*BC*, *B*'dir" ile eşdeğerdir ve bu doğrudur çünkü "*B*, *B*'dir" her zaman doğrudur; örneğin, "Tüm bekârlar evlenmemiştir" önermesi, tam da "bekâr" "evlenmemiş erkek" (*unmarried male*) anlamına geldiği için doğrudur ve "Tüm evlenmemiş

3 Son yıllarda, Saul A. Kripke tartışmaya yol açacak bir biçimde zorunlu doğruların *a posteriori* bilgisinin olabileceğini savunmuştur; bkz. onun *Naming and Necessity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980). Bu konuda Kant'ın konumunun kısa bir savunması için bkz. Georges Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 10.

4 Kant'ın *a priori* kavramına ilişkin önemli bir tartışma için bkz. Philip Kitcher, "A Priori Knowledge," *Philosophical Review* 89 (1980): 3-23, ve "Kant's *A Priori* Framework," Patricia Kitcher (der.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), s. 1-20.

erkekler evlenmemiştir" önermesi "özdeşlik yoluyla" doğrudur.[5] O halde, bizim terimlerimizle, analitik önermeler sadece terimlerinin anlamları ve mantık yasalarından dolayı doğru olanlardır.[6] Sentetik önermeler ise, tersine, içerisinde yüklem "B'nin, A kavramıyla kuşkusuz bağlantı içinde bulunsa da, A kavramının tamamen dışında olduğu" önermeleridir (A 6 / B 10); böylece, gerçek sentetik önermeler, yüklemin öznenin kavramında yer alma*ma*sı olgusuna rağmen doğru olan önermelerdir ve bu nedenle, söz konusu terimlerin anlamlarından ve mantık yasalarından farklı bir şey tarafından doğru kılınmalıdır. Kant, analitik yargıların aynı zamanda "açıklayıcı yargılar" olarak da adlandırılabileceğini, çünkü onların yalnızca kavramlarımızda zaten örtük olarak bulunanı açıklığa kavuşturduğunu, sentetik yargılarınsa "genişletici yargılar" olarak adlandırılabileceğini, çünkü onların –doğru olduklarında elbette– zaten kavramımızda içerilen şeye gerçekten bilgi eklediğini ifade eder (A 7 / B 11).

---

5 "Bachelor" sözcüğünün çok farklı iki anlamı olduğunu düşünebiliriz, evli olmayan bir erkek ve bir üniversiteden lisans derecesi alan bir kişi; sözcük bu ikinci anlamıyla alındığında, "All bachelors are unmarried" önermesi yalnızca analitik olmamakla kalmaz, doğru bile değildir. Ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında, yalnızca evli olmayan erkekler üniversiteye gidebiliyor ve lisans derecesi alabiliyorlardı, bu nedenle "All bachelors are unmarried" her iki anlamda da analitik olarak doğru olurdu.

6 Çağdaş mantık, içeriklerinden bağımsız olarak yalnızca formları açısından doğru olan önermeleri de; örneğin "Değil (p ve değil-p)" ya da "(p ve q) ise p" biçimini yerine getiren her cümleyi, analitik olarak doğru olarak kabul eder; Bilindiği üzere, Willard V.O. Quine bir kavramın iyi-tanımlanmış bir kavrayışına sahip değilizdir, bu yüzden ona göre *yalnızca* son bahsedilen önerme türü analitik olarak sayılabilir; bkz. "Two Dogmas of Empiricism" kendisinin *From a Logical Point of View* içinde (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953). Bilindiği gibi Lewis White Beck, Kant'ın belirli şekillerde Quine'ın tüm analizin sentezi önvarsaydığı argümanını aslında öncelediğini iddia etmiştir bkz. "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?", kendisinin *Studies in the Philosophy of Kant* (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, 1965), s. 74-91. Analitiklik türlerinin daha öte bir tartışması için bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 10-4.

Bu iki ayrımı birleştirdiğimizde ne olur? Pekâlâ, analitik yargılar açıkça *a priori* olarak bilinir ve bilinmeleri gerekir: "Bekâr", "erkek" ve "evlenmemiş" terimlerinin anlamını anladığımızda ve mantık yasalarını bildiğimizde (her ne kadar kavramların anlamını öğrenmenin kendisi, elbette, bir deneyim meselesi olabilse de, Kant'a göre, mantık yasalarını öğrenmek deneyim meselesi olamaz), herhangi bir bekârın empirik gözlemlerini yapmadan mantık yasalarını "bekâr"ın anlamına uygulayarak tüm bekârların evlenmemiş olduğunu bilebiliriz. Aslında, *tüm* bekârların evlenmemiş olduklarını, ancak terimlerin anlamından böyle bir çıkarım sayesinde bilebiliriz; çünkü gözlemin miktarı ne olursa olsun o bize yalnızca bazı bekârların –yani gözlemlediklerimizin– evlenmemiş olduğunu öğretebilir. Aslına bakılırsa, gözlemlenen bir erkeği, ancak onun evlenmemiş olduğunu zaten bilirsek bekâr *olarak* sınıflandırabiliriz –"evlenmemiş" olmanın "bekâr"ın anlamının bir parçası olması bu anlama gelir. Aynı derecede açıktır ki, pek çok sentetik önerme yalnızca *a posteriori* olarak, yani gözlem ya da deneyimden öğrenilir: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bana ait nüshasının mavi olduğunu yalnızca gözlemleyerek bilebilirim; çünkü "mavi" yüklemi kitap kavramında ya da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ya da *Eleştiri*'nin İngilizce çevirisinin kavramında kesinlikle içerilmez. *Eleştiri*'nin farklı baskıları ve çevirileri birçok farklı renkte çıkmıştır. Dolayısıyla, analitik *a priori* bilgiler –yani, *a priori* bilinen analitik önermeler– ve sentetik *a posteriori* bilgiler vardır. Hepsi bu mu? Hume gibi daha eski bir filozof böyle düşünmüştü: Onun terimleriyle, "İnsan aklının ya da araştırmasının tüm nesneleri doğal olarak iki türe ayrılabilir: *İde İlişkileri*", yani analitik ve dolayısıyla *a priori* bilgi "ve *Olgu Sorunları*", yani, *a posteriori* olarak bilinen tikel sentetik önermeler.[7] Ancak Kant'ın görüşüne

7 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Bölüm 4, Kesim 1; Tom L. Beauchamp'ın eleştirel baskısı (Oxford: Clarendon Press, 2000), s. 24.

göre, *a posteriori* olarak bilinen analitik önerme diye bir şey olamazken (bu tür önermelerdeki bazı kavramlar deneysel olabilse de), sentetik *a priori* bilgiler olanaklı olmakla kalmaz, aynı zamanda vardır. Gerçekte, Kant'a göre, felsefenin tüm temel önermelerinin yanı sıra saf matematiğin içeriği ve hatta doğa biliminin temel ilkeleri, sentetik *a priori* bilgilerden başkası değildir[8] ve *Saf Aklın Eleştirisi* projesi tam da Hume'un felsefede sentetik *a priori* ilkelere –elbette Hume felsefi ilkeler hakkındaki kuşkularını bu terimlerle ifade etmemiş olsa da– izin vermemekle hatalı olduğuna bizi ikna etmek ve böylece ilk ilkeler hakkındaki Humecu kuşkuculuğu, bilgimizin en temel ilkelerinin bile, örneğin her olayın bir nedeni olduğu ilkesinin, deneyime dayandığı ve bu nedenle hiçbir zaman gerçek bir zorunluluğa ve gerçek ya da katı bir evrenselliğe sahip olmayıp, en iyi olasılıkla "varsayılan ve karşılaştırmalı" evrenselliğe sahip olumsal önermeler olduğunu savunan konumu, reddetmektir (B 3).[9]

Şimdi baştan belirtilmelidir ki, Kant kendi felsefesinin sentetik *a priori* bilgiyle ilgili hangi soruları cevaplamayı amaçladığına ilişkin bazı kafa karışıklıkları yaratır. *Prolegomena*'da ve bu eserden *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının gözden geçirilmiş girişine aktarılan bazı pasajlarda Kant –saf matematik ve saf fizik biliminde– sentetik *a priori* bilgi gibi bir şeyin *var* olduğunu ve felsefenin görevinin önce bu tür fiilî bilginin *nasıl* olanaklı olduğunu açıklamak ve sonrasında *bu*

8 Herhangi bir disiplin gibi, felsefe de elbette, argümanlar ya da kanıtların çeşitli noktalarında iyi tanımlanmış kavramlar arasında açık içerme ilişkileri kurarak, analitik önermelere yer verecektir.

9 Kant'ın Hume'a cevabı ya da hatta Kant'ın Hume'a cevap verip vermediği üzerine literatür çok fazladır. Daha öte tartışma için bkz. bana ait olan "Kant on Common Sense and Skepticism," *Kantian Review* 7 (2003): 1-37, ve Gary Hatfield, "The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason," Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann ve Ralph Schumacher (der.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2001), Cilt 1, s. 185-208.

açıklamadan bizzat metafizikte bazı *daha öte* sentetik *a priori* bilgiler olduğunu göstermek olduğunu sanki herkes zaten biliyormuş gibi görünmesini sağlar (*Prolegomena*, §2-4, 4: 268-75; *Pure Reason*, B 14-22). Kant'ın *Prolegomena*'nın *yöntem*inin analitik olduğunu söylemesinin nedeni budur –şu anda burada terimi kendi yeni anlamından ziyade etkilerden nedenlerine geri gitme şeklindeki geleneksel anlamında kullanmaktadır– çünkü bu kitap "güvenilir olduğu zaten bilinen bir şeye dayanmaktadır, ondan yola çıkarak güvenle ilerleyebilir ve henüz bilinmeyen kaynaklara yükselebiliriz ve onun keşfi yalnızca zaten bilineni" –yani saf matematik ve fiziği– "açıklamakla kalmayacak" "aynı zamanda hepsi bu aynı kaynaklardan ortaya çıkan birçok bilginin" –yani metafizikte meşru olarak bilinen her şeyin– "olduğu bir alanı gösterecektir."(4: 275).

Elbette, matematik ve fiziğin sentetik *a priori* bilgiler içerdiğinden kuşku duyulursa, bu analitik ya da geriye giden yöntemin daha başka metafizik hakikatlere ulaşmak için kullanılmasını başından zora çıkacaktır. Ancak *Prolegomena*'da Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bu soru üzerinde *sentetik olarak* çalıştım, yani saf aklın kendisini araştırdım ve bu kaynak içinde ilkelere göre onun saf kullanımının hem unsurlarını hem de yasalarını belirlemeye çalıştım" (4: 274). Bu ifade veciz bir ifadedir, ama en azından *Eleştiri*'nin ilk baskısında, dolayısıyla onun orijinal kavrayışında, Kant'ın, matematikte ya da metafizikte, herhangi bir sentetik *a priori* bilgimiz olduğunu varsayma niyetinde ol*ma*dığını ama bunun yerine bir şekilde her tür bilginin tartışılmaz bir şekilde temel bazı unsurlarını tanımlamak ve sonrasında bu sonuçlara dayanarak aslında sadece metafizikte değil saf matematik ve fizik biliminde de sentetik *a priori* bilgiye sahip olduğumuzu göstermek niyetinde olduğunu öne sürüyor gibi görünmektedir. Kant'ın *Eleştiri*'nin ilk baskısının Önsöz'ünde kendisi için temel olan "An-

lama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu"ndan bahsederken belirttiği gibi, onun amacı *hem* "onun *a priori* kavramlarının nesnel geçerliliğini göstermek hem de bunu anlaşılır kılmak"tır (A xvi), yani hem matematikte, bilimde ve metafizikte sentetik *a priori* bilgiye sahip olduğumuzu kanıtlamak ve hem de sonrasında bu tür bilginin *nasıl* olanaklı olduğunu açıklamaktır. Takip eden kısım boyunca ben Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel argümanlarında bu iki yönlü amaca sahip olduğunu kabul edeceğim.[10]

Öyleyse Kant –temelsiz metafiziğin içine düşmeden– matematiğin, bilimin ve felsefenin ilk ilkelerinin yalnızca *a posteriori* değil, *a priori* olarak bilinen sentetik önermeler olduğunu nasıl gösterebilir –yani Kant, bize evrensel ve zorunlu ilkeler gibi görünen şeylerin aslında olumsal ve eksik genellemelerden başka bir şey olmadığı şeklindeki Humecu kuşkuculuğu nasıl çürütebilir? Kant'ın önerisi, felsefede "Copernicus devrimi" olarak bilinen "Copernicus'un ilk düşünceleri"ne benzer bir yöntemi denemektir (B xvi). Tıpkı Copernicus'un,

> Tüm gökyüzü kümesinin gözlemcinin etrafında döndüğünü varsayarsa, göksel hareketlerin açıklamasında iyi bir ilerleme kaydetmediğinde, gözlemciyi döndürüp yıldızları hareketsiz bırakırsa daha büyük bir başarı elde edip edemeyeceğini görmeye çalıştığında,

olduğu gibi, aynı şekilde

10 *Kant's Theory of Knowledge*'da Dicker, Kant'ın "Transendental Estetik"te uzay ve zaman ilişkin argümanlarında analitik yöntemi ve "Transendental Analitik"te kendisinin kavramlara ve ilkelere ilişkin tartışmasında sentetik yöntemi kullandığını öne sürer (s. 24-5). Ben daha sonra bunun eserin aslında her iki argüman yöntemini de kullanan bu her iki bölümünde olan şeyi basitleştirdiğini savunacağım bkz. benim daha öte tartışmam "The *Prolegomena* and the *Critique of Pure Reason*", Der. Hoolger Lyre ve Oliver Schliemann, *Kants Prolegomena: Ein kooperativer Kommentar*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012), s. 277-98.

metafizikte nesnelerin *görü*süyle ilgili benzer bir yol deneyebiliriz. Eğer görünün nesnelerin yapısına uyması gerekiyorsa, o zaman onlara ilişkin herhangi bir şeyi nasıl *a priori* olarak bilebileceğimizi görmem; ama eğer nesne (duyuların bir nesnesi olarak) görü yetimizin yapısına uymak zorundaysa, o zaman bu olanağı gayet iyi bir şekilde gözlerimin önünde canlandırabilirim. Yine de, bilgi haline geleceklerse, bu görülerde durup kalamam, aksine onları (temsiller olarak), bir şeyle (temsillerin nesneleri olarak) ilişkilendirmem ve görüler aracılığıyla bu nesneyi belirlemem gerektiğinden, bu belirlemeyi sayesinde gerçekleştirdiğim kavramların aynı zamanda bu nesnelere uyduğunu varsayabilirim ve sonrasında bir kez daha onlar hakkında nasıl *a priori* bir şey bilebilirim konusunda aynı güçlük içine girerim, aksi halde nesnelerin, ya da aynı şey olan, *deneyim*in –ki nesneler bir tek deneyimde (verili nesneler olarak) bilinebilir– bu kavramlara uyduğunu varsayarım, bu durumda hemen o an bu zorluktan daha kolay bir çıkış yolu görürüm.

(B xvii)

Başka bir deyişle Kant, görülerimizin ve nesnelerin kavramlarının, yani onların duyusal temsillerinin ve kavramsal organizasyonunun temel formlarının, verili nesneler hakkındaki deneyimlerimizden çıkarıldığını varsayarsak, o zaman onlar hakkında *a posteriori*, dolayısıyla olumsal ve sınırlı olandan daha fazla bilgimizin asla olmayacağını iddia eder; ama nesnelerin duyusal temsili ve kavramsal organizasyonu için kendi zihnimizin yapısı içinde bulunan temel formları keşfedebilirsek, o zaman bu formlar aracılığı olmaksızın hiçbir şeyin bizim için asla bir bilgi nesnesi olamayacağını ve dolayısıyla bu formların zorunlu ve evrensel olarak bilgimizin nesnelerine uygulandığını –yani onların sentetik *a priori* olduklarını– da bilebiliriz.

Şimdi, ilk bakışta, Kant'ın önerisi Copernicus'un yönteminin tam tersi gibi görünüyor. Copernicus, Ptolemaios'un ast-

ronomisinin matematiksel bir karmaşa olduğunu düşünüyordu; çünkü o her şeyin burada yeryüzünün üstünde bulunan bizlerin etrafında döndüğünü varsayıyordu ve Copernicus bizi yalnızca güneşin etrafında dönen bir başka cismin üzerine yerleştirip gözlemci olarak bizim konumumuzun önemini azaltarak, bu astronominin matematiksel sadeleştirmesini ortaya koydu.[11] Ancak Kant, deneyimlerimizin koşullarının nesnelerin bağımsız karakterine uyması yerine tüm nesnelerin deneyimimizin koşullarına uyması gerektiğini savunarak, gözlemciler olarak önemimizi yüceltir. Benzerlik yalnızca, astronomide olduğu gibi felsefede de, ilerlemenin bazen geleneksel varsayımların radikal bir şekilde tersine çevrilmesini gerektiriyor olması gibi görünmektedir. Elbette, Kant'ın felsefedeki devrimi, Copernicus'un astronomideki devrimi kadar kalıcı olsaydı, bu karmaşayı dert etmezdik![12]

Felsefede Copernicus devrimi, yani kendi deneyimimizin olanağının temel koşullarını (deneyimimizin nesnelerinin bu koşullara uyması gerekir) bulabileceğimiz varsayımı, Kant'ın zihnin iki ana yetisi olarak duyusallık ve anlama yetisinin "*bilme yetisi* (doğanın teorik olarak bilinmesi (*CPJ*, 5: 196)) için *kurucu* ilkeleri *a priori* olarak" içerdiği şeklindeki ilk otonomi iddiasının temelidir. Ama Kant, bu otonomi iddiasının kabul

11 İyi bilindiği gibi Copernicus, gezegenlerin görünen hareketlerini, varsaymaya devam ettiği mükemmel dairesel yörüngelerle uzlaştırmak için gerekli olan sayısız tekerleme eğrisinden fiilen kurtulamamıştı ve Johannes Kepler, yörüngelerin aslında eliptik olduğunu öne sürene kadar, istenen matematiksel sadeleştirme elde edilemedi. Dolayısıyla Kopernik'in güneş sisteminin güneş merkezli modelinden yer merkezli modeline geçişi, matematiksel sadeleştirmeye doğru atılmış yalnızca ilk adımdı.

12 Kant'ın Kopernik devrimi üzerine kısa tartışmalar için bkz. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, İkinci Baskı (Londra: Macmillan, 1923), s. 18-25; H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience* (Londra: George Allen and Unwin, 1936), Cilt 1, s. 75-6; ve Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), s. 1-13. Daha geniş bir tartışma için bkz. Robert Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy* (Carbondale ve Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1988), Bölümler 6-8.

edilmesi gerektiğini gerçekten ne kadar kuvvetle kastetmektedir? Anlaşılan o ki çok büyük bir kuvvetle kasteder: Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* boyunca iddia edeceği şey, nesneleri bilmeye başlama konusunda başarılı olmak istiyorsak, nesnelerin onları bilişimizin koşullarına uyması gerektiği değildir yalnızca, bizim aslında onları bilişimizin koşullarına böyle bir uyumu onlara *dayat*abilecek olmamızdır –"anlama yetisinin bizzat doğa yasalarının *kaynağı* olduğunu söylemek ne kadar abartılı ve çelişkili gelse de... böyle bir iddia yine de doğrudur ve nesneye, yani deneyime, uygundur"(A 127; vurgu eklenmiştir). Ancak, Kant'ın Marcus Herz'e yazdığı ünlü mektubundan bu yana açıkladığı gibi, Kant bizim deneyimlerimizin nesnelerini kelimenin tam anlamıyla yaratan tanrılar ya da *Demiurgos*lar (evrenin yaratıcıları –çev.n.) olduğumuzu varsaymaz. Bunun yerine, Kant'ın iddia edeceği şey şudur: Kendi deneyimimizin olanağının koşullarına uygunluğu, nesnelerin bize görünme şekillerine dayatabiliriz ve dayatmalıyız, ama tam da bu nedenle nesnelerin kendilerinde nasıl olabilecekleri bizim için bilinmez olarak kalmak zorundadır. Başka bir deyişle, Kant'ın *Humecu* kuşkuculuğunu çürütmesi, yani sentetik *a priori* bilgilerin varlığını tam da kendi deneyimimizin olanağının koşullarına başvurarak kanıtlaması ve açıklaması, onu *Kartezyen kuşkuculuk* gibi bir şeye, şeyleri temsil etme şeklimizin, şeylerin kendilerinde oldukları biçimlerle herhangi bir benzerliği olduğunun reddine itiyor gibi görünmektedir.

Burada Kant, Copernicus'la kurduğu benzetmenin çok ötesine geçiyor gibi görünmektedir. Copernicusçu güneş sistemi modelinde, gezegenlerin hareketlerine ilişkin gözlemlerimizin yalnızca görünen hareketlere indirgendiği doğrudur: Daha önce gezegen yörüngelerinde gerçek sahici tekerleme eğrileri olduğu düşünülen görünür ilerleme ve gerileme hareketleri şimdi güneşin etrafında dönen diğer gezegenlerin hareketlerinin, kendi gezegeni de o cismin etrafında dönen bir gözlemciye görünüşünden başka bir şey olmadıkları şek-

linde açıklanıyordu. Ancak bu açıklamanın ikna edici olmasının nedeni tam olarak gezegenlerin görünen hareketlerini, gezegenlerin güneş etrafındaki gerçek hareketleri hakkında çok önemli ve nihayetinde sağlam temellere dayanan bir hipotezden türetebiliyor olmasıydı. Bununla birlikte, Kant'ın teorisine göre, bizden nesnelerle ilgili deneyimimizi, bu nesnelerin gerçek karakteri hakkında hiçbir şey bilmeden, salt görünüşe indirgememiz bekleniyor. Kant'ı böylesine radikal bir konuma getiren nedir ve onu bu noktada takip etmek için herhangi bir nedenimiz var mıdır? [13]

Şimdi Kant'ın bilgi teorisi hakkında soracak iki büyük sorumuz var. Birincisi, Kant matematiğin, doğa bilimlerinin ve felsefenin kendisinin temel sentetik *a priori* bilgilerine yol açması beklenen bilginin temel unsurlarını, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "sentetik" yönteminde, nasıl belirler? İkincisi, Kant neden nesnelerin gerçek doğalarının değil, yalnızca görünüşlerinin sentetik *a priori* bilgisine sahip olabileceğimizi varsayar? İnsan bilgisinin otonomisi neden bu kadar yüksek bir bedel karşılığında elde ediliyor gibi görünmektedir? Aşağıdaki açıklama boyunca bu soruların her ikisi de akılda tutulmalıdır.

Uzay ve Zaman: Duyusal Görünün Saf Formları

Kant'ın zamanının mantık ders kitaplarının modeline uygun olarak,[14] *Saf Aklın Eleştirisi*, çok uzun bir "Öğeler Öğretisi" ve

13 Kuşkusuz, Kant'ın, nesnelerin bizim bilgi koşullarımıza uygun olması gerekliliğinden, bu koşulların yalnızca nesnelerin görünüşlerine uygulanmasını çıkarsaması çok tartışmaya yol açmıştır. Peter Strawson, ilkinin ikincisini hiçbir şekilde göstermediğini savunmuştur; bkz. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Londra: Methuen, 1966), s. 40-2. Dicker, Kant'ın öncülünün yalnızca, şeylerin doğası hakkındaki sorulara öyle ya da böyle cevap veremeyeceğimizi gösterdiğini ileri sürmüştür; bkz. *Kant's Theory of Knowledge*, s. 46-8.

14 Bkz. Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, der. David H. Chandler (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994).

nispeten kısa bir "Yöntem Öğretisi" olarak ikiye ayrılır. "Öğeler Öğretisi" de sırayla iki bölüme ayrılmıştır. Kant'ın "Transsendental Mantık" olarak adlandırdığı bunlardan daha uzun olanı, Kant'ın bilginin sentetik *a priori* koşullarına ilişkin kendi açıklamasını sunduğu bir "Kavramların Analitiği" ve bir "İlkelerin Analitiği" ile geleneksel metafizikte saf aklın yanlış çıkarımlarını teşhis ettiği bir "Diyalektik" olarak ikiye ayrılır. Bu bölümleme, mantık metinlerinin kavramlar, yargılar ve çıkarımlar üzerine geleneksel olarak üç bölüme ayrılmasını yansıtır; bununla birlikte geleneksel metinlerde bu bölümlerin sonuncusu, Kant'ın tartıştığı belirli *geçersiz* metafizik çıkarımlardan ziyade genel olarak geçerli çıkarım formlarıyla ilgilidir. Ancak Kant, "Transsendental Mantık"ın öncesine geleneksel mantık metinlerinde hiç benzeri olmayan çok daha kısa bir bölümü, yani "Transsendental Estetik"i koyar. (Kitabın tamamının organizasyonu Kutu 2.1'de gösterilmektedir.)

2.1. Saf Aklın Eleştirisinin Düzenlenişi

Transsendental Öğeler Öğretisi
- Birinci Bölüm: Transsendental Estetik
- İkinci Bölüm: Transsendental Mantık
  - Kesim Bir: Transsendental Analitik
    - Kitap I: Kavramların Analitiği
      1. İpucu
      2. Transsendental Dedüksiyon
    - Kitap II: İlkelerin Analitiği
      1. Şematizm
      2. Tüm İlkeler Sistemi
      3. *Fenomenler* ve *Numenler* Arasındaki Ayrım
  - Kesim İki: Transsendental Diyalektik
    - Kitap I: Saf Aklın Kavramları

Kitap II: Saf Aklın Diyalektik Çıkarımları
1. Saf Aklın Paralojizmleri
2. Saf Aklın Antinomisi
3. Saf Aklın İdeali
Ek Bölüm: Saf Aklın İdelerinin Düzenleyici Kullanımı
İnsan Aklının Diyalektiğinin Nihai Amacı
Transendental Yöntem Öğretisi
1. Saf Aklın Disiplini
2. Saf Aklın Yasası
3. Saf Aklın Arkitektoniği
4. Saf Aklın Tarihi

"Transendental Estetik", kavramların ve yargıların *a priori* formlarından ziyade, duyulur algıların *a priori* unsurlarıyla ilgilidir ve geleneksel mantık metinleri arasında benzeri yoktur; çünkü en azından Kant'ın gördüğü gibi bu metinlerin ait olduğu rasyonalist gelenek duyusallığın bilgiye vazgeçilmez herhangi bir katkı yaptığını kabul etmiyordu. Kant, "estetik" terimini, beğeni ve sanatın felsefi araştırmasının adı olarak son zamanlardaki kullanımından kurtardığını,[15] çünkü bu konularda herhangi bir bilim olabileceğini düşünmediğini, ancak genel olarak duyuların bilgiye katkısının ve bu katkının *a priori* formlarının tam anlamıyla bilimsel araştırmasının

15 Filozoflar elbette Platon'dan beri beğeni ve sanatla ilgili meseleler üzerinde tartışıyor olsalar da, felsefenin bu kısmına ilişkin "estetik" adı ilk olarak Alexander Gottlieb Baumgarten tarafından 1735 *Meditationes felseficae de nonnullis ad poema pertinentibus* ("Philosophical mediations on Some Matters Concerning Poetry") ve 1750-1758'de kendisinin (tamamlanmamış olmasına rağmen) çok daha büyük eseri *Aesthetica* için başlık olarak kullanıldı. Bu anlamda estetik konusu on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde çok canlı olmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıla kadar İngilizcede "estetik" adı yaygın bir kullanım haline gelmedi.

(Kant bu ada bu bilim için el koyacaktır) olabileceğini ve olması gerektiğini ifade eder (A 21 / B 35-6).

"Transendental Estetik"in savı şudur: Uzay ve zaman, bizim nesnelere ilişkin duyusal temsilimizin tümünün saf formlarıdır ve bu haliyle, hem saf hem de uygulamalı matematikte sentetik *a priori* bilginin kaynaklarıdır ama onlar aynı zamanda nesnelerin kendilerinde oldukları formları değil bizzat bizim nesnelere ilişkin temsillerimizin saf formlarından ya da şeylerin görünüşlerinin formlarından *başka bir şey değildir* ve onlar yalnızca bu tür öznel temsil formları olarak sentetik *a priori* bilgi üretebilir. Uzay ve zamanın, nesnelerin bizim kendi temsillerimizin temel formlarından başka bir şey olmadığı iddiası, Kant'ın "transendental idealizm" öğretisidir. Dolayısıyla "Transendental Estetik" yalnızca Kant'ın kurucu bilgi teorisine ilk taşı koymakla kalmaz; aynı zamanda onun geleneksel metafiziği hem eleştirisinin hem de yeniden inşasının temelini oluşturur. Tüm sahici bilginin duyusal bir bileşen gerektirdiğini ve dolayısıyla duyusal doğrulama olanağını aşan metafizik iddiaların asla bilgi anlamına gelemeyeceğini savunur. Ama aynı zamanda, Kant'ın şu görüşü için yolu hazırlar: Duyasal temsilin formları ve bu formlarda bulunan sınırlar, nesnelerin kendilerinde oldukları hallerine değil, yalnızca görünüşlerine uygulandığı için, biz en azından şeylerin kendilerinde oldukları hallerini bu formlardan bağımsız olarak *düşünme* ya da *kavrama* özgürlüğüne sahibizdir –Kant'ın nihayetinde metafiziği teorik bilgiden çok pratik bir mesele olarak yeniden inşası için ihtiyaç duyacağı bir olanaktı bu.

Kant'ın bu önemli iddialara ilişkin argümanlarını incelemeden önce, onun terminolojisini anlamalıyız. Kant, tüm bilginin hem "görüler" hem de "kavramlar" gerektirdiğini söyleyerek tüm sahici bilginin hem duyusal girdi hem de zihinsel düzenleme gerektirdiğine ilişkin genel fikrini ortaya koyar

(örneğin, A 50 / B 74). Görüler (*intuitions*) ve kavramlar (*concepts*), Kant'ın herhangi bir bilişsel durum için kullandığı en genel terim olan "temsil" (*representation, Vorstellung*) cinsinin iki farklı türüdür (bkz. A 320 / B 376-7). "Transendental Estetik"in başlangıcında Kant, her zaman bir nesneyi "dolambaçlı yoldan" (*indirecte*), yani yalnızca nesnenin sahip olduğu bazı "işaret" ya da nitelik yoluyla temsil eden bir "kavram"a zıt olarak, "görü"nün nesnelerin en doğrudan ya da "dolaysız" temsil şekli olduğunu belirtir (A 19 / B 33). Mantık ders kitabında Kant, bir görüyü "*tekil* bir temsil", yani tikel bir nesneyi temsil eden bir temsil olarak tanımlar, bir kavramsa her zaman "tümeldir" (*repraesentation per notas communes*), birçok nesnede ortak olan özellikleri temsil eder (*Logic*, §1, 9:91). Ancak Kant'ın bu iki sezgi ve kavram tanımı arasında bir fark yoktur; çünkü eğer kişi bir nominalistse –yani var olan bütün nesnelerin, tümeller değil, tikeller olduğuna inanıyorsa– o zaman bir nesnenin dolaysız temsili zorunlu olarak tekil bir temsil olur ve tümel olarak temsil eden herhangi bir şey herhangi bir nesneyi doğrudan temsil edemez, yalnızca birçok tikel nesnede ortak olan bir özelliği temsil eder. Kant, bu eşitlikleri daha sonra *Eleştiri*'de bir görünün "nesneyle dolaysızca ilişkili olduğu ve tekil olduğu"nu, bir kavramın ise "birkaç şey için ortak olabilen bir işaret yoluyla dolaylı olduğunu" yazdığı zaman onaylar (A 320 / B 377).[16]

16 Kant'ın görü kavramı ve onun için iki farklı ölçüt kullanması üzerine ayrıntılı tartışlar olmuştur. Özellikle bkz. Charles D. Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969), bir ekle birlikte onun *Mathematics and Philosophy: Selected Essays* kitabında (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983) basılmıştır, s. 110-49; Manley Thompson, "Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology," *Review of Metaphysics* 26 (1972-1973): 314-43; Michael Friedman, "Kant on Concepts and Intuitions in the Mathematical Sciences," *Synthese* 84 (1990), onun *Kant and the Exact Sciences* adlı kitabında (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992) Bölüm 2 olarak gözden geçirilmiştir, s. 96-135, 213-57; ve Lorne Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), s. 28-71.

Kant, ilk tanımlarının arasına hızlı bir şekilde önemli bir iddia ekler; şöyle ki "en azından biz insanlar için" görü, "yalnızca nesne bize verildiği sürece" ya da "yalnızca nesnenin zihni belirli bir şekilde etkilemesi halinde", yani ancak "nesnelerden etkilenme şeklimiz yoluyla temsilleri elde etme kapasitesine (alıcılığa)"; başka bir deyişle "duyusallığa" (*sensibility*) (A 19 / B 33) sahip olduğumuz ölçüde olanaklıdır. Bu, Kant'ın "empirik görüler" olarak adlandırdığı şey, yani duyumu içeren tikel nesnelerin dolaysız temsilleri durumunda bariz olarak görülür: Ben *Eleştiri* kitabımın kopyasının duyusal bir algısına, ya da deneysel görüsüne sahip olduğumda, bunun nedeni masamdaki bu tikel nesnenin –gözlüğümün ve gözlerimin merceklerinden geçen ve ardından retinalarımı, optik sinirlerimi vb uyaran ışık dalgalarını yansıtarak– beni belirli bir zihinsel duruma, yani önümde mavi dikdörtgen bir nesne (en azından) varmış gibi göründüğü bir duruma sokacak şekilde *üzerimde etki etmesi*dir. Kant, "empirik bir görünün belirlenmemiş nesnesi"ni bir "görünüş" (*appearance*) olarak adlandırır (A 20 / B 34); ancak bu terimle Kant –şimdiye kadar– empirik görülerin kendilerinde oldukları halleriyle şeyleri temsil et*me*diğini düşünmek için herhangi bir nedenimiz olduğu kastetmez. Kant yalnızca –bu kesinlikle tartışmalı değildir– bir nesnenin tek bir gözleminin bize o nesneye ilişkin tam olarak kesin bilgi vermediğini ve dahası –bunun da tartışmasız olması gerekmektedir, her ne kadar Kant empirist filozofların bunu fark edemediğini düşünse de– bir nesnenin birden fazla gözleminin bile, bu tür gözlemler kavramlar aracılığıyla düzenlenip onların altında toplanıncaya kadar, o nesne hakkında kesin bilgi vermediğini kasteder.

Bu son nokta, "Transendental Mantık"ın konusu olacaktır, ama şimdi "Transendental Estetik"in ana iddialarına dönmeliyiz. Kant, uzay ve zamanın saf görü formları olduğunu nasıl iddia eder ve neden nesnelerin temsillerinin saf formlarından

başka bir şey olmadıkları sonucuna varır? Kant bu son sonuca, üç ana adım olarak düşünebileceğimiz şeyle ulaşır. Birincisi, Kant tikel nesnelere ilişkin temsillerimizin hepsinin bize uzay ve/veya zamanda verilmesi gerektiğini, böylece uzay ve zamanın tüm görülerin *formları* olduğunu, aynı zamanda uzay ve zamanın kendilerinin genel nesne türleri değil tikel nesneler gibi temsil edilmesi gerektiğini, bu yüzden onların kendilerinin *görüler* olduklarını savunur. İkincisi, uzay ve zaman hakkında bu şeylerin her ikisini de *a priori* olarak bildiğimizi, dolayısıyla uzay ve zamanın *saf* görü formları ve kendilerinin de *saf* görüler olması gerektiğini savunur. Son olarak, Kant uzay ve zaman hakkındaki bu *a priori* bilgiye ancak onlar, "gerçek varlıklar" ya da "görülmeseler bile onlara ait olan... şeylerin belirlenimleri ya da ilişkileri" değil, bizim kendi temsillerimizin kendi ifadesiyle "zihnimizin öznel yapısına bağlı olan" saf formlarından *başka bir şey değiller*se sahip olabileceğimizi iddia eder (A 23 / B 37). Şimdi bu adımlara biraz ayrıntılı olarak bakalım.

Eleştiri'nin ikinci baskısında Kant, ilk baskıda beraber ele aldığı uzay ve zaman argümanlarını "metafizik" ve "transendental açıklamalar"a ayırır. Bu yeni ayrım, *Eleştiri*'de kullanıldığı varsayılan "sentetik" yöntem ile *Prolegomena* için düşünülen "analitik" yöntem arasındaki farkı yansıtır. Şimdi Kant'ın "uzay kavramının transendental açıklaması" dediği şey, geometrinin önermelerinin sentetik *a priori* olduğunu varsayar ve yalnızca bu tür sentetik *a priori* bilginin saf bir uzay görüsüne dayanması gerektiğini savunur. Buna benzer olan zamanın transendental açıklaması, zamanla ilgili bazı benzer aksiyomların, örneğin zamanın yalnızca bir boyuta sahip olduğunun, sentetik *a priori* olduğunu varsayar, bu yüzden de bizim aynı şekilde saf bir zaman görüsüne sahip olmamız gerekir. Ancak artık "metafizik açıklamalar" olarak adlandırılan argümanlar, herhangi bir sentetik *a priori* bilgi-

nin varlığını önceden varsaymayı amaçlamaz; daha ziyade nesnelerin uzay ve zamandaki temsiliyle ilgili bazı bütünüyle temel ve açık olguların bizim uzay ve zamanın saf görülerine sahip olmamız gerektiğini göstermesi beklenir –bundan da uzay ve zamanın yapısı hakkında, geometrinin önermelerinde ve zamanla ilgili benzer genelliklerle ifade edilen, sentetik *a priori* bilginin olanağı çıkarılacaktır. Önce metafizik açıklamaların argümanlarını ele alalım, yalnızca Kant onlarla başladığı için değil, aynı zamanda Kant'ın yalnızca matematiksel bilginin doğası hakkında temel bir doğru farzetme suçlaması karşısında en azından görünüşte daha az zayıf oldukları için.

Kant'ın yeniden düzenlenmiş olan uzayın metafizik açıklamasında dört iddia vardır.[17] İlk ikisi, uzayın öncül, saf bir temsilinin, tikel nesnelere ait deneysel görülerimizin olanağının koşulu olduğunu göstermeye çalışırken, son ikisi ("Transendental Estetik"in, geometriden yapılan üçüncü argümanın transendental açıklamaya taşınmasından önce, bu bölümün özgün versiyonundaki dördüncü ve beşinci argümanlar) uzayın kendisinin zorunlu olarak tekil bir nesne olarak temsil edildiği, dolayısıyla sadece deneysel görünün saf formu değil, aynı zamanda kendisinin de saf bir görü olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Kant, metafizik açıklamasının birinci ve ikinci ve dördüncü ve beşinci argümanlarında zamanla ilgili benzer iddialarda bulunur, üçüncü argümanı kaldırma zahmetine girmez, ama zamanın ayrı bir transendental açıklamasını da ekler.

17 Bu argümanların çok sayıda ele alınışı arasında bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Cilt 1, s. 107-26; Strawson, *The Bounds of Sense*, s. 57-68; benim *Kant and the Claims of Knowledge* adlı kitabım (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 345-50; Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, s. 186-252; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, gözden geçirilmiş basım (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), s. 99-116; Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 36-43; ve Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, s. 14-22.

Uzayla ilgili ilk tartışmada Kant şunu iddia eder: "Uzay, dış deneyimlerden elde edilen empirik bir kavram değildir"; çünkü "bazı duyumların benim dışımdaki bir şeyle ilişkili olması için... uzay temsili zaten onların temeli olmalıdır" (A 23 / B 38). Kant'ın düşüncesi, öyle görünüyor ki, dış nesnelerin temsilleri olarak kabul ettiğim deneyimlerin sayısı ne olursa olsun onlardan tümevarım yoluyla uzay kavrayışımı elde edemeyeceğimdir; çünkü bir nesneyi diğerlerinin dışında olarak fark etmek için, zaten onu uzayda diğerlerinden farklı bir konumdaymış gibi temsil etmem gerekir, *a fortiori* (daha da önemlisi –çev.n.) herhangi bir nesneyi kendime dışsal olarak temsil etmek için onu zaten uzayda kendimden farklı bir konumda temsil etmeliyim –tüm bunlar nesnelerin uzayda birbirinin dışında olarak temsil edilmesinin uzaydaki tikel şeylerin temsillerinden empirik olarak türetilemeyecek olan uzayın kendisinin bir temsilini gerektirdiği anlamına gelir. Bu anlamda, tikel nesnelerin uzayda temsil edilmeleri için uzay temsili *a priori* bir form olmalıdır.[18] Benzer şekilde Kant, eşzamanlılık ve ardışıklığın zamansal özelliklerine ilişkin temsilimizi, hâlihazırda birbirinden ayrı olarak temsil edilen nesnelerin deneyiminden türetemeyeceğimizi iddia eder (A 30 / B 46), çünkü nesneleri zaman içinde temsil etmenin tek yolu birbirleriyle eşzamanlı ya da ardışık olarak temsil edilebilecek çerçeveye zaten sahip olmaktır.

Daha sonra Kant, nesnelerin empirik görülerine bağlı olmayan *a priori* uzay ve zaman temsillerine sahip olmamız gerektiğini iddia eder; çünkü uzay ve zamanı temsil etmeden

18 Savile, Kant'ın argümanının, uzay temsilinin hâlihazırda uzaysal olması gereken belirli deneyimlerden soyutlanamayacağını, çünkü soyutlama hakkındaki bir argümanın görülerden çok genel kavramlar için geçerli olacağını öne sürer; bunun yerine Kant'ı, esasen ilişkisel olan bir bütün olarak uzay biçiminin, özünde ilişkisel olmayan tikel nesnelerin deneyimleriyle verilemeyeceği anlamına gelecek şekilde yorumlar. Bkz. *Kant's Critique of Pure Reason*, s. 17-8.

tikel nesneleri temsil edemiyor olsak da, onların içlerinde bulunan herhangi bir tikel nesne temsil etmeden uzay ve zamanın kendisini temsil edebiliriz (A 24 / B 38-9, A 31 / B 46). Boş uzayı ve zamanı temsil edebileceğimiz iddiası, Kant'ın daha sonra yapacağı bazı iddialarla, özellikle de yalnızca uzaydaki kalıcı ve yasalarla yönetilen nesnelere başvurarak zaman *içindeki* olguların ilişkileri hakkında kesin yargılarda bulunabileceğimiz şeklindeki nihai argümanının öncülü ("Deneyimin Analojileri"nin ana tezi) olan "zamanın kendisinin algılanamayacağı" (B 219) iddiasıyla tutarsız görünebilir. Belki Kant buradaki tutarsızlıktan, uzay ve zamanın asıl yapısını temsil etmek ile uzay ve zamandaki nesneler ya da olgular arasındaki belirli ilişkileri temsil etmek arasındaki bir ayrımla kurtarılabilir, ancak bu sorunu şimdilik erteleyelim.

Uzayın gözden geçirilmiş metafizik açıklamasının üçüncü ve dördüncü argümanlarında (yani, özgün versiyonun dördüncü ve beşinci argümanlarında) ve bunlara denk gelen zamanla ilgili dördüncü ve beşinci argümanlarda, Kant, uzay ve zamanı zorunlu olarak tekil (*singular*) olarak temsil ettiğimizi göstermeye çalışır; böylece her biri için saf bir görüye sahip olmamız gerekir; çünkü tekil temsiller görülerdir. İlk olarak, Kant her zaman tikel (*particular*) uzayları ve zamanları yalnızca daha büyük, kuşatıcı bir uzay ya da zamanın bölgeleri olarak temsil ettiğimizi ve bunu daha büyük alanda bu tür bölgeleri sınırlayarak yaptığımızı savunur (A 25 / B 39, A 31-2 / B 47). Bu aynı zamanda, tikel uzayları ve zamanları "uzay" ve "zaman" genel kavramlarının *örnekleri* olarak değil, daha büyük *bireyler*in, uzayın ve zamanın, *parçaları* olarak kavradığımız anlamına gelir.[19] Bu, uzay ve

19 Bu zıtlık, Kant'ın tüm bu argümanları uzay *kavramları*nın metafizik ve transendental açıklamaları olarak adlandırmasını kafa karıştırıcı hale getirir: O tam da uzay ve zaman temsillerimizin kavramlar *değil*, görüler olduğunu

zaman temsillerimizin yalnızca saf görü formları değil, saf görüler olduğunu kanıtlamak için yeterlidir; ancak her bölümdeki son argümanda Kant, uzay ve zamanın –yani her tekil bölgenin bir parçası olduğu bütünlerin– her ikisinin de *sonsuz* ya da sınırsız büyüklükler olarak temsil edilmesi gerektiğini eklemeye geçer (A 39 / B 40, A 32 / B 47-8). Kant burada akıl yürütmesini açıklamaz, ama onun düşüncesi muhtemelen şudur: Eğer *herhangi bir* uzay ya da zaman yalnızca daha büyük, kuşatıcı bir uzay ya da zamanın parçası olarak temsil edilebiliyorsa, o zaman ne kadar büyük bir uzay ya da zaman temsil edersek temsil edelim, her zaman onu daha da büyük bir uzay ya da zamanın parçası olarak temsil etmemiz gerekir, sonuçta uzay ve zamanı sonsuz olarak temsil etmemiz gerekir. Kant, "Uzay her zaman daha büyük bir –dolayısıyla sonsuz olarak ve böyle *verili* olan– niceliğin bir parçası olarak temsil edilmesi gereken bir niceliktir" diye yazdığı, tamamlanmamış son çalışması için notlarından birinde bu yorumu gerçekten öne sürer.[20]

Uzayın (ya da zamanın) sonsuz olarak temsil edilmesi gerektiğine ilişkin bu argüman inkâr edilemez görünse de, uzayın her belirli bölgesinin *aynı* daha büyük uzayın bir parçası olarak temsil edilip edilemeyeceği, dolayısıyla *birden fazla* sonsuz uzay temsil etmenin mümkün olup olmadığı merak edilebilir –bu olasılığın saf uzay temsilimizin aslında saf bir görü olduğunu garanti etmek için dışlanması gerekmekte-

---

iddia ederken bunu nasıl söyleyebilir? Muhtemelen başlıklarında "kavram"ı (*Begriff*), bir kavramın bir görüyle tezat oluşturduğu teknik anlamından ziyade, herhangi bir *kavrayışın* olağan anlamında kullanıyor. O halde tartışacağı şey, uzay ve zaman kavramlarımızın aslında tikel oldukları ve dolayısıyla genel olmadıkları ve dolayısıyla kavramlar olmadıkları, görüler olduklarıdır. Ayrıca uzay ve zaman görülerimizle ilgili kavrayışımızı tartıştığını da söyleyebilirdi. Ayrıca bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 37.

20 *OP*, 21:13; Kant, *Opus postumum* içerisinde, der. Eckart Förster, İng. çev. Förster ve Michael Rosen (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 171.

dir.[21] Ama, böylesi gizli bir olasılık için endişelenmemeyi seçsek bile, Kant'ın uzay ve zamanın sonsuz olarak verildiği iddiasına ilişkin dikkat etmeliyiz (ayrıca bkz. A 25 / B 39, A 32 / B 48), çünkü daha sonra Kant'ın "Transendental Diyalektik"inin argümanının merkezi şu olacaktır: Evreni uzaysal veya zamansal büyüklük açısından sonsuz olarak temsil *edemeyiz*, ancak yalnızca *sınırı olmayan bir şekilde* genişleyen ve genişleyebilen bir şey olarak temsil edebiliriz; bunun nedeni bizim sonsuz sayıda parçanın bir sayımını ya da Kant'ın terimleriyle sonsuz bir "sentez"i asla *tamamlayamayacak* olmamızdır. Kant'ın bu iki iddiası nasıl uzlaştırılabilir? Yine, bunun cevabı büyük olasılıkla, uzay ve zamanın kendileri ile uzay ve zamandaki dünya arasındaki, yani uzayı ve zamanı dolduran şey arasındaki ayrıma bağlı olacaktır: Bir yandan, uzay ve zamanın kendilerine herhangi bir sınır temsil edemeyiz, bu yüzden yapabildiğimiz tek şey onları sonsuz olarak temsil etmektir; öte yandan, uzayda ya da zamanda sonsuz sayıda nesnenin sayımını tamamlayamayız, bu yüzden yapabileceğimiz tek şey dünyayı sınırı olmayan bir şekilde genişleyebilen bir şey olarak temsil etmektir.

Bu argümanlar ne kadar sağlamdır? Bilimkurgu bir yana, Kant'ın, uzay ve zamanın tikel bölgelerini daha büyük tikellerin, yani uzay ve zamanın kendilerinin, parçaları olarak temsil ettiğimiz yönündeki görüşüne katılmak zor görünüyor. Anlaşılması daha güç olan bunun böyle olması için belirli nesnelerin uzaydaki temsilinden bağımsız olarak uzayın *a priori* bir temsiline sahip olmamız gerekmesidir. Erken bilişsel gelişimimiz sırasında –örneğin, gelişimin ilk altı, on iki veya on sekiz ayı sırasında– uzayda farklı nesneleri tasarımlama yeteneğimizle birlikte yavaş yavaş bir bütün olarak uzay temsilini edindiğimizi hesaba katmayabilir miyiz kesin

21 Bu soru yıllar önce şurada sorulmuştur: Anthony Quinton, "Spaces and Times", *Philosophy* 37 (1962): 130-47.

olarak bilmiyoruz. Beşiğinin ya da odasının yeri düşüncesini ilk olarak formüle eden bebeğin, onu daha geniş bir uzayın parçası olarak algılamaması akla uygun görünebilir. Bununla birlikte, daha küçük alanları tanımaktan, onları etraflarındaki daha büyük alanların parçaları olarak tanımaya geçiş o kadar doğal görünebilir ki, her ne kadar küçük çocuklar olarak bilişsel yapımızın bu özelliğinin açıkça farkında değilsek de içsel olarak herhangi bir alanı daha büyük bir alanın parçası olarak temsil ettiğimizi iddia etmek akla uygun olabilir. Diğer taraftan, Kant'ın uzayı içindeki nesneleri algılamadan algılayabileceğimiz argümanı daha sorunlu görünüyor. Bunun bir tür içebakış ya da düşünce deneyiyle kurulacağı varsayılırsa, boş uzayı temsil etmekle, basitçe uzayı hiç temsil etmemek arasındaki farkı tam olarak nasıl söyleyebiliriz?[22] Ancak Kant'ın argümanlarının başarılı olmalarına izin versek bile daha büyük bir sorun var gibi görünüyor. Bu argümanlar, sağlam olsa bile, bize uzayı ve zamanı nasıl *temsil etmemiz* gerektiğini, dolayısıyla bunların *a priori temsiller*ine sahip olmamız gerektiğini söyler; ancak bu argümanlardaki herhangi bir şeyin, uzay ve zamanın bizim *a priori* temsillerimizden *başka bir şey olmadıkları* sonucuna varmak için bir öncül öne sürüp sürmediği ve hatta sunup sunmadığı bile açık değildir.[23] Kant'ın uzay ve zamanla ilgili "transendental açıklamalar"ı bunu yapıyor mu?

Uzay ve zaman kavramlarının transendental açıklamaları çok kısadır, ancak Kant'ın felsefesinin bütününde taşıdıkları ağırlık göz önüne alındığında, onları dikkatlice incelemeliyiz. Uzayın transendental anlatımına odaklanabiliriz. İlk olarak, Kant transendental bir açıklamayla ne demek istediğini tanımlar:

22 Bkz. Strawson, *The Bounds of Sense*, s. 58-9.

23 Bkz. Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, s. 22-3.

> Bir *transendental açıklama*yla, başka bir sentetik *a priori* bilginin olanağına ilişkin kavrayış elde edilebilecek bir ilke olarak bir kavramın açıklamasını anlıyorum. Bu amaç için 1) bu tür bilgilerin gerçekte verilen kavramdan kaynaklanması ve 2) bu bilgilerin ancak bu kavramı açıklamak için belirli bir yolun ön varsayımı altında mümkün olması gerekir. (B 40)

Madde (1), transendental bir açıklamanın sunduğu "bir kavramın açıklaması"nın, açıkladığı sentetik *a priori* bilgi için *yeterli* bir koşul olması gerektiğini ve madde (2) bunun zorunlu bir koşul, yani *tek* yeterli açıklama, olması gerektiğini söyler. Bu koşullar, bir etkiden bir nedene ulaşan herhangi bir kesin argüman üzerinde apaçık kısıtlamalar gibi görünmektedir –o yalnızca yeterli bir açıklamaya değil, tek açıklamaya yönelik bir çıkarım olmalıdır. Alıntıdaki ilk cümlenin ne anlama geldiği biraz daha az açıktır: Yalnızca, transendental bir açıklamanın, bir kavram ya da temsilin onunla ilgili bir sentetik *a priori* bilginin temeli olduğunu gösterdiği anlamına gelebilse de, Kant'ın böyle bir açıklamanın, *başka* bir sentetik *a priori* bilginin olanağına ilişkin bir kavrayış ürettiği ifadesi, böyle bir argümanın *öncül*ünün, bu tür *daha başka bir* bilginin varlığının çıkarılabileceği bir sentetik *a priori* bilginin varlığını varsaydığı anlamına geliyor olarak da ele alınabilir. Eğer bu gerçekten transendental bir açıklamanın biçimiyse, o zaman böyle bir argüman, başladığı bilginin sentetik *a priori* statüsü sorgulanırsa reddedilmeye açık olabilir ya da varsaydığı sentetik *a priori* bilgi varlığını kanıtlaması beklenen diğer sentetik *a priori* bilgiyle gerçekten aynı ise bu bir doğru farzetme bile olabilir. Kant'ın sonraki argümanı gerçekten de tam bu şekilde kuşkulu ya da doğru farzedilen bir argüman olabilir.[24]

24 Lisa A. Shabel, "Kant's 'Argument from Geometry'", makalesinde, *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004): 195-215, Kant'ın transendental geometrisini şu iddia ile savunur: O geometrinin önermelerinin sentetik *a priori* olması olgusundan yol çıkarak saf bir uzay görüsüne sahip olduğumuzu kanıtlamış

Kant'ın argümanının özü sonrasında gelir:

> Geometri, uzayın özelliklerini sentetik olarak ve yine de *a priori* olarak belirleyen bir bilimdir. Öyleyse, uzaya ait böyle bir bilginin olanaklı olması için uzay temsili ne olmalıdır? Özgün olarak görü olmalıdır; çünkü salt bir kavramdan, kavramın ötesine geçen hiçbir önerme çıkarılamaz (Giriş V). Ancak bizde bu görüyle *a priori*, yani bir nesnenin bütün algılarından önce karşılaşılmalıdır, bu nedenle o, empirik değil, saf görü olmalıdır; çünkü geometrik önermelerin tümü apodiktiktir, yani zorunluluğunun bilinci ile bir aradadır.
>
> (B 40-1)

Kant'ın argümanı iki iddia öne sürer. Birincisi, geometrinin uzay ya da uzaydaki nesnelerin bir görüsüne dayanması gerektiğini, çünkü geometrik kavramların herhangi bir analizinin yalnızca analitik önermeler üretebileceğini, ama geometrinin önermelerinin sentetik olduğunu iddia eder. İkincisi, geometrinin dayandığı görünün *a priori* bir görü olması gerektiğini, çünkü geometrinin sentetik önermelerinin zorunlu olarak doğru olduğunu ve bu nedenle hiçbir zaman yalnızca empirik ya da *a posteriori* görülerle doğrulanamayacağını iddia eder. Böylece Kant, uzayın ve uzaydaki tüm olası nesnelerin formunun *a priori* görüsüne sahip olmamız gerektiği sonucuna varır.

İlk iddiayı desteklemek için, Kant bizi (ikinci baskı) Giriş'in V. Kısmına geri götürür. Ama aslında Kant orada matematiksel önermeler hakkında iki ayrı iddiada bulunur. İlk olarak, bu noktayı geometrik yerine aritmetik bir örneğe başvurarak ifade etse de, matematiksel önermelerin sentetik ol-

---

olan önceki metafizik açıklamaya dayanır. Ancak bu yorum, Kant'ın transendental bir açıklamanın ne olduğuna ilişkin mevcut açıklamasıyla tutarlı olmadığı gibi, bu paragrafın kaldırıldığı *Prolegomena*'daki Kant'ın tarzına da uymaz.

duğunu, çünkü kavramların salt analizinin ötesine geçmemiz ve *kanıtlama*ları sırasında görüye başvurmamız gerektiğini iddia eder. Bunu göstermek için, *yedi*, *beş* ve *toplam* kavramlarımızı analiz ederek 7+5=12'yi gösteremeyeceğimizi, ama aslında bizim ilk önce yedi birimi *sayma*, sonrasında beş tane daha *ekleme* eylemini gerçekleştirdiğimiz ve sonra bir anlamda sonucun on iki birim olduğunu *gör*düğümüz bir tür süreçten geçmemiz gerektiğini gösteren ünlü örneğini kullanır. Kitapta çok daha sonra, geometrik kanıt hakkında benzer bir argüman ortaya koyar. Bu, Kant'ın matematik ve felsefenin yöntemlerinin aynı olmadığını iddia ettiği "Yöntem Öğretisi"nde gelir. Orada, "*Felsefi* bilgi, *kavramlar*dan çıkan *rasyonel bilgi*dir, matematiksel bilgiyse kavramların inşasından çıkar" diye yazar, burada "bir kavram *inşa etmek*, ona karşılık gelen görüyü *a priori* sergilemek anlamına gelir" (A 713 / B 741). Başka bir deyişle, felsefi bilgi analitiktir, matematiksel bilgi ise sentetiktir. Kant daha sonra şu örneği verir:

> Bir filozofa bir üçgen kavramı verin ve onun açılarının toplamının bir dik açıyla nasıl ilişkili olabileceğini kendi yöntemiyle bulmaya çalışmasına izin verin. O üç düz çizgi ile çevrelenmiş bir şekil kavramından ve onun içinde aynı sayıda açı kavramından başka hiçbir şeye sahip değildir. Şimdi o... düz bir doğrunun, bir açının ya da üç sayısının kavramını analiz edebilir ve netleştirebilir, ancak o, bu kavramlarda zaten bulunmayan başka hiçbir özelliğe rastlamayacaktır. Ama şimdi geometricinin bu soruyu ele almasına izin verin. Hemen bir üçgen oluşturmaya başlar. İki dik açının, bir doğru üzerinde bir noktada çizilebilen komşu açıların hepsine tam olarak eşit olduğunu bildiğinden, üçgeninin bir tarafını uzatır ve birlikte iki dik açıya eşit olan iki komşu açı elde eder. Şimdi, bu açılardan dış açı olanlardan birini, üçgenin karşı tarafına paralel bir çizgi çizerek böler ve burada iç açıya eşit bir dış komşu açının ortaya çıktığını görür vb. Böyle bir yolla, her zaman görü tarafından yönlendirilen bir çıkarımlar zinci-

ri aracılığıyla, sorunun bütünüyle aydınlatıcı ve aynı zamanda tümel bir çözümüne ulaşır.

(A 716-7 / B 744-5)

Başka bir deyişle, bir doğrunun bir tarafındaki açıların 180°'ye eşit olduğu bilgisiyle başlayarak, geometrici rastgele seçilen herhangi bir üçgenin iç açılarının bir doğrunun bir tarafındaki açılara eşit olduğunu göstermek için gerekli çizgileri oluşturur ve daha sonra onların iki dik açıya, yani 180°'ye eşit olduğu sonucuna varabilir. Hem matematiksel hem de geometrik durumda, Kant'ın vurguladığı nokta, bir matematik probleminin çözmenin hiçbir zaman yalnızca kavramlardan mantıksal bir çıkarım meselesi olmadığı, aksine her zaman, ister sayma ister inşa etme olsun, kavramların bir analizi olarak değil yalnızca görüye bir başvuru olarak anlaşılabilecek bir *işlem* gerektirdiğidir.

Şimdi bu iddia, Kant'ın basitçe aritmetik ve geometrinin yetersiz aksiyomlaştırmaları ile çalıştığı itirazına açık görünüyor, böylece Gustav Peano aritmetiğin ve David Hilbert geometrinin nasıl aksiyomlaştırılacağını gösterdiğinde, artık Kant'ın matematiksel kanıtın her zaman görüye başvurmayı gerektirdiği iddiasının temeli kalmamıştı.[25] Ama işte Kant'ın ikinci baskının V. Kısmında belirttiği ikinci nokta devreye girdiği yer burasıdır; çünkü orada Kant'ın geometri hakkında söylediği şey, geometrinin hiçbir ilkesinin analitik olmadığıdır; daha ziyade, örneğin "İki nokta arasındaki doğrunun en kısa olduğu sentetik bir önermedir, çünkü benim *doğru* kavramım niceliğe ilişkin hiçbir şey içermez, yalnızca bir nitelik

25 Michael Friedman, Kant'ın konumunu onun kendi zamanının mantığı tarafından zorunlu kılındığını ama mantık ve matematiğin temellerindeki daha sonraki gelişmeler tarafından aşıldığını savunmuştur. Bkz. "Kant's Theory of Geometry", *Philosophical Review* 94 (1985): 455-506, kendisinin *Kant and the Exact Sciences* kitabının 1. Bölümü olarak revize edilmiştir, s. 55-95.

içerir" (B 16). Başka bir deyişle, sentetik olan sadece *teoremler*, yani geometrik kanıtların sonuçları değil, aynı zamanda *aksiyomlar*, yani öncüllerdir. Matematiğin aksiyomlarının *doğruluğu*nu onaylamak için görüye başvurmak zorunludur, bu aksiyomlara dayanarak yapılan matematiksel kanıtlarının yapılışı sırasında görüye daha fazla başvurmak gerekse de gerekmese de. Kant bu noktayı, matematiksel sonuçların sırf "çelişmezlik ilkesine uygun olarak... çıkarımlar" aracılığıyla, yani yeterli bir aksiyomlaştırmanın izin verdiği kesin mantıksal yolla, kanıtlanabildiği için analitik olduğunu düşünmenin yanlış olacağını söyleyerek açıklar; "çünkü sentetik bir önerme elbette çelişmezlik ilkesine göre anlaşılabilir, ama yalnızca onun çıkarsanabileceği başka bir sentetik önermenin varsayılması koşuluyla" (B 14). Başka bir deyişle, Kant için mantıksal olarak ne kadar kesin olursa olsun, kanıtın dayandığı aksiyomlar sentetik ise, herhangi bir matematiksel kanıtlamanın sonucu sentetiktir.

Dolayısıyla, Kant'ın matematiğin, özellikle de geometrinin, görüye başvurmaya bağlı olduğu argümanı, onun aksiyomlarının doğru ama sentetik önermeler olduğu iddiasına dayanır. Bu iddia ne kadar akla uygundur? Bir bakış açısına, modern matematik felsefesindeki biçimciliğe, göre bu iddia akla uygun değildir: Matematiksel aksiyomlar, tıpkı bir oyunun kurallarının izin verilen belirli hareketleri tanımlaması gibi, belirli çıkarımların geçerli olduğu biçimciliği tanımlar; ancak tanımlar olarak aksiyomların kendileri doğru ya da yanlış değildir, *a fortiori* (daha da önemlisi –çev.n.) ne analitik ne de sentetiktirler; aksiyomların doğruluğundan bahsetmek, satranç ya da briç gibi bir oyunun kurallarının doğruluğundan bahsetmekten daha mantıklı değildir. Başka bir görüşe göre, *saf* matematikte durumun bu olduğu, ancak *uygulamalı* matematikte, yani aksiyomların yalnızca formel nesneleri değil gerçek nesneleri betimliyor oldukları kabul edildiğinde,

aksiyomların doğruluğu (ve bunun sonucunda teoremlerin doğruluğu) hakkında konuşmanın tamamen mantıklı olduğu savunulabilir. Elbette, bu görüşün standart çağdaş versiyonu, belirli bir matematiksel biçimciliğin fiziksel gerçekliği gerçekten betimleyip betimlemediğinin empirik bir soru olduğunu söyleyerek devam edecektir, aynen şu anda Euklidesçi geometrinin gerçekten fiziksel uzayı (büyük mesafelerde) betimleyip betimlemediğinin (olumsuz cevaplanan) empirik bir soru olduğunun düşünülmesi gibi.[26]

Ancak bu tam olarak Kant'ın transendental açıklamanın en önemli paragrafının ikinci iddiasında reddettiği olasılıktır: Geometri aksiyomlarına ilişkin bilgimizin dayandığı uzay görüsü *a priori* olmalıdır, "empirik değil, saf" olmalıdır; çünkü "örneğin uzayın yalnızca üç boyutu vardır gibi geometrik önermelerin hepsi apodiktikdir, yani zorunluluklarının bilinci ile bir aradadır" (B 41). Kant, aksiyomlar sentetik olduğu için geometrinin sonuçlarının sentetik olduğu konusunda ısrar eder, ama bu aksiyomların sentetik *a posteriori* olabileceğine ilişkin her düşünceyi reddeder. Onlar sentetik *a priori* olmalıdır ve uzayın ve onun yapısının *a priori* bir görüsüne dayanmalıdır; çünkü tüm geometrik önermeler diğer matematiksel önermeler gibi evrensel ve zorunlu olarak doğrudur. Ama Kant'ın, aksiyomların ve dolayısıyla geometri teoremlerinin sentetik olduğunu göstermek için kullandığı örneklere baş-

26 Gerçekten de böyle bir görüş Kant'ın kendi zamanında Moses Mendelssohn tarafından 1762 tarihli "On evidence in metaphysical sciences", adlı ödüllü makalesinde savunulmuştur, Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings* içerisinde çevirilmiştir, Der. Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 251-306. Bu makale bizzat Kant'ın "Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı üzerine İnceleme"sini yenen makale olduğu ve onunla birlikte yayımlandığı için, Kant bu standart görüşten haberdar olmalıydı. Elbette Mendelssohn empirik kanıtın Euklidesçi geometirinin doğruluğunu onayladığını düşünüyordu, bizim şimdi inandığımız gibi. Daha fazla tartışma için bkz. "Kant and Mendelssohn: One Source of the Critical Philosophy," benim *Kant on Freedom, Law, and Happiness* adlı kitabımın içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

vuru argümanı düzeyinde bile olsa, bunun böyle olduğuna dair herhangi bir *argümanı* var mıdır? Bunun cevabı yalnızca "hayır" olabilir: Bu, Kant'ın sorgulamayı hayal edemeyeceği ve başka hiç kimsenin sorgulayacağını hayal edemeyeceği bir varsayım gibi görünüyor.[27]

Öyleyse, Kant matematiğin sentetik önermelerden oluştuğunu ve bu nedenle görüye dayandığını kanıtlamak için biraz mesafe kat etmiş olabilse de, onun apodiktik önermelerden oluştuğunu ve dolayısıyla *a priori* görüye dayandığını yalnızca varsaymıştır. Bu, bundan sonra gelecek olan şey için hayati bir öneme sahiptir. Daha önce uzay ve zamanın metafizik açıklamalarını tartışırken, Kant'ın *a priori* uzay ve zaman görülerine sahip olduğumuz iddiasını kabul etsek bile, bunun uzay ve zamanın bizim onlara ilişkin görülerimiz olmak dışında *hiçbir şey* oldukları anlamına gelmediğini gördük. Transendental açıklamaları takiben Kant gerçekten de uzay ve zamanın bizim görülerimizden başka bir şey olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ancak şimdi göreceğiz ki, Kant'ın kanıtı tam olarak uzay ve zaman hakkındaki önermelerin –ister geometri ve matematikte ifade edilen özel önermeler olsun, ister yalnızca metafizik açıklamalarda eklenen daha genel önermeler olsun– *zorunlu olarak* doğru olduğu varsayımına ve onun bu varsayıma ilişkin yorumuna dayanır. Eğer bu varsayım desteksizse, o zaman Kant'ın bizzat transendental idealizm için ana argümanı da öyledir.

---

27 Kant, herhangi biri insanın matematiksel önermelerin zorunluluğunu ve katı evrenselliğini sorgulayabileceğini hayal etmekten o kadar uzaktı ki, David Hume matematik hakkında düşünseydi, onun kuşkucu empirizminden kurtulacağına bile inanıyordu (bkz. *PFM*, §2, 4: 272-3). Kant, İngilizce okumadığı ve dolayısıyla Hume'un 1739-1740 tarihli *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*'sini değil, yalnızca 1748 tarihli, matematiği tartışmayan, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma* kitabının Almanca çevirisini okuduğundan, Hume'un daha önceki eserinde açıkça geometrinin temel ilkelerinin deneyci bir açıklamasını ileri sürdüğünü (bkz. *İnceleme*, Kitap I, Kısım 2, "Uzay ve zaman ideleri") fark etmemişti.

"Transendental Estetik"te Kant, ilk olarak, uzay ve zamanın metafizik ve transendental açıklamalarının sonrasında transendental idealizmi açıkça savunur. Burada, uzay ve zamanın ne kendinde şeylerin özellikleri ne de onların birbirleriyle ilişkileri olabileceğini ileri sürer; çünkü "belirlenimler ister mutlak ister göreli olsunlar ait oldukları şeylerin varlığından önce, bu yüzden *a priori* olarak görülemezler". Daha sonra, uzay ve zamanın öne sürüldüğü üzere kendinde şeylerin özellikleri olamayacağı olgusundan, bunların *yalnızca* "duyusallığın öznel koşul[ları]" –uzay "yalnızca dış duyunun tüm görünüşlerinin formu" (A 26 / B 42) ve zaman "yalnızca iç duyunun formu, yani kendimizin ve içsel durumumuzun görüsü" (A 33 / B 49)– olabileceği sonucuna varır. Başka bir deyişle, Kant uzay ve zamanın saf görülerine sahip olmamız gerektiği iddiasından uzay ve zamanın kendi temsillerimizden başka bir şey olmadığı sonucuna doğrudan var*maz*, bununla birlikte basitçe uzay ve zamanın *hem* temsillerimizin zorunlu formları *hem de* kendinde şeylerin özellikleri ya da ilişkileri olabileceği olasılığını düşünememiş de değildir;[28] daha ziyade, uzay ve zamanın transendental idealliğini yalnızca *a priori* bilginin olanağı hakkındaki bir ara öncülden çıkarır.

Ama neden kendi temsillerimiz dışında herhangi bir şeyin gerçek bir özelliği ya da ilişkisi olan bir şey hakkında *a priori* bilgiye sahip olamıyoruz? Çoğu durumda sanki bizden bağımsız olarak var olan şeyler hakkında *a priori* bilgiye sahi-

28 Bu, Kant'ın "kayıp alternatif"i düşünmeyi basitçe göz ardı ettiği şeklindeki ünlü suçlamanın özüdür, ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Adolf Trendelenberg tarafından yöneltilmiştir. Tartışma için bkz. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, s. 113-4. Kemp Smith şuradaki bu konunun ayrıntılı bir tartışmasına atıf yapar: Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Cilt 2 (Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892), s. 290-313. Ayrıca bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 128-32.

biz gibi görünebilir. Örneğin, deneysel bilim yoluyla, insanların yalnızca 20 ila 20.000 hertz aralığındaki sesleri duyabildiği genellemesini öğrendik (örneğin, köpekler 20.000 hertzden daha yüksek tiz sesleri duyabilirken, kambur balinalar 20 hertzden düşük olanları duyabilir). Öyleyse biz neden duyduğumuz herhangi bir *tikel* sesin 20.000 hertzden daha yüksek bir perdeye sahip olamayacağını *a priori* bildiğimizi söyleyemiyor ve ama aynı zamanda gerçekten duyduğumuz herhangi bir tikel sesin, kendinde ve bizim onu duymamızdan tamamen ayrı olarak, 20.000 hertzden daha yüksek olmayan bir perdeye sahip olduğunu söylüyoruz? Başka bir deyişle, algımız üzerinde belirli sınırlamalar olduğu düşünüldüğünde, neden bir nesneyi algılamayı başarmanın en iyi açıklaması, onun gerçekten bu sınırlamalara uyması olmasın? Kant'ın durumuna geri dönecek olursak, eğer kendimizden farklı nesneleri yalnızca uzayda, aslında üç boyutlu Euklides uzayında algılayabileceğimizi bir şekilde *a priori* biliyorsak, neden tikel bir dış nesneyi algılamadaki başarımızın açıklaması tam da onun, bizim onu bu şekilde temsil etmemizden tamamen ayrı olarak, gerçekten uzaya ait, gerçekten üç boyutlu olması olmasın?[29]

Kant'ın bu olasılığa, transendental idealizmin "kayıp alternatif"ine izin vermemesinin nedeni, onun görüşüne göre, yalnızca kendi temsillerimizin saf görü formlarımıza *zorunlu olarak* uymasıdır, halbuki bizim temsillerimizin dışındaki herhangi bir nesne bu saf formların koşullarına uysaydı, onlar bunu yalnızca *olumsal olarak* yapacaklardı –ve bu, diye kabul eder Kant, uzay ve zamanı *a priori* olarak bilişimizle uyumsuzdur, çünkü Kant bunu uzaysal ya da zamansal olduğunu bildiğimiz her şeyin *zorunlu olarak* böyle olduğu anlamına

29 Benzer bir soru, Paton'dan *Kant's Metaphysic of Experience*, Cilt 1, s. 143n., 166 bir örneğe gönderme yapılarak. Dicker tarafından formüle edilmiştir, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 30-1.

gelecek şekilde yorumlamaktadır. *Prolegomena*'daki özellikle saf matematikte sahip olduğumuz varsayılan sentetik *a priori* bilgiyle ilgili olan, ancak uzay ve zaman hakkında herhangi bir sentetik *a priori* olduğu iddia edilen bilgi için de geçerli olacak olan bir pasajda bu varsayımının doğasını ayrıntılı olarak açıklar:

> Saf matematik, özellikle saf geometri, yalnızca tek bir koşulda, duyu nesnelerine işaret etmesi koşuluyla nesnel gerçekliğe sahip olabilir, bu nesnelere ilişkin olan şu ilke değişmez olarak kalır: Duyusal temsilimiz hiçbir şekilde kendinde şeylerin bir temsili değildir, yalnızca bize görünme şekillerinin temsilidir... Duyuların, nesneleri kendilerinde oldukları gibi temsil edilmeleri gerekseydi bu tamamen farklı olurdu. O zaman geometrici için, uzayın tüm çeşitli özellikleriyle, bir temel olarak *a priori* işlev gören bir temsil olan uzay tasarımından, tüm bunların, ondan sonuç olarak çıkarılan şeylerle birlikte, doğada tam olarak böyle olması gerektiği sonucu kesinlikle çıkmayacaktır. Geometricinin uzayı salt bir kurgu olarak kabul edilecek ve ona hiçbir nesnel geçerlilik atfedilmeyecektir, çünkü basitçe şeylerin, bizim önceden onlara ilişkin tarafımızca oluşturduğumuz imgeyle zorunlu olarak nasıl uyuşması gerektiği anlaşılabilir bir şey değildir.
>
> (*PFM*, §13, Not I, 4: 287)

Kant'ın varsaydığı şey, uzaydaki nesnelerin, onlara ilişkin *a priori* imgemizle zorunlu olarak *tam da* uyuştuğudur ve bu nedenle, paradoksal gibi görünse de, onlar kendine şeyler olamazlar, şeylere ilişkin yalnızca bizim kendi temsillerimiz olabilirler. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şu soruyu sorduğunda aynı varsayımı yapar:

> Eğer sizde *a priori* görme yetisi bulunmasaydı; formla ilgili bu öznel koşul, aynı zamanda bu (dış) görünün nesnesinin kendisini olanaklı kılan tek evrensel *a priori* koşul olmasaydı;

> nesne ([örneğin] üçgen) öznenizle ilişkisi olmayan kendinde bir şey olsaydı: O zaman bir üçgen oluşturmak için öznel koşullarınızda zorunlu olarak bulunan şeyin, aynı zamanda kendinde üçgene de zorunlu olarak ait olması gerektiğini nasıl söyleyebilirdiniz?
>
> (A 48 / B 65-6)

Kant'ın varsayımı, kesin olarak, öne sürdüğümüz her şeyin ve üçgenler hakkında kanıtladığımız her şeyin, üçgenler için *zorunlu olarak* doğru olduğunu ve bu nedenle üçgenlerin (ve uzaydaki diğer her nesnenin) kendi temsillerimizden başka bir şey olamayacağını söyleyebileceğimizdir; çünkü bunlar görümüzün saf formlarına *zorunlu olarak* uyan yegâne şeylerdir.[30]

Kant'ın tüm bunlarda iki ayrı varsayımda bulunduğunu belirtmek çok önemlidir. Birincisi, hem metafizik hem de transendental açıklamalarda, *bizim* zorunlu olarak belirli görü formlarına sahip olduğumuzu ya da uzay ve zamanı zorunlu olarak belirli şekillerde temsil ettiğimizi göstermiş olur. İkincisi, Kant uzayda ve zamanda algıladığımız herhangi bir tikel nesnenin, sahip olduğunu algıladığımız uzaysal ve/veya zamansal özelliklere zorunlu olarak sahip olduğunu söyleyebileceğimizi varsayıyor. İkinci varsayım olmadan, transendental idealizm argümanı tamamlanamaz; çünkü o zaman yalnızca *a priori* uzay ve zaman görülerimiz olduğunu gösterecek, ama uzay ve zamanın ve içlerindeki tüm nesnele-

30 Bu analizi ayrıntılarıyla *Kant and the Claims of Knowledge*'da sundum, s. 354-69. Bu Strawson tarafından *The Bounds of Sense*'te öngörülmüştür, s. 60, ve James van Cleve tarafından, *Problems from Kant*'ta (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 34-43, ve Savile tarafından *Kant's Critique of Pure Reason*'da, s. 30-1. Henry Allison bu yorumu *Kant's Transcendental Idealism*'de, s. 123 ve kendisinin "Transcendental Idealism: A Retrospective", bölümünde, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 3-26, eleştirmiştir.

rin bu görülerden başka bir şey olmadığını göstermeyecektir. Ancak Kant'ın ikinci öncülünün salt bir iddiadan başka bir şey olup olmadığı açık değildir: Kant'ın tikel nesnelerin, onlara ilişkin görülerimizin öznel koşullarına yalnızca olumsal olarak değil zorunlu olarak uyduğunu gösterecek bir argümanı varmış gibi görünmemektedir, ne de şeylerin kendi içlerinde uzaysal olamayacağı, ancak olumsal olarak böyle olabileceği konusunda da herhangi bir doğrudan argümanı vardır. Kant'ın transendental idealizm savı bu nedenle eksiktir.

Kant, transendental idealizmi kanıtlamakta başarısız olsa bile, algıladığımız bu dış nesnelerin olumsal olarak uyduğu koşulların *a priori* bilgisine sahip olduğumuzu ve dolayısıyla uzay ve zamanın yapısının *a priori* bilgisine ve bu sayede matematiğin büyük bir kısmının sentetik *a priori* bilgisine sahip olduğumuzu kanıtlarsa, yine de çok şey kanıtlayabilir. Kant bu kadarını bile kanıtlamış mıdır? Transendental açıklamalar hiç de kesin değildir. Kant'ın geometrik aksiyomlar sentetik olduğu için geometrik teoremlerin sentetik olduğu iddiasını kabul etsek bile, matematik ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda basitçe çok fazla alternatif model vardır, bu da Kant'ın matematik tarafından tanımlanan tikel nesnelerin *zorunlu olarak* onların tanımlarına uyduğunu bildiğimiz iddiasının konuyla ilgili son söz olmasının önüne geçer. Kant'ın, kendi zamanında Moses Mendelssohn tarafından temsil edilen, matematiğin biçimsel sistemleri içindeki hareketlerimizin *a priori* olabileceği, ancak herhangi bir tikel matematiksel biçimciliğin gerçek nesnelere uygulanmasının empirik bir yargı meselesi olduğu şeklindeki standart konumu dışarıda bırakmaya yeterli bir argümanı yoktur.

Peki ya metafizik açıklamalar, yani matematikten tamamen ayrı olarak, uzay ve zamanda tikel nesneleri deneyimleme yeteneğimizi ve uzayın tek (*unitary*) ve sonsuz karakteri hakkındaki bilgimizi açıklamak için saf uzay ve zaman

görülerine sahip olmamız gerektiği argümanları ne olacak? İlk durumda, bu argümanların yalnızca uzay ve zamanın *a priori temsiller*ine sahip olduğumuzu kanıtladığını ve uzay ve zamanın bunların temsillerinden *başka bir şey olmadığı*nı kanıtlamak için daha fazla argümana ihtiyacımız olacağını zaten öne sürmüştüm. Kant'a göre, uzay ve zamanın ve içlerindeki tüm nesnelerin *zorunlu olarak* temsillerimize uyduğunu ve bu nedenle temsillerimizden başka bir şey olamayacağını varsayması, bir kez daha Kant'ın açısından desteklenmemiş bir varsayım gibi görünüyor. Uzay ve zamanın *a priori temsiller*ine sahip olduğumuza ilişkin ilk iddia ne olacak? Burada işler daha az nettir. En azından yetişkinler olarak, nesnelerin ve olayların konum ve süresini temsil etmek için uzay ve zamanı bir tür bütün olarak temsil etmemiz gerektiğini, içlerindeki herhangi bir tikel nesne olmadan uzay ve zamanın yapısını temsil edebileceğimizi ve tüm tikel uzayları ve zamanları daha büyük bir uzay ve zamanın parçaları olarak temsil ettiğimizi ve bu nedenle uzay ve zamanı sonsuz olarak temsil ettiğimizi reddetmek zor görünüyor. Ama bunun neden böyle olduğunun, uzay ve zamanın *a priori* temsillerine sahip olmamızdan başka bir açıklaması yok mudur? Ya bunların hepsi uzay ve zamanın, bellek devreye girmeden çok önce, onları algılamamızın ilk aylarında öğrendiğimiz ve bu yüzden, tam anlamıyla empirik olmalarına rağmen bu şeyleri öğrendiğimizi asla hatırlayamadığımız tam da apaçık özellikleriyse? Böyle bir soruyu çözmek için felsefi yöntemler olup olmadığı pek açık değildir, bu daha çok bilişsel psikologların konusu gibi görünmektedir –ama yine o zaman da bilişsel psikologların yetişkin algılayıcıların kategorilerini zaten kullanmadan bebeklerin tepkilerinin gözlemini yapmaları üzerine tartışmasız bir yorum koymanın bir yolu olup olmadığı da net değildir. Belki de bizim en temel uzay ve zaman temsillerimizin zorunlu mu yoksa olumsal mı olduğuna karar vermenin

bir yolu yoktur. Kant bunu tam olarak kabul etmez, yine de sonunda "uzay ve zamanın neden olanaklı görülerimizin yegâne formları olduklarına ilişkin... sunulabilecek... daha fazla temellendirme" olmadığını kabul eder (B 146). Bu nedenle, tüm insanların uzay ve zamanın *a priori* bir temsiline sahip olduğunu ya da daha makul olan, belirli şekillerde uzay ve zamanı temsil etmek için içsel bir kapasiteye sahip olduğunu kabul etsek bile, bunun insanlar hakkında *zorunlu* bir hakikat olduğunu iddia etme hakkına sahip olup olmadığımız yine de net olmayabilir. Ancak Kant, uzay ve zaman temsillerimizin ya da onları temsil etme kapasitemizin bile zorunlu olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde gerçekten kanıtlayamazsa, bu temsillerin *a priori* olduğu ve bu temel taşın üzerine transendental idealizmin kuruluşuna ilişkin iddiasının hiçbir temeli olmayabilir.

Transendental idealizmin yetersiz bir kanıtı, dolaysızca söylenmelidir ki, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki tüm girişimini mahkum etmeyecektir; çünkü Kant aynı zamanda *yargı gücü*nün mantığının sentetik *a priori* bilginin kaynağı olduğunu iddia etmek ister ve bu, *a priori* yargı formlarının uygulandığı uzaysal ve zamansal temsillerde kaçınılmaz olarak empirik bir unsur olsa bile doğru olabilir. Bu bizim sıradaki esas sorumuz olacak. Ama Kant'ın duyusallık teorisinden onun anlama yetisi teorisine geçmeden önce, transendental idealizm için Kant'ın argümanının burada sunduğum yorumunun ve dolayısıyla bu argümana getirdiğim eleştirinin kesinlikle bu temel Kantçı düşünceye ilişkin kabul edilebilecek tek görüş olmadığını söylemeliyim. Öne sürdüğüm yoruma göre, Kant epistemolojik bir iddiadan ontolojik bir iddiaya geçer; yani iddia edildiği üzere uzay ve zamanı sentetik *a priori* bir şekilde bilişimizden, yalnızca temsillerimizin –temsillerimizden bağımsız şeylerin değil– uzaysal ve/veya zamansal özelliklere sahip olabileceği sonucuna varır. Transendental idealizmin yalnızca epistemolo-

jik ya da metodolojik bir konum olduğu ve hiçbir şekilde ontolojik veya metafizik bir teori olmadığına dair başka bir görüş daha vardır. En belirgin olarak Henry Allison tarafından savunulan bu yoruma göre, Kant'ın argümanlarının amacı yalnızca uzay ve zamanın başka herhangi bir şey hakkındaki bilgimizin vazgeçilmez özellikleri ya da Allison'ın deyimiyle "epistemik koşullar"ı olduğudur ve bunu gösterir göstermez, Kant, şeyler hakkında iki *kavrayış* ya da *bakış açısı* ortaya koyar: Birincisi, nesnelere ilişkin sıradan, sağduyulu görüşümüzden başka bir şey olmayan bu epistemik koşulları dahil ettiğimiz kavrayış ve bu epistemik koşulları dışarıda bıraktığımız *bu aynı nesneler*in transendental görüşü ya da bunların kendinde şeyler olarak kavranışı şeklindeki başka bir anlayış. Başka bir deyişle, kendinde şeyler uzaysal ve/veya zamansal özelliklerden yoksun bazı tuhaf nesneler değildir; daha ziyade, uzaysal ve zamansal özellikler, şeyleri *kavrayış*ımızın bir versiyonundan basitçe çıkarılır.[31] Transendental idealizmin böyle bir yorumuna "iki-yön görüşü" adı verilmiştir, bu kitaptaysa aksine "iki-nesne" ya da "iki-dünya" görüşü olarak adlandırılan açıklama türü sunulmaktadır; çünkü uzaysal ve zamansal olmayan bir nesneler alanı uzaysal ve zamansal olan nesnelerin alanından sayısal olarak farklı olmalıdır.[32]

Transendental idealizmin bu "iki-yön" yorumu, Kant'ın birçok ifadesini, özellikle de *Eleştiri*'nin ikinci baskısının Ön-

31 Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 35-8. Allison'ın yorumunu etkileyen Gerold Prauss olmuştur, *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn: Bouvier Verlag, 1974), ve Allison'ın yorumu da sonrasında Sebastian Gardner'ı etkilemiştir, *Kant and the Critique of Pure Reason* (Londra: Routledge, 1999), Bölüm 5.

32 Bkz. Karl Ameriks, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy," *American Philosophical Quarterly* 19 (1982): 1-24, kendisinin *Interpreting Kant's Critiques* adlı kitabına yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 67-97, özellikle s. 69-78. Ameriks'in makalesi son yirmi yılda transendental idealizm sorusu üzerine yazılmış eserleri gözden geçirmese de, yer verilen bu konular için çok değerli bir analiz olmayı sürdürür.

söz'ünde bu kitabın "nesnenin *iki yönlü* bir *anlam*la, yani görünüş olarak ya da kendinde şey olarak ele alınması gerektiği"ni öğrettiği iddiasını anlamlı kılar (B xxvii). İki tür nesne kavramına sahip olduğumuzu iddia etmek, uzaysal ya da zamansal özelliklere gerçekten sahip olmayan nesnelerin var olduğunu iddia etmekten daha mantıklı görünebilir –aslında Kant'ın bilginin her zaman kavramlar kadar görüleri de gerektirdiği ve uzay ve zamanın görülerin zorunlu formları olduğu iddialarını düşünürsek, onun okuyucuları en başından beri uzaysal ve zamansal özelliklere sahip olmayan nesnelerin var olduğunu bildiğini nasıl iddia edebileceklerini sormuşlardır. Yine de, "iki-yön" görüşünü Kant'a atfetmemek için birkaç neden vardır. Birincisi, Kant'ın neden nesneler hakkındaki tüm bilgilerimizin vazgeçilmez "epistemik koşullar"ı olduğunu, bu koşulları dışarı bırakan ya da soyutlayan bir nesneler kavramını formüle ederek vurgulamayı seçtiği sorulabilir. İkincisi, "iki-yön" görüşünün Kant'ın belirgin ve tekrarlanan argümanını; eğer kendi temsillerimiz dışındaki şeylerin uzaysal ve zamansal özellikleri varsa, bunlara yalnızca olumsal olarak sahip olabileceği, bunun da matematiğin iddia edilen zorunluluğunu ve aslında nesnelerin uzaysal ve zamansal özellikleri hakkındaki tüm iddialarımızı baltalayabileceği argümanını nasıl ele alacağı açık değildir. Bu, Kant'ın transendental idealizm için şimdiye kadar sunduğu tek argüman değildir; ancak hem *Eleştiri*'de hem de *Prolegomena*'da o kadar belirgindir ki, Kant belli ki ona büyük önem verir –ve açık bir şekilde temsillerimizden başka hiçbir *şeyin* uzaysal ya da zamansal olamayacağını ima eder, yalnızca bu özelliklere atıfta bulunmayan şeylerin bir *kavram*ına sahip olduğumuzu değil. Üçüncüsü, "iki-yön" görüşü, Kant'ın irade özgürlüğüne yönelik takip eden değerlendirmesi için zorluklar yaratacaktır; çünkü bu, kendimize ilişkin uzay ve zamandaki eylemlerimizin nedensel belirleniminden soyutladığımız bir

kavrayışa sahip olabileceğimiz anlamına gelecektir ama bizim gerçekte uzay ve zamanda nedensel olarak belirlenmediğimiz anlamına gelmez; ve yine bu öneri, Kant'ın özgürlük hakkında söylediği bazı şeylerle kesinlikle tutarlı olsa da, bes belli ki bunların hepsiyle tutarlı değildir. Bu, daha sonra geri dönmemiz gereken bir konudur.[33] Son olarak, transendental idealizmin yalnızca metodolojik yorumundan ziyade ontolojik yorumunu "iki-nesne" ya da "iki-dünya" görüşü olarak adlandırmanın yanıltıcı bir şey olduğuna da dikkat edilmelidir. Bu öyle bir izlenim vermektedir ki, sanki Kant'ın sıradan nesnelerin dünyasının ardında tamamen gizemli bir dünya oluşturmuş, deneyimlerimizin nesnelerini gereksiz yere kopyalayıp aynı zamanda onların en önemli özelliklerini çıkarmış olduğu zannedilmektedir.[34] Ama Kant'a göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki hemen hemen her filozof için olduğu gibi, halihazırda elimizde iki tür nesne, yani sıradan nesneler ve bunlara ilişkin zihinsel temsillerimiz vardı ve Kant'ın gördüğü şekliyle yaptığı tek şey uzaysal ve zamansal özellikleri, herkesin tanıdığı bir tür nesneden –temsil-olmayan şeylerden– herkesin tanıdığı diğer türden nesneye –temsillere– taşımaktı. Kant tabii ki "iki- nesne" görüşünü savunuyordu: Herkes (Berkeley hariç) bu görüşü savunuyordu, ancak çok azı Kant'ın uzaysal-zamansal özellikleri sıradan nesnelerden temsillere devretmesi konusunda onunla aynı fikirde olacaktı. Kant'ın transendental idealizminin herhangi

33 Allison, Kant'ın irade özgürlüğünü ele alışının kendisinin "iki-yön" yorumuna bir itiraz olabileceğini açık bir şekilde fark etmiş ve ikinci bir önemli kitabı böyle bir itirazı etkisiz hale getirmeye adamıştır. Bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

34 Kant'a bu tür bir itiraz en azından Hegel'e kadar gider; Hegel *Phenomenology of the Spirit*'te (1807), §157 "duyularüstü" kendinde şeyler dünyası düşüncesini bir "baş aşağı çevilmiş dünya" olarak hicveder, A.V. Miller çevirisi (Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 96-7. Bu pasajın yorumu için bkz. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

bir yorumu onun, çağdaşlarının büyük çoğunluğu gibi, aslında "iki-nesne" görüşüne *transendental idealizmden bağımsız olarak* bağlı olduğu gerçeğini hesaba katmalıdır.

Transendental idealizme yakın zamanlı bir başka yaklaşım, Kant'ın kendinde şeylerle onların içsel ya da ilişkisel olmayan özelliklerinin ışığında anlaşılan şeyleri kastettiğini ileri sürer, böylece uzaysal ve zamansal özelliklerin doğası gereği ilişkisel olduğu gerçeğinden doğrudan bunların kendinde şeyler *olarak* şeylerin özellikleri olmadıkları sonucu çıkar.[35] Yine, bu tür bir yorum, Kant'ın söylediği en azından bazı şeyleri gayet iyi bir şekilde açıklıyor, özellikle şunları söylediği "Transendental Estetik"in ikinci baskısına eklediği bir argümanı:

> Salt ilişkiler aracılığıyla hiçbir kendine şey bilinemez; bu nedenle bize dış duyu aracılığıyla salt ilişkinin temsilleri dışında hiçbir şey verilmediği için, dış duyunun da temsilinde yalnızca nesnenin özne ile ilişkisini içerebileceğini ve kendinde nesneye özsel (*intrinsic*) olan şeyi içeremeyeceği yargısına varmak doğru olur.
>
> (B 67)

Bununla birlikte, Kant bu argümanı transendental idealizm konusundaki temel argümanına eklerken pek akıllıca davranmamış gibi görünüyor. Yalnızca ilişkisel olmayan özelliklerin kendinde şeylerin özellikleriyle eşitlenmesi denklemi, uzaysal-zamansal özelliklerin kendinde şeyler olarak tanımlanan şeylerin özellikleri olmadığını kolayca doğru kılabilirken, aslında uzay-zamansal özelliklere sahip olmayan herhangi bir şeyin varlığını zorunlu kılmaz; çünkü herhangi bir tikel şeyin gerçekten ilişkisel özelliklerden yoksun olduğunu inkâr etmez. Fakat eğer şeyler gerçekten ilişkisel ve yanı sıra özsel

35 Bu yorum şurada savunulmuştur: Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

özelliklere sahipse, o zaman gerçekten uzaysal ve zamansal özelliklere sahip olabilirler ve aslında onların bu tür özelliklere sahip olmadıklarını bilmek şöyle dursun, bu özelliklere sahip olmadıklarını bilmememiz için hiçbir neden yoktur. Ama Kant'ın uzay ve zamandaki şeyler hakkındaki hem matematiksel olmayan önermelerin hem de matematiksel sentetik *a priori* önermelerin iddia edilen zorunluluğunu korumak için kendisinin ihtiyaç duyduğunu düşündüğü öncül, kendi temsillerimizden başka hiçbir şeyin gerçekten uzay-zamansal özelliklere sahip olmamasıdır ve bunu söz konusu yorum dışında elde etmenin başka hiçbir yolu yoktur.

Öyleyse, bu kitabın geri kalanında ele alınacak konum, Kant'ın transendental idealizminin, kendi temsillerimiz dışındaki şeylerin –aslında kendimizle ilgili temsillerimizle karşıt olarak kendi benliklerimizin bile– gerçekten uzaysal ve zamansal özelliklerden yoksun olduğunu ileri sürmesidir; her ne kadar bu sav öncelikli olarak Kant'ın başarılı bir şekilde meşrulaştıramadığı zorunluluk iddialarına dayanıyor olsa da. Şimdi Kant'ın kavramlar, yargılar ve çıkarım teorisine, yani onun duyusallıkla karşılaştırılarak anlama yetisi ve akıl teorisine geçmeliyiz. Hem Kant'ın teorisinin bu diğer bölümlerinde transendental idealizm için herhangi bir bağımsız argüman sunup sunmadığını hem de Kant'ın bu konular hakkındaki görüşlerinin transendental idealizmden bağımsız olarak kabul edilip edilemeyeceğini ele alacağız.

Anlama Yetisinin Katkıları

Daha önce bahsedildiği gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Öğeler Öğretisi"nin en büyük parçası "Transendental Mantık"tır, o da "Transendental Analitik" ve "Transendental Diyalektik"ten oluşur. "Analitik", Kant'ın "Transendental Estetik"te su-

nulmamış olan kurucu teorisini tümünü açıklarken, "Diyalektik", onun bilgi teorisi temelinde kurduğu bütün geleneksel metafiziğin eleştirisini içerir. "Analitik" kendi içinde bir "Kavramların Analitiği" (Kant'ın, anlama yetisinin saf kavramlarının "metafizik" ve "transendental" çıkarımları olarak adlandırdığı iki bölüme ayrılmıştır) ve bir "İlkelerin Analitiği"ne ("Anlama yetisinin saf kavramlarının şematizmi", "Saf anlama yetisinin tüm ilkelerinin sistemi" ve "Genel olarak tüm nesnelerin *fenomenler* ve *numenler* olarak ayrılması" adlı üç ana bölümden oluşur) bölünmüştür. Bunların sonuncusu, gerçekten kurucu "Analitik" teorisinden eleştirel "Diyalektik" teorisine geçiştir. Bu bölümün geri kalanı kurucu teoriyle ilgili olacak ve 3. Bölüm Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisiyle ilgili olacaktır.

Kant'ın kurucu bilgi teorisinde üç ana aşama vardır. "Anlama yetisinin tüm saf kavramlarının keşfi" için "ipucu" ya da "rehber ipi"[36] olarak adlandırdığı ve ikinci baskıda kategorilerin "metafiziksel dedüksiyonu" (B 159) adını verdiği birinci aşamada Kant, ilk olarak, nesnelerin tüm bilgilerinin yargılarda ifade edildiğini ve bu nedenle asla tek başına görüler tarafından oluşturulmadığını –örneğin bir nesnenin gözlemine sahip olmanın onun bilgisini edinmiş olmak anlamına gelmediği, çünkü bilginin gözlenen şeyin ne olduğu hakkında düşünmeyi ya da onun ne olduğunu ortaya koymayı, böylece bir kavramı ona uygulamayı gerektirdiğini– savunur. İkinci olarak, Kant nesneler hakkındaki yargıların, yargının "işlevler"i olarak adlandırdığı şey tarafından belirlenen, zo-

36 Kant'ın *Leitfaden* terimi, Ariadne'in Theseus'a Minotaur'u öldürdükten sonra labirentten çıkmak için adımlarını yeniden takip etmesini sağlamak için verdiği ipliğe bir gönderme olabilir (bkz. Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, s. 134, n. 7). Eğer "ipucu" ve "rehber ipi" çevirileri arasında felsefi açıdan ilginç bir fark varsa, bu, ipucunun bir kez kullanıldığında geride bırakılması, rehber-ipininse bir argüman labirenti tamamlanana kadar kişinin geçişi boyunca bir rehber ipliğine tutunması olabilir.

runlu olarak belirli karakteristik biçimlere sahip olduğunu savunur. Son olarak, Kant tüm nesnelere ilişkin kavramlarımızın buna bağlı olarak, yargı formlarını onlara uygulamamıza izin veren belirli formlara sahip olması gerektiği sonucuna varır. Bu formlar, Kant'ın "anlama yetisinin saf kavramları" ya da "kategoriler" dediği şeydir. Kant, argümanının ikinci aşaması olan "transendental dedüksiyon"da kategorilerin "nesnel geçerliliğe" sahip olduğunu ya da *tüm* temsillerimize *zorunlu olarak* uygulandığını savunur: Kategorilere tâbi olmayan hiçbir türden deneyime sahip olamayız, bu nedenle kategoriler "deneyimin olanağının koşulları"dır. "Transendental Dedüksiyon" metninden başlayıp "İlkelerin Analitiği"nin ilk iki bölümüne uzanan argümanın üçüncü ana aşamasında Kant, bilgiye sahip olmak için kavramların yanı sıra görülere de ihtiyacımız olduğu, böylece kategorilerin, Kant'ın onların "şematizm"i dediği şey aracılığıyla, uzay-zamansal formuyla deneysel görülere ait deneyimimize uygulanması gerektiği iddiasını yeniden gündeme getirir; ve daha sonra kategorilerin uzay-zamansal deneyimimize zorunlu olarak uygulamasının birkaç sentetik *a priori* ilkeyi, her şeyden önce, her değişimde töz miktarının her zaman korunduğu, her değişikliğin nedensel bir yasaya uygun olarak meydana geldiği ve uzayda eşzamanlı olarak var olan tüm nesnelerin karşılıklı etkileşim içinde olduğu şeklindeki üç ilkeyi ortaya çıkardığını savunur. Kant'ın bu sentetik *a priori* ilkeleri kanıtlaması, Hume'un teorik bilişin ilk ilkeleri hakkındaki Humecu kuşkuculuğa, yani nedenselliğe olan inancımızın rasyonel bir temeli olmadığına ilişkin ünlü argümanıyla (Hume böyle bir inancın tamamen doğal olduğunu asla reddetmemiş olmasına rağmen) ortaya attığı türden kuşkuya, verdiği cevabın en önemli öğesidir. Eleştirinin ikinci baskısında "Tüm İlkelerin Sistemi"ne eklenen bir "İdealizmin Çürütülmesi" adlı bölümde Kant, Kartezyen kuşkuculuğa, yani iç temsillerimizden dış nesnelere iliş-

kin yapılan çıkarımlar hakkındaki kuşkuya da cevap verir.[37] Ama "Transendental Analitik"te Kant'ın asıl ve birincil hedefi olan Humecu kuşkuculuktur.

Kant'ın Humecu kuşkuculuğa cevabı, onun "Copernicus devrimi"ne ve bilişsel özerkliğimizi iddia etmesine, yani doğanın teorik bilişinin temel ilkelerini kendi içimizde taşıdığımız iddiasına –"kulağa ne kadar abartılı ve çelişkili gelse de... anlama yetisinin kendisi doğa yasalarının kaynağıdır" (A 127)– dayanacaktır. Bununla birlikte, "Transendental Estetik"teki transendental idealizm iddiasında olduğu gibi, Kant'ın bilişsel özerkliğimizin gücünü abarttığı sonucuna varabiliriz, aslında bir kez daha hakkı olmayabileceği bir zorunluluk iddiasını varsayar. Bundan sonraki üç bölüm, Kant'ın Humecu kuşkuculuğu çürütmesine "anlama yetisinin katkıları"nı ayrıntılı bir biçimde açıklayacak, bu bölümün son kesimi ise Kant'ın Kartezyen kuşkuculuğu çürütmesini ele alacaktır.

Metafizik Dedüksiyon

"Metafizik dedüksiyon" argümanı kısadır ve kısmen olması gerekenden daha kısadır. Kant'ın argümanının öncülü şudur: Tüm bilgi, kavramların yargılarda birleştirilmesidir; bu

37 Elbette Descartes, bir Kartezyen kuşkucu değildi. *Meditations on First Philosophy* (1641) adlı eserinin ilk meditasyonunda ortaya koyduğu dış nesneler hakkındaki bilgimize ilişkin kuşkucu kuşkuları, üçüncü ve beşinci meditasyonlarda sunulan her şeyi bilen ve iyiliksever, dolayısıyla da aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığının kanıtlarıyla yeterince cevapladığını düşünüyordu. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Kant, Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin "teorik" kanıtlarını ve dolayısıyla epistemolojide Tanrı'nın varlığına herhangi bir başvuruyu reddetti; bu yüzden Kant'a göre Descartes, kendisi öyle olmak istemese bile bir Kartezyen kuşkucuydu. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, Kant, Tanrı'nın –ancak bizim epistemolojik ihtiyaçlarımıza dayanmayan, yalnızca ahlaki yüklemlerle nitelendirilen bir Tanrı– varlığına inanmak için yeterli "pratik" temellere sahip olduğumuzu da savundu.

ilk etapta, daha tikel kavramları daha genel olanların altında toplar. Örneğin, "Tüm bedenler bölünebilirdir" yargısı, daha tikel olan "beden" kavramını daha genel "bölünebilir" kavramı (yani, bedenlerden daha fazla şey bölünebilirdir) kapsamına alır (A 68 / B 93). Şimdi, tüm (sentetik) bilgi aynı zamanda, kavramların başvurabileceği nesneleri sunan görüyü de içerdiğinden, tüm yargılarda kavramlar nihai olarak, ister doğrudan ister dolaylı olarak, görülere başvurmalıdır; "F, G'dir" biçimindeki tipik bir yargıda, öznenin kavramı ("F") tikel bir görü nesnesine gönderme yaparken, yüklemin kavramı ("G") özne kavramı tarafından sunulan tikel bir görü nesnesine atfedilmekte olan bir duyulur niteliğe gönderme yapacaktır. Bununla birlikte Kant, tekil kavramların olmadığı, yalnızca kavramların tekil *kullanımları* olduğunda ısrar eder (*Logic*, §1, 9:91). Başka bir deyişle, tikel bir nesne hakkındaki bir yargıda, genel olan ve bu nedenle belirli bir kümedeki herhangi bir nesneye gönderme yapabilen özne-kavramı o tikel nesneye göndermede bulunur; çünkü yargının ileri sürüldüğü gerçek bağlamda her zaman tekil olan tikel bir görüye gönderme yapıyor olarak anlaşılır. "Bu beden bölünebilirdir" dediğimde, tamamen genel olan "beden" terimi tikel bir nesneye gönderme yapar, çünkü ilgili bağlamda "bu" onu bir görüye, uzay ve zamandaki belirli bir konumda bulunan belirli bir nesnenin biricik bir sergilenişine (*presentation*) bağlar. (Genel kavramların tekil kullanımı her zaman "bu" gibi açık bir gönderen içermeyebilir, ancak genel kavramı belirli bir şeye bağlama işini bir şeyin yapması gerekir. Örneğin "Amerika Birleşik Devletleri'nin mevcut başkanı" gibi kesin bir açıklama, bunu, ABD Anayasası'nın herhangi bir zamanda bir ve yalnızca tek bir başkan olacağını belirttiği arka plan bilgisi yardımıyla yapar.)

Kant'ın bir sonraki iddiası, kavramların yargı oluşturmak için bağlanma yollarının belirli özellikleri ya da "işlevler"i

olduğu ve dolayısıyla yargıların "işlevler"inin izin verilebilir dizilimlerinden kaynaklanan belirli sayıda yargı "form"u olduğudur. Özel olarak Kant şunları iddia eder: Her yargının bir "niceliği" vardı, yani belirli bir kümedeki nesnelerin tümüne, bazılarına ya da yalnızca birine gönderme yapar; her yargının bir "niteliği" vardır, yani nesnenin bir yüklemini onaylar ya da reddeder ya da nesnenin başka yüklemlere hâlâ sahip olduğunu ifade ederken o niteliği sahip olduğunu reddeder (bu, Kant'ın "değilleyici" ve "sonsuz" yargılar dediği şeyler arasındaki farktır);[38] her yargı, bir yüklem ile bir özne kavramı arasında ya da kendisini oluşturan iki ya da daha fazla temel yargı arasında bir "ilişki"yi ifade eder (eğer bir yargı, bileşen yargılarından birinin doğru olması durumunda diğerinin aynı zamanda doğru olması gerektiğini iddia ediyorsa, bu "koşullu" bir yargıdır; üye yargılarından biri doğru olursa diğerinin ya da diğerlerinin yanlış olması gerektiğini iddia ediyorsa, o zaman bu "ayırıcı" bir yargıdır); ve son olarak, her yargının bir "kiplik"i vardır, yani bir şeyin öyle olabileceğini (ya da olmayabileceğini), bir şeyin öyle olduğunu (ya da olmadığını) ya da bir şeyin öyle olması gerektiğini (ya da olmaması gerektiğini) iddia eder. Böylelikle Kant, yargı işlevlerinin her birinin altında üç özel işlev bulunan dört "başlığı" olduğunu ileri sürer: Yargıların niceliği ya tümeldir ya tikeldir ya da tekildir; niteliği evetleyici (*affirmative*), değilleyici (*negative*) ya da sonsuzdur (*infinite*); ilişkisi koşulsuz (*categorical*), koşullu (*hypothetical*) ya da ayırıcıdır (*disjunctive*); ve kipliği ya problematik ya asertorik ya da apodiktiktir (A 70 / B 95).

Kant'ın ne kastettiğini anlamak oldukça kolaydır. "Tüm insanlar ölmeli" gibi bir yargı, tümel, evetleyici, koşulsuz ve apodiktik bir yargıdır; çünkü belirli bir yüklemin, belirli bir

38 Kant'ın "olumsuz" ve "sonsuz" yargılar ayrımının biraz farklı bir yorumu için bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 55.

kümedeki tüm bireyler için zorunlu olarak geçerli olduğunu ileri sürer; "Bazı insanlar bilgilidir" gibi bir yargı tikel, evetleyici, koşulsuz, ama yalnızca asertoriktir; çünkü belirli bir yüklemin, gerçekte belirli bir kümenin bazı üyeleri için geçerli olduğunu, ancak zorunlu olarak geçerli olmadığını ileri sürer; "Tüm insanlar ölmek zorundaysa, o zaman hiç kimse ölümsüz olamaz" gibi bir yargı, kendileri bir durumda tümel, evetleyici ve apodiktik olan ve diğer durumda tümel, değilleyici ve apodiktik olan iki koşulsuz yargıyı birbirine bağlayan koşullu bir yargıdır vb. Her yargı gerçekten de bir nicelik, nitelik, ilişki ve kipliğe sahip gibi görünmektedir; ancak bu örneklerden gördüğümüz gibi bir yargının kipliği, dilbilimsel ifadesindeki özel bir terimle her zaman açıkça ifade edilmez –"Bazı insanlar bilgilidir" ifadesinin koşulsuz olduğu kadar asertorik olduğunu ortaya koyan belirli bir sözcük yoktur. Kant'ın bu konudaki açıklaması, kipliğin yargının içeriğine hiçbir şey katmadığı, yalnızca "genel olarak düşünmeyle ilişkili olarak kopulanın değeri", yani yargının içeriğine yönelik tutumumuzla ilgili olduğudur.[39]

Sezgisel gibi görünse de, Kant'ın yargı işlevlerine ilişkin tablosu *zorunlu* mudur, sonuçta *a priori* bilgi teorisi ve ilk ilkeler hakkındaki kuşkuculuğun reddi için uygun bir başlangıç noktası mıdır? Kant'ın sıklıkla bu tabloyu, geleneksel

39 Öyleyse Kant'ın kiplik anlayışı epistemik ya da özneldir: Bir yargıyı problematik, asertorik ya da apodiktik olarak adlandırıp adlandırmamamız, bunun doğru olduğunu düşünebilip düşünemediğimize, doğru olduğunu düşünüp düşünmediğimize ya da bunun doğru olması gerektiğini düşünüp düşünmemize bağlıdır. Bu nedenle Kant'ın görüşü, bir yargı kipliğinin genişletilmiş bir yorumunu vermeye çalışan çağdaş "olanaklı-dünya semantiği"ne –örneğin, zorunlu olarak doğru olan bir yargı, tüm olası dünyalarda doğru olan bir yargıdır– karşıdır; böylece kipliği bir tür niceliğe ve dolayısıyla sonunda bizim onlara karşı tutumumuzdan ziyade yargıların içeriğinin bir kısmına dönüştürür. Elbette, bir kip teriminin tanımını ("zorunluluk") bir başkasına güvenmeden verememek ("olanaklı"), kipliğe bu yaklaşımın tamamında bir kusur olduğunu gösterebilir.

mantık ders kitaplarından daha sonra kanıtlamak istediği kategorileri türetmek için ihtiyaç duyacağı şeyleri alarak kabaca birleştirmekle suçlanmıştır. Hiç şüphe yok ki, Kant yargı işlevlerinin türetilmesini açıklamak için fazla bir şey yapmaz, ama aslında Kant'ın tablosunun tümü olmasa da büyük bölümü, birkaç basit düşünceden çıkar. Yargıların, bazı nesneler alanı ile bazı nitelikler alanı arasında bağlantı kurduğunu düşünürseniz, o zaman bağlantıların kurulmasının aslında yalnızca birkaç yolu olduğunu hemen anlayacaksınız: Tikel bir nitelik, alandaki nesnelerin biri için, bazıları için ya da tümü için ileri sürülebilir ya da bu nitelik biri için, bazıları için ya da hepsi için reddedilebilir; tüm yargıların doğru ya da yanlış olduğunu düşünüyorsanız, iki yargının herhangi bir birleşiminde ya ikisi de doğru olacak ya ikisi de yanlış olacak ya da biri doğru biri yanlış olacaktır; bazı yargıların yanlış olması gerekiyorsa, o zaman onun değillemesi yanlış olamaz, yani zorunlu olarak doğrudur vb. Öyle görünüyor ki, muhtemelen Kant'ın "sonsuz" yargısı hariç, işlevler tablosu, yargıların yüklem alanlarını nesnelerin alanlarına bağladığı ve bunu yalnızca ya doğru olarak ya da yanlış olarak yapabildikleri şeklindeki basit düşüncelerden kolayca türetilebilir.[40] Peki ya buradaki temel varsayımlar, örneğin, yüklemlerin her zaman belirli sayıda nesneyle bağlantılı olması gerektiğine ya da her önermenin ya doğru ya da yanlış olması gerektiğine ilişkin varsayımlar: *Onlar* tam

40 Yargının işlevleri tablosunun benzer şekilde daha geniş bir açıklaması için bkz. Reinhard Brandt, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason* A 67-76, B 92-101, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, Cilt 4, İng. çev. Eric Watkins (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1995). Brandt'in kitabı Klaus Reich'ın daha erken tarihli şu eserine bir cevaptır: *The Completeness of Kant's Table of Judgments* (özgünü 1932), İng. çev. Jane Kneller ve Michael Losonsky (Stanford, CA: Stanford University Press, 1981). Konuya ilişkin en ayrıntılı tartışma şudur: Michael Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann, 1995).

anlamıyla zorunlu mudur? Onların zorunlu olduklarını nasıl kanıtlayabileceğimizi anlamak kolay değildir, ama nasıl zorunlu olmayacaklarını anlamak, yani onların alternatifleri hayal etmek de kolay değildir.[41] Kant'ın yargıların işlevleri tablosunun zorunluluğu konusunda endişelenmeyelim: İşlevlerle ilişkilendirdiği kategorilerin gerçekten zorunlu olup olmadığını ve bunların tüm deneyimlerimiz için gerçekten geçerli olup olmadığını sorarken, devam ettiğimiz sürece endişelenecek gereğinden fazla şeyimiz olacaktır.

Kant'ın "metafizik dedüksiyon"daki bir sonraki ana adım şu iddiadır: "*Bir yargı*da farklı temsillere birlik veren aynı işlev aynı zamanda *bir görü*de farklı temsillerin salt sentezine de birlik verir; bu da genel olarak ifade edilirse, anlama yetisinin saf kavramı olarak adlandırılır" (A 79 / B 104). Bu cümleyi şunun oldukça özet bir ifadesi olarak alıyorum: Eğer *yargılarımız*, az önce gösterildiği gibi, zorunlu olarak belirli formlara sahipse, o zaman bu yargıların *nesnelerine ilişkin kavramlarımızın*, bu tür yargılarda bu kavramları kullanabileceğimiz bir şekilde yapılandırılması gerekir ve eğer durum böyleyse, o nesnelerin sergilenişleri olan *görülerimizin* de bu tür kavramların ve onlar aracılığıyla bu tür yargıların görülere uygulanmasına izin vermek için belirli şekillerde yapılandırılması gerekir. Basit bir örnek vermek gerekirse, koşulsuz yargılar belirli yüklemlerin belirli özneler için geçerli olduğunu ileri sürüyorsa, o zaman nesneler hakkında koşulsuz yargılarda bulunmak için, bu nesneleri niteliklere sahip olan tözler olarak düşünmeliyiz ve ayrıca görülerimizdeki tözleri onların

41 "Doğru" ya da "yanlış"a ek olarak bazı doğruluk değerine izin veren çok-değerli mantıklar kesinlikle vardır. Ancak, fazladan doğruluk değerinin epistemik olmaktan, yani doğru mu ya da yanlış mı olduğu *bilinmeyen* ya da *kanıtlanamayan*dan çok daha fazlası olup olmadığı açık değildir (bu İskoç hukukunda "kanıtlanmayan" karara benzer, bu da suçlu olduğunun makul kuşkuların ötesinde kanıtlanmadığı, ama yine de masum olduğunun da kanıtlanmadığı anlamına gelir).

niteliklerini tanıyabilmeli ve ayırt edebilmeliyiz ki bu yargılarımızın nihai hedefidir. İçerisinde nesnelere ilişkin kavramlarımızı onlar hakkında yargıya varmak için yapılandırmamız gereken yollar, anlama yetisinin saf kavramları ya da kategorilerdir. Kant, kategorileri "genel olarak bir nesnenin (yargıların *mantıksal işlevler*inden birine göre nesnenin görüsünün *belirlenme*sini sağlayan) kavramları" olarak tanımlayarak bu noktayı açıklar (B 128); örneğin töz kavramı, uygulandığı nesneyi bir yargının öznesi olarak kabul etmemiz gerektiğini belirlerken, bir nitelik kavramı (Kant'ın dilinde, bir "ilinek"), onun uygulandığı görünün bu boyutunu bir yüklem olarak kabul etmemiz gerektiğini belirler. Hemen belirtilmesi gereken bir şey, kategorilerin kendi başlarına nesnelerin kavramları olmamasıdır: Bir töz kavramı, kurşun ya da altın gibi herhangi bir tikel tözün kavramı değildir ve bir nitelik kavramı, beyaz ya da sarı gibi herhangi bir tikel niteliğin kavramı değildir. Daha ziyade, kategoriler nesnelerin tikel kavramları için formlardır ve bu tikel kavramlar, kategorik formlarına ek olarak her zaman –beyazlık ya da sarılık gibi– bir tür deneysel içeriğe sahip olmalıdır. Bu bağlamda, kategoriler, tikel nesnelerin empirik görülerin saf formları olarak uzay ve zaman gibidir, her ne kadar uzay ve zaman söz konusu olduğunda bunların tekil nesneler olarak saf görülerine sahip olsak da, yine de bu tür bir saf töz kavramı ya da saf ilinek kavramı gibi bir şeye sahip değilizdir.[42]

42 Wilfrid Sellars'ın bazen yaptığı gibi ("Some Remarks on Kant's Theory of Experience", kendisinin *Kant's Transcendental Metaphysics*, Der. Jeffrey F. Sicha (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 2002), s. 277) kategorileri şeylerin en yüksek cinsleri (*summa genera*) olarak nitelendirmek bu yüzden hatalı olacaktır; *metal*in ya da *mineral*in *altın*ın en yüksek cinsi (*summum genus*) olduğunu söylemek bilgilendiricidir ama *töz*ün böyle olduğunu söylemek bilgilendirici değildir. Sellars'ın "Toward a Theory of the Categories"de (*Kant's Transcendental Metaphysics*, s. 329) yaptığı gibi kategorilerin, varlıkların kendilerinin değil, "kavramsal unsurların *en yüksek cinsi*" olduğunu söylemek daha uygun olur.

Nesneler hakkındaki yargılarımızı oluşturmamız gereken belirli yollar varsa, onlar hakkında yalnızca ve yalnızca bu formlar içerisinde yargıda bulunabilmek için nesnelere ilişkin kavramlarımızı oluşturmamız gereken belirli yollar olması gerektiğini reddetmek zor gibi görünüyor. Ancak, Kant'ın yargının mantıksal işlevlerinin tablosu ile ilişkilendirdiği kategoriler tablosu hakkında bazı soruların mutlaka gündeme getirilmesi gerekir (A 80 / B 106). Kant, niceliğin mantıksal işlevleriyle, yani tümel, tikel ve tekil ile, nicelik kategorilerini, yani birlik, çokluk ve tümlüğü ilişkilendirir; ve açıkça görülüyor ki, tümel, tikel ve tekil yargılarda bulunabileceksek, yargılarımızın nesnelerini, bazı ilgili sınıfın böyle bir kümenin alt gruplarını oluşturan ya da kümeyi boşaltan bireysel üyeleri ya da birimleri ya da olarak kavrayabilmeliyiz. Niteliğin mantıksal işlevlerine, yani yargıların evetleyici, değilleyici ya da sonsuz olabileceğinin kabulüne göre, Kant nitelik kategorilerini, yani gerçeklik (*reality*), olumsuzlama (*negation*) ve sınırlamayı (*limitation*) düzenler. Bu korelasyonların en azından ilk ikisi sorunsuz görünüyor: Eğer evetleyici yargılarda bulunacaksak, o zaman bir nesneye ilişkin deneyimimizdeki bir şeyi evetleyici yargının temeli olan bir gerçeklik olarak kavrayabilmeliyiz, oysa bir şey bir "olumsuzlama" olarak ve dolayısıyla değilleyici bir yargı için bir temel olarak düşünülse de, aslında böyle bir "olumsuzlama" katıksız bir yokluk olmayacak (çünkü bu herhangi bir yüklemin olumsuzlanması olabilir), değillenmiş olan tikel bir nitelikle uyumsuz olan belirli bir niteliğin varlığı olacaktır. Aslında, aynı özelliğin varlığı bir yargı için bir gerçeklik olarak, ancak bir başkası için bir olumsuzlama olarak sayılabilir: Örneğin, gözlemlenebilir kareliğin varlığı, "Benim odam karedir" yargısı açısından gerçeklik olarak sayılabilir, ancak "Benim odam yuvarlaktır" yargısı açısından bir olumsuzlamadır, çünkü kare olmak "karedir" yüklemini doğrular an-

cak "daireseldir" niteliğini yadsır. Bununla birlikte, "sonsuz" yargı ve "sınırlama" kategorisi vakası daha sorunludur. Kant tipik olarak sonsuz yargıyı, "*x*, A değildir" biçimine sahip sıradan değilleyici bir yargının aksine, "*x*, A-olmayandır" biçiminde bir yargı olarak temsil eder ve şöyle düşünüyor gibi görünmektedir: İkincisi, yalnızca bir nesnenin kavramının bir yüklemini reddettiği için, o kavram için herhangi bir nesnenin var olduğunu ima etmez, ilki, aslında öznesinin "A-olmayan" olduğunu *öne sürdüğü* için, o kavram için bir nesnenin var olduğunu ima eder ve bu nedenle o nesne A dışında bir niteliğe sahiptir; örneğin; B ya da C ya da... –*x* için sonsuz bir yüklem aralığı açık bırakır, ancak *bazı* yüklemlerin ona uygulandığını ima eder (*Logic*, §22, 9'daki sonsuz yargıların açıklamasına bkz. s. 104). Ancak tüm bunlar anlamlı olsa bile, hem değilleyici hem de sonsuz yargı formlarını kullanmak için şundan daha fazla herhangi bir şey varsaymak gerekiyor mu açık değildir: Bu nitelikler bazen bir nesnenin bir yüklemini (bir "gerçeklik") evetlemenin temeli olarak ve bazen bir nesnenin bir yüklemini yadsımanın (bir "olumsuzlama") için bir neden olarak sayılabilir, bazı durumlarda bir nesnenin bir yüklemini reddetmek, nesnenin var olduğunu tamamen yadsımak olsa da, diğer durumlarda nesnenin var olduğunu ve başka yüklemlere sahip olmasını olası kılabilir. Ama o zaman iki kategori –gerçeklik ve olumsuzlama– üç tür yargıda –evetleyici, değilleyici ve sonsuz– bulunmak için yeterli görünür ve üçüncü bir "sınırlama" kategorisinin gerekli olup olmadığı açık değildir.

Kant'ın yargılardaki üç ilişki formuyla ilişkilendirdiği üç ilişki kategorisine ilişkin başka sorunlar ortaya çıkar. Koşulsuz yargı formuyla, Kant "birşeydelik ve kendindelik (*substantia et accidens*)" kategorisini ilişkilendirir; koşullu yargı formuyla, Kant "nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki)" kategorisini ilişkilendirir; ve ayırıcı yargı formuyla, Kant

"birliktelik (etkileyen ve etkilenen arasındaki karşılıklılık)" kategorisini ilişkilendirir. Bu ilişkilerin her biri sorunludur. İlk olarak, koşulsuz yargı formunu kullanacaksak, örneğin "Tüm S'ler P'dir" (modern sembolizmde, "(x) (Sx → Px)"), o zaman deneyimlerimizin bazı yönlerini niteliklerin özneleri ya da taşıyıcıları olarak ve diğerlerini bu öznelerde bulunabilecek nitelikler olarak düşünebilmemiz gerektiği açık görünse de, geleneksel *töz* kavramının ne kadarının bunun gerektirdiği bir *özne* kavramına sığdırılması gerektiği –koşulsuz yargılarda bulunmak için, *yalnızca* bir yargının öznesi olabilecek ve asla bir yüklem olmayacak bir şey tasarlamamız gerekiyor mu?– açık değildir. İkinci olarak, koşullu yargı formunu, yani yargı formunun "eğer öyleyse..." biçimini kullanacaksak, deneyimimizin nesneleri arasındaki temel ve sonuç ya da bağlılık ilişkilerini ayırt edebilmemiz gerektiği açıkken, bu tür ilişkilerin her zaman ve hatta herhangi bir zaman *nedensel* olması gerekip gerekmediği açık değildir[43] ve aslında, temel ve sonuç ilişkilerini yalnızca *koşullu* yargının ifade edip etmeyeceği de açık değildir. Bu nedenle, koşulsuz yargı formunun bizim modern sembolleştirmemizin daha önce ortaya koyduğu gibi, kategorik yargılar da temel ve sonuç ilişkilerini ifade edebilir: "Tüm bekârlar evlenmemiştir" gibi koşulsuz bir yargı, tanım gereği eğer birisi bekârsa öyleyse onun (erkek ve) evlenmemiş olması gerektiği gerçeğini ifade edebilir. Daha da önemlisi, Kant'ın kendi matematik teorisi göz önüne alındığında, yine de nedensel olmayan ama koşullu yargı formuyla ifade edilen tanımsal-olmayan, *sentetik* içerimler olmalıdır, örneğin "bir şekil bir üçgen ise, o zaman onun iç açıları iki dik açıya eşit olmalıdır." Öyleyse koşullu yargı formunu kullanmanın uygunluğu ya da hatta zorunluluğu, tek başına nedensellik kategorisini deneyimimizin nesnelerine uygulamamız

43 Bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 76-7.

gerektiği anlamına gelmez. Son olarak, Kant'ın ayırıcı yargı biçimiyle aklında olan şey, yani "ya *p* ya da değil-*p*", örneğin, "ya dünya adildir ya da dünya adaletsizdir" (krş. A 74 / B 99) "birliktelik" ya da "karşılıklılık" kategorisiyle ilgili aklından geçenlerin tam tersi gibi görünmektedir: Ayırıcı bir yargı söz konusu olduğunda, bir tümcenin *doğruluğu*nun, diğerlerinin hepsinin *yanlışlığı*nı gerektirmesi beklenir; birliktelik durumunda ise, bir nesnenin koşulunun diğerininkini gerektirdiği ve bunun *tersi* varsayılır, yani diyebiliriz ki bir nesneye ilişkin *doğruluğun* diğerinin *doğruluğu*nu gerektirmesi ve kendi doğruluğunun da diğerinin doğruluğu tarafından gerektirilmesi beklenir. Dolayısıyla birliktelik kategorisi, mantıksal ayırıcılık ilişkisinden çok farklı görünüyor.

Son olarak, yargının kiplik işlevlerinden, yani problematik ("...var olabilir"), asertorik ("...vardır") ve apodiktik ("...var olmalı") yargı formlarından yararlanmak için Kant, olanak ile olanaksızlık, varoluş ile var-olmayış ve zorunluluk ile olumsallığın kiplik kategorilerini deneyimimizin nesnelerine uygulayabilmemiz gerektiğini iddia eder. Buradaki sorun, bu kategoriler arasındaki ve bunlar ile daha önce ortaya konulan bazı kategoriler arasındaki farkları tanımlamak gibi görünmektedir. "Varoluş" ve "var-olmayış" kiplik kategorileri ile daha önce "nitelik" kategorileri olarak sunulan "gerçeklik" ve "olumsuzlama" kategorileri arasındaki fark dolaysız bir şekilde açık değildir, her ne kadar onların yüklemlerin uygulanmasının temelleriyle ilgili oldukları, kiplik kategorilerinin ise önermelerin bütününün epistemik statüsüne dayandığı iddia edilebilirse de. Ve bir yandan "olanak" ile "olanaksızlık" ve diğer yandan "zorunluluk" ve "olumsallık" arasındaki fark nedir? İkinci kavram çifti tamamen ilk iki çifte göre tanımlanamaz mı, yani olumsal tam da gerçek olan, bu nedenle sonuç olarak olanaklı olan, ancak olumsuzlaması olanaksız olmayan değil midir ve zorunlu olan yadsınması olanaksız olan gerçek bir şey değil

midir? Yalnızca iki yerine üç çift kiplik kategorisine ihtiyacımız var mıdır?

Bunlar ciddi sorular. Özellikle ilişkisel kategorilerle ilgili sorunlar, deneyimlerimize töz ve nedensellik gibi kategorileri uygulamamız gerektiğini *a priori* bildiğimizi göstererek Kant'ın Humecu kuşkuculuğa cevap verme projesi için temel sorunları ortaya çıkarıyor gibi görünebilir. Ancak bu sorunların ne kadar ciddi olduğu, "Analitik" bölümünün geri kalanında Kant'ın argümanının titiz yapısına bağlıdır. Eğer Kant metafizik dedüksiyonun, aslında yargının mevcut *tüm* mantıksal işlevlerini kullanarak yargıda bulunmamız *gerektiğini* ve ayrıca listelediği kategorilerin bu mantıksal işlevleri kullanmanın zorunlu koşulları olduğunu, yani bunların yargının işlevlerinin nesnelere uygulanabilmesinin tek yolu olduğunu gösterdiğini varsayarsa, o zaman aslında tüm argümanı gerçekten büyük bir zorluğa girecektir; çünkü kendi kategorilerinin bu işlevlerin nesnelere uygulanabilmesinin tek yolu olduğunu bir kenara bırakalım, yargının tüm mantıksal işlevlerini kullanmamız gerektiğini bile hiçbir şekilde göstermemiştir. Ama hatırlayalım ki Kant, "metafizik dedüksiyon"u yalnızca "anlama yetisinin tüm saf kavramlarının keşfine ilişkin bir ipucu" olarak adlandırır, onların zorunlulukları için kesin bir argüman gibi bir şey değildir. Aslında, Kant'ın bundan sonra yapacağı şey, deneyimimizin doğasına ilişkin henüz sunulmamış olan öncüllerden, tüm *kategorileri* kullanmamız gerektiğine ilişkin tamamen *bağımsız* argümanlar sağlamaktır ve bundan da bizim *yargının mantıksal işlevleri*nin tümünü yalnızca kullanabileceğimiz değil, aynı zamanda kullanmamız gerektiği sonucu çıkacaktır; bu, yargının mantıksal işlevlerinin tümünü kullanma hakkına sahip olmamızdan kategorileri kullanabileceğimizi ya da kullanmamız gerektiği çıkarımını yapmanın tam tersidir. Örneğin, "Deneyimin Analojileri"nde Kant, deneyimimizin zamansal

yapısı hakkında –mevcut "metafizik dedüksiyon"da değil, "Transendental Estetik"te kurulan– temel bir olgudan yola çıkarak töz ile ilinek, neden ile etki ve etkileşim *kategorileri*ni niçin kullanmamız gerektiği konusunda argümanlar sunacaktır, o halde bundan, koşulsuz, koşullu ve ayırıcı *yargı formları*nı da kullanmamız gerektiği sonucu, *varsayılmayacak, çıkacak*tır (tabii, bunların sonuncusu hâlâ sorunlu olabilir). Ve eğer bu strateji işe yararsa, Kant'ın seçtiği kategoriler dışında yargının mantıksal işlevlerinin nesnelere uygulanabileceği başka yolların olup olmadığı önemli olmayacaktır: Örneğin, Kant nedensellik kategorisini deneyimimize uygulamamız ve böylece nedensellik yargılarını ifade etmek için koşullu yargı formunu kullanmamız gerektiğini kanıtlarsa, bu aynı yargı formunun aynı zamanda analitik ya da tanımsal unsurları ve sentetik olan ama nedensel içerimlerden ziyade matematiksel içerimleri ifade etmek için de kullanılabilecek olması basitçe konu dışıdır. Kant'ın amacı, nedensellik kategorisini kullanmak zorunda olduğumuzu ve bu nedenle ayırıcı yargının mantıksal formunu kullanmamız gerektiğini kanıtlamaktır, sonuncusunu kullanmak zorunda olduğumuzu ve bu nedenle ilkini kullanmamız gerektiğini değil.[44]

Bu stratejinin işe yarayıp yaramayacağını görmek için, şimdi "metafizik dedüksiyon"dan "Analitik"in ana argümanlarına, "Transendental Dedüksiyon" ve "İlkeler Sistemi"ne dönmeliyiz. Bununla birlikte, bunu yapmadan önce, kiplik kategorileri hakkında hızlı bir yorum yapmak gerekir. Gördüğümüz gibi, kiplik (*modal*) kategorilerinin bazıları diğer kiplik kategorileri ve nitelik kategorileri açısından tanımlanabilir gibi görünür, bu da bu kategorilerin hepsinin zorunlu olup olmadığı hakkında sorular gündeme getirir. Olanak/

44 Bu stratejiyi şurada tartıştım: "Space,Time, and the Categories: The Project of the Transcendental Deduction," Ralph Schumacher (der.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, (Paderborn: Mentis, 2001), s. 313-38.

olanaksızlık, varoluş/var-olmayış ve zorunluluk/olumsallık kiplik çiftlerini sunarak, Kant'ın *dünya deneyimimiz*de örneğin töz, nedensellik ve etkileşimin bu deneyimde kendilerini gösterdiğini iddia ettiğiyle aynı şekilde kendini gösteren bu kadar çeşitli kiplik özelliklerinin var olduğunu kastedip etmediğini de sorabiliriz. Bu da tuhaf gelebilir. Bununla birlikte, Kant aslında tüm kiplik kategorilerinin önceliğine ya da herhangi bir tür kiplik realizmine bağlı olmayacaktır. Aslında, daha sonra tartışacağı şey ("Tüm İlkeler Sistemi"nin "Empirik Düşünmenin Postülatları" adlı bölümünde) tam da tüm kiplik kategorilerinin diğer düşünce ya da deneyim formlarına göre uygulandığıdır: Olanaklı basitçe kavramı iç çelişkiye sahip olmayan ve deneyimimizin uzay-zamansal formuyla uyumlu olandır; gerçek, olanak koşullarını karşılayan ve aynı zamanda duyumla doğrulanan şeydir, yani gerçektir ve zorunlu yalnızca doğanın nedensel yasalarına tâbi olarak kabul edilen gerçektir, yani gerçek olanla örtüşür, ancak nedenselliğe eksiksiz bir şekilde tâbi olması göz önünde tutularak kabul edilir (bkz. A 218 / B 264-5). Başka bir deyişle, kiplik kategorilerinin nitelik ve ilişki kategorileri açısından tanımlanabilirliği ve kiplik kategorilerin deneyimimize empirik görümüzün uzay-zamansal yapısından başka herhangi bir nitelik getir*me*diği olgusu ve ikincisinin nedensellik gibi ilişki kategorilerine tâbi oluşu, Kant'ın tam da ısrar edeceği şeydir ve bu kategorilere ilişkin ilk tartışmasında yolunu hazırladığı şeydir.

Transendental Dedüksiyon

Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısının Önsöz'ünde Kant şunları yazmıştır:

> Anlama yetisi adını verdiğimiz yetinin temeline inmek için ve aynı zamanda kullanımının kuralları ve sınırlarının belirlenmesi için *Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu*'ndan daha önemli araştırma [yoktu].

Sonrasında şunu ekler: "Onlar aynı zamanda bana en çok, ama umuyorum ki karşılıksız olmayan, çabaya mâl olan soruşturmalardır" (A xvi). Ne yazık ki çabaları karşılıksız kaldı; transendental dedüksiyonun argümanını kimse anlamadı. Buna cevap olarak Kant, teorik felsefedeki sonraki iki çalışmasında, 1783'ün *Gelecekte Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* ve 1786'nın *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde, bu argümanın rolünü en aza indirmeye çalıştı. Ama açıkça Kant'ın transendental dedüksiyonda söylemeye çalıştığı, eserlerinin başka hiçbir bölümünde söylemediği bir şey vardı, bu yüzden ona geri dönmek zorunda kaldı ve sonunda, 1787'de *Eleştiri*'nin ikinci baskısı için argümanın özünü tamamen yeniden yazdı. Yeni versiyon Kant'ın argümanı hakkındaki bazı soruları kesinlikle açıklığa kavuşturur, ancak bazı sorunlar olduğu gibi kalır.

Transendental dedüksiyonun anlaşılmasındaki sorunun bir kısmı, Kant'ın ikinci baskıda değiştirmeden bıraktığı Giriş bölümlerinde, argümanın neyi başarmayı amaçladığına ilişkin en az üç farklı açıklama ileri sürmesidir. Kant meşhur bir imge ile başlar ve dedüksiyonun, salt "olgu (*quid facti* [olgu sorusu –çev.n.])" (A 84 / B 116) olan şeye ilişkin değil, "hukuki (*quid juris* [hak sorusu –çev.n.]" olan şeye ilişkin yasal bir argümana benzer olduğunu söyleyerek başlar –bu bizim metafizik dedüksiyonda tanımlanan kategorileri kullanma hakkımız ile ilgilidir, salt onları kullandığımız olgusu ile ilgili değildir. Ancak, kategorileri kullanma hakkımızla ilgili olarak önceki argüman tarafından hangi sorunun cevapsız bırakıldığı hiçbir şekilde hemen anlaşılmamaktadır. Kant'ın söylediği ilk şey şudur: "Transendental dedüksiyon" "kavramların

nesnelerle *a priori* olarak ilişkilendirilme şeklinin bir açıklaması" olmalıdır, "bir kavramın deneyim yoluyla ve bu deneyim üzerine düşünme yoluyla nasıl elde edildiğini gösteren ve bu nedenle haklılığıyla değil onu elde edilmesini sağlayan olguyla ilgilenen" yalnızca "*empirik* bir dedüksiyon" değildir (A 85 / B 117)–Kant kavramlara sahip oluşumuza ilişkin John Locke'un ortaya koyduğunun bu türden (empirik) bir açıklama olduğunu düşünür (A 86 / B 119). Bu, Kant'ın uzay ve zamanın transendental açıklamalarında kendisinin (analitik ya da geriye giden) argüman yöntemine ilişkin açıklamasını, yani sorgulanmamış bir sentetik *a priori* bilgiden onun *a priori* zeminine ya da temeline doğru bir çıkarımı anımsatır. Ancak önceki paragrafta Kant, *a priori* kategorilerin "*talih* ve *kader*" kavramları gibi olduğunu öne sürmüştü şöyle ki, onları kullanmaya ya da bunların *a priori* olduğunu varsaymaya herhangi bir hakkımız olup olmadığını göstermemiz gerekir; bu nedenle, halihazırda *a priori* olduğu bilinen kavramların kullanımı için *a priori* koşulların yalnızca ortaya çıkarılması modeli pek umut verici görünmemektedir. Ayrıca, ilk baskının Önsöz'ünde Kant şunları söylemişti:

> Oldukça derinlere inen bu araştırmanın iki yanı var. Biri saf anlama yetisinin nesnelerine gönderme yapar ve onun kavramlarının nesnel geçerliliğini *a priori* olarak göstermesi ve anlaşılır kılması beklenir; bu nedenle esasen benim amaçlarıma uygundur. Diğer yan, saf anlama yetisinin kendisiyle ilgilenir, onun olanağı ve kendisinin dayandığı biliş gücüyle ilgilidir; bu nedenle onu öznel bir ilişki içinde ele alır ve bu açıklama benim esas amacım açısından büyük önem taşısa da, özünde ona ait değildir; çünkü esas soru, "anlama yetisi ve akıl tüm deneyimlerden bağımsız olarak neyi ve ne kadarını kavrayabilir?" sorusu her zaman olduğu gibi kalır ve geriye kalan soru şu değildir: "*Düşünme yetisi*nin kendisi nasıl mümkün olabilir?"... benim öznel dedüksiyonumun

umduğum bütünlüklü kanıyı üretmemesi durumunda bile, benim birincil kaygım olan nesnel dedüksiyon tüm gücüyle ortaya çıkacaktır.

(A xvi-xvii)

Ancak, kategorilerin nesnelerle *a priori* olarak *nasıl* ilişkilendirilebileceğinin Kant'ın A85 / B117'de söylediği açıklaması, transendental dedüksiyonun bu yalnızca "öznel" dedüksiyona çok benzer gibi görünmesine neden olur ve bu yüzden Kant'ın peşinde olduğu şeyin, "nesnel" dedüksiyonun, merkezinde olacak gibi görünmemektedir.

Bununla birlikte, az önce alıntılanan pasajda Kant, temel, "nesnel" dedüksiyonun, anlama yetisinin *a priori* kavramlarının "nesnel geçerliliğini göstermesi ve anlaşılır kılması"nın beklendiğini söyler. Bu bize transendental dedüksiyonun gerçekten neyi başarması gerektiğini söyler mi? Kant kısaca, "düşünmenin öznel koşulları"nın "nesnel geçerliliği" varsa, bunların "nesnelere ait tüm bilgilerin olanağının koşulları" olduğunu, yani bilginin nesneleri için zorunlu ve evrensel olarak geçerli olduğunu söyler (A 89-90 / B 122). Ve uzay ve zamanın "zorunlu olarak nesnelerle ilişkili" olduğunu, "az bir çabayla", göstermek kolay olmuş olsa da, kategoriler nesnelerin *görü*sünün koşulları olmadığı için onların nesnel geçerliliğinin gösterilmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla bu, transendental dedüksiyon için önemli olan şeyin, kategorilerin evrensel olarak ve zorunlu olarak bilgimizin *tüm* nesneleri uygulandığını ve bu nedenle, elbette *a priori* bilinmesi gerektiğini göstermesiymiş gibi görünmesine neden olur. Bunu göstermek "nesnel" dedüksiyon olacaktır ve ardından *a priori* kavramların görüde verilen nesnelerle *nasıl* ilişkili olduğunun ayrıntılarını tamamlamak "öznel dedüksiyon" olacaktır.

Bununla birlikte, bu öneriyle ilgili sorun, *metafizik* dedüksiyonun kategorilerin bilgimizin tüm *nesneler*ine uygu-

lanması gerektiğini ve dolayısıyla az önce tanımlandığı gibi "nesnel geçerliliğe" sahip olması gerektiğini zaten göstermiş olmasıdır: Metafizik dedüksiyon, nesnelerin tüm bilgisinin bu nesneler hakkındaki yargılarla ifade edildiğini iddia etmiş ve sonrasında yargılarımızın belirli biçimlere sahip olması gerektiği için, kavramlarımızın da böyle olması gerektiğini, dolayısıyla herhangi bir olanaklı yargının ve dolayısıyla nesnelerin olası herhangi bir kavrayışının koşulları olan *a priori* kategorilerin var olduğunu savunmuştur. Transendental dedüksiyon tamamen gereksiz olmadığı sürece, o halde, bundan daha fazlasını kanıtlaması gerekmektedir. Ama Kant bu noktada daha fazla neyi kanıtlamak isteyebilir?

Birkaç sayfa daha ileride Kant şunları söylediğinde daha fazla neyin söz konusu olabileceğine ilişkin bize bir ipucu verir: Transendental dedüksiyonda kanıtlanması gereken şey "tüm deneyimin, bir şeyin verilme yolu olan duyuların görüsüne ek olarak, görüde verilen ya da görünen bir nesnenin *kavramını* içerdiğidir; böylece, tüm deneyimsel bilginin temelinde *a priori* koşullar olarak nesnelerin genel kavramları yatar" ve

> tüm *a priori* kavramların transendental dedüksiyonunun, sonuç olarak tüm araştırmanın yönlendirilmesi gereken bir ilkesi vardır, o da şudur: Onlar deneyimlerin (ister onlarda karşılaşılan görünün ister düşüncenin) olanağının *a priori* koşulları olarak kabul edilmelidir.
>
> (A 93-4 / B 126)

Burada "deneyim," nesnelerin empirik bilgisinin aksine, *bizatihi bilinç* gibi bir şey anlamına geliyorsa (ki Kant bu terimi bazen böyle kullanır, ancak bu da çıkarımı doğru farzedilir hale getirecektir) o zaman bu ifadeler transendental dedüksiyonun, nesnelerin bilgisine sahip olduğumuzu *varsay*maya-

cağını, ama bilincin doğası hakkında daha genel bir iddiaya dayanarak nesneler hakkında bilgiye sahip olduğumuzu bir şekilde *kanıtlaması* gerektiğini ima eder.[45] Eğer transendental dedüksiyon bunu yaparsa, o zaman metafizik çıkarımın yaptığını tekrar etmeyecek, ancak metafizik dedüksiyonun sonuçlarının uygulanabileceği daha da temel bir öncül sağlayacaktır. Başka bir deyişle, eğer transendental dedüksiyon, deneyimimizin tümünün nesnelerin bilgisi olması gerektiğini kanıtlayabilirse, o zaman metafizik dedüksiyonun nesnelerin tüm bilgisinin kategorileri içerdiğine ilişkin kanıtından, kategorilerin istisnasız tüm deneyimlerimize uygulanması gerektiği sonucu çıkacaktır. O halde, transendental dedüksiyonun amaçladığı kategorilerin nesnel geçerliliğinin kanıtı, kategorilerin tüm deneyimlerimize, bize uzayda ve/veya zamanda sunulabilecek her şeye evrensel ve zorunlu olarak uygulandığının kanıtı olacaktır.

Transendental dedüksiyonun kanıtlaması gereken şey buysa, o zaman Kant'ın bu başlık altında kısaca açıkladığı bazı argümanlar işe yaramayacaktır. Dedüksiyonun ilk baskı versiyonu, Kant'ın içerisinde ünlü bir "üç katlı sentez" teorisine yer verdiği argümanın "ön hatırlatıcısı" ya da hazırlayıcı olan sunumuyla başlar. Burada, *nesneler*in tüm deneyimlerinde yer alan üç unsur olduğunu savunur: Birincisi, bir nesnenin çeşitli görülerini (bir "görü çoklusu") sırayla "kavramalıyız"; ikincisi, daha sonrakileri kavradıkça daha önceki öğeleri bir çokluda (*manifold*) "yeniden üretebilmeliyiz", böylece daha öncekilerin sonrakilerle aynı nesneyi temsil edip etmediği sorusunu bile gündeme getirebiliriz; ve son olarak, çoklunun birliğini bir kavram altında "tanımalıyız", yani çeşitli görülerimizin tek bir nesnenin bilgisini oluşturduğunu kabul

45 "Deneyim"in (*Erfahrung*) iki farklı anlamı arasındaki ayrımı Kant kabul etmese de B1'de zaten mevcuttur. Bu iki anlamın tartışması için bkz. *Kant and the Claims of Knowledge*, s. 79-87 ve Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 88-90.

etmeliyiz; çünkü nesnenin bir kavramından, onun sadece o birbirini izleyen görülerin onu sahip olarak temsil ettiği tür özelliklere sahip olması gerektiği sonucunu çıkar (A 99-104). Kitabın sonraki bölümlerinden bir örnek kullanırsak (A 141 / B 180), köpek kavramımız dört ayaklı bir şekil, bir havlama sesi ve bir köpek kokusuna ilişkin çeşitli temsillerimizin bir köpek temsilini oluşturduğunu farkına varmamızı sağlayabilir, çünkü kavram bize bu tür özelliklerin köpeklerde (kedilerde değil, örneğin) bir arada olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu düşünce çizgisinde iki sorun vardır. Birincisi, örneğimizin açıkladığı gibi, bu argüman nesnelerin bilinmesinde *empirik* kavramlara olan ihtiyacı göstermektedir; empirik kavramların kendilerinin bir şekilde anlama yetisinin *a priori* kategorilerine bağlı olduğu gösterilemedikçe, argüman bize *a priori* kategorilerin nesnel geçerliliği hakkında hiçbir şey söylemez. Elbette, metafizik dedüksiyon, nesnelerin bilgisinin kategorileri gerektirdiğini zaten göstermişse, bu noktanın daha öte bir kanıtına ihtiyacımız olmayabilir. Bununla birlikte, bu argümanla ilgili daha önemli sorun şudur: Bu argüman *bir nesneyi* bilişimize neyin dahil olduğuna ilişkin derinlemesine bir *analiz* olsa da, *tüm deneyimlerimizin aynı zamanda nesnelerin deneyimi olması gerektiği* ve dolayısıyla kategorilerin, tüm deneyimlerimize zorunlu olarak uygulandığı anlamında "nesnel geçerliliğe" sahip olduğu şeklindeki bizim deneyimimizin daha genel bir özelliğinden çıkarılmış bir kanıt değildir. Dolayısıyla argüman, transendental dedüksiyonu metafizik dedüksiyondan ayırma amacını gerçekleştirmiyor gibi görünmektedir.[46]

46 Bununla birlikte, bazı yorumcuların Transendental Dedüksiyon'un yalnızca nesneler hakkındaki tüm empirik bilginin (ikinci anlamında "deneyim"in) kategorileri gerektirdiğini ortaya koyma amacını taşıdığı görüşünü savunduklarına dikkat edilmelidir. Bkz. Karl Ameriks, "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument" (1978), kendisinin *Interpreting Kant's Critiques* kitabında yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 51-66

Kant'ın kendisi, üç katmanlı sentezin analizinin, kendi başına, en azından bizim nesnelere ilişkin bilgimizin *a priori* kavramları içermesi gerektiğini gösterdiğini düşünüyor gibi görünmektedir; ancak onun sonucu, bir nesneye ilişkin deneyimimizi birleştirmek için bir kavramın gerekli olmasından, zorunlu ve dolayısıyla *a priori* bir kavramın zorunluluğuna geçen hatalı bir çıkarıma dayanıyor gibi görünüyor (A 104-6). (Bu bir yanıltmacadır, çünkü *köpek* kavramından da gördüğümüz gibi, sıradan bir empirik kavram bu işi yapabilir.) Ancak daha sonra bu tür *a priori* kavramların nereden gelebileceğini açıklamaya çalışırken, Kant tam da ihtiyaç duyulan deneyimin daha genel özelliği olabilecek yeni bir kavram öne sürer. Bu, "transendental tamalgı (*apperception*)" kavramı, "görülerin tüm verilerinden önce gelen bir bilinç birliği" ya da kişinin tüm çeşitli deneyimlerinde "sayısal birliği"nin "saf, orijinal, değişmeyen bilinci"dir (A 107 , A 113). Kant, "tamalgı" ve "bilincin birliği" terimlerini çeşitli şekillerde kullansa da,[47] "transendental tamalgı"nın temel düşüncesi şuymuş gibi görünüyor: Herhangi bir deneyimim olduğunda, o deneyime sahip olduğumu da bilebilirim ve *bunu* bilmek, o deneyimin diğer tüm deneyimlerime sahip olan *aynı* benliğe –tüm deneyimlerim boyunca sayısal olarak özdeş olan benliğe– ait olduğunu bilmeye eşdeğerdir.

Bu öncül, üç katlı sentezle ilgili önceki argümandan bağımsız olarak, kendi ayakları üzerinde duruyormuş gibi görünüyor. Şimdi soru, transendental tamalgı olgusunun, kategorilerin kendisinin uygulandığı tüm deneyimlere, yani istisnasız tüm deneyimlerimize zorunlu olarak uygulanmasını bir şekilde gerektirip gerektirmediğidir. Eğer öyleyse, transendental tamalgı olgusu, kategorilerin nesnel geçerliliğinin

---

ve Gary Hatfield, "What Were Kant's Aims in the Deduction?", *Philosophical Topics* 31 (2003): 165-98.

47 Bkz. *Kant and the Claims of Knowledge*, s. 83-4.

istenen kanıtının temeli olabilir. Fakat Kant, transendental tamalgıdan kategorilere nasıl bir geçiş öne sürer?

Kant, bu stratejik problemi çözme umuduyla bir dizi farklı taktik dener. "Dedüksiyon"un ilk baskısında Kant'ın ana taktiği, transendental tamalgıda bilinç birliğinin hem sentetik hem de *a priori* olduğu, bu nedenle kendisinin *a priori* olan bir senteze dayanması gerektiği öncülüyle başlamaktır:

> Şimdi bir öznedeki çoklu sentetiktir; saf tamalgı, bu nedenle, tüm olanaklı görülerdeki çoklunun sentetik birliği ilkesini sağlar.
>
> Bununla birlikte, bu sentetik birlik bir sentezi önceden varsayar ya da onu içerir ve eğer birincisi zorunlu *a priori* olacaksa, o zaman ikincisi de *a priori* bir sentez olmalıdır.
>
> (A 117-8)

Tamalgının sentetik olduğunu ve bu nedenle bir sentezi varsaydığını söylerken Kant, bir temsil çoklusunu –tikel gözlemler ya da empirik görüler çokluğunu– kendimize bağlarken, aralarında (kendi başına değerlendirildiğinde herhangi birinin içeriğinin mantıksal bir parçası olmayan) bir bağlantı olduğunu –bunların her birinin, tüm diğerlerinin ait olduğu aynı benliğe ait olduğunu– iddia ettiğimizi kasteder; bu nedenle tek bir benliğe ait olan farklı temsiller arasındaki bağlantı herhangi bir salt analizle bilinemez. Bu tamamen akla uygun görünüyor. Şu anda kırmızı bir kitaba baktığım olgusundan, bir dakika önce maviye baktığım ya da tam tersi olduğu sonucu çıkmıyor. Ama aslında bu iki deneyimi de daha yeni yaşamışımdır. Sonuç olarak her ikisi de bilincimin birliğine ya da sayısal olarak özdeş benliğime aittir ve bu nedenle aralarındaki bağlantının bir şekilde analitik değil sentetik olması gerektiğini varsaymak mantıklı görünmektedir. Bununla birlikte, Kant bilinçteki bu bağlantıya sadece sentetik de-

ğil, aynı zamanda sentetik *a priori* diyerek ne demek istiyor? Aslında, bununla ilgili iki farklı şey söylüyor; bunlardan biri doğru ama önemsiz görünüyor, diğeri ise önemli ama sorunlu görünüyor. "Dedüksiyon"un ikinci baskısında Kant, "tamalgının zorunlu birliği ilkesi... bizzat özdeş, dolayısıyla analitik bir önermedir" der (B 135) ve bu basitçe şunu söylüyor olarak anlaşılabilir: Bir temsili kendine bağlamanın (*to ascribe one representation to oneself*) *geldiği anlam*, o temsilin kendisine bağlanan bütün diğer temsillerle aynı benliğe bağlanmasıdır. Bu, sadece bir benlik (*a self*) düşüncesinin bir tanımı olarak kabul edilebilir; bundan da, herhangi bir tikel temsilin böyle bir benliğe bağlanması gerekip gerekmediğine dair hiçbir şey çıkmaz, bunun hangi temelde olacağından bahsetmiyorum bile. Bununla birlikte, ilk baskıda Kant, sahip olabileceğimiz herhangi bir temsilin aslında sayısal olarak özdeş bir benliğe bağlanabileceğine ilişkin, yalnızca tanımlayıcı değil, gerçek bir kesinliğe sahip olduğumuzu düşünüyormuş gibi görünüyor. Kant şöyle yazar:

> Bilince alınamazlarsa tüm görüler bizim için hiçtir ve bizi biraz olsun ilgilendirmezler... ve bilgi yalnızca bilince alınma yoluyla olanaklıdır. Bütün temsillerin olanağının zorunlu bir koşulu olarak, bilincimize ait olabilecek tüm temsiller açısından kendimizin eksiksiz birliğinin *a priori* bilincindeyiz... Bu ilke *a priori* geçerlidir.
>
> (A 116)

Kant, sonrasında bu ilkeden çok çarpıcı çıkarımlar yapar. İlk olarak, Kant tüm temsillerimiz arasında bu temsillerin tikel içeriği hakkında herhangi bir şey bilmeden önce bile bir birlik olduğunu bilirsek, ama bu birlik sentetikse, o zaman temsillerimizin hepsinin bunların herhangi bir tikel empirik sentezinden (örneğin, bazı tikel temsillerin bir köpeği mi yok-

sa bir kediyi mi temsil ettiğini belirlediğimiz türden sentezinden) önce *a priori* bir sentezi olması gerektiğini savunur; Kant buna "hayalgücünün üretici sentezi" (A 118) adını verir ve eğer bu sentez *a priori* ise, diye varsayar, o zaman bizzat onun *a priori* kuralları olmalıdır. Sonrasında, tüm sentezin nihayetinde *anlama yetisi*nin bir ürünü olduğunu ve "hayalgücünün *transendental sentez*iyle ilişkili olduğu"nu olduğunu varsayar, bununla daha yeni öne sürdüğü *a priori* sentezi, "saf anlama yetisi"ni kasteder. (A 119); ve Kant'ın metafizik dedüksiyonun gösterdiğini düşündüğü gibi kategoriler, saf anlama yetisinin tüm sentezlerinin zorunlu birliğini içeren "saf *a priori* koşullar" olduğundan, kategorilerin tamalgının birliğiyle sonuçlanan saf sentezin koşulları olması gerektiği sonucuna varır. Son olarak, bu, kategorileri herhangi bir temsilimize uygulayabileceğimiz ve uygulamamız gerektiği anlamına geldiği ve yine de kategoriler aynı zamanda tüm nesnelerin kavramlarının saf formları olduğu için, Kant bunun kategoriler aracılığıyla sahip olduğumuz herhangi bir deneyim için her zaman kavramları sağlayabileceğimiz ya da bütün temsillerimiz arasında zorunlu bir "yakınlık" (*affinity*) olduğu anlamına geldiğini düşünür: "Tüm görünüşler boyunca uzanan bir yasanın, yani bunları baştan sona kendi içlerinde ilişkilendirilebilen ve kapsamlı bir bağlantının evrensel yasalarına tâbi olan duyunun verileri olarak görmek için bir yasanın zorunluluğu"(A 122). Yaptığı varsayımlar göz önüne alındığında, bu yakınlığın varlığı aslında "yalnızca tüm algıları tek bir bilince (orijinal tamalgının bilincine) bağladığım için bilincinde olduğum tüm algılar için onların bilincinde olduğumu söyleyebilirim" öncülünden çıkar. Ve tamalgının transendental birliği bu yakınlığı ima ettiğinden, Kant "bizzat anlama yetisinin doğa yasalarının ve dolayısıyla doğanın formel birliğinin kaynağı olduğu"nu iddia etme hakkına sahip olduğunu hisseder (A 127).

Bu olağanüstü bir argümandır,[48] benliğin birliği hakkında bir çeşit Kartezyen kesinlik varsayımından başlayıp, anlama yetisinin zorunlu olarak doğadaki birliğin kaynağı olduğu şeklindeki son derece Humeculuk-karşıtı sonuçla noktalanır. Bu argümanla Kant'ın, bilginin temel ilkelerinin otonom olması gerektiği, içimizde yatması gerektiği şeklindeki ilk Copernicusçu fikri anlama yetisinin doğayı şekillendirdiği ve bu nedenle ilkelerini doğaya her zaman dayatabileceği varsayımı olarak ortaya çıkar. Ancak argüman birçok itiraza karşı savunmasızdır. Birincisi, Kant'ın aslında kendimize ait olduğunu söyleyebileceğimiz tüm temsiller arasında sentetik bir bağlantının bilincinde olmamız gerektiği şeklindeki analitik ilkeyi kullanma hakkı olmasına rağmen, bu, kendimize ait olduğunu söyleyemeyeceğimiz *hiçbir* temsile sahip olamayacağımız şeklindeki *sentetik* ilkeyi içermez: Analitik ilke, sahip olduğumuz tikel bir temsilin aynı zamanda sahip olduğumuzun farkında olmamız gereken ve sonuç olarak başka temsillerle ilişkilendirebileceğimiz bir temsil olup olmadığını belirsiz bırakır. Kant'ın, farkında olmadığımız herhangi bir görünün "bizim için hiç" olduğunu ve "bizi biraz olsun ilgilendirmediği"ni söylediğindeki daha güçlü, sentetik ilke iddiası, diye sürer itiraz, onun varsayımının sentetik *a priori* olduğunu kanıtlamaz. Sahip olduğumuzun farkında olmadığımız bir temsilin bizi ilgilendirmediği pekâlâ doğru olabilir (ya da bu bazen doğru olabilir, yine de bu her zaman doğru olsaydı, bazı insanların psikanalize neden bu kadar çok para harcadığını anlamak zor olurdu), ancak bu böyle temsillere sahip olamayacağımız anlamına gelmez.

İkincisi, bu argüman tamalgının birliğinin temelini oluşturduğu iddia edilen transendental sentezi kategorilere göre

48 Bu argümanı ilk olarak şurada inceledim: "Kant on Apperception and A priori Synthesis", *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 205-12. Ve şurada yeniden tartıştım: *Kant and the Claims of Knowledge*, s. 133-49.

gelişigüzel yürütülen bir anlama yetisi senteziyle özdeşleştiriyor gibi görünüyor; yani anlama yetisinin tüm sentezin kaynağı olduğunu ve dolayısıyla kategorilerin tüm sentezlerde yer aldığını iddia eder.[49] Bu noktayı ifade etmenin bir başka yolu, Kant'ın argümanının en azından çok soyut olduğunu söylemek olabilir: Anlama yetisinin, tamalgının birliğinin kaynağı olduğunu, ancak kategorilerin temsillerimize uygulanmasıyla benliğin birliği hakkında ne tür tikel yargıların olanaklı kılındığını bize söylemez ve bu nedenle kategorilerin gerçekten tamalgının birliğinin zorunlu koşulları olduğuna bizi ikna edemez. Dahası, kategorilerin bir şekilde empirik sentezden önce gelen ya da onun altında yatan *a priori* bir sentezde içerildikleri düşüncesi, metafizik dedüksiyonun önerdiği empirik kavramlarımızın formları olarak kategoriler anlayışına pek uyuyormuş gibi görünmemektedir: Kategoriler hakkında bu düşünme tarzı, onların empirik kavramların oluşumunda bize rehberlik etmesi gerektiğini öne sürer; ancak bu da, verilerimizin (saf matematikte olanlar dışında) tek sentezinin empirik verilere ait ve empirik kavramları kullanan empirik sentez olacağı anlamına geliyor, her ne kadar empirik kavramlar *a priori* kategorilerine göre oluşturulmuş olsa da.

Son olarak, Kant'ın tüm görünüşlerin zorunlu *yakınlığı* düşüncesi, aşırı derecede güçlü bir bilişsel otonomi kavrayışı olabilir: Kendimize dönerek, nesnelerin herhangi bir olası bilgisinin zorunlu koşullarını (aslında kavrayabildiğimiz her tikel nesne tarafından yerine getirilmesi gereken koşulları) *keşfedebileceğimiz*i iddia etmek bir şeydir; ama kendilerinde neye benzerlerse benzesinler doğanın her nesnesine kendi anlama yetimizin ilkelerini her zaman *dayatabileceğimiz*i söy-

49 Dicker bu sorundan *Kant's Theory of Knowledge*'da, s. 105, 111, kısaca bahseder.

lemek ise bambaşka bir şeydir. İkincisini söylemek, doğada kavrayamayacağımız hiçbir şey olamayacağını söylemek olur ve bu kadar güçlü bir iddiayı, sonuçta bir tür *kendimizin-bilgisi* (*self-knowledge*) olan şeyin olanağının koşulları üzerine düşünerek kanıtlayıp kanıtlayamayacağımız net değildir.

Daha önce söz edildiği gibi Kant, *Eleştiri*'nin ikinci baskısı için transendental dedüksiyonu tamamen yeniden yazdı. Bunu, az önce sözü edilen sorunlardan herhangi birini fark ettiği ve şimdi bunları nasıl çözeceğini bildiği için mi yaptı? Kant birinci baskının dedüksiyonunda nesnelerin kavramlarını oluşturmak için tamalgı ve kategorilerin kullanımı arasındaki bağlantının en azından yetersiz bir şekilde desteklendiğini fark etmiş olmalı, çünkü yeni versiyonda bu bağlantıyı daha ikna edici hale getirmeye çalışır.

Argümanın yeni versiyonu, "bütün birleştirmeler... anlama yetisinin bir eylemidir" şeklindeki önermenin açık bir şekilde iddia edilmesiyle başlar (§15, B 130). Tartışmanın bir sonraki bölümü, Kant'ın şu ünlü iddiasıyla başlar: "*Düşünüyorum* [*The I think*] tüm temsillerime eşlik edebilmelidir... Sonuç olarak, tüm temsil çoklusunun, kendisinde bu çokluyla karşılaşılacak olan aynı öznedeki *düşünüyorum* ile zorunlu bir ilişkisi vardır" (§16, B 131-2). Başka bir deyişle, herhangi bir temsili kendine bağlamak, onu, temsilinin geri kalanının "çoklusu"nu da içeren "aynı özne"ye bağlamaktır ve bu nedenle, anlama yetisi tarafından bir birleştirme [*combination*] eylemini gerektirir. Kant, şunu söylerken bu noktayı yineler:

> Verili bir temsiller çoklusunu *tek bir bilinç*te birleştirebildiğim için, bizzat *bu temsillerdeki bilincin özdeşliğ*ini temsil etmem benim için olanaklıdır, yani tamalgının *analitik* birliği ancak *sentetik* birliğin varsayımı altında olanaklıdır.
>
> (B 133-4)

Tamalgının analitik birliği, tek bir temsilin, ona basitçe kırmızı olma gibi bir özellik atfediyormuşum gibi, benim olduğunu söylediğimde iddia ettiğimdeki şeydir; tamalgının sentetik birliği, tüm temsillerimin hepsinin benim olduğunu iddia ettiğimdeki şeydir ve Kant'ın öne sürdüğü şey, ilkinin ikincisine bağlı olduğudur; bu nedenle bir temsilin benim olduğunu söylemek, bir elmayı kırmızı olarak adlandırmaya hiç benzemez, çünkü bu herhangi başka bir elma dediğim şeye bağlı değildir. Bütün bunlarda, öyle görünüyor ki Kant, yalnızca tamalgının sentetik karakterini vurguluyor ve sonra §15'te ortaya konulan öncüle başvurarak, birleştirmenin ya da sentezin kaynağı olarak anlama yetisinden bu sentezin zorunlu bir koşulu olarak kategorilere giden birinci baskıda denediğiyle aynı türden doğrudan bir argüman için bizi hazırlıyor (B 134-5).

Ancak Kant yavaşlar ve tamalgının kendisinin *nesneler hakkında*ki[50] yargılarla içsel olarak bağlantılı olduğunu ve dolayısıyla metafiziksel çıkarım argümanı göz önüne alındığında, zorunlu olarak kategorileri içerdiğini göstererek tamalgı ile kategorilerin nesnel geçerliliği arasında bağımsız bir bağlantı kurmaya çalışır. Bununla birlikte, bunu yapmak için ilk girişimi yanlış yönde ilerliyor gibi görünür: §17'de Kant "Bir *nesne*... kavramında verili bir görü çoklusunun *birleştiği* şeydir" ve "bilincin birliği, temsillerin bir nesneyle ilişkisini tek başına oluşturan şeydir", diye yazar (B 137). Bu sanki öne sürülen şey şuymuş gibi gösteriyor: Tamalgının birliği, nesnelerin bilinmesi için yeterli bir koşuldur, böylece tamalgının birliği için zorunlu olan her şey, nesneler için de geçerlidir (aslında bu, yalnızca tamalgının birliği nesnelerin kavranması için zorunlu bir koşulsa geçerli olacaktır; belki Kant, bunun hem zorunlu hem de yeterli olduğunu demek

50 Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 97-105.

istemektedir). Bu da bize kategorilerin tüm nesneler için geçerli olması gerektiğini ya da, eğer bunlar tamalgının kendisinde içeriliyorsa, aslen A93 / B126'da tanımlanan anlamda evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiğini söyleyecektir.[51] Ama eğer aradığımız şey kategorilerin tamalgının kendisinin zorunlu koşulları olduğuna inanmak için bir nedense, o zaman bu argüman kanıtlanması gereken şeyi önceden varsayıyor gibi görünmektedir.[52]

Ancak sonraki iki bölümde Kant, tamalgının nesneler hakkında bir yargı formu olduğunu ve dolayısıyla doğası gereği kategorileri içerdiğini kanıtlamaya çalışır. Bunu, §18'de "tamalgının *transendental birliği*"nin "bilincin *öznel* [bir] *birliği*" değil "nesnel" bir birliği olduğunu ifade ederek (B 139) yapar; bir yandan da §19'da tersine "bir yargının, verili bilgileri tamalgının objektif birliğine sunma yolundan başka bir şey olmadığı"nı savunur (B 141). Bu, tamalgı zorunlu olarak yargıyı içeriyormuş ve aynı zamanda yargı zorunlu olarak tamalgıyı içeriyormuş gibi görünmesine yol açar; böylece eğer yargı zorunlu olarak kategorileri içeriyorsa, o zaman tamalgının kendisi de kategorileri içerecektir. Eğer böyleyse, o zaman, tüm deneyimlerimiz tamalgımızın birliğinin bir parçası olduğu için, tüm deneyimlerimiz kategorileri içerecektir; başka bir deyişle, kategoriler nesnel geçerliliğe sahip olacaktır, bu da bütün transendental dedüksiyonun kanıtlaması beklenen şeydir. Bununla birlikte, Kant burada, tam algı ile nesneler hakkındaki yargı arasındaki can alıcı bağlantıyı çok kolay bir şekilde kurabilir. Kant bilincin "öznel"

51 Kant aslında son alıntıya "temsillerin bir nesneyle olan ilişkisi"ni "nesnel geçerliliği" ile eşitleyerek devam eder; bu aslında A93/B126'da tanımlanandan daha zayıf bir anlamda "nesnel geçerlilik"tir, çünkü kavramların *tüm* nesnelere *zorunlu* olarak uygulanması hakkında hiçbir şey söylememektedir.

52 Bkz. *Kant and the Claims of Knowledge*, s. 117-8, ve benim "The Failure of the B-Deduction" makalem, *Southern Journal of Philosophy*, XXV, Supplement (1987): 67-84. Ayrıca bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 135.

birliğini "nesnel" olanla karşılaştırarak tanımladığında, o "tamamen olumsal" olan ve belki de yalnızca tek bir özne için geçerli olan düşüncelerin birleşimi ile öznelerin tümü için geçerli olan düşüncelerin birleşimi arasında bir karşıtlık oluşturur (B 140). Ancak bu, yalnızca "bilincin nesnel birliği"nin temsillerin ya da *bir nesne*nin, nesnel-olmayan değil, nesnel bir ilişkisinin bilinci olduğunu söylemektir. Metafizik dedüksiyonun, kategorilerin *nesneler*in bilinmesi için zorunlu koşullar olduğunu zaten gösterdiğini kabul edebiliriz; şimdi Kant, sadece tamalgının birliğini nesnelerin bilgisiyle *eşitleyerek*, onların aynı zamanda tamalgının birliğinin kendisinin de koşulları olduğunu gösteriyor gibi görünüyor. Ancak bu, *başlangıçta anlaşıldığı şekliyle* –yani neyi temsil ettiklerine bakılmaksızın bu tür temsillerimiz arasında bir bağlantı olarak– tamalgının, nesneler hakkında yargıları içerdiğini bağımsız bir şekilde ortaya koymaz; bundan da kategorileri kullanarak tüm deneyimlerimiz hakkında objektif yargılarda bulunmamız gerektiği *sonucuna ulaşabiliriz*. Dahası, Kant'ın mevcut hamlesini hiçbir sınırlama getirmeden kabul edersek, elimizde bir ikilem olur; ya deneyimlerimizin bir kısmı salt özneldir ve kategorileri içermez, bu da kategorilerin sonuçta nesnel geçerliliğe sahip olmadığı, yani tüm deneyimlerimiz için geçerli olmadığı anlamına gelir; ya da tamalgımızın tümü nesneldir ve kategoriler tüm deneyimlerimiz için geçerlidir, ancak bunun tek nedeni hiçbir şekilde yalnızca öznel bir deneyime sahip olmamamızdır. Bu ikilemin iki boynuzu da çekici görünmüyor.[53] Kant, §20'de tamalgının yargının mantıksal işlevlerini içerdiği sonucuna vardığında, tamalgı-

53 Bu ikilem üzerine ünlü bir makale şudur: Lewis White Beck, "Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?" kendisine ait *Essays on Kant and Hume*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1978), s. 38-60; Beck C.I. Lewis tarafından gündeme getirilen bir soruna şurada cevap verir: *Mind and the World Order* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929), s. 221.

nın her zaman yargıyı içerdiğini ve "*kategorile*rin, verili bir görü çoklusu onlara göre belirlendiği sürece, yargının bu işlevlerinden başka bir şey olmadığı"nı başarıyla gösterdiğini varsayar (B 143); ancak bunu göstermemiştir, en azından tamalgının, §18'e gizlice sokulan doğru farzedilen anlamı için değil, §16'da genel anlamı için bunu göstermemiştir.

O halde Kant'ın dedüksiyonunun ikinci versiyonu, ilk denemesi düzeyinde bir başarısızlık mıdır? Şimdiye kadar ele aldığımız bölümler (§15-20), deneyimlerimizin tümü için tamalgının birliği ile kategorilerin nesnel geçerliliği arasında doğrudan bir bağlantı kurmada ilk versiyondan daha iyi bir sonuç vermedi; ancak Kant bundan sonra başka ve baştan sona daha umut verici bir argüman hattı açan bir hamle yapar. §21'de Kant, önceki bölümlerde yalnızca "anlama yetisinin saf kategorilerinin bir dedüksiyonunun *ilk adımı*nın atıldığı"nı; bu adımda bu kategorilerin "deneysel bir görü için bir çoklunun veriliş formu"ndan, yani tüm deneyimimizin "Transendental Estetik"te gösterilmiş olan, zorunlu uzay-zamansal formundan ayrıldığını söyler. Tartışma şimdi, deneyimlerimizin olanağının şu duyulur durumunu hesaba katan bir şekilde tamamlanmalıdır.[54] Elbette Kant, kategorilerin zorunlu olarak tüm deneyimlerimiz için geçerli olduğunu zaten başarılı bir şekilde gösterdiğini varsayar ve şimdi bize deneyimimizin uzay-zamansal olduğunu ve bu nedenle kategorilerin zorunlu olarak uzay-zamansal olan bir deneyim için geçerli olduğunu hatırlatmasındaki birincil amacının katego-

54 Dieter Henrich ünlü bir makalede ikinci büyük adımın §21'de başladığı gerçeğine dikkat çekmiştir, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction," *Review of Metaphysics* 22 (1969): 640-59, yeniden basımı Ralph C.S.Walker (der.), *Kant on Pure Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 66-81. Bu makale büyük bir literatürün doğmasına neden olmuştur; Almanca okuyanlar için Henrich ile bazı eleştirmenler arasındaki değerli bir tartışma şurada bulunabilir: Burkhard Tuschling (der.), *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft"* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), s. 34-96.

rileri kullanımımızın *sınırlarını* açıklığa kavuşturmakmış gibi görünüyor: Uzay-zamansal deneyimimiz, nesnelerin kendilerinde nasıl olduklarının değil, yalnızca nasıl göründüklerinin deneyimi olduğu ve kategoriler zorunlu olarak uzay-zamansal deneyimimiz için geçerli olduğu için, onlar da nesnelerin kendilerinde nasıl olduklarına değil, yalnızca nasıl göründüklerine ilişkin *bilgi* sağlarlar –gerçi kategoriler *doğrudan* uzay-zamansal içeriğe sahip olmadıkları için, uzay-zamansal olmayan nesneleri, yani kendilerinde oldukları haliyle şeyleri *düşünmek* için hâlâ kullanılabilirler (§22, B 146). Bu, Kant'ın ilk baskının Önsöz'ünde, transendental dedüksiyon için esas olan şeyin, "Anlama yetisi ve aklın tüm deneyimlerden bağımsız olarak neyi ve ne kadarını kavranabileceği"ni (A xvii) belirlemek, yani hem kategorilere ilişkin *a priori* bilgimizi hem de kategoriler yoluyla edindiğimiz *a priori* bilgimizi güvence altına almak ve sınırlamak, olduğu şeklindeki orijinal iddiasıyla tutarlıdır.[55] Ve sonraki birkaç bölüm gerçekten de kategorilerin, salt görünüş açısından, hatta, ne kadar paradoksal görünse de, kendimiz söz konusu olduğunda bile, bilgi verdiğini vurgulamaya adanmıştır: "Aynen dış duyunun belirlenimlerini uzayda düzenlediğimiz gibi iç duyunun belirlenimlerini zamanda görünüşler olarak düzenlememiz gerektiği" (§24, B 156) için, kategoriler yoluyla "ben o halde kendimin

55 Ayrıca *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'ne Önsöz'deki Kant'ın şu ifadesine bakınız:

> Aklın tüm bilgilerinde kullanması gereken kategorilerin, yalnızca olası deneyimin nesneleriyle ilişkili olanlar (kategoriler bu tür bir deneyimdeki düşünce biçimini basitçe olanaklı kıldığı kadarıyla) dışında hiçbir başka kullanımı olamayacağını kanıtlayabilirsek, o zaman, kategorilerin bu tür bir deneyimi *nasıl* olanaklı kıldığı sorusunun cevabı, mümkün olan yerlerde dedüksiyonu *tamamlamak* için oldukça önemli olmasına rağmen, sistemin ana amacı, yani saf aklın sınırlarının belirlenmesi açısından, hiçbir şekilde *zorunlu* değildir, ama bütünüyle *değerli*dir (4: 474n).
>
> Dedüksiyonun sınırlama işlevi Hatfield tarafından "What Were Kant's Aims in the Deduction?" makalesinde vurgulanmıştır.

[gerçekte] *olduğu hali*nin *hiçbir bilgisi*ne sahip olamam, ama yalnızca bana *görünen hali*nin bilgisine sahip olabilirim" (§25, B 158). Kategoriler aracılığıyla, yalnızca göründükleri gibi şeylerin bilgisine sahip olabileceğimiz, ancak yine de kategorileri şeyleri kendilerinde nasıl olabileceklerini düşünmek için kullanabileceğimiz tezi, Kant'ın hiçbir teorik bilgisine sahip olamayacağımız metafizik iddialara inanmak için pratik temellere sahip olabileceğimiz nihai argümanı ve özellikle nedensellik kategorisinin kendimizin görünüşüne zorunlu olarak uygulamasının gerektirdiği eksiksiz nedensel determinizmin, kendinde olduğu haliyle düşünülen benlikteki irade özgürlüğü ile uyumlu olduğu argüman için çok önemli olacaktır. Bunlar açıkça Kant için son derece önemli olan konumlardır ve elbette onlara daha sonra geri dönmemiz gerekecek. Ama şimdi ilgileneceğimiz şey, ikinci baskı dedüksiyonunun ikinci yarısının sondan bir önceki bölümünde kategorilerin nesnel geçerliliğini göstermeye yönelik Kant'ın önerdiği alternatif stratejidir (§26).

Kant, bu bölüme, bize şunu hatırlatarak başlar: "Uzay ve zaman yalnızca duyulur görünün *formları* olarak değil, aynı zamanda (bir çoklu içeren) *görüler*in kendileri olarak *a priori* temsil edilir" (B 160). Kant, daha sonra, "Transendental Estetik"te "[bu birliğin] tüm kavramlardan önce geldiğini belirtmek amacıyla bu birliği sadece duyusallığa atfetmiş olması"na rağmen, aslında bunun "bir sentezi varsaydığını, bu sentezin de duyulara ait olmadığını, ama onun aracılığıyla tüm uzay ve zaman kavramlarının ilk olarak olanaklı hale geldiği"ni ekler (B 160-1n.). Bu öncüllerden Kant şu sonuca varır: "Bu sentetik birlik, kategorilerle uyum içinde, *genel olarak* verili *bir görü* çoklusunun özgün bir bilinçte birleşiminin birliğinden başka bir şey olamaz" (B 161). Başka bir deyişle, Kant şimdi, uzay ve zamanın birliğinin kategorilere bağlı olduğunu, dolayısıyla tabii ki kategorilerin nesnel olarak geçerli olduğunu

ya da zorunlu olarak sahip olabileceğimiz her deneyim için geçerli olduğunu, çünkü tüm deneyimimiz uzay-zamansal olduğunu savunur. Şimdi Kant bu argümanı savunurken, her uzayın ve her zamanın yalnızca daha geniş bir uzay ya da zamanın bir parçası olarak temsil edilebileceği saf formel olgusunu kabul etmemizin –bu doğrudan uzay ve zamanın birliğini (ve ayrıca sonsuzluğunu) ima eder– kategorilere bağlı olduğunu kastediyor olamaz; çünkü bu sadece "Transendental Estetik"in merkezinde bulunan ve gördüğümüz üzere oldukça ikna edici olan bir argümanını zayıflatmakla kalmaz; aynı zamanda, kategorilerin ya da, "parça" ve "bütün" kavramlarını "birlik" ve "tümlük" kategorilerinin bir versiyonu olarak yorumlamaya istekliysek, en azından nicelik kategorilerinin ötesinde herhangi bir kategorinin bu kavrayışa nasıl herhangi bir şekilde dahil olduğunu anlamak zordur. Öyleyse Kant burada mantıklı olacak ve "Transendental Estetik"e zarar vermeyecek ne kastediyor olabilir? Evet, onun uzay ve zamanın "bir çoklu içerdiği"ne ilişkin ifadesi şunu gösterebilir: Kategorilerin kullanımına dayanan şey, uzay ve zamanı *dolduran* şeyin birliğine ilişkin bilgimiz, yani *nesneler*in ve onların uzay ve zamandaki durumlarının birlikli ve belirli düzenine ilişkin bilgimizdir. Kant'ın aklından geçenleri açıklamak için bazı örnekler sunduğunda önerdiği şey de budur. "Bir evin empirik görüsünü algıya dönüştürürken" yalnızca uzayın formel görüsüne değil, aynı zamanda nicelik kategorisine, "homojen olan şeyin genel olarak bir görüde sentezi"ne dayandığımı savunur (B 162), muhtemelen bunun anlamı, birkaç empirik görümü, yani pencereleri, kapıları, duvarları ve benzerlerine ilişkin anlık görüşlerimi tek bir evin algıları olarak düşünmek için, onları tek bir kalıcı bütünün parçalarını temsil ediyorlarmış gibi düşünmem gerektiğidir ve Kant şunu söyler: "suyun donmasını algılamak" için, "iki durumu (akışkanlık ve katılık) sadece zamanda meydana gelen bir şey olarak değil, aynı

zamanda *belirli bir sıra* ile meydana gelen bir şey olarak –birinci olarak akışkanlık ve ikinci olarak da katılık, tersi değil, çünkü bu erime olurdu, donma olmazdı– kavramam gerekir ve bunu yapmak için nedensellik kategorisini gözlemlerime uygulamam gerekir (B 162-3). Bu, uzay ve zamandaki nesnelerin ve olayların belirli bilgisinin, özellikle ev ve donma gibi deneysel kavramların saf formları olan madde ve nedensellik kategorileri dahil olmak üzere, çok çeşitli kategorilerin kullanımına dayandığını gösterir. Peki ya tamalgı, yani kişinin *kendisi*nin sayısal özdeşliğinin bilgisi? Evet, eğer Kant, uzay ve zaman *içindeki* nesnelerin ve onların durumlarının kesin bir bilgisine sahip olmak için kategorileri kullanmanın zorunlu olduğunu başarılı bir şekilde iddia edebilirse, aynı zamanda bu kategorileri, belirli deneyim dizisine sahip kalıcı nesneler olarak *kendimiz*in kesin bir bilgisini edinmek için kullanmamız gerektiğini iddia edebilir. Başka bir deyişle, eğer Kant kategorilerin kullanımının, uzay ve zamandaki nesnelerin herhangi bir kesin bilgisi için zorunlu bir koşul olduğunu iddia edebilir ve sonra *bize kendinin-bilgisi*nin (*self-knowledge*) *aynı zamanda uzay ve zamandaki bir nesnenin kesin bilgisi olduğunu gösterebilirse*, en sonunda bize kategorilerin kendinin-bilgisinin yanı sıra kendinin dışındaki nesnelerin bilgisinde zorunlu olarak içerildiğini gösterebilir.

Şimdiye kadar bu yalnızca bir stratejinin taslağıdır. Ancak kısaca göreceğiz ki, bu tam da Kant'ın "İlkelerin Analitiği"nde, özellikle de "Deneyimin Analojileri" ve "İdealizmin Çürütülmesi" (ikinci baskıda eklenmiştir) olarak adlandırdığı bölümlerde oldukça çok ayrıntıyı ortaya koyduğu stratejidir.[56]

56 Bu dedüksiyonun eninde sonunda Analojilerin stratejisinin taslağını çizdiği düşüncesi daha önce Robert Paul Wolff tarafından *Kant's Theory of Mental Activity*'de öne sürülmüştür (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962) ve Dicker tarafından yakın zamanda şurada benimsenmiştir: *Kant's Theory of Knowledge*, Bölümler 5-7.

İkinci başlık ayrıca, Kant'ın bu stratejiyi kullanmasının kendisini kuşkuculuğa karşı savunmasız bırakabileceğini kabul ettiğini ortaya koyar. Eğer Kant nedenselliğin evrensel geçerliliği gibi ilk ilkeler hakkındaki Humecu kuşkuculuğu, bu tür ilkelerin dış nesnelerin ve hatta sayısal olarak özdeş benliğin kavranması için zorunlu koşulların var olduğunu göstererek ortadan kaldıracaksa, yalnızca dışsal bilgiyle ilgili Kartezyen kuşkuyla değil, bunun yanı sıra sürekli bir benlik hakkında sahici bir bilgiye sahip olduğumuzdan duyulan daha da radikal olan Humecu kuşkuyla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Kant aslında bunu yapmaya çalışacaktır; ancak bu girişimin ne kadar başarılı olduğunu görmek için "İlkeler" bölümünün daha ayrıntılı argümanlarını değerlendirinceye kadar beklememiz gerekecek. Şimdilik, ikinci baskı dedüksiyonuna ilişkin tartışmamızı Kant'ın, birinci baskıda olduğu gibi, son derece güçlü bir tezle bitirdiğini belirterek sonuçlandırabiliriz: "Kategoriler, görünüşler için, dolayısıyla tüm görünüşlerin toplamı olan doğa için, yasaları *a priori* olarak belirleyen kavramlardır" (B 163). Bu nedenle Kant, yalnızca doğa deneyimimizin, nesneler hakkında bu deneyimden bilgi edineceksek, kategorileri ona uygulamamıza izin vermeye yetecek kadar düzenli olduğu sonucuna varmakla kalmaz; daha ziyade ilk baskının "yakınlık" öğretisinde olduğu gibi, kategorileri doğa deneyimimiz için her zaman "belirleyebileceğimiz"i ya da deneyimimize dayatabileceğimizi, başka bir deyişle, doğanın, kategoriler aracılığıyla yapılandırılan düşüncemize karşı direniş göstermesinin hiçbir yolu olmadığı sonucunu da çıkarır. Ancak bu kez Kant, bu güçlü sonucun desteğe ihtiyacı olduğunun farkına varır ve bu nedenle "Transendental Estetik" ve *Prolegomena*'daki transendental idealizmi destekleyen temel argümanını hatırlatan bir argüman ekler: "Saf aklın bir tür *preformasyon-sistemi*"ni göz

önünde bulunduracaksak (§27, B 167),[57] yani doğanın, bizim kategorilere göre düşünmemiz gerektiği gerçeğinden bağımsız olarak, salt yargılarla düşündüğümüz için kategorilerin ona uygulanmasının gerektirdiği türden bir yapıya sahip olduğunu varsayacaksak, doğanın kategorilere –örneğin, nedensellik durumunda– *zorunlu olarak* uyduğunu söyleyemeyiz:

> Etkinin neden ile nesnede birleştiğini (yani, *zorunlu olarak* birleştiğini) söyleyemem, ancak yalnızca benim bu temsili bu şekilde bağlantılı olma dışında başka türlü düşünemeyecek bir şekilde oluşturulmuş olduğumu söyleyebilirim; bu tam da kuşkucunun en çok istediği şeydir.
>
> (B 168)

Kant burada, "Transendental Estetik"te transendental idealizm için ana argümanında uzay hakkında yaptığı hamlenin aynısını yapar: Eğer kategoriler, nesnelere bizim onları dayatmamızdan bağımsız olarak uygulanıyorlarsa, o zaman onlar bunu yalnızca olumsal olarak yaparlar ve nesneler hakkındaki bilgimiz ve hatta kendimize dair bilgimiz kategorilerin nesnelere uygulanmasına bağlıysa, o zaman nesneler hakkındaki bilgimiz ve hatta kendi bilgimiz de, sonuç olarak, olumsal olacaktır. Kant belli ki bilgiye sahip olmamızın

57 "Preformasyon sistemi" terimini kullanırken, Kant açıkça Leibniz'in önceden-kurulmuş uyum teorisine, yani bir öznenin evrenin geri kalanını tasarımı ile evrenin geri kalanına ilişkin doğru olan şey arasında doğrudan bir bağlantı olmadığı ancak bu ikisi arasında yalnızca iyiliksever bir Tanrı tarafından kurulan bir paralellik olduğu teorisine atıfta bulunmakta ve onu eleştirmektedir. Ancak Kant, on sekizinci yüzyıl embriyoloji teorisinden bir metafor da kullanıyor olabilir; bu teori Tanrı tarafından yaratılan ilk nesil yaratıklarda, sonraki nesillerin tümünün embriyolarının zaten Rus bebekleri gibi iç içe geçtiğine inanan "preformasyonistler" ile (şimdi hepimizin inandığımız gibi) her nesilde anne ve baba materyalinin kombinasyonunun daha önce var olmayan embriyolar yarattığına inanan "epigenezistler" arasında bölünmüştür. Bkz. *CPJ*, 81, 5:422-4.

ve özellikle de kendi benliğimizin sayısal özdeşliği hakkında bilgiye sahip olmamızın olumsal olmadığını varsaymaktadır. Ama tıpkı "Transendental Estetik"te olduğu gibi, şimdi asıl soru Kant'ın nihayetinde böyle bir zorunluluk varsayımını yapmaya hakkı olup olmadığıdır: Gerçekten kendi sayısal olarak özdeş benliklerimiz hakkında bilgiye sahip olmamızın zorunlu olduğunu söyleyebilir miyiz ya da söyleme hakkında sahip olduğumuz tek şey böyle bir bilgiye sahip olacaksak deneyimimizin hangi koşulları yerine getirmesi gerektiği midir?

Belki de bu soru için fazla endişelenmemeliyiz. Sonuçta, çoğumuz açıkça kayda değer zaman süreleri boyunca kendi deneyimlerimizin birliği ve tutarlılığı hakkında bilgi sahibiyiz ve eğer Kant, kategorilerin deneyimimizin nesnelerine uygulanmasının böyle bir bilginin zorunlu bir koşulu olduğunu gösterebilirse, bu önemli bir felsefi başarı olacak ve belki de en aşırı ve akla yakın olmayan dışındaki tüm kuşkuculuklara yeterli bir cevap olacaktır. Öyleyse soruyu şimdilik açık bırakalım ve Kant'ın, ikinci baskının "Transendental Dedüksiyon"unun ikinci yarısında önerilen stratejiyi "İlkelerin Analitiği"nde ayrıntılı olarak nasıl uyguladığını görelim. Hatırlayın, bu strateji, uzay ve zamandaki nesneler hakkındaki kesin bilgimizin ve aynı zamanda uzay ve zamandaki nesneler olarak kendi kendimize dair kesin bilgimizin yalnızca uzay ve zamanın *a priori* formlarına değil, aynı zamanda töz ve nedensellik gibi anlama yetisinin bu tür kilit kategorilerine göre oluşturulmuş empirik kavramların kullanılmasına da bağlı olduğunu gösterme ve bu sayede kategorilerin, deneyim olarak sayabileceğimiz tüm her şeye zorunlu olarak uygulanması anlamında nesnel geçerliliğe sahip olduğunu gösterme stratejisidir.

"İlkelerin Analitiği" üç bölüme ayrılmıştır: Kısa bir birinci bölüm "Anlama yetisinin saf kavramlarının ilkelerinin şeması üzerine", "Saf anlamanın tüm ilkelerinin sistemi" üzerine uzun bir ikinci bölüm ve (*Eleştiri*'nin ikinci baskısı için kapsamlı bir şekilde yeniden yazılmış olan) bir üçüncü bölüm "Genel olarak tüm nesnelerin *fenomenler* ve *numenler* olarak ayrılması temelinde." İlk iki bölüm, Kant'ın kendi ilkelerimizin katkısına ilişkin teorisini açıklamasına devam eder ve doğanın teorik bilgisine ve onun bilişsel otonomimizin teorisini Humecu ve (ikinci baskıda) Kartezyen kuşkuculuğa karşı savunmaya yönelik adımlar atar. Üçüncü bölüm, Kant'ın geleneksel metafizik eleştirisinin temelini atar. Bu eleştiri, "Transendental Diyalektik"te ayrıntılı olarak açıklanacaktır ve bu aynı zamanda Kant'ın Pyrrhoncu kuşkuculuğa cevabıdır.

"Şematizm"

"Şematizm" ile ilgili bölüm gizemli görünebilir. Kant, "Bir nesnenin bir kavramın kapsamı altına alındığı her defasında, birincinin temsillerinin ikincisiyle *homojen* olması gerektiği"ni (A 137 / B 176) belirterek başlar ve kavram ile nesne arasına girecek üçüncü bir şeyin, bir "şema"nın, gerekli olduğunu ileri sürer. (A 138 / B 177). Bu, "görünüşler ve onların salt formlarıyla ilgili anlama yetimizin bir şematizmi" ile üretilmelidir; bu, "insan ruhunun derinliklerinde gizli bir sanattır, gerçek işlemlerini yalnızca zorlukla doğadan sezebileceğimiz ve göz önüne serebileceğimiz bir sanat" (A 141 / B 180). Bütün bunlar şunu öne sürüyor gibi görünmektedir: Bir kavramı asla deneyimimize doğrudan uygulayamayız, örneğin bir metal yığınına onu ağır, sarı, dövülebilir vb bulduk diye *altın* kavramını öylece uygulayamayız; daha ziyade kavramımız ile deneyimlerimiz arasına giren bir şeye ihtiyacımız vardır.

Bu ne olabilir ve bunu bir kez bulduğumuzda deneyimimize uygulayacak bu kez başka bir aracıya ihtiyaç duyabilme ve böylece sonsuz bir gerilemeye sapma tehlikesi yok mudur? (Kant'ın kendisi A 133 / B 172'de böyle bir tehlikeyi gündeme getirir.)

Bu tür endişeler ve Kant'ın kendi melodramatik dili yersizdir. Kant'ın endişelendiği şey, kategorilerin deneyimlerimizin nesnelerine apaçık bir şekilde uygulanabilir olmamasıdır, çünkü kategoriler salt *mantıksal* içeriğe sahiptir –örneğin bir töz kategorisi, yalnızca zorunlu olarak bir yüklemlemenin öznesi olan bir şeyin kategorisidir– ancak deneyimimiz kendisini dolaysız olarak mantıksal terimlerle sunmaz; kendisini uzay-zamansal terimlerle, yani bize yakın ya da uzak olan, şimdi mevcut olan ya da yalnızca hatırlanan, kısa ömürlü ya da uzun ömürlü vb nesnelerin deneyimi olarak sunar.[58] Dolayısıyla, kategoriler söz konusu olduğunda kavramlarımız nesnelerimizle "homojen" değildir ve onları homojen yapmak için bir aracı bulunmalıdır. Ancak, özünde nesneleriyle homojen olan diğer kavramlarımızda durum böyle değildir. Daire gibi saf bir matematiksel kavram deneyimlerimizle homojendir; çünkü nesnesini doğrudan deneyimde sunulabilen özellikler açısından açıklar –bir şeyin her noktası merkezden eşit uzaklıkta olan kavisli, kapalı bir çizgi olması gözlemleyebildiğimiz türden bir şeydir çünkü tüm dış görülerimizin saf formu uzaysaldır. Ve *tabak* ya da *köpek* gibi deneysel bir kavram nesnesiyle zaten homojendir, çünkü bu özellikler ister bir levhanın daireselliği gibi saf olsun, isterse de gözenekli

58 Böylece kategoriler için şemayı gerekli kılan olgu, Lauchlan Chipman'ın öne sürdüğü gibi ("Kant's Categories and their Schematism", *Kant- Studien* 63 (1972): 36-50, şurada yeniden basılmıştır: Ralph C.S.Walker (der.), *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 100-16, s. 104-6) basitçe onların saflığı değil ya da Jonathan Bennett'in öne sürdüğü gibi (*Kant's Analytic*, s. 148) onların genelliği değil, onların salt *mantıksal* içeriğe sahip olduğu ama *uzay-zamansal* nesnelere uygulanmalarının gerektiği olgusudur.

olmamak gibi empirik olsun ya da tipik bir köpeğin kabarık tüylülüğü veya gürültücülüğü gibi empirik olsun, nesnelerin gözlemlenebilir özelliklerine doğrudan karşılık gelen yüklemleri içerir. Bu tür kavramlar, gözlemlenebilir özellikler temelinde bir adın uygulanmasına yönelik kurallar olarak düşünülebilir: *Daire* kavramı "Bir şekil her noktası merkezine eşit uzaklıkta olan kavisli, kapalı bir çizgiyse, onu bir daire olarak adlandırın" ve *köpek* kavramı "Bir hayvan dört ayaklı, belli bir tür dişlere sahip havlayan vb bir memeliyse ona köpek deyin" kuralına eşdeğerdir (deneysel kavramlar, elbette, her zaman iyi tanımlanmış değildir). Kant, daire ya da üçgen gibi geometrik bir şeklin şemasının "düşünce dışında hiçbir yerde var olamayacağını ve uzaydaki saf şekillerle ilgili olarak hayal gücünün sentezinin bir kuralını ifade ettiği"ni ve aynı şekilde empirik bir kavramın "belirli bir genel kavrama uygun olarak görümüzün belirlenmesinin bir kuralı olarak, daima hayalgücünün şemasıyla doğrudan ilişkili" (A 141 / B 180) olduğunu söylüyor. Bu, şema ve kavram arasında bu durumlarda sayısal bir fark varmış gibi görünmesine neden olur, ancak bu fark gerçekten yoktur: "Dolaysız ilişki" aslında özdeşliktir, çünkü kavramın kendisi kavramın örneklerini (*instances*) inşa etme ya da tanıma kuralından başka bir şey değildir. Sadece kategoriler söz konusu olduğunda, bu kavramların nesnelere uygulanması için bu kavramların içeriğinde önceden yer almayan bazı kuralların bulunması gerekir.

O halde Kant'ın düşüncesi, kategorilerin *a priori* ama salt mantıksal olan içeriğinin, ancak, deneyimimizde dolaysız olarak apaçık olan eşit derecede *a priori* ve evrensel olan bazı özelliklerle –kategorilerin kendileri gibi, "saf (deneysel hiçbir şey olmayan) ve yine de bir yandan *düşünsel* ve diğer yandan *duyulur* olması gereken" bir "aracılık eden temsil" (A 138 / B 177)– ilişkilendirilebilmesi durumunda nesnelere uygulanabileceğidir. Zaman, "iç duyunun çoklusunun, dolayısıyla

tüm temsillerin bağlantısının formel koşulu" olduğu, ama biz onun yapısını tamamen *a priori* "saf görü"yle bilebildiğimiz için, Kant, şemaların çeşitli "transendental zaman-belirlenimleri", kategorilerle ilişkilendirilebilen zamanın yapısının ya da zaman içindeki ilişkilerin özellikleri olması gerektiğini öne sürer. Bu tür transendental zaman-belirlenimleri kategorilerle "homojen" olacaktır; çünkü bunlar evrensel ve *a priori* olacaktır, ama aynı zamanda "*zaman* her empirik temsilde içerildiği ölçüde *görünüş*" ile de homojen olacaktır (A 139 / B 178). Bu yine gizemli gelebilir, ancak Kant'ın örnekleri, onun oldukça basit bir şeyi kastettiğini çabucak açıklığa kavuşturur: Örneğin töz kategorisi (yüklemlemenin bir öznesi olan bir şey şeklinde mantıksal anlama sahiptir), özelliklerinin değişmesi boyunca varlığını sürdüren bir şey zamansal "şema"sı yoluyla deneyime uygulanabilir; neden ve sonuç kavramları (şimdiye kadar sadece nesnelere ya da durumlara, koşullu bir yargıdaki öncül ve sonuç cümleciklerinin özneleri olmaya uygun olabilecek herhangi bir şeye atıfta bulunmuştur) zaman içinde bir kurala uygun olarak birbirini izleyen durumların zamansal "şema"sı yoluyla deneyime uygulanabilir vb (A 144 / B 183).

Kant'ın şematizm teorisinin genel itkisi bu nedenle oldukça açık olmasına rağmen, uzamsal belirlenimlerin değil yalnızca zamansal belirlenimlerin transendental şemalar olarak hizmet edebileceği varsayımında ve betimlediği belirli zamansal şemaların bir kısmında sorunlar vardır. Kant'ın tüm şemaların zaman belirlenimleri olması gerektiğini savunmasının nedeni, iç duyunun formu olarak zamanın tüm temsillerin, iç duyununkilerin doğrudan ve dış duyununkilerin dolaylı olarak, formu olması, öte yandan dış duyunun formu olarak uzayın ise yalnızca bazı temsillerimizin formu olmasıdır; bu nedenle, kategoriler için uzaysal şemalar olsaydı, bunlar tasarımlarımızın tümü için değil bazıları için geçerli olabilirdi.

Ancak bundan, kategorilerin herhangi biri için uzaysal şemaların olamayacağı sonucunu çıkarmak, kategorilerin *her biri*nin deneyimlerimizin *tümü*ne uygulanabilmesi gerektiği şeklindeki ek varsayımı gerektirecektir ki, Kant bunu açıkça iddia etmez. Kant'ın iddiasıyla ilgili üç somut sorun daha var. Kant ilk olarak, "anlama yetisinin kavramı olarak... saf büyüklük *şeması*"nın "bir (homojen) birliğin diğerine art arda eklenmesini özetleyen bir temsil olan *sayı*" olduğunu iddia edecek (A 142 / B 182). Ancak, belirli bir saymaya eklenen birimlerin kendilerinin uzay birimleri mi, zaman birimleri mi yoksa tamamen başka bir şeyin birimleri mi olduğu sayı kavramı için önemsizdir ve toplama işlemi gerçekleştirmemizin biraz zaman alabileceği olgusu soyut sayma kavramıyla ilgisiz görünmektedir. İkincisi, en azından bazı durumlarda, saf kategorileri deneyime uygulamak için gerekli olan koşullar, zamansal ilişkilerin yanı sıra uzaysal ilişkileri de içeriyor gibi görünmektedir: Örneğin Hume'un (nedenselliğin zorunluluğuna ilişkin eleştirisini değilse de) nedensellik kavramına ilişkin analizini kabul edersek, neden ve sonuç yalnızca *ardışık* (zamansal bir ilişki) değil, aynı zamanda *bitişik*tir (uzaysal bir ilişki); oysa Kant'ın kendi açıklamasına göre saf birliktelik (*community*) kategorisini uygulamanın koşulu, *farklı konumlar*da (uzaysal bir ilişki) *eşzamanlı olarak* (zamansal bir ilişki) var olan nesneler arasındaki etkileşimdir. Ve Kant son olarak, belirli zamansal ilişkilerin kendilerinin yalnızca uzaysal ilişkiler aracılığıyla tasarımlanabileceğini açıkça iddia edecektir –zamanın geçişi, diye birkaç kez iddia eder Kant, yalnızca uzayda çizilmiş bir çizgiyle temsil edilebilir (B 156, B 290). Tüm bu nedenlerden ötürü, Kant'ın transendental şemaların, saf kategorilerin deneyime uygulanabileceği belirli uzaysal *ve/veya* zamansal yapılar olduğunu belirtmiş olması gerekiyormuş gibi görünmektedir.

Kategoriler ve onların şemaları arasında Kant'ın bazı özel bağıntılarında da sorunlar vardır. Gördüğümüz gibi, her üç

nicelik kategorisi için tek bir şema vardır; yani sayı, yani bir, bazı ve tüm mantıksal kavramları yalnızca sayılabilen nesneler alanına uygulanabilir. Bu sorun değildir, her ne kadar gördüğümüz üzere sayma düşüncesinin özünde zamansal olup olmadığı kuşkulu olsa da. Kant, saf nitelik kavramları olarak gerçeklik ve olumsuzlama için iki şema sunar; "(zamanda) varoluş" ve "(zamanda) varolmayış" (A 143 / B 182). Bu yine sorunsuz görünmektedir, her ne kadar Kant'ın sınırlama kavramının şemasının "gerçeklikten olumsuzlamaya geçişin... her gerçekliği" "bir dereceye" sahip olan "bir miktar olarak temsil edilebilir kılması" olgusunda bulunabileceği önermesi, tüm duyumların bir derece sürekliliği içinde geldikleri deneysel varsayımına (bu saf zamanın sürekli yapısından otomatik olarak çıkıyor gibi görünmemektedir) dayanıyor gibi görünüyor olsa da. Daha sonra Kant, üç saf ilişki kategorisi için üç şema olduğunu iddia eder: "Töz şeması, gerçek olanın zamandaki kalıcılığıdır"; "neden ve genel olarak bir şeyin nedenselliğinin şeması, onu her tespit ettiğimizde, ardından, başka bir şeyin her zaman geldiği gerçek" ya da "bir kurala tâbi olduğu ölçüde bir çoklunun ardışıklığıdır" ve "birliktelik (karşılıklılık) ya da ilineklerine göre tözlerin karşılıklı nedenselliği şeması, genel bir kurala uygun olarak birinin belirlenimlerinin diğerinin belirlenimleriyle eşzamanlılığıdır" (A 144 / B 183-4). Daha önce gözlemlediğimiz gibi, zaman içinde nedenselliğin "eğer o zaman" yargı formunun kullanılması için *zorunlu* bir koşul olduğu varsayımında bir sorun vardır (bunun için *yeterli* bir koşulun aksine); çünkü açık ki zamansal-olmayan zemin ve sonuç ilişkileri vardır ve aynı şekilde, gerçekte iki durumun tamamen uyumsuz olduğu ve bu nedenle birbirleriyle bir arada var *olamayacakları* olgusunu, (örneğin, "Dünya ya adildir ya da adaletsizdir") ifade etmek için genellikle bir ayırıcı (*disjunction*) kullandığımız zaman, "karşılıklı nedenselliğin" ayırıcı yargı formunun kullanılması

için tek olası koşul olduğu varsayımıyla ilgili bir sorun vardır. Bununla birlikte, eğer Kant basitçe nedenselliğe ya da etkileşime, onlar belirli kategorilerin şemaları olması gerektiği için, inanmaya hakkımız olduğu sonucunu çıkarmaz, bunun yerine nedensellik ve etkileşim hakkında yargılarda bulunmanın zorunluluğuna ilişkin *bağımsız* argümanlar sunarsa (bu da sonuç olarak bunları ifade etmek için ilgili yargı formunun ve kategorileri kullanmamızın gerekmesini *zorunlu kılacaktır*), bunun hiçbir zararı olmaz ve Kant'ın "İlkelerin Analitiği"nin ikinci bölümünde yapacağı da tam olarak budur.

Son olarak Kant şöyle yazar: "Olanağın şeması, çeşitli temsillerin sentezinin genel olarak zaman koşullarıyla uyuşmasıdır... dolayısıyla bir şeyin temsilinin belli bir" ya da başka bir "zamana göre belirlenmesi"dir; "gerçekliğin şeması, belirli bir zamanda varoluştur" ve "zorunluluğun şeması, bir nesnenin tüm zamanlarda varoluşudur" (A 145 / B 184). Bu tanımlar aynı zamanda yanıltıcıdır: Birinci [tanım yanıltıcıdır]; çünkü en azından bazı olası nesneler, yalnızca zamanın koşullarını değil, genel olarak uzayın koşullarını da kesinlikle karşılamalıdır (kare bir daire, aynı anda evli ve evli olmayan birinden daha olanaklı değildir); ve üçüncü [tanım yanıltıcıdır], şu karmaşık nedenden ötürü: Kant en nihayetinde ve önemle, deneysel bilgide kullanma hakkına sahip olduğumuz zorunluluğun tek anlamının nedensel yasalara uygun olan zorunluluk olduğunu ve nedensel yasaların herhangi bir nesnenin tüm zamanlarda varlığını değil, tikel zamanlarda (nedenlerinin varlığının ardından) tikel olayların (etkilerin) varlığını gerektireceğini iddia edecektir. Dahası, Kant daha sonra her zaman var olabileceğini bildiğimiz bir şey, yani evrendeki toplam töz miktarı olduğunu iddia edecek, ancak bunun (Tanrı'nın geleneksel olarak düşünülüyor olduğu gibi) *zorunlu* bir varlık olduğunu bilebileceğimizi savunmayacaktır. Dolayısıyla, Kant'ın kiplik kategorilerinin şemalarına ilişkin ilk

tanımları ile olanak, gerçeklik ve zorunluluk kavramlarının fiilî kullanımı için koşullar hakkında daha sonra ortaya koyacağı iddialar arasında mükemmel bir eşleşme yoktur.

Ancak bu durumda da, Kant'ın genel argümanı gerçekten zarar görmez; çünkü kiplik kategorilerini kullanımımızla ilgili sonraki argümanları mevcut ilişkilere bağlı değil, bağımsızdır. "Tüm İlkeler Sistemi" bölümü boyunca Kant, esasen deneyimimizin, kategorileri deneyimlerimize belirli şekillerde uygulamamızı gerektiren, temel özelliklerinden kaynaklanan argümanlar sunacaktır; bu yüzden, ikinci bölümün argümanının kategorilerin belirli bir şematizmini gerektirdiğini kabul edebiliriz. Öyleyse şimdi "Tüm İlkeler Sistemi"ne dönelim.

Tüm İlkeler Sistemi

"Sistem" bize, analitik yargıların, tek başına özne ve yüklem-kavramlarının içeriği ve çelişmezlik ilkesi temelinde doğru olduğunun bilinebileceğini (A 151-2 / B 190-1), "tüm sentetik yargıların en üstün ilkesi"nin "iki kavramın sentezinin yalnızca kendisinden kaynaklanabileceği üçüncü bir şeyin gerekli olması" olduğunu ve "Şematizm" argümanı göz önüne alındığında, bu üçüncü şeyin deneyimimizin zamansal yapısı olması gerektiğini hatırlatarak başlar; çünkü "Tüm temsillerimizin kapsandığı tek bir bütünlük, yani iç duyu vardır ve onun *a priori* formu, zamandır" (A 155 / B 194). Bu nedenle, aşağıdaki bölümlerin her birinin, "Görünün Aksiyomları", "Algının Öncelemeleri", "Deneyimin Analojileri" ve "Empirik Düşünme Postülatları"nın şu ya da bu sentetik *a priori* ilkenin zorunluluğunu göstermek için kategorilerden herhangi birini kullanarak deneyimin zamansal yapısının şu ya da bu yönüne başvurmasını bekleyeceğiz. Bununla birlikte, Kant'ın gerçekte yaptığı şey, bunun düşündürdüğünden biraz daha karmaşıktır, ancak deneyimimizin zamansal yapı-

sının töz, nedensellik ve etkileşim kategorilerini kullanarak belirli sentetik *a priori* ilkelerin kullanımını gerektirdiğini gösterme stratejisi "Tüm İlkeler Sistemi"nin kalbi için, yani "Deneyimin Analojileri" için kesinlikle gereklidir.

Görünün Aksiyomları ve Algının Öncelemeleri

Bu ilk iki bölümün asıl içeriği bir tür sürprizle gelir; çünkü "Şematizm"in önerdiği gibi, nicelik ve nitelik kategorilerinin zamansal olarak yeniden yorumlanmasından sonuç çıkarmak yerine ya da Kant'ın stratejisinin az önce verdiği açıklamanın önerdiği gibi, deneyimimizin zamansal yapısının bu kategorilerin zorunlu olarak uygulanmasını ve dolayısıyla nesnel geçerliliğini gerektirdiğini açık açık savunmak yerine Kant'ın bu bölümlerde gerçekte yaptığı şey deneyimlerimizin uzaysal ve zamansal yapısının, *matematiğin* belirli bölümlerinin, yani "uzamsal" ve "yoğunluklu" niceliklerin matematiğinin, deneyimin nesnelerine uygulanmasını haklı çıkardığını iddia etmektir. "Uzamsal" (*extensive*) bir nicelik ya da büyüklük ile Kant, ayrılabilir parçalardan oluştuğu düşünülebilecek bir niceliği kastederken, "yoğunluklu" (*intensive*) bir büyüklükle, bir birimin çok sayıda olan hali olarak ifade edilebilir olsa da ayrı parçalardan oluştuğu düşünülmeyen bir nicelik ölçüsünü kasteder. Uzamsal bir nicelikle Kant'ın ne kastettiğini anlamak kolaydır: Örneğin bir mil, her biri bir adım uzunluğunda 5.280 parçadan oluşan (elbette başka şekillerde de bölünebilir, örneğin 1.760 yarda, 63.360 inç vb) uzamsal bir niceliktir ve örneğin, tam bir mil değil yarım mil yürüyerek ya da bir mil uzunluğundaki teli 5.280 eşit uzunlukta parçaya bölerek bu parçaları aslında birbirinden ayırabilirsiniz. Bununla birlikte, yoğunluklu bir nicelik ya da bir derece (A 166 / B 207), onu birimlerin katları olarak ölçsek bile parçalardan oluşmaz: Bugünün 72° F sıcaklığı, yetmiş iki parçadan (ya da başka herhangi bir parça sayısından) oluşmaz, her ne kadar

onu ayrılabilir parçaları olan bir şeyle, yani bir termometredeki cıva sütununun yüksekliğiyle ölçebilsek de.

Öyleyse Kant'ın argümanı, uzamsal ve yoğunluklu nicelikler matematiğinin deneyimlerimiz için zorunlu olarak geçerli olduğudur. Onun "Görünün Aksiyomları"nda uzamsal nicelik hakkındaki argümanı dolambaçsızdır, hatta insan bunun kitapta bu noktada yapılması gerekmediğini düşünebilir. Bu argüman basitçe şudur: Nesnelerle ilgili deneyimlerimizin zorunlu olarak uzaysal ve zamansal bir forma sahip olduğu ve uzay ile zaman her zaman uzamsal nicelikler olarak temsil edilebildiği –uzaydaki ya da zamandaki herhangi bir uzam, birkaç küçük uzam ya da süreden oluşuyor olarak temsil edilebildiği– için, uzay ve zaman *içinde* deneyimlediğimiz nesneler de uzamsal büyüklükler olarak gösterilebilir ve gösterilebilmelidir. "Görü olarak her görünüş uzamsal bir büyüklüktür, çünkü yalnızca kavrayışta yapılan (parçadan parçaya) art arda sentezle bilinebilir" (A 163 / B 204). Kant, parçadan parçaya sentezi gerçekleştirmeyi zaman alan bir şey olarak düşündüğü için bu argümanın zamanla özel bir ilgisi olduğunu düşünebilir; ancak bu, uzay ve zamanın kendileri uzamsal büyüklükler olduğu için "saf matematiğin tam kesinliğiyle deneyimin nesnelerine uygulanabilir" (A 165 / B 206) olduğuna ilişkin temel noktayla ilgisi olmayan, bize ilişkin olumsal bir olguymuş gibi görünüyor. Bununla birlikte, bunu tespit ettikten sonra Kant, ondan ulaşmasını beklediğimiz şu sonucuna vararak devam etmez: Uzaydaki ve/veya zamandaki nesneler her zaman uzamsal büyüklükler olarak temsil edildiğinden, deneyimimizi belirli uzamsal büyüklüklere sahip nesnelerin temsillerine bölerek *mantıksal* nicelik kavramlarını –bir, bazı, tüm– uygulamamız gerekir ya da deneyimlerimizi bu şekilde bölmek ancak mantıksal nicelik kategorilerini de kullanırsak mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, mantıksal birim [*unit*] kavramını kullanmak

için, bir uzaysal ya da zamansal birimi seçmeliyiz ve *bazı* ve *tüm* mantıksal kavramlarını kullanmak için seçtiğimiz uzaysal ya da zamansal birimin katlarını temsil etmeliyiz, ancak diğer taraftan uzamsal büyüklüklerin kavramlarını oluşturmak için de mantıksal kavramları kullanmalıyız: Uzamsal bir büyüklük, birkaç *birim*in bir *toplamı*dır, bu birimlerin *tümü*nden değil, *bazı*larından oluşan alt bölümlere sahiptir, vb. Kant, bunu iddia etmiş olsaydı, deneyimimizin görüsel (uzaysal ve yanı sıra zamansal) yapısının mantıksal nicelik kategorilerinin nesnel geçerliliğini gerektirdiğini açıkça belirginleştirebilirdi.

"Algının Öncelemeleri"nin argümanı daha çetrefildir. Burada Kant, yoğunluklu nicelikler matematiğinin –derecelerin– zorunlu olarak deneyimlerimizin nesnelerine uygulanabilir olduğunu, çünkü duyumun (algıda ya da deneysel görüde "gerçeği" temsil eden şeydir bu) kendisi zorunlu olarak farklı yoğunluk derecelerinde gelir: "Tüm görünüşlerde, duyum ve nesnede ona karşılık gelen *gerçek* (*realitatis phaenomenon*), *yoğun bir büyüklüğe*, yani bir dereceye sahiptir" (A 207) (parantez içindeki Latince ifadeyle Kant bize, esas olarak kendinde olduğu haliyle herhangi bir şeyden değil, yalnızca gerçeğin görünüşünden bahsettiğini hatırlatmak ister). Kant'ın iddiası iki nedenden dolayı sorunludur: Birincisi, duyuların her zaman farklı derecelerde gelebileceğine ilişkin sağlam bir argümana sahip olup olmadığı açık değildir ve ikincisi, bu doğru olsa bile duyumlarımıza *neden olan* (hâlâ fenomenal olsa da) dışsal gerçekliği uzamsal büyüklükler yerine yoğun büyüklükler cinsinden düşünmemiz gerektiği sonucu zorunlu olarak çıkmaz. İkinci noktayı görmek kolaydır: Bugünkü çalışmamda ölçülen ya da hissedilen 72°'lik sıcaklık, kendisi yetmiş iki ya da başka sayıda parçadan *oluş*masa da, kesinlikle odamın sonlu hacminde bazı sonlu hızlarda hareket eden, hepsi (ilke olarak) ölçülebilir uzamsal büyüklükler olan, bazı

sınırlı sayıdaki madde moleküllerinden kaynaklanmaktadır.[59] Bu nedenle, bir duyumun *yoğunluk* büyüklüğü, gerçek nesnedeki ona neden olan *uzamsal* bir büyüklüğe karşılık gelebilir. (Dördüncü bölümde, bilim felsefesinde Kant'ın maddeyi uzamsal değil kendileri de yoğunluklu büyüklükler olabilecek çekici ve itici kuvvetler üzerinden açıkladığını göreceğiz. Ancak Kant kesinlikle, burada yapmaya çalıştığı gibi, bu fiziksel teoriyi madde *duyumlarımızın* karakterinden başlayarak kanıtlamaya çalışmaz.)

İlk sorun farklıdır. Kant, herhangi bir duyuma yoğunluk ölçeğinde bir derece verilebileceğini savunur; çünkü "duyum yoluyla kavrama (*apprehension by means of sensation*), yalnızca bir an'a (*an instant*) yayılsa da", yine de "her duyum azalabilmektedir, sonuç olarak azalır ve böylece yavaş yavaş yok olabilir," bu nedenle "görünüşteki gerçeklik ile olumsuzlama arasında birçok olası ara duyumun sürekli bir dizisi vardır", dolayısıyla herhangi bir duyumun sürekli bir ölçekte bir derecesi vardır (A 167-8 / B 209-10). Bu argüman hakkında sorulabilecek birkaç soru var, ancak en temel olanı basitçe, herhangi bir duyumun yavaş yavaş ya da aralıksız olarak hiçliğe dönüşeceği ya da daha genel olarak herhangi bir duyumun bir yoğunluk dizisi içerisinde gelebileceği iddiasının *a priori* değil, empirik görünüyor olması ve bu nedenle yargı gücünün herhangi bir sentetik *a priori* ilkesinin temeli olmamasıdır. Bu doğru olsa bile, duyusal alıcılarımızın, arasında geçişler olmadan basit "aç" ve "kapa" düğmelerinden ziyade, "kapalı" ve "yüksek" arasında sürekli bir aralığa sahip reostalara (ayarlı direnç –çev.n.) benzediğinin *a priori* temelde nasıl iddia edilebileceği açık değildir. Bir noktada Kant, "empirik bilinç-

59 Kant, modern kinetik ısı teorisini bilmiyordu, ancak yine de flojiston açısından düşünüyordu. Ancak bu teoriye göre bile, sıcaklıktaki (yoğun bir büyüklük) bir değişiklik, mevcut flojiston miktarındaki (uzamsal bir büyüklük) bir değişiklikten kaynaklanacaktır.

ten... saf bilince, aşamalı bir değişim olanaklı" (B208) olduğu için duyumun sürekli olması gerektiğini öne sürer; ancak bu sanki saf görü ile empirik görü arasındaki farkın bir derece meselesiymiş gibi görünmesine neden olur, ki kesinlikle öyle değildir: Her ne kadar zihnin gözündeki çizgiler ve üçgenler gibi geometrik şekillerin saf görülerine ve doğrusal ve üçgen fiziksel nesnelerin empirik görülerine sahip olabilsek de, ikincisi söz konusu olduğunda saf ve deneysel arasındaki fark, bir derece farkı değil form ve madde arasındaki farktır. Kant'ın daha derin düşüncesi, öyle görünüyor ki hem uzay hem de zamanın kendilerinin sürekli olduğu ve "akış halinde" (*flowing*) büyüklükler olduğudur (A 169-70 / B 211), ki bunlardan zamandaki *değişimler*in aniden değil sürekli olması gerektiği sonucuna ulaşır; böylece herhangi bir tikel duyum önceki bir duyusal duruma göre bir değişikliği temsil ediyorsa (elbette ki ediyordur), o zaman bu değişim süreklidir, bu nedenle er ya da geç durdurulabilir, o halde duyum daha az ya da daha fazla bir yoğunluk derecesinde gerçekleşmiş olabilir. Ancak bu hâlâ *a priori* değil deneysel bir iddia gibi ya da en azından büyük ölçüde "Transendental Estetik"e dayanıyor gibi görünmektedir: Zaman içindeki tüm gerçek, fiziksel değişimlerin sürekli olduğunu varsaymadan, zamanın *matematiksel temsil*inin sürekli olduğunu düşünebiliriz –eğer insan transendental idealizme zaten inanmadıysa. Ve insan tüm bunlara inansa bile, Kant'ın duyum yoluyla kavramanın yalnızca bir an'a yayılır şeklindeki ilk iddiasıyla nasıl uzlaştırılabilir?

Kant, açıkça, herhangi bir duyumun sürekli ölçekte yalnızca bir nokta olan bir yoğunluğa sahip olduğunu kanıtlamak istedi, böylece "gerçeklik" ve "olumsuzlama" kategorilerine ek olarak saf bir "sınırlama" kavramına sahip olmamız gerektiğini iddia edebilecektir –tüm deneyimlerimiz basit bir aç-kapa türünden olsaydı, ilk iki kategori yeterli görüne-

bilirdi. Ancak, "nitelik"in yalnızca iki *mantıksal işlevi* yerine neden üçünü kullanabileceğimizi açıklamak için gerçekten bu yoldan geçmek zorunda değildi. Deneyimimizin nesneleriyle ilgili tüm empirik iddialarımızın ve yadsımalarımızın, Kant'ın yaptığı gibi, duyuma dayandığını varsayarsak, evetleyici (*affirmative*) yargıların açıkça belli duyumların bulunuşuna, değilleyici (*negative*) yargıların, beklenen belli duyumların yokluğuna ve sonsuz (*infinite*) yargıların, beklenen belli algıların yokluğuna ama muhtemelen tanımlanmamış ya da eksik tanımlanmış *başka* duyumların ise varlığına dayandığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, (çevremdeki tikel bir yere işaret ederek) "burada bir kedi var" şeklindeki ifadem, belirli özelliklerin ve beklenen duyumların (miyavlama sesi, kedilere alerjisi varsa kaşıntı hissi vb) bulunuşuna dayanacaktır; "burada bir kedi yok" şeklindeki ifadem, benim belirli bir bölgeyle ilgili deneyimimden beklenen bu duyumlardan herhangi birinin basitçe yokluğuna dayanabilir ve "burada bir kedi-olmayan (*non-cat*) var" şeklindeki ifadem, bir kedi durumunda beklediğimden farklı bazı duyumların oluşmasına dayanacak, ancak burada neyin var olduğunu daha kesin bir şekilde sınıflandırmam için (henüz?) yeterli değildir. (Kaşıntının yokluğundan bunun bir kedi olmadığını biliyorum, ancak bunun rakun mu, keseli sıçan mı yoksa Yorkshire teriyeri mi olduğunu söylemek için yeterli bilgiye sahip değilim ya da belki de önümdeki canavarla ilgili pek çok duyumum var ama onu nasıl sınıflandıracağımı bilmiyorum, sadece bunun bir kedi olmadığını ya da kedi-olmayan olduğunu biliyorum). Asıl mesele, Kant'ın gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlama kategorilerini bizim duyumlarımız temelinde deneyime uygulayabildiğimizi ve duyumlar mevcut olduğu, mevcut olmadığı ya da beklenmedik kombinasyonlarda görünebildiği için, dolayısıyla ilgili kategorileri kullanarak evetleyici, değilleyici ve sonsuz yargılarda bulunabildiğimizi iyi bir şekilde

kanıtlayabilmesidir; bunların hepsini, gerçeklik hakkındaki iddialarımızın ve yadsımalarımızın duyumların *bir türü*ne dayandığı şeklindeki basit, empirik ama tartışılmaz varsayımda değil, tüm duyumların bir yoğunluk dizisi halinde geldiği şeklindeki özel ve muhtemelen tartışılabilir olan empirik bir tezde ısrarcı olmadan yapabilir.

Deneyimin Analojileri

Bununla birlikte, Kant'ın "Tüm İlkeler Sistemi" konusundaki argümanının özü, kesinlikle "Deneyimin Analojileri"dir. Burada Kant, ikinci baskının transendental dedüksiyonunun ikinci aşamasında bulduğumuz stratejiyi, yani deneyimlerimizin yapısı, özellikle de zamansal yapısı hakkındaki belli temel varsayımların belirli sentetik ilkeleri varsaymamızı gerektirdiğini iddia etme stratejisini açıkça kullanır ki, bu ilkelerin her biri hem geleneksel metafizikçileri hem de kuşkucuları en fazla kaygılandıran *a priori* kavramları –töz, nedensellik ve etkileşim kavramlarını– kullanır.

Kant, "Analojiler"i çok önemli bir varsayıma dayandırır, şöyle ki zaman tüm deneyimimizin *a priori* formu olmasına rağmen "zamanın kendisi algılanamaz" ve bunun yerine nesnelerin belirli "*a priori* bağlayıcı kavramları" aracılığıyla tasarımlanması gerekir (B 219) –bunlar *a priori* olan töz, nedensellik ve etkileşimin kavramlarından başkası değildir. Aslında, Kant'ın "zamanın kendisi algılanamaz" iddiasıyla iki ayrı şeyi kastettiği ortaya çıkar. Demek istediği şey, zamanın *biçimsel yapısı*nın –örneğin tek boyutluluğu, zamanın anlarının kendilerinin hiçbir zaman birbirleriyle eşzamanlı olmadığı, yalnızca birbirlerinden önce ya da sonra geldiği– doğrudan algılanamayacağı ve bir şekilde zaman içindeki nesnelerin özellikleri aracılığıyla algılanabileceğidir. Kant'ın demek istediği diğer şey, *zaman içindeki nesnelerin nesnel zamansal ilişkileri*nin deneysel görülerimizde dolaysızca algılanamayacağı-

dır; çünkü temsillerimizin zamansal ilişkileri nesnel zamansal ilişkilerle eşleşmeyebilir –örneğin, bir dış nesneye ilişkin algılarımız, nesnenin kendisi değişmezken, değişebilir. Kant'ın iddiası o halde yalnızca deneysel görülerimize dayanarak yargıda bulunamadığımız nesnel zamansal ilişkiler hakkında yargılarda bulunabilmek için, deneyimimizin nesnelerine töz, nedensellik ve etkileşimle ilgili belirli ilkeleri uygulamamız ve böylece madde, nedensellik ve etkileşim kategorilerinin nesnel geçerliliğini varsaymamız gerekir. Göreceğimiz gibi, ikinci tür argüman birincisinden daha zorlayıcıdır.

Üç "Analoji" boyunca Kant, zamanın kendisinin algılanamayacağı önermesinin her iki yorumunu ve bu iki yorumun önerdiği her iki argüman tarzını da kullanır. Kant'ın çift hatlı argümanı özellikle ilk "Analoji"de açıktır. Burada Kant şunu kanıtlamaya çalışır: "Tüm görünüşler, nesnenin kendisi olarak varlığını sürdüren şeyi ve salt kendi belirlenimi olarak değişebilen şeyi (*töz*) içerir," (A 182), yani tüm değişim deneyimleri bu değişim boyunca varlığını sürdüren bir şeyin durumlarındaki değişimin deneyimleridir ve hatta "Görünüşlerin tüm değişimlerinde töz varlığını sürdürür ve tözün niceliği doğada ne artar ne de azalır" (B 224). Başka bir deyişle, Kant'ın düşüncesi, doğadaki her türlü değişim ve aslında tüm değişimler boyunca varlığını sürdüren bir şey olduğunu kanıtlamak ve sonra da bu gerçeği ifade etmek için töz kategorisini kullanmamız gerektiğini göstermektir. Bunu ilk olarak, hem art arda gelmenin hem de değişimin, hem de eşzamanlılığın zaman *içindeki* görünüşlerin özellikleri olduğunu, ancak "görünüşlerin tüm değişimlerinin içinde olduğu düşünülen... zamanın var olmayı sürdürdüğünü ve değişmediğini" varsayarak göstermeye çalışır ve sonra da zamanın kendisi algılanamadığı için kalıcılığının da algılanamayacağı sonucuna varır. Yine de Kant, *görünüş içerisi*nde zamanın kalıcılığını temsil eden ve dolayısıyla onun

algılanmasına izin veren bir şey olması gerektiğini savunur ve bu, diye iddia eder, tözden, "gerçek olan her şeyin dayanağı"ndan başka bir şey değildir (B 224-5). Zamanın kalıcılığı varsayımından ve zamanın tüm özelliklerinin görünüş içerisinde bulunan, yani var olan, bir şey tarafından temsil edilmesi ihtiyacından, Kant görünüş içerisinde kalıcı bir şey olması gerektiğini ve değişimlerin yalnızca bu kalıcı şeyin bir durumdan diğerine değişimleri olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu kalıcılık varsayımını ifade etmek için o halde töz kategorisi zorunludur.

Zamanın kendisinden kalıcı olarak bahsetmenin anlamlı olduğunu kabul etsek bile, Kant'ın bu argümanın ikinci aşamasında yaptığı epistemolojik varsayımlar sorunludur. O şimdi, zamanın saf görüsünden zamanın kendisinin kalıcı olduğunu bilemeyeceğimizi varsayıyor, her ne kadar değişimin zaman içinde gerçekleşmesi ve bu nedenle zamanın değişmediği, zamanın saf görüsü hakkında bildiğimiz en önemli şey gibi görünse de. Kant ayrıca bir temsilin temsil ettiği şey ile aynı özelliğe sahip olması gerektiğini varsaymaktadır, ancak bu kesinlikle genel olarak doğru değildir. Kant'ın kendi örneğini kullanacak olursak, çizginin kendisi kalıcı olmasa bile neden çizilmiş bir çizgi zamanın kalıcılığını (B 156) temsil edemesin? (Sonuçta, bir dahaki sefere zamanın kalıcılığını temsil etmemiz gerektiğinde başka bir çizgi çizebiliriz.) Bu düşünce çizgisi umut verici görünmemektedir.[60]

Bununla birlikte, bölümün sonuna doğru Kant, "bir durumdan diğerine ve yokluktan varlığa geçişin temsili... yalnızca kalıcı olanın değişen belirlenimleri olarak empirik yolla

60 Aynı zamanda, yalnızca orta derecede dayanıklı ancak kalıcı olmayan bir nesneler *dizi*sinin, örneğin her biri birkaç yıl çalıştıktan sonra yerine bir sonraki konan bir dizi saatin, zamanın kendisinin kalıcılığını temsil etmek –ya da Kant'ın sık sık kastediyor olduğu kabul edildiği gibi ölçmek– için yeterli olacağı itirazına da açıktır. Bkz. Strawson, *The Bounds of Sense*, s. 129 ve Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 149.

kavranabilir" diye yazar ("değişiklikler" [*alterations*] olarak adlandırdığı şeydi bu) (A 188 / B 231). Bu, zamanın kendisinin kalıcılığına ilişkin deneysel bilgiye sahip olmak için neyin gerekli olduğuna ilişkin bir iddia değil, hangi koşullar altında nesnelerin zaman *içindeki* değişimlerinin meydana gelişinin bilgisine sahip olabileceğimize ilişkin bir iddiadır. Kant'ın bu iddiasının temeli, bazı durumların varlığının bir değişikliği temsil ettiğini bilmek için, bunun zamanın bir noktasında başladığını bilmemiz gerektiğidir ve bu da dolayısıyla onun var olmadığı daha önceki bir zaman hakkında bilgi sahibi olmamızı gerektirir. Ama ikincisini yalnızca zamanın boş bir anını algılayarak bilemeyiz, "öncesinde gelen boş bir zaman bir algı nesnesi değildir" (A 188 / B 231). Bunun yerine, önceki zamanda yalnızca belli bir durumdaki bir şeyi algılayabiliriz, bu nedenle Kant yalnızca bir durumdan diğerine değişen bir tözü algılayarak değişimi algılayabileceğimizi ya da değişimin deneysel bir bilgisine sahip olabileceğimizi söyler. Bu bir *non sequitur* (ilgisiz sonuç –çev.n.) gibi görünebilir: Neden bir durumda bir (kalıcı olmayan) nesneden sonra zamanın bir sonraki anında onun ardından gelen farklı bir durumdaki farklı bir (kalıcı) nesne algılayamayalım? Bu, boş zaman algısını içermeyen bir değişimin bir algısı olmaz mıydı? Ancak üstüne daha fazla düşünmek Kant'ın sonucunun doğru olduğunu gösterebilir; çünkü *aynı* nesneyi önce bir durumda ve sonra başka bir durumda olarak algılamadığımız sürece, *bir nesne*de herhangi bir değişimi mi yoksa yalnızca içerisinde nesneyi algılıyor olduğumuz bir değişimi mi (belki de kendi bedenimizdeki ya da duyu organımızdaki bilinçsiz ve algılanmayan bir harekete bağlı bir değişim) algılamadığımızı bilmemizin hiçbir yolu olmayacaktır. Başka bir deyişle, kalıcı bir nesnenin durumlarının bir değişimi sırasındaki sürekliliği (*endurance*), *nesnel* bir değişimin, yalnızca bizim ona ilişkin al-

gılarımızda değil nesnedeki bir değişimin empirik bilgisinin olanağının bir koşuludur.[61]

Şimdi, bu argüman kabul edilse bile, Kant görünüşe göre tikel bir tözün herhangi bir tikel değişiklik boyunca sürekliliğinden tözün tüm değişimler boyunca sürekliliği, dolayısıyla da doğadaki töz niceliğinin asla artmadığı ya da azalmadığı sonucunu çıkarırsa, başka bir *non sequitur* (ilgisiz sonuç –çev.n.) suçu işliyormuş gibi görünebilir.[62] Tek bir tözün ya da tek bir töz miktarının *tüm* değişimler boyunca varlığını sürdürdüğünü değil, şu ya da bu tözün herhangi bir tikel değişim ya da sonlu bir dizi değişimden geçmesi gerektiğini varsayamaz mıyız? Bununla birlikte, Kant'ın bunu *mantıksal* bir olasılık olarak reddetmek için bir temeli olmamasına rağmen, onun argümanı *epistemolojik* bir argümandır. Onun iddiası, nesnel bir değişimin meydana gelmesinin empirik bilgisi (ya da şimdi adlandıracağımız gibi *doğrulaması*) için kalıcı bir tözde bir değişiklik olması dışında hiçbir dayanağımızın olmadığı ve bu nedenle, bir tözün, onun bir durumunun aksine varlığa geçişi ve yok oluşunu hiçbir bilme yolumuz olmadığıdır. Empirik bilgimiz söz konusu olduğunda, aslında tözün korunumunu (*conservation of substance*) varsaymaktan başka seçeneğimiz yoktur.

Bir tözün varlığa geçemeyeceği ya da yok olamayacağı (bunun bilinemeyeceği) ilkesi, "töz" terimini her zamanki kullanımımızla kesinlikle uyumlu değildir: Bir insanı, bir domuzu ya da bir porselen domuzu[63] bir töz olarak adlandırabiliriz ama aynı zamanda bu tür şeylerin kesinlikle doğa-

61 Kant'ın düşüncesinin benzer bir yorumu ilk olarak Arthur Melnick tarafından kendisinin *Kant's Analogies of Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1973) kitabı s. 71-7 arasında ortaya konulmuş ve benim *Kant and the Claims of Knowledge* kitabım s. 224-30 arasında geliştirilmiştir.

62 Kant'a bu itiraz Strawson tarafından *The Bounds of Sense*'te yapılmıştır, s. 130.

63 Jonathan Bennett'ten ünlü bir örnek, *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), s. 187-9.

rak ya da imal edilerek ve sonra öldürülerek, kesilerek ya da parçalanarak var olan ya da yok olan türden şeyler olduğunu düşünürüz. Ancak "töz"ün daha bilimsel bir kullanımı da vardır; bu kullanımda böylesi gündelik nesneler gerçek tözler değildir, ama bu tür gündelik nesnelerin yaratılması ve yok edilmesi boyunca varlığını sürdürdüğü düşünülen şey her ne ise yalnızca o gerçek bir tözdür: Gündelik nesnelerin yapıldığı elementler ve mineraller ya da bunlar da yaratılabilir ya da parçalanabilirse bunları oluşturan atomlar ya da atomlar yaratılabilir ya da parçalanabilirse, o zaman bunları oluşturan protonlar, nötronlar ve elektronlar ya da bunlar da parçalanabilirlerse, o zaman onları oluşturan kuarklar vb çok küçük sicimlere –ya da bilimin nihai olarak varlığını sürdürenler ve dolayısıyla tüm değişimin altında yatanlar (*substrata*) olarak keşfedeceği *her neyse* ona– ulaşıncaya dek. Kant'ın anlatmak istediği şey, gelişigüzel bir biçimde töz dediğimiz herhangi bir şeyin kalıcı olduğu değildir, hem günlük hayatta hem de bilimsel araştırmada tüm değişimler boyunca varlığını sürdüren *bir* tür şeyin var olduğunu varsaymamız gerektiğidir, yine de belki de yalnızca bilim bize bunun ne olduğunu söyleyebilir ve belki bilim bile bunun ne olduğuna dair nihai bir teoriye asla ulaşamayacaktır.[64]

Eğer Kant'ın bu ikinci çizgide tartıştığını düşünürsek, öyleyse o yalnızca koşulsuz yargı formunun ve saf töz ve ilinek kavramlarının varlığından, bırakın tözün kalıcı olduğunu,

64 Peki ya "Büyük Patlama"? Bu, sözcüğün tam anlamıyla bir şeyin yoktan ortaya çıkması durumu değil mi? Kant'ın görüşü, kozmologların kelimenin tam anlamıyla bunu kastedemeyecekleri olurdu; onlar yalnızca şu anda gözlemlenebilir evrenle ilgili her şeyin önceden var olan bir tözde çok büyük tek bir değişimden geldiğini kastediyor olabilirler. Belki de "Büyük Patlama"ya kadar giden mevcut evrenin sonsuz bir baloncuk dizisindeki bir "balon" olduğu şeklindeki en son teori, en azından bazı kozmologların bir şeyin hiçbir şeyden geldiği fikrinin empirik bilgi dahilinde kabul edilemez olduğunu fark ettiklerini göstermektedir.

onun var olduğu sonucunu çıkarmıyordur. Aksine, Kant deneyimimizin temel bir özelliği olarak gördüğü şeyden –nesnel değişimlerin deneysel bilgisine sahip olabileceğimizden– başlıyor ve töz kategorisinin bu türden tüm değişimlere uygulanmasının böyle bilginin zorunlu bir koşulu olduğunu gösteriyor. Bu şekilde, Kant'ın töz kategorisinin nesnel geçerliliğini, tözün korunumuna ilişkin kanıtından yola çıkarak nihai olarak kanıtladığı düşünülebilir, tam tersi değil. Metafizik dedüksiyon, töz kategorisini deneyim nesneleriyle ilgili yargılarda kullan*abileceğimizi* göstermiş olsa da, bu argüman onu tüm deneyim nesneleri için kullanmamız *gerektiğini* gösterir.

İkinci "Deneyim Analojisi"nde Kant, "Tüm değişimler neden ve sonuç bağlantısı yasasına göre gerçekleşir" şeklindeki evrensel ilkeyi kanıtlamaya çalışır (B 232). Daha sonra Kant, bu ilkeyi kabul etmek için herhangi bir rasyonel temele sahip olup olmadığımız şeklindeki Hume'un kuşkuculuğunu, *Saf Aklın Eleştirisi* tarafından çözülecek metafizik hakkında genel bir kuşkuya genelleştirdiğinden, ikinci Analoji açıktır ki Kant'ın tüm projesinin merkezinde yer alır.

Kant'ın zamanın kalıcılığından doğrudan onun içindeki tözün kalıcılığına geçen ilk Analojinin "altta yatan şey" (*substratum*) argümanına benzer bir argüman sunuyor gibi göründüğü bir yer vardır; bölümün ortalarında şöyle yazar Kant:

> Şimdi eğer bu bizim duyusallığımızın zorunlu bir yasası, dolayısıyla da tüm algıların bir *formel koşul*uysa, önceki zaman zorunlu olarak sonraki zamanı belirler... o halde, bir kurala göre... geçmiş zamanın görünüşlerinin sonraki zamandaki her varoluşu belirlemesi zamansal dizilerin kaçınılmaz bir *empirik temsil yasası*dır; çünkü *yalnızca görünüşler*de zamanların *bağlantısındaki bu sürekliliği deneysel olarak kavrayabiliriz.*
>
> (A 199 / B 244)

Eğer bu, başka temellere dayanarak kanıtlanmış olanın sadece bir özetinden ziyade bağımsız bir argüman anlamına gelseydi, bu zayıf bir argüman olurdu:[65] Bu argüman zamanın her anının bir diğerini takip ettiği şeklindeki salt formel gerçeği, zamanın bir anında var olan herhangi bir *durum*un zamanın bir önceki anında *var olanlar*dan kaynaklandığı şeklindeki esas iddiaya dönüştürecektir. Bu, nedenselliğe olan inancın meşrulaştırılabilirliğine ilişkin herhangi bir şekilde doğru farzedilecektir ve aynı zamanda bu kabul edilmek için fazla genel bir tez olacaktır (herhangi bir zamanda var olan belirsiz sayıda durumun ışığında ondan bir anlam çıkarmanın tek yolu, belli bir anda evrenin durumunun bütününün evrenin bir önceki andaki durumunun bütününden kaynaklandığını savunmaktır, bu da nedensellik kavramını oldukça yararsız hale getirir).

Ancak Kant, bu paragrafı bağımsız bir argüman olmaktan ziyade, ondan önce kanıtlamış olduğunu düşündüğü şeyin bir özeti olarak tasarlamış olabilir ve aslında ikinci Analojinin açıklamasında onun öncesinde gelen her şey, ilk Analojinin kalıcı tözün varlığının nesnel değişimin meydana gelişinin empirik bilgisi için zorunlu bir koşul olduğunu savunan ikinci argümanıyla aynı tarzdadır. Aslında, ikinci Analojinin ana argümanının kendisi, daha ziyade birinci Analojideki argümanın bir analojisidir; bu ana argüman, kalıcı tözün varlığına ek olarak, evrensel nedensellik yasasının geçerliliğinin, nesnel değişimin empirik bilgisi için başka bir zorunlu koşul olduğunu savunarak aslında bu argümanı tamamlar: Böyle bir değişimim empirik bilgisini edinmek için iki Analojide ka-

65 Kemp Smith (*Commentary*, s. 375), Paton (*Kant's Metaphysics of Experience*, Cilt II, s. 253-7) ve Wolff (*Kant's Theory of Mental Activity*, s. 272-3) Bu yazarların her biri, Kant'ın belli ki tek bir temel düşünceyi açıklığa kavuşturmak için tekrarlanan girişimlerini altı ayrı "kanıt" olarak ele alıyorlar, ancak bundan ayrı olarak "Analoji" ile ilgili analizleri değerli olmayı sürdürmektedir (Kemp Smith, s. 369-77; Paton, Cilt II, s. 224-61; Wolff, s. 260-80).

nıtlanmış ilkeler birlikte kullanılmalıdır. Kant, argümanı defalarca yeniden ifade eder, ancak argüman temelde basittir.[66] Kant nesnelerin parçalarına ya da durumlarına ilişkin deneyimimizin, nesnelerin herhangi bir değişime uğrayıp uğramadığına (bizim bunu düşünüp düşünmediğimize) bakılmaksızın, her zaman ardışık olduğuna işaret ederek başlar (A 189 / B 234, A 198 / B 243). Örneğin, bir evin farklı bölümlerini art arda algılarız, aynen bir geminin bir nehirden aşağı doğru seyrederken çeşitli pozisyonlarını art arda algıladığımız gibi, her ne kadar birincisinde değil, ikinci durumda nesnel bir değişim –algı nesnesinde değişim– olduğunu düşünsek bile (A 191-2 / B 236-7). Bununla birlikte, nesnel bir değişimin algılanması durumunda, birbirinden farklı algılarımızın sırasının tersine çevrilemez (*irreversible*) olduğuna inanırız, ancak kendisi değişmeyen bir şeyin algılarının art arda gelmesi durumunda bu böyle değildir –yani akıntı yönünde seyreden bir gemi söz konusu olduğunda, (diğer şeyler aynı olduğunda) onu *yalnızca* akıntıya karşı algıladıktan sonra akıntı yönünde algılayabilirdik tersi değil, oysa bir ev (o an inşa edilmiyor ya da yıkılmıyor olan bir ev) durumunda ise, çatısını algılamadan önce zemin katını algıla*mış* olsak da, parçalarını tersi bir sırayla (örneğin kendi vücudumuzun hareketlerini değiştirerek) kolayca algılay*abilirdik*. Ancak Kant, bir durumda algılarımızın tersine çevrilemezliği ve diğer durumda tersine çevrilebilirliğinin, bize dolaysız herhangi bir yolla verilen bir şey olmadığını savunur. Kiplere ilişkin (*modal*) bu olgular, algımızın nesneleri tarafından bize dolaysızca verilmez, çünkü nesneler bize yalnızca onlara ait temsillerimiz yoluyla verilir (A 190 / B 235). Ve bu olgular bize temsillerimiz tarafından dolaysızca verilmez, çünkü temsiller nesnel zamansal anlam-

66 Sıradaki açıklama *Kant and the Claims of Knowledge*'a dayanmaktadır, s. 241-9. Bu açıklama Dicker tarafından yakın zamanda kabul edilmiştir, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 166-78.

larının herhangi bir içsel işaretini kendi içlerinde taşımazlar. Kant'ın belirttiği gibi, hayalgücünde her zaman "söz konusu iki durumu iki farklı şekilde birleştirebiliriz, böylece biri ya da diğeri zamanda önce gelir" (B 233, A201 / B 246). Öyleyse, *ilkesel olarak*, onun çeşitli durumlarına ilişkin temsillerimizin tersine çevrilemezliğinden nesnel bir değişimin meydana geldiğini çıkarabilsek bile, bunu *gerçekte* yapamayız; çünkü bu tersine çevrilemezlik bize doğrudan verilmez. Bunun yerine Kant, herhangi bir tözde nesnel bir değişimin meydana geldiğini belirlememizin tek temelinin, *yalnızca* tözün bir durumunu sağlayan koşullarda diğer durumun onun ardından ge*lebilme*sini zorunlu kılan (açık ya da örtük) bir kuralı kullanmamız olduğunu ileri sürer –o durumda bundan da *temsiller*imizden birinin diğerini takip etmesi gerektiği, yani onların tersine çevrilemez oldukları sonucu çıkacaktır. Kant'ın ifadesiyle;

> Eğer benim algım bir olayın, yani bir şeyin gerçekte meydana geldiğinin, bilgisini içerecekse o zaman bu, insanın bu sıranın belirlenmiş olduğunu düşündüğü empirik bir yargı olmalıdır, yani zaman içindeki başka bir görünüşü zorunlu olarak ya da bir kurala uygun olarak takip ettiğini varsayar.
>
> (A 201 / B 246; ayrıca bkz. A 193 / B 238, A 198 / B 243)

> Bu nedenle, ben her zaman (kavrayışa ait olan) öznel sentezimi sıralamaları içerisindeki görünüşlerin... önceki durum aracılığıyla belirlendiği bir kurala göre nesnel hale getiririm ve hatta yalnızca bu ön varsayım altında, meydana gelen bir şey (*something that happens*) deneyimi olanaklıdır.
>
> (A 195 / B 240)

Ancak bir nedensellik yasası tikel bir durumun uygun koşullar altında, başka bir durum tarafından takip edilmesi gerektiği kuralından başka bir şey değildir; dolayısıyla nes-

nel değişim deneyimi yalnızca nedensel yasaların bilgisi ile mümkündür ve nesnel değişim deneyimine sahip olduğumuz her yerde, bazı nedensel yasaların geçerli olduğunu bilmeliyizdir.[67]

Şimdi bu, Hume'un endişelerine verilecek bir cevabın başlangıcıdır: O, Hume'un bile ondan kuşku duymayı hiç düşünmediği kadar temel bir şey hakkındaki bilgimizin, yani nesnel değişimi fark edebileceğimiz bilgisinin Hume'un kuşku duyabileceğini düşündüğü şeyi, yani nedensel yasaların bilgisini önceden varsaydığını gösterir. O, her olayın bir nedeni olduğu evrensel ilkesinin *mantıksal olarak* zorunlu olduğunu göstermez, yani bu illkeyi reddetmenin *kendi-içinde*-çelişkili olacağını (Hume'un kullandığı bir sınamaydı bu) göstermez ve aslında nesnel değişimin kendisini fark edebilmemiz için herhangi bir türden mutlak zorunluluğun olduğunu da göstermez –belki gerçekten radikal bir kuşkucu bundan kuşku duyabilirdi, her ne kadar Hume duymamış olsa da. Onun gösterdiği şey, evrensel nedensellik ilkesinin geçerliliğinin, herhangi bir akıllı kişinin sahip olduğu bir deneyim biçiminin, yani nesnel değişim deneyiminin, bir ön-varsayımı olduğudur; Kant'ın sözleriyle, "sonuç olarak, yeter-neden ilkesi olanaklı deneyimin, yani görünüşlerin ardışık zaman dizisindeki ilişkilerine göre nesnel bilgisinin, temelidir" (A 201 / B

67 Strawson (ve ondan çok önce Arthur Lovejoy) Kant'ı kabaca bir "afallatan kabalığın ilgisiz sonucu"nu çıkarmakla, yani "eğer durum A, durum B'den önce gelirse, o zaman (diğer her şey eşit olduğunda) benim A temsilim B temsilimden zorunlu olarak önce gelir", ifadesinden "eğer A temsilim B temsilimden önce gelirse, o zaman A zorunlu olarak B'den önce gelir" sonucunu çıkarmakla suçladılar (*The Bounds of Sense*, s. 137; Arthur O. Lovejoy, "On Kant's Reply to Hume" (1906), Moltke S. Gram, *Kant: Disputed Questions* içerisinde yeniden basıldı (Chicago: Quadrangle Books, 1967), s. 284-308, s. 302-3; ayrıca bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 166-70). Ancak Kant böyle bir hamle yapmaz; daha ziyade nesnel durumların sırasının zorunlu olduğunu bilmediğimiz sürece temsillerimizin sırasının zorunlu olduğunu bilemeyeceğimizi ve bunu yalnızca nedensel bir yasadan çıkarabileceğimizi savunur. Ayrıca bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Cilt II, s. 269-71.

246).[68] Bu kabul edilirse, (tözün korunumu ilkesiyle birlikte) nedensellik *ilkesi*ni bu temel epistemik kapasite için zorunlu bir koşul olarak kullanma zorunluluğundan, nesnelerdeki herhangi bir değişimin bilgisi için nedensellik *kategorisi*ni kullanma zorunluluğunu ya da bu kategorinin nesnel geçerliliğini de çıkarabiliriz ve bundan da, nedensel yargılarımızı ifade etmek için koşullu *yargı formu*nu kullanmanın zorunluluğunu çıkarabiliriz, her ne kadar bu yargı formu başka amaçlar için de, örneğin nedensel olmayan matematiksel çıkarımları ifade etmek için kullanılabilse de. Kant nedensellik ilkesinin deneyimin olanağının bir koşulu olduğunu kanıtladıktan sonra, bunu nedensellik kategorisinin daha önceki bir metafizik ya da transendental dedüksiyonundan çıkarmak zorunda değildir, bunun yerine bu ilkenin kanıtını nedensellik kategorisinin kendisinin nesnel geçerliliğini kanıtlamak için kullanabilir.

Son yıllarda, Kant'ın ikinci Analoji'deki argümanı gibi "transendental bir argüman"ın kanıtlayıcı değeri hakkında kapsamlı tartışmalar oldu.[69] Bu tartışmanın sonucu nihaye-

68 Kant'ın argümanının olası başarısıyla ilişkili buna benzer bir değerlendirme için bkz. Strawson's later book *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (New York: Columbia University Press, 1985).

69 "Transendental argümanlar" ilk kez Peter Strawson tarafından *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*'te (Londra: Methuen, 1959), *The Bounds of Sense*'ten önce yeniden oluşturulmuştur. Bu varsayıldığı üzere benzersiz argüman tarzının kanıtlama gücüyle ilgili Barry Stroud'un ünlü bir makalesinde kuşkular ifade edilmiştir; bu makale birkaç yerde yeniden basılmıştır; örneğin, "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65 (1968): 241-56, Der. Ralph C. S.Walker, *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 117-31 ve Stroud'un *Understanding Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 9-25. Sözünü ettiğim sonuç, esasen Richard Rorty tarafından "Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics* 24 (1970): 207-44 ve "Verificationism and Transcendental Arguments," *Nous* 5 (1971): 3-14 da dahil olmak üzere daha önceki birkaç makalesinde ortaya konulmuştur. Sonrasında gelen literatür çok geniştir, ama birkaç inceleme için bkz. Anthony Brueckner, "Transcendental Arguments I", *Nous* 17 (1983): 551-75, ve "Transcendental Arguments II", *Nous* 18 (1984): 197-224 benim *Kant and the Claims of Knowledge* kitabım, s. 417-28; ve Robert Stern'in (der.),

tinde hiçbir argümanın, bir şeye (öncüle) inanırsak başka bir şeye (sonuca) inanmamızdan daha fazlasını kanıtlayamayacağıdır –bir sonucun koşulsuz olarak kanıtlanmasının hiçbir yolu yoktur, çünkü orada bir öncülün koşulsuz olarak kanıtlanmasının hiçbir yolu yoktur (elbette, kendisi en fazla koşullu olarak kanıtlanabilecek başka bir öncül temelinde koşullu olarak kanıtlanmış olabilse de). Öncüller söz konusu olduğunda, Kant'ın salt kendi algılarımızdaki değişim ile nesnel, dış dünyadaki değişim arasında ayrım yapabildiğimiz öncülünden ciddi olarak kuşku duymak zor görünüyor ve birisi bu ayrımı deneyimimizin nesneleri için geçerli olan nedensel yasalara başvurmadan nasıl yapabileceğimizi açıklayamazsa ki hiç kimse yapamamıştır bunu, Kant'ın sonucu akla uygun görünmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Kant'ın vardığı sonuç bütünüyle geneldir; yani niçin her olayın bir nedeni olduğu evrensel yasasını ön-varsaymamız gerektiğini açıklar, ancak bu herhangi bir nedensel yasanın doğruluğunu ya da *a priori* bilgisini gerektirmez, Kant da böyle olduğunu düşünmemektedir (bkz. B 165). Fakat *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de (Kant'ın bu eser hakkında yalnızca sınırlı bir bilgisi vardı), Hume, *tikel* nedensel yasaları nasıl bildiğimizi sormuştu[70] ve Kant'ın *genel* nedensellik ilkesinin rolüne ilişkin açıklamasının bu tür özel yasalar hakkında bilgiye sahip olabileceğimizi ve olduğumuzu *ön-varsaydığı* açıktır: Sahip olduğumuz bir temsil dizisinin, hareketsiz durmak ya da akıntıya karşı seyretmek yerine, akıntı yönünde seyreden bir gemi nesnel olayını temsil ettiğini her olayın bir nedeni olduğu genel yasasına dayanarak saptayamayız, yalnızca rüzgârlar, gelgitler, yelkenler vb ile ilgili tikel nedensel yasalar –yani gözlemlediğimiz belirli bir gemiyi içine alan tikel koşullarda

---

Transcendental Arguments: Problems and Prospects kitabı (Oxford: Clarendon Press, 1999).

70 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Kitap I, Bölüm III, Kesim ii.

akıntı yönünde seyretmek zorunda kalmasını gerektiren özel yasalar– temelinde saptayabiliriz. Sonuç olarak, öyle görünüyor ki Kant'ın nedenselliğe yaklaşımıyla ilgili en büyük soru, onun genel nedensellik ilkesi ön-varsayımını destekleyecek tikel nedensel yasalar hakkında sahip olduğumuz bilgiye ilişkin bir açıklamasının olup olmadığıdır.[71] Kant'ın böyle bir açıklaması var mıdır? Kant açık ki ikinci Analojide böyle bir açıklama ileri sürmez. *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ne Giriş'te bir açıklama ileri sürebilir ki orada Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aslında şu an üstünde duruyor olduğumuz "Tüm İlkeler Sistemi"nde gösterilen en evrensel doğa yasalarından tikel nedensel yasalara nasıl ulaşabileceğimiz sorusunu ele alır. Bu nedenle, Kant'ın Hume'un nedenselliğe ilişkin sorunlarının tümüne verdiği cevabın bütünlüğünün daha başka değerlendirmelerini ertelememiz gerekecek.

Üçüncü Analojide Kant, farklı tözler yalnızca "tam bir birliktelik" ya da "etkileşim" içinde olduğu, yani birinin durumunun diğerinin durumunun nedeni olduğu ve tersi, olduğu sürece onların durumlarını eşzamanlı olarak belirleyebileceğimizi iddia eder (A 211).[72] Bir durumun diğerini, onları birbirine bağlayan bir nedensel yasaya güvenmeden takip ettiğini belirleyemeyecek olmamız mantıksız görünüyorsa, iki tözün iki halinin eşzamanlı olduğunu basitçe her ikisini de aynı anda gözlemleyerek söyleyemeyecek olmamız daha da man-

71 Ayrıca bkz. Michael Friedman, "Causal Laws and the Foundations of Natural Science," Paul Guyer (der.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 161-99.

72 Kant aslında şunu söyler: "Tüm tözler, *eşzamanlı* oldukları ölçüde, tam bir birliktelik (yani, birbirleriyle etkileşim) içinde bulunurlar." Ama eğer tüm gerçek tözler kalıcıysa, ne varlığa geçiyor ne de yok oluyorlarsa, o zaman zorunlu olarak onların hepsi de birbirleriyle aynı anda, yani tüm zaman boyunca, var olurlar. (Bu nokta Paton tarafından *Kant's Metaphysic of Experience* kitabında ortaya koyulmuştur Cilt II, s. 298; ayrıca bkz. Dicker, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 181-2.) Bu yüzden Kant yalnızca tözlerin eşzamanlı durumlarından bahsediyor olabilir.

tıksız görünebilir. Ancak Kant'ın aklında uzayda ayrı bulunan ve aslında ikisini de aynı anda gözlemle*yemeyeceğimiz* kadar ayrı bulunan tözler vardır –örneğin eşzamanlı değil, yalnızca art arda olarak gözlemleyebileceğimizi varsayarak dünya ve aydan söz eder. Ama yine de, dünyanın ve ayın, önce birini sonra diğerini gözlemlemek zorunda olsam da, yalnızca her biri gözlemlediğim süre boyunca söz konusu durumda olsaydı mümkün olan bir şekilde onları ters sırada da gözlemlemiş *olabileceğim* için, onları eşzamanlı olarak belirli durumlarda olduğunu bilemez miyim? Kant'ın argümanı şudur: Bu doğru olmasına rağmen, yani iki nesne belirli eşzamanlı durumlarda ise önce birini ve sonra diğerini algılayabiliriz ya da tersi (A 211 / B 258), bu kiplik olgusunu yalnızca temsillerimizden yola çıkarak bilmemizin hiçbir bir yolu yoktur –çünkü yine, bizzat temsillerimiz her zaman art arda gelir ve bizim nesneler ve durumları hakkında, bu nedenle de onların zaman içinde tersine çevrilebilirliğine ilişkin, başka hiçbir doğrudan algımız yoktur: "İnsan zamanın kendisini algılayamaz ve bu nedenle şeylerin eş zamanlı olarak konumlanmış olmasından onların algılarının karşılıklı olarak birbirini takip edebileceği çıkarımını yapar" (B 257). Daha doğrusu, Kant eşzamanlı olarak gözlemlenemeyen tözlerin iki durumunun yine de eşzamanlı olduğunu, yalnızca diğer töz tikel bir durumda olmaksızın bir nesnenin tikel bir durumda ya da tikel bir dönemde olamayacağını söyleyen etkileşim yasalarından *çıkar*abileceğimizi iddia eder –bu Kant'ın bir nesnenin durumunu diğer nesnenin eşzamanlı durumunun nedeni olarak, ancak ikincisini aynı zamanda birincinin nedeni olarak kavrayarak modellediği karmaşık bir ilişkidir (A 212-3 / B 259). Bu tür yasalar, iki nesnenin durumlarının eşzamanlılığını gerektirecektir ve tabii ki iki durumun eşzamanlılığından, bunlara ilişkin ardışık algılarımızın tersine çevrilebilirliğini de çıkarabiliriz; bu algıların kendilerinden bir bakıma basitçe anlayamayacağımız bir şeydir.

Kant'ın argümanının tüm eşzamanlılık durumları için geçerli olmadığı unutulmamalıdır; örneğin iki durumun eşzamanlı olduğunu, her ikisinin de aynı nedenin sonucu oldukları olgusundan çıkarabiliriz. Yine de üçüncü Analoji, Kant'ın altta yatan stratejisinin karakterini açığa çıkarır; çünkü burada Kant, zaman *içindeki nesneler* arasındaki ilişkiler hakkındaki yargılara ilişkin birinci ve ikinci Analojilerde bulduğumuz zorunlu koşullar hakkında epistemolojik bir argüman sunmaktadır, ancak bu kez bu geçişleri bozan zamanın yapısını temsil etmek için varsayılan koşullar hakkında başka türden bir argüman olmaksızın yapar bunu. Bunun nedeni muhtemelen, eşzamanlılığın zaman *içindeki* olaylar arasındaki bir ilişki olduğunun ve *zaman*ın kendisinin bir özelliği olmadığının tamamen apaçık olmasıdır. Ayrıca şu da açık olmalıdır ki, aynen ikinci Analojinin tikel nedensel yasaların mevcut olduğunu varsaydığı gibi üçüncü Analoji de belirli etkileşim yasalarının mevcut olduğunu varsayar ve bu nedenle, nedensellik vakasında olduğu gibi Kant'ın bizim etkileşim kategorisini –monadolojisi nesneler arasındaki etkileşimin gerçekliğine değil yalnızca görünüşüne izin veren Leibniz'e karşı savunmak istediği bir şeydir bu, tıpkı Hume'a karşı nedensellik kategorisini kullanmamızı savunmak istediği gibi– kullanma yeteneğimize ilişkin açıklaması nihayetinde "Deneyim Analojileri"nde sunmadığı özel yasalara ilişkin bilgimizin bir açıklamasına dayanır. Ancak üçüncü Analoji ile ilk ikisi arasında bir uyumsuzluk olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu durumlarda, Kant'ın önceki metafizik ve transendental çıkarımlarını ön-varsaymaksızın töz ve nedensellik kategorilerinin nesnel geçerliliğini nasıl kanıtlayabildiğini ve bu kategorileri kullanma zorunluluğundan bu kategorilerle ulaştığımız yargıları ifade etmek için koşulsuz ve koşullu yargı formlarını kullanmanın zorunluluğuna nasıl varabildiğini görebiliriz. Bununla birlikte üçüncü Analojide, etkileşim kategorisi ile

ayırıcı yargı formu arasındaki ilişki anlaşılmaz kalır. Bunun nedeni, Kant'ın ayırıcı bir yargıyı, bileşen yargılarından birinin doğruluğunun diğerlerinin tamamının *yanlışlığını* gerektirdiği bileşik bir yargı olarak anlamasıdır (yani, ayırıcıyı [*disjunction*] dışlayıcı "ya... ya da..." yargı formu olarak anlar), nesneler arasında gerçek etkileşim durumlarında, bir nesnenin durumu hakkındaki yargımızın doğruluğu, diğerinin durumu hakkındaki bir yargının *doğruluğunu* gerektirir. Elbette, belki de bu konuda çok fazla endişelenmemeliyiz; çünkü üçüncü Analojinin gerçek içeriği ayırıcı yargı formunun var olmasının etkileşim kategorisinin nesnel geçerliliğini gerektirdiğini varsaymaz, ancak ikincisinin tamamen bağımsız bir kanıtını sunar ve her hâlükârda ayırıcı yargı formunun birçok başka kullanımı vardır: Her eleme argümanında (*argument by elimination*) kullanılır.

Genel Olarak Empirik Düşüncenin Postülatları

Kant'a göre, kipliğin mantıksal işlevlerinin yargıların olası içeriğine herhangi bir şey eklememesi gibi, "empirik düşüncenin postülatları" da Kant'ın şimdi Humecu kuşkuculuktan korumaya çalıştığı deneysel bilginin temellerine herhangi bir ek ilke eklemeyi amaçlamaz. Bunun yerine, Kant'ın şimdiye kadar göstermiş olduğu empirik bilginin hem temelleri hem de sınırları göz önüne alındığında olanak, gerçeklik (*actuality*) ve zorunluluk kiplik kategorilerinin nasıl kullanılması gerektiğini gösterirler. Onun görüşüne göre, olanak kategorisi, bir nesnenin idesinin "(görü ve kavramlar doğrultusunda) deneyimin formel koşullarıyla uyuştuğu"nu, yani uzayın, zamanın ve mantığın temel yapısıyla uyumlu olduğunu ifade etmek için kullanılmalıdır; gerçeklik kategorisi, yalnızca bir nesnenin idesinin görülerimizin ve kavramlarımızın bu formel yapılarıyla uyumlu olduğunu ifade etmek için kullanılmakla kalmamalı, aynı zamanda onun gerçekliğinin kanıtı

olarak kabul edilebilecek bazı duyumların meydana gelmesiyle deneyimlerimize uygulanabilir olduğu da gösterilmelidir. (Kant bunu bir manyetik alan örneğiyle gösterir; bu alan doğrudan gözlemlenemez, ancak bir kağıt üzerindeki demir talaşlarının bir örüntüsüne, çokça doğrulanmış bir nedensel yasayla, bağlandığı için gerçek olduğu çıkarımı yapılmıştır (A 226 / B 273); ve zorunluluk kavramı, bir nesnenin "gerçekle bağlantısının deneyimin genel koşullarına göre belirlendiği"ni ifade etmek için kullanılmalıdır (A 218 / B 265). İkincisi ile Kant, bir nesneyi ya da daha doğrusu onun durumunu "zorunlu" olarak adlandırdığımızda öne sürdüğümüz şey onun yalnızca nedensel yasalar –ve ayrıca tözlerini korunumu ve etkileşimi ile ilgili yasalar (diye eklemesi gerekirdi Kant'ın)– tarafından zorunlu kılındığıdır. "Şimdi, verili diğer görünüşlerin koşulu altında zorunlu olarak kavranabilecek tek varoluş nedensellik yasalarına göre belirli nedenlerden kaynaklanan etkilerin varoluşudur" (A 227 / B 279).

Kant tam da, gerçek olanın (*actual*) empirik bilgisinin, üç "Deneyimin Analojisi"nin varsayımına dayandığını gösterdiği için, şimdi söylüyor olduğu şey, zorunlu olan hakkında da yargılarda bulunmadan gerçekle ilgili yargılarda bulunamayacağımızdır: Gerçek yalnızca duyum yoluyla verilmekle kalmaz, aynı zamanda "deneyimin genel koşulları" altında sınıflandırılmalıdır. Dolayısıyla gerçek kavramının kullanımı, zorunlu kavramının kullanımından daha geniş değildir. Ama Kant bize, en azından örtük bir şekilde, zorunluluk kavramının empirik olarak gerçeğin alanının *ötesinde* hiçbir meşru –ya da en azından teorik olarak meşru– kullanımı olmadığını söylüyor: ("Her bekâr evlenmemiş olmalıdır" gibi) tamamen analitik çıkarımları bir yana bırakırsak, yalnızca bir şeyin (matematik söz konusu olduğunda) saf görünün yasaları ya da empirik görüye uygulanan korunum, nedensellik ve etkileşim yasaları tarafından gerektirildiğini ifade

etmek için zorunluluk kavramını kullanabiliriz. Bu, Kant'ın geleneksel metafizik eleştirisinin temel tezi haline gelecektir: Saf ve empirik görümüzün sınırlarının ötesinde herhangi bir şeyin zorunluluğunu öne sürmek için hiçbir (teorik) temele sahip değilizdir.

İdealizmin Çürütülmesi

"Empirik düşüncenin postülatları" bölümü böylece gerçekten Kant'ın kurucu bilgi teorisinden –ve dolayısıyla Humecu kuşkuculuğu çürütmesinden– geleneksel metafiziğin hatalarını teşhis etmesine –ve böylece onun Pyrrhoncu kuşkuculuğa getirdiği çözüme– geçişi başlatır. Ancak ikincisine dönmeden önce, Kant'ın *Eleştiri*'nin ikinci baskısında (B 274-9) gerçekliğin postülatına ilişkin tartışmaya eklediği "İdealizmin Çürütülmesi"ni ele almalıyız. Bu, Kant'ın Kartezyen kuşkuculuğa ya da onun "problematik idealizm" olarak adlandırdığı şeye, dışsal nesnelerin içsel temsilleri temelinde onların varlığına ilişkin belirsizliğine verdiği cevaptır. Yirminci yüzyıl felsefesinin karakteristik özelliği olan Kartezyen kuşkuculuğu çürütme takıntısı göz önüne alındığında, Kant'ın bunu argümanında bu denli geç ele alması şaşırtıcı görünebilir (aslında, ilk baskıda bunu daha da sonra, dördüncü "Saf Aklın Paralojizmi"nde ele aldı, A 366-80). Ancak açık ki Kant, Humecu ve Pyrrhoncu kuşkuculuğun çürütülmelerinin çok daha acil ve geniş kapsamlı projeler olduğunu düşünüyordu: Kartezyen kuşkuculuğun bir "felsefe skandalı" (B xxxix) olduğunu düşünüyordu, ama bu gerçekten yalnızca felsefe*nin* ve felsefe *için* bir skandaldı: Akademisyenler için bir merak konusuydu muhtemelen, ama bilimsel araştırmanın ve ahlaki pratiğin gerçek işleyişini ve dolayısıyla –Kant'a göre Humecu ve Pyrrhoncu kuşkuculuğun kesinlikle tehdit ede-

bileceği– her insanın sağduyu ve iyiliğini tehdit edebilecek bir şey değildir.

Sonuç olarak, Kant'ın felsefi kaygılarının merkezinde yer almamasına, aslında sonradan eklenen bir şey olmasına rağmen, Kant'ın Kartezyen kuşkuculuğa cevabı yine de ilginç olduğu kadar çetrefildir. "Sorunlu idealizm"in, yani içsel tasarımlarımızın onlara hem neden olan hem de benzeyen dış nesnelerin varlığını gösterip göstermediğine ilişkin belirsizliğin,[73] dış nesnelerin varlığını kendi temsillerimizden *çıkarmamız* gerektiği ancak kesin olarak çıkar*amayacağımız*, çünkü temsillerimize ilişkin alternatif açıklamaları –örneğin, Descartes'ın ünlü "kötü cin"ini– hiçbir zaman bertaraf edemeyeceğimiz varsayımından kaynaklandığı teşhisini koyar (A 368, B 274-5). İlk baskıda Kant, dışsal nesnelerin var olduğunu bildiğimizi öne sürerken, yalnızca *uzaysal* nesnelerin, yani uzayda görünen nesnelerin var olduğunu bildiğimizi iddia ederek bu sonuçsuz çıkarım sorununun üstesinden gelebileceğini düşündü (A 372) ve elbette temsillerimizin çoğu tam da uzaysal olarak verildiğinden, uzaysal nesnelerin varlığından emin olmak için kendi temsillerimizin alanının ötesine geçmek zorunda değilizdir –hiçbir çıkarıma ihtiyacımız yoktur (A 373-5). Bu, tam da Kant'ın "transendental" ya da "daha yüksek" idealizminin, tüm nesneleri temsillere (*esse est percipi*) indirgeyen Berkeley'in idealizminin yeniden ifade edilmesinden başka bir şey olmadığı, itirazlarını yarattı ki bu eleştiri Kant'ı çok ağır yaralamıştı.[74]

---

73 Bunlar Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ının üçüncüsünde, paragraf sekizde ortaya koyduğu ölçütlerdir.

74 Berkeleyci idealizm suçlaması Ocak 1782'de *Göttingsche Anzeigen von gelehrten Sachen* dergisindeki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk eleştiri yazısında yapılmıştı. Christian Garve'ye ait bu eleştiri yazısının bir çevirisi ve Göttingen dergisinin editörü J.H. Feder tarafından uyarlanmış (ya da bozulmuş) olan daha geniş bir eleştiri için bkz. Brigitte Sassen (der.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Kant'ın ilk cevabı için bkz. *Prolegomena*, §13, Not III, 4: 290-4.

Berkeleycilik suçlaması Kant'ı *Eleştiri*'nin ikinci baskısına yeni bir "İdealizmin Çürütülmesi" eklemeye açıkça mecbur bırakmıştı, ama aslında bizzat Berkeley hakkında çok fazla şey söylemek zorunda olduğunu düşünmüyordu. Kant, Berkeley'i uzayın tutarlılığına ve zorunluluğuna meydan okuyor olarak yorumladı (B 274) ve her zaman "Transendental Estetik"in bu meydan okumaya yeterli bir cevap içerdiğini düşünmüştü. Yapması gerektiğini düşündüğü şey, hem nesnelerin ayrı ama onlara ilişkin temsillerimizi temellendiren varoluşuna *neden* inanmamız gerektiğine hem de *uzamsallığın* (*spatiality*) yalnızca kendi temsillerimizin bir özelliği olduğunu öne süren transendental idealizmi sürdürürken buna *nasıl* inanabileceğimizi daha anlaşılır biçimde açıklamaktı. Bu, Kant'ın yeni "Red"de yapmaya çalıştığı şeydir, her ne kadar argümanı aşırı derecede yoğun ve tamamlanmamış olsa da –Kant'ın hemen fark ettiği bir şeydir bu, çünkü hemen ardından onu *Eleştiri*'nin yeni baskısının Önsöz'ünde (B xxxix – xii) güçlendirmiş ve yeni baskının yayımlanmasının ardından yaklaşık bir düzine ek versiyonunu yazmıştır.[75]

"Çürütme"nin kanıtlayacağı sav şudur: "Kendi varlığımın yalın, ama deneysel olarak belirlenmiş bilinci, dışımda bulunan uzaydaki nesnelerin varlığını kanıtlar" (B 275). Bu ifade, doğrudan doğruya argümanın hem başlangıç noktası hem de

75 Refleksiyonlar 5653-4, 6311-7, 6319 ve 6323 Kant'ın *Handschriftliche Nachlaß* ("Handwritten Remains") adlı kitabının *Akademie* baskısı Cilt 18'de, Kant'ın *Notes and Fragments* adlı kitabında çevrilmiştir, Der. Paul Guyer, Çev. Curtis Bowman, Paul Guyer ve Frederick Rauscher (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 281-6, 355-71 ve 374-7. Ve bunlar elbette yalnızca geriye kalan notlardır –kim bilir Kant 1787'de yayımladığı versiyondan önce ya da sonra başka kaç tane taslak yazdı? "Kant's Intentions of the Refutation of Idealism" makalemdeki "Refutation"a ilişkin özgün yorumumda bu notlardan yararlandım, *Philosophical Review* 92 (1983): 329-83; aynı zamanda Allison *Kant's Transcendental Idealism* kitabında (s. 298-303) ve Eckart Förster "Kant's Refutation of Idealism" adlı makalesinde [A.J. Holland (der.), *Philosophy and its History* (Dordrecht: Reidel, 1985), s. 295-311] bu notları tartışmışlardır.

sonucu hakkında sorular ortaya çıkarır. Birincisi, Kant "kendi varlığımın deneysel olarak belirlenmiş bilinci" ile ne demek istiyor? İkincisi, "benim dışımda bulunan uzaydaki nesnelerin varlığı" ile ne demek istiyor? Bu tam olarak gereksiz değil midir, yani "benim dışımda bulunan" "uzay"da olandan daha fazla bir anlam ifade eder mi, burada da bu yalnızca "uzaysal olarak temsil edilen" anlamına gelebilir; ya da bu, uzaydaki nesnelerin benim temsillerimden farklı bir şey olduğunu ima eden gereksiz-olmayan bir şey midir? Kuşkusuz, Kartezyen kuşkuculuğa bir cevapta beklenecek olan budur, ancak Kant'ın bu tür bir kuşkuculuğa ilk baskıda verdiği cevabında kanıtlamaya çalıştığı şey bu değildir, dolayısıyla burada aklında ne olduğu dolaysız bir şekilde açık değildir.

Bu sorular ancak Kant'ın argümanının incelenmesi yoluyla cevaplanabilir. Yayımlanmış versiyondaki temel öncüllerin ifadesi oldukça yoğundur:

> [1] Varlığımın zamanda belirlenmiş olarak bilincindeyimdir. [2] Tüm zaman belirlenimleri, algıda *kalıcı* olan bir şeyi önceden varsayar. [3] Ancak bu kalıcı şey bende bulunan bir şey olamaz; çünkü benim zaman içindeki kendi varoluşum öncelikle yalnızca bu kalıcı şey aracılığıyla belirlenebilir. [4] Bu nedenle, bu kalıcı şeyin algılanması, yalnızca benim dışımdaki bir *şey* aracılığıyla mümkündür, benim dışımdaki bir şeyin salt *temsil*i aracılığıyla değil. [Sonuç] Dolayısıyla, varlığımın zaman içindeki belirlenimi ancak kendi dışımda algıladığım gerçek şeylerin varlığı aracılığıyla mümkündür.
>
> (B 275)

İkinci baskının Önsöz'ünde bulunan, "Çürütme"yi ayrıntılı bir şekilde açıkladığı uzun bir dipnotta bulunan, varlığını sürdüren şey "tüm temsillerimden farklı bir şey ve dışsal" (B xii) olmalıdır ifadesinde olduğu gibi, Kant'ın (4)'teki "dışımdaki bir *şey*" ile "benim dışımdaki bir şeyin salt *temsil*i"

arasındaki vurgulu karşıtlaştırması, *Eleştiri*'nin ilk baskısında kuşkuculuğa çok kolay bir cevap gibi görünen şeye, yani uzaysal temsillere sahip olduğumuzun dolaysız bir şekilde farkında olduğumuz cevabına burada razı olmak istemediğini gayet açık bir şekilde ortaya koyar. Ancak bu açıklamalar, Kant'ın hem bizim temsillerimizden bağımsız olarak gerçekten var olan şeyler hakkında bilgiye sahip olduğumuzu hem de, bununla birlikte bu alanı ve içindeki her şeyin kendi temsillerimizden başka bir şey olmadığını *nasıl* savunabileceğini henüz açıklamıyor.

Argümandaki önceki adımları değerlendirirken bu soruyu, her hâlükârda, beklemede bırakalım. (1) Kant, varlığımın zamanda belirlenmiş olarak bilinci ile ne demek istiyor? (2) Zaman-belirlenimi neden zaman içindeki kalıcı bir şeyi gerektirir? Ve (3), neden zaman içinde varlığımın bilinci için gerekli olan kalıcı şey, benim varlığını sürdüren benliğimin kendisinden başka bir şey olmak zorunda? Başka bir deyişle, eğer (2)'nin cevabı, Kant'ın ilk "Deneyim Analojisi"nde ispatladığı şeyse (deneysel bilgisine sahip olabileceğimiz tek değişim türü, kalıcı bir tözün değişen durumlarının değişimidir), ki burada bunu ima ediyor gibi görünmektedir, bu koşulu yerine getirmek için neden varlığını sürdüren bir *benlik*ten (*an enduring self*) daha fazlasına ihtiyacımız olsun ki?

Kant'ın ikinci baskının "Önsöz"ündeki kanıt için yaptığı bir düzeltme, bu sorulara verilen bazı cevaplara işaret edebilir. Orada Kant, argümanın adım (3)'ü olarak adlandırdığım şeyin şununla değiştirilmesi gerektiğini söylüyor: "Ama bu kalıcı unsur bendeki bir görü olamaz; çünkü bende karşılaşılabilecek varoluşumun belirleyici tüm temelleri temsillerdir ve bu nedenle onlardan farklı kalıcı bir şeye ihtiyaçları vardır ki, bu şeye göre bu görülerin değişimleri ve dolayısıyla onların içinde değiştikleri zamandaki varoluşum belirlenebilsin" (B xxxix). Bu düzeltme birkaç şey öne sürer. Birincisi, (1)'e bir

cevaptır: Kant'ın "benliğin empirik bilinci" ya da "varlığımın zamanda belirlenmiş olarak bilinci" ile kastettiği, temsillerimdeki *değişimi*n bilincidir ya da belki daha eksiksiz olarak söylersek temsillerimin değişiminin *sıralanışı*nın (*order*) bilincidir. İkincisi, (2)'ye bir cevaptır: Yalnızca kalıcı benliğime başvuramam, çünkü empirik benliğim bir anlamda değişen temsillerimin bir *sonucu*dur; aslında o, değişen temsillerin sıralanışından başka bir şey değildir. Ve (3): Değişen temsillerimin sıralanışı ve dolayısıyla empirik benliğimin içeriği, kendisi bir temsil olmayan bir kalıcı şey "ile" ilişkili olarak belirlenmelidir, dolayısıyla zamanda belirlenmiş olarak kendimin deneysel bilinci benim temsillerimden başka bir şeyin varlığının bilgisine bağlıdır.

Kant'ın adım (3) için nedenlerinin anlaşılması hâlâ güçtür, ancak daha sonra yayımlanan "Çürütme"yi açıklığa kavuşturmaya çalışarak yazdığı notlardan birinde bulunan ikna edici bir paragrafta aklından ne geçtiğini ortaya koyar:

> Hayalgücü ve onun ürününün kendisi yalnızca iç duyunun bir nesnesi olduğu için, bu durumun empirik bilinci (*apprehensio*) yalnızca ardışıklığı [*üstü çizilmiş*: Zamansal koşullar] içerebilir. Ama bunun kendisi, ancak varlığını sürdüren şey yoluyla olmaksızın, temsil edilemez [*üstü çizilmiş*: Belirlenemez].
>
> (R 6313, 18: 613)

Kant'ın kısa ve öz notu yalnızca kendisi için yazılmıştır, ancak burada kullandığı bazı terimler hakkında düşünürsek sonunda aklından geçenleri anlayabiliriz. Dış dünyada neyi temsil ettiklerine bakılmaksızın, her birimiz için kendi tasarımlarımızın ya da zihinsel durumlarımızın düzeninden başka hiçbir şeyin daha iyi bilinmediğini düşünebiliriz. Ancak, ikinci "Deneyim Analojisi"ndeki Kant'ın, hayalgücümüzde kendi temsillerimizin art arda gelişini her zaman değiştire-

bileceğimiz iddiasını hatırlayın: Bu, herhangi bir anda, önceki temsillerimizin sıralanışının şu anda düşündüğümüzden farklı olduğunu imgeleyebileceğimiz anlamına gelir ve dolayısıyla, temsillerimize belirli bir düzen atfetmek için ek bir temelin yokluğunda, bunların sıralanışını, dolayısıyla bu düzenin oluşturduğu empirik benliği, otomatik olarak bil*me*yiz. Dahası, biraz düşünme, bu başka temelin zihinsel temsil etme kapasitemiz *dahilinde* bir şey olamayacağını akla getirecektir, çünkü *eğer* bu kapasite kendi dışında bir şeyi temsil edebilseydi bile, temsillerimizin sırasının dış dünyada meydana gelen değişimlere *uyumlu* olabilmesi gerekecektir; eğer durum bu değilse, o zaman kendi temsillerimizin fiilî sıralanışları rüyalardan daha fazla bir değere sahip olmayacaktır. Tüm bunları bir araya getirdiğimizde, Kant'ın düşüncesinin şu olduğu görünmektedir: Kendi temsillerimize belirli bir düzen atfetme yolumuz, onları dış dünyada kendisi yalnızca bir temsil olmayan bir şeyin, durumlarının belirli bir sıralanışı olan ve bizim onlara ait temsillerimiz için belirli bir düzeni beraberinde getiren bir şeyin, değişen durumlarının belirli bir düzeniyle ilişkilendirmektir. Başka bir deyişle, kendi temsillerimize belirli bir düzen vermenin ve böylelikle empirik bir öz-bilince ulaşmanın ya da empirik bir benlik oluşturmanın tek yolu, onları nesnel, yasalarla yönetilen bir dış dünyanın temsilleri olarak yorumlamaktır. (Bu nedenle Kant'ın "Çürütme"si birinci analojiye ne kadar dayalıysa, en az o kadar ikinci "Deneyim Analojisi"ne de dayalıdır.)

Ama şimdi *uzay* bu tartışmaya nasıl dahil olur? Bazen Kant, uzayın kendisi tek kalıcı şeymiş gibi yazar –örneğin yukarıda notlarından alıntılanan pasaja "ardışık olanın eşzamanlı olduğu bu kalıcı şey, yani uzay" diyerek devam eder– ama bu pek umut verici bir yol gibi görünmüyor: Sonuçta, ilk "Analoji" açıkça tözlerin uzay*da* kalıcı şeyler olduğunu kanıtlamayı amaçlıyordu. "Çürütme"nin amaçları için ihtiyacımız

olan tek şey uzayda bulunan kalıcı tözlerdir, kendisi kalıcı olan uzay değil. Bununla birlikte, Kant'ın ilerlettiği düşüncesi, uzayın ya da görülerimizin uzaysal formunun, *sayesinde kendi temsillerimizden başka olanı temsil ettiğimiz* şey olduğudur; sonuçta bu form iç duyudan ziyade dış duyunun biçimidir. Temsiller, doğaları gereği "farklılaşabilir ve değişkendir", bu nedenle kalıcı olan şey salt temsilden başka bir şey olmalıdır ve sayesinde kendi bedenlerimizin başka bedenlerden ayrılmasını zihnimizde canlandırabildiğimiz uzaysallık tam da temsillerimizden başka bir şeyi temsil etme şeklimizdir. Kant'ın "Çürütme" üzerine sonraki düşüncelerinden birinde yazdığı gibi, uzay "içimizde olanı temsil etmeyen" ama "aslında... dışımızdaki gerçek bir şeyle ilişkiyi gösteren içimizdeki özel bir temsil türüdür" (R 6317, 18: 627-8).

Bu da nihayetinde Kant'ın Kartezyen kuşkuculuğu çürütmesinin onun kendi transendental idealizmiyle nasıl uzlaştırılacağını gösteriyor. Kuşkusuz, bu argümanın transendental idealizmle uzlaştırılmasına aslında *gerek* yoktur; çünkü Kant'ın Descartes'a ilk baskıda verdiği basit cevabın aksine, "Çürütme" aslında uzaysallık hakkında dolaysız bilgi sahibi olduğumuzu *varsay*maz; çünkü o yalnızca kendi temsilimizin bir formundan başka bir şey değildir. Yine de Kant kendi transendental idealizm öğretisine besbelli inanıyordu, bu yüzden *Kant'ın* bu argümanın "Çürütme" ile nasıl uzlaştırılabileceğini düşündüğünü sormak doğaldır. Kant başka bir notunda bu soruya bir cevap önerir: "Bir şeyin bizim dışımızda görünebilmesi için, bizim dışımızda bir şeyin gerçekten var olması gerekir, her ne kadar onu temsil ettiğimiz şekilde oluşmamış olsa da, çünkü başka duyu türleri, aynı şeyi tasarımlamanın başka yollarını sağlayabilir" (R 6312, 18: 613). Başka bir deyişle, transendental idealizmin savunduğu gibi, uzay, yalnızca bizzat *bizim* temsillerimizden ayrı olan şeyleri temsil etme yolumuz olabilir; ama bu bizim bunu yapma

şeklimiz*dir* ve bu temsillere belirli bir düzen vermek için bile kendi temsillerimizin dışındaki şeyleri temsillerimiz gerektiğinden, bu amaç için uzay temsilimizi kullanmamız gerekir. "Analojiler"in argümanlarının Hume aleyhine, kategorilerin "metafizik dedüksiyon"unun tam olarak sunduğu töz, nedensellik ve etkileşim kategorilerini kullanmamız *gerektiğini* kanıtlaması gibi, "Çürütme" de Descartes aleyhine "Transendental Estetik"in bize âdeta tam olarak sunduğu şeyi, yani dış duyunun formu ve dolayısıyla kendi temsillerimiz dışındaki şeyleri temsil etme yolumuz olarak uzayı, kullanmamız *gerektiğini* kanıtlar.

Bu argüman hakkında sorabileceğimiz pek çok soru var, ancak kuşkuculuk tehditlerine karşı Kant'ın insan bilgisinin otonomisini savunma genel projesi bir soruyu kesinlikle bizim için öne çıkarıyor. Descartes'ın "Kartezyen kuşkuculuk"a kendi cevabı, otonom-*olmayan* bir insan bilgisi kavrayışı modeliydi: Kendi temsillerimizin ötesinde herhangi bir şeyden yalnızca Tanrı'nın iyiliği sayesinde emin olabileceğimizi düşünüyordu.[76] Ama Kant, Descartes'ın cevabına ne tür bir alternatif sunar? Kant'ın, Descartes'ın sorununun, Descartes'ın kendi temsillerinden onların ötesinde bulunan bir şeyi *çıkarsama*ya çalıştığı için ortaya çıktığını, ancak bunu kesin bir sonuca ulaşacak şekilde yapamadığını düşündüğünü hatırlayın. Kant'ın bir "İdealizmin Çürütülmesi" –hatasız bir hale getirmeden önce defalarca yazmak ve yeniden yazmak zorunda kaldığı bir çürütme– inşa etmesi gerektiği gerçeği, ona göre de dış dünya hakkındaki bilgimizin çıkarım niteliğinde (*inferential*) olduğunu ve bu nedenle hâlâ kuşkuculuğun karşısında savunmasız olduğunu göstermez mi? Kant, kendisinin argümanının bir çıkarıma duyulan ihtiyacı gösterdiğini reddeder (B 276; R 5654, 18: 312-3); onun görüşü daha ziyade, dış nesnele-

76 Bkz. *Meditation* VI.

rin varlığının, kendi deneyimlerimize belirli bir zamansal düzen verme projesinde *varsayıldığı* ve *varsayılması* gerektiğidir: "Başka şeylerin benim dışımda olarak bilinci, ... düşünsel olarak varsayılmalıdır" (R 5653, 18: 306). Herhangi bir ön-varsayım olmaksızın kendi deneyimlerimizin sırasına ilişkin belirli bilgilere sahip olduğumuzu ve *ancak o zaman* bu temsillerden dış nesnelerin var olduğu sonucunu çıkarabileceğimizi iddia edemeyiz. Daha ziyade, dış nesnelerin var olduğunu varsaymadıkça, kendi deneyimlerimizin sırasına ilişkin hiçbir kesin bilgiye sahip olmayız –onlar için yalnızca hayal edilmiş düzenlere sahip oluruz ki bu düzenlerin başka türlü olduklarını da kolayca hayal edebiliriz.

Bu kuşkuculuğa ne tür bir cevaptır? Bu, beş dakika ya da beş saniye önce yaşanmış olsa bile kendi deneyimlerinin sırasını bilip bilmediğinden kuşku duymaya istekli, sınır tanımayan bir kuşkucu için bir cevap değildir. Ama elbette, bundan kuşku duymak için deli olmak gerekir ve Descartes'ın bile fark ettiği gibi, bir deliye hiçbir şey kanıtlamayı bekleyemeyiz[77] – delilik, en azından kısmen mantıklı bir argümanla ikna edilememe olarak tanımlanabilir. Ancak bu, argümanlar hakkında daha önce değindiğimiz daha genel bir noktayı akla getiriyor: Hiçbir argüman bize bir şeye inanırsak *o halde* başka bir şeye de inanmamız gerektiğini göstermekten fazlasını yapamaz. Eğer "İdealizmin Çürütülmesi" gerçekten bize, *eğer* deneyimimize belirli bir zamansal düzen vermekte haklı olduğumuza inanıyorsak, *o halde* temsillerimiz, kendi temsillerimizden ayrı, düzenli ve kurala dayalı bir nesneler dünyasının temsilleri olduğunu ama bu nesneler dünyasının bu temsillere belirli bir sırayla sahip olmamıza neden olduğunu da önceden varsaymamız gerektiğini gösteriyorsa, o zaman ondan makul olarak isteyebileceğimiz her şeyi kanıtlamıştır.

77 Bkz. *Meditation* I, dördüncü paragraf.

Elbette, Kant'ın kendisinin de işaret ettiği gibi, dış nesnelerin var olduğuna ilişkin genel varsayımın zorunluluğu, dış nesneler hakkındaki *tikel* yargılarımızdan her zaman emin olduğumuz anlamına gelmez: "Dış nesnelerin varlığının, benliğimizin kesin bir bilincinin olanağı için gerekli olduğu olgusundan dışsal şeylerin her görüsel temsilinin aynı zamanda onların varoluşunu da içerdiği sonucu çıkmaz" –sonuçta rüyaların ve sanrıların içine düştüğümüz de olur (B 278). Dış nesneler hakkındaki tikel yargılarımızdan herhangi bir şekilde emin ol*abilir* miyiz? Genel nedensellik ilkesi tarafından kapsanmadıkları zaman tikel nedensel yasaları nasıl öğrenebileceğimize dair paralel sorunun aksine, Kant bu daha öte soruya geri dönmez ve bunu yapmamakta pekâlâ haklı olabilir; çünkü felsefenin bize özel empirik yargılarımızı garanti altına alacak güvenli bir yöntem vermesini ummanın kendisi de bir delilik biçimi olabilir. Peki, ya bu bölümde beklemede bırakılmış daha makul olan soru; yani, felsefe bize nedensellik kategorisinin yanı sıra töz ve etkileşim kategorilerini kullanarak tikel yargılarda bulunmak için *herhangi bir* yöntem (bu tam bir kesinlik ile bu tikel yargılarda bulunmak için bir yöntem olmasa bile) verebilir mi sorusu? Kant, geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisini yapmak için şimdiye kadar elde ettiği sonuçları kullanırken bu soruyu beklemede bırakır. Şimdi onun kurduğu bu yoldan devam edeceğiz.

Özet

Kant, teorik felsefenin sorununu, matematiğin, doğa bilimlerinin ve metafiziğin temel önermelerinin sentetik *a priori* bilgiler olduğunun gösterilip gösterilemeyeceği sorunu olarak formüle eder. Uzay ve zamandaki nesnelerle ilgili deneyimimizin ancak uzay ve zaman formuna ait *a priori* görülerimiz

varsa olanaklı olduğunu ve geometri ve aritmetikteki sentetik *a priori* bilgileri bu tür görülerde temellendirebileceğimizi savunur. Ama Kant aynı zamanda, görülerimizin formlarının bağımsız olarak var olan nesnelerin kendileri için değil, yalnızca nesnelerin temsilleri için *zorunlu olarak* geçerli olduğunu bildiğimiz sonucuna da ulaşır: onun transendental idealizm öğretisidir bu. Daha sonra, bilgilerin her zaman yargılarla ifade edildiğini savunur ki, bu yargılar kendi ayırt edici biçimlerine sahiptir ve nesnelerle ilgili kavramlarımızın belirli şekillerde inşa edilmesini gerektirir: Kategoriler. "Transendental Dedüksiyon"da, deneyimleyebileceğimiz her şey hakkında yargılarda bulunabilmemiz ve dolayısıyla kategorileri deneyimleyebileceğimiz her şeye uygulayabilmemiz gerektiğini göstermek için çeşitli yollar dener. Bunu göstermek için Kant'ın en umut veren yöntemi, kategorilerin kullanımının ve bu kategorileri kullanan sentetik *a priori* yargı ilkelerinin, hem nesnel bir durum düzenini bizim onlara ilişkin algılarımızdan ayırmak için ("Deneyim Analojileri") hem de salt algılarımızın düzenine ilişkin kesin bilgiye sahip olmak için bile ("İdealizmin Çürütülmesi") zorunlu olduğunu göstermektir. Bu argümanlar esas itibarıyla transendental idealizmi gerektirmez, her ne kadar Kant elbette transendental idealizmi kanıtlamış olduğuna inansa ve bu nedenle, "Analojiler" ve "Çürütme"de kurulmuş olan nesnel bir alan düşüncesini kendinde şeylerin uzaysal-olmayışlarıyla uzlaştırmayı denese de; bunu da uzaysallığın aslında bizden bağımsız olarak var olan şeylerin bir niteliği olmadan, bu şeylerin özelliklerini temsil ettiğini savunarak yapar. (Kant, ikinci baskının dedüksiyonunun yalnızca kısaca değindiğimiz pasajlarında kendimize ilişkin temsilimizin temel zamansallığını gerçek benliklerimizin zamansal olmayışıyla uzlaştırmaya çalışır.) Kant "Transendental Diyalektik"te geleneksel metafiziğin sorunlarını çözmek için, hem bilginin (inanca zıt olarak) her

zaman görüleri de kavramları da gerektirdiği görüşünü hem de kendisinin transendental idealizm öğretisini kullanacaktır.

Ek Okumalar

Saf Aklın Eleştirisi üzerine literatür, yalnızca İngilizcede bile, çok geniştir ve birçok değerli kitabın burada dışarıda bırakılması gerekecektir. Bununla birlikte, aşağıdaki iki klasik yorum hâlâ kayda değer olmayı sürdürmektedir; Kemp Smith *Eleştiri* için zengin bir tarihsel bağlam sağlar ve Paton "Transendental Analitik" boyunca bölüm bölüm yapılan bir yorum sunar; bu kitap İngilizcede Kant'ın kendi notlarından ve fragmanlarından yararlanan ilk ve uzun yıllar boyunca da tek olmuş olan bir eserdir.

Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, gözden geçirilmiş baskı (Londra: Macmillan, 1923).

H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 Cilt (Londra: George Allen ve Unwin, 1923).

Aşağıda, Kant'a yeni bir ilgi uyandırmak için çok şey yapan 1960'lardan iki yorum, o dönemin "analitik" felsefesinin varsayımlarını yansıtsalar da, aydınlatıcı ve iddialı olmayı sürdürmektedir; özellikle Strawson, burada yorumlandığı gibi Kant'ı deneyimin *yargılarının* doğrulama koşullarını değil, deneyim *kavramını* analiz ediyor olarak yorumlar.

Jonathan Bennett, Kant's Analytic (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

P.F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Londra: Methuen, 1966).

Allison'ın transendental idealizmin "iki-yönlü" yorumu şurada öncelenmiştir:

Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1962).

Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an Sich* (Bonn: Bouvier Verlag, 1974).

Daha yakın zamanlarda, Bird transendental idealizme kendisinin "geleneksel-olmayan" yaklaşımını ayrıntılı bir yorum içerisinde savunmuştur:

Graham Bird, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason* (Chicago ve LaSalle: Open Court, 2006).

Eleştiri'ye yakın zamanlı üç giriş şunlardır:

Georges Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2005).
Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme* (Oxford: Blackwell, 2005).
Jill Vance Buroker, *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

"Transendental Estetik"te sunulduğu şekliyle Kant'ın uzay, zaman ve matematik hakkındaki görüşlerine ilişkin olarak aşağıdakiler özellikle değerlidir. Hatfield, Kant'ın uzay teorisinin sonraki Alman psikolojisi üzerindeki etkisinin izini sürer ve Shabel, Kant'ın cebir ve geometride ispat teorisini inceler:

Lorne Falkenstein, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic* (Toronto: University of Toronto Press, 1995) (bölüm bölüm yapılan bir yorum sunar).
Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992) (Bölüm I, Kant'ın matematik felsefesi üzerine önemli makaleler içerir).
Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).
Lisa A. Shabel, *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice* (New York ve Londra: Routledge, 2003).

Özellikle Kant'ın aritmetik felsefesi için, bkz. Parsons'ın iki makale derlemesinde kendisi tarafından derlenmiş makaleler:

Charles D. Parsons, *Mathematics in Philosophy: Selected Essays* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).
Charles Parsons, *From Kant to Husserl: Selected Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

"Transendental Dedüksiyon" üzerine, benim *Kant and the Claims of Knowledge* kitabımın Bölüm II'sine ek olarak bkz.:

Dieter Henrich, "Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction" (1976), kendisinin *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy* kitabında çevrilmiştir, der. Richard L. Velkley (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), s. 123-208.
Patricia Kitcher, *Kant's Thinker* (New York: Oxford University Press, 2011).
Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

"Deneyim Analojileri" hakkında bkz. aşağıdakiler. Edwards, üçüncü "Deneyim Analojisi"ne ve bunun Kant'ın geç dönem bilim felsefesi üzerindeki etkisine özel bir önem verir. Melnick (1973) buradaki yaklaşım için bir kaynaktır, onun (1989) tarihli çalışması ise, Kant'ın hem matematiksel hem de empirik bilgide inşa kurallarının rolü kavramına ilişkin iddialı ama yenilikçi bir çalışmadır. Van Cleve, 8. ve 9. Bölümlerde birinci ve ikinci analojilerin titiz bir analizini sunar. Watkins, Kant'ın nedensellik hakkındaki düşüncesinin tarihsel bağlamının ayrıntılı bir incelemesini ve onun epistemolojik değil metafizik bir analizini sunar.

Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2000).
A.C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1924).
Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).
——*Space,Time, and Thought in Kant* (Dordrecht: Kluwer, 1989).

James van Cleve, *Problems from Kant* (New York: Oxford University Press, 1999).

Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

"İdealizmin Çürütülmesi" üzerine Bennett'in, *Kant's Analytic* kitabının 14. Bölüm'üne ve *Kant and the Claims of Knowledge* kitabının Bölüm IV'üne ek olarak bkz.:

A.H. Smith, *Kantian Studies* (Oxford: Clarendon Press, 1947).

Transendental Dedüksiyon ile ilgili kendi en son incelememi içeren *Eleştiri* üzerine bir makale derlemesi:

Paul Guyer, der., *The Cambridge Companion to Kant's* Critique of Pure Reason (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

3

Metafizik Eleştirisi

"Transendental Mantık"ın ikinci bölümü olan "Transendental Diyalektik"te Kant, "Transendental Estetik" ve "Transendental Analitik"te sunduğu zorunlu bilgi koşullarının analizi temelinde gerçekleştireceği geleneksel metafiziğin eleştirisine döner. Platon, "diyalektik" terimini tamamen olumlu bir anlamda, sıradan deneyimin ardında yattığını düşündüğü Formlar ya da İdealar hakkında en yüksek felsefi akıl yürütme türünü belirtmek için kullanmıştı; örneğin mükemmel geometrik Formlar fiziksel gerçeklikte bulduğumuz kaçınılmaz olarak kusurlu kopyalarının ardında yatar ya da mükemmel adalet ya da iyilik Formları gerçek insan ilişkilerinde bulduğumuz kaçınılmaz olarak kusurlu kopyalarının ardında yatar.[1] Ancak Kant "diyalektiği" olumsuz anlamda kullanır, çünkü Platon'un Formlarının yalnızca bir bilgi yanılsaması, "yalnızca aylak bir düşünürün beyninde yer alabilecek bir mükemmellik rüyası" olduğunu düşünür (*CPuR*, A 316 / B 372). Formlar herhangi bir gerçek bilgi için duyusallığın zorunluluğuna ve dolayısıyla duyusallığın sınırlarına önem vermeksizin, saf aklın kullanılmasıyla bilgi edinme girişiminin ürünüdür. Dolayısıyla, "Transendental Diyalek-

1 Bkz. *Republic*, vi-vii.

tik"te Kant'ın amacı, Platon'un ve sonraki metafizikçilerin, özellikle de Leibniz, Wolff ve Baumgarten gibi son dönemdeki seleflerinin elindeki saf aklın, Tanrı ya da kendi ruhlarımız gibi, duyarlığın ötesindeki nesnelerin bilgisini sağlama konusundaki iddialarının eleştirisidir. Geleneksel metafiziğin hatalarına ilişkin bu teşhis, Kant için büyük önem taşımaktadır –"Transendental Diyalektik"te saf aklın iddialarının eleştirisi ve bunun "Yöntem Öğretisi"nin çoğunda sürdürülmesi, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yarısından fazlasını kaplamaktadır ve aslında kitabın başlığının kaynağıdır.

Kant'ın metafizik eleştirisindeki amacı, bununla birlikte, hiçbir şekilde tamamen yıkıcı değildir. Kant metafiziğin yanılsamalarının doğal olduğuna inanır: Bunlar saf aklın doğal hırsından kaynaklanır, bu hırs bilgi için zorunlu koşullar doğru bir anlayışıyla sınırlandırılmadığında yanılsamaya yol açar ama doğal olduğu için, uygun bir işlevi de olmalıdır. "Bizzat doğanın düzenlediği her şey", diye yazar Kant, "bir amaca hizmet eder" (A 743 / B 771). Kant'ın ihtişamlı argümanı, saf aklın, Tanrı ve ruhumuz gibi duyularımızın sınırlarının ötesinde bulunan nesnelerin (dolayısıyla "duyuüstü" nesnelerin) *teorik* bilgisini elde etmek için onu duyusallıktan ve onun kendine özgü sınırlarından bağımsız olarak kullanmaya çalıştığımızda yanılsamaya yol açtığı ama *yalnızca* saf aklın, ahlaki davranışın pratik alanında gerekli olanı sağlayabileceğidir: Duyusallığın eğilimleri –yani bütünüyle doğal istek ve tutkularımız– değil yalnızca saf akıl ahlakın temel ilkesini, doğru ve yanlışın "pratik yasası"nı sağlayabilir ve kendi irademizin özgürlüğüne ve hatta ruhlarımızın ölümsüzlüğüne ve Tanrı'nın varlığına ilişkin düşünceler, ahlaki davranışımız için gerekli olan saf pratik aklın önermeleri olarak, gerekçelendirilmiş inancın (*justified belief*) nesneleridir. Kant, "*inanca* yer açmak için *bilgi*yi reddetmesi" (B xxx) gerektiğini yazdığında, kastettiği şey en azından kısmen, tam da saf aklın *ah-*

*lak yasası*nın ve bu yasaya uygun hareket etme olanağımızın dayandığı *pratik* postülatların tek ve esas kaynağı olduğunun kabulüne yer açmak için saf aklın *teorik bilgi*yi ortaya koyma iddialarını dizginlemesi gerektiğidir.

Ama saf pratik aklın olumlu işlevi henüz bizim meselemiz değildir; bu bölüm Kant'ın saf teorik aklın eleştirisiyle ilgilenecektir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlangıcında, bu eleştirinin aynı zamanda kuşkuculuğa verdiği cevabın bir parçası olduğunu açıkça ortaya koyar. Metafiziğin "despotik" dogmatizmi, diye yazar Kant, kaçınılmaz olarak kuşkucu bir tepkiye yol açar (A vii-ix) ve dogmacıların boş hayallerini yeniden inşa etmelerini engellemeye yetecek kadar kuşkucu "göçebeler" hiçbir zaman var olmamasına rağmen, yeniden kurulmuş bu boş hayallerde delikler açmaya yetecek kadarı her zaman vardır, böylece hiç bitmeyen bir dogmatizm ve kuşkuculuk döngüsü ortaya çıkar. Dogmatizm ve kuşkuculuk arasındaki savaş, "havayı çitle çevirip gölgeleriyle güreşen" iki rakip gibidir: "Ne kadar dövüşseler de, parçaladıkları gölgeler, Valhalla'nın kahramanları gibi, kansız dövüşlerde kendilerini eğlendirmek için bir anda bir araya gelerek yeniden büyür" (A 756 / B 785). Bu hiç bitmeyen ve sonuçsuz gösteri metafiziğin kanıtlanamaz, ancak aynı zamanda reddedilemez iddialarına (A x) tam bir "kayıtsızlık" şeklinde daha ileri bir tepki için uygun bir nesne gibi görünebilir, ancak diye savunur Kant, kayıtsızlık duruşu tam da söz konusu fikirlerin ve inançların nihai olarak ahlaki önemi nedeniyle sürdürülemezdir. Saf aklın eleştirisinin kaçınılmaz olmasının nedeni budur.

Kant, metafiziğin kuşkuculuğa yol açtığını iddia ederken aklında ne vardır? Burada, Kant'ın aklında olan "Transendental Analitik"te çürütmeyi amaçladığı şey olan sıradan bilginin ilk ilkeleri hakkındaki Humecu kuşkuculuk değil, daha ziyade her sorunun iki tarafında da eşit derecede mantıklı argü-

manların ortaya koyulabileceğini savunan antik, Pyrrhoncu kuşkuculuğa daha yakın bir şeydir. Kant özellikle metafizikte "antinomiler" olarak adlandırdığı şeyleri ortaya çıkaran konuları düşünmektedir –yani antinomiler, her iki taraftan da eşit derecede mantıklı görünen birbirine zıt tezler lehine ortaya konan argümanlardır ki, bizi bu tür çelişkili argümanlar üreten akıl yetisinin güvenilirliğini kaçınılmaz olarak sorgulamaya götürür. "Saf Aklın Antinomisi" adındaki "Transendental Diyalektik"in ara bölümünde Kant, bu tür dört çatışmayı tartışacak ve çözmeye çalışacaktır: Dünyanın uzay ve zamandaki büyüklüğü ile uzay ve zamandaki nesnelerin bölünebilirliği hakkında birbiriyle uzlaştırılamaz ama görünüşte eşit düzeyde mantıklı tezler ve antitezler; dünyadaki her olayın başka bir şey tarafından belirlendiği ve bazı olayların daha öte olaylar zincirinin nedeni olmayan nedenleri (*uncaused causes*) olması gerektiği şeklindeki uzlaştırılamaz tezler; ve her şeyin olumsal olduğu ve dünyanın içinde ya da dışında bir yerde bazı zorunlu varlıkların olması gerektiği şeklindeki uzlaştırılamaz iddialar. Bu çatışmalar, Kant'ın saf akıl eleştirisinin merkezinde yer alır, çünkü bunlar metafiziğin olanağı hakkında tamamen kuşkucu bir tavır ortaya koyan türden çatışmalardır; ama bu çatışmalar aynı zamanda akla inancı olan birisine bu tür tartışmaların altında bir yerde keşfedilebilecek yanlış bir varsayım olması gerektiğini öne sürer. Bu yanlış varsayım, aslında nesnelerin bilgisinin duyusallıktan gelen görülerin yardımı olmaksızın ve dolayısıyla duyusallığın sınırları içine sıkışmaksızın *yalnızca* saf akılla elde edilebileceği düşüncesidir. Kant ayrıca, özellikle ben ve Tanrı hakkında bu kadar bariz çatışmalara yol açmayan ve bu nedenle de saf aklın eleştirisi için çok yüksek sesle haykırmayan, ancak yine de saf aklın asırlık çelişkilerini nihayet çözecek olan saf aklın aynı eleştirisiyle yanılsama oldukları ortaya çıkarılabilecek başka metafizik çıkarımların olduğunu da iddia edecektir.

Kant'ın arzusu, geleneksel metafiziğin tüm teorik iddialarının nihayetinde aynı şekilde üretilen yanılsamalar olduğunu, yani herhangi bir bilgi için kavramların yanı sıra görülerin gerekliliğini fark etmeyi ve ardından gelen duyulur görülerimizin formlarında bulunan sınırlar içinde tüm olası bilgilerin sınırlandırılmasını kabul etmeyi başaramamanın sonucunda ortaya çıkan yanılsamalar olduğunu göstermektir.

Kant'ın metafizik eleştirisi bu nedenle kuşkuculuğa verdiği cevap için başka bir önemli savaş alanıdır. Aynı zamanda, insan otonomisinin doğası ve sınırları hakkındaki kavrayışının da anahtarıdır. Bir önceki bölümde, Kant'ın bilenler olarak otonomimizi kavrayışının neleri içerdiğini gördük: Sentetik *a priori* bilginin olanağını anlamak için, diye iddia eder Kant, hem duyusallığın hem de anlama yetisinin temel formlarının kökeninin kendi zihinlerimizin içinde olduğunu ve bu formları nesnelerle ilgili deneyimimize dayattığımızı (bu formlar için nesnelere bağlı olmadığımızı) kabul etmemiz gerekir. Bu çok güçlü bir bilişsel otonomi anlayışıdır. Ancak "Transendental Diyalektik"te Kant, bilişsel otonominin daha da güçlü bir biçimi gibi görünebilecek olan şeyi, yani saf *aklın* kendi başına, yardım olmaksızın, ancak aynı zamanda duyusallığın kısıtlamaları olmaksızın metafiziksel içgörü elde etmekteki otonomisinin yanlış olduğunu savunacaktır. Ama bu, akıl yetimizin insanın otonomisine katkıda bulunacak sahici hiçbir şeye sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine –"iradenin mülkü olan (bu sayede irade kendisinin yasası olur)" (*G*, 4: 440)– *pratik* alandaki otonomi yalnızca saf akıl yoluyla mümkündür, çünkü yalnızca saf akıl irademize ona göre hareket edebileceği gerçek bir yasa verebilir. Başka bir deyişle, Kant'ın biraz önce adlandırdığım şekilde ihtişamlı argümanı, yalnızca saf aklın teorik otonomisinin bir yanılsama olduğu, ancak pratik otonominin ahlaki seçimlerimizde ve eylemlerimizde öz-yönetimin ancak saf akıl yoluyla elde edilebileceğidir.

Saf Aklın İdeleri

Kant, kendisinin saf akıl eleştirisini birkaç adımda ortaya koyar. Aslında Kant, "Transendental Analitik"in "tüm nesnelerin genel olarak *fenomenler* ve *numenler*e ayrılması" üzerine olan son bölümünde saf aklın tek başına bize duyularımızın sınırlarının ötesinde nesneler hakkında gerçek bilgi verebileceği düşüncesini reddettiğini açıklar; şu nedenle ki nesneler hakkında "olumlu anlamda numenler" olarak bilgimiz olamayacağını tartışırken iddia ettiğinde olduğu gibi, kastettiği şey tam olarak nesneler hakkında yalnızca saf akıl yoluyla bilgi sahibi olamayacağımızdır, çünkü "olumlu anlamda numenler" tek başına zihin (*intellect*) (Yunanca, *nous*) tarafından bilinen nesnelerden başka bir şey olmayacaktır. Kant bu bölüme, önceki bölümlere dayanarak şu sonuca vararak başlar: "Böylece anlama yetisi, tüm *a priori* ilkelerini, aslında tüm kavramlarını ancak empirik olarak kullanabilir, ama asla transendental olarak kullanamaz" (A 238 / B 297, ayrıca bkz. A 246 / B 303). Burada Kant'ın "transendental" terimini kullanması kafa karıştırıcıdır, çünkü başka yerlerde bu terim sentetik *a priori* bilginin olanağının koşullarını ifade eder (örneğin, B 40-1); oysa burada tam olarak herhangi bir bilgi olanağının *ötesinde* yatan şeye atıfta bulunur; başka bir deyişle, Kant "transendent" demiş olmalıydı. Ancak Kant'ın anlatmak istediği şey yeterince açıktır: Kavramlarımız, ancak "yalnızca *görünüşler*le, yani olanaklı bir deneyimin nesneleriyle ilgili olma" yoluyla bilgi sağlayabilir ve bunları "*genel* ve *kendinde* şeylere" (A 238-9 / B 298) uygulayarak bilgi elde etme konusundaki her girişim en iyi ihtimalle eksik olacak ve en kötü ihtimalle kafa karışıklığına ve yanılsamaya yol açacaktır. Yine de, diye devam eder Kant, sadece fiilî bilgimizin salt görünüşlerle sınırlandırılmasında içsel olan zıtlığı ifade etmek için bile bir "*kendinde nesne*" düşüncesine ihtiyacımız vardır; bizim onlara ilişkin duyulur

temsillerimizden bağımsız olarak nesnelerin kendilerinde nasıl olduklarına atıfta bulunmak için bir yola ihtiyacımız vardır. Ve böyle bir nesnenin duyularımızı içermeyen herhangi bir temsilinin tamamen düşünsel olması gerektiğinden, Kant ona "numen" (*noumenon*), yani *nous*'un bir nesnesi der. Ancak, bizim bir numen düşüncemiz tamamen olumsuzdur, basitçe duyusallık aracılığıyla kendinde olduğu şekliyle bilin*me*yen bir şey düşüncesidir ve bir numen düşüncesini "*olumlu* bir anlamda", yani esasen yalnızca akıl tarafından bilinen bir şey olarak, kullanabileceğimizi düşünmek yanlış olur. Bir numen kavramını salt olumsuz anlamda değil olumlu bir anlamda kullanma hakkına sahip olduğumuzu düşünmek ya da "genel olarak duyusallığımızın dışında bulunan bir şey olarak, anlama yetisinin hiçbir şekilde *belirlenmemiş* bir varlığına ilişkin olan bir kavramını, bir şekilde anlama yetisiyle kavrayabileceğimiz *belirlenmiş* bir varlık kavramı olarak anlama yanılgısına düşmek" tüm metafizik yanılsamaların genel biçimidir (B 306-7). Elbette, sonradan Kant'ın bir numen düşüncesini olumlu anlamda pratik amaçlar için kullan*abile*ceğimizi ve gerçekten kullanmamız *gerektiğ*ine ilişkin –kendi özgür irademiz ve ölümsüz ruhlarımız ve ahlakın olanağının koşulları olarak Tanrı'nın varlığı üzerine düşünmek için yalnızca aklımızı kullanmalıyız– kabul görmüş bir görüş olacaktır; ancak bu kullanım teorik bilişin değil, pratik inanç veya inanışın başlığı altında yer alacaktır.[2]

Kant, duyu tarafından belirlenmemiş bir nesnenin olumsuz idesini tamamen akıl tarafından belirlenen bir nesnenin olumlu bir idesiymiş gibi kullanma yanılgısına düşmemizin

2 Burada, "numen" sözcüğünün "kendinde şey" ifadesiyle aynı *anlama gelme*diği gözlemlenebilir, her ne kadar Kant "kendinde şey" ve "olumsuz anlamda numen"i aynı kapsamda kullanıyor ve ayrıca "olumlu anlamda bir numen" bilgisine sahip ol*abil*seydik, aynı zamanda kendinde oldukları halleriyle şeyler hakkında da bilgi sahibi olurduk.

nedeninin yalnızca cehalet veya dikkatsizlik olduğunu düşünmez. Kant, daha ziyade, akıl yetimizin içinden gelen, bizi duyularımızın sınırlarını aşan nesnelerin teorik bilgisine sahip olabileceğimizi düşünmeye sevk eden doğal ve kaçınılmaz bir baskı olduğunu düşünür. Bunun nedeni, "koşullu (*conditioned*) olan verildiğinde, o zaman kendisi koşulsuz olan tüm koşullar dizisinin de verilmiş olduğunu (yani nesnede ve bağlantısında bulunduğunu) varsaymanın" akıl yetisinin kendine has bir özelliği olmasıdır (A 307-8 / B 365). "Koşulsuz" ile Kant, başka şeyler için bir koşul olan, ancak kendisi başka herhangi bir koşula bağlı olmayan bir şeyi kasteder; örneğin özellikleri olan ancak kendisi başka bir şeyin özelliği olmayan bir birincil özne ya da etkileri olan ancak başka herhangi bir şeyin etkisi olmayan bir ilk neden. Kant'ın görüşü şudur: Akıl bizi kaçınılmaz olarak böylesi "koşulsuz" gerçekliklerin idelerini oluşturmaya götürür, bu tür şeyleri sanki duyusallık yoluyla verilmiş gibi düşünemeyiz; çünkü duyusallıkta verilen her şey doğası gereği "koşullu"dur (tasarımlayabileceğimiz herhangi bir alanın ancak daha büyük bir uzayın parçası olarak ve herhangi bir zamanı yalnızca daha büyük bir zamanın parçası olarak temsil edilebilir olduğunu hatırlayın) ve bu nedenle "koşulsuz" herhangi bir şeyi, kaçınılmaz olarak sanki duyusallığın sınırlarının ötesine geçen ve onu aşan bir nesneymiş gibi –başka bir deyişle olumlu anlamda bir numen olarak– düşünürüz. Böylece akıl yetisi, kendi olumlu "koşulsuz" anlayışını ifade etmek için, olumsuz anlamdaki zararsız bir numen kavramını gasp eder.[3]

Peki Kant neden bu aklın kaçınılmaz olarak "koşulsuz" olanın idesine götürdüğünü düşünür? Bu kulağa sanki hiç

3 Aklın bizi koşulsuz bir şeyin idesini oluşturmaya yönlendirdiği düşüncesi "Diyalektik"in Michelle Grier tarafından öne sürülen yorumunun merkezindedir, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

yoktan ortaya çıkmış gibi geliyor, ama Kant en azından bu ideye giden yola oldukça basit bir şekilde başlar. Onun görüşüne göre, anlama yetisi kavramlar oluşturma ve kavramları yargılara bağlama kapasitemizdir (bazen bu kapasiteyi ayrı bir yargı yetisine atfetmesine rağmen), ancak akıl yetisi her şeyden önce yargıları birbirine bağlayarak çıkarım yapma yeteneğidir. Kant'ın buradaki paradigması tasımdır (*syllogism*), yani "Tüm A'lar B'dir, Tüm B'ler C'dir, öyleyse tüm A'lar C'dir", gibi bir çıkarımdır. Ancak, çıkarımların hem öncülleri hem de sonuçları tipik olarak başka çıkarımlarda başka yargılarla bağlantılı olabilir: Örneğin bizim tasımımızın öncülü, "Tüm A'lar B'dir", mantıksal olarak önceki bazı tasımın, örneğin "Tüm A'lar Z'dir, Tüm Z'ler B'dir, öyleyse tüm A'lar B'dir", tasımının sonucu olabilir, ve bizim tasımımızın "Tüm A'lar C'dir" sonucu başka bir tasımın öncülü olabilir; örneğin, "Tüm A'lar C'dir, Tüm C'ler D'dir, öyleyse tüm A'lar D'dir", vb. Şimdi, bu "ve benzeri"nin sadece bu olduğunu düşünebiliriz –yani herhangi bir tasımın diğerlerine sorunsuz bir şekilde bağlanıp bağlanamayacağı ve eğer öyleyse bu şekilde ortaya çıkan zincirin ne kadar uzun olduğu kapanmamış bir konudur. Bu tür konular, diye düşünebiliriz pekâlâ akıl yetisinin kendisi tarafından değil, çıkarımlarımızın konusu ve onlar hakkındaki bilgimizin durumu tarafından belirlenir. Bununla birlikte, burada Kant akıl yürütme ya da çıkarım yapma yeteneğimizin zararsız bir kavramsallaşması gibi görünen şeyden uzaklaşır ve akıl yetisinin kaçınılmaz olarak çıkarımlar zincirine iki anlamda tamlık yerleştirdiğini varsayar: Akıl yetisi çıkarım zincirlerimizde aşılmaz boşluklar olmadığını, ama aynı zamanda her çıkarım zincirinin nihayetinde, kendisi başka bir çıkarımlar zincirinin sonucu olmayan bir ilk öncüle geri götürülebileceği varsayar. Böyle bir ilk öncül "koşulsuz" bir şey olacaktır. Akıl, böylece, her çıkarım zincirinin nihai bir başlangıç noktasına sahip olması gerektiğine ilişkin

kendi varsayımı ile çıkarım yapma yeteneği olarak sıradan akıl anlayışımızı birleştirerek, koşullu her şey için bir koşulsuz olduğu ilkesini elde eder.

Kant daha sonra, aklın kendi çıkarım hedefini koşulsuz olana "anlama yetisi tarafından kategoriler aracılığıyla tasarımlanan ilişki türlerine uyguladığını varsayarak" üç temel "saf aklın ideleri"ni ya da "transendental ideler"i (A 321 / B 378) ortaya koyar. Kant'ın düşüncesi, çıkarımların yargılar arasındaki ilişkilere bağlı olduğu ve üç ilişki kategorisi var olduğu için, aklın koşulsuz bir başlangıç noktası aradığı üç tür çıkarım zinciri olacağıdır: Akıl "birinci olarak bir *özne*de *koşulsuz* sentez için, ikinci olarak bir *dizi*nin üyelerinin koşullu sentezi için ve üçüncü olarak bir *sistem*deki parçaların *ayırıcı* sentezi için, bir *koşulsuz* aramalıdır" (A 323 / B 379). Daha sonra sihir gibi görünebilecek bir şeyle Kant, aklın bu üç ilişkinin ve çıkarım türlerinin her biri için aradığı koşulsuz olanı, tüm *koşulsuz* yargıların mutlak *özne*si olarak *ruh* ile, tüm *dizi*nin tamamlanması olarak *dünya-bütünü* ya da *tüm görünüşlerin bütünü* ile ve nihayetinde tüm *olanaklar*ın koşulsuz temeli olarak *Tanrı* ile özdeşleştirir:

> Sonuç olarak, tüm transendental ideler *üç sınıf* altında toplanacaktır; *birincisi* düşünen öznenin mutlak (koşulsuz) *birliğ*ini, *ikincisi görünüşün koşulları*nın *dizisi*nin mutlak *birliğ*ini, *üçüncüsü* genel olarak *düşüncenin tüm nesnelerinin koşulu*nun mutlak *birliğ*ini içerir.
>
> (A 334 / B 391)

Başka bir deyişle, ruhun, dünya-bütününün ve Tanrı'nın geleneksel metafizik kavramlarının, filozofların keyfî icatları değil, üç ilişki kategorisi ve karşılık gelen çıkarım biçimlerinin her biri için koşulsuz bir nesne öne sürebileceğini varsayarsak insanın akıl yetisinin doğal ürünleri olmaları beklenir.

Bütün bunlar yeterince karmaşık değilmiş gibi, Kant, bir dizi farklı "görünüşün koşullarının dizisi"ni, yani görünüş dünyasının, aklın sözümona koşulsuz durma noktalarını aradığı yönlerini ayırt ederek geleneksel metafiziğin kavram ve argümanlarından daha fazlasını yakalar. Bu nedenle, ilk transendental ideler listesi, üç ilişkisel kategorinin her birini koşulsuz bir şeyin idesine dönüştürerek oluşturulurken, bir görünüşler dizisinin idesi dört kategori sınıfının; yani nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik başlıkları altında daha öte dört ayrı diziye bölünmüştür. Akıl, uzay ve zamandaki nesneler ya da olaylar dizisinde (nicelik), nesnelerin ve olayların uzay ve zamanda ayrılmasında (nitelik), nedenler ve etkiler dizisinde (ilişki) ve olumsal şeylerin ya da durumların zorunlu bir şeye bağlı olmasında (kiplik) koşulsuz olanı arar. Üstelik bu dizilerin her birinde akıl, koşulsuz olanı kavramanın *birbirine zıt* iki yolunu bulur, böylece her zaman Pyrrhoncu kuşkuculuğun tepkisini ortaya çıkaran çözülmez çatışmalar üretir. Bu çatışmalar, Kant'ın saf aklın "antinomiler"i olarak adlandırdığı şeydir.

Koşullu olan her şey için koşulsuz olanı varsaydığı şeklindeki akıl anlayışından, Kant sonuç olarak şimdiye dek çözülemez iç tartışmaları da dahil olmak üzere, geleneksel metafiziğin içeriğinin ayrıntılı bir yeniden inşasını meydana getirir. Kısaca göreceğimiz nedenlerden ötürü, düşünen öznenin mutlak birliğine ilişkin çıkarımı ve buna dayalı bazı ek çıkarımları "Saf Aklın Paralojizmleri" olarak; daha önce gördüğümüz gibi, görünüşlerin dizisindeki koşulsuz olana ilişkin çıkarımları "Saf Aklın Antinomileri" olarak ve tüm olanaklar sisteminin mutlak zemini olarak Tanrı'ya ilişkin çıkarımı "Saf Aklın İdeali" olarak adlandırır.

Ancak akıl mutlak olarak koşulsuz varlıkların bu transendental idelerini formüle etmek ya da öne sürmek için bazı doğal yollar tarafından cezbedilse bile, bunu yaparak herhangi

bir *bilgi* edinebilir mi? Bilgi iddialarının *quid juris*e [hak sorusu –çev.n.] cevap vermesi ya da onların kader ve talih, cadılar ve goblinler gibi sadece "gaspçı" düşünceler olmadığını göstermek için onların idelerinin "nesnel gerçekliği"nin bir açıklamasını vermesi gerekmez mi (A 84 / B 117)? Elbette gerekir ve Kant'ın geleneksel metafiziğe karşı argümanı tam olarak şudur: Geleneksel metafizik transendental idelerini doğal bir mekanizma ile oluşturmuş olmasına rağmen, Kant'ın kendi eleştirel felsefesinin başlıca sonucunu, yani kavramların yalnızca görülere uygulandığında bilgi ürettiğini ve sonuç olarak, koşulsuz olanın tüm idelerinin temelde *daima koşullu olan* duyulur görümüzün yapısıyla *temelden uyumsuz* olduğunu fark edememiştir –unutmayın, uzayın *her* bölgesi *yalnızca* daha büyük bir uzayın *parça*sı olarak ve zamanın *her* bölgesi *yalnızca* daha büyük bir zamanın *parça*sı olarak temsil edilebilir. Başka bir deyişle, görülerimizin en temel özelliği, onların her zaman daha başka görüler tarafından koşullandırılmalarıdır ve bu nedenle koşulsuz hiçbir şey duyulur görümüzde "verilemez" ya da temsil edilemez; uzay ya da zamanın hiçbir temsili hiçbir zaman tamamlanmaz. Bu nedenle koşulsuz hiçbir şey bizim için asla bir bilgi nesnesi olamaz. Öyleyse, metafizik transendental idelerini *deneyimin koşulsuz nesneleri*nin kavramları, yani duyulur görünün kavramları olarak yorumlarsa, iddiaları bu nedenle yanlış olmak zorundadır. Metafiziğin iddiaları duyularımızın ötesindeki nesnelerle ilgili iddialar olarak yorumlanabildiğinde, onlar zorunlu olarak yanlış olmazlar ama herhangi bir teorik temelde doğru oldukları da hiçbir şekilde gösterilemez. Yine de, metafizik kavramlar herhangi bir duyulur içeriğe sahipmiş gibi yapmadıkları sürece, en azından *kavranılabilir*dir. Nihayetinde Kant, deneyimin duyulur nesneleriymiş numarası yapmayan üç tür nesnenin, yani kendi özgür iradelerimiz, ölümsüz ruhlarımız ve Tanrı'nın varlığına inanmak için pratik nedenlerimiz oldu-

ğunu iddia edecektir. Başka bir deyişle, bunlar pratik *inancın* nesneleri olabilir, ancak asla *bilgi*nin nesneleri olamaz.

Kant'ın "Paralojizmler", "Antinomiler" ve "Saf Aklın İdealleri" tartışmaları son derece uzun ve ayrıntılıdır –o birçok çevrede fazlasıyla canlı olan bir rakiple savaşıyordu. Ancak, Kant'ın her bir argümanındaki temel noktaları görmek için Kant'ın sunduğu tüm ayrıntılara girmemize gerek yok: Akıl, transendental kavramlarını duyulur görünün sınırlarıyla ve dolayısıyla bilginin olanağıyla uyuşmaz bir şekilde oluşturur, ama en azından bazı durumlarda pratik inanç için olanaklı nesnelerin kavramlarını yine de formüle edebilir.

Benliğin Metafiziği

"Saf Aklın Paralojizmleri"nde Kant, Descartes'tan Wolff ve Baumgarten'a "rasyonalist psikologlar" tarafından sözde "tek bir *düşünüyorum* önermesi" temelinde yapılan metafizik iddiaları eleştirir (A 342 / B 400). Kant'ın rasyonel psikologların argümanlarını neden "paralojizmler" olarak adlandırdığına dair açıklaması muğlaktır: "Mantıksal bir paralojizm", der Kant "kendi biçimi nedeniyle bir tasımın yanlışlığı"ndan (A 341 / B 399) ya da "(konusu (öncüller) doğru olsa da) biçiminden dolayı yanlış olan bir çıkarımdan oluşur" (R 5552, 18: 218), öte yandan "transendental paralojizm"inse "biçiminden dolayı yanlış sonucu çıkarmasının transendental bir zemin"i vardır (A 341 / B 399). Ruhla ilgili paralojizm teşhisi Kant'ın gerçekte kastettiği şeyin şu olduğunu gösterir: Paralojizmler geçerli argümanlar gibi görünür ama değillerdir, çünkü büyük ve küçük öncülleri aynı terimi iki farklı anlamda kullanır (B 411-2), ancak bu yalnızca dikkatsizlik değildir –eleştirel felsefeyle aydınlanmadığımız sürece hepimizi bu hatayı yapmaya zorlayan "transendental bir zemin" vardır. Ama bu

"transendental zemin"in kaynağı, Kant'ın açıklamasında tam olarak net değildir.[4]

Kant, "rasyonel psikologlar"a dört bağlantılı iddiayı atfeder. İlk üç "Paralojizm"de, Kant rasyonel psikologların geçersiz bir şekilde şu sonuçlara ulaştığını iddia eder: (1) Ruh bir tözdür (2) yalındır ve bu nedenle bozulmaz ve ölümsüzdür ve (3) varoluşu boyunca sayısal birliğinin farkındadır. Sonra Kant dördüncü "Paralojizm"de (4) "problematik idealizm"in hem ruhun hem de dış nesnelerin ayrı tözler olarak düşünülmesinden kaynaklandığını, böylece ruhun ikincisini ancak kendi durumlarından (kendi ilineklerinden) yola çıkan ama asla kesin olamayan bir tür çıkarım yoluyla bildiğini iddia eder. Birinci baskıda dördüncü "Paralojizm"de Kant, "sorunlu idealizm"in oluşumunda ruhu bir töz olarak düşünmenin rolü hakkında olabileceği kadar net değil, ancak ikinci baskıdaki versiyonda biraz daha nettir; burada Kant şunu söyler:

> Düşünen bir şey [olarak], kendi varoluşumdan, benim dışımdaki diğer şeylerin [ayrılmasından]... kendimin bu bilincinin, sayelerinde bana temsillerin verildiği dışımdaki şeyler olmadan mümkün olup olmayacağını ve dolayısıyla yalnızca düşünen bir varlık olarak var olup olamayacağımı bu yolla hiçbir şekilde bilmem.
>
> (B 409)

Kant'ın burada söylediği şey, düşünen benliğimin [*thinking self*] ve dış nesnelerin (kendi bedenim dahil) *temsiller*i

4 Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*'te (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) paralojizmleri *geçerli* olan ama sonuçları öncüllerin izin verdiğinin ötesinde "şişirilen" argümanlar olarak yorumlaşmıştır (s. 72). Bu, Kant'ın paralojizmlerin biçimsel olarak *geçersiz* olduğuna dair kendi ifadesiyle çelişir, ancak Kant'ın her paralojizmde *bir şey*in doğru olduğu düşüncesini yakalamasını amaçlamaktadır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, her bir paralojizmde doğru olan, onlardan çıkarılan sonuç *değil, doğru bir şekilde anlaşılmış olması kaydıyla* her bir öncüldür.

arasındaki ayrımdan, düşünen benliğimin ve diğer şeylerin farklı türden *tözler* olduğu sonucunun hiçbir şekilde çıkmayacağıdır; çünkü şeylerin birbirlerinden bağımsız olarak var olması ayrı tözler olmalarının bir ölçütüdür; ancak bu tam da, salt *temsiller*in türleri arasındaki ayrımdan çıkarıl*amayacak* şeydir.

Her hâlükârda, Kant'ın dördüncü "Paralojizm"in ikinci baskı versiyonu, rasyonalist psikologların öğretilerinin hepsine yönelik eleştirisinin karakterini gösterir: Onlar bir töz olarak benliğin metafizik özellikleriyle benliğin *temsil*inin yalnızca formel özelliklerini karıştırırlar. İlk üç "Paralojizm"in her birinde bunu görmek kolaydır. Kant ilk "Paralojizm"i şu tasım ile ifade eder:

> Temsili yargılarımızın *mutlak özne*si olan ve dolayısıyla başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamayacak olan şey *töz*dür.
>
> Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm olanaklı yargılarımın *mutlak özne*siyim ve kendimin bu temsili başka hiçbir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz.
>
> Öyleyse ben, düşünen şey (ruh) olarak, *töz*üm.
>
> (A 348)

Kant'ın suçlaması, bu çıkarımın geçersiz olduğudur; çünkü "mutlak özne" terimi, büyük ve küçük öncüllerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Büyük öncülde, "mutlak özne", niteliklere sahip olabilen ancak başka hiçbir şeyin niteliği olamayan şeydir ve bu yalnızca "töz"ün geleneksel tanımıdır (bu nedenle ilk öncül analitik olarak doğrudur). Ancak Kant'ın görüşüne göre, ikinci öncül tamamen farklı bir şeyden söz etmektir: Onları kendime atfetme anlamında tüm yargılarımın "mutlak öznesiyim" ya da kendimi yargılarımın herhangi birinin öznesi yapabilirim –yalnızca "*p*" demek yerine, her za-

man "*p* olduğunu düşünüyorum" diyebilirim– ama bu sadece, tüm yargılarıma kendimin bir *temsil*ini dahil edebileceğim ya da kendimi tüm yargılarımın öznesi olarak *temsil edebileceğim* anlamına geliyor. Bu bana düşünme kapasitemin gerçek fiziksel veya psikolojik temelinin ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemez, bu yüzden kendimin temsili tüm yargılarımın öznesi olsa bile, benliğin kendisinin bir töz olduğu sonucuna varmak için hiçbir dayanağım yoktur.

Geriye kalan "Paralojizmler"deki yanıltmacanın ne olduğunu görmek daha da kolaydır. İkinci "Paralojizm"de Kant şunu ifade eder: Ruhun yalınlığının –bundan, geleneksel metafiziğe göre onun bozulmazlığı (ayrıştırılamazlığı) ve dolayısıyla ölümsüzlüğü sonucu çıkacaktır– "eylemi çok sayıda eyleyen şeyin eşzamanlılığı" (A 351) olarak asla görülemeyecek olan şeyin tanımından çıkarılması beklenir. Ancak Kant'a göre, aslında iddia etmeye hakkımız olan tek şey, benlik (*self*) *kavram*ının yalın olduğu, "*ben* temsilinin kendi içinde en ufak bir çeşitliliği kapsamadığı ve (yalnızca mantıksal olmasına rağmen) mutlak bir birlik olduğu"dur (A 355)– ve bu bize bu düşünceyi düşünen *şey*in kendisinin yalın mı yoksa karmaşık mı olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. Benzer şekilde, üçüncü "Paralojizm"de Kant, rasyonel psikoloğu benliğin "kişiliği"ni ya da "kendisinin farklı zamanlarda sayısal birliği"nin zorunlu bilincini "kulağa aynı gelen 'ben'in ona iliştirilmesi" olgusundan çıkarsayan biri olarak sunar (A 353), ancak aslında bu sadece hepimiz ve her birimizin daima, her ne zaman bilinçli olursak ve bilinçli olduğumuz sürece, aynı "ben" *göstergesi* aracılığıyla kendimizi temsil ettiğimiz anlamına gelir, ancak varoluşumuzun tümü –ve ikinci "Paralojizm"e göre ölümsüzdür– boyunca süregiden bir töz olarak kendimizin her zaman bilincinde olduğumuz anlamına hiçbir şekilde gelmez. Bir kez daha bir göstergenin niteliği, gösterilen şeyin sözümona niteliğiyle karıştırılmıştır. (Kant birazdan

söylenecek iddiada bulunmamıştır ama rasyonel psikoloğun çıkarımının geçersiz olması gerektiğini görmek kolaydır; çünkü haddinden fazlasını kanıtlayacaktır: Hepimiz kendimizi temsil etmek için aynı "ben" göstergesini ya da diğer dillerdeki eşdeğerini kullanıyor olduğumuz için, eğer işaretin aynılığı tözün aynılığını kanıtlamak için yeterli olsaydı, *o zaman hepimiz tek bir töz olurduk* –buna Batı felsefi geleneğinde Spinoza dışında hiç kimse inanmamıştır.) Nihayetinde, dördüncü "Paralojizm"in gösterge ve şey arasında iki anlama gelen dil kullanma yanıltmacasından nasıl yararlandığını zaten gördük: Bu yanıltmaca zihinleri ve bedenleri, yalnızca onlara ilişkin *temsiller*imiz ayrı diye, farklı ve bağımsız tözler olarak ele alır.

Bu, Kant'ın ruha ilişkin geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisinin özüdür: Bu metafizik tamamen, benliğin tasarımı hakkında iki anlamlı kullanıma ya da "düşünmenin *öznel* bir koşulunu bir *nesne*nin bilgisi sanma"ya dayanmaktadır (A 396). Kant'ın açıklamasında net olmayan şey, duyusallığın sınırları ne olursa olsun koşulsuz olanı bilme arayışı olarak akıl yetisi kavramının bu teşhiste ne gibi bir rol oynaması gerektiğidir. "Paralojizmler"in ilk baskı açıklamasının sonunda Kant, onların "genel olarak bir düşüncenin koşullarının sentezi"nde koşulsuz olanı aramaktan ortaya çıktıklarını belirtir (tıpkı "Antinomiler"in "deneysel düşünme koşullarının sentezi"nde koşulsuz olanı aramaktan ve Tanrı'nın varlığına dair sağlıklı olmayan teorik argümanların "saf düşünme koşullarının sentezi"nde koşulsuz olanı aramaktan ortaya çıktıkları gibi) (A 397). O halde görünüşe göre Kant'ın kastettiği şey şudur: Genel olarak tüm düşünceler için ortak olan tek içerik evrensel "düşünüyorum" önermesi olduğu için, akıl koşulsuz kavramını bu önermeyle ifade edilen benlik fikrine uygular ve başka hiçbir şeye bağımlı olmama anlamında koşulsuz olan ve dolayısıyla geleneksel anlamda bir töz olan bir düşünce

öznesi fikrine ulaşır. Ancak, salt "düşünüyorum" *fikri*nin temel olması, basitliği ve özdeşliği düşüncenin bu özelliklere sahip bir nesne tarafından üretildiği anlamına gelmediği gibi benliğin *temsiller*iyle diğer nesneler arasındaki fark, bunların ancak şüpheli bir çıkarımla ilişkilendirilebilecek olan farklı tözler olduğunu ima etmez.

Rasyonel psikolojinin geçersiz çıkarımlarının kaçınılmazlığının bu açıklaması hakkında ne düşünürsek düşünelim, Kant'ın esas anlatmak istediği şey tam da, bu geçersiz çıkarımların benliğin gerçek doğası hakkında teorik bilgiyi yalnızca benlik *kavram*ından ve dolayısıyla benliğin deneysel *görüler*i olmadan çıkarmaya çalışmaktan kaynaklanmasıdır –ki bu görüler her zaman her bilgi için gereklidir; ama elbette ki benliğin herhangi bir anlamda koşulsuz olduğunu asla ortaya çıkarmaz, çünkü deneysel görüler tam da formları dolayısıyla, *herhangi bir şey*in koşulsuz olduğunu asla ortaya koymazlar. Ve bu da şu anlama geliyor ki, zihin felsefesindeki geleneksel alternatifler söz konusu olduğunda, Kant'ın pozisyonu yalnızca "ikisine de lanet olsun" olabilir. Kant materyalizmin, düşüncenin, uzamlı maddenin özelliklerine ya da sonuçlarına indirgenmesinin kanıtlanabilir olduğunu düşünmez, çünkü düşüncenin içeriğinde yalın bir şey, yani benliğin temsili vardır ve her zaman bölünebilir olan ve asla yalın olmayan maddenin bunu nasıl açıklayabileceği net değildir. Ama Kant, spiritüalizmin, yani benliğin maddeden tamamen farklı bir şey olduğu öğretisinin kanıtlanabileceğini de düşünmez, çünkü "benliğin temsilinin yalınlığından yola çıkarak ruhumuzun oluşumu hakkında hiçbir şekilde onun ayrı varoluş olasılığına ilişkin herhangi bir şeyi hiçbir şekilde bilemeyiz" (B 420). Materyalizm ile spiritüalizm arasında karar vermenin temeli, basitçe bilgimizin sınırlarının ötesindedir. Ve bu da zihin ile beden *arasındaki* ilişkinin metafiziksel bir açıklamasını sağlamanın geleneksel alternatiflerinin

–"*fiziksel* etki, *önceden-kurulmuş uyum* ve *doğaüstü yardım*" ya da aranedencilik teorilerinin (A 390)– tamamen asılsız olduğu anlamına gelir, çünkü onların sahici bir soruna cevap olup olmadıklarını bile belirleyecek hiçbir yolumuz yoktur. Hem üçüncü "Deneyimin Analojisi" hem de "İdealizmin Çürütülmesi", Kant'ın *empirik* bilgi ve bilimde gerçek etkileşime ya da "fiziksel etki"ye bağlı olduğunu gösterir, ancak "Paralojizmler"in ana fikri, zihin ve beden arasındaki ilişki hakkındaki tüm *metafizik* teorileri tartışmanın dışına atmaktır.

Dünyanın Metafiziği

Kant'ın görüşüne göre kendi ölümsüzlüğümüze inanmaya – ve nihayetinde, diye iddia edecektir Kant, böyle bir inancın lehine makul *ahlaki* nedenlere– o kadar güçlü bir ilgi duyarız ki geleneksel ruh metafiziğindeki yanlışlıkları asla fark edemeyiz (bunu eleştirel felsefe yoluyla yapmaya sürüklenmediğimiz sürece). Bununla birlikte, bir bütün olarak dünya (kozmos) hakkında metafizik düşünmeye gelince, Kant aklın kendisinin çelişkiler ürettiğini iddia eder; bu ya kuşkuculuğun sürdürülemez tutumlarına ya da aklın kendisi hakkındaki kayıtsızlığa yol açan ya da başka bir çözüm talep eden bir sorundur. Bu çelişkiler "Saf Aklın Antinomileri"dir.

Kant sık sık "Antinomiler"in saf aklın kendisinin ürettiği çelişkiler olduğunu iddia eder. Bu biraz yanıltıcıdır: "Antinomiler"in, *görünüşler dizisi için* koşullu herhangi bir şey verilirse, koşulsuz olanın da verilmiş olduğu (A 334 / B 391, A 397) ilkesini uygulama girişiminden kaynaklandığına ilişkin ilk açıklamasının işaret ettiği gibi, "Antinomiler" aslında koşulsuz idesini dünya *görüsü*ne uygulama girişiminden doğar, ama bunun iki farklı biçimde çelişkili olduğu ortaya çıkar. Daha doğrusu, her antinominin her iki yanı –"tezi" ve

"antitezi"– *duyulur deneyim*de aklın hedefini, koşulsuz olanı bulmaya çalışır, ama tam da duyusallığın formu, deneyimde koşulsuz herhangi bir şey bulmayı engeller. Aklın aradığı koşulsuz olanın, eğer bulunacaksa ancak duyulur deneyimde bulunabilecek bir şey olduğu durumlarda; bu duyulur ama koşulsuz olan bir şeyi kavramanın her iki yolunun da tutarsız olduğu ve hem tezin hem de antitezin yanlış olduğu anlamına gelecektir. Koşulsuz olanın duyusallığın sınırlarının ötesinde bir şey olarak kavranabildiği durumlarda, aklın koşulsuz idesi zorunlu olarak yanlış değildir, ama tam olarak duyusallığın sınırlarının ötesinde olduğu için bilginin değil, en fazla bir inancın nesnesi olabilir. Her iki durumda da aklın koşulsuz idesinin, duyusallığın sınırları içinde ya da dışında herhangi bir nesneye ilişkin bilgi verebileceği varsayımının temelsiz olduğu ortaya çıkar ve bunu söyledikten sonra geleneksel metafiziklerin büyük bir kısmı çöker.

İlk "Antinomi", uzay ve zamanın boyutuyla ilgilidir. Tez, dünyanın –yani uzay ve zamandaki tüm nesnelerin birbirine bağlı dizilerinin– zamanda bir başlangıca ve uzayda sınırlara (A 426 / B 454) sahip olması gerektiğini savunur; çünkü eğer böyle olmazsa o durumda zamandaki ya da uzaydaki herhangi bir nokta öncesinde başka bir noktanın gelmesi ya da bir başkası tarafından sınırlanmış olması gerekir ve bu nedenle bu noktaya başka uzayların ya da zamanların sonsuz bir senteziyle ulaşılması gerekecektir. Ancak bu olanaksızdır, diye varsayar akıl; böyle herhangi bir dizi kendisi başka bir şey tarafından koşullandırılmamış olan, yani koşulsuz olan bir koşulla başlamalıdır. Buna karşılık, antitez "Dünyanın uzayda başlangıcı ve sınırı yoktur, o hem zaman hem de uzay açısından sonsuzdur" (A 427 / B 455) diye iddia eder; çünkü zamandaki bir başlangıç öncesinde boş bir zaman bulunan bir zaman olacak ve uzaydaki bir sınır başka herhangi bir uzayla sınırlandırılmamış bir uzay olacaktır ki bunların her ikisi de duyusallığın kendisinin formuna meydan okur.

Ancak bu argümanların her biri başlangıçta mantıklı görünse de, açıkçası onların her ikisinin sonucu aynı anda doğru olamaz. Kant, her birinin aslında yanlış olduğunu savunur, çünkü her durumda koşulsuz idesi, bizzat duyusallık formlarıyla ters düşer. Dolayısıyla, her dizinin koşulsuz bir başlangıcı ya da sınırı olması gerektiği doğru görünse de, zaman ya da uzaydaki koşulsuz başlangıçları veya sınırları basitçe söylemek gerekirse algılayamayız; ama bu da zaman ya da uzayda sonsuz olan bir dünyayı algılayabileceğimiz anlamına gelmez, çünkü aslında zamandaki sonsuz anların ya da uzaydaki yerlerin veya nesnelerin sonsuz bir sentezini hiçbir şekilde tamamlayamayız. Aklın koşulsuz olana ilişkin idesi, zaman ve uzayın kapsamını ve içlerindeki şeylerin dizisini algılamamıza düpedüz uygulanamazdır, bu nedenle aklın zaman ve uzay ölçüsünde, ister sonlu ister sonsuz olsun koşulsuz herhangi bir şeyi kavrama girişimi başarısızlığa mahkûmdur.

İkinci "Antinomi", uzay ve zamanda basit ve bölünmez bir şey olup olmadığı ya da uzay veya zamandaki her şeyin sonsuz bölünebilir olup olmadığı konusundaki tartışmayı – tarihsel olarak, atomizm hakkındaki tartışmayı– ortaya koyar. Tez, "Dünyadaki her bileşik maddenin basit parçalardan oluştuğu"nu ileri sürmektedir, çünkü "bileşik maddeler basit parçalardan oluşmuyorsa, o zaman tüm bileşim düşüncede kaldırılırsa, hiçbir bileşik parça ve (basit hiçbir parça olmadığı için), hiçbir basit parça, dolayısıyla hiçbir şey kalmayacaktır; en sonunda hiçbir töz mevcut olmayacaktır" (A 434 / B 462). Bu, Leibniz'in sık sık dile getirilen "Her yerde basit tözler olmalıdır, çünkü basit tözler olmadan bileşikler olmazdı" şeklindeki argümanının Kant'a ait versiyonudur.[5] Antitez,

5 G.W. Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based on Reason", §1, G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Der. ve İng. çev. Roger Ariew ve Daniel Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1989), s. 207.

"Dünyadaki hiçbir bileşik şeyin basit parçalardan oluşmadığını ve dünyanın hiçbir yerinde basit bir şey olmadığı"nı savunur (A 435 / B 463); çünkü dünyadaki her şey zamanın ya da uzayın bir bölgesinde var olmak zorundadır, yine de her zaman ya da uzay daima daha fazla zaman ya da uzaydan oluşur. Yine, her iki argüman makul görünüyor ancak her iki sonuç da doğru olamaz ve yine Kant, her iki tarafın da aklın koşulsuz idesini uzay ve zamandaki nesnelere uygulamaya çalışmakta hata yaptıklarını savunur. Bileşik şeyler varsa, nihayetinde basit ve bu nedenle başka hiçbir şeyden oluşmamış olmaları anlamında koşulsuz şeylerin var olması gerektiği çıkarımı adeta kusursuz bir şekilde rasyoneldir; ancak duyusallığımızın formları aracılığıyla bize asla basit ve bölünmez bir şey verilemez ki bu formlar içinde uzay ve zamanın herhangi bir bölgesi daima daha öte bölünebilirdir.[6] Yine de uzay ve zamandaki nesnelerin aslında *sonsuz* bölünebilir olduğunu varsaymak da bir hata olur, çünkü uzamın sonsuz sentezini nasıl tamamlayamıyorsak bölünmenin sonsuz sentezini de tamamlayamayız. Şeyleri ne kadar küçük bir şekilde bölmüş olsak da, onları her zaman daha küçük bir şekilde bölebiliriz, ancak bu, onların sonsuz bir bölünmesini tamamlamış olmakla aynı şey değildir. Yine, Kant'ın vurguladığı nokta şudur: İster kendisi başka herhangi bir parçadan oluşmayan bir parça biçimini alsın, ister gerçekten tamamlanmış bir sentezin biçimini alsın, aklın koşulsuz idesi, duyusallığımızın formuna hiçbir şekilde uygulanamaz ve dolayısıyla uzay ve zamanda koşulsuz olarak basit ya da koşulsuz olarak bölünebilen herhangi bir şey hakkında asla bilgi sahibi olamayız.

6 Elbette, Leibniz bu durumdan habersiz değildir ama o bu durumu tüm gerçekliğin altında yatan nihai basit tözlerin hiçbir şekilde uzaysal olmadıklarını, "monadlar" olarak adlandırdığı bölünemez bilinç merkezleri olduklarını savunmak için kullanmıştır. Bkz. örneğin "Principles of Nature and Grace Based on Reason" (1714), §2, ve "Monadology" (1714), §1-14; G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, İng. çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, s. 207, 213-4.

Kalan iki antinomide Kant, uzay ve zamandaki görünüşler dizilerinin parçaları olarak düşünülmek zorunda olmayan ve bu nedenle formlarının sınırlarına tâbi olan nesnelerle ilgilenir ve böylece eğer doğru bir şekilde anlaşılırsa hem tezin hem de antitezin doğru olabilme olasılığı ortaya çıkar. Üçüncü "Antinomi" Kant'ın irade özgürlüğü sorununa ilişkin ilk olgun düşüncesidir. Tez, "Doğa yasalarına uygun olarak nedensellik, dünyanın görünüşlerinin türetilebileceği tek şey değildir" ve "Onları açıklamak için özgürlük aracılığıyla başka bir nedensellik varsaymak da gereklidir" (A 444 / B 472). Argüman şudur: Doğadaki her olay her zaman başka bir olayın sonucu olsaydı, bu da başka bir olayın sonucuysa, o zaman hiçbir zaman tam bir nedenler dizisi ya da herhangi bir olayın tam bir açıklaması olamazdı, ancak bu her olayın tam bir açıklamaya sahip olduğu ilkesi olarak bilinen yeter neden ilkesini ihlal edecektir ki, bu açıklamanın tam olması için başka bir şeyin sonucu olmayan bir nedenle –nedensiz bir neden olan özgür bir eylemle– sona ermesi gerekir. Bu, koşulsuz idesinin nedensel açıklamaya bir uygulamasıdır. Bununla birlikte, antitez şunu savunur: "Özgürlük yoktur, dünyadaki her şey yalnızca doğa yasalarına göre gerçekleşir", çünkü özgür bir eylem ya da nedensiz bir neden "mutlak olarak başlayacak bir olay olmak zorundadır, böylece öncesinde kendisinin aracılığıyla meydana gelen bu eylemi sabit yasalara göre belirleyecek hiçbir şey olmayacaktır" (A 445 / B 473) –ancak bu, herhangi bir durum ya da olaya zaman içinde belirli bir konum atama koşulunu ihlal eder ve bu da ikinci "Deneyim Analojisi"nde görüldüğü gibi böyle bir şeyin konumunun mutlak zaman içinde doğrudan algılanmasıyla değil, yalnızca durumun nedensel yasaların kapsamına alınmasıyla yapılabilir. Burada koşulsuz idesi, bir neden olan her durumun aslında aynı zamanda neden olunmuş başka bir durumun etkisi olduğu ve böyle *ad infinitum* (sonsuza kadar –çev.n.) sürdüğü düşüncesiyle ifade edilir.

Bu durumda, yine de, Kant hem tezin hem de antitezin yanlış olduğunu değil, daha ziyade, tezin argümanında akıl tarafından nedensiz neden olarak varsayılan özgürlük eylemini, antitezde tanımlanan ve doğayı oluşturan zamansal olarak ardışık, daima belirlenmiş görünüşler dizisinin *dışında* ya da *ötesinde* yer alan bir şey olarak anlayarak en azından her birinin doğru olarak düşünülebileceğini iddia eder. Böyle bir neden, "duyulur" bir nedenden çok "düşünülür" (*intelligible*), yani duyusallıktan ziyade yalnızca akıl yoluyla kavranan bir neden olacaktır. Kant şöyle diyor:

> Bununla birlikte, böyle düşünülür bir neden kendi nedenselliğinde görünüşler tarafından belirlenmeyecektir, her ne kadar sonuçları ortaya çıksa ve böylece bu sonuçlar başka görünüşler yoluyla belirlenebilse bile. Dolayısıyla, düşünülür neden, kendi nedenselliğiyle dizinin dışındadır; etkileriyse aksine, empirik koşullar dizisi içinde deneyimlenir. Sonuç olarak bu etki, düşünülür nedeni bakımından özgür olarak ve eş zamanlı olarak, görünüşler bakımından doğanın zorunluluğuna göre bu görünüşlerin sonucu olarak kabul edilebilir.
>
> (A 537 / B 565)

Zaman içindeki olaylar dizisi içinde herhangi bir olay, hem duyusallığımızın hem de anlama yetimizin doğası gereği, öncesinde gelen bir nedenin sonucu olarak kavranmalıdır, biz de böyle bir olayı zamansal dizinin bir parçası olmayan, bu nedenle zamansal olaylar dizisine üyeliğin gerektirdiği doğa yasalarına uygun olarak nedenselliğe tâbi olmayan bir olayın etkisi olarak düşünebiliriz.

Bu argüman hakkında birkaç noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, tez için dolaylı argümanın dayandığı sorun, olayların bir sonsuz gerilemeye girmesini durdurma ihtiyacıysa, zamansal dizinin dışındaki *tek* bir nedensiz nedensellik eylemi –örneğin bireysel *insan* eylemlerini tüm gerçek determinist-

ler için olduğu gibi, doğal nedensellik zincirine tam olarak yerleşmiş halde bırakabilecek tek bir ilahi yaratım eylemi– bu amaç için yeterli olacaktır. Başka bir deyişle, *insan* özgürlüğü sorununa herhangi bir yardımı olmaksızın bu tez doğru o*labilir*. İkincisi, antitezle ilgili olarak önceki antinomilerde Kant, uzay ve zaman formlarının uzay ve zamanda fiilen sonsuz bir sentezin tamamlanmasına izin vermediğinde ısrar ediyor olmasına rağmen, burada antitez zamansal görünüşler dizilerindeki olaylar için ne kadar doğru olabilirse, tezin o serinin dışındaki bazı nedensellik olayları için de o kadar doğru olabileceği ihtimalini onaylayarak bu endişeyi görmezden gelir gibi görünüyor. Kant'ın yalnızca bir eylemin herhangi bir nedensel açıklamasının gerçekten sonsuza kadar geriye gittiğini değil, her zaman sonsuza kadar geriye doğru gidebileceğini söylemesi gerekir. Başka bir deyişle Kant, olayların açıklanmasındaki koşulsuz bütünlük düşüncesinin, fiilî sonsuz nedenler dizisi hakkında bilgi veremeyeceğini iddia etmeliydi.

Bununla birlikte, bu endişe, insan eylemi konusunda herhangi bir deterministi endişelendirmemelidir: Özgürlükçü (*libertarian*) bir özgürlük anlayışına verilen zarar, deterministi, herhangi bir eylemin ilk nedeninin belirli bir eylemin tikel bir failinin doğumundan daha önce geldiğini ya da hatta failin görünüşe göre ilk iradî eyleminden zamansal olarak hemen öncesinde geldiğini –onun zamanda sonsuzca geride bulunması gerekmez– iddia edebildiği anda gerçekleşir. Ancak ilk sorun daha zahmetli görünüyor: Tek bir ilahi yaratma eyleminin özgürlüğünün, insanların görünüşte sayısız iradî eyleminin özgürlüğü ile ne ilgisi olabilir? Ancak Kant'ın bu noktada kanıtlamak istediği tek şey insan özgürlüğünün *olanağı*dır, *gerçekliği* değil –Kant'ın nihayetinde iddia edeceği gibi, bu yalnızca ahlak yasası kapsamındaki yükümlülüğümüzün farkında olmamızdan çıkarılabilir. Şimdi Kant'ın yapmak istediği tek şey, eylemin doğanın nedensel yasaları tarafından

belirlenmesinden muaf olması düşüncesine kavramsal alan açmaktır ve öyle görünüyor ki onun akıl yürütmesi, böyle bir özgürlüğün olduğu tek bir durum düşünülebilirse başka durumların da en azından düşünülebilir olduğudur. Fakat yine, bir yaratma eylemini ya da seçimi koşulsuz bir neden, kendisi bir sonuç olmayan bir neden olarak düşünsek bile, Kant böyle bir akıl anlayışının duyusallığımızın sınırları göz önüne alındığında, herhangi bir *bilgi* değerinde olmadığı ve asla bilgi değerinde olmayacağı konusunda ısrarcıdır.

Son olarak, dördüncü "Antinomi" zorunluluk ve olumsallıkla ilgilidir. Tez, "Dünyanın onun bir parçası olarak ya da nedeni olarak kesinlikle zorunlu olan bir şeye sahip olduğu"nu diye öne sürerken, antitez "hiçbir yerde, ister dünyada ister dünyanın dışında, onun nedeni olan zorunlu hiçbir varlığın kesinlikle var olmadığı"nı savunur (A 452-3 / B 480-1). Bu argümanlar, temelde, olumsal bir şey idesini koşullu ya da başka bir şeyin neden olduğu bir şeyle ve zorunlu bir şey idesini koşullu olmayan ya da başka herhangi bir şeyin neden olmadığı bir şeyle özdeşleştirir ve ardından temel olarak önceki "Antinomi"nin hamlelerini tekrar eder: Koşullar dizisi koşulsuz bir şeyle sona ermelidir ya da olumsallar dizisi zorunlu bir şeyde sona ermelidir; ancak zaman içinde olumsal olan herhangi bir şeyin nedeni olarak zorunlu hiçbir şey verilemez, çünkü zaman içinde nedeni olmayan bir nedenin varlığı, "tüm görünüşlerin zaman içindeki belirlenimlerinin dinamik yasasıyla" çelişir (A 453 / B 481). Burada yine Kant, her biri doğru bir şekilde *anlaşılır*sa hem tezin hem de antitezin doğru olabileceğini öne sürdüğünde biraz yanlış yola sevk edicidir; söylemesi gereken şey doğru bir şekilde sınırlandırılırsa her birinin doğru olabileceğidir. Başka bir deyişle, olumsal şeylerin zorunlu bir nedenini, zamanın bir *parça*sı olarak değil onun dışında olarak kavrayabilirsek, o halde kesinlikle zorunlu bir varlığı dünyanın *neden*i olarak düşünebiliriz ve

tersine, olumsalların zaman içindeki nedenlerini kavrarsak, o zaman mutlak olarak zorunlu olan herhangi bir varlığın dünya*da* herhangi bir yerde var olduğunu düşünemeyiz ancak böyle bir varlığın dünyanın, yani zamandaki görünüşler dizisinin *dışında* var olma olasılığını inkâr edemeyiz. Ve yine elbette, Kant'ın vardığı sonuç koşulsuz zorunluluğun ya da koşulsuz olumsallığın hiçbir *bilgi*sine sahip olmadığımızdır: Dünyanın dışında bulunan dünyanın mutlak olarak zorunlu bir nedeninin bilgisine sahip olamayız, çünkü dünyanın dışındaki hiçbir şey hakkında hiçbir bilgimiz yoktur; aynı zamanda, sonsuz bir sentezi fiilen tamamlayamayacağımız ve dünyadaki her şeyin *bilgi*sine bile hiçbir zaman sahip olamayacağımız şeklindeki basit bir nedenden dolayı, dünyadaki *her şey*in koşulsuz *olumsallığı* hakkında aslında bilgiye sahip değilizdir.

"Transendental Diyalektik"in çok önemli bir ekinde Kant, dünyadaki nesneler ve olaylar hakkında bilgi edinme *arayışında* akıl gücümüzün kullanılmasının hiç de bütünüyle yanlış olmadığını, aksine kesinlikle gerekli olduğunu, ancak doğal dünya hakkında herhangi bir zamanda *tam bilgi*ye sahip olabileceğimiz varsayımının esasen yanlış olduğunu iddia edecektir. Sonraki bölümde bu temaya döneceğiz, ama önce "Saf Aklın Antinomisi" üzerine bir son yorum yapmalı ve sonra Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin metafizik argümanlara getirdiği eleştiri olan "Diyalektik"in son ana bölümünü ele almalıyız.

Saf Aklın Eleştirisi'nin Önsöz'ünde (örneğin, B xviii – xix n.) ve "Antinomi" üzerine yaptığı uzun yorum boyunca (örneğin, A 490-7 / B 518-25) Kant, "Antinomi"nin transendental idealizmin dolaylı bir kanıtını, yani görünüşler (*appearances*) ile kendinde şeyler (*things in themselves*) arasındaki ayrımın kanıtını ortaya koyduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, yalnızca görünüşler ve kendinde şeyler arasındaki ayrımın, an-

tinomilerin tezleri ve antitezleri arasındaki uyuşmazlıkları çözmemize izin verdiğini savunur. Ancak bu iddia çok güçlü görünüyor. Elbette, transendental idealizm bu uyuşmazlıklardan kaçınmanın bir yoludur, ancak tek yol bu değildir. İlk iki antinomi söz konusu olduğunda, bir yandan uzay ve zaman ne sonlu ne de gerçekten sonsuz olan, sınırsız bir şekilde genişletilebilir görünüş formları olduğu için hem tezlerin hem de antitezlerin yanlış olduğunu iddia edebiliriz, diğer yandan da bu çatışmaları nesnelerin gerçekten uzay ve zamanda olduğunu ve zamandaki nesneler ve olaylar dizisinin bu nedenle gerçekten ya sonlu ya da sonsuz olması gerektiğini, ama her zaman sonsuza kadar genişletilebilir ancak asla fiilen sonsuz olmayan karakterdeki uzay ve zaman *algı*mızdan dolayı uzay ve zamandaki nesneler ve olaylar dizisini ya sonlu ya da fiilen sonsuz olarak hiçbir zaman *algıla*yamayacağımızı ve bu nedenle onun sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu *bil*emeyeceğimiz varsayarak çözebiliriz. Kant'ın transendental idealizmin bize hem tezi hem de antitezi doğru olarak kavramamıza izin verdiğini ileri sürdüğü antinomilerin ikinci kümesi söz konusu olduğunda, yine onlardan birinin doğru olduğunu, ancak ikisinin de aynı anda doğru olmadığını, ama uzay ve zamandaki nesneler ve olaylar hakkındaki algımızın her zaman sonsuza kadar genişletilebilir karakterinin onlardan *hangisi*nin doğru olduğunu belirlememize izin vermediğini varsayabiliriz. Kant'ın antinomilerin bu alternatif çözümlerini reddetmesinin tek yolu, uzay ve zamandaki nesneler için gerçekten doğru ya da yanlış olan her şeyin, aynı zamanda doğru ya da yanlış olduğunu *bil*ebileceğimiz bir şey olması gerektiğini savunmaktır –ancak *bu* epistemik varsayımı garanti etmenin tek yolu, uzay ve zamanın kendi görülerimizin formlarından başka bir şey olmadığını ve bu nedenle zorunlu olarak bizim için kolayca görülebilir olduğunu varsayarsak olurdu. Ancak Kant bu varsayımı yapacak olsaydı, o zaman

transcendental idealizm için önceki argümanları temelinde, ona *bağımsız* bir kanıt sağlamıyor, onu *varsayıyor* olurdu. Ve eğer Kant'ın transcendental idealizm için önceki argümanları bir sonuca ulaşmıyorsa, o zaman saf aklın antinomilerini çözmek için *bir* yol sunuyor olduğu olgusu da transcendental idealizmi öncesinde olduğundan daha fazla bir kesinlikle kanıtlıyor değildir.[7]

Tanrı'nın Metafiziği

Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik ya da "spekülatif" argümanlara yönelik eleştirisini, yani ona rasyonel inançtan ziyade Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgi vermesi beklenen argümanları, "Saf Aklın İdeali" olarak adlandırır. Şu nedenle ki Kant'ın kullanımında bir "ideal", bir akıl idesinin tüm gerekliliklerini karşılayan, aslında "yalnızca ide yoluyla belirlenen" tek bir varlık kavramıdır (A 568 / B 596). Kant kesinlikle tek tanrılı bir Tanrı anlayışıyla ilgilendiğinden –hem reddettiği spekülatif metafizik hem de onun yerine koyacağı ahlaki teoloji ya da pratik inanç yalnızca böyle bir Tanrı kavramıyla ilgilidir– ona göre rasyonel Tanrı idesi bir ideal olmalıdır.

"Transcendental Diyalektik"in üçüncü bölümü iki ana bölüme ayrılmıştır: İlki (birinci ve ikinci bölümler), Tanrı'yı kavramanın felsefi teolojinin tarihsel geleneğinin bir parçası olmayan, ancak Kant'ın daha önce inşa ettiği bir argümana fiilen bir gönderme olan bir yolunu açıklar ve ardından eleştirir ve ikincisi (üçten yediye kadar süren bölümler) geleneksel "rasyonel" teolojinin ve on sekizinci yüzyıl "doğal" teolojisinin ana argümanlarını, yani Aziz Anselmus ve Descar-

7 Kant'ın antinomilere getirdiği bu alternatif çözümü daha ayrıntılı bir şekilde *Kant and the Claims of Knowledge* kitabımda inceledim (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 404-15.

tes'ın "ontolojik" argümanını, Aquinas'ta bulunan ve Wolff tarafından kabul edilen "kozmolojik" argümanı ve son olarak "fiziko-teolojik" argümanı ya da özellikle John Locke'tan etkilenen İngiliz ilahiyatçıları arasında popüler olan ve David Hume tarafından *Doğal Din üzerine Diyaloglar*'da acımasızca yerilen temsil argümanını eleştirir.[8]

Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması (1755) ve *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması İçin Tek Olanaklı Temel* (1763) gibi erken dönem çalışmalarında Kant, Descartes'ın ontolojik argümanını çoktan reddetmiş ve onun yerine kendi argümanını koymuştu. Bu yeni argümana göre, herhangi bir şey ancak en azından bir şey gerçekse mümkün olabilir ve bu bir şey salt mümkün olamayacağı için, o şey zorunlu olmalıdır; daha sonra Kant, Tanrı'nın geleneksel yüklemlerini –o bir zihindir, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter vb– zorunlu bir varlık idesinden türetmiştir. Bu argüman açıkça yanıltıcıdır, çünkü "zorunlu olarak, bir şey vardır" önermesinden "bir şey zorunlu olarak vardır" sonucunu çıkarır. *Eleştiri*'de Kant, bu argümanın açılış adımlarına daha az açık bir şekilde yanıltıcı olan bir alternatif sunar. Herhangi bir tilel nesneyi tasarlarken, onu "*eksiksiz belirlenim* ilkesi altında" tasarlarız, "ki bu ilkeye göre, *şeyler*in *tüm olanaklı* yüklemleri arasında, karşıtları ile kıyaslandığı ölçüde onlardan birinin o nesne için geçerli olduğu"nu savunur (A 571-2 / B 599-600). Onun kastettiği şey, herhangi bir şeyi, tüm olası karşıt yüklemler çiftlerinden diğer olasılığın değil, bir olasılığın seçimiyle belirlenmiş gibi düşünebileceğimizdir: Herhangi bir nesne bir hayvan olabilir ya da olmayabilirken, bu nesne bir hayvandır; herhangi bir

8 Hume'unu *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* kitabı ancak 1779'da, ölümünden üç yıl sonra yayımlandı ve ilk kez 1781'de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayınladığı aynı yılda Almancaya çevrildi, bu yüzden Kant *Eleştiri*'yi yazarken onları biliyor olamaz. Ama Hume bu argümanın özünü 1755'te Almancaya çevrilen 1748 tarihli *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine İnceleme*'nin 11. Bölümünde zaten sunmuştu ve Kant bu kitabı yakından biliyordu.

hayvan memeli olabilir ya da olmayabilirken, bu hayvan bir memelidir; herhangi bir memeli insan olabilir ya da olmayabilirken, bu memeli bir insandır; herhangi bir insan erkek ya da dişi olabilirken, bu insan bir dişidir; ve bu belirli bir kişiye, örneğin Kant'ın en büyük kız kardeşine ilişkin tam bir belirlenime sahip olana kadar devam eder. Tikel şeyleri bu şekilde düşünmek için, "*olanağın bütünü*nü, genel olarak şeylerin tüm yüklemlerinin toplamı olarak", sanki onun içinden seçimler yaparak gerçek şeylerin oluşturulduğu bir olanaklar havuzuymuş gibi düşünmeliyiz. Ama Kant'a göre, yine aklın koşulsuz idesi tarafından yönlendirilerek, bu olasılıklar havuzunu sanki yalnızca gerçek bir şey olarak değil, *tek* bir *şey*miş, "yalnızca ide yoluyla eksiksiz bir şekilde belirlenmiş tekil bir nesne ve sonrasında saf aklın *ideal*i olarak adlandırılması gereken" bir şeymiş gibi tasarlarız (A 674 / B 602). Dahası Kant, olumsuzlamanın her zaman bir şeyin başka bir şey tarafından sınırlandırılmasıyla ortaya çıktığı için, saf aklın idealine ilişkin kavramımızın yalnızca pozitif yüklemleri içereceğini ya da en yüksek ölçüde gerçek ve mükemmel bir varlık (bir *ens realissimum*) idesi olacağını ya da "gerçekliğin Tümü (*omnitudo realitatis*) idesinden başka hiçbir şey" (A 575 / B 603) olmayacağını ileri sürer; başka bir deyişle, saf aklın ideali, geleneksel teologlar ve metafizikçiler tarafından tasarlandığı şekliyle Tanrı'dan başka bir şey olmayacaktır. Öyleyse, saf aklın yalın ve ölümsüz ruh kavramına, kendisi başka hiçbir şeyin özelliği olmayan koşulsuz bir düşünce öznesi tasavvur ederek ulaşmaya çalışmış olması ve tüm görünüşler dizisini çeşitli boyutlarında koşulsuz olarak kavrayarak kozmos fikrine ulaşmaya çalışmış olması gibi, şimdi saf akıl, tüm olasılıkların koşulsuz bir temeli idesi (ya da genel olarak herhangi bir nesnelerin tümü düşüncesi; bkz. A 331 / B 394) aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.

Ancak daha önce olduğu gibi, saf aklın koşulsuz bir şeyin varlığını kanıtlama girişimi başarısızlığa mahkûmdur.

Bir olasılıklar havuzundan herhangi bir şeyin belirlenimine ilişkin soyut bir kavrayış oluşturabilsek de, aslında herhangi bir tikel nesnenin kavramını belirlemek için yönelmemiz gereken şey duyu-algısıdır (yalnızca duyu algısı bize gerçekten bir şeyin bir hayvan mı değil mi, bir insan mı değil mi, bir erkek mi yoksa bir dişi mi vb olduğunu söyler) ve duyu-algısı, tam da uzaysal ve zamansal formundan dolayı, hiçbir zaman tamamlanamaz, ama her zaman sonsuza kadar genişletilebilirdir ve aynı şekilde, şeyler için olası yüklemlere ilişkin kavrayışımız da hiçbir zaman tamamlanmaz. Bu nedenle, tikel şeyler için olasılıklar havuzunun tam bir kavrayışına, *a fortiori* (daha ziyade –çev.n.) tüm bu olasılıklara sahip olan tek bir şeyin tam bir kavrayışına asla sahip olamayız. Bir kez daha aklın koşulsuz idesi, bu kez tüm olumlu olasılıkları kendinde barındıran anlamında koşulsuz ve kendi dışında hiçbir şey tarafından koşullandırılmamış bir varlık idesi, duyu algısının bize koşulsuz herhangi bir şeyin bilgisini asla veremeyeceği olgusundan dolayı paramparça olur (A 580-2 / B 608-10).

Daha önceki argümanını çürüten Kant, bundan sonra daha geleneksel olan üç ana argümana döner. Bölüm başlıkları, sırayla ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanları tartışacağını öne sürer, ancak Kant'ın tartışması aslında bundan daha karmaşıktır. Descartes üçüncü *Meditasyon*'unda Tanrı'nın varlığına ilişkin nedensel bir argüman sunmuş olsa da (yalnızca Tanrı'nın tüm mükemmelliğine sahip olan bir varlık, bu tam mükemmellik idesine sahip olmamıza neden olabilir), beşinci *Meditasyon*'unda ontolojik argümanı, sanki tamamen bağımsız bir değeri varmış gibi sunmuştu. Ve bu ikinci argüman oldukça basitti: Descartes, Tanrı idesinin tüm mükemmelliklere sahip bir varlık olduğunu varsaymış, sonra varoluşun kendisinin bir mükemmellik olduğunu varsaymış ve Tanrı'nın varoluş mükemmelliğine sahip olması gerektiği, böylece onun varolduğu, aslında varoluşu doğrudan onun

kavramından çıktığı için zorunlu olarak varolduğu sonucuna varmıştı. Ancak Kant'a göre, insan zihni doğal bir şekilde hiç yoktan en mükemmel varlık idesini üretmez. Daha ziyade, *kozmolojik* argümanla başlamamız doğaldır, yani herhangi bir şey, hatta olumsal herhangi bir şey bile, varsa, (yani, herhangi bir tür dünya ya da herhangi bir –adından da anlaşılacağı üzere– kozmos varsa; bkz. A 605 / B 633) o zaman zorunlu bir şey de var olmalıdır argümanıyla (A 584 / B 612). Daha sonra bu zorunlu varlık kavramını belirlemeye çalışırız (A 585 / B 613) ve zorunlu olarak var olabilecek tek şeyin "tüm gerçekliği içeren", başka hiçbir şey tarafından koşullandırılmamış ve bu nedenle varoluşu bizzat kendi kavramından kaynaklanan bir şey olduğu sonucuna varırız (A 587 / B 615). Kant için ontolojik argüman, Descartes için olduğu gibi, kusursuz bir varlık idesinden onun fiilî ve aslında zorunlu varoluşuna yapılan doğrudan bir çıkarım değil, daha çetrefil bir düşünce çizgisidir: Olumsal herhangi bir şeyin varoluşundan zorunlu bir şeye (ontolojik argümanın ilk adımı olarak kozmolojik argüman), tüm gerçekliği kapsayan bir varlık idesine ve sonra bu varlığın adeta zorunlu bir varoluş –kendi kavramından çıkan ve başka herhangi bir şeyin varlığına bağımlı olmayan ve bu nedenle muhtemelen başka herhangi bir şeyin varlığı tarafından engellenmeyen bir varoluş– olarak var olduğu düşüncesine giden bir argümandır.

Ancak Kant'a göre, bütün bu çetrefil düşünce çizgisi iki ölümcül itirazla karşı karşıya kalır. Birincisi, kozmolojik argümana yönelik daha sonra ayrı bir şekilde sunduğu eleştirisinde de açıkladığı üzere, olumsal olarak var olan şeyler dizisinin mutlak olarak zorunlu bir şeyle sona erdiğini varsaymak için hiçbir gerekçeye sahip değiliz –bu, zaten dördüncü "Paralojizm"de gösterildiği gibi, saf aklın koşulsuz idesinin deneyim dünyamıza meşru olmayan bir uygulamasıdır– deneyim dünyamızın biçimi bu uygulamaya izin vermez (A 609-10 /

B 637-8). İkincisi, kesinlikle zorunlu olan bir şeyin *ide*sini bir yolla meşru bir şekilde oluşturabilsek bile, onun *kavram*ından böyle bir şeyin bırakın fiilî varlığını, zorunlu varlığını hiçbir zaman kanıtlayamayız; çünkü Kant'a göre, "*Varlık* açıkça gerçek bir yüklem, yani bir şeyin (*a thing*) kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. O sadece bir şeyin ya da onlardaki bazı belirlenimlerin varsayılmasıdır" (A 598 / B 626). Başka bir deyişle, varlık ya da varoluş bir kavramın *içine* tam olarak dahil edebileceğimiz bir şey değil, bu kavramın bir nesnesi olduğunu söylediğimizde bir kavrama *ekle*diğimiz bir şeydir. Ama bir kavrama uyan bir nesnenin var olduğunu iddia ettiğimizde ona eklediğimiz şey nedir? Kant'a göre, kavrama eklenen şey, ister saf ister empirik olsun, yalnızca görü olabilir ve yine, görü bize asla koşulsuz bir şey vermeyecektir, bu yüzden bize mutlak olarak zorunlu hiçbir şey vermeyecektir.

Kant'ın varlığın ya da varoluşun bir kavramda kapsanabilecek "gerçek bir yüklem" olmadığı, daha ziyade her zaman kavrama ek bir şey olduğu iddiası için bir argümanı var mıdır –bir kavramın bir nesnesi olduğunu varsaydığımızda, varsaydığımız şey nedir? Bu iddiayı, bir şeyin salt mümkün haline ilişkin kavramı ile o şeyin gerçek haline ilişkin kavramı arasında hiçbir fark olmadığını, aslında eğer nesne gerçekten var olduğunda, daha önce yalnızca mümkün olduğu düşünülen ile *aynı* şey olacaksa salt mümkün olan şeyle gerçek olan şey kavramı arasında herhangi bir fark ol*amayacağı*nı göstererek desteklemeye çalışır. Kant'ın ünlü örneğinde, gerçek dolarların mümkün dolarlarla aynı olduğu –ne fazla ne eksik, mümkün olmak yerine yalnızca gerçek olduğu– varsayılırsa, salt mümkün olan yüz dolar ile gerçek yüz dolar kavramlarının içeriklerinde hiçbir fark olamaz (A 599 / B 627). Gerçek dolar ile salt mümkün olan dolar arasındaki farkın gerçek dolar kavramın*da* içerildiğini düşünmek, gerçek dolarların müm-

kün olandan daha fazlasını içerdiğini düşünmek onlar sanki, örneğin yüz bir dolarmış gibi düşünmek olacaktır. Ama o zaman tabii ki gerçek dolarlar, salt mümkün olan dolarlarla aynı olmazdı.

Bu argüman ikna edici midir? Bu argüman modern mantığın ana akımı tarafından kesinlikle kabul edilmiştir: Bir belirli bir yüklemeye sahip bir nesnenin varlığını öne süren bir cümlenin "A olan şey (vardır) aynı zamanda F'dir" biçiminden ziyade "F olan bir *x* vardır" biçiminde temsil edilmesi, varoluşun bir yüklem değil, bir nesnenin bir yükleminin evetlenmesinin koşulu olduğu varsayımını gösterir. Ama varoluşun bir yüklem olduğunu reddetme, çağdaş mantığın kurgusu tarafından varsayıldığı için, bu mantık içinde kanıtlanabilecek bir şey değildir. Kant'ın mümkün ve gerçek yüz dolar örneğine ne dersiniz? Eh, insan bununla boş yere tartışabilir: Varoluşun bir yüklem olduğunu, ama dolar miktarı gibi bir yüklem olmadığı iddia edilebilir; olası ve gerçek dolarlar arasında pek çok fark vardır, örneğin gerçek dolarlarla bir faturayı ödeyebilirsiniz ama mümkün olanlarla ödeyemezsiniz, bu nedenle mümkün dolarlar değil gerçek dolarlar "faturayı ödeyenler" yüklemine hak kazanır ve belki de varoluş yüklemi de bunun gibidir. Elbette, o zaman biri faturaları mümkün dolarlarla değil gerçek dolarlarla ödeyebileceğinize cevabıyla geri gelebilir, *çünkü* birincisi yoktur ama ikincisi vardır; başka bir deyişle, varoluş "fatura ödeyen" gibi *başka* bir yüklem değil, Kant'ın görüşüne göre, böyle bir yüklemin *ön-varsayım*ıdır.

Bu argümanın nasıl çözüleceği açık değildir. Kant'ın varoluşun bir yüklem olmadığı konusundaki ısrarının, tüm felsefesinin dayandığı bir kavramın analizinden türetilebilecek şey ile bir kavramın içeriğinin ötesine geçen bir sentez gerektiren şey arasındaki ayrımın sadece kısa bir ifadesi olduğu ve Kant'ın öncülünün tek başına olmadığını, gücünü tüm felsefi

çerçevesinden aldığı söylenebilir. Ama yine de, tüm felsefi çerçevenin varoluşun bir yüklem olmadığı öncülüne dayandığı ve bu bağımsız olarak kanıtlanmadığı sürece tüm çerçevenin çökebileceği iddia edilebilir. Analiz ve sentez arasındaki farkı, bir kavramı paketinden çıkarmak ile kavramın bir nesnesi olduğunu göstermek arasındaki farkı, tüm deneysel bilgi durumlarında ve hatta matematiksel bilgide (bkz. B 146) o kadar ikna edici buluyorum ki, neden tek bir kavram, hatta Tanrı kavramı için bu farklılığa bir istisna yapmamız gerektiğini anlamıyorum, bu yüzden, Kant'ın Tanrı'nın varlığını yalnızca onun kavramından yola çıkarak asla kanıtlayamayacağımız argümanı ve argümanların gerçekten yapabileceği tek şeyin bizi bir kavramdan diğerine götürmek olduğuna dair daha genel önerisi beni ikna ediyor. Ama belki başkaları, Tanrı kavramını diğer tüm kavramlardan farklı şekilde ele almak için iyi bir neden olduğunu düşüneceklerdir.[9]

Tanrı'nın varlığının teorik bir kanıtına yönelik Kant'ın düşündüğü son girişim, onun "fiziko-teolojik kanıt" dediği şey ya da on sekizinci yüzyılda çok popüler olan tasarım argümanıdır.[10] Bu argüman –Kant'ın görüşüne göre, "transendental

9 Kant'tan beri filozofların çoğu, onun varoluş ön-varsayımı ile yüklemleme arasındaki karşıtlığını ve dolayısıyla ontolojik argüman eleştirisini kabul ederken, Allen Wood modern varoluş ve yüklemleme kavrayışı için dikkate değer ölçüde az argüman olduğuna işaret eder; bkz. *Kant's Rational Theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), s. 110-2. Bazı çağdaş filozoflar ontolojik argümanı yeniden kurmaya çalıştılar, örneğin, olanaklı dünyalar hakkında gerçekçiliği kullanarak bunu yapmaya çalışan Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974). Ancak Kant'ın çerçevesi içinde çalışan herhangi birinin olanaklı dünyalar hakkında realizmi ya da ondan çıkan herhangi bir şeyi nasıl kabul edebileceğini anlamak zordur.

10 Tasarım argümanının klasik ifadesi William Paley tarafından *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*'da (Londra, 1802) sunulmuştur ve Hume'un ölümünden sonra yayımlanan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da (1779) bu argümanı yıkmasından ve Kant'ın bu argümanı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde eleştirmesinden birkaç on yıl sonra yayımlanmıştır. Ancak on yedinci yüzyılın sonundan itibaren bu argümanın Hume'un cevap verdiği pek çok sunumu vardır: John Ray, *Wisdom*

teoloji"nin (bkz. A 632 / B 660) aksine– "doğal teoloji"nin bir parçası olarak kabul edilmiştir; çünkü bu argüman doğa deneyimimizden başlar, Doğada karşılaştığımız tasarım ve organizasyonun ancak doğanın yaratıcısı olarak ilahi bir zekâ ile açıklanabileceğini iddia eder. Kant "bu kanıt..." "ortak insan aklı" (A 623 / B 651) için Tanrı'nın varlığının kanıtlarının "en eski, en açık ve en uygunu" olarak "her zaman saygıyla adlandırılmayı hak eder" diye yazar ve onun olumlayıcı bir açıklamasını sunar:

> [1] Dünyanın her yerinde, büyük bir bilgelikle yürütülen, belirli bir amaca göre yapılan bir düzenin açık işaretleri vardır... [2] Bu amaçlı düzen, dünyadaki şeylere oldukça yabancıdır ve onlara yalnızca olumsal olarak aittir, yani farklı şeylerin doğası tam olarak fikirlere dayanan rasyonel bir düzen ilkesi yoluyla bu düzen için doğru bir şekilde seçilmemiş ve ona göre hazırlanmamış olsalardı, farklı şeylerin doğası kendi başlarına, son amaçları (*final aims*) belirlemek için bu kadar çok birleşen yollarda buluşmazlardı. [3] Bu nedenle, *özgürlük* yoluyla bir zekâ olarak... dünyanın nedeni olması gereken yüce ve bilge bir (ya da birkaç) neden vardır. [4] Bu nedenin birliği, sanatsal bir yapının üyeleri olarak dünyanın parçalarının karşılıklı ilişkisinin birliğinden çıkarılabilir, gözlemimi-

---

of God Manifested in the Works of the Creation (1691) ve *Three Physico-Theological Discourses* (1721); William Derham, *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (1713); George Cheyne, *Philosophical Principles of Religion, Natural and Revealed* (1725); William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated* (1726); Richard Bentley, *A Defence of Natural and Revealed Religion* (1739); ve daha fazlası. İngiltere ve Almanya'dan Kant'ın bildiği "fiziko-teoloji" ve "teleoloji" üzerine kapsamlı bir çalışma kataloğu, 1780'lerde defalarca ders verdiği din felsefesi üzerine bir ders kitabında sunulmuştur, Johann August Eberhard'ın *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* ("Doğal Teolojiye Hazırlık") kitabı (Halle, 1781), §30, 39, 18: 571-2, 577-8'de yeniden basılmıştır. Tasarım argümanının temsili versiyonlarının kısa bir tartışması Basil Willey, *The Eighteenth-Century Background: Studies on the Idea on the Idea in the Thought of the Period*'da bulunabilir (Londra: Chatto & Windus, 1940), Bölüm 2, "The Wisdom of God in the Creation".

zin ulaştığı her yerde kesin olarak, ama bunun ötesinde tüm analoji ilkeleri gereğince olasılıkla çıkarılabilir.

(A 625-6 / B 653-4)

Gözlemimizin erişim alanı içindeki kesinlik ile Kant'ın (4) numaralı adımına getirdiği gözlemin erişiminin ötesindeki olasılık arasındaki ayrımda, tasarım argümanının bazı savunucularının gözlemlediği epistemik alçakgönüllülüğü fark eder. Bununla birlikte, argüman iki nedenden dolayı başarısızlığa mahkumdur. Birincisi Kant, Hume'un bu noktada yaptığı ayrıntılı açıklamaları boşa harcamasa da, Kant en azından burada, doğada sadece mükemmel bir tasarımcıya başvurarak açıklayabileceğimiz türden bir tasarım ve organizasyonu deneyimlediğimizi düşünmez: "Deneyim bize hiçbir zaman mümkün olan tüm etkilerin en büyüğünü (örneğin bunun nedeni olarak bunun kanıtı olacak şeyi) sunmaz" (A 637 / B 665).[11] İkincisi, yaptığımız herhangi bir şeyden doğal nedenler ve etkiler dizisinin dışında teolojinin Tanrısı gibi koşulsuz bir varlığa ulaşmamızın meşru bir yolu yoktur: "Eğer en yüksek varlık" koşullu deneyimler "zincirinde dursaydı, o zaman onların dizilerinin bir üyesi olurdu ve alt üyeler gibi... bu en yüksek için daha yüksek bir zemine yönelik daha öte bir soruşturma gerekli olacaktır"; ama "tersine, eğer kişi" Tanrı'yı "bu zincirden ayırırsa ve yalnızca düşünülür (*intelligible*) bir varlık olarak [onu] doğal nedenler dizisine dahil etmezse, o zaman akıl ona ulaşmak için hangi köprüyü kurabilir?" (A 621 / B 649). Başka bir deyişle, her deneyimin ve deneyimdeki her nesnenin koşullu olması gerçeği, Tanrı'nın varlığını deneyim-

11 *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde Kant doğadaki tasarımı yalnızca *bizimkinden daha büyük* bir zekânın ürünüymüş *gibi* kavrayabileceğimiz şekilde deneyimlediğimizi iddia edecektir (*CPJ*, Giriş, Bölüm IV, 5: 180); ancak bu, böyle bir zekânın varlığının teorik bir kanıtı anlamına gelmez, burada böyle bir zekâyı mükemmel ya da en büyük olarak tasarlamamız gerektiğine ilişkin herhangi bir iddia da yoktur.

deki herhangi bir şeyden çıkarma umudunun önüne geçer: Koşullu olarak, deneyimdeki hiçbir şey açıklamak için kesinlikle koşulsuz bir neden varsaymamızı gerektirecek kadar büyük değildir; yine de bu gerçeği göz ardı ederek Tanrı'yı doğal nedenler zincirine dahil etmek suretiyle onun varlığını anlamaya çalışırsak o zaman o da koşulsuz değil koşullu, sınırsız değil sınırlı olmalıdır ve nihayetinde, eğer bunu kabul ederek (ama deneyimde koşulsuz bir neden gerektiren hiçbir şeyin olmadığına ilişkin az önceki gerçeği görmezden gelerek) Tanrı'yı doğal nedenler zincirinin dışına yerleştirmeye çalışırsak, o zaman onun varoluşuna ilişkin herhangi bir sonuç çıkarmak için nedensel akıl yürütme kullanmak için hiçbir temelimiz kalmaz –"etkilerden nedenlere geçişin tüm yasaları açısından, aslında genel olarak bilgimizin tüm sentezi ve yayılımının yöneldiği şey olası deneyimden başka hiçbir şey değildir" (A 621 / B 649). Belki de aklın her tür koşul için koşulsuz olanı kavrama güdüsü, onu hem doğada inkâr edilemez bir şekilde bulduğumuz türden bir düzenlemeyi koşulsuz bir şekilde eksiksiz ve mükemmel bir düzenleme fikrine dönüştürmeye, sonra da bunun koşulsuz bir nedenini varsaymaya götürür, ama bu hamlelerin hiçbiri doğada karşılaştığımız her nesnenin koşullu karakteriyle ve dolayısıyla doğal nedenler zincirinde ortaya koyabileceğimiz her nedenle uyumlu değildir.

Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığına ilişkin tüm klasik argümanlar, aklın koşulsuz olanı kavramaya yönelik doğal dürtüsünü ifade etseler de, en azından Kant'ın anladığı şekliyle, "sentez ve... genel olarak bilgi"nin temel kurallarını ihlal eder. Ontolojik argüman, bir nesnenin kavramını oluşturma (burada bizi yalnızca genel mantığın herhangi bir içsel çelişkiden kaçınmamız zorunluluğu sınırlandırabilir) ile böyle bir kavrama uygun olan bir nesnenin varlığına ilişkin bilgi edinme (bu bizim için her zaman bir görü gerektirir) arasındaki temel farkı göz ardı eder. Kozmolojik argüman, zorunluluk kavramının en azından bizim için tek kullanımının, doğal

nedenler zinciri içindeki nesneleri ya da olayları, nedensel yasalara tâbi oldukları ölçüde zorunlu olarak (göreli olarak zorunlu, yani önceki koşullara göre zorunlu olarak) nitelendirmek olduğu gerçeğini görmezden gelir –ancak bu önceki koşulların kendileri her zaman en fazla yalnızca göreli olarak zorunludur, yani bazı diğer önceki koşullara göre zorunludur ve biz mutlak zorunluluk kavramını hiçbir şekilde kullanamayız. Fiziko-teolojik argüman, deneyimin içinde koşulsuz hiçbir şey bulamayacağımız ve bu nedenle, deneyimde ne açıklanması gereken koşulsuz tasarım ya da düzeni ne de onu açıklayacak koşulsuz mükemmel ve zeki tasarımcıyı bulabileceğimiz gerçeğini görmezden gelir; aynı zamanda doğadaki koşullu etkilerinden koşullu nedenlere yaptığımız çıkarımlarımızı, doğanın ötesinde bulunan koşulsuz bir nedenle sonuçlanan bir çıkarıma dönüştüremeyeceğimiz gerçeğini görmezden gelir. Ve Kant'ın herhangi tikel bir nesnenin tam belirlenimini açıklamak için koşulsuz bir olasılıklar havuzu ortaya koymamız gerekebileceğine ilişkin kendi düşüncesi bile, tikel bir nesnenin tam belirleniminin kendisinin deneyim içinde hiçbir zaman tam olarak sağlanmayan salt bir ideal olduğu itirazıyla sorun yaşar: Fiilî deneyim içinde her zaman yalnızca nesnelerin tamamlanmamış kavramlarına sahibiz, aslında nesnelere en bariz özelliklerinden yalnızca birkaçı nedeniyle uygulanan oldukça küçük kavramlara sahibiz ve kavramlarımızı tekil nesnelere bağlamak için yine görülere muhtacızdır.[12] Şimdi, Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin metafizik argümanlarına yönelik eleştirileri, bu argümanların iç-çelişkilerinden ya da bu argümanlarda bulunan diğer kusurlarından ziyade, Kant'ın kendi epistemolojisinin merkezi varsayımlarına dayandığından, bunların yıkıcı eleştiriler olmadığını iddia etmek mümkündür. Bununla birlikte,

12 Kant *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde bu noktaya geri döner ve onu açıklar, §76-7, 5: 401-10.

aynı nedenle Kant'ın eleştirilerinin arkasında onun bilgi teorisinin bütününün ağırlığı vardır: Onun kavramlar ve görüler arasındaki temel ayrımını ve görülerimizin empirik görüler olduğu, uzay ve zamanın yapısının *a priori* görünün, yalnızca uzay ve zamandaki nesnelere ait deneysel görülerimizin *a priori* formunu sağladığı teorisini kabul edip, bunun yanında Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel argümanları kabul etmeye devam edemezsiniz.

Öyle olsa bile, Kant Tanrı'nın doğasına ilişkin felsefi kavrayışın olasılığı ve Tanrı'nın varlığına olan inancın felsefi temeli hakkında umutsuzluğa kapılmaz. Rasyonel teoloji eleştirisini, Tanrı'nın varlığının "var olan"ın değil, "var olması gereken"in bir koşulu olarak varsayıldığı alternatif bir *ahlaki* teolojiye işaret ederek sonuçlandırır. Kant şunu iddia edecektir:

> Mutlak olarak zorunlu olan pratik yasalar (ahlak yasaları) olduğu için, eğer bunlar zorunlu olarak, yaptırım güçlerinin olasılığının koşulu olarak herhangi bir varlığı gerektiriyorsa, bu varlık varsayılmalıdır, çünkü bu belirli koşulun çıkarımının türediği koşullunun kendisi mutlak zorunlu olarak *a priori* bilinir.
>
> (A 633-4 / B 661-2)

Elbette, böyle bir ahlaki teoloji, mutlak zorunlu bir ahlak yasasının var olduğunu ve kendi olanağının bir koşulu olarak Tanrı'nın varlığını gerektirdiğini gösteren bir kanıtlamayı bir şekilde gerektirecektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha sonraki bir bölümü "Saf Aklın Yasası"nda (A 795-831 / B 823-59), Kant, tam da bir ahlaki teolojinin bu vaadini yerine getirmeye başlamak için kendisinin yeni oluşmuş ahlak teorisinin ilk taslağını verir, ama onun bu teorinin esas savunmasını ahlak felsefesi üzerine temel yazılarına saklar. Kant'ın örneğini takip edecek ve onun ahlaki teolojisine ancak onun ahlaki felsefesinin temellerini inceledikten sonra döneceğiz.

Kant, o halde "Transendental Diyalektik"i alelade kıyaslar yapma işinden ayrı olarak, aklın bilginin edinilmesinde gerçek bir katkısı olmadığını ve yalnızca davranışımızın ahlaki olarak yönlendirilmesinde vazgeçilmez bir role sahip olduğunu iddia ederek sonuçlandırmış gibi görünüyor. Bununla birlikte, "Diyalektik"in bir ekinde, akıl yetisinin, *kurucu* (*constructive*) bir rolü olmamasına (yani akıl kendi başına, rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teolojide yapmaya çalıştığı gibi, nesnelere ilişkin *a priori* bilgi sağlamaz) rağmen, empirik bilginin edinilmesi ve geliştirilmesinde oynayacağı *oluşturucu* (*constitutive*) bir role sahip olduğunu öne sürer. Bir sonraki bölümde, Kant'ın ahlaki felsefesine geçmeden önce Kant'ın daha kapsamlı deneysel, bilimsel bilgi teorisini ve aklın bu teorideki rolünü kısaca inceleyeceğiz.

Özet

Kant, geleneksel metafiziğin başlıca öğretilerinin, insan aklının, insan duyusallığının sınırlarının ötesindeki koşulsuz nesnelerin bilgisi için kategorileri kullanma yönündeki doğal eğiliminden kaynaklandığını, ancak bu eğilim düpedüz çelişkiye yol açmadığında bile, saf kavramların görülerden ve onların içsel sınırlarından ayrı olarak asla bilgi ortaya koyamayacağını savunur. Kant'ın analizinde, benliğe ilişkin geleneksel metafizik, salt benliğin temsilinden bir töz olarak ruhun bilgisini elde etmeye çalışmaktan doğar. Saf aklın çatışan "Antinomiler"i ya duyusallığın sınırlarına saygı göstermeden saf aklın idelerini kullanmaktan ya da duyusallığın sınırlarını kavranabilecek gerçekliğin tümünün sınırları olarak kabul etmekten kaynaklanır ki bunların ikisi de geçerli değildir. Tüm olasılıkların havuzu, tek zorunlu varlık veya tüm olanaklı varlıkların en gerçek olanı olarak Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar, meşru olmayan bir şekilde yalnızca bir ide olan

bir şeyin varlığını varsayar. Yine de Kant, bunun ardından aklın teorik araştırmanın yürütülmesinde uygun bir düzenleyici role sahip olduğunu, aynı zamanda koşulsuz olarak geçerli pratik ilkelerin kaynağı olarak vazgeçilmez bir role sahip olduğunu ileri sürecektir.

Ek Okumalar

Uzunluğuna rağmen, "Transendental Diyalektik", "Transendental Estetik" ve "Analitik" kadar yorum almamıştır. Bunun nedeni muhtemelen, küçük kusurlara rağmen, çoğu filozofun "Diyalektik"te ana argüman çizgilerini açık ve ikna edici bulmuş olmasıdır. Aşağıdaki iki kitap, İngilizcede "Diyalektik"in bir bütün olarak tek analizini sunmaktadır:

Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

İkincisi, Kant'ın belirli analizlerine ilkinden daha olumlu yaklaşır. "Saf Aklın Paralojizmleri" hakkında bkz. Ameriks. Hem Kitcher hem de Brook, paralojizmleri çağdaş zihin felsefesi bağlamında tartışırlar ve Powell, Kant'ın pozitif benlik teorisindeki paralojizmlerin temelini vurgular:

Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1982, Yeni Baskı, 2000) (Kant'ın geleneksel metafiziğin genellikle düşünüldüğünden daha fazlasını desteklediğini savunur).

Andrew Brook, *Kant and the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994),

Patricia Kitcher, Kant's Transcendental Psychology (New York: Oxford University Press, 1990) (bkz. Bölüm 7).

C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Wuerth, Kant'ın saf tözsellik kavramları ve benzerlerinin empirik kullanımını eleştirdiğini, ancak bunların bir kendinde şey olarak benliğe uygulanmasını eleştirmediğini savunur:

Julian Wuerth, "The Paralogisms of Pure Reason," Paul Guyer, der., *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 210-44.

"Antinomiler" hakkında aşağıdakilere bakınız: Al-Azm "Antinomilerin" kökenini, *Leibniz-Clarke Correspondence* (1717) kitabında kaydedilmiş olan Leibniz ve Newton arasındaki çatışmada bulunduğunu düşünür ve Kant'ın tarihsel kaynaklarına ilişkin dar bir görüştür bu. Falkenburg, "Antinomiler"i kariyeri boyunca Kant'ın bilim felsefesi bağlamında tartışır.

Sadik Al-Azm, *The Origin of Kant's Argument in the Antinomies* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

Brigitte Falkenburg, *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000).

"Saf Aklın İdeali" hakkında aşağıdakilere bakın. Henrich, Kant'ın ontolojik argüman eleştirisini tarihsel bağlamına yerleştirir. Van Cleve'in 12. Bölümü, Kant'ın rasyonel teoloji eleştirisinin yoğun bir analizidir. Wood, Kant'ın *Rasyonel Teoloji Üzerine Dersler* ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dayanarak Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlara yönelik eleştirilerinin titiz bir analizini sunar. Abacı, Kant'ın ontolojik argüman eleştirisini, kiplik teorisinin daha geniş bağlamına yerleştirir.

Uygar Abacı, *Kant's Theory of Modality: A Basis for Moral Metaphysics* (tez, Pennsylvania Üniversitesi, 2011).

Dieter Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis*, gözden geçirilmiş baskı, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960).

James van Cleve, *Problems from Kant* (New York: Oxford University Press, 1999).

Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

4

Bilginin Temelleri Üzerine İnşa Etmek

Az önce incelediğimiz geleneksel metafiziğin eleştirisinin çoğu, doğrudan Kant'ın bilginin temelleri hakkındaki en temel iddiasına, yani bilginin her zaman nesnelerle doğrudan ilişkimiz olan duyulur görülere kavramların uygulanmasını gerektirdiği iddiasına dayanmaktadır. Bu öncül göz önüne alındığında, geleneksel metafizik yalnızca gerçek nesnelerin bilgisini, anlama yetisinin saf kavramlarından türetmeye yönelik temelsiz bir girişim olarak görülebilir ki bu kavramlar herhangi bir koşullu şey verildiğinde bu koşullunun dayandığı tamamen koşulsuz bir şey de verilmiştir şeklindeki doğal olduğu kabul edilen ancak gerekçesiz olan varsayım tarafından "saf aklın ideleri" gibi gösterilmiştir. Elbette, Kant'ın "Transendental Estetik" ve "Transendental Analitik"teki kurucu emeği, yalnızca tüm bilginin hem görüleri hem de kavramları gerektirdiği genel iddiasını ortaya koymakla sınırlı değildi; o ayrıca uzay ve zamanın tüm duyulur görülerin saf formları olduğunu, kategorilerin nesnelerin kavramlarının tümü için saf formlar olduğunu ve kategorilerin uzay ve zamandaki nesneler hakkında belirli yargılarda bulunmak için kullanılmasının kendisinin "Görü Aksiyomları", "Algı-

nın Öncelemeleri" ve her şeyden önce "Deneyim Analojileri" başlıkları altında gösterdiği ilkeleri de gerektirdiğini ortaya koymuştur. Saf görü formları, kategoriler ve ilkeler, o halde nesnelerin tüm kesin bilgisi için *zorunlu a priori* koşullardır, çerçeveledikleri ve temellendirdikleri empirik bilgiye yönelik tikel iddialardan bağımsız olarak hem doğrulanabilen hem de doğrulanması gereken koşullardır. Bununla birlikte, şimdi, bilgi için *a priori* olan *yegâne* koşulların bunlar olup olmadığını ya da gündelik yaşam ve günlük bilim işine, deneysel gözlem ve teori oluşturma yoluyla *a priori* bilgi çerçevesini ayrıntılarıyla anlatma işine dönmeden önce keşfedebileceğimiz başka *a priori* koşulların olup olmadığını sorabiliriz.

Önceki bölümde belirtildiği gibi, Kant'ın kendi doğamız da dahil olmak üzere doğa görüşü, doğadaki her şeyin uygun bir amaca sahip olduğunu varsaymamız ve bu varsayımı doğaya yönelik araştırmalarımıza rehberlik etmek için kullanmamız gerektiğine inanması açısından teleolojiktir, her ne kadar bu teleolojik varsayım onu kanıtlayamayacağımız ve ilke olarak sağlam kanıtlar tarafından mağlup edilebilir olduğu için her zaman eğreti olmak zorunda olsa da. Bu, insan zihninin araştırılması için geçerlidir ve bu nedenle, metafizik bilgiyi yalnızca akıl yetisinin tek başına kullanımından elde etme girişiminin yanlış ve umutsuz olduğunu göstermek için büyük çaba sarf etmiş olsa da Kant, akıl yetisi için bazı önemli işlevleri, aslında bir şekilde vazgeçilmez bir şey yapma hırsını koruyacak bir işlevi keşfedebilmemiz gerektiğini varsayar. Gördüğümüz gibi, "Transendental Diyalektik"i sonuçlandırmadan önce bile, aklın tutkularının *pratik* kullanımında tatmin edileceğini, dolayısıyla onun *bilişsel* özerklik tutkusu yanıltıcı olsa da, aslında aklın *pratik* özerkliğimizin kaynağı olduğunun ipucunu vermişti. Ancak, açıkça "güçlerimizin doğasına dayanan her şeyin amaçlı olması ve doğru kullanımlarıyla tutarlı olması gerektiği" (A 642 / B 670) şeklindeki

teleolojik öncülle başlayan "Transendental Diyalektik"e eklediği bir ekte, Kant ayrıca saf aklın, tamamen kendi başına hareket ederek bilgiyi sağladığı bir role olmasa da, bilişsel ve pratik alanda oynayacağı hayati bir role sahip olduğunu öne sürer. "Aklın, oldukça benzersiz bir şekilde emrettiği ve ortaya çıkarmaya çalıştığı" şey "...bilgideki *sistematik*tir, yani tek bir ilkeye dayalı bağlantıdır" (A 645 / B 673). Akıl, anlama yetisinden bağımsız olarak nesnelerin bilgisini veremez, anlama yetisinin kendisi de her zaman duyusallığın ürünlerine uygulanması gerekir; ancak akıl, anlama yetisini duyusallığa uygulamanın sonuçlarını sistematikleştirmek için vazgeçilmezdir. Ve bu ek bölümün büyük bir kısmı boyunca Kant, bilginin sistematikleştirilmesinin en azından parça parça, saf görü, kavramsallaştırma ve yargılama formlarının sağladığı temeller üzerine inşa edilebilecek bilgiye bir *ek* olduğunu öne sürmekten memnun görünüyorken, bir ya da iki yerde daha da ileri giderek, yalnızca aklın emredebileceği sistematik bağlantı fikrinin aslında tüm bilgiler için vazgeçilmez olduğunu, bu nedenle bilgi için başka bir *zorunlu* koşul olduğunu ileri sürer:

> Akıl yasası için birliği aramak zorunludur, çünkü onsuz hiçbir nedenimiz olmazdı ve bu olmadan anlama yetisinin tutarlı bir şekilde kullanımı olmazdı ve bundan yoksun olarak, empirik doğruluğun yeterli işareti olamazdı; bu nedenle, empirik doğruluğu göz önünde tutarak, basit bir şekilde doğanın sistematik birliğinin nesnel olarak geçerli ve zorunlu olduğunu varsaymamız gerekir.
>
> (A 651 / B 679)

Bu dramatik bir iddiadır; ancak Kant, yalnızca aklın emredebileceği sistematik bağlantı fikriyle neyi kastettiğini açıklamak için ekte epey uğraşsa da, bu sistematiklik fikrinin bir

"yeterli işaret" olarak ya da "empirik doğruluk" için başka bir zorunlu koşul olarak nasıl işlev gördüğü hiçbir şekilde açık değildir. Biraz yoruma ihtiyaç vardır.

Bu yorum birkaç adımda ilerlemelidir; çünkü Kant, deneysel bilginin sistematikliği konusundaki tartışmasını "Diyalektik" bölümünün ekiyle sınırlı tutmaz. Ayrıca, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonuna doğru "Saf Aklın Arkitektoniği"nde "Sistematik birlik olağan bilgiyi bilime dönüştüren ilk şeydir" (A 832 / B 860) der. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin beş yıl sonrasında gelen (1786) *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde herhangi bir bilimin bir "sistem, yani ilkelere göre düzenlenmiş bir bilgi bütünü" (4: 467) olması gerektiğini yineler. Ve bundan dört yıl sonra (1790) yayınlanan *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin girişinde sistematiklik temasına yine geri döner. Bu sonraki çalışmaların her biri, Kant'ın bilimsel empirik bilginin sistematikliğine ilişkin resmine önemli bir şeyler ekler. *Metafizik Temeller*, doğa bilimlerinin sistematik yapısının, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ortaya koyduğundan daha büyük bölümünün, saf görü formları, kategoriler ve empirik yargı ilkeleri tarafından zorunlu kılındığını savunurken, öte yandan *Yargı-gücünün Eleştirisi* "Transendental Diyalektik"in ekinde yer alan akıl yetisi ile ilişkilendirilen genel sistematiklik fikrine geri döner ve neden sistematikliğin, yalnızca duyusallık ve anlama yetisi tarafından hâlihazırda kurulmuş olan tekil bilgi parçalarına uygulanacak ek bir ideal olmayıp, aynı zamanda herhangi bir empirik bilginin olasılığının ek ve vazgeçilmez bir koşulu olabileceği konusuna biraz ışık tutar. Bundan dolayı bu bölüm, ilk olarak *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde geliştirilen sistematik bilimsel bilgiye ilişkin özel modeli gözden geçirecek ve ardından "Transendental Diyalektik"in ekinde önerilen ve *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde açıklanan daha genel bir doğa sistemi kavrayışına geri dönecektir.

Sistematik Beden Bilimi

Doğa Biliminin Metafizik Temelleri, herhangi bir gerçek bilimin sistematik olması gerektiği iddiasıyla başlar. Daha sonra buna, (4: 468) "Gerçek bilim olarak adlandırılabilecek şey, yalnızca kesinliği *apodiktik* olandır," yalnızca empirik olan değil, iddiasını ekler. Bu, "doğa biliminin bu unvanın meşruiyetini yalnızca saf kısmından, yani tüm diğer doğal açıklamaların *a priori* ilkelerini içeren kısmından alması gerektiği" anlamına gelir (4: 469). Bununla birlikte, Kant'ın herhangi bir hakiki bilgi için empirik görünün gerekliliğine ilişkin önceki açıklaması, en sistematik ve apodiktik doğa biliminin bile, eğer salt olası bilgi biçiminden daha fazlası olacaksa, empirik bir *şey*den başlaması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle Kant, "*hakkıyla* anıldığı şekliyle" doğa biliminin bir "doğa metafiziği" ile başlaması gerektiğini iddia eder; bu metafizik hem "doğa kavramını genel olarak, herhangi bir belirli deneyim nesnesiyle ilişki olmasa bile mümkün" kılan "transendental bir parça"ya sahiptir hem de "şu ya da bu tür şeylerin özel doğasıyla da ilgilenmelidir ki bunlar için empirik bir kavram verilidir ama yine de, onun bilinmesi için bu kavramda yatan şeyin dışında başka hiçbir empirik ilke kullanılmayacak şekilde verilir" (4: 470). Bu ifade soyuttur, ancak Kant'ın kastettiği şey, doğa biliminin metafizik temellerinin böyle bir bilimin nesnesine ilişkin temel bir *empirik* kavramla başlaması, ama diğer taraftan bu nesne hakkında yalnızca doğa metafiziğinin transendental kısmının saf ilkeleri temelinde neyin *a priori* olarak bilinebileceğini belirlemesi gerektiğidir ki bu ilkeler *Saf Aklın Eleştirisi*'nde önceden gösterilmiş olan tüm bilgi için temel ilkelerden başka bir şey değildir. Daha somut olarak, Kant, aralarında doğanın etki alanını ortadan kalktığı iki temel empirik kavram olduğunu düşünür; yani bunlar beden ve zihin, "bedensel ya da düşünen doğa" kavramlarıdır (4:

470) ve doğa bilimlerine metafizik temeller sağlama projesi, o halde, beden ve zihin hakkında *a priori* bilinebilecek olan şeyleri, yalnızca ilk *Eleştiri*'de daha önce kurulmuş olan saf bilgi ilkeleri temelinde belirlemektir.

Kant ayrıca bu görevi, hem *Eleştiri* tarafından kurulan *a priori* bilgi kaynakları, yani saf görü formlarından çıkan matematik ve hem de anlama yetisinin saf formlarından çıkan yargı kategorileri ve ilkeleri yoluyla doğa biliminin nesneleri hakkında neyin *a priori* olarak bilinebileceğini belirleme görevi olarak anlar. Bu nedenle, "herhangi bir özel doğa öğretisinde, içinde ne kadar *matematik* varsa ancak o kadar *hakiki* bilim olabilir" (4: 470) diye iddia eder Kant –bu ifade matematiğin gerçek doğa bilimi için *yeterli* bir koşul olduğu anlamına gelirse yanıltıcı olacaktır ve dolayısıyla matematiğin, düşüncenin biçiminden çıkan başka zorunlu koşullar olan ilkelerle birlikte, doğa bilimleri için *zorunlu* bir koşul olduğu anlamına gelmelidir. Kant daha sonra, düşünen doğanın gerçek bir bilimi, yani psikoloji bilimi olamayacağını, çünkü empirik zihin kavramının matematik için yeterli dayanak sağlamadığını iddia eder: Düşüncenin tek yönlü zamansal yapısı, bir "'*süreklilik yasası*'nın iç değişimlerin akışı"na uygulanmasına izin verebilir, ancak nasıl ki "düz çizginin özellikleri" "geometrinin tümü"nün (4: 471) içeriğini oluşturmak için yeterli olamıyorsa, bu da matematiğin zihne yeterli bir şekilde uygulanmasına izin vermez. Daha sonraki psikologlar, matematiğin zihne ne kadar uygulanabileceği ya da matematiğin uygulanmasının gerçek bir bilimin olanağının ölçütü olup olmadığı konusunda elbette çok farklı görüşlere sahip olacaklardı. Her ne olursa olsun, Kant'a göre yalnızca bedenin hakiki bir doğa bilimi olabilir ve böyle bir bilimin içeriği, görünün saf formlarında temellenen matematiğin ve düşüncenin saf formlarında temellenen yargı ilkelerinin empirik beden kavramına uygulanmasından çıkan sonucu görerek sistematik olarak belirle-

nebilir.[1] (Aslında Kant, bildiği şekliyle kimyanın, gerçek bir bilim olarak sayılması için yeterince matematiğe izin verip vermediğinden de kuşkuluydu; onun için bedenin bilimi yalnızca fizikti.)[2]

Böyle bir proje için, empirik beden kavramı tam olarak belirlenmelidir ve böylesi bir doğa metafiziğinin sonuçlarını azami düzeyde *a priori* yapmak için, bu empirik kavram, herhangi bir kesin sonucun hiçbir şekilde çıkmayacağı asgari düzeyde empirik olan bir kavram olmalıdır.[3] Böylece Kant, "uzayda *hareket edebilir*" (4: 480) şeklindeki asgari madde kavramından, yalnızca hareket yoluyla duyularımızın nesnelerden etkilenebileceği şeklindeki tek empirik varsayıma dayanan bir kavramdan, başlamayı önerir (4: 476).[4] O halde, bedenin doğa biliminin metafizik temelleri, saf görü formlarının, anlama yetisinin saf kategorilerinin ve saf yargı ilkelerinin *a priori* bir araştırması yoluyla, uzayda hareket eden şey için zorunlu olarak doğru olduğunu sistematik olarak belirleyebileceğimiz şeydir. Kant bu araştırmayı nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik olmak üzere dört kategori altında düzenler.[5] Yalnızca uzayın yapısından *a priori* belirlenebilen doğrusal hareketin nicel ilkelerinin araştırılmasına "foronomi" adı verilmiştir, yani hareketin salt geometrik yasaları ya da günümüzde ki-

1 Kant'ın projesinin bu genel tanımlaması için bkz. Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), s. 672-4, ve "Kant's 'Special Metaphysics' and the Metaphysical Foundations of Natural Science," onun *Kant and the Dynamics of Reason* kitabında (Oxford: Blackwell, 1992), s. 288-314.

2 Bu konunun ayrıntılı tartışması için bkz. Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), Bölüm II.

3 Bkz. Peter Plaass, *Kant's Theory of Natural Science*, İng. çev. Alfred E. ve Maria G. Miller (Dordrecht: Kluwer, 1994), Bölüm 4 ve 5.

4 Bu varsayım Aristoteles'in fiziği hareket bilimi ile özdeşleştirmesine kadar geri gider, bkz. *Physics* Kitap I, Bölüm 2, 185a12-20 ve Kitap III, Bölüm 1, 200b12-201b15.

5 *Metafizik Temeller*'in organizasyonunun kısa bir açıklaması için bkz. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, s. 43-7 ve 167-70.

nematik olarak adlandırılan şey. Kant, nitelik başlığı altında, sayesinde hareket edebilir maddenin uzayı *doldurduğu* kuvvetlerin doğası hakkında yalnızca uzayın yapısından yola çıkarak neyin *a priori* olarak belirlenebileceğini araştırır; bu onun "dinamik" dediği şeydir. Burada Kant maddenin uzayı itici ve çekici kuvvetleri sayesinde doldurduğuna ilişkin ünlü teorisini ortaya koyar; ancak şimdi, otuz yıl öncesinin aksine, bu kuvvetleri bölünmez "fiziksel monadlar"a atfetmemektedir: Bizzat bu kuvvetler, fiziksel açıklamanın en temel düzeyidir. Kant, ilişki başlığı altında tözün korunumu, evrensel nedensellik ve evrensel etkileşim gibi transendental ilkelerin uzayda hareket edebilen şey olarak maddeye nasıl uygulanacağını araştırır; bu "mekanik" bilimidir. Son olarak, "fenomenoloji" ya da görünüş bilimi[6] başlığı altında Kant, uzaydaki gerçek (*real*) ve görünen (*apparent*) hareketler arasındaki ayrımın nasıl yapılabileceğini sorar ve Newton'un doğrusal hareketlerin her zaman göreli olduğu ve dolayısıyla bir anlamda yalnızca görünen olduğu –bir uzaya göre hareket gibi görünen herhangi bir konum dizisi, hareket ettiği varsayılan başka bir uzaya (atalet çerçevesi) göreli olarak da temsil edilebilir– ve sadece dönme hareketlerinin, mutlak uzayda (tabii ki Newton'un *sensorium Dei*'si olarak değil, transendental idealizmde anlaşıldığı şekliyle, yani insan görüsünün çerçevesi olarak, mutlak uzayda) gerçek konum değişiklikleri olarak kabul edilebilir olduğu cevabını verir.

Kant'ın foronomideki temel iddiası, "bir deneyim nesnesi olan" tüm doğrusal hareketlerin "salt göreli olduğu"dur; çünkü bu tür herhangi bir hareket belirli bir uzay içinde bir

6 Yirminci yüzyıl felsefesinde çok çeşitli hareketleri adlandırmak için kullanılacak olan bu terim Johann Heinrich Lambert tarafından şu kitabında daha önceden bu anlamda tanımlanmıştır: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung and Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* ("Yeni Organon ya da Doğrunun Araştırılması ve Belirlenmesi ve onun Hata ve Yanılsamadan Ayrılmasına İlişkin Düşünceler") (Leipzig: Johann Wendler, 1764), Cilt II, Bölüm İki.

konum değişikliği olarak kabul edilebilirken, "içerisinde algılandığı uzayın kendisi de, daha büyük bir uzayın içerisinde, muhtemelen ters yönde, hareket eden" –ya da hareket ediyor olarak kabul edilebilecek– "göreli bir uzaydır" (4: 481). Başka bir deyişle, bir uzayda ya da atalet çerçevesinde hareket olarak kabul edilebilecek herhangi bir şey, bulunduğu yerin ters yönde hareket eden bir çevreleyen uzayda yer aldığı düşünülürse, aynı zamanda hareketsiz olarak da kabul edilebilir ve tam da uzayın yapısı nedeniyle (Kant'ın "Transendental Estetik"in temel bir sonucuna başvurduğu yer burasıdır), herhangi bir uzay daima daha büyük bir uzayın içinde bulunuyor olarak kabul edilebilir olduğu için, bu hareket ve dinginliğin görelileşme süreci mutlak uzay sayılabilecek herhangi bir uzayda bir sona ulaşmaz (4: 487). Kant ayrıca, uzayın yapısının, doğrusal hareketlerin hızlarının birleştirilebileceği yalnızca üç yol olduğuna işaret ettiğini ileri sürer: Aynı yöndeki iki hareketin hızları toplanmalı, zıt yönlerdeki iki hareketin hızları çıkarılmalıdır; ve aynı noktadan başlayan ancak birbirinden 0° veya 180° dışında herhangi bir açıda ilerleyen iki hareket, iki hız tarafından belirlenen bir yönde orijinal yönlerin oluşturduğu açıyı kesen düz bir çizgide birleştirilmelidir, yani iki hareket 90°'lik bir açıdaysa ancak biri diğerinden iki kat daha hızlıysa, o halde sonuç vektörü 45° değil, daha hızlı hareketten 30° olacaktır (4: 489-95). Kant'a göre bütün bunlar, sistematik olarak uzayın kendi yapısından çıkmaktadır.

Kant, "Dinamik"te, maddenin uzayı nasıl doldurabileceğine dair *a priori* kısıtlamalar türetir. Maddenin bir uzayı doldurmasını sağlayan özelliği, nüfuz edilemezlik (*impenetrability*) ya da başka herhangi bir maddenin o uzay boyunca hareketine karşı dirençtir (4: 496).[7] John Locke gibi on yedinci yüzyıl

7 Kant'ın nüfuz edilemezlik üzerine görüşünün ayrıntılı bir tartışması için bkz. *Daniel Warren, Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature* (Londra ve New York: Routledge, 2001).

atomcuları, maddenin uzayı doldurduğunu ya da bölünemez katı parçacıklardan oluştuklarından dolayı nüfuz edilemez olduğunu düşündüler ancak Kant'a göre nüfuz edilemezlik bir kuvvet ya da bir kuvvetin ürünü olarak düşünülmelidir, çünkü harekete direnç gösterir (4: 497); ve her hâlükârda, uzayın temel bir özelliği olan sonsuz bölünebilirlik –burada Kant "Estetik" bölümünün temel bir sonucuna başvurur– maddenin bölünemez birimlerinin herhangi bir *a priori* kavramına izin vermez;[8] çünkü "Foronomi" de ortaya koyulmuş olan üç doğrusal hareket olasılığı iki tür kuvvetle açıklanabilir: İki nesne düz bir çizgi üzerinde doğrudan birbirine doğru hareket ediyorsa, bu yalnızca çekici kuvvetle açıklanabilir; düz bir çizgi üzerinde birbirlerinden tamamen uzaklaşıyorlarsa, bu sadece itme kuvveti ile açıklanabilir; ve eğer başka bir açıyla birbirlerine doğru hareket ediyor ya da birbirlerinden uzaklaşıyorlarsa, bu çekici ve itici kuvvetlerin belirli bir kombinasyonu ile açıklanabilir (4: 498). Bir cisim "yerini tüm parçalarının itici kuvvetleriyle doldurduğunda" (4: 499) nüfuz edilemezdir ve bu itici kuvvetler, bu cismin yüzeyi boyunca başka bir cismi çekebilecek herhangi bir çekici kuvvetten daha büyüktür. Şimdi, itici kuvvetler kadar çekici kuvvetler de var olmalıdır; çünkü uzayın kendisi sonsuza dek genişleyebilir olduğundan hareketlerinin alanı yalnızca uzayın yapısı tarafından *a priori* olarak belirlendiği sürece, itici kuvvetler cisimleri birbirinden sonsuza dek uzaklaştırabilir, bu yüzden onlara karşı koyacak hiçbir şey olmasaydı cisimler uzayda sonsuz bir şekilde dağılacaktı ve aslında uzayın sonsuz bölünebilirliği nedeniyle, herhangi bir boyuttaki bir cisim her zaman aralarında itici

8 Kant'ın, bölünmez fiziksel monadların özellikleri olan çekici ve itici kuvvetlere ilişkin özgün kavrayışında değişiklik yaptığı tam da bu noktadır. Kant'ın görüşlerindeki değişimin bir açıklaması için, Michael Friedman'ın *Metaphysical Foundations* kitabının kendisine ait baskısına (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) yazdığı girişe bakınız, s. vii-xxx.

kuvvetlerin de bulunduğu daha küçük parçalardan (4: 503) oluştuğu düşünülebileceğinden, eğer yalnızca itici kuvvetler olsaydı, cisimlerin parçaları da her zaman sonsuz bir şekilde dağılmış olurdu ve uzayda hareket edebilen belirli madde kütleleri hiç olmayacaktı (4: 508-9). Aynı zamanda, uzayın kendi doğasında da çekici kuvvetlerin erişimini sınırlayacak hiçbir şey yoktur, bu nedenle sadece çekici kuvvetler var olsaydı, o zaman tüm madde tek bir noktaya çökerdi ve uzamlı cisimler de olmazdı. Bu nedenle Kant, doğada evrensel bir çekim kuvvetinin yanı sıra itme kuvvetinin de olması gerektiğini savunur (4: 517). Dolayısıyla, uzaydaki hareketli cisimlerin duyusal deneyimine sahip olduğumuza ilişkin empirik varsayımdan ve ayrıca uzayın kendi yapısı üzerindeki bu *a priori* düşüncelerden Kant, bu iki temel kuvvetin varlığını türetir, ancak maddenin neden sonsuza kadar dağılmadığını ya da tek bir noktaya çökmediğini açıklamak için gerekli olan bu iki kuvvet arasındaki oranın belirlenmesinin *a priori* bir konu mu yoksa empirik bir konu mu olması gerektiği meselesini muğlak bırakır. (Günümüz kozmolojisi, hem evrenin itici bir kuvvet ile birlikte çekici kütleçekim kuvveti içermesi gerekip gerekmediği hem de, eğer içeriyorsa, bu kuvvetin değerinin ya da sabitinin ne olması gerektiği konusunda karasız görünüyor; Kant'ın argümanı, itici kuvvetin varoluşu hakkında hiçbir belirsizlik olmaması gerektiğini öne sürer, ancak bu ikinci belirsizlik, çekici ve itici kuvvetlerin göreli değerlerinin belirlenmesinin *a priori* değil, empirik olması gerektiğini göstermektedir.)

Sonrasında Kant, "Mekanik" başlığı altında, daha önceki foronomi ve dinamikte geliştirilen uzayda hareket edebilen şey olarak madde kavramına ilk *Eleştiri*'nin "Deneyimin Analojileri"nde türetilen üç yargı ilkesini uygulayarak Newtoncu mekaniğin üç yasasını türetir.[9] Böylece, "doğanın tüm

9 Bkz. Martin Carrier, "Kant's Mechanical Determination of Matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science" ve Eric Watkins, "Kant's Jus-

değişimlerinde hiçbir töz ortaya çıkmaz ya da yok olmaz" şeklindeki "genel metafizik" ilkesi, "*Cisimsel* doğanın tüm değişimlerinde maddenin toplam miktarı aynı kalır, ne artar ne de azalır" (4: 541, vurgu eklenmiştir) şeklindeki "Mekaniğin Birinci Yasası" haline gelir. Bu nedenle, bizim saflıkla tikel tözlerin artması ya da azalması, hatta onların ortaya çıkması ya da sona ermesi olarak kabul ettiğimiz şey, yalnızca uzayda ve zaman boyunca nesnelerin parçalarının sayı, konum ve hızındaki değişimler olarak anlaşılabilir: "Madde miktarı, tözü açısından, kendisini oluşturan tözlerin toplamından başka bir şey değildir" (4: 541-2). Her değişikliğin bir nedeni olduğu genel ilkesinden türetilen "Mekaniğin İkinci Yasası" eylemsizlik yasasıdır, yani "maddedeki her değişikliğin *dışsal* bir nedeni vardır" ya da "her cisim kendi durağanlık ya da hareket durumunu, eğer dışsal bir neden tarafından bu durumdan çıkmaya zorlanmazsa, aynı yönde ve aynı hızda sürdürür" (4: 543, vurgu eklenmiştir).[10] Bu, maddenin çekici ve itici kuvvetlerinin etkisiyle oluşan cisimlerin temel özelliklerinin, yalnızca hızları, yani durağanlık ya da hareket durumları (her zaman bir atalet çerçevesine göre, tabii ki) olduğunun kabul edilmesinden türetilmiştir; böylece cisimlerin birbirlerini etkilemelerinin tek yolu onların (göreli) durağanlık ya da hareket durumlarını değiştirmektir. Son olarak Kant, metafiziğin üçüncü genel ilkesi olan "tüm tözler, uzayda eşzamanlı olarak algılanabildikleri sürece, tam bir etkileşim içindedirler" ilkesini (*CPuR*, B 256), "tüm hareket iletimlerinde, etki ve tepki her zaman birbirine eşittir" şeklindeki "Mekaniğin Üçüncü Yasası"na dönüştürür. (4: 544) Bu yasa için Kant'ın argümanı, ilk iki yasa için olanlardan daha karmaşıktır, ancak temel fikri, foronomide kurulan uzaydaki hareketlerin göreliliği nedeniyle, bir cismin diğerine

---

tification of the Laws of Mechanics," E.Watkins (der.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 117-35, 136-59.

10 Bkz. Kenneth R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 205-27.

doğru herhangi bir hareketinin (birincisi ikincisinin üzerinde bunun sayesinde eylemde bulunabilir) her zaman, ikincinin birinciye doğru olan, hız bakımından eşit, ancak başlangıçta tanımlandığı şeklindeki hareketin ters yönünde bir hareketi olarak yeniden tanımlanabilir olmasıdır (4: 545-7); dolayısıyla bir etki, ona verilen tepkiye zorunlu olarak eşittir. Bu argüman bir olayın alternatif bir atalet çerçevesinden yeniden tanımlanmasını o olaya verilen bir tepki ile eşitleyerek, pekâlâ tepki (*reaction*) kavramı üzerinden kelime oyunu yapıyor olabilir. Ama her hâlükârda, Kant'ın cisimlerin sistematik doğa biliminin *a priori* temellerine ilişkin kavrayışının genel yapısı açıktır: Böyle bir bilimin yasaları, "Transendental Analitik" tarafından ortaya koyulan *a priori* doğa yasalarının uzayda hareket edebilen şey olarak, yapısı da "Transendental Estetik" tarafından *a priori* kurulmuş olan empirik madde kavramına uygulanmasının sonuçlarını sistematik olarak belirleyerek kurulmalıdır.

Metafizik Temeller'in "fenomenoloji" üzerine son bölümü, yalnızca tek bir yeni bilimsel ilkeyi ileri sürer, ancak aynı zamanda Kant'ın kitaptaki temalarını onun daha genel deneyim teorisiyle birleştirir. "Fenomenoloji" terimi daha sonra çok büyük bir görkem kazanacaktı, her ne kadar onu aklın öz-farkındalığının ortaya çıkış sürecini nitelemek için kullanan G.W.F. Hegel[11] ve varoluşla ilgili herhangi bir varsayımdan bağımsız olarak nesnelerin temsillerinin ve kavramlarının yapısını incelemek için genel bir yöntem olduğu varsayılan şeyi adlandırmak için kullanan Edmund Husserl[12] gibi filozoflar tarafından çok farklı kullanımları olsa da; ve 21 Şubat 1772'de Marcus Herz'e yazdığı ünlü mektubunda Kant,

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (1807), İng. çev. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977).

12 Örneğin bkz. Edmund Husserl, *Ideas toward a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (1913, 1950), İng. çev. F. Kersten, R. Rojcewicz, A. Schuwer, T.E. Klein ve W.E. Pohl, üç cilt (The Hague: Martinus Nijhoff ve Dordrecht: Kluwer, 1980-89).

bu terimi, daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transcendental Estetik" ve "Analitik"inin tüm içeriği haline gelecek şeylere atıfta bulunmak için çok muğlak bir şekilde kullanmıştı (*Corr*, 10: 129). Bununla birlikte, 1781'de *Eleştiri*'yi yayınladığında bu terimi hiç kullanmadı. Ama şimdi, Kant bu kavramı, sayesinde hareketin *görünüş*ünün hareket *deneyim*ine dönüştürülebileceği ilkeleri, yani görünür hareketlerin tikel *nesneler*e kesin bir şekilde yüklenebileceğini –ya da yüklenemeyeceğini– belirleyen ilkeleri kapsayacak şekilde yeniden canlandırır (4: 554). Kant'ın anladığı anlamda fenomenolojinin ilkeleri aslında çok basittir ve son kategorik başlık olan kiplik başlığı altındaki üç kategoriyle kolaylıkla ilişkilendirilebilir. İlk ilke, doğrusal hareketlerin hiçbir zaman bir çift ya da daha büyük nesne grubundaki herhangi bir belirli nesnenin *olası* hareketlerinden daha fazlası olmadığıdır ve herhangi bir *mutlak* doğrusal hareket kavramı *olanaksız*dır; çünkü atalet çerçevesindeki bir değişiklik yoluyla hareket ediyor olarak kabul edilen herhangi bir nesne bir ya da daha fazla nesneye göre, diğerleri hareketli olarak yeniden değerlendirilirken, her zaman hareketsiz olarak kabul edilebilir (4: 555-6). Kant, fenomenolojinin bu ilk ilkesinin, foronominin içeriğine hiçbir şey eklemediğini kabul eder (4: 556); bu, kiplik kategorilerinin nesnelere ilişkin kavramlarımıza herhangi bir içerik eklemediği, yalnızca bu kavramlarla bilişsel ilişkimizi nitelediği şeklindeki genel konumuyla tutarlıdır (*CPuR*, A 74 / B 100). Fenomenolojinin gerçekliğin kiplik kategorisiyle ilgili olan ikinci ilkesi, yeni bir iddiada bulunur; ama burada Kant, dairesel hareketlerin yalnızca tikel nesnelerin olası değil, *fiilî* yüklemleri olduğunu öne sürer (4: 456-7). Kant, Newton'un mutlak uzayın varlığına ilişkin argümanına geri dönerek bu iddia için soyut bir argüman sunar:[13] Dairesel bir yörüngede

13 Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Tanım 8, Scholium; Newton, *Philosophical Writings*, Der. Andrew Janiak (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 67-70.

hareket eden bir nesne, eğer başka bir cismin kuvveti tarafından engellenmezse, atalet (*inertia*) nedeniyle bir teğet, yani herhangi bir andaki hareket yönünü uzatan bir düz çizgi üzerinde savrulduğu için, fiilen herhangi bir süre boyunca devam eden dairesel bir hareket, yalnızca görünen hareketlerin değil, hareket eden gerçek kuvvetlerin yeterli kanıtını sağlar (4: 557). Kant ayrıca bu noktayı, dünyanın merkezine doğru derin bir çukura bırakılan bir taşın, dönen dünyanın yüzeyinde edindiği kendi atalet hareketi nedeniyle, çukurun içinde batıdan doğuya doğru hareket ediyor gibi görüneceğini, bu nedenle dönüşün gerçek olması gerektiğini savunarak açıklar (4: 561). Dairesel hareketler, sonuçta, doğrusal hareketlerden farklı olarak, kesin bir şekilde başkasına değil, tikel bir şeye yüklenmelidir. Son olarak, üçüncü bir ilke için, Kant kipsel zorunluluk kategorisini kullanarak mekaniğin üçüncü yasasının içeriğini yeniden ortaya koyar: "Bir cismin diğerine göre hareket ettiği her hareketinde, ikincisinin zıt yönde ve eşit bir hareketi *zorunlu*dur" (4: 558). Bu, fenomenolojinin ilk ilkesini, bir nesneye hareket ve kendisine göre hareket ettiği şeye durağanlık yüklememiz, ya da tam tersini yapmamız, keyfî olmasına rağmen, her iki durumda da hareket eden nesneye yüklediğimiz hareket miktarının tam olarak aynı olması gerektiğini hatırlatarak güçlendirir.

Kant'ın fenomenolojisinin *Metafiziksel Temeller*'in önceki bölümlerinin sonuçlarını yeniden tanımlama ve bunun yanında yeni bir ilke getirme tarzı, kitabın tamamının projesinin, görü ve düşüncenin saf formların kesin *a priori* temelleri üzerinde hangi görünür hareketlerin –yani empirik olarak saptadığımız hareketlerin– tikel nesnelere kesin bir şekilde yüklenebileceği ve hangilerine yüklenemeyeceğini belirleme projesi olarak kavranabileceğini gösterir. *Metafizik Temeller* böylece, hareket deneyimimizin sistematik bir bilimini sağlar; bu bilimde deneyim nesnelere empirik olarak sezilen özellik-

lerin yüklenmesini gerektiren şey olarak anlaşılır. Fakat sistematik bir beden biliminin temellerinin bu türetimi, tamamen duyusallığın ve anlama yetisinin saf formlarından türetilen ilkelerin, uzayda hareket eden şey olarak *empirik* madde kavramına uygulanmasıyla ilerlemiştir; *akıl* yetisinden türetilen yeni bir *a priori* ilkeyi içermemektedir. Kant, bilimdeki tüm sistematikliğin, bu doğrudan yoldan, duyusallığın ve anlama yetisinin en temel ilkelerinden türediğini mi düşünür? Bu olamaz, çünkü bu bölümün başında gördüğümüz gibi, ilk *Eleştiri*'nin "Transendental Diyalektiği"nin ekinde, aklın insan bilgisindeki sistematikliğe önemli bir katkı yaptığını iddia eder. Şimdi bu katkının ne olabileceğini sormalıyız.

Genel Olarak Bilginin Sistematikliği

Daha önce belirtildiği gibi Kant, geleneksel metafiziği yıkışını "Transendental Diyalektik"te önemli bir ek ile sürdürür. Bu ekin ilk bölümü "Saf aklın fikirlerinin düzenleyici kullanımı üzerine" (A 642 / B 670) ve ikinci bölümü "Saf aklın doğal diyalektiğinin nihai amacı üzerine" (A 669 / B 697) olarak adlandırılmıştır. Bu başlıklar iki noktaya işaret ediyor. İkinci başlık, aklın, yol açabileceği diyalektiğe rağmen, hatta pratik alanda değil bilişsel alanda bile, meşru bir amacı olması gerektiğini öne sürer. Bu, Kant'ın bu bölümün girişinde kısmen alıntılanan şu ifadesiyle de öne sürülmektedir: "Güçlerimizin doğasında temellenen her şey, belli bir yanlış anlaşılmaya karşı önlem alabilir ve doğru açıklamalarını bulabilirsek, amaçlı olmalı ve doğru kullanımlarıyla tutarlı olmalıdır." (A 642-3 / B 670-1). Kant'ın daha ileri bir yorumu tarafından da ileri sürülmektedir ki, Kant'ın diyalektik çıkarsama için kullandığı terimlerden bir diğeri olan "tüm yanıltma (*subreption*) hataları", "asla anlama yetisine ya da akla değil, her zaman

bir yargı kusuruna atfedilmelidir" (A 643 / B 671) yani aklın idelerine değil, akıl idelerinin yanlış kullanımına ya da uygulanmasına atfedilmelidir. İlk başlık, yargıdaki bu kusurdan kaçınmak ve aklın nihai amacını doğru bir şekilde anlamak için, aklı oluşturucu (*constitutive*) olmaktan çok düzenleyici (*regulative*) olarak görmemiz gerektiğini, yani bize herhangi bir nesne hakkında kendi başına bilgi veriyor olarak değil, daha çok dünyayı diğer bilişsel güçlerimizin kullanımını düzenleme işlev görüyor olarak görmemiz gerektiğini ileri sürer. Ancak bu durumda, aklın diğer bilişsel güçlerimizi ne şekilde düzenlediğini, ama aynı zamanda aklın salt düzenleyici rolünün, Kant'ın daha önce sözü edilen "birliği aramak için aklın yasası gereklidir", çünkü onsuz "anlama yetisinin tutarlı kullanımı" ve "empirik hakikatin yeterli işareti" (A 651 / B 679) olmazdı iddiasıyla nasıl tutarlı olduğunu sormamız gerekir; çünkü bu iddia yalnızca aklın bir şekilde anlama yetisinin kullanımını ona herhangi bir oluşturucu ilke eklemeden düzenlediğini değil, anlama yetisinin herhangi bir empirik hakikati keşfetmesi amacıyla kullanımı için aklın vazgeçilmez olduğunu kesinlikle söylüyor gibi görünmektedir.

Kant'ın aklın anlama yetisinin kullanımını *nasıl* düzenlediğine ilişkin düşüncelerini açıklamak görece kolaydır. Kant, aklın bize nesneler hakkında kendi başına bilgi verdiğini düşünmenin bir hata olduğunu iddia eder. Bunun yerine, akıl, anlama yetisinin duyusallığa uygulanmasıyla elde edilen sonuçlara –doğadaki empirik nesnelerin ve yasaların formları hakkındaki yargılara– birlik kazandırmaya hizmet eder. Aklın, anlama yetisinin sonuçlarının birleştirilmesine ve sistematikleştirilmesine katkıda bulunmasının üç yolu vardır. Birincisi, Kant aklın, kendi saflığına ilişkin idesiyle, saf ve temel açıklayıcı kavramların idelerine ya da başlangıçta daha karmaşık açıklayıcı doğa kavramlarımızın mümkün olduğu

kadar indirgenmesi gereken olanaklı en basit elementlere katkıda bulunabileceğini savunur --örneğin "saf toprak, saf su, saf hava vb" (A 646 / B 674)– ancak daha karmaşık doğal element kavramlarımızı bu kadar basit biçimlere indirgemekte ne kadar ileri gidilebileceğini *a priori* söyleyemeyiz. İkincisi, Kant aklın ister kısmi ister kapsamlı bir doğa bilimi olsun, herhangi bir bilimin kavramlarını sistematize etme biçiminin bir modelini sağladığını iddia eder. Akıl yetisinin ısrarla istediği şey, her zaman doğal formlar ya da yasaların daha özel kavramlarını daha genel olanlar altında, prensipte nihai olarak temel bir töz ya da kuvvetin tek bir kavramı altında kapsamaya çalışmamız gerektiğini söyleyen *homojenlik* ilkesine göre (A 652-5 / B 680-3); oluşturduğumuz hangi form ya da kuvvet türü kavramı altında olursa olsun, daha fazla alt tür bulmaya çalışmamız gerektiğini söyleyen *özgüllük* ilkesine göre (A 655-7 / B 683-5); ve son olarak, doğa yasaları ve kuvvetleri kavramlarımız arasında her zaman "çeşitlerin dereceli bir artışı"nı bulmamız gerektiğini söyleyen tüm kavramların *yakınlığı* (*affinity*) ya da *sürekliliği* ilkesine göre (A 657-8 / B 685-6), anlama yetisinin kullanımıyla elde edilen empirik kavramların ve yasaların herhangi bir yığınını düzenlemeye çalışmamızdır. Son olarak, Ek'in ikinci bölümünde Kant, aklın *koşulsuz* idelerini tartışır, yani tüm düşüncelerin koşulsuz öznesi olarak ruhun, uzay ve zamandaki nesnelerin ve olayların bütün dizisinin koşulsuz tamlığı olarak dünya-bütününün ve geleneksel metafizikte böylesine ölümcül bir rol oynayan genel olarak tüm varoluşun koşulsuz koşulu olarak Tanrı'nın idelerinin şuna dönüştürülmesi gerektiğini iddia eder:

> Genel olarak empirik bilgi çokluğunun sistematik birliği için *düzenleyici* ilkeler; bu ilkeler yoluyla bu bilgi, kendi doğru sınırları içinde, yalnızca anlama yetisinin ilkelerinin kullanımı

yoluyla, bu tür idelerin yokluğunda olabileceğinden daha fazla geliştirilir ve düzeltilir.

(A 671 / B 699)

Kant'ın demek istediği şudur: Ruhun fiilen herhangi bir tür mutlak birlik olduğuna dair sağlam bir teorik argümana sahip olamayız, ancak yine de zihnin güçlerinin bilimsel araştırmasında onları mümkün olduğunca tek temel güç açısından açıklamaya çalışmalıyız (A 682-3 / B 710-11); uzay ve zamandaki nesneler ve olaylar dizisinin sentezini koşulsuz ya da fiilen sonsuz hale getirmeyi asla başaramayız, ama yine de bu dizilere ilişkin bilgimizi olanaklı olduğunca genişletmeye çalışmak için akıl tarafından zorlanmamız gerekmektedir (A 684-5 / B 712-13); ve doğanın tümünün zeki bir yaratıcısının varlığının teorik kanıtına asla sahip olamayız, ama böyle olmakla beraber bu fikrin bizi doğanın *içinde* "*amaçsal* birlik" (A 686 / B 714), yani doğadaki her türlü organ, organizma ve ekoloji için "yarar ve iyi [bir] amaç" (A 688 / B 716) arayışına teşvik etmesine izin vermeliyiz. Tıpkı zihnin güçlerinin nihai olarak birleştirici olduğu ve dünyanın uzay ve zaman içindeki gerçekte sonsuz olduğu varsayımları gibi, doğadaki her şeyin bir amacı olduğu varsayımı da, der Kant, "eğer oluşturucu olacağı varsayılacaksa, önceki gözlemin haklı çıkarabileceğinden daha öteye gider", dolayısıyla böyle bir varsayım, aksine,

> Sanki bu varlık, en yüksek zekâ olarak, en bilge amaca göre her şeyin nedeniymiş gibi, dünyanın en yüce nedeninin amaçlı nedenselliği idesi aracılığıyla en yüksek sistematik birliğe ulaşmak için aklın düzenleyici bir ilkesinden başka bir şey değildir.
>
> (A 688 / B 716)

Aklın koşulsuz saflık, sistematiklik ve birlik ideleri böylece, kendi başlarına anlama yetisinin sınırlarının ötesindeki herhangi bir transendent nesnenin metafizik bilgisini oluşturamasalar bile, deneyimin nesnelerine ilişkin bilimsel araştırmamızda anlama yetimizin kullanımını düzenlemek için açık uçlu idealler sağlayabilir.

Ama aklın, anlama yetisini kullanımımızı bu şekillerde düzenlemesi *neden* bu kadar önemlidir? Kant, aklın idelerinin, ilk olarak sistematik bir empirik kavramlar bütününün homojenliği, özgüllüğü ve yakınlığı ideleri, ama nihayetinde aynı zamanda tek bir temel açıklayıcı kuvvet idesi ve koşulsuz bir dünya-bütünü idesinin bilimsel uygulamaya nasıl rehberlik edebileceğine ilişkin uzun bir örnek verir:

> Akıl, anlama yetisinin deneyime ilk olarak uygulanan bilgilerini varsayar ve deneyimin ulaşabileceğinden çok daha ileri giden idelere uygun olarak bu bilgilerin birliğini arar. Çoklunun bir birlik ilkesi altında, çeşitliliğine zarar vermeden yakınlığı, yalnızca şeylerle değil, hatta daha çok şeylerin salt özellikleri ve güçleri ile ilgilidir. Dolayısıyla, eğer örneğin, gezegenlerin seyri bir (hâlâ tam olarak düzeltilmemiş) deneyim yoluyla bize dairesel olarak verilirse ve biz sapmalar bulursak, o zaman bu sapmaların, daireden sabit yasalara göre sonsuz sayıda ara derece sapabilen bir yörüngeden oluştuğunu varsayarız; yani gezegenin daire olmayan hareketlerinin aşağı yukarı dairenin özelliklerine yaklaşacağını varsayar ve sonra elips ile karşılaşırız. Kuyruklu yıldızlar, yollarında daha da büyük bir çeşitlilik gösterirler, çünkü (gözlemin ulaştığı kadarıyla) asla bir daire içinde geri dönmezler; yine de onlar için parabolik bir rota tahmin ederiz, çünkü hâlâ elipse benzemektedir ve ikincisinin ana ekseni çok uzunsa, gözlemlerimizde parabolden hiçbir şekilde ayırt edilemez. Böylece, bu ilkelerin rehberliği altında, bu yörüngelerin biçimlerinde bir tür birliğine varırız, ama böylece bu hareketin (kütleçekimi) tüm yasalarının nedenindeki birliğe doğru daha

da ilerleriz; oradan aynı ilke temelinde bu kurallardan tüm farklılaşmaları ve görünür sapmaları açıklamaya çalışarak fetihlerimizi genişletiriz; son olarak deneyimin herhangi bir şeklide doğrulayabileceğinden fazlasını bile ekleriz, yani yakınlık kurallarına uygun olarak, kuyruklu yıldızlar için bu cisimlerin güneş sistemimizi tamamen terk ettikleri hiperbolik yollar tasarlayarak ve güneşten güneşe giderek, rotalarında (bizim için sınırsız olan ve yine de tek ve aynı hareket ettirici güçl birbirine bağlı olan) bir dünya sisteminin en uzak parçalarının birleştiklerini bile tasarlarız.

(A 662-3 / B 690-1)

Burada, aklın ideallerinin bilimsel araştırma tutumumuza rehberlik edebileceği çeşitli yollara sahibiz. Birincisi, baştaki bilimsel hipotezin (göksel cisimlerin yörüngelerinin hepsinin dairesel olduğu hipotezi) doğrulanmaması karşısında, umutsuzluk içinde havlu atmamalı, hem önceki verilerimizle hem yeni, dirençli gözlemlerimizle tutarlı olan alternatif hipotezleri aramalıyız. İkincisi, yeni hipotezleri rastgele formüle etmememiz ve test etmememiz, aksine halihazırda sahip olduğumuz hipotezlerin sistematik bir uzantısı yoluyla bu tür yeni hipotezler aramamız gerektiği önerisine sahibiz: Tüm göksel yörüngelerin daire olduğu şeklindeki saygınlığını yitirmiş düşünceye alternatif olan hipotezler karşısında afallamamalı ya da bu hipotezleri rastgele icat etmemeliyiz, bunun yerine dairelerin üyesi olduğu eğriler ailesini sistematik olarak araştırmalıyız; böylece gözlemleyebileceğimiz tüm göksel hareketleri kavramamız gerektiği kadar genel olan bir eğri çizgiler kavramına yükselebiliriz ve daha sonra herhangi bir belirli yörüngeyi kavramak için bu ailede ihtiyacımız olduğu kadar aşağı, örneğin güneş sistemimizdeki gezegenlerin neredeyse dairesel olan eliptik yörüngelerine ve kuyruklu yıldızların daha az dairesel eliptik yörüngelerine, inebiliriz. Ama dahası, eğer farklı türdeki gök cisimlerinin yörüngeleri

gibi, başlangıçta farklı olan çeşitli doğal biçimleri içine alacak daha yüksek düzeyde tek bir kavram bulmuşsak, o zaman tüm bunların altında yatan, kütleçekimi gibi, tek bir neden idesini de formüle edebiliriz ve hem eğri çizgiler boyunca hareket düşüncesini hem de onun nedenli olarak kütleçekimini gözlemlenebilir evrenin bölgeleri boyunca ve hatta gözlemleyebildiklerimizin ötesine genişletebiliriz –elbette bunların hiçbirinde gözlemlenebilir fenomenleri sistematize etme ve onları tek bir nedenle açıklamaya çalışma stratejimiz, gözlemimizin sınırlarının ötesindekiler bir yana, evrenin gözlemlenebilir kısmı için hipotezimizin doğruluğunu teyit edemez. (Kuyruklu yıldızların tamamen bizim gözlemimizin kapsamı dışında olduklarında düzenli bir yol izledikleri varsayımının gerçek bilgi olarak sayılmayacağı Kant için apaçık olacaktır; Kant'ın gezegenler gibi gözlemlenebilir cisimlerin yörüngelerinin kesin olarak bilinmediğini iddia etmesinin nedenleri daha incelikli olmalıdır; bu muthemelen gezegenlerin konumlarına ilişkin tüm gözlemlerimizin en az iki farklı matematiksel modelle, Ptolemaiosçu ve Copernicusçu modelle, uyumlu olduğuna ilişkin hâlâ taze olan hatıraya dayanmaktadır, her ne kadar bunlardan biri, basitlik ve benzeri nedenlerle –yani *akıl* temelinde– açıkça diğerine tercih edilebilir olsa da.)

Ancak, Kant'ın "yargıdaki bir kusur"dan kaçınmak için aklın idelerini oluşturucu olarak değil, yalnızca düzenleyici olarak kullanmamız gerektiği konusunda ısrar ederken kesinlikle en azından kısmen aklında bulunması gereken bu son nitelemeyle bile, Kant bu idelerin yalnızca yol gösterici (*heuristic*) bir kullanımını anlatmıştır; yani bu ideler bize, başka yöntemlerle ya da hatta tesadüfen, güvenilir olmayan veya verimli olmayan bir şekilde olsa da rastlayabileceğimiz hipotezlerin ve açıklamaların keşfi için *stratejiler* sağlayabilirler. Başka bir deyişle, Kant aklın idelerinin tarif ettiği çeşitli şekillerde düzenleyici kullanımının, bilimsel araştırmada anlama

yetisinin başarılı bir şekilde kullanılması amacıyla hipotezlerin formülasyonu için *vazgeçilmez* olduğunu göstermiş gibi görünmemektedir. Ve Kant kesinlikle deneysel gözlemden başka herhangi bir şeyin, her ne kadar hipotezleri oluşturmuş olsa da, onları *doğrula*yabileceğini göstermiş gibi görünmemektedir. Öyleyse, Kant'ın en ayrıntılı örneğinde bile aklın en iyi ihtimalle, empirik doğruluğu daha sonraki gözlemlere bırakılması gereken hipotezleri formüle etmek için azami derecede verimli olsa bile, bir stratejiye katkıda bulunuyor gibi görünürken, görmüş olduğumuz üzere Kant'ın söylediğini şekliyle, "aklın birlik arama yasası", "empirik doğruluğun yeterli bir işareti"ne (A 651 / B 679) katkıda bulunabilir diyerek ne demek istiyor olabilir?

İlk *Eleştiri*'deki ekte yer alan hiçbir şey bu soruya bir cevap vermiyor gibi görünüyor. Ancak Kant, üçüncü *Eleştiri*'nin, *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin Giriş'inde, doğanın bilimsel bilgisinin sistematiği sorusuna geri döner ve orada bu soruya en azından kısmi bir cevap önerir.

Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de sistematiklik hakkındaki yenilenmiş tartışması karmaşıktır ve burada onun tüm inceliklerini ele almaya yer yoktur. Ancak yorum gerektiren bir özellik, bu tartışmada Kant'ın bilimsel bilgideki sistematiklik arayışını akıl yetisinden yargı yetisine, daha doğrusu şimdi "reflektif yargı" olarak adlandırdığı şeye aktarmasıdır; bu da bizim tikel bir şey verildiğinde, bir kavramı ya da evrenseli arama kapasitemizdir; Kant'ın şimdi "belirleyici yargı" olarak yeniden adlandırdığı muhakeme yetisinin olağan uygulaması olan verili bir kavramı bir tikele uygulamasını yapan basit bir kapasite değildir (*CPJ*, Giriş, Bölüm IV, 5: 179). Aslında bu tartışmada Kant, birlik ve sistematiklik arayışını daha önce akıl yetisine atfettiğinden bahsetmez bile.[14] Bu, ilk *Eleştiri*'deki

14 Bu aktarmayı ilk kez "Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity," makalemde tartıştım, *Nous* 24 (1990): 17-43, *Kant's*

görüşünden tamamen geri adım attığını mı göstermektedir? Tam olarak değil: Kant'ın daha önceki çalışmasında, geleneksel metafiziğin yanılgılarının akıl yetisinden, yani yalnızca koşulsuz şeylerin idelerini oluşturma yeteneğimizden kaynaklanmadığını, daha çok bir "yargı kusuru"ndan kaynaklandığını iddia ettiğini hatırlayın; Kant'ın şimdi yaptığı şey, akıl yetisinden gelen sistematiklik idealini kullanmanın *doğru* yolunun, ancak *yargı yetisi*nin bu akıl idealini kullanmasının doğru yolu olabileceğini açıkça ortaya koymaktır. Kant'ın akıl yetisinden gelen sistematiklik idealini yalnızca deneyimlediğimiz tikel nesnelere uygulamak üzere tümeller arayışımızı düzenlemek için kullanmamız gerektiği, yani yargının düşünüm gücünü (*reflecting power*) çalıştırmamızı düzenlemek için kullanmamız gerektiği şeklindeki konumu, onun önceki beyanlarının bir açıklamasıdır; bu açıklama önceki pozisyonunun temelden bir düzeltmesinden ziyade, yargı gücünün aklın idelerini kullanması için kusurlu bir yol olduğu kadar doğru bir yol olması gerektiğini yalnızca ima eder.

Ancak şu soru hâlâ durmaktadır: Reflektif yargının saf aklın sistematiklik fikrini düzenleyici kullanımı, neden yalnızca bilimsel araştırmanın yürütülmesi için yararlı yol gösterici bir yöntem değil, aynı zamanda "empirik gerçeğin" fiilî bir işareti olsun? Kant, başlangıçta bu soruya üçüncü *Eleştiri*'de ilkinde yaptığından daha fazla bir cevap ileri sürmüyor gibi görünür; çünkü giriş bölümünün ilk taslağında basitçe, kategoriler tarafından sağlanan "genel doğa kavramları" veriliyken bile, "[doğanın] empirik yasaları"nın öylesine büyük "bir çeşitliliği" kalır ki, bu yasaların içinde tikel nesnelere rastgele değil organize bir şekilde uygulanan özel yasaları arayabileceğimiz bir sistem oluşturduğunu varsaymadıkça "olası empirik yasaların çokluğundan oluşan bir labirentte yolumuzu

---

System of Nature and Freedom: Selected Essays kitabımda yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 11-37.

bulmayı umamayız" (*FI*, Kesim V, 20: 213-4). Bu yine de, tikel doğa yasalarının bir sistem oluşturduğu varsayımının, nesnelerle ilgili deneyimlerimize karşı test edilecek özel yasaları *kavramak* için yararlı yol gösterici bir yöntem olduğu varsayımından başka bir şey ifade etmiyor gibi görünüyor; onların bir sistemin bileşeni olmalarının o yasaların *doğruluğu*nun zorunlu ya da yeterli bir koşulu olduğunu göstermez. Ancak girişin yayınlanan son versiyonunda Kant, aynı şekilde başlayan, ancak çok farklı bir sonuca varan bir argüman ortaya koyar. Yine Kant, "evrensel transendental doğa kavramları"nın –yani anlama yetisinin kategorileri ve bunlardan türetilen, örneğin her olayın bir nedeni olduğu genel ilkesi gibi çok genel yargı ilkelerinin– özel "doğadaki formlar çoklusunu... belirlenmemiş" olarak bıraktığını gözlemler, "çünkü bunlar (duyuların nesnesi olarak) yalnızca genel olarak bir doğanın olanağına ilişkindir." Ama Kant'ın şimdi iddia etmeyi sürdürdüğü şey şudur: "Yine de onun için yasalar olmalıdır; bunlar, empirik olduğundan dolayı, aslında *bizim* anlama yetimizin içgörüsüne göre olumsal olabilmeli, ancak eğer bunlara yasa denilecekse (bir doğa kavramının da gerektirdiği gibi) çokluğun birliği ilkesine göre zorunlu olarak kabul edilmelidir" ve o zaman

> Bu ilke şundan başka bir şey olamaz: Evrensel doğa yasalarının temelleri onları doğaya buyuran anlama yetimizde olduğu için (her ne kadar bu yalnızca onun doğa olarak evrensel kavramına göre olsa da) tikel empirik yasalar, bu evrensel yasalar tarafından onlarda belirlenmeden bırakılan şeyle ilgili olarak, tikel doğa yasalarına uygun bir deneyim sistemini mümkün kılmak için bilme yetimizin yararına onlara benzer şekilde vermiş olacağı türden bir birlik açısından düşünülmelidir.
>
> (*CPJ*, Giriş, Bölüm IV, 5: 179-80)

Burada Kant'ın düşüncesinin iki ana unsuru vardır. İlk olarak, her olaya bir yasaya göre neden olunması gerekmesi gibi, doğanın en genel ilkelerinin zorunlu doğruluğu, herhangi bir tikel doğa yasasının zorunlu doğruluğunu gerektirmese bile, bu özel yasaların bizim için zorunlu olarak doğru görünebileceği bir yol yine de olmalıdır ve özel yasalara zorunluluk görünümlerini kazandıracak olan şey, tam da onların hiyerarşik bir yasalar *sistem*ine üyelikleridir; bu sistemde daha üst düzey yasaların, altlarındaki daha somut yasaları zorunlu kıldıkları görülmektedir. Zorunluluk iddialarını doğruluk iddialarının bir parçası olarak kabul edersek, o zaman bir sisteme üyeliğin neden her şeye karşın empirik doğa yasalarının doğruluğunun bir koşulu olması gerektiğini ve yalnızca onları keşfetmek için bir yol gösterici olmadığını da görebiliriz. İkinci olarak, Kant, yalnızca zihnimizin bu yasaları deneyimimize dayatması gerçeğinin bir sonucu olarak saf görü ve düşünce formlarından elde ettiğimiz en genel doğa yasalarının zorunlu doğruluğunu anlayabileceğimiz için, zorunlu olarak doğru görünmelerini açıklayan daha özel yasaların sistematikliğini, o *sanki* bu sistemi doğaya dayatan bir zekânın (her ne kadar elbette bu zekâ bize ait değilse de) ürünüymüş gibi düşünmemiz gerektiğini savunmaktadır. Ama elbette böyle bir "sanki" varsayımı, Kant'ın ilk *Eleştiri*'de yasakladığı deneyim sınırlarını aşan şeylerin teorik *bilgi*si anlamına gelmez; Kant bu noktayı son alıntının devamında vurgular: "Bu sanki bu şekilde böyle bir anlama gerçekten varsayılmalı demek değildir (çünkü bu fikrin, belirlemek için değil, düşünmek için, ilke olarak hizmet ettiği şey yalnızca yargının düşünüm gücüdür); daha ziyade bu yeti dolayısıyla yalnızca kendisine bir yasa sağlar, doğaya değil" (5:180). Sonuç olarak, Kant'ın kaynak olarak akıldan çok reflektif yargıya yaptığı yeni vurgu bize aklın idelerini kullanmanın yalnızca bir doğru yolu, bir de yanlış yolu olması gerektiğini hatırlatmakla kalmaz; aynı zamanda, em-

pirik doğruluk arayışında aklın ideleri ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, yine de aklın bu ideleri tarafından tanımlanan transendental nesnelerin teorik bilgisine sahip olduğumuzu iddia edemeyeceğimize ilişkin bir uyarıdır da.

Özet

Bilimsel araştırmadaki sistematiklik idealinin tam rolünü anladığımızda, Kant'ın tüm bilgi betimlemesi oldukça karmaşık hale gelir. Kant bir yandan ilk *Eleştiri*'nin herhangi bir bilginin en genel ilkelerine ilişkin *a priori* bilgiye sahip olabileceğimiz görüşüne bağlıdır ve *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri*'nde, aynı zamanda, madde hakkındaki en basit empirik varsayım göz önüne alındığında, bir doğal beden biliminin en genel ilkelerinin sistematik bir şekilde türetilmesi için ilk *Eleştiri*'nin *a priori* ilkelerini kullanabileceğimizi iddia etmiştir. Öte yandan, "Transendantal Diyalektik"in ekinde, doğa bilimlerinin daha özel ya da somut yasalarını bir sistem içinde düzenlemeye çalışmamız gerektiğini savundu, her ne kadar sırf uzay ve zamanın salt büyüklüğünden –kuyruklu yıldızların kaybolduğu gözlemlenemeyen alanlardan– dolayı bile böyle bir sistem asla kesin olarak tamamlanamayacağını biliyor olsak da ve üçüncü *Eleştiri*'de ayrıca, belirli doğa yasalarını, onları zeki bir doğa yaratıcısı tarafından tasarlanan bir sistemin parçasıymış gibi tasavvur ederek onlara yalnızca bir zorunluluk görünümü verebilsek de, hiçbir zaman bu tür yaratıcılığın fiilî bilgisine sahip olamayacağımızı ileri sürmüştür. Böylece, doğa biliminin sistematik temellerinin güvenilir bir çıkarımına sahip olabilirken, bütün bir bilim sisteminin daima bir ideal, ama yalnızca bizim için bir ideal olarak kalması gerekir. Doğa biliminin en temel yasalarını dayatmak için kendi kaynaklarımız dahilinde bilişsel özerkliğe sahip olsak da, nihaye-

tinde somut doğa yasalarını *yalnızca* kendi zihnimizin yapısını yansıtıyor olarak tasavvur edemeyiz. Kant, bu sınırlamayı çarpıcı bir yeni sözcükle ifade eder:

> Yargı gücü böylece kendi içinde doğanın olanağı için *a priori* bir ilkeye sahiptir, her ne kadar sayesinde (otonomi olarak) doğaya değil doğa üzerinde düşünme için kendisine (*heautonomy* olarak) bir yasa buyurduğu yalnızca öznel bir açıdan olsa da; bu, insanın doğada *a priori* olarak bilmediği, daha ziyade anlama yetimiz için bilinebilir bir düzen adına varsaydığı empirik yasaları açısından *doğanın tanımlanma yasası* (*the law of the specification of nature*) olarak adlandırılabilir.
>
> (*CPJ*, Giriş, Kısım V, 5: 186)

Kant, "heautonomy" ile, yargı ilkelerini hem doğayı araştırmamız için hem de doğanın kendisinin kesin olarak kanıtlanabilir olmayan bilgileri için yasalar olarak kabul etmemiz gerektiğinde, onlara karşı almamız gereken karmaşık tutumu ifade etmeye çalışır. Sonunda, Kant'ın başlangıçta "otonomi" olarak adlandırdığı şeyin çoğu için, hatta belki de bilimsel araştırmanın yürütülmesinin yanında ahlaki davranışta bile "heautonomy"nin aslında iyi bir model olup olmayacağını sormamız gerekecek. Ama bunu yapmadan önce, Kant'ın bizzat ahlak felsefesine ilişkin incelememize dönmemiz gerekiyor. Bu cildin bir sonraki bölümünde bizim konumuz bu olacak.

Ek Okumalar

Buchdahl (1969), başlığındaki iki konu arasındaki erken modern dönem boyunca süren ilişkileri anlatır ve bir Kant incelemesiyle sonuçlanır, onun (1992) çalışması ise, 1. notta bahsedilen *Metafizik Temeller* üzerine bölüme ek olarak, Kısım III'te bu bölümün ikinci yarısında tartışılan sistematiklik konusuna ilişkin birkaç önemli makaleyi de

içerir. Brittan, Kant'ın matematik ve fizik bilimi felsefesini modern bir bakış açısıyla değerlendirir. Kitcher (1986), Kant'ın bilim felsefesi üzerine önemli bir derlemede bulunan sistematiklik üzerine önemli bir makaledir; Patricia Kitcher (der.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays* kitabında yeniden basılmıştır (Lanham, MD: Rowman ve Littlefield, 1998), s. 219-38. Friedman (1992), Kant'ın bilim felsefesinin genel bir taslağını, Bölüm 2'de belirtilen matematik felsefesi üzerine makaleleri, Bölüm 4'te Kant'ın Newton fiziğini türetiminin ayrıntılı bir analizini ve Bölüm II'de Kant'ın *Opus postumum*'da bulunan geç dönem kimya da dahil olmak üzere bilim felsefesinin ayrıntılı bir incelemesini içerir. Friedman (2013) *Metafizik Temeller* üzerine ayrıntılı bir yorumdur. Edwards, *Metafizik Temeller*'in hem öncesinde hem de sonrasında Kant'ın dinamiğini tartışır. Son olarak Watkins, Kant'ın bilim felsefesi üzerine birkaç genel makale ve onun fizik, psikoloji, kimya ve biyoloji felsefesi üzerine makaleler içerir; Westphal, Kant'a gerçekçi bir yaklaşım bağlamında Kant'ın dinamiğini ve Newton yasalarının kanıtını tartışır ve Guyer, Bölüm I'de Kant'ın bilimin sistematikliği anlayışı, *Opus postumum*'daki eter kanıtları ve biyoloji felsefesi üzerine beş makale içerir. Floyd, Kant'ın "heautonomy" kavramı üzerine bir çalışmadır.

Gordon G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).

Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

——*Kant and the Dynamics of Reason* (Oxford: Blackwell, 1992).

Juliet Floyd, "Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity," Herman Parret, der., *Kants Aesthetik –Kant's Aesthetics– L'esthetique de Kant* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1998), s. 192-218.

Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

——*Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2005).
Philip Kitcher, "Projecting the Order of Nature," Robert E. Butts (der.), *Kant's Philosophy of Physical Science* (Dordrecht: Reidel, 1986), s. 201-35.
Eric Watkins (der.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
Kenneth R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).



2. Bölüm

Özgürlük

5

Özgürlüğün Yasaları: Kant'ın Ahlak Felsefesinin Temelleri

Şimdi Kant'ın bilim felsefesinin soyutluğundan, onun pratik felsefesine dönüyoruz ki, o da gündelik deneyimlerimizden eşit derecede uzak görünebilir. Kant, görünüşte biçimsel bir temel ahlak yasasının en soyut ve sade öncüllerden türetimiyle ünlüdür. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) koşulsuz değeri olan tek şeyin iyi isteme olduğu iddiasıyla başlar, böyle bir iradenin yalnızca kişinin ödevini (*duty*) o ödev uğruna yapmasıyla kendini gösterdiğini ileri sürer ve daha sonra şu sonuca varır: Ödevi kendi uğruna yapmak iradeyi eylem nedeni olarak herhangi bir arzu nesnesinden yoksun bırakır, olası bir ahlak ilkesi olarak "böylesi eylemlerin evrensel yasaya uygunluğu" dışında hiçbir şey kalmaz (*G*, 4: 402). Aynı çalışmanın ikinci bölümünde, "ahlak yasalarının her rasyonel varlık için geçerli olduğu"nu ve bu nedenle "bizzat rasyonel bir varlığın evrensel kavramı"ndan türetilebilir olması gerektiğini savunur (4: 412). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (1788) Kant, bir ahlak yasasının tamamen zorunlu ve evrensel olması gerektiğini önceden açıklar

ve ardından yalnızca tamamen formel olan ve herhangi bir arzu nesnesine atıfta bulunmayan ahlaki bir ilkenin bu şartı karşılayabileceği sonucuna varır. Özel olarak, gerçek ahlak yasalarının ya da "pratik *ilkeler*in" "her akıl sahibi varlığın iradesi için" (*CPracR*, 5: 19) geçerli olması gerektiğini, "iradenin belirleyici zemini olarak arzu yetisinin bir *nesne*sini (içeriğini) varsayan" tüm "pratik ilkelerin, istisnasız olarak, empirik olduğunu ve hiçbir pratik yasa sağlayamayacağı"nı iddia eder (5: 21) ve böylece "Eğer rasyonel bir varlık, maksimlerini pratik evrensel yasalar olarak düşünecekse, iradenin belirleyici zeminini içerikleri açısından değil, yalnızca formları açısından içeriyor olarak düşünebilir" (5: 27). Bu argümanları birazdan ele alacağız, ama daha baştan açık bir şekilde görünmektedir ki onlar bir ahlak yasasının nasıl olması gerektiğine dair tartışmalı bir varsayımın ne olabileceğini önceden varsaymaktadır ve onların sıradan insanların ahlaki duyusallıklarını ele geçirmelerinin nasıl beklenebileceği hiçbir şekilde açık değildir.

Ancak başka bir yerde Kant, kendisinin ahlak felsefesi için daha görüsel bir temel önerdi. Az önce bahsedilen çalışmaları yayınlamaya başlamadan önceki on yıl boyunca etik üzerine verdiği sınıf derslerinde şunu iddia ettiği anlatılmıştır: "Özgürlük... başkalarına sınırsız yarar sağlayan kapasitedir" ve dolayısıyla "yaşamın en yüksek derecesidir", "dünyanın içsel değeridir" ama "o belirli koşullu kullanım kurallarıyla sınırlandırılmadığı sürece, olabilecek en korkunç şeydir"; onun potansiyel değerini gerçekleştirmek için, bu nedenle, özgürlük, "yalnızca onun denetimi altında özgürlüğün en fazla kullanımının mümkün olduğu ve kendi içinde tutarlı olabileceği" (*LEC*, 27: 344, 347) bir kurala uygun olarak uygulanmalıdır. Kural basitçe, özgürlüğün "kendisiyle tutarlı" olması gerektiğidir, yani bir durumda özgürlüğü kullanmam, diğer tüm olası durumlarda onu sürekli bir şekilde kullanmamla

tutarlı olmalı ve benim özgürlüğü kullanmam diğer herkesin özgürlüklerini kullanmalarıyla tutarlı olmalıdır. Elbette böyle bir soyutlama düzeyinde bu kuralı ifade etmek kolaydır; insan yaşamının somut koşullarında bizden gerçekte ne istediğini söylemek için önemli ölçüde düşünmek gerekecektir. Ahlak yasasını çeşitli biçimlerde formüle etmek ve sonra onlardan ayrıntılı bir ödevler sistemi türetmek için aklımızı kullanmamızın gerekmesinin nedeni budur. Ama bu yaklaşımda, bizzat rasyonelliğin özsel değeri olduğu ya da zorunlu ve evrensel bir yasaya göre hareket etmek için açıklanamaz bir zorunluluk olduğu şeklindeki tamamen soyut düşünceyle başlamamız gerekmiyor. Bunun yerine, Kant'ın *Temellendirme*'yi yazdığı dönemde verdiği "doğal hak" (siyaset felsefesi) derslerinde belirttiği gibi, "Eğer yalnızca rasyonel varlıklar kendi başlarına bir amaç olabiliyorlarsa, bunun nedeni akıl sahibi olmaları değildir, özgür olmalarıdır. Akıl yalnızca bir araçtır" (*NFey*, 27: 1321). Başka bir deyişle, akıl sayesinde otonomi ya da "iradenin kendi kendinin yasası olma özelliği" (*G*, 4: 447) olarak özgürlüğümüzü tam olarak gerçekleştirmek için uymamız gereken kuralları kavrarız.

Elbette, özgürlüğün kendisinin en temel değerimiz olduğu iddiasının bir miktar destek görebileceği düşünülebilir. Kant bazen bu, insan psikolojisi hakkında apaçık bir hakikatmiş gibi yazıyordu. Kant, ilk eserinin *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'in kendi nüshasına aldığı bazı notlarda şöyle yazmıştır:

> İnsanın kendi eğilimlerine ve seçim kapasitesi aracılığıyla, bu eğilimlere uygun olarak eylemlerini yönlendirebileceği doğadan bir ipucuna sahiptir. Bir insanın eyleminin bir başkasının iradesine dayanmasından daha korkunç bir şey olamaz. Dolayısıyla hiçbir nefret, bir kişinin köleliğe karşı duyduğundan daha doğal olamaz. Buna göre, bir çocuk, onu memnun eden şeyi yapmak için çaba sarf etmeden bir başkasının istediğini

yapmak zorunda kalırsa ağlar ve üzülür. Ve o sadece çabucak yetişkin olmak ve kendi iradesine göre hareket etmek ister.

(*NF*, s. 10-11)

Bu, sanki özgürlük sevgisinin insan psikolojisinin temel bir özelliği olduğu ve böylece özgürlüğün gerçekleşmesi için yasaların ahlaki gücünün nihayetinde insan doğasıyla ilgili bir olgudan kaynaklandığı izlenimini vermektedir. Ahlak için böyle bir temelin, Kant'ın ahlak yasasının insan olsun ya da olmasın her rasyonel varlık için geçerli olması gerektiği, dolayısıyla "saf bir ahlak felsefesi"nin "empirik ve antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arınmış olması gerektiği" konusundaki ısrarıyla tutarlı olup olmayacağı açık değildir. (*G*, 4: 389). Ama aynı zamanda Kant'ın ahlak yasasının normatif gücü hakkında gerçekten alternatif ama eşit derecede ilgi çekici bir açıklaması olup olmadığı da açık değildir; bu nedenle bu psikolojik varsayım, Kant'ın daha sonraki ahlak felsefesinde, Kant onu onaylamasa da, vazgeçilmez bir rol oynayabilir.

Bundan sonra, ilk işimiz, Kant'ın olgunluk dönemi yayınlanmış eserlerinde ahlak yasasını formüle etmek için öne sürdüğü argümanları incelemek, daha sonra da, özgürlüğün içsel değerine ilişkin daha önceki düşüncesinin olgunluk dönemi eserlerinde nasıl yeniden ortaya çıktığını ve bu eserlerde sunduğu temel ahlak ilkesinin çeşitli formülasyonlarının, özgürlüğün değerini gerçekleştirmek için gerekli kuralların formülasyonları olarak nasıl anlaşılabileceği görmek olacaktır. Pratik anlamda otonomi, yasaya bağlılığı yoluyla elde edilen ve sürdürülen özgürlükten başka bir şey olmadığı için, bu, Kant'ın kapsayıcı otonomi anlayışını incelememizde bir sonraki adımı oluşturacaktır. Ardından, Kant'ın kendi temel normatif varsayımını ya da değer anlayışını nasıl savunacağı ve hatta savunup savunamayacağı sorusuna dönebiliriz.

Koşulsuz Buyruğun Türetimi

Ahlakın temel ilkesi, diye iddia etmiştir Kant, herhangi bir rasyonel varlık için koşulsuz olarak geçerli olmalıdır. Herhangi bir varlık tamamen rasyonel olsaydı, otomatik olarak bu yasaya göre hareket ederdi ve bu yasa böylece ona bir kısıtlama gibi görünmezdi. Ama biz insanlar tam anlamıyla rasyonel değiliz ve sonuçta ahlak yasasının koşulsuz geçerliliğini kabul etsek de, bu bize aynı zamanda bir kısıtlama, irrasyonel yanımızla çatışabilecek bir şey gibi görünür. Ahlakın temel ilkesi böylece kendisini bize bir "koşulsuz buyruk" biçiminde sunar: Koşulsuzdur; çünkü onun taleplerinin koşulsuz olduğunu, ama bir buyruk olduğunu kabul ederiz; çünkü bu yasayı uymamız *gereken* (*ought*) bir şey, dolayısıyla bir zorlama (*constraint*) olarak kabul ederiz, yani her zaman uymayı *iste*yeceğimiz bir şey olarak değil. Koşulsuz buyruk kavramı bu nedenle ahlakın temel ilkesi kavramıyla özdeş değildir; daha çok ahlakın temel ilkesinin kendisini, rasyonel olan ama tümüyle rasyonel olmayan varlıklar olarak bize sunma biçimidir.[1] Ancak Kant, ahlakın katı taleplerini sıklıkla bir zorlama olarak deneyimleyeceğimiz olgusunu bariz ve herhangi bir özel argümana ihtiyaç duymayan bir şey olarak kabul eder; bu nedenle, Kant'ın argümanları koşulsuz buyruğun türetilmesine yönelik olsa da, tüm çabası ahlakın temel ilkesinin içeriğini göstermek ve onun bizim için geçerli ya da bağlayıcı olduğunu kanıtlamak içindir, bize bu geçerliliği sık-

1 Bu ayrım, çoğu yazar tarafından yapılmıştır, her ne kadar bazen koşulsuz buyruğu ve ahlakın temel ilkesini bir nedenle özdeşleştirseler de. Bu farkın açık bir ifadesi için bkz. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Der. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 167. Bruce Aune ilginç bir şekilde, Kant'ın sağlayacağı koşulsuz buyruğun farklı formülasyonlarının her birinin, tüm rasyonel varlıklara uygulanabilen saf bir form ile bir saf ilkenin insanlara uygulandığı özel bir form arasındaki ayrıma izin verdiğini iddia eder; bkz. *Kant's Theory of Morals* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), s. 111-20.

lıkla bir zorlama olarak deneyimlediğimizi hatırlatmak için değildir.

Kant, koşulsuz buyruğun türetilmesini uzun uzadıya *Temellendirme*'de ve daha sonra daha kısaca, öncelikle özgür irade sorununa ayrılan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ve daha sonra Kant'ın *Temellendirme*'de tamamen koparmış gibi göründüğü erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi yeniden kurmaya ayrılan "en yüksek iyi" dediği başlık altında tartışır.[2] *Temellendirme*, Kant'ın sırasıyla "Ortak akıldan felsefi ahlaki bilgiye geçiş" (*G*, 4: 393), "Popüler ahlak felsefesinden ahlak metafiziğine geçiş" (4: 406) ve "Ahlak metafiziğinden saf pratik aklın eleştirisine geçiş" (4: 446) olarak adlandırdığı üç bölüme ayrılmıştır. "Geçiş" ile her bir başlıkta aynı şeyi kastetmez: İkinci bölümün argümanı "popüler ahlak felsefesi"nin felsefi olarak sağlam bir "ahlak metafiziği" ile *değiştir*ilmesi gerektiği iken, birinci ve üçüncü bölümler bu ahlak metafiziği *hem* gerçek sağduyu *hem de* felsefi olarak gelişmiş bir "saf pratik aklın eleştirisi" üzerine *temellendirilme*si gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte, argümanlarının bu organizasyonu, Kant'ın öne sürdüğü başka bir iddiayla biraz gerilim içindedir; yani ilk iki bölümde, tüm rasyonel varlıklar için sadece ahlakın temel ilkesinin içeriğini *çözümle*diği ve ancak üçüncü bölümde bu ilkenin *bizim için* koşulsuz buyruk olarak *geçerli ol*duğunu göstereceği iddiası ile (bkz. 4: 392, 425). Bu gerilim, Kant'ın en azından üstü kapalı olarak, makul sağduyunun her zaman

2 Kant'ın ahlak felsefesi genellikle eylemlerimizin mutluluğumuz açısından sonuçlarına hiç dikkat etmemek olarak tanımlanır. Bunun, Kant'ın mutluluğun, ideal koşullar altında sonucu ve bir anlamda nihai "nesnesi" olmasına rağmen, ahlaki açıdan değerli eylemin *ilke*si ve *güdü*sü olamayacağına ilişkin görüşünün fazlaca abartılmış olması olduğunu zamanı gelince göreceğiz. Lewis White Beck'in işaret ettiği gibi, Kant'ın teorisinde "ahlaki iradenin temellerinden kovulan... heteronom ilkelerin her biri, ahlakın kaynaklarının saflığı güvence altına alındığı zaman, şeylerin ahlaki düzenine yeniden girer"; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 107.

hem koşulsuz buyruğun neyi gerektirdiğini hem de bu şeyi *bizden* talep ettiği bildiğini, bunu kanıtlamak için incelikli bir felsefi argümana ihtiyaç duymadığını varsaymasıdır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant ahlak yasası altındaki yükümlülüğümüze ilişkin bilincimizin, irademizin özgürlüğünün çıkarılabileceği ancak kendisi daha temel bir öncülden çıkarılamayan bir "akıl olgusu" olduğunu öne sürdüğü zaman bu gerilimi sağduyu lehine çözecektir (*CPracR*, 5: 29-31). Bu konuya geri döneceğiz, ancak şimdilik *Temellendirme*'nin açılış argümanlarının peşine düşelim.

Kant, "ortak rasyonel ahlaki bilgi" çözümlemesine, sağduyunun koşulsuz değeri olan tek şeyin iyi isteme olduğunu kabul ettiğini öne sürerek başlar. Kant ilk olarak doğa ve talihin, güç, yetenek ve zenginlik gibi hediyelerinin koşulsuz bir şekilde değerli olmadığını, çünkü onların iyi ya da kötü olmalarının, iyi ya da kötü bir irade tarafından kullanılmalarına bağlı olduğunu savunur (*G*, 4: 393-4). Bu aslında sağduyunun bir parçasıdır, ancak bu, Kant'ın düşünüyor göründüğü gibi, bir iyi istemenin kendi başına, "etkilediği ya da başardığı şey"den tamamen bağımsız olarak, herhangi bir değere sahip olduğu anlamına gelmez (4: 394). Daha da önemlisi, bize iyi niyetin içeriği onu yöneten ilke hakkında, iyi bir istemenin basitçe doğa ya da talihin ürünlerine sahip olma isteği olamayacağı gerçeğinin ötesinde hiçbir şey söylemez. Kant'ın bir iyi niyetin amacının *mutluluk* üretmek olamayacağı, çünkü özellikle bunu yapmakta başarılı olmadığı (4: 395) şeklindeki sonraki argümanı daha önemlidir; ancak bu, yetilerimizin her birinin doğal olarak bir amaç için olduğu ve bu amaçta başarılı olması gerektiği teleolojik öncülüne dayanır; 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Kant aklın işlevine ilişkin genel teorisinde bu ilkeye yaslanır, ancak bu kesinlikle sorgulanabilirdir. (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlak ilkesinin neden basitçe mutluluğu aramak [ya da azami seviyeye çıkarmak] olamayacağını daha iyi açıklayacaktır.)

Bu açılış sözlerini ifade ettikten sonra Kant, iyi istemeye sahip olmanın ne olduğuna ilişkin ortak kavrayışa dair daha dikkatli bir çözümleme sunar. O, öncelikle kişinin iyi istemeye sahip olduğunu sadece *ödeve uygun* bir eylemi icra etmekle değil, aynı zamanda böyle bir eylemi *ödevden dolayı* icra etmekle gösterdiğini ileri sürer (4: 397-8). Başka bir deyişle, iyi istemeli bir kişi sadece ödevin gerektirdiğini yapmakla kalmaz, aynı zamanda o eylemin ödevi olduğunun farkındalığı tarafından ya da ancak ve ancak ödeviyse bir eylemi gerçekleştirme genel ilkesi tarafından motive olur.[3] Bunu dürüst esnaf gibi bilinen örneklere dayanarak kabul etmemiz beklenir: eğer bir esnaf, dürüst olduğuna ilişkin bir itibarın uzun vadede işi için iyi olacağını düşündüğünden dolayı en tecrübesiz müşterilerini bile aldatmaktan kaçınıyorsa, bu yalnızca kişisel çıkarı için yapılan eylemdir; o bunun için kesinlikle eleştirilmez ama bunun için bizim takdirimizi de kazanmaz çünkü iyi isteme göstermiyordur (4: 397). İkincisi, Kant, bundan, bir eylemin ahlaki değerinin, onun sayesinde ulaşılacak olan sonuçta ya da durumda yatamayacağını, çünkü bu sonucun, motivasyonu ne olursa olsun, bu eylem tarafından üretilebileceğini iddia eder; Bu nedenle, bir eylemin ahlaki değeri, sonucundan ziyade güdüsüne bağlı olacaksa, o zaman "böyle bir eylemin ortaya çıkarabileceği sonuçlara bakılmaksızın *irade ilkesi*nde (*the principle of the will*)" (4: 400), yani, emrettiği eylemlerin sonuçları ya da neticeleriyle

3 Allen Wood yakın zamanda, bir kişinin herhangi bir başka eğilimin yokluğunda ya da bunlara karşıt olarak ödevden *dolayı* hareket ederek her zaman iyi istemeyi göstermesi gerekmediğini, ancak çoğu zaman bunu yaptığını savunmuştur; bkz. "The Good Will," *Philosophical Topics* 31 (2003): 457-84, 464-5. Ancak bu, Kant'ın gerçek görüşünün zaten bir öncüldür, o da iyi isteme ilkesinin belirli bir nesneye yönelik herhangi bir salt eğilime ya da arzuya dayanamayacağıdır, çünkü bu ilke öyle olmalıdır ki, insanlar bu tür herhangi bir eğilim ya da arzunun yokluğunda yine de buna göre hareket edebilirler. (krş. Wood, s. 466).

doğrudan ilgisi olmayan ahlaki bir ilkede yatmalıdır. Kant bundan sonra, "ödev yasaya saygıdan kaynaklanan bir eylemin zorunluluğudur" bir nesne ya da duruma duyulan herhangi bir "eğilim"den –yani doğal olarak ortaya çıkan arzudan– kaynaklanan bir zorunluluk değildir çıkarımını yapar (4:400). Ve bundan –hâlâ sağduyunun iyi isteme anlayışının bir parçası olduğu varsayılan– koşulsuz buyruk doğrudan çıkarılabilir: "İradeyi bir yasaya uymaktan doğabilecek her dürtü"den yani, bir nesneye ya da bir duruma yönelik her eğilimden "yoksun bıraktığım için"

> Geriye eylemlerin, iradeye kendi ilkesi olarak hizmet edecek tek şey olan, evrensel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmaz; yani, *maksimimin evrensel bir yasa olmasını da isteyebileceğim bir şekilde olmadıkça asla eylemde bulunmamalıyım.*
>
> (4: 402)

Bir "maksim", "her ne pahasına olursa olsun kendimi zenginleştireceğim" ya da "verdiğim sözden kendi çıkarıma ilişkin nedenler yüzünden asla dönmeyeceğim" gibi kişinin fiilen ona göre hareket ettiği ilkedir; böylece bu koşulsuz buyruk, *her birimiz*in yalnızca *herkes*in çelişkiye düşmeksizin hareket edebileceği ilkelere göre eylemesini gerektirir: Koşulsuz buyruk "öznel irade ilkelerimiz"in aynı zamanda "nesnel olarak geçerli" ya da evrensel yasalar olmasını gerektirir (4: 401n).[4]

4 Maksimler üzerine literatür çok geniştir. Burada kullanılan kavram için bkz. Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975), s. 34-42 ve Christine M. Korsgaard, "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I" (1989), *Create the Kingdom of Ends* içinde yeniden basılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 43-76, s. 57-8. Tüm maksimler, bir failin fiilen ona göre hareket ettiği ilke olma anlamında özneldir ve bazıları açıkça, evrensel olarak geçerli olma*ma* anlamında ikinci anlamda özneldir. Ancak her maksimin aynı zamanda nesnel bir yasa olup olmadığı sorusu vardır, çünkü bir maksim her zaman faile bir göndermede bulunur ("C amacıyla B'de A yapa-

Örneklerimde, "Kendimi ne pahasına olursa olsun zenginleştireceğim" maksimi herkes tarafından uygulanamaz; çünkü bu maksim uyarınca yapabileceğim bir şey, başka birinin yapacağı bir şeyle kesin olarak çelişecektir; ama kendi çıkarımıza ilişkin nedenlerle bir sözden asla dönmemekte hiçbirimiz açısından bir çelişki olmayacaktır, böylece bu evrensel bir yasa olabilir ve olmalıdır. (Bu maksimi, "verdiğim sözden kendi çıkarıma ilişkin nedenler yüzünden asla dönmeyeceğim" şeklinde formüle ediyorum; çünkü bir sözden dönmeyi izin verilebilir, hatta zorunlu kılan, örneğin masum bir canı kurtarmak gibi, *başka* nedenler de olabilir. Bundan da görülebileceği gibi, bir maksim basitçe yapılacak ya da kaçınılacak genel bir eylem türünü değil, aynı zamanda bu tür bir eylemi yapmak ya da bundan kaçınmak için belirli bir nedeni de belirtir.)

Kant'ın ahlakın temel ilkesinin herhangi bir sonuç ya da nesne için salt herhangi bir arzuya dayandırılamayacağı varsayımı mantıklı görünüyor; ama bu ilkenin bu nedenle hiçbir sonuçla değil, yalnızca eylemde maksimimizin evrensel olarak geçerli biçimiyle, yani onun koşulsuz buyruğun salt biçimci anlayışıyla ilgili olabileceği sonucu, bu varsayımdan çıkar mı? Çıkar gibi görünmüyor, çünkü salt *olumsal* eğilime sahip hiçbir nesnenin ahlakın temeli olarak hizmet edemeyeceği açık olsa bile, yine de ahlak yasasının temeli olan, eğilime değil muhtemelen saf akla ait bir tür *zorunlu* nesne var olabilir; ve eğer böyleyse, ahlakın temel ilkesi, yalnızca evrensel yasalar da olması gereken maksimlere göre hareket etme şeklindeki salt formel şarttan ziyade, yalnızca bu zorunlu nesneyi ortaya çıkarabilecek olan maksimlere göre hareket etmek

---

cağım"). Henry E. Allison en kesin şekilde şunu söyleyebileceğimizi iddia eder: maksimler evrensel olarak geçerli yasaların testini geçen kişisel eylem ilkeleridir veya bunun tersine "nesnel pratik ilkeler, daha doğru bir şekilde, maksim seçimi ve eylem için normları belirleyen ikinci dereceden ilkeler olarak görülür"; bkz. *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 88.

esas gereklilik olabilir. Kant'ın bu alternatifi dışlayıp dışlamadığını ya da daha doğrusu ondan yararlanıp yararlanmadığını görmek için koşulsuz buyruğun diğer türevlerine bakalım.[5]

Temellendirme'nin ikinci bölümünde, Kant ilk önce "popüler ahlak felsefesi"ne karşı olarak ahlakın temel ilkesinin (ilk bölümde kullandığı hayali örnekler ya da düşünce-deneylerinin aksine) asla gerçek insan davranışı örneklerinden türetilemeyeceğini iddia eder (*G*, 4: 407); çünkü gerçek hayatta insanların en derindeki motivasyonları asla kesin değildir ve hepsinin kendini sevme, "sevgili ben" olma olasılığı çok yüksektir (*G*, 4: 407). Bununla birlikte, Kant ahlaki ilkemizi gerçek insan davranışı örneklerinden çıkarmaya çalışmak yerine, rasyonel bir varlık kavramının felsefi bir çözümlemesi yoluyla ilerleyebileceğimizi iddia eder. Her şeyden önce, rasyonel bir varlık, sadece yasalara göre değil (doğadaki her şey bir yasaya göre hareket eder, taşlar bile yerçekimi yasasına göre düşer), kendi bilincine ya da yasaların "temsil"ine göre eyleyendir. (4: 412). Ama, mükemmel olmayan rasyonel bir varlığa, yani aklının ona yapmasını söylediğinden başka bir şey yapma eğiliminde olan birine, kendilerine uygun olarak eylemesi gereken yasalar kendilerini *zorlamalar*, yani "buyruklar" olarak sunacaktır (4: 413). Bu buyruklar birkaç farklı türde olabilir. Aralarındaki en büyük ayrım, *koşullu* (*hypothetical*) olanlar ile *koşulsuz* (*categorical*) olanlar, yani bir sonuca ulaşmak istiyorsanız ne yapmanız gerektiğini söyleyenler –bunlar koşulludur– ve böyle bir "başka sonuçla ilişkisi" ne olursa olsun ne yapmanız gerektiğini söyleyenler –koşulsuz buyruklar– arasındadır (4: 414).[6]

---

5 Bu konuyu şu makalemde tartıştım: "The Derivation of the Categorical Imperative: Kant's Correction for a Fatal Flaw," *Harvard Review of Philosophy* X (2002): 64-80.

6 Kant'ın ahlak felsefesi üzerine tartışmaların çoğu koşulsuz buyruklar üzerine yoğunlaşır. Koşullu buyrukların tartışması için bkz. Thomas E. Hill, Jr., "The Hypothetical Imperative" (1973), kendisinin *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Philosophy* kitabında yeniden basılmıştır (Ithaca, NY:

Koşullu buyruklar da iki türe ayrılabilir: sahip ol*abil*eceğiniz belirli bir sonuca ulaşmak için ne yapmanız gerektiğini söyleyen "problematik" buyruklar ve *fiilen* sahip olduğunuz bir sonuca ulaşmak için ne yapmanız gerektiğini söyleyen "asertorik" buyruklar (4: 415). Problematik koşullu buyruklar ahlak ilkeleri olarak hizmet etmeye uygun değildirler, çünkü açıkça salt olumsal amaçlara bağlıdırlar. Ancak, asertorik koşullu buyruklar da ahlaki ilkeler olmaya uygun değildir, çünkü herkesin bariz olarak sahip olduğu tek amaç mutluluktur ve bu ahlak için olası bir temel olarak zaten dışlanmıştır. Bu yüzden, temel bir ahlak ilkesi için olası tek aday, sahip olabileceğiniz herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak size ne yapmanız *gerektiğ*ini söyleyen koşulsuz bir buyruktur. Kant sonrasında şunu iddia eder:

> *Koşulsuz* bir buyruğu düşündüğümde, onun ne içerdiğini o anda bilirim; çünkü buyruk, yasanın ötesinde, yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, öte yandan yasa da onu sınırlayacak hiçbir koşul içermediğinden, eylemin maksiminin böyle bir yasanın evrenselliği dışında uyması gereken hiçbir şey kalmaz. Bu nedenle, yalnızca tek bir koşulsuz buyruk vardır ve o da şudur: *Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğiniz o maksime göre eyleyin.*
>
> (4: 420-1)

Sonuç olarak Kant, rasyonel bir varlık kavramının analizinden, daha önce sağduyunun iyi isteme ve ödev kavramlarından türettiği aynı zorunluluğa ulaşır (muhtemelen önemli şu farkla ki önceki formülasyon bize yalnızca istememiz *gere-*

Cornell University Press, 1992), s. 17-37 ve Onora O'Neill, "Consistency in Action" (1985), kendisinin *Constructions of Reason: Explorations in Kant's Moral Philosophy* kitabında yeniden basılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 81-104, s. 90-2, 98-101.

ken maksimlere göre hareket etmemizi söylüyorken, buradaki formülasyon bize yalnızca evrensel yasalar olmasını istey*ebi*leceğimiz maksimlere göre hareket etmemizi söyler.)[7]

Bu argüman öncekinden herhangi bir açıdan daha iyi midir? Aslında daha kötüymüş gibi görünüyor, çünkü şartlı, koşullu buyruklara yol açan olumsal sonuçlara ek olarak şartsız, koşulsuz bir buyruğa yol açabilecek zorunlu bir sonucun olabileceği olasılığını yine bariz olarak basitçe gözden kaçırmakla kalmıyor; aynı zamanda, rasyonel bir varlığın salt koşullu olanlara değil, koşulsuz bir buyruğa göre hareket etmeyi hedeflemesi gerektiğini kolayca varsayar ve bu öncülü, Kesim I'de başvurulan yaygın olarak kabul edilen iyi isteme ve ödev kavramları gibi herhangi bir şeyden türetmeye çalışmaz bile.

Öyle görünüyor ki Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki koşulsuz buyruğun türetimi için de aynı şey söylenmelidir. Burada Kant, mutluluğun neden bir ahlak yasasının temeli olamayacağına ilişkin en ayrıntılı açıklamasını sunar: Mutluluk anlayışlarımız gerçekten çok belirsizdir, çünkü çoğu zaman bizi bir anda mutlu edeceğini düşündüğümüz şey, bizi başka bir anda mutlu edeceğini düşündüğümüz şeyle çatışır ya da bir insanın onu mutlu edeceğini düşündüğü şey başka bir insanı mutlu edecek olan şeyler çatışır. (Kant, Fransa Kralı I. Francis ile Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan V. Charles'ın öyküsündeki ironiyi sever; her ikisi de aynı şeyle, yani Milan'a sahip olmakla mutlu olurdu. Ama onları neyin mutlu edeceği konusunda anlaşsalar da, belli ki ikisi de aynı anda Milan'a

7 Ahlakın temel ilkesi ile koşulsuz buyruk arasındaki daha önceki ayrımımız doğrultusunda, Kant'ın aslında burada yaptığı şey, tüm rasyonel varlıklar için ahlakın temel ilkesinin içeriğini, insanlar için bir koşulsuz buyruğun yegâne olası içeriğinden türetmektir, tersi değil. Ahlak yasasının içeriğini zorunluluktan ziyade onun evrenselliği gibi kısıtlamalardan doğrudan türetme girişimi, son zamanlarda "kriterolojik" türetim olarak adlandırılan şeydir; bkz. Samuel J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

sahip olamazlardı. Bkz. *CPracR*, 5: 25-8'e bakın.) Dolayısıyla hiçbir sahici pratik ilke "maddi" olamaz ya da tikel bir nesneyi belirtemez (5: 21-2); buna karşılık, "Eğer akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik evrensel yasalar olarak düşünecekse, onları yalnızca iradenin belirleyici zeminini içeriklerine göre değil, formlarına göre içeren ilkeler olarak düşünebilir", yani onlar "evrensel bir yasaya verilmesi uygun olan" o forma sahiptir (5: 27). Ama yine de Kant, rasyonel bir varlığın yalnızca gerçekten evrensel olan bir yasaya uygun olarak hareket etmeyi istemesi gerektiğini ve aynı şekilde yalnızca olumsal amaçların var olduğunu, zorunlu hiçbir amacın olmadığını, böylece ahlak yasasının "içeriğe ilişkin" olmayıp kesinlikle "formel" olması gerektiğini tartışmasız olarak varsaymaktadır.

Ama Kant'ın argümanının *Temellendirme*'nin ikinci bölümündeki ana hattına döndüğümüzde, Kant'ın yaptığı bir sonraki şeyin, tam olarak, argümanında şu ana kadar zorunlu bir amacın olanağını göz ardı ederek, bıraktığı boşluğu böyle bir amaç ortaya atarak doldurmak olduğunu görebiliriz. Kant elbette bu noktaya kadar argümanlarında bir boşluk olduğunu kabul etmez, ancak şimdiye dek sunduğu bütünüyle olumsuz argümanların –olası alternatiflerin ortadan kaldırılmasıyla koşulsuz buyruğa ulaşan argümanların– eğer bu ilke olumlu koşulsuz değere sahip bir şeye dayandırılsaydı daha zorlayıcı olacağını kabul ediyor gibi görünüyor. Kant "olumsal zeminlerin tüm etkilerinden bağımsız olan eylem ilkesi"nin "bizzat akıl sahibi bir varlığın iradesi kavramı"yla ilişkilendirilmesi gerektiğini kabul eder (*G*, 4: 426); başka bir deyişle rasyonel bir varlığın, tam da rasyonel olduğu ölçüde, bir yasaya bağlı kalmak için bir nedene, o yasa tarafından ve yalnızca ona bağlı kalarak geliştirilebilecek bir amaca ihtiyacı vardır. Ve eğer bu yasa, ahlak yasasının olması gerektiği gibi koşulsuz olarak geçerli olacaksa, o zaman bu amaç koşulsuz

olarak değerli olmalıdır. Kant'ın ifade ettiği gibi, o "*varlığı kendi içinde* mutlak bir değere sahip olan bir şey, *kendinde bir amaç* olarak... olanaklı bir koşulsuz buyruğun zemini olabilir." Ve sonra Kant şöyle devam eder:

> Şimdi diyorum ki, insan ve genel olarak her rasyonel varlık, kendi içinde bir amaç olarak *var olur*; şu ya da bu iradenin kendi takdirine bağlı olarak kullanılacak *salt bir araç olarak değil*; bunun yerine, insan kendisine ya da diğer rasyonel varlıklara yönelik tüm eylemlerinde her zaman *aynı zamanda bir amaç olarak* görülmelidir.
>
> (4: 428)

Kant buradan koşulsuz buyruğun ikinci ana formülasyonunu türetir: "Öyle davran ki, ister kendi şahsında ister başka birinin şahsında olsun, insanlığı asla salt bir araç olarak değil, her zaman aynı zamanda bir amaç olarak kullan" (4: 429).

Şimdi, eğer bu buyruk, herhangi bir olanaklı koşulsuz buyruğun temeli olabilecek bir amacın koşulsuz değerini ifade ediyorsa, o zaman Kant'ın bu buyruğa ilişkin diğer formülasyonları, hem bizim yalnızca evrensel olarak geçerli maksimlere göre hareket etmemizi emreden, hem de uymamız gereken başka formülasyonlar, ondan türetilebilir olmalıdır. Öyleyse sormamız gereken bir soru, bunun böyle olup olmadığıdır. Ancak bu soruyu cevaplamadan önce, kulağa etkileyici gelen bu ifadenin tam olarak ne anlama geldiğini ve koşulsuz buyruğun özgün formülasyonundan daha inandırıcı bir şekilde kanıtlanıp kanıtlanamayacağını öğrenmemiz gerekiyor. Bu ifadenin ne anlama geldiğini belirlemek için, insanlık kavramının yanı sıra kendinde bir amaç düşüncesiyle ne kastedildiğini anlamamız gerekiyor. Kant'ın "insanlık" ile sadece insanlığı, *homo sapiens* biyolojik türünü ya da bu türün tanımlayıcı özelliklerini kastettiği düşünülebilir. Aslında

Kant, daha ziyade aynı zamanda rasyonel varlıklar oldukları kadarıyla biyolojik insanlara benzer bir şeyi kastediyor gibi görünüyor ve kendinde bir amaç olduğunu ilan ettiği şey insan yaşamından ziyade rasyonel varlığın cisimleşmesidir. (*Lectures on Ethics*'te Kant şunları söyler: Çeşitli ahlaksızlıklara bulaşarak, kişi yaşamını bir kenara atmadan "insanlığını bir kenara atabilir" ve "bu kadar çok değer verilmesi gereken yaşam değildir, kişi onu bir insan olarak yaşamalıdır" [*LEC*, 27: 341-2]. Kant, kendi başına yaşamın kutsallığına inanmıyordu.) Ancak, bildiğimiz yegâne rasyonel varlıklar insanlar olduğu için, Kant sıklıkla "rasyonel varlık" ve "insanlık" terimlerini birbirinin yerine kullanır ve bu yüzden her ikisi hakkındaki ifadelerden Kant'ın ne demek istediğini derleyebiliriz. Temelde, "rasyonel doğa, doğanın geri kalanından bununla kendine bir amaç koyarak ayrılır" der (*G*, 4: 437). Bir düzine yıl sonra, *Ahlakın Metafiziği*'nde, "insanlığı (hayvanlıktan farklı olarak) karakterize eden şey"in "kendine herhangi bir amaç koyma kapasitesi" olduğunu söyler (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, Bölüm VIII, 6: 392), ama aynı zamanda şunları söyleyerek devam eder: "Kendi şahsımızda insanlığın amacına bağlı olarak" burada

> Rasyonel irade ve dolayısıyla genel olarak kültür yoluyla, her türlü olanaklı amacı gerçekleştirme *kapasite*sini elde etmek ve teşvik etmek yoluyla, kendimizi insanlığa layık kılma ödevi, vardır... Başka bir deyişle, insan doğasının kaba eğilimlerini geliştirmekle yükümlüdür, bu sayede hayvan ilk kez insana yükselmiştir.

Dolayısıyla Kant'ın formülündeki "insanlık" terimi, kendimize özgürce amaçlar belirleme –istemeler oluşturma ve amaçlar benimseme– kapasitemiz anlamına geliyor gibi görünmektedir ve rasyonel varlıklar olarak ortaya çıkarabileceğimiz çeşitli yetenekleri geliştirmek gibi bir ödevi üstlenmek,

kendimiz için belirlediğimiz amaçların peşinden etkili bir şekilde koşmak ve böylece onları gerçekleştirmek için zorunlu olacaktır.[8] Etkin bir şekilde amaçların peşinden gitmek, onları belirlemekten sanki farklıymış gibi görünebilir, bu yüzden Kant'ın insanlık anlayışı en az iki bölümden oluşmalıdır. Ama aslında, rasyonel bir fail, gerçekleştirmek için hiçbir aracının olmadığı amaçlar belirlemeyecektir, bu nedenle olası amaçlarımızı gerçekleştirecek kapasiteleri geliştirmedeki başarısızlık aslında amaçlar belirleme özgürlüğümüzü kısıtlar. Kant'ın amaçları özgürce belirleme kapasitesi olarak insanlık kavramı, sonuç olarak, amaçlarımız için araçlar geliştirme ödevi için de yeterli bir temel içerir.

Şimdi, bu kapasiteyi "kendinde bir amaç", "koşulsuz" ya da "mutlak değeri" olan bir şey olarak ele almak ne anlama gelebilir? En azından, koşulsuz değeri olan bir şey, yalnızca koşullu değeri olan bir şey uğruna yok edilmemeli ya da zarar görmemelidir: Sonuçta, özgürce amaçlar belirleme kapasitemiz, herhangi bir özel olumsal amaç uğruna feda edilmemelidir. Bazen Kant'ın tüm demek istediği buymuş gibi görünüyor, aynen *Temellendirme*'de rasyonel doğanın "burada meydana getirilecek", yani üretilecek, "bir amaç olarak değil, *bağımsız olarak var olan* bir amaç olarak ve dolayısıyla yalnızca

8 Burada, Rawls tarafından benimsenen insanlık açıklamasından ayrılıyorum; Rawls insanlığı "bizi doğal dünyaya ait olan mantıklı ve rasyonel kişiler olarak niteleyen güçlerimiz ve kapasitelerimiz" ile özdeşleştirir; özellikle de ilk olarak bizim iyi bir iradeye ve iyi bir ahlaki karaktere sahip olmamızı mümkün kılan ahlaki kişiliğin güçleri ve ikincisi, kültür tarafından sanatlar, bilimler ve benzerleri tarafından geliştirilecek kapasite ve beceriler"le özdeşleştirir. (*Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, s. 188), böylece Kant'ın (en azından daha sonraki) tanımının merkezine koyduğu amaçları belirleme gücünü özellikle ihmal eder. Bu ihmalin, Rawls'un Kant yorumu açısından bir takım önemli sonuçları olmuştur; onun pozitif görevler oluşturmak için tamamen empirik bir temel insan ihtiyaçları kavramını ortaya koymasını zorunlu kılmış ve mutluluk ile ahlak arasındaki ilişkiyi açıklamasını olması gerekenden daha zor hale getirmiştir.

olumsuz olarak, yani asla aksine hareket edilmemesi gereken bir şey olarak düşünülmesi gerektiği"ni söylediğinde olduğu gibi (*G*, 4: 437). Ama Kant'ın *Ahlakın Metafiziği*'ndeki sözlerinden açıkça anlaşılıyor ki insanlığı amacımız haline getirmek yalnızca ona karşı hareket etmemekten daha fazlasıdır; insanlık, kendimizi salt hayvanlık düzeyinden yükseltmek için *geliştirilmesi* gereken kapasiteleri içerir. İnsanlığımız hem bir eğilim (*predisposition*) hem de bir potansiyeldir, hem korumamız hem de ilerletmemiz gereken bir şeydir. Ayrıca, insanlığımız hiçbir özel amaç için asla feda edilmeyecek bir şey olsa da, özel amaçları özgürce belirleme kapasitesinden başka bir şey değildir. İnsanlığımız ve tikel amaçlarımız basitçe birbiriyle karşıt hale getirilemez, ikincisi basit bir şekilde birincisi için feda edilmez. Daha ziyade, insanlığı amacımız yapma ve asla yalnızca bir araç yapmama gerekliliği, özel amaçlarımızı belirlememizi ve onların peşinden gitmemizi ve bunu amaç belirleme konusundaki genel kapasitemizin korunması ve geliştirilmesiyle tutarlı bir şekilde yapmamızı gerektirir.

Kendimize amaçlar koyma kapasitesi, Kant'ın etik üzerine derslerinde bahsettiği özgürlüğe çok benzer: Bizzat kendi amaçlarımızı belirleme kapasitesi seçim özgürlüğüdür; oysa seçim özgürlüğü eylem özgürlüğünü gerektirir çünkü peşinden gidecek hiçbir yolumuzun bulunmadığı amaçları rasyonel olarak seçmemiz mümkün değildir. Derslerde, daha önce gördüğümüz gibi, Kant da özgürlüğün "kendisiyle tutarlı" hale getirilmesi gerektiğini söyler. Ne demektir bu? Öyle görünüyor ki bunun bir anlamı, belli durumlarda, diğer durumlarda daha fazla özgür seçim yapma yeteneğimi koruyacak ve geliştirecek şekilde özgür seçimler yapmam gerektiğidir. Kant'ın bazı tipik örneklerini kullanırsak, intihar etme ya da sarhoş olma gibi belirli kararlar kendi başlarına düşünüldüğünde kesinlikle özgür seçimler –kendime "ne olursa olsun herhangi bir amaç" belirleme örnekleri– olacaktır ama bun-

lar benim daha başka özgür seçimler yapma kapasitemi korumak ve geliştirmekle tutarlı olmayacaktır: İntihar etmek, tek bir özgür eylem bile olsa, açıkça beni ve dolayısıyla başka özgür seçimler yapma yeteneğimi yok eder; sarhoş olmayı seçmek, kendisi özgür bir seçim olsa bile, beni birkaç saat boyunca özgür seçimler yapma ya da onları başarılı bir şekilde uygulama yeteneğinden mahrum eder ve eğer sarhoşken araba kullanırsam, bu benim ölmemle de sonuçlanabilir, böylece benim özgürlüğümü doğrudan yok eder ya da bir başkasını yaralar ya da öldürebilir, böylece o kişinin özgürlüğüne zarar verir ya da onu yok ederim.

Ya da bir başkasını öldürebilirim ve böylece onun özgürlüğünü yok ederim –Kant'ın şartının insanlığı bir amaç olarak görmemiz ve asla sadece benim ya da başka bir kişinin şahsında bir araç olarak görmememiz olduğunu hatırlayın. Bu, belirli durumlarda kendi özgürlüğümü kullanımının, yalnızca benim gelecekteki özgürlüğümü kullanmamla değil, aynı zamanda başkalarının özgürlüğünü koruma ve geliştirmekle de tutarlı olması gerektiği anlamına gelir. Açıkça, tek başına düşünüldüğünde tamamen özgür seçimler olacak ve hatta benim devam eden özgürlüğümle tutarlı olabilecek, ancak başkalarının özgürlüğünün korunması ve teşvik edilmesiyle tutarsız olabilecek her türlü seçimi yapabilirdim. Seni kaçırma kararım özgür bir seçim olabilir ama senin özgürlüğünün korunmasıyla tutarlı olmaz; okul vergilerimi ödememe kararım özgür bir seçim olabilir, ancak okul bölgemdeki çocukların eğitimiyle, dolayısıyla onların şimdi ya da büyüdükçe kendi özgürce seçtikleri amaçları gerçekleştirme kapasitelerinin geliştirilmesiyle tutarlı olmayacaktır. (Elbette, bu gibi durumlarda başkalarının özgürlüğünü ihlal etmemin benim cezalandırılmama yol açmasını bekleyebilir, hatta umabiliriz ve dolayısıyla kendi özgürlüğüm kısıtlanacak, hatta yok edilecektir.) Tutarlı bir şekilde insanlığı bir amaç olarak görmek

ve hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak görmemek, kişinin zaman içinde kendi özgür seçimlerinin tutarlılığını ve kişinin kendi özgür seçimleri ile başkalarının hem aynı anda hem de zaman içinde tutarlılığını gerektirir. Ahlakın temel ilkesi, özgürlüğü kullanmamızda böyle bir tutarlılık aramamızı emreder ve ahlakın somut yasaları, aklımızın bu genel amaca ulaşmak için izlememiz gerektiğini söylediği daha özel kurallardır.

Bu doğrultuda yorumlandığında, Kant'ın insanlığa her zaman bir amaç olarak bakmamız ve asla yalnızca bir araç olarak bakmamamız gerektiği ilkesi, yalnızca ilham verici değil, aynı zamanda bilgilendirici gibi görünmektedir. Ama bu salt iddiadan ("Şimdi diyorum ki...") başka bir şeye dayanıyor mudur? Kant'ın bunun lehine herhangi bir argümanı var mıdır?

Bu bölümün başında, Kant'ın, çocukların bile kısıtlanmaktan acı duydukları ve kendi kararlarını alabilmek için can attıkları yönündeki erken gözleminden alıntı yaptım. Bu, kişinin *kendi* özgürlüğünü ya da insanlığını neden sevdiğini açıklayabilir. Ancak, kendileriyle ilgili bu gerçek üzerine düşünmek, insanları bir şekilde *herkes*in özgürlüğüne değer vermeye yönlendirse bile, çocuklar olarak bile özgürlüğü sevdiğimiz ilk gerçeği, yalnızca antropolojik veya psikolojik bir olgu, dolayısıyla empirik, olumsal bir olguymuş, temel bir ahlak ilkesinin dayanağını olmaya uygun değilmiş gibi görünmektedir, en azından Kant'ın böyle bir ilkenin herhangi bir olası rasyonel varlık için geçerli olması gerektiği beklentisi göz önüne alındığında. Her hâlükârda Kant, ahlakın temelleri üzerine yaptığı olgunluk dönemi yayınlarında, koşulsuz buyruğu haklı çıkarmak için hakkımızdaki bu psikolojik olguya başvurmaz.

Kant, koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonunun metafiziğe atılan bir adımdan kaynaklandığını söyler (*G*, 4: 426) ve bazı yorumcular Kant'ta metafizik bir argüman bulmuşlardır;

bu argümana göre özel bir amaca atfettiğimiz "koşullu kıymet" ya da değerin bir temele ihtiyacı vardır, aslında bu temel basitçe başka bir koşullu değere "göreli" olamaz; aksine en sonunda koşulsuz değere sahip bir şeye dayandırılması gerekir ve koşullu olarak değerli olan amaçların koşulsuz olarak değerli kaynağı olabilecek tek aday bu amaçları seçme kapasitemizdir, bu nedenle seçme kapasitemiz tam da koşulsuz değere sahip olan şey olmalıdır.[9] Ama neden yalnızca koşullu ya da salt göreli değere sahip şeyler var olmasın; yani koşulsuz değere sahip hiçbir şeyin var olmayıp yalnızca başka bir şey değer kazanırsa değerli hale gelen şeylerin var olması neden mümkün olmasın ki? Aslında Kant, koşullu değer olasılığının koşulsuz değeri olan bir şeyin var olmasını gerektirdiğini öne sürmez; daha ziyade, ahlakın koşulsuz değere sahip bir şeyin var olmasını gerektirdiğini varsayar ve bundan koşullu ya da göreli değerin, değer hakkındaki hikayenin tamamı olamayacağı *sonucunu çıkarır*. Koşullu değerlerin varlığından koşulsuz değerin varlığını çıkarmaya çalışmaz (*G*, 4: 428).

O halde nihayetinde bizden, ahlakın temel ilkesini, hepimizin kabul ettiği ve felsefenin, hepimizin kabul ettiği daha somut ahlaki ilkeler ve görevlerden türeterek açıklayabileceği ve onaylayabileceği ama daha temel bir şeyden çıkaramayacağı temel bir norm olarak kabul etmemiz mi bekleniyor? Tam tamına bunu öne sürmek için yeterli kanıt vardır. *Temellendirme*'den yirmi yıl önce metafizik yöntem üzerine yazdığı makalede Kant, ahlakın temel "maddi" ilkelerinin "kanıtlanamaz" olduğunu söylemişti (*PNTM*, 2: 299). *Temellendirme*'nin Önsöz'ünde Kant şunu yazmıştı: "Ortak bilgiden onun en üst ilkesinin belirlenmesine analitik olarak ilerleriz ve sırayla bu ilkenin ve kaynaklarının incelenmesinden, içinde kullanıldı-

9 Bkz. Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 119-24 ve Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 116, 124-7.

ğını bulduğumuz ortak bilgiye sentetik olarak geri döneriz" (*G*, 4: 392); bu da ahlakın en üst ilkesinin netleştirilmesine somut olarak ekleyebileceğimiz tek şeyin, bu ilkeye ilişkin çözümlememizin doğruluğunun, kullanım örnekleri yoluyla doğrulanması olduğu anlamına gelebilir. Ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, "bu temel yasanın bilinci"nin, "kendisini bize zorla dayatan" bir "akıl olgusu" olduğunu söyler (*CPracR*, 5: 31). Belki de temel bir ahlak ilkesi olması gerektiğine ilişkin, daha temel bir öncülden başlayan bir argümanın olması mümkün değildir, ancak en azından *Temellendirme*'nin henüz tartışmadığımız üçüncü bölümünde Kant bu sonuçtan kaçınmaya çalışır. Ama bu böyle bile olsa, eğer ahlakın temel bir ilkesi varsa, o halde onun belirli bir özelliğinin olması gerektiği yine de öne sürülebilir. Kant'ın koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonu, daha iyi bir metafizik temele sahip olduğu için değil, ödevlerimize ilişkin ortak anlayışımızı daha iyi anlamlandırdığı ve dolayısıyla herhangi bir ahlak yasasının normatif karakterinin ne olması gerektiğini daha iyi aydınlattığı için birincisine tercih edilebilirdir.

Bu nihayetinde muhtemelen doğrudur. Ama Kant'ın düşünmemiz gerektiğini söylediği bir şey daha var. Bir güdü olarak ödevden hareket etmenin değerine ilişkin ortak anlayışımızla ilgili çözümlemesine geri dönersek, Kant şunları yazmıştı:

> İster benim olsun ister başka birinin doğası böyle bir eğilime saygı duyamam; en fazla ilk durumda onaylayabilirim ve ikinci durumda bazen onu sevebilirim bile, yani onu kendi yararıma uygun olarak görebilirim. İrademle yalnızca bir temel olarak bağlantılı olan ve hiçbir zaman etki olarak bağlantılı olmayan şey... saygının bir nesnesi ve dolayısıyla bir emir olabilir. Sonuç olarak ödevden dolayı yapılan bir eylem, eğilimin etkisini tamamen bir kenara bırakmaktır.
>
> (*G*, 4: 400)

Bunun öne sürdüğü şey şudur: Yalnızca *yap*tıklarımıza kıymet verebilir ya da saygı duyabiliriz, salt *başımıza gelenler*e değil; ve eninde sonunda *yap*tığımız şey, amaçlarımızı seçmek ve onların peşinden koşmak için çeşitli araçlar geliştirmeyi ve kullanmayı seçmek, ama aslında onları *gerçekleştirmek* değilse, çünkü bu her zaman en azından kısmen kendi eylemimizin ötesindeki etmenlere bağlıdır, o zaman belki de gerçekten saygı duyabileceğimiz tek şey, amaç seçimimiz ve bu seçimin dayandığı kapasitelerdir (tıpkı gerçekten saygı duymayacağımız tek şeyin, insanların sahip olduğu kötü eğilimler ya da başlarına gelen kötü şeyler değil, kötü bir amaç seçimi olması gibi). Bunun ima ettiği şey ise şu olabilir: Amaçları özgürce seçme kapasitesi olarak insanlık *koşulsuz* değere sahip bir şey olmak için tek adaydır, çünkü bu kapasite edilginliğin değil etkinliğin özü olarak *saygı*nın tek gerçek nesnesidir.

Sonuç olarak, yalnızca sahici eylemlere saygı duyabileceğimiz öncülünün kendisinin, ister betimleyici ister normatif olsun, daha temel bir şeyden türetilmeyen normatif bir varsayım olduğu yadsınamazmış gibi görünüyor. Ama belki bazıları, ahlaki *yargı* ya da *değerlendirme* hakkında böyle temel bir iddiayı, Kant'ın insanlığın her zaman bir amaç olması ve asla yalnızca bir araç olmaması gerektiği ilkesinde dile getirdiği daha soyut ve muhtemelen tanıdık olmayan ahlaki *değer* teorisinden görüsel olarak daha ikna edici bulacaktır ve bu nedenle birincisini ikincisi lehine bir argüman için olası bir öncül olarak düşünecektir. Eğer böyle değilse, o halde Kant'ın argümanı eskisinden daha sorunlu değildir: Bu argüman ahlaki normlar hakkındaki somut iddiaların ancak daha temel bir ahlaki norm olarak kabul ettiğimiz bir şeyden türetilebileceğini, ancak bu temel normun bir şekilde daha kesin olan herhangi bir metafizik olgudan hiçbir çıkarımının var olamayacağını kabul eder. Bizim en temel ahlaki norm olarak sunulan şeyi bariz olarak ikna edici bulmamız gerekiyor ve ke-

sinlikle birçok insan Kant'ın temel ahlak ilkesine ilişkin ikinci formülasyonunu dolaysızca ikna edici bulur.

Şimdilik Kant'ın ikinci temel ahlak ilkesinin türetilebilirliği sorununu burada bırakalım ve bunun yerine Kant'ın koşulsuz buyruğun diğer formülasyonlarının bundan türetilip türetilemeyeceği sorusuna dönelim. Bundan sonra, koşulsuz buyruktan daha somut ödev ilkelerinin çıkarılıp çıkarılamayacağını görebiliriz, böylece ona ek bir doğrulama sağlayabiliriz.

Evrensel Yasa ve Bir Kendinde Amaç Olarak İnsanlık

Kant koşulsuz buyruğu aslında en az beş farklı şekilde formüle eder, ancak kendisi genellikle yalnızca üçüne atıfta bulunur (bkz. *G*, 4: 432, 436-7). Yorumcular bu formülasyonlar arasında akla gelebilecek her ilişkiyi tartışmışlardır,[10] ancak ben burada, Kant'ın kendisinin bu formülasyonun, "olası bir koşulsuz buyruğun zemini"ni ortaya çıkardığı önerisine uygun olarak, diğer formülasyonların kendinde bir amaç olarak insanlık formülünden (*the formula of humanity as an end in itself*, kısaltılmış "FHE") türetilebileceği görüşünü geliştireceğim.

Kant'ın koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonu olarak bahsettiğim şey, yalnızca bizim de evrensel yasalar olmasını

10 Bu konunun modern tartışması H.J. Paton ile başlar, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Londra: Hutchinson, 1947), Book III, s. 129-98. Diğer yararlı tartışmaların arasında ayrıca bkz. Aune, *Kant's Theory of Morals*, Bölümler II-IV, s. 35-130; Onora O'Neill, "Universal laws and ends-in-themselves", kendisinin *Constructions of Reason* kitabında yeniden basılmıştır, s. 126-44; Philip Stratton-Lake, "Formulating Categorical Imperatives", *Kant-Studien* 83 (1993): 317-40; Wood, *Kant's Ethical Thought*, Bölümler 3-5, s. 76-190 ve Rawls, *Lectures*, s. 162-216. Benim bu konudaki konumumun ayrıntılı bir açıklamasını şurada verdim: "The Possibility of the Categorical Imperative", *Philosophical Review* 104 (1995): 353-85, benim *Kant on Freedom, Law, and Happiness* kitabımda yeniden basılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 172-206.

isteyebileceğimiz maksimlere göre hareket etmemizi gerektiren evrensel yasa formülü (*the formula of universal law*, "FUL"), aslında onun ilk formülasyonunu izleyen ilk varyant değildir (*G*, 4: 421). Kant'ın o ilk formülasyona dayanan ilk varyantı, aslında evrensel *doğa* yasası (*the formula of the universal law of nature*, "FLN") formülüdür: "*Sanki eyleminin maksimi senin iradenle* evrensel bir doğa yasası *olacakmış gibi eyle*" (*G*, 4: 421). Bazı yorumcular, bunun Kant'ın teorisine yeni bir şey, yani *doğa*nın kendisinin bize kapasiteler vermekte belirli amaçlara sahip olduğu ve yalnızca doğanın bu amaçlarıyla uyumlu şekillerde eylememiz gerektiğine şeklindeki teleolojik bir kavrayış getirdiğini iddia ettiler.[11] Kant'ın bu formülasyonla ilgili ilk örneği bu yorumla tutarlıdır: O, *kendini-sevme dolayısıyla* (yani daha fazla acıdan kaçınma arzusu dolayısıyla) intihar etmememiz gerektiğini çünkü doğanın bize hayatlarımızı sonlandırmamamız, hayatlarımızı korumamız için kendini-sevme eğilimini verdiğini iddia eder (*G*, 4: 422). Ancak bu teleolojik yorum, Kant'ın genel bir doğa yasası kavramı tarafından zorunlu kılınmaz; çünkü Kant'ın bir doğa yasasıyla resmi olarak kastettiği her şey, belirli bir nesneler alanının davranışında istisnasız bir tekbiçimliliktir: Doğa yalnızca "şeylerin *varoluş*udur, bu varoluş evrensel yasalara göre belirlendiği ölçüde" (*PFM*, §14, 4: 294). Dolayısıyla Kant, FUL aracılığıyla bizden, ona göre eylemeyi düşündüğümüz bir maksimin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyip isteyemeyeceğimizi düşünmemizi istediğinde ya da eğer

11 Bkz. Paton, *The Categorical Imperative*, s. 149-50. Bu bağlamda Paton'un ardından gelen iki isim şunlardır: Beck, *Commentary*, s. 160-1 ve Aune, *Kant's Theory of Morals*, s. 59. FLN'nin teleolojik yorumu nedeniyle, Aune bu pasajda onu "işe yaramaz" olarak görür, her ne kadar onun saf ahlak yasaları ile bunların "tipik örnekleri", yani bunların insanlara uygulandıkları biçimler, arasındaki ilişkiye dair daha geniş yorumu (bkz. yine onun s. 111-20), FLN'nin, FUL'un tipik bir örneği olarak bir yorumunun var olması gerektiğini önerecektir ki bu durumda o "işe yaramaz" değildir.

başkaları da böyle yapacak olsaydı, bizim maksimimize göre eylemeyi isteyip istemeyeceğimiz düşünmemizi istediğinde, o zaten, eğer bu maksim (bir şekilde) herkesin fiilen hareket ettiği doğa yasalarından biri haline gelirse, bizim maksimimize göre eylemeyi isteyip isteyemeyeceğimizi düşünmemizi ister, dolayısıyla zaten FLN'yi ima eder. Kant, aynı noktayı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şunu söylediğinde ortaya koyar:

> Saf pratik aklın yasaları altında yargının kuralı şudur: Eğer önerdiğin eylem kendinin bir parçası olduğun doğaya ait bir yasayla gerçekleşseydi, onu aslında kendi iradenle mümkün hale gelmiş olarak görmek isteyip istemeyeceğini kendine sor.
>
> (5: 69)

Eylemlerimiz doğal dünyada gerçekleşir, bu yüzden evrensel bir yasa (FUL) olarak maksimimizi isteyip istemediğimizi sorduğumuzda sorduğumuz soru, onun bir doğa yasası olmasını isteyip istemediğimiz (FLN) sorusuyla aynıdır.

Şimdi, Kant'ın işaret ettiği gibi, önerdiğim maksimimin evrensel bir doğa yasası olmasını isteyip istemediğimi sorduğumda aslında sormam gereken iki soru vardır: Birincisi, kendi maksimime göre eylemem, diğer herkes de bunu yapacak olsaydı, mantıksal olarak mümkün olur muydu ve ikincisi, maksimimin evrenselleştirilmesini istemem mantıksal olarak mümkün olsa bile, bu rasyonel olarak isteyebileceğim bir şey midir, yani benim şeyleri rasyonel olarak istememle tutarlı olacak mıdır (*G*, 4: 424). Kant'ın bu testlerden ilkiyle kastettiği gayet açıktır: Eğer herkesin benim maksimime göre eylediği durumda benim ona göre eylemem imkânsız olsaydı, o zaman evrensel olmasını isteyerek önerdiğim maksime göre eylemek mantıksal olarak imkânsızdır. Örneğin, eğer herkes böyle yaparak bir şey elde edebileceğini düşündüğü zaman

yanlış sözler verecek olsaydı, bizzat söz verme pratiği –bu pratik içerisinde insanlar başkaları tarafından verilen sözlere göre eylerler, çünkü bu sözlerin yerine getirilmesini umarlar– hızlıca çökecektir ve bu bir kez gerçekleştiğinde, benim yanlış bir söz vermem bile mantıksal olarak imkânsız hale gelirdi; insanların genellikle sözlerini tutmaları beklentisine dayanan bir söz verme pratiği olmasaydı, "söz veriyorum" kelimeleri anlamsız olurdu.[12] İkinci testin anlamı o kadar açık değildir, ancak öyle görünüyor ki Kant'ın aklında olan şey, belirli maksimlerin evrenselleştirilmesinin mantıksal olarak imkânsız olmasa bile temel bir rasyonellik yasasıyla; yani eğer rasyonel olarak bir amacı isteyeceksem, o zaman her zaman onu sağlayacak yeterli bir aracı isteyebilmeliyim şeklindeki temel ilkeyle, tutarsız olacağıdır. Kant'ın ortaya koyduğu gibi, "bir amacı isteyen, (aklın onun eylemleri üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu sürece) kendi gücü dahilinde bu amaç için kaçınılmaz olarak gerekli araçları da ister" (*G*, 4: 417). O zaman Kant'ın düşüncesi şu olacaktır: Rasyonel bir varlık olarak amaçlarınız için uygun araçların, bunlar ne olursa olsun, mevcut olmasını istemeniz gerekir, ancak "yeteneklerimi geliştirmeyeceğim" ya da "ihtiyacı olan başkalarına yardım etmeyeceğim" gibi maksimlerin evrenselleştirilmesini isteyecek olsaydınız,

12 FUL / FLN testinin ilk versiyonunun bu yorumu, yani benim belirli bir maksime göre eylememin, herkesin bu maksime göre eylemesiyle tutarlılığı, şu isimler tarafından açıkça ifade edilmiştir: Nell (O'Neill), *Acting on Principle*, s. 61-3, 69-73; Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law" (1986), kendisinin *Creating the Kingdom of Ends*, s. 77-105, s. 92-4; ve Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 167-70. Rawls, ona göre eylemeyi önerdiğimiz maksimin herkese genelleştirilmesinin neyle sonuçlanacağını empirik olarak bulmamız gerekebileceğini açıkça belirtir (s. 169). Bununla birlikte, bu, bizim o maksime göre eylememizin aslında diğer herkesi bu ilkeye göre eylemeye sevk edip etmeyeceğini deneysel olarak bulmamız gerektiği anlamına gelmemelidir. Hem Rawls hem de Nell'in (O'Neill) açıklığa kavuşturduğu gibi, bu test, bizim hem bu maksime göre eylemeyi *iste*yip *iste*yemeyeceğimiz ve hem de, bunun sonuçları ne olursa olsun, herkesin de aynı şeyi yapmayı *iste*yip isteyemeyeceğidir.

yani, hiç kimsenin yeteneklerini geliştirmemesini ya da hiç kimsenin ihtiyacı olan birine yardım etmemesini isteyecek olsaydınız, o zaman aslında amaçlarınızı gerçekleştirmek için yeterli araçların mevcut olma*ma*sına istekli olurdunuz –irrasyonalitenin zirvesi.[13] Sonuçta Kant açıkça yalnızca, eğer bir amacı isterseniz, uygun bazı araçlara sahip olmanız gerektiği kuralının, *koşullu* buyrukların gücünü açıklamak için ihtiyaç duyulan tek rasyonellik ilkesi olduğunu söyler, örneğin "bu mobilyayı monte etmek istiyorsanız, bir Phillips tornavida kullanmalısınız" gibi "beceri kuralları" ya da "sağlıklı olmak istiyorsanız kilonuzu kontrol etmelisiniz" gibi "sağduyu kuralları". Bu, bu ilkenin ahlakla değil, yalnızca sağduyuyla ilgili konularda geçerli olduğu izlenimini verebilir. Ama bundan bu sonuç çıkmaz, çünkü Kant ahlaki, koşulsuz buyruğu *salt* bu ilkeyle açıklamaz: Ahlaki soru, –ahlakın ve yalnızca ahlakın yapmamı gerektirdiği gibi– *önerdiğim maksimin evrenselleştirilmesini isteyecek olursam* amaçlarım için yeterli araca sahip olup olmayacağımdır. Başka bir deyişle, pratik aklın en yüksek formu olarak ahlak, *hem* evrenselleştirme ilkesini *hem de* araçsal rasyonellik ilkesini içerir.

Kant, önemli bir geleneksel ayrımın, mükemmel ve mükemmel olmayan ödevler arasındaki ayrımın, kendi versiyonunu, evrenselleştirilebilirlik için iki test arasındaki ayrımla ilişkilendirir.[14] Kant'ın açıklamasına göre, mükemmel ödevler, belirli bir eylem tipini emreden ya da daha tipik olarak belirli bir eylem tipinin terkedilmesini emreden görevlerdir; öte yandan mükemmel olmayan ödevler yalnızca genel bir hedef ya da plan emreder, bu planın uygulanması gereken

13 Bkz. O'Neill, "Consistency in Action," *Constructions of Reason*, s. 98-103.

14 Bu ayrımın tam bir yorumu karmaşıktır. Bkz. Nell (O'Neill), *Acting on Principle*, s. 43-58; Rawls, *Lectures*, s. 185-7 ve Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), s. 95-112.

belirli eylem türlerini değil.[15] Kant'ın örneklerini kullanırsak, intihar, ya da daha doğrusu, önceki tartışmamızın ışığında yalnızca acıdan kaçınma güdüsüyle edilen intihar her zaman yasaklanan belirli bir eylem türüdür, bu nedenle böyle bir intiharı gerçekleştirmeme ödevi mükemmel bir ödevdir; ancak başkalarına ihtiyaç duyabilecekleri her şekilde yardım edemeyeceğiniz için, diğer insanlara yardım etmeye yönelik genel plan, size hangi belirli iyilik eylemlerini gerçekleştirmeniz gerektiğini söylemez ve bu nedenle mükemmel olmayan bir görevdir. Kant'ın iddiası, herhangi bir mükemmel ödevin reddini içeren bir önerinin ilk evrenselleştirilebilirlik testinde başarısız olacağı, herhangi bir mükemmel olmayan görevin reddini içeren bir önerinin ise birinci testi geçebileceği, ama ikincisinde başarısız olacağıdır (*G*, 4: 424). Bu bağıntının her durumda geçerli olup olmadığı açık değildir, ancak herhangi bir şeyin buna bağlı olup olmadığı da açık değildir: Sahip olduğumuzdan emin olduğumuz herhangi bir ödev FUL / FLN'nin iki bölümünün birinden ya da her ikisinden türetilebildiği sürece, koşulsuz buyruğun bu versiyonunun yeterliliğini doğruluyor gibi görünecektir.

Elbette FUL ve/veya FLN'nin gerçekten tüm ödevlerimizi ve yalnızca ödevlerimizi açığa çıkarıp çıkarmayacağı konusunda sorular öne sürülmüştür. Pek çok yorumcu, evrenselleştirilebilirlik testini açıkça geçen ahlaksız maksimler ve bu testi geçemeyen açıkça zararsız maksimler formüle ettiler,[16]

15 Daha geleneksel açıklamalarda, mükemmel ödevler uygulanmak zorundadır ve mükemmel olmayan ödevler uygulanmak zorunda değildir; ancak bir ödevi zorla kabul ettirme olasılığı, ödevin belirli kişilere borçlu olunan belirli icraatları gerektirdiğini varsayar; bu, Kant'ın kusursuz ödevleri için geçerlidir, ancak kusurlu olmayan ödevler için değildir. Örneğin bkz. Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature* (1673), Kitap I, Bölüm II, Kesim XIV ve not; Samuel Tooke'un çevirisinin (1691) içinde, der. Ian Hunter ve David Saunders (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), s. 50.

16 Bu tür vakaların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Nell (O'Neill), *Acting on Principle*, özellikle Bölüm 2 ve 3, s. 12-42.

bazılarıysa evrenselleştirilebilirlik testinin yalnızca olumsuz ödevlere yol açtığını ve pozitif ödevlere yol açmadığını iddia ettiler.[17] İkinci itiraz yanlış görünüyor: Tüm yeteneklerimin paslanmasına izin verme ya da başkalarına asla yardım etmeme ilkelerini reddediyorsam, o zaman onların mantıksal karşıtlarını, yani yeteneklerimin en azından bir kısmını geliştirme ve en azından bazı insanlara zaman zaman yardım etme ilkelerini, kabul etmem gerekir. Kuşkusuz, sonuncu maksimler bana özellikle *hangi* yetenekleri geliştirmem gerektiğini ya da hangi insanlara *ne zaman*, *nasıl* ve *ne kadar* yardım etmem gerektiğini söylemezler –ama Kant'ın bu mükemmel olmayan ödevlere ilişkin maksimlere çağırarak anlatmak istediği nokta tam da budur ve eğer bu bir itirazsa, nasıl türetilmiş olursa olsun, mükemmel olmayan ödev düşüncesinin kendisine bir itiraz olacaktır. Ama burada bu ayrıntılara girmek istemiyorum. Tartışmak istediğim şey, bir ahlak testi olarak evrenselleştirilebilirlik genel düşüncesinin gücünün, daha ziyade, insanlığın her zaman kendinde bir amaç (FHE) olarak ele alınması gerektiği düşüncesinden kaynaklandığıdır, FHE'nin FUL / FLN'ye bir şeyler eklemesinden değil; ve *bu*, tüm fiilî ödevlerimiz için yeterli bir temel ise, o zaman FUL ve/veya FLN'yi de yeterli olacakları şekilde formüle etmenin bir yolu mutlaka olmalıdır.

Buradaki temel düşünce basitçe, FHE'nin insanlığın, ister kişinin kendisinde ister başka herhangi birinde olsun, her zaman bir amaç olarak görülmesi ve asla yalnızca bir araç olarak görülmemesi gerektiği şartının, her birimizin her zaman diğer *herkes*in özgür seçimine ve eylemine saygı göstermesini ve bu nedenle yalnızca, *tüm herkes tarafından kabul edilebilecek* ve onların özgür seçim kapasitelerini de koruyacak maksimlere göre eylemesini gerektirmesidir. İlk durumda bu, diğer

17 Bkz. Aune, *Kant's Moral Theory*, s. 31, 78 ve Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 97-107.

herkesin benim önerdiğim maksime göre eylediğimi kabul edebilmesi gerektiği anlamına gelir, ancak onların özgürlüğüne tam saygı, aynı zamanda, *benim eylemeyi teklif ettiğim herhangi bir ilkeyi benimseyebilmeleri gerektiği* anlamına gelir, her ne kadar aslında izin verilebilir şekilde eylediğim her maksimi fiilen benimsemeleri gerekmese de. Bunun nedeni, herkese eşit bir şekilde bir amaç olarak davranmak, yalnızca herkesin, eğer böyle yapmayı seçerlerse, ona göre eyley*ebi*leceği ilkeleri benimsemeyi gerektirir: Eğer bazılarının ona göre eyleyebildiği ama başkalarının olan göre eyleyemediği maksimlere izin verilirse, herkesin kendinde bir amaç olarak muamele görmediği ya da bazılarının diğerlerinden daha fazla bir amaç olarak görüldüğü adaletsiz bir özgürlük dağılımı olacaktır. Diğerleri, benim aynı zamanda eyleyemeceğim ilkelere göre eylerlerse, benim insanlığıma kendilerininkiyle değer olarak eşit muamele etmemiş olacaklardır ve eğer ben onların aynı zamanda eyleyemeyeceği ilkelere göre eylersem, başkalarına benimkiyle eşit değerde olan kendinde amaçlar olarak muamele etmemiş olacağım. Kant meseleyi amaçlar açısından ortaya koyar –başkalarına yalnızca araç olarak değil, amaç olarak değer vermenin, onların yapmayı önerdiğim "aynı eylemin amacını kendi içlerinde barındırabilmelerinin de" gerektiğini söyler (*G*, 4: 430)– ama aynı durum maksimler için de geçerlidir: Başkalarına kendime eşit değerde amaçlar olarak davranmak, onların benim eyleme geçmeyi önerdiğim herhangi bir maksimi benimsemekte özgür olmaları gerektiği anlamına gelir. Eğer benimseyemeyeceklerse, ben de böyle bir maksime göre eyleyemem.

Elbette bu, herkese insanlığı ya da seçim ve eylem özgürlüğünü uygulamakta eşit derecede özgür olarak muamele etmenin anarşi ile aynı şey olamayacağı anlamına gelir: Hepimiz birbirimize eşit derecede özgür olarak davranacaksak, hepimizin vazgeçmeyi seçmek zorunda kalacağı birçok mak-

sim olacaktır. Kendi sürmekte olan yaşamıma ve özgürlüğüme değer veriyorsam, herhangi bir nedenle cinayet işleme maksimini açıkça benimseyemem, çünkü bu, aynı maksime göre eylemekte özgür olmanıza ve böylece eğer bunu seçerseniz beni öldürmenize izin vermek anlamına gelir.[18] Size aynı maksimi benimseme özgürlüğü verirken, yanlış sözler verme maksimini benimseyemem, çünkü o zaman yalnızca söz verme eylemlerine dönüşen şeyleri sergileyerek hiçbir şey başarabilmem mümkün olmaz –yine, insanların iyi bir neden olmaksızın verdiği sözleri tutmadığı bir dünyada, hiçbir mantıklı insan hiçbir sözü kabul etmeyecek ve böylece "söz veriyorum..." sözcükleri anlamsız bir sese dönüşecektir. Size aynı özgürlüğü tanıyacaksam, yeteneklerimin paslanmasına izin verme ilkesini benimseyemem, çünkü o zaman hiçbirimiz amaçlarımızdan herhangi birini gerçekleştirmek için gerekli olan araçlara sahip olamayız vb. Herhangi birimizin eylemekte özgür olduğu herhangi bir maksimi benimsemekte hepimize eşit derecede özgür olarak muamele etmek, hepimizin belli maksimleri bütünüyle terk etmemiz ve kendimizi bu maksimlerin karşıtlarını benimsemeye adamamız gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle FHE, FUL / FLN'yi içerir.

Yaygın Olarak Tanınan Ödevlerden Yola Çıkarak Koşulsuz Buyruğun Doğrulanması

İnsanlığa her zaman bir amaç olarak davranma, asla yalnızca bir araç olarak davranmama zorunluluğunun, Kant'ın koşullu buyruğun kalan formülasyonlarını da içerdiğini görmeden önce, bu formülasyonun, bu tür görevler için yeterli bir temel olup olmadığını düşünmeyi bırakalım. genelde tanırız. Bu

18 Bkz. Nell (O'Neill), *Acting on Principle*, s. 79-80.

yalnızca sorulması gereken doğal bir soru değil, aynı zamanda Kant'ın, daha önce belirttiğimiz gibi, "bu ilkenin incelenmesinden... kullanıldığını bulduğumuz ortak bilgiye sentetik olarak ilerlememiz gerektiğini" söylediğinde cevaplamayı vaat ettiği bir soru gibi görünüyor..." (*G*, 4: 392). Hem FUL / FLN hem de FHE'yi, kendine karşı mükemmel bir ödev, başkalarına karşı mükemmel bir ödev, kendine karşı mükemmel olmayan bir ödev ve başkalarına karşı mükemmel olmayan ödev olmak üzere hepsinden birer tane dört örnekle göstermektedir, çünkü tam da böyle bir şema yaygın olarak kabul edilmektedir (*G*, 4: 421-2n). Bu sınıflandırma belli ki eksiksizdir –Tanrı'ya karşı ödevleri bir kenara bırakırsak ki Kant bunları reddetmiştir (örneğin bkz. *MM*, Erdem Öğretisi, §18, 6: 443-4)– öyleyse eğer Kant'ın koşulsuz buyruk formülasyonları, bu dört sınıfın herbirindeki tipik ödev örneklerini temellendirmenin bir yolunu sunuyorsa, bu onların lehine "ortak ahlaki bilgi"den kaynaklanan güçlü bir argüman olacaktır. Daha önce belirtildiği gibi, Kant'ın insanın kendisine karşı mükemmel ya da katı bir ödev örneği, intiharın yasaklanmasıdır. Kant'ın argümanı şudur: Kişi "kişi olarak kendisi olduğu bir insanı sakatlayarak, zarar vererek ya da öldürerek onu ortadan kaldıramaz", çünkü kişinin insanlığı –yalnızca biyolojik varoluşu değil, kişinin özgür ve seçebilen ve amaçların peşinden gidebilen rasyonel bir varlık olarak varoluşu– kendinde bir amaçtır; *en azından* daha fazla acı ya da hayal kırıklığından kaçınmak *gibi bir nedenle* intihar etmek, "bir insanı yaşamın sonuna kadar katlanılabilir bir durumu sürdürmek için *yalnızca bir araç* olarak kullanmaktır" (*G*, 4: 429). Kişinin kendi varoluşunu yalnızca kendi varoluşunda belirli bir duruma ulaşmak için bir araç olarak kullanması fikri garip görünüyor, ancak kişinin bir şeyi, yani kendi insanlığını yok etmemesi gerektiği ve her zaman bir amaç olarak ele alınması gerektiği ve asla yalnızca bir araç olarak görülmemesi gerek-

tiği genel fikri gayet açıktır. Muhtemelen aynı argüman cinayet durumunda da geçerlidir.

İntiharın izin verilebilirliği, Kant'ın çok iyi tanıdığı klasik Stoacılık ve Epikurosçuluğun etik tartışmalarında standart bir konuydu ve Johann Goethe'nin en çok satan kitabı *Genç Werther'in Acıları*'nın (1774) yayımlanmasından sonra on sekizinci yüzyıl Almanya'sında da moda bir konu haline geldi. Bu nedenlerle Kant bu konuya büyük ilgi duyuyordu –kendisinde şu ya da bu türden intihar eğilimleriyle mücadele ettiğini gösteren en azından onun hakkında bildiğimiz hiçbir şey yoktur– ve bu konuyu sık sık tartışıyordu. Başka bir yerde öne sürdüğü iki nokta onun şu anki argümanını netleştirmeye yardımcı olabilir. İlk olarak, *Temellendirme*'yi yayınlamadan önceki yıllarda verdiği etik üzerine derslerinde, intiharla ilgili "doğal olarak iğrenç" olan şeyin, "insanın özgürlüğünü, onu tamamen bir insan olarak yaşamak için kullanması gerektiği yerde kendini yok etmek için kullanması olgusu" olduğunu söylemiştir; bir insan "kendisiyle ilgili her şey üzerine karar vermekte özgürdür, ancak o kendi şahsı üzerine karar vermekte özgür değildir ve özgürlüğünü kendisine karşı da kullanamaz" (*LEC*, 27: 343). Bunun ima ettiği şey, daha önce öne sürdüğüm gibi, şudur: İntihar eyleminin kendisinin bir özgürlük kullanımıdır, yani özgürce seçilmiş bir eylemdir, ancak kişinin özgür bir fail olarak süren varoluşuna karşı olan özgür bir eylemdir, yani daha fazla özgür eylem olasılığını ortadan kaldıracak olan bir özgür eylemdir. Bu nedenle intihar onaylanamaz, özgürlük olarak insanlık adına reddedilmelidir: İnsanlığa kendinde bir amaç olarak muamele etmek, tek başına düşünülen herhangi bir özgür eylemin değil, süregiden bir durum olarak özgürlüğün korunmasını gerektirir.

Diğerlerinden ayrı herhangi bir özgür eyleme izin veremeyeceğimiz, ancak bunun yerine bir ömür boyu özgürlüğün korunmasını düşünmemiz gerektiği, insanlığa bir amaç

olarak davranma ve asla yalnızca bir araç olarak muamele etmeme şartına eklenmiş belirli bir niceliksel yönün olduğunu göstermektedir, her ne kadar pek çok insan nicelikle ilgili kaygıların yalnızca faydacılık (*utilitarianism*) gibi sonuççu (*consequentialist*) teorilerle ilgili olduğunu varsaysa da. Kant'ın derslerinde intiharla ilgili söylediği ikinci nokta bunu doğrular. Kant genellikle intihar yasağını mutlak olarak ele alma eğilimindedir, ancak konuyu öğrencileriyle birlikte işlerken en azından bazı istisnaların mümkün olabileceğini kabul eder. Özellikle, Julius Caesar'ın zorbalığından kişisel olarak kaçmak için değil, daha çok Romalıları "son çabalarını özgürlüklerini savunmaya adamalarını" teşvik etmek için kendini öldüren Romalı lider Cato (Marcus Porcius Cato Uticensis, İÖ 95-46) vakasını tartışır (*LEC*, 27: 370).[19] Kant'ın kendisi kesin olarak böyle bir sonuca varmasa da, bu örneği, daha birçok özgür varlığı kurtarmak için bir özgür varlığın (özgürce seçilmiş bir şekilde) yok edilmesinin izin verilebilir, hatta zorunlu olabileceğini öne sürüyor olarak alabiliriz, çünkü insanlığı hem kendi şahsımızda hem de başkalarının şahsında bir amaç yapmak ve asla yalnızca bir araç yapmamak, mümkün olduğu kadar çok insanlık örneğini korumayı gerektirir ve tüm örneklerin korunamadığı durumlarda, daha az örnek yerine daha fazla örnek korunmalıdır başkalarını korumak için feda edilmesi gereken kendi insanlık örneğimiz olsa bile. İnsanlık sadece bir soyutlama değil, örneklerin*de* var olan bir şeydir ve bu yüzden insanlığı amacımız yaparken sayılar

19 İngiliz yazar Joseph Addison'un Nisan 1713'te piyasaya çıkan *Cato, A Tragedy*, yalnızca Britanya ve Kuzey Amerika'da değil, aynı zamanda Avrupa'da da on sekizinci yüzyıl boyunca çok popülerdi. Kant'ın bu trajediye olan ilgisinin kaynağı pekâlâ bu olmuş olabilir. Bkz. Joseph Addison, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, editörlüğü Christine Dunn Henderson ve Mark E. Yellin (Bloomington, IN: Indianapolis Liberty Fund, 2004). Johann Christoph Gottsched, *Der Sterbende Cato* (1721) adlı oyununu kısmen Addison'ın oyununa dayandırmıştır.

önemli olabilir, aslında önemli olmak zorundadır.[20] (Ancak Kant, insanlığı amacımız yapmanın daha fazla insanlık örneği *üretme*yi gerektirdiğini hiçbir zaman önermez; tipik olarak insanlığı, hatırlayalım, ona karşıt olarak eylemde bulunulmaması gereken bir amaç olarak ele alır. Bunun tam olarak neden böyle olması gerektiğini açıklamak kolay olmayabilir: Bu, örneğin dünyanın aşırı yoğun bir nüfusa sahip olmaması gerektiğine inananların etik sezgilerine rahatlıkla uyar, ancak sınırsız üreme görevleri olduğuna inanan insanların dinî görüşlerine uymaz.)

Aynı akıl yürütme, (Kant'ın fiilen tartışmadığı) cinayet durumunda da geçerli olabilir. Yine, başlangıçta cinayet yasağını mutlak olarak kabul edebiliriz, ama aslında bu yasağın istisnalarını kabul ederiz. Bu nedenle, meşru müdafaa hakkının bazen bir saldırganı öldürmeye izin verebileceğini kabul ederiz ve bu, her bir insan yaşamının dokunulmazlığını diğerlerinden bağımsızmış gibi düşünemeyeceğimiz anlamına geliyor, daha ziyade bazen tek bir yaşamın sadece bir başka bir yaşamın pahasına korunabileceğini kabul ederiz ve bazı durumlarda kişinin başka birinin değil kendi yaşamını koruma hakkı olabilir. Bu durumda, bu hakkın nedeni, kişinin herhangi bir suç işlemeyip masum olması, saldırganın ise olmaması olabilir. Ancak, ilgili tüm tarafların herhangi bir suç işlemeyip eşit derecede masum olduğu ve yine de hepsinin kurtarılamadığı başka durumlar da olacaktır. Klişeleşmiş bir örnek vermek gerekirse, kontrolden çıkmış bir trenin, tam da sizin durmakta olduğunuz bir demiryolu makası şalterine doğru hızla geldiğini ve içinde altı kişilik bir ailenin bulunduğu bir minibüsün

20 Ayrıca bakınız Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 192-93, burada Kant'ı "intiharın her zaman yanlış olduğunu söylüyor" olarak değil, "intihar için ahlaki bir başlığa her zaman gereklidir" şeklinde yorumlamaktadır. Burada, özgürlük örneklerinin altında yatan değere ilişkin yorumuma dayanarak, bunun için belirli bir "ahlaki başlık" önerdim.

eğer hiçbir şey yapmazsanız trenin bu minibüse çarpacağı raylarda ve diğer yandan yalnızca bir yolcusu olan bir arabanın diğer raylarda sıkışıp kaldığını hayal edin. Tren tarafından altı yerine sadece bir kişinin öldürülmesi için makası değiştirmenin yalnızca izin verilebilir değil, hatta zorunlu olduğunu da düşünebilirsiniz –müdahaleniz kesinlikle birinin ölümüne neden olacak, ancak makası olduğu gibi bırakma kararınız altı kişinin ölümüne neden olacak ve makası değiştirme kararı, sizin açınızdan fiziksel olarak makası değiştirme eyleminiz kadar bir eylem olacaktır. Bu akıl yürütmeyi kabul ederseniz, şu akıl yürütmeyi yaparsınız: İnsanlık her zaman bir amaçsa, göreviniz mümkün olduğu kadar çok insanlık örneğini korumaktır ve kendi kontrolünüz dışındaki nedenlerle herkesin kurtarılamayacağı talihsiz durumlarda, göreviniz o halde her zaman kendinde bir amaç olarak insanlığa saygınızı daha az değil daha çok insanı kurtararak göstermektir.[21]

Sonuç olarak, Kant'ın insanlığın her zaman bir amaç olması ve asla yalnızca bir araç olmaması gerektiği ilkesi, kendine karşı mükemmel bir ödev olarak intiharın yasaklanması ve başkalarına karşı kusursuz bir ödev olarak cinayetin yasaklanması konusundaki yükümlülüklerimizin mantıklı bir türetimini sağlayabilir. Belirttiğim gibi, Kant açıkça cinayet olayından bahsetmez; onun başkalarına karşı kusursuz bir göreve verdiği örnek, yalan sözlerin, yani tutulma niyeti ol-

21 Bazı filozoflar, bu tür vakaların çok zor olduğunu düşünmüş, makası ayarlayan ve treni raylarda ilerleten kişi siz olmadığınız için, tren önceden belirlenmiş rotasını takip eder ve altı kişiyi öldürürse herhangi bir ölümden sorumlu olmayacağınızı, ama müdahale edip makası değiştirirseniz, o zaman bir ölümden sorumlu olacağınızı ve bu nedenle suçlanacağınızı iddia etmişlerdir. Bu tuhaf görünmektedir. Yaşam kesinlikle adaletsizdir, çünkü aksi takdirde kimse raylarda takılıp kalmaz ve siz de bir kişiyi kurtarmakla altı kişiyi kurtarmak arasında bir karara varmak zorunda kalmazdınız; ancak bu koşullar göz önüne alındığında, kesinlikle bir yerine altı kişi kurtarmalısınız ve makul herhangi bir ahlaki teori bu seçimi haklı çıkarmalı ve gerektirmelidir. Kant'ın teorisinin bunu yaptığı bir yorumunu önerdim.

maksızın verilen sözlerin yasaklanmasıdır. (*Tutulmayan* her söz *yanlış* bir söz değildir, çünkü bazen bir sözünüzü bozmak için ahlaki olarak izin verilen ya da hatta zorunlu nedenleriniz olabilir; yanlış bir söz, *asla* tutmayı *düşünmediğiniz* bir sözdür.) FUL / FLN örneği olarak Kant, bir amacı gerçekleştirmek için yalan bir söz vermek kabul edilebilir değildir; çünkü yanlış sözler verme pratiğini evrenselleştirmek söz verme pratiğini tamamen baltalayacaktır ve bu durumda yanlış bir söz vererek zaten amacınıza ulaşamazsınız (*G*, 4: 422). Kant FHE'yi örneklendirirken, belirli bir amacı gerçekleştirmek için tutma niyetinde olmadığınız bir söz verirken, gerçek niyetinizi ve amacınızı o sözü verdiğiniz kişiden gizli tuttuğunuzu ve böylece onu gerçek amacınız hakkında uygun şekilde bilgilendirilseydi, özgürce seçmeyeceği bir eylemi gerçekleştirmesi ve bir amacı benimsemesi için kandırdığınızı savunur. Kant, yanlış sözlerin kabul edilemez olduğu sonucuna varır; çünkü bunlar, "rasyonel varlıklar olarak" sözü verdiğimiz kişilerin "aynı zamanda, amaçlar olarak, yani yalnızca aynı eylemin amacını kendi içlerinde taşıması gereken varlıklar olarak her zaman değerli olduğunu dikkate almadan", yanlış sözler veren kişinin gizli amaçları için "başkalarının şahsını yalnızca bir araç olarak kullanır" (*G*, 4: 430). Başka bir deyişle, başkalarına yalnızca araç olarak değil, amaç olarak davranmak, onlara *kendi özel amaçlarını seçme* hakkına sahip olarak davranmaktır ve dolayısıyla insanlara kendilerinde amaçlar olarak davranmak, yalnızca *varoluş*larını özgür varlıklar olarak korumayı değil, aynı zamanda onların kendi amaçlarını seçerek *özgürlüklerini kullanma* kapasitelerini korumayı da gerektirir. Elbette bu, bir başkasını araç olarak kullanmayı hiçbir biçimde yasaklamaz, çünkü *dürüst* bir söz verdiğinizde bile, örneğin her iki tarafça özgürce kabul edilen adil bir sözleşme aracılığıyla, sözleşmeyi yaparken başkasını ya da sözleşmenin ondan talep ettiği performansı kendi amacınız için bir araç

olarak kullanıyorsunuzdur. Ancak karşı taraf sözleşmenin sizin olduğu kadar kendi çıkarına da olduğunu düşündüğü için sözleşmeyi *özgürce* kabul ediyor olduğu sürece, ona bir araç *olduğu kadar* bir amaç olarak da davranıyorsunuzdur ve FHE'nin gerektirdiği de budur.

Dolayısıyla Kant'ın kendine ve başkalarına karşı mükemmel ödev örnekleri, özgürce amaçlar belirleme kapasitesi olarak insanlığın varlığını ve insanlığı uygulama olasılığını *korumaya* yönelik ödevler olarak makul bir şekilde çözümlenebilir.[22] Kendine ve başkalarına karşı mükemmel olmayan ödev örneklerine ne demeli? Bunlar çok özel eylem türlerinin yasaklanmasından ziyade belirli genel ilkelerin ya da hedeflerin reçeteleridir. Bunlar nasıl anlaşılabilirler? Kant, bunların

22 Nell (O'Neill) "(insanın) rasyonel doğasının korunması ve geliştirilmesinden tam olarak ne anlamalıyız?" diye sorar ve şöyle cevaplar:

> İnsanlara asla sadece araç olarak değil, amaç olarak muamele etmek için ne yapılması gerektiğine dair örneklerinde Kant, insan doğasının korunmasını, hayvansal temelinin tahrip edilmesinden kaçınmak ve rasyonel doğaları amaçların peşinden koşmalarında engellememek olarak ve rasyonel doğanın yetiştirilmesini ve teşvik edilmesini insan yeteneklerinin geliştirilmesi ve rasyonel doğalara amaçların peşinden koşmalarında olumlu yardım sağlanması olarak yorumlar.
>
> (*Acting on Principle*, s. 107)

Bu, temelde, az önce verdiğim insanlığın korunmasına ilişkin açıklamayla ve biraz sonra vereceğim insanlığın korunmasına ilişkin açıklamayla aynı açıklamadır, her ne kadar "rasyonel doğaları amaçların peşinden koşmalarında engellememek" ifadesinin, başkalarının özgür seçimlerini kendi amaçları bağlamında kullanma olasılığını koruma zorunluluğunu yeterince açık hale getirdiğini düşünmüyor olsam da. Kant'ın anlayışının bu yönünü daha açık hale getiren bir açıklama için bkz. Hill, "Humanity as an End in Self" (1980), *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, s. 38-57, s. 50-1. Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Bölüm 4'te, insanlığı kendinde bir amaç olarak ele almanın ilginç bir açıklamasını sunar, ancak genel şartın Kant'ın dört örneğine uygulanmasına ilişkin yorumu (bkz. s. 147-50) kişinin başkalarının insanlığına karşı kendi saygılı tutumunun ifade edilmesine çok fazla vurgu yapar ve kişinin eylemleri yoluyla onların insanlığını fiilen korumalar ve geliştirmeleri üzerine yeterince vurgu yapmaz.

insanlığı yalnızca *korumak*tan ziyade onu *destekleme* ya da *ilerletme* ödevleri olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Şimdi, daha önce gördüğümüz gibi, insanlığı koruma ödevi, her şeyden önce insanlığın örneklerini koruma ödevi olsa da, insanlığı geliştirme ödeviyle Kant, *daha fazla* insanlık *örneği* üretme görevini kastetmiyor gibi görünüyor –Kant hiçbir zaman bir üreme ödevi öne sürmemiştir. Bunun yerine, Kant'ın aklındaki şey hem dolaylı olarak bu tür amaçların başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi için genel yeteneklerin hazırlanması yoluyla hem de doğrudan belirli amaçların gerçekleştirilmesine fiilen yardım ederek, insanlığın uygulanmasında özgürce seçilen belirli amaçların gerçekleştirilmesini kolaylaştırma ödevleridir. Bu durumlardan ilki, Kant'ın kendine karşı mükemmel olmayan bir ödev örneğiyle, yani kişinin kendisinde bulunan "yatkınlıkları daha mükemmelliğe doğru" yetiştirmesi (*G*, 4: 430), yani becerileri ve yeteneklerini geliştirmesi ödeviyle örneklendirilir, çünkü ancak bu yolla kişi, yaşamının gidişatı boyunca özgürce benimseyebileceği "her türlü olası amaca" hizmet etmek için gerekli olacak kapasiteleri geliştirebilir (4: 423). İnsanlığımızı tam da amaçları özgürce seçerek uygularız, ancak amaçlarımız için yeterli araçları geliştirememek, amaçları seçmemizi kısıtlar. Bu nedenle, bu seçimlerin etkinliğini artırmak için adımlar atmak insanlığa bir amaç olarak davranmanın bir parçasıdır. Bu, seçtiğimiz amaçlardan daha azını gerçekleştirmektense daha fazlasını gerçekleştirmemizi sağlamak için adımlar atarsak *daha mutlu* olacağımıza ilişkin öngörülü ya da faydacı bir argüman değil –ki genellikle olacağımıza hiç şüphe yoktur– daha ziyade şöyle bir argümandır: Amaçları özgürce seçmemiz, insanlığımızın özünde değerli bir uygulaması olduğu ve bu amaçları gerçekleştirmek için yeteneklerimizi geliştirmek, amaçları seçme özgürlüğümüzü en üst düzeye çıkarmak için gerekli olduğu için, bu yetenekleri geliştirmek de kendi şahsımızda insanlığa

kendinde bir amaç olarak muamele etmek için gerekli olan şeyin bir parçasıdır.

Kant'ın başkalarına karşı mükemmel olmayan ödev örneğine dönmeden önce, kişinin kendine karşı bu mükemmel olmayan ödevi hakkında bir gözlem yapmak yerinde olur. Bir noktada Kant, "rasyonel bir varlık olarak [kişinin] kendisindeki tüm yeteneklerin gelişmesini zorunlu olarak istediğini" söyler (*G*, 4: 423). Bu doğru olamaz, çünkü çoğu durumda kişinin potansiyel becerilerinin ya da yeteneklerinin *tümü*nü geliştirmesi mümkün olmayacaktır. Biri büyük bir kemancı ya da iyi bir savunma oyuncusu olmak için eşit potansiyele sahip olabilir, ancak her birinin gerektireceği pratik yapma süresi miktarı, gerektirdikleri beden yapısına ilişkin uyumsuz gelişimler vb nedeniyle fiilen ikisini birden olması son derece düşük bir ihtimaldir. Genellikle kişi hangi yetenekleri geliştireceğine ilişkin bir seçim yapmak zorunda kalacak ve bu seçimi yapmak için bazı yetenekleri geliştirmek için tamamen genel zorunluluktan başka etmenler gerekecektir. Yine böyle bir etmen nicel olabilir –hangi becerinin kişinin olası amaçları arasında daha çoğunu, hatta kendi amaçlarının yanı sıra kendi yetenekleri ve ürünleri aracılığıyla yardım edebileceği başkalarının amaçlar arasında daha çoğunu gerçekleştirmesine nihai olarak izin vereceği sorulabilir. Mutluluk da bir etmen olabilir –"her türlü olası amacı" başarılı bir şekilde aramanızı kolaylaştırmanın iki eşit derecede iyi yolu ile karşı karşıya kaldığınızda, kendinize hangisinin sizi daha mutlu edeceğini sorabilirsiniz.[23] Elbette, Kant'ın vurgulamayı sevdiği gibi, bu

23 Aune şu itirazda bulunur: Kant'ın bizi *tüm* olası amaçların gerçekleştirilmesi için yeterli olacak yetenekleri geliştirme yükümlülüğü altına sokmaması gerekirdi, çünkü bu, fiilen sahip olmayacağımız yetenekleri de içerecektir ve aslında hangi yetenekleri geliştirmeyi seçtiğimiz sonrasında hangi amaçları benimseyeceğimizi etkileyecektir (*Kant's Moral Theory*, s. 56). Bu, benim burada savunduğum noktadan farklı bir noktadır; benim savunduğum nokta kişinin fiilen sahip olduğu ya da en azından sahip olmak istediği tüm amaçlar için bile yeterli yetenekleri geliştiremeyebileceğidir.

soruyu özellikle kendimiz için cevaplamakta iyi değilizdir. Ancak nihai sorumuz her zaman şu olmalıdır: Amaç belirleme özgürlüğümüzü zayıflatmak yerine olabildiğince arttırıyor muyuz?

Son olarak, Kant'ın başkalarına kendi amaçlarının gerçekleştirmelerinde yardım etme ödevine ilişkin açıklaması, insanlığı bir amaç olarak ele almanın ve asla yalnızca bir araç olarak görmemenin, insanlıklarının değeri nedeniyle diğer insanların insanlıklarını icra ederken seçtikleri amaçlara destek olmaya değer olarak davranmayı gerektirdiği varsayımına dayanır. Sadece başkalarının varlığını korumak, hatta onların seçim özgürlüklerine doğrudan müdahale etmemek yeterli değildir; Kant'ın dediği gibi:

> Herkes elinden geldiğince başkalarının amaçlarını ilerletmelerine yardım etmeye çalışmadıkça, *kendinde bir amaç olarak insanlık*la yine de olumlu değil, yalnızca olumsuz bir uyuşma söz konusudur; çünkü kendinde bir amaç olan bir öznenin amaçları, eğer bu temsil bende *tam* etkisini gösterecekse, mümkün olduğu kadar *benim* de amaçlarım olmalıdır.
>
> (*G*, 4: 430)

Yine, bu argüman faydacı bir argüman değildir: İddia, onları daha mutlu edeceği için, başkalarına amaçlarını gerçekleştirmelerinde yardım etmem gerektiği değildir, her ne kadar kuşkusuz bu onları genellikle daha mutlu edecek olsa da. Ödev, mutluluğun değerine değil, özgürlüğün değerine dayanmalıdır. Kant bunu açıkça söylemese de, yine öyle görünüyor ki onun en iyi argümanı şu olacaktır: Başkalarına kendileri yapamayacakları zaman amaçlarını gerçekleştirmeleri için araçlar sağlamak, aslında onların seçim özgürlüklerinin kapsamını arttıracak ve bu yolla insanlıklarına saygı gösterecektir.

Sonuçta, elbette, en fazla, başkalarının *ahlaki olarak izin verilebilir* amaçlarını destekleme ödevini kabul etmek isteyeceğiz. Ancak bu, Kant'ın çözümlemesine dayanarak kolayca açıklanır: Ahlaki olarak kabul edilemez amaçlar, amaçları olan kişide ya da başkalarında bir şekilde insanlığa zarar verecek ya da onu ihlal edecek olanlardır ve açıkçası *bu*na yardımcı olmak gibi bir ödevimiz yoktur. Aksine, başkalarının özel amaçlarının gerçekleştirilmesine yardımcı olma ödevimiz, insanlığı koruma ve geliştirme genel ödevimizden kaynaklandığı için, yalnızca bu özel amaçların kendileri bu genel ödevle tutarlı olduğu zaman bizim böyle bir ödevimiz olabilir. Kant daha sonra, "başkalarının onların olanı benden talep etme hakları olmadığı sürece," (yani, daha önceki bir sözleşme, söz vb nedeniyle istediklerini onlara borçlu olmadığım sürece) "*onlar*ın kendilerini mutlu edeceğini düşündükleri ama benim böyle düşünmediğim birçok şeyde başkalarına" yardım etmeyi "reddetmenin bana kalmış olduğu"nu söyler. (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, Bölüm V, 6: 387). Bu koşul, ödevimiz yalnızca başkalarının mutluluğunu desteklemek olsaydı kolayca açıklanabilirdi –elbette hepimiz ödevlerimizi nasıl yerine getireceğimizi bulmak için kendi yargı gücümüzü kullanmalıyız. Kant'ın temelde olan teorisi mutluluğun özünde değerli olduğu ve bu nedenle başkalarının mutluluğuna karşı bir ödevimiz olduğu değildir; bu yüzden bu açıklamanın daha incelikli olması gerekecektir. Onun düşüncesi, daha ziyade, başkalarının amaçlarının gerçekleştirilmesine yardımcı olmak için genel bir ödevimiz olsa da, *tüm* diğer insanların amaçlarının *tüm*ünün gerçekleşmesine yardımcı olmamızın elbette olanaksız olduğu şeklinde olmalıdır; bu nedenle, zorunlu olarak sınırlı olan yardımımızı nereye yönlendireceğimize karar verirken yine başka etmenlere başvurmamız gerekir. Bu noktada sayı, güvenilirlik ve verimlilik gibi değerlendirmelere başvurmak kesinlikle uygun görünüyor: Diğer

insanlara *en çok* nasıl yardım edebiliriz? Başkalarına *en güvenilir şekilde* nasıl yardım edebiliriz? Diğer insanlara *en etkili şekilde* nasıl yardımcı olabiliriz? Başka bir deyişle, başkalarının kendi amaçlarını belirleme özgürlüğünü en etkili ve kapsamlı şekilde nasıl genişletebiliriz? Bu soruları cevaplamaya çalışırken, yardım etmeye çalışacağımız kişilerin gerçekten üstün yararına olan şey hakkında kuşkusuz ki kendi yargılarımızı oluşturmamız gerekecektir.

Kant'ın, insanlığa hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak davranmamamız yönündeki genel şartından belirli ödev örnekleri türetmesi mantıklı görünmektedir. Koşulsuz buyruğun kalan formülasyonlarına dönmeden önce yalnızca bir yorum ekleyeceğim. Kant, kişinin kendi doğal yatkınlıklarını mükemmelleştirme ve başkalarının amaçlarını gerçekleştirmesine yardımcı olma ödevini, yalnızca sırasıyla kendine ve başkalarına karşı mükemmel olmayan ödevlerin örnekleri olarak sunar. Ancak daha sonraki *Ahlak Metafiziği*'nde, kişinin kendine karşı tek ödevinin kendi mükemmelleşmesini ilerletmek olduğunu ve kişinin başkalarına karşı tek görevinin onların *mutluluğu*nu desteklemek olduğunu, böylece kişinin kendi mutluluğunu ya da başkalarının mükemmeleşmesini destekleme şeklinde bir ödevinin olmadığını savunacaktır (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, Bölüm IV-V, 6: 385-8). Bu iddiaları için belirttiği nedenler şunlardır: Birincisi, kişinin sahip olduğu ödev yalnızca doğal olarak yatkın olmadığı bir şeyi yapmak olabilir, ama herkes doğal olarak kendi mutluluğunun peşinden gitmeye eğilimlidir; dolayısıyla kişinin mutluluğuna yönelik bir ödevi olamaz ve ikincisi, insanların mükemmelleşmesi tam olarak amaçlarını kendi ödev kavramlarına göre belirlemelerinde yatmaktadır ve elbette hiç kimse bunu bir başkası için yapamaz (6: 386). Bu argümanların ikisi de zayıftır. Birincisi, kişinin kendisini dolaysız bir eğilimin

peşinden koşmak için zorlaması gerekmese de, kişinin uzun vadeli mutluluğu çoğu zaman anlık eğilimle çatışır ve kişinin bunun peşine düşmek için kendini zorlaması gerekebilir. Böylece, kişinin uzun vadeli mutluluğu genellikle bir eğilimden daha çok bir ödev gibi görünebilir ve eğer insanlıklarının değeri nedeniyle *başkaları*nın uzun vadeli mutluluğunu destekleme ödevimiz varsa, o zaman kendi insanlığımızın değeri nedeniyle *kendimiz*in uzun vadeli mutluluğunu destekleme ödevimiz de olabilir. İkincisi, kesinlikle birbirimizin seçimlerini yapamıyor olsak da, Kant'ın kendini-mükemmelleştirme tartışması, bunun, yalnızca ödeve uygun olarak seçim yapmaktan çok daha fazlasını içerdiğini açıkça ortaya koyar: Bu, ister ahlaki ister yalnızca tedbirli olsun, bilgece seçimler yapmak ve bunları başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğumuz hem doğal hem de ahlaki kapasitelerin tüm çeşitliliğinin mükemmelleştirilmesini içerir. Başka bir deyişle, kendini-mükemmelleştirme, doğal ve ahlaki kapasitelerimizin eğitimini gerektirir ve bu konuda başkalarına kesinlikle yardımcı olabiliriz. Örneğin, hem kendimizin hem de başkalarının çocuklarının eğitimine yardımcı olmak gibi bir ödevimiz olabilir. Böyle bir ödev kısmen mükemmel bir ödev olabilir –okul vergilerimizi ödeme ve kendi çocuklarımızın on altı yaşına kadar okula gitmesini sağlama yükümlülüklerimiz kesin ve sürekli olabilir– ama en azından kısmen mükemmel olmayan bir ödev olabilir –kendimizin ya da başkalarının çocukların eğitimini desteklememiz gereken bu kadar kesin yollarla belirlenemeyen binbir türlü yol olabilir. Ama yine de, başkalarına karşı temel yükümlülüğümüz, özgürlüklerini kullanmalarının kapsamını artırmalarına yardımcı olmak olacaktır, yalnızca mutluluklarını desteklemek değil, her ne kadar ikincisi sıklıkla birincisinin sonucu olsa da.

Şimdi Kant'ın koşulsuz buyruğun diğer formülasyonlarına dönelim. Kant, FUL / FLN ve FHE'den sonra üçüncü bir formülasyondan iki kez bahseder, ancak her seferinde farklı bir formülasyondan bahseder. Bu nedenle, özdeş olmayan ancak muhtemelen ilişkili iki formülasyon daha varmış gibi görünüyor. Kant'ın ilk formülasyonu, koşulsuz buyruğun önceki formülasyonlarından "iradenin üçüncü pratik ilkesi"ni şöyle türetir:

> Tüm pratik yasa koyuculuğun temeli (birinci ilkeye göre) *nesnel olarak kuralda* ve onu bir *yasa* (aslında bir doğa yasası) olmayan uygun kılan evrensellik formunda yatar; *öznel olarak* ise *amaç*ta yatar; ama (ikinci ilkeye göre) tüm amaçların öznesi, kendinde bir amaç olarak her akıl sahibi varlıktır; bundan sonuç olarak iradenin üçüncü pratik ilkesi, iradenin evrensel pratik ilkeyle uyumunun en yüksek koşulu olarak, *evrensel yasayı yapan bir irade olarak her rasyonel varlığın iradesi* düşüncesi gelir.
>
> (*G*, 4: 431)

Bir sayfa sonra Kant "*tüm maksimleri yoluyla evrensel yasayı yapan bir irade* olarak her insanın iradesinin ilkesi" (*G*, 4: 432) derken biraz farklı bir formül verir. Birlikte ele alındığında bu iki ifade, koşulsuz buyruğun üçüncü formülasyonunun şuna benzer bir şey olduğunu gösterir: "Yalnızca, *tüm* insan iradeleri tarafından *eksiksiz* bir maksimler *sistem*inin parçası olarak benimsenebilecek olan maksimlere göre davran."[24] Kant bu

24 Sonuç olarak FA ile FUL/FLN arasındaki temel fark ikincisinin tikel bir maksimin diğerlerine göre evrenselleştirilebilirliğini ya da kabul edilebilirliğini düşünmemizi gerektirmesi; öte yandan ilkinin, tıpkı yasa koyucuların önerilen yasaların tüm yasalar bütünüyle tutarlılığını ve bu yasanın herkes (ya da en azından çoğunluk) tarafından kabul edilebilirliğini düşünmelerini ge-

üçüncü formülasyonu "tüm diğer ilkelere, bu doğrultuda *heteronomi* olarak kabul ettiğim şeye, karşıt olarak iradenin *otonomi*si ilkesi" (*G*, 4: 433) adını verir, bu nedenle bu versiyon genellikle otonomi formülü (*formula of autonomy*, FA) olarak adlandırılmıştır. Kant'ın verdiği bu adın nedeni, "otonomi"-yi, "iradenin (arzu nesnelerinin tüm özelliklerinden bağımsız olarak) kendisinin yasası olma özelliği" (*G*, 4: 440) olarak tanımlamasıdır. Onun düşüncesi şudur: İradenizin basitçe bir nesneye yönelik eğilim tarafından belirlenmesi, iradenizin kendisinin bu eğilimler tarafından adeta itilip kakılmasına ya da "heteronom" olmasına izin vermektir, özgürce kendini-belirleyen ya da "otonom" olmasına değil ve iradenizin özgür ya da otonom olmasının tek yolu, o anda çekici gelen herhangi bir eğilime göre hareket etmesine izin vermek yerine, onun kendi koyduğu bir yasa tarafından yönetilmesidir. Ve iradeniz, ister kendi eğilimlerinizden biri tarafından ister başka birinin eğilimi tarafından yönlendirilsin (muhtemelen ikincisi, heteronominin günlük anlamı olabilir), otonom değil de heteronom olarak belirleneceğinden, sizi heteronomiden (herkesle birlikte) gerçekten özgürleştirebilecek ve otonomi potansiyelinizi sahiden gerçekleştirecek tek kural, *hiç kimse*nin salt eğilim tarafından belirlenen herhangi bir maksime göre hareket etmemesi, bunun yerine *herkes*in yalnızca insanların her birinin özgürlüğü ile tutarlı olan rasyonel ilkeler *küme*sine, böylece insanların her birinin özgürce isteyebileceği bir maksimler *sistem*ine göre hareket etmesi gerektiği kuralıdır. Herhangi birinin özgürlüğünün ancak herkesin ortak bir evrenselleştirilebilir maksimler sistemine göre hareket etmesi halinde gerçekleştirilebilmesi –korunması ve desteklenmesi– tuhaf

---

rektirmesi gibi, sahip olduğunuz maksimler kümesinin bütününün tutarlılığını ve diğer herkes için kabul edilebilirliğini düşünmenizi gerektirmesidir. FA'nın benzer bir yorumu için bkz. Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 164-5 ve Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 205-6.

görünebilir ama Kant'ın düşüncesi, eğer durum bu olmazsa, o zaman birilerinin her zaman, ister kendisinin ister bir başkasının olsun salt bir eğilim tarafından yönlendirileceğidir.[25]

O halde Kant'ın iddiası, otonomi formülünün (FA), FUL / FLN ve FHE'den çıktığıdır; çünkü her insana *kendinde bir amaç* olarak muamele etmek, ona göre eylemde bulunduğunuz *tüm* ilkelerin *tüm* insanlar tarafından özgürce istenmesini gerektirir ve ancak herkes böyle bir ilkeler kümesine göre hareket ederse, herkesin özgürlüğü, kendinde bir amaç olarak her bir kişinin değeri ile orantılı bir şekilde korunacak ve geliştirilecektir. Daha önce söylediğimiz gibi FUL / FLN'nin kendisi FHE'den çıkmaktadır: İster kendinde ister herhangi *başka biri*nde olsun, insanlığa kendinde bir amaç olarak davranma şartı, her birimizin yalnızca başka herkes tarafından özgürce kabul edilebilecek ilkelere göre hareket etmesini gerektirir; bu yüzden FA'yı yalnızca FHE'den çıkıyor olarak da görebiliriz.

Kant, sonrasında, şunu söyler: "Kendisini iradesinin tüm maksimleri aracılığıyla evrensel yasa koyucu olarak görmesi gereken her akıl sahibi varlık kavramı... ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, yani bir *amaçlar devleti* kavramına götürür", burada Kant'ın böyle bir devletten anladığı "ortak yasalar yoluyla çeşitli rasyonel varlıkların sistematik birliği" ya da daha kapsamlı olarak "sistematik olarak tüm amaçların bir bütünü[dür] (hem kendinde amaçlar olarak rasyonel varlıkların hem de her birinin kendi için belirleyebileceği kendi amaçlarının bütünü)" (*G*, 4: 433).[26] Daha sonra, bu ilkeyi

25 Bu çözümlemeyi daha ayrıntılı olarak şurada geliştirdim "Kant on the Theory and Practice of Autonomy," *Social Philosophy and Policy* 20 (2003): 70-98, ve Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller ve Jeffrey Paul (der.), *Autonomy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 70-98, benim *Kant's System of Nature and Freedom* kitabında yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 115-45.

26 Kant'ın *Reich der Zwecken* ifadesi genellikle "amaçlar krallığı" olarak çevrilmiştir. Ancak bir krallık fikri, tek bir yönetici ve yasa koyucu altındaki uy-

tıpkı FA gibi, "tüm maksimlerin *tam belirlenimi*" olarak türettiğinde, FA'yı değil, "kişinin kendi yasa koyuculuğundaki tüm maksimlerin, bir doğa krallığında olduğu gibi, olası bir amaçlar devletiyle uyumlu olması gerektiği" ilkesini (amaçlar devleti formülü ya da FRE) koşulsuz buyruğun üçüncü formülasyonu olarak sunar; bu türetim önceki şu şartlara dayanarak yapılmıştır: Tüm maksimler, "maksimler doğanın evrensel yasaları olarak kabul edilecekmiş gibi seçilmelidir" formülüyle ifade edilen "evrenselliğe dayanan bir *form*a" ve "doğası gereği bir amaç olarak ve dolayısıyla kendinde bir amaç olarak rasyonel bir varlık, her maksimde tüm salt göreli ve keyfî amaçların sınırlayıcı koşulu olarak hizmet eder" formülüyle ifade edilen "bir *içeriğe*, yani bir amaca" sahiptir (*G*, 4: 436). FRE'nin FUL / FLN ve FHE'den türetilmesinin ardındaki düşünce, Kant'ın insanlığa kendinde bir amaç olarak davranmakla neyi kastettiği konusundaki orijinal çözümlememizden hemen anlaşılmalıdır: Bu böyledir, çünkü *her* insana kendinde bir amaç olarak muamele etmek o kişinin varlığını özgürce amaç belirleme yeteneğine sahip bir varlık olarak korumaktır (ki bunu ancak seçtikleri amaçların peşinden etkin bir şekilde gidebiliyorlarsa yapabilirler), *tüm* insanlara kendinde amaç olarak muamele etmek, hem tüm bu tür varlıkların (ya da olabilidiğince fazlasının) "bir bütün olarak" "sistematik bağlantı" içinde varlığını ve özgürlüğünü korumak *hem de* bir "bütün" olarak "sistematik bağlantı" içinde özgürce seçtikleri amaçların mümkün olduğu kadar çok ger-

---

rukları akla getirebilir, oysa Kant'ın iddiası, birbiriyle eşit olan *tüm* insanların, tek bir ahlaki öznenin yönetimindeki bir krallıktan daha ziyade eşit ahlaki öznelerin imparatorluğu gibi bir şeyde hem yasa koyucular hem de ahlaki yasaların uyrukları olmaları gerektiğidir (her ne kadar Kutsal Roma İmparatorluğu'nda, en azından birkaç prens (*elector*) ki hiçbir durumda tüm nüfus değildiler, yasalar için değil, bir sonraki imparator için oy kullanmış olsalar da). Belki de "devlet" terimi bunu daha iyi açıklar ya da en azından "krallık"ın potansiyel olarak yanıltıcı içerimlerinin önüne geçer.

çekleşmesini teşvik etmektir –sonuç olarak, yalnızca amaçlar devleti ile tutatlı maksimlere göre eylemek ve gerçekten de böyle bir devletin gerçekleşmesine yönelik çalışmaktır. Bir kez daha, elbette, FHE'nin kendisi zaten FUL / FLN'yi içerdiğinden, FRE yalnızca FHE'den gerçekten çıkıyor olarak kabul edilebilir.

Kant'ın ahlak teorisi, sanki eylemlerimizin sonuçlarını hiç hesaba katmamış gibi, genellikle "sonuççu-olmayan" bir teori olarak betimlenir, ancak bu bariz olarak yanıltıcıdır. Elbette onun teorisi, yalnızca eğilim nesneleri olarak arzu edildikleri için durumlara ya da sonuçlara içkin bir değer vermez ama özgürce seçilmiş amaçlarımızı gerçekleştirme yeteneğine, özgür seçim kapasitemizin kendisinin gerekli bir koşulu olarak büyük değer verir. Hem kendinde amaç olarak insanların hem de onların özgürce seçtiği belirli amaçların sistematik birliği olarak amaçlar devleti, herkesin koşulsuz buyruğa göre eylemesinin sonucundan başka bir şey olmayacaktır ve kendinde bir amaç olarak insanlık düşüncesi, Kant'ın ahlak teorisindeki nihai değer *kaynağı*nı en iyi şekilde ifade ederken, bir amaçlar krallığı olarak tüm insanlık düşüncesi, bu değeri kabul etmenin nihai *sonuçları*nı en iyi şekilde ifade edebilir ve böylece bize *hedef*e (*goal*) ya da Kant'ın ahlakın "nesnesi" dediği şeye ilişkin en net düşünceyi verir. Kant'ın amaçlar devleti düşüncesinin tam gücü, örneğin John Rawls tarafından basitçe hepimizin birbirine eşit "kamusal ahlak yasasının... yasa koyucuları" olduğumuz bir "ahlaki devlet" düşüncesi olarak tanımlandığında genellikle olduğundan eksik gösterilir.[27] Bu, Kant'ın düşüncesinin ilk yarısını –ahlak, her insanı eşit derecede özgür ve dolayısıyla hepimizin ona göre eylemesi gereken maksimlerin eşit yasa koyucusu olarak düşünmemizi gerektirir– sunar ama Kant'ın fikrinin ikinci yarısını –ahlak,

27 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 204.

özgürce seçilmiş belirli amaçların sistematik olarak gerçekleştirilmesini desteklememizi gerektirir, çünkü gerçekleştiremeyeceğimiz amaçları rasyonel olarak seçemeyiz– sunmaz.[28] Allen Wood şunu kabul eder: "Rasyonel varlıklar, amaçları yalnızca karşılıklı olarak tutarlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda uyumlu ve karşılıklı olarak destekleyici olduğu bir *sistem* oluşturduğu ölçüde bir *devlet* oluşturur" ve böylece "bir devletin yasaları öyledir ki, onlara evrensel olarak uymak, tek bir birleşik teleolojik sistemde tüm rasyonel varlıkların amaçlarının anlaşması ve karşılıklı olarak desteklenmesiyle sonuçlanacaktır."[29] Buna rağmen, Wood aynı zamanda "FA ve FRE'nin, bireysel durumlara doğrudan uygulamaya direnen tüm ahlak yasaları sisteminin yalnızca genel tanımlamaları olduğunu"[30] ve tikel durumlara yalnızca FUL / FLN, FHE, FA ve FRE'nin hepsini uygulayarak bireysel durumlara karar verebileceğimizi savunur. Burada sunduğum görüş şunlardır: FHE bize ahlaki olmak için insanlara nasıl davranmamız gerektiğini en temel ifadelerle anlatır; FUL / FLN ve FA sırasıyla FHE'nin evrenselci içerimlerini ortaya çıkarır, FUL / FLN önce bize her bir maksimimizi evrensel olarak kabul edilebilir olarak ele almamız gerektiğini söyler ve ardından FA bize bu maksimlerin tümünün oluşturduğu sistemi aynı şekilde ele almamız gerektiğini söyler; ancak FHE'nin sadece insanların değil, aynı zamanda onların özgürce seçtikleri amaçlarının sistematik bir birlik haline gelebilmesinin mümkün kılacak şekilde eylememiz gerektiği imasını yalnızca FRE

28 Daha sonraki bazı pasajlarda (örneğin, s. 311-2), Rawls bu şartı kabul etmeye daha da yaklaşır, ancak yine de, amaçlar devleti kavramında özgürce seçilmiş tikel amaçların önemini hafife alıyor gibi görünüyor ve böylece amaçlar devleti ile mutluluğu açıkça garanti edilenden daha fazla içeren en yüksek iyi arasında daha keskin bir ayrıma yol açıyor. Buna sonraki bir bölümde döneceğim.

29 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 166.

30 *A.g.e.*, s. 186.

tam olarak ortaya çıkarır. Sonuç olarak FRE, Kant'ın ahlaki davranışın hedeflerine ilişkin en somut ve en eksiksiz açıklamasını sağlar.

Koşulsuz buyruk formülasyonlarını tamamlayan Kant, bize yalnızca "genel olarak kabul edilen otonomi kavramını" çözümlediğini ya da açıkladığını ve henüz "doğruluğunu onaylamadığını" söyler (*G*, 4: 444). Başka bir deyişle Kant, ahlak yasasına tâbi olduğumuzu salt sağduyuya başvurmaktan daha fazlasına dayanarak kanıtlama fikrinden aslında vazgeçmemiştir. Ancak bunu yapmak ya da "ahlakın bir hayalet olmadığını" göstermek için, der Kant, "*saf pratik aklın* olası bir *sentetik kullanımını* gerektirir" (*G*, 4: 445) ki bunu *Temellendirme*'nin son bölümünde sunacaktır. Bu bölüm, Kant'ın irade özgürlüğü teorisini kendisinin ahlak felsefesine dahil eder, çünkü Kant özgürlüğümüzü ancak ahlak yasasına göre hareket ederek gerçekleştirebileceğimizi ama ancak özgürsek ahlak yasasına göre hareket edebileceğimizi savunur; sonuç olarak hem ahlak yasasına uymamız gerektiğini hem de ahlak yasasına uyabileceğimizi kanıtlayacaksak, irade özgürlüğüne sahip olduğumuzu kanıtlamamız gerekir. Ancak Kant'ın irade özgürlüğü konusundaki görüşleri karmaşık, hatta paradoksaldır ve kariyeri boyunca ciddi düzeyde gelişim göstermiştir. Bu görüşler tamamen onlara ayrılmış olan bir bölümü hak ediyorlar. Dolayısıyla, Kant'ın *Temellendirme*'den nihayet bir düzine yıl sonra ve kariyerinin en sonunda yayınladığı *Ahlak Metafiziği*'nde amaçlar devleti düşüncesini, daha kapsamlı bir şekilde siyasi ve etik ödevler sistemi biçimine nasıl dönüştürdüğünü görmeden önce, Kant'ın irade özgürlüğü hakkındaki görüşlerini ve sık sık bu konuyla bağdaştırdığı diğer iki "saf pratik aklın postülatları"nı, yani ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı postülatlarını tartışmak için bir ara vermemiz gerekiyor.

Özet

Kant, hem *Temellendirme*'de hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kendi normatif etiğini sunuşuna ve dolayısıyla pratik anlamda otonomiye ilişkin açıklamasına, yalnızca başka herkesin de ona göre eylemek isteyeceği maksimlemere göre eylemeliyiz şeklindeki koşulsuz buyruğun formülasyonuyla başlar. Daha sonra *Temellendirme*'de şu ilkeleri formüle ederek sürdürür: Hem kendimizde hem de başkalarında insanlığı kendinde koşulsuz değere sahip bir amaç olarak gören, asla yalnızca bir araç olarak görmeyen maksimlere göre eylememiz gerekir ve ancak tutarlı bir maksimler sistemi içinde evrensel olarak yasalaştırılabilir olan maksimleri göre eylememiz gerekir ve her insanın kendinde bir amaç olarak muamele gördüğü ve özgürce seçtiği amaçların desteklendiği (bunu yapmak, her birine kendinde bir amaç olarak davranmakla tutarlı olduğu ölçüde) bir amaçlar devletini meydana getirecek şekilde eylememiz gerekir. Burada Kant'ın en temel normatif kavrayışının, insanlığı kendi içinde bir amaç olarak ele alma, yani her insana, kendi amaçlarını hem özgürce hem de başkalarıyla uyum içinde belirleyebilen otonom bir fail olarak muamele etme fikri olduğunu savundum ve koşulsuz buyruğun diğer formülasyonlarının yanı sıra Kant'ın ahlaki ödevlerin başlıca sınıflarına ilişkin örneklerinin tümü bu temel fikirden türetilebilir. Sonuçta Kant'ın ahlakın gereklerine ilişkin bu kavrayışın nasıl bizim üzerimizde yaptırım gücüne sahip olduğunu kanıtlamaya çalıştığını göreceğiz.

Ek Okumalar

Beklendiği gibi, Kant'ın ahlak felsefesi üzerine literatür çok geniştir. *Temellendirme*'nin değerli ek materyalleri içeren dört çevirisiyle başlıyorum. May Gregor'un yaygın olarak kullanılan, kendisi Paton'un

versiyonuna dayanan çevirisi, gözden geçirilmiş ve Timmermann tarafından paha biçilmez iki dilli bir baskıda sunulmuştur:

Groundwork for the Metaphysics of Morals, Çev. Thomas K. Abbott, Der. Lara Denis (Peterborough, ONT: Broadview, 2005) (1873 tarihli bir çeviriyi günceller ve yardımcı metinler ile Fichte, Schiller, Hegel, and Henry Sidgwick'ten cevapları içerir).

Groundwork of the Metaphysic of Morals, Der. Lawrence Pasternack (Londra ve New York: Routledge, 2002) (H.J. Paton'un (1948) klasik çevirisini ve bu bölümde alıntılar yapılmış olan Thomas E. Hill, Jr., Christine Korsgaard, Onora O'Neill, Henry Allison, Andrews Reath ve Hud Hudson'a ait makaleleri sunar).

Groundwork for the Metaphysics of Morals, Çev. Arnulf Zweig, Der. Thomas E. Hill, Jr., ve Arnulf Zweig (Oxford: Oxford University Press, 2002) (ayrıntılı bir yorum ve çözümleme içerir).

Groundwork for the Metaphysics of Morals, Der. ve Çev. Allen W. Wood (New Haven, CT: Yale University Press, 2002) (Marcia Baron, Shelly Kagan, J.B. Schneewind ve Wood'a ait makaleleri ekler).

Groundwork for the Metaphysics of Morals: A German-English Edition, Der. ve Çev. Mary Gregor ve Jens Timmermann (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

Temellendirme ile ilgili yorumlar aşağıdakileri içerir. Paton, koşulsuz buyruğun formülasyonlarına ilişkin çağdaş tartışmaları başlatan olumlu bir yorum sunarken, Williams, Paton'un çalışmasına dayanan daha kısa bir çalışmadır. Wolff daha eleştirel bir yorum sunar. Beck, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'sine ayrılmış tek eserdir, ancak bu eseri Kant'ın tüm yazılarına atıfta bulunarak tartışır. Guyer (2007), bu cildin ikinci baskısında geliştirilmiş olan, amaçlarımız için araçlar geliştirmenin, seçme özgürlüğü için zorunlu bir koşul olduğu iddiasını henüz ortaya koymasa da, burada savunulan yaklaşımı geliştirir. Schönecker ve Wood kısa ve keskin bir yorumdur; İngilizce bir çevirisinin yapılması planlanmaktadır. Hem Timmermann hem de Allison, yakın zamanlı burslardan yararlanan ayrıntılı yorumlardır.

Henry E. Allison, *Kant's* Groundwork for the Metaphysics of Morals: *a Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
Paul Guyer, *Kant's* Groundwork for the Metaphysics of Morals: *A Reader's Guide* (Londra: Continuum, 2007).
H.J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Londra: Hutchinson, 1947).
Dieter Schönecker ve Allen W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar* (Paderborn: Schöningh, 2002).
Jens Timmermann, *Kant's* Groundwork of the Metaphysics of Morals: *A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
T.C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
Robert Paul Wolff, *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's* Groundwork of the Metaphysic of Morals (New York: Harper ve Row, 1973).

Bu bölümün konularının, koşulsuz buyruğun, formülasyonlarının ve uygulamalarının önemli çözümlemelerini içeren Kant'ın etiği üzerine diğer önemli çalışmalar arasında şunlar yer alır.

Aune, Kant'ın *Temellendirme*'deki koşulsuz buyruk formülasyonlarının ayrıntılı bir tartışmasını ve ardından Kant'ın daha sonraki *Ahlak Metafiziği*'ndeki koşulsuz buyruk kullanımlarının daha kısa tartışmalarını içerir. Baron, Kant'ın ödev anlayışını, onun çok talepkar olduğu ya da yeterince talepkâr olmadığı şeklindeki itirazlara karşı savunur. Dean, ahlaki yükümlülüğün kaynağının insanlık değil iyi isteme olduğunu savunurken Engstrom, Kant'ın evrenselleştirilebilirlik şartını ahlaki bilginin olanağı koşulundan türetilebileceğini savunur. Guyer (2000), Kant'ın ahlak felsefesinin gelişimi ve Kant'ın siyaset felsefesi ve tarih ve din felsefelerindeki uygulamaları ile *Temellendirme*'nin stratejisi ve içeriği üzerine makaleler içerirken, onun (2005 tarihli eseri) Kant'ın otonomi kavramı, amaçların Kant'ın ahlak felsefesindeki yeri ve Kant'ın pratik felsefesinin bütün felsefi sistemi içindeki yeri üzerine makaleler eklemektedir. Herman, koşulsuz buyruğun uygulanmasındaki sorunları tartışır. Hill'in (1992, 2000, 2002) üç eseri, yazarın Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesindeki otuz yıla ait birçok konuda ufuk açıcı makalelerini derler. Korsga-

ard (1996a), yazarın evrensel yasa ve insanlık formülleri ve diğerleri üzerine önemli makalelerini içerir; onun kendisinin Kant'tan ilham alan ahlak teorisinin O'Neill, G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel ve Bernard Williams'ın yorumlarıyla geliştirilmiş bir hali olan (1996b tarihli) metniyle bağlantılı olarak okunabilir. Korsgaard (2009), etik konusunda Kantçı bir yaklaşımı özgür faile değil birlik haline gelmiş faile dayandırır. Rawls, Kant'ın etiğine ilişkin kapsamlı ve anlaşılır bir çalışmayı bir araya getirir, doğal olarak *A Theory of Justice*'in ünlü yazarının bazı metodolojik ve temel varsayımlarını yansıtır ve Hume, Leibniz ve Hegel hakkında daha kısa değerlendirmeleri barındırır; öte yandan Moore, otonomi kavramı temelinde değil, bir rasyonalite kavrayışı temelinde Kant'ın ahlak ve din felsefesinin bir yorumunu geliştirir. Sensen, Kant'ın onur (*dignity*) kavramının ayrıntılı bir incelemesini sunar. Son olarak Wood, koşulsuz buyruğun formülasyonlarının ayrıntılı bir çözümlemesini Kant'ın etiğinin antropolojik yönüne ilişkin bir tartışmayla birleştirir.

Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

Marcia W. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995).

Richard Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Stephen Engstrom, *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

——*Kant's System of Nature and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

Thomas E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

——*Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

——*Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

Samuel J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) (koşulsuz buyruğun türetimi üzerine bir çalışma).
Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996a).
——*The Sources of Normativity*, Der. Onora O'Neill (Cambridge: Cambridge University Press, 1996b).
——*Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
A.W. Moore, *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Political Philosophy* (New York ve Londra: Routledge, 2003).
Onora O'Neill (Nell), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975) (koşulsuz buyruğun çığır açıcı bir çözümlemesi).
——*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) (O'Neill'in koşulsuz buyruk çözümlemesini sürdüren makaleler içerir).
——*Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) (Kant'ın çağdaş ahlaki tartışmalara uygunluğunu savunur).
John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Der. Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2011).
Philip Stratton-Lake, *Kant, Duty, and Moral Worth* (Londra ve New York: Routledge, 2000) (Kant'ın yalnızca ödeve uygun olarak değil, ödevden dolayı eyleme düşüncesinin ayrıntılı bir incelemesi).
Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Kant'ın etiğinin tarihsel arka planı üzerine vazgeçilmez bir eser:

J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

6

Özgürlük, Ölümsüzlük ve Tanrı: Ahlakın Önkoşulları

1788'de, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nden sadece üç yıl ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin büyük ölçüde gözden geçirilmiş ikinci baskısının yayımlanmasından bir yıl sonra, Kant ahlakın temelleri üzerine ikinci bir büyük eseri olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı. Öyle görünüyor ki Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ilk yazdığında ikinci bir eleştirinin gerekliliğini öngörmemişti, sonuçta onu bir "Saf Teorik Aklın Eleştirisi" ile sınırlandırmamıştı –*Temellendirme*'yi yazarken de bunu öngörmemiştir– çünkü üçüncü ve son bölümün zaten bir "saf pratik aklın eleştirisi"ni içermesi bekleniyordu. Ancak ikinci bir eleştiriyi gerekli kılmış olabilen iki şey olabilir. İlk olarak, 1785'te F.H. Jacobi ile Moses Mendelssohn arasında patlak veren ve "Panteizm tartışması" olarak adlandırılan inancın rasyonelliği üzerine büyük bir tartışma, Kant'ı bu sorunun çözümü olarak kendi "saf pratik aklın postülatları" teorisini ilk olarak 1786 tarihli "Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?" adlı makalede ve sonra yeni bir *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin "Diyalektik" bölümünde yeniden ifade etmeye itmiş olabilir.[1] İkincisi, Kant, *Temellendirme*'de irade

1 "Panteizm tartışması" için bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press,

özgürlüğünü ele alışından memnun kalmamış olabilir, bu konuyu ele alışını *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yeni baskısında gözden geçirmeyi düşünmüş, ama özgür irade ve onun ahlak yasasıyla ilişkisi hakkında söyleyecek çok şeyi olduğunu ve tamamen yeni bir kitap yazması gerektiğini fark etmiş olabilir. Pek çok yorumcu bu motivasyonlardan ilkini vurgulamıştır; ancak yeni *Eleştiri*'nin ilk bölümünün çok büyük bir kısmının ahlak yasası altındaki yükümlülüğümüzün bilincinden yola çıkarak irade özgürlüğünün varlığının kanıtlanmasına ve ardından transendental idealizm yoluyla irade özgürlüğünün determinizmle uzlaştırılmasına ayrılmış olması olgusu, ikinci motivasyonun Kant için daha önemli olmuş olabileceğini düşündürür.

Kant, yeni eserin Önsöz'üne, *Temellendirme*'nin üçüncü bölümünden farklı olarak, onun neden saf pratik aklın bir eleştirisi değil de genel olarak pratik aklın bir eleştirisi olarak adlandırıldığını açıklayarak başlar. Bunun nedeni, bu kitabın, *Temellendirme*'de analiz edilen ahlak yasasından başka bir şey olmayan bir "pratik aklın apodiktik yasası" tarafından yönetilen saf pratik akıl gibi bir şeyin *var* olduğunu ortaya koymayı amaçlaması ama bunu yapmak için yeni kitabın, pratik aklın, yani eylemlerimizi aklımızla belirleme yeteneğimizin *empirik* pratik akılla sınırlı olmadığını göstermek için "aklın bütün *pratik yeti*sini eleştirmesinin gerekli" olmasıdır (*CPracR*, 5: 3); her ne kadar aklın *teorik* kullanımı empirik du-

---

1987), bölümler 2-4 ve George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), bölümler 4-5. Konuyla ilgili bazı metinler şurada bulunabilir: Der. Gérard Vallée, *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1988). (Kant'ın burada sözü geçen makalesinin Türkçe çevirisi şurada bulunabilir: Kant, I. "Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?" Çev. A. Aydoğan, *Düşüncenin Çağrısı*, s. 83-102, İstanbul: Say Yay., 2015 –çev.n.)

yarlılığımızın sınırlarıyla sınırlı *ol*sa da.[2] Özellikle, saf pratik aklın olanaklı olması, aklın salt araçsal kullanımıyla sınırlı olmadığımız, yani pratik aklı kendileri akıl tarafından verilmeyen arzularımızı tatmin etmenin en etkili yolunu bulmak için kullanmakla sınırlı olmadığımız anlamına gelir. David Hume, iyi bilindiği üzere "Akıl, tutkuların kölesidir ve yalnızca onların kölesi olmalıdır ve onlara hizmet etmek ve itaat etmekten başka bir görevi varmış gibi asla yapamaz", derken aklın rolünün tam da bu şekilde sınırlandığı konusunda ısrar etmişti.[3] Nasıl ki Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir temel argümanı, Hume'un teorik aklın her olayın bir nedeni olduğu ilkesine bağlılığının temelini ciddi ölçüde hafife aldığı idiyse, *Pratik Aklın Eleştirisi* de Hume'un pratik akla ilişkin araçsal kavrayışının, bizim salt eğilim ya da "tutku" tarafından belirlenmekten daha ziyade, saf akıl tarafından koyulmuş ahlak yasasına göre eylemeyi seçme özgürlüğümüzü ciddi ölçüde hafife aldığını göstermeyi amaçlanmaktadır.

O halde ikinci *Eleştiri*'nin ilk görevi, "özgürlük kavramı"nın "gerçekliği"nin, "pratik aklın apodiktik yasası" tarafından, yani ahlak yasasının kendisi tarafından kanıtlandığını göstermektir. Ama Kant ayrıca şunu söyler; bu özgürlük kavramı

> Bir saf akıl sisteminin, hatta spekülatif aklın bile tüm yapısının temel taşını oluştur; ve tüm diğer kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) ki yalnızca ideler olarak spekülatif akılda desteksiz kalırlar, şimdi kendilerini bu kavrama [öz-

2 Benzer bir yorum için bkz. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 42-7 ve John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 147-8.

3 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Kitap II, Bölüm 3, Kesim 3; David Fate Norton ve Mary J. Norton baskısı (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 266.

gürlük kavramına] bağlar ve onunla birlikte ve onun sayesinde sağlamlık (*stability*) ve nesnel gerçeklik kazanırlar, yani bunun sayesinde onların *olanaklılığı kanıtlanır*: Bu özgürlük gerçektir, çünkü bu düşünce kendini ahlak yasası aracılığıyla açığa vurur.

(*CPracR*, 5:3-4)

Kant, özgürlüğün, ölümsüzlüğün ve Tanrı'nın varlığına ilişkin inançlarımızı, "saf pratik aklın postülatları" olarak adlandırır; onlar "teorik dogmalar değil, zorunlu olarak pratik bir referansı olan *varsayımlar*"dır, "spekülatif bilgiyi genişletmezler"; ama "*genel* olarak spekülatif aklın idelerine (pratik olana referansları aracılığıyla) nesnel gerçeklik verirler" (5:132). Ama aynı zamanda bu postülatlar arasında şunu söyleyerek ayrım yapar: "Spekülatif aklın tüm ideleri arasında özgürlük... olanağını *a priori bil*diğimiz tek şeydir... çünkü bu, o tam da biliyor olduğumuz ahlak yasasının koşuludur", oysa "*Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideleri... ahlak yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasa tarafından belirlenen bir iradenin zorunlu hedefinin koşullarıdır" (5:4). Kant'ın bununla kastettiği şey, ahlak yasasına bağlı olduğumuza inanmamız için, ona göre hareket etmekte özgür olduğumuza inanmamız gerektiği, ancak bir kez ahlak yasasının bize ne buyurduğunu –Kant'ın "en yüksek iyi" dediği şeyi, "(yaratılmışlarda mümkün olan) en büyük mutluluğun en yüksek ahlaki mükemmellik derecesi ile en kesin bir orantıyla bağlantılı olarak temsil edildiği bütün"ü (5:129-30)– tam olarak anladığımızda, o zaman kişisel ölümsüzlüğün ve Tanrı'nın varlığına inanmamız gerektiğini de anlayacak olmamızdır.

Bu son iddia kesinlikle şaşırtıcıdır. Son bölümde gördüğümüz gibi, *Temellendirme*'de Kant, ahlakın nihai olarak bize, tüm insanlara kendilerinde amaç olarak muamele edildiği ve bu nedenle kendi özel amaçlarının tutarlı bir sisteminin de

desteklendiği bir *amaçlar devleti*ni gerçekleştirmemizi emrettiğini savundu ve bu, en azından ilkesel olarak sıradan insanlar tarafından, sıradan insan yaşam süreleri içinde, Tanrı'ya ya da ölümsüzlüğe ihtiyaç duymadan elde edilebilecek bir sonuç gibi görünüyordu. Dolayısıyla Kant'ın ahlakın "hedefinin"nin Tanrı ve ölümsüzlük ön-varsayımlarını gerektirdiğine neden inandığını kesinlikle sormamız gerekecektir. Ancak bu soruyu ele almadan önce, Kant'ın irade özgürlüğü konusundaki konumunuz incelemeliyiz; çünkü *Temellendirme* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında büyük bir konum değişikliği var gibi görünüyor: İlk eserde Kant, içeriğini çözümledikten sonra hâlâ ahlak yasasının gerçekten bizim için geçerli olduğunu kanıtlaması gerektiğini ve bunu bizim özgür iradeye sahip olduğumuzu kanıtlayarak kanıtlayabileceğini düşünüyor gibi görünmekteydi; öte yandan sonraki eserinde Kant özgür iradenin gerçekliğini, ahlak yasası tarafından yükümlü olduğumuz şeklindeki "apodiktik" ya da inkâr edilemez olgunun (ki bunun kendisi kanıtlanabilirliğe sahip değildir) bir ön-varsayımı olarak kanıtlayabileceğini düşünüyor gibi görünmektedir. Ve tam da neyi kanıtlamaya çalıştığıyla ilgili bu konuya ek olarak, Kant'ın hem *Temellendirme*'de hem de ikinci *Eleştiri*'de ahlak yasasına uygun olarak özgürlükle eylem arasında kurduğu yakın ilişkisinin yarattığı bir sorun da vardır; yani gerçekten özgür eylem ahlak yasasına göre yapılan eylemse, bir insan nasıl özgür olup yine de *kötü* eylemlerde bulunabilir, sonuç olarak bir insan nasıl kötü eylemlerden sorumlu olabilir? Kant, bir tek başka bir eserde, yani *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de (1793) bu sorunu ele alır ve böylece özgürlük ile ahlak yasası arasındaki ilişki üzerine nihai konumunu geliştirir.

Dolayısıyla bu bölümün gündemi iki parçalıdır. İlk olarak, Kant'ın hem ahlak yasası altındaki yükümlülüğümüzü kanıtlama hem de kötülüğün olanağını açıklama girişimlerini göz

önünde bulundurarak, iradenin özgürlüğü konusundaki tutumunun karmaşık gelişimini gözden geçirmemiz gerekiyor. Sonrasında Kant'ın, ahlakın hedefini gerçekleştirmeye çalışmanın rasyonelliğinin neden Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inanmayı gerektirdiğini düşündüğünü ve böyle bir inançla tam olarak neyi kastettiğini anlayarak, pratik aklın diğer postülatlarını incelememiz gerekiyor.

Ahlak Yasası ve İrade Özgürlüğü

İrade özgürlüğü ve ahlaki sorumluluk sorunu, Kant'ı yaşamı boyunca büyüledi, her ne kadar yalnızca ahlak felsefesi üzerine temel eserlerinde bu geleneksel sorunu ahlak yasasının kendisini geçerli kılma sorununa bağlamış olsa da. Buradaki amaçlarımız için, Kant'ın irade özgürlüğü hakkındaki düşüncesini beş aşamaya ayırabiliriz: (1) Onun, determinizme herhangi bir alternatifi reddettiği ve özgür insan eylemlerini basitçe dışsal değil içsel nedenleri olan eylemler olarak yorumladığı ilk konumu; (2) determinist doğa yasaları tarafından dikte edilmeyen özgür insan eylemlerinin olanağına metafizik bir yer açtığı, ancak aynı zamanda bu tür özgür eylemlerin varlığını kanıtlayamayacağımızı iddia ettiği 1781 *Saf Aklın Eleştirisi*'nin konumu; (3) Kant'ın nihayetinde insan özgürlüğünün varlığını kanıtlayabileceğimizi ve böylece ahlak yasasının bizim için geçerli olduğunu kanıtlayabileceğimizi iddia ettiği 1785 *Temellendirme*'nin konumu; ikincisini yalnızca bir sağduyu meselesi olarak varsaymaz, yalnızca rasyonel bir varlık kavramından yola çıkarak analitik olarak kanıtlamaz ve bizi fiilî insanlar olarak bağlayıp bağlamadığı konusunda karara varmaz; (4) ahlak yasasının geçerliliğini irademizin özgürlüğünün önceki bir kanıtlamasından yola çıkarak kanıtlayamayacağımızı, aksine irademizin özgürlüğünü bizim inkâr edilemez bir şekilde ahlak yasasının yükümlülüğü al-

tında olduğumuz olgusuna dayanarak kanıtlayabileceğimizi iddia eden 1788 *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin konumu; ve son olarak, (5) Kant'ın artık özgür iradenin varlığını kanıtlamakla değil, özgür iradenin varlığının insan kötülüğünün kaçınılmaz olanağını, ama aynı ölçüde beraberinde insanın iyiliğe dönmesinin yok edilemez olanağını içerdiğini göstermekle ilgilendiği 1793 *Din*'in konumu.

Kant'ın İrade Özgürlüğüne İlişkin İlk Konumu

Kant'ın felsefedeki ilk yayını olan 1755 tarihli *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (*Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması*) adlı tezi, yeter neden ilkesinin ya da Kant'ın adlandırdığı şekliyle "belirleyici zemin"in Leibnizci ve Wolffçü kanıtlarını geliştirmeye ama öte yandan yeter neden ilkesinin bir irade özgürlüğü kavrayışıyla Leibnizci bir uzlaştırılmasının savunulmasına ayrılmıştı. Kant'ın yeter neden ilkesinin kanıtını iyileştirmesiyle burada ilgilenmemize gerek yoktur; bizim ilgilendiğimiz şey yalnızca Kant'ın bizzat bu ilkeyi, bu ilkenin insan özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluğu baltaladığı şeklindeki saldırıya karşı savunmasıdır, çünkü

> Her ne olursa olsun bir şey ancak önceden belirleyici bir zemine sahip olduğunda gerçekleşebiliyorsa, bundan *gerçekleşmeyen şeyin gerçekleşemeyecek bir şey olduğu* sonucu çıkar... Ve böylece, kişi kendi yolunun izini, Chrysippos'un söylediği gibi, sonsuz sonuçlar dizisi boyunca yavaş yavaş ilerleyen ve [yine bu dizinin] içinde kendi rotasını kesin bir şekilde oluşturan olayların durdurulamaz değişimi boyunca sürerek, sonunda dünyanın ilk durumuna ulaşır.
>
> (*NE*, 1: 399)[4]

4 "Chrysippos" ile Kant, Atina'daki Stoa'nın başı olarak Cleanthes'in halefi olan Chrysippus'u (İÖ 280-207 dolayları) kasteder. Chrysippus'un tam bir

Bu, herhangi bir insan eyleminin sorumluluğunu, o eylemin salt görünüşteki failinin özgür seçimine değil, oraya [dünyanın ilk durumuna –çev.n.] yerleştirmelidir. Kant'ın belirttiği gibi, determinizme yapılan bu itiraz antik çağa kadar uzanır, ancak Kant sopasını Leibniz'e ve özellikle Leibniz'in rasyonalist varisi Christian Wolff'e karşı bu geleneksel itirazı getiren Pietist filozof Christian August Crusius'a karşı kullanır.[5] Kant, Crusius'u "dengenin kayıtsızlığı" ya da daha standart olarak "kayıtsızlık özgürlüğü" olarak bilinen görüşü, yani bir kişinin, ancak karakterinin ve koşullarının tüm öncül belirleyicileri yine de belirli bir eylemde "onu her iki alternatife göre bir kayıtsızlık durumunda bıraktığı"nda gerçekten özgür olduğu, böylece onun eyleminin artık kendi kontrolünde olmayan bu önceki koşullardan herhangi biri tarafından belirlenmeyecek olduğu görüşünü savunan biri olarak sunar. Kant, bunun bir kişinin eylemleri üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı anlamına gelmesine karşı çıkar, böylece daha önce doğru olanı yapmak için mümkün olan en güçlü sözü vermiş olsanız bile, yine de "hemen ardından daha az iyi olana doğru kayabilirsiniz, çünkü sizi baştan çıkaran nedenler sizi belirlemez" (*NE*, 1: 402). Kant,

---

listesi bile günümüze ulaşamayan birçok eseri, determinizmi içeren erken dönem Stoacı tutuculuğu şekillendirmiştir

5 Wolff, 1723'te, Kral I. Friedrich Wilhelm'i Wolff'un determinizm versiyonunun, asker kaçaklarının eylemlerinden sorumlu olmadığını ima ettiğine ikna eden Joachim Lange liderliğindeki Pietist profesörlerden oluşan komplocu bir grup tarafından Halle'deki Prusya üniversitesindeki görevinden ve aslında tüm Prusya topraklarından –ölüm cezasıyla– sürüldü. Hessen Landgrave, tüzüğünün profesörlerinin Kalvinist olmasını gerektirmesine rağmen Wolff'e Marburg Üniversitesi'ne sığınma hakkı verdi ve Wolff, daha liberal Büyük Frederick'in Prusya tahtına çıkmasından sonra, ancak 1740'ta Halle'ye dönmeye ikna edildi. Bundan sonra Crusius, Wolff'a karşı Pietist saldırıya devam etti, ancak Wolff, Halle'deki kariyerini büyük bir ün ile tamamladığı için çok az etkisi oldu. Bu olaylar için bkz. Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), s. 258-61.

indeterminizmin sorumluluğa ilişkin bir kavrayışa hiç yer bırakmadığını, bu nedenle sorumluluk için herhangi bir temelin determinizmle uyumlu olması gerektiğini savunur.[6] O halde Leibniz'e benzer bir biçimde,[7] Kant, "anlama yetisiyle ve içten gelen bir kendi kendini belirleme gücüyle donanmış varlıkların iradesi aracılığıyla meydana gelen şeyler"in, dolayısıyla insanların doğru bir şekilde sorumlu tutuldukları eylemlerin "açıkça içsel bir ilkeden, bilinçli arzulardan ve seçim gücünün özgürlüğüne uygun olarak alternatiflerden birinin seçiminden kaynaklandığı"nı öne sürer (*NE*, 1: 404). Bu açıklamaya göre, özgürlük basitçe, seçim gücü herhangi bir dış etken tarafından değil "en iyi olan şeyin temsiline uygun olarak belirlendiği" zaman var olur (*NE*, 1: 402). İnsanları özgür kılan şey, kendi dışındaki herhangi bir güç tarafından boyun eğmeye zorlanmak yerine, neyin en iyi olduğuna ilişkin kendi anlayışlarına göre hareket etmeleridir. Böyle bir tasarıma göre hareket edenler, eylemleri fiilen önceki şartlar tarafından belirlenmiş olsa dahi özgürdürler ve dolayısıyla eylemleri sırasında yaptıklarından başka türlü hareket etmeyi seçemezlerdi.

---

6 Kant'ın çalışmasından bir yıl önce, Kant tarafından kesinlikle bilinmemesine rağmen, Amerikalı teolog ve filozof Jonathan Edwards, *Freedom of the Will* adlı incelemesinde kayıtsızlık özgürlüğüne hemen hemen aynı itirazı yapmıştı (Boston: S. Kneeland, 1754).

7 Bkz. örneğin *Discourse on Metaphysics* (1686), §30, Leibniz, *Philosophical Essays* içinde, der. Roger Ariew ve Daniel Garber (Indianapolis ve Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 60-1; "A New System of Nature" (*Journal des Savants*, 1695), *Philosophical Essays* içinde, s. 143-5; Letter to Coste, "On Human Freedom" (1707), *Philosophical Essays* içinde, s. 194-5; *New Essays on Human Understanding*, Kitap II, Bölüm xxi, §15; Peter Remnant ve Jonathan Bennett basımı (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 180. Bunlardan sonuncusu ancak Leibniz'in ölümünden sonra 1765'te yayımlanmasından sonra Kant tarafından biliniyordu; ikincisi muhtemelen Kant tarafından 1755'te biliniyordu.

Bununla birlikte, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazdığı zaman, Kant bu konumdan açıkça hoşnutsuz hale gelmişti ve *Yeni Açıklama*'da ve özgür iradeye ilişkin diğer tüm çağdaş yaklaşımlarda varsayılan indeterminizm ile determinizm arasındaki karşıtlığın çok basit olduğunu göstermek için bizzat özgür irade sorunuyla hiçbir ilgisi olmayan uzay ve zaman hakkındaki varsayımlardan türetilen transendental idealizmin metafiziğini kullandı.

Kant'ın ilk *Eleştiri*'deki argümanı şöyledir: Uzay ve zaman şeylerin bize görünüşlerinin nitelikleridir ama kendinde şeylerin nitelikleri değildir, bu görünüşlere ait görülerimiz, ancak bunlar anlama yetisinin saf kavramlarına uygun olarak yapılandırılmış kavramlar altında toplandığında bilgi verir ve bu kategoriler de yalnızca görülerimize uygulandıklarında bilgi verirler, bunun sonucu yeter neden ilkesinin ya da evrensel nedensellik yasasının doğrulanması ve aynı zamanda görünüşlerle sınırlandırılmasıdır: "Sonuç olarak yeter neden ilkesi, olanaklı deneyimin temelidir, yani ardışık zaman dizilerindeki ilişkileri açısından görünüşlerin nesnel bilgisidir" (A 201 / B 246). Bu, neden ve sonucun mantıksal ilişkisinin yalnızca zamanda (ve uzayda) göründükleri şekliyle nesneler için geçerli olduğu anlamına gelmez, çünkü bu mantıksal ilişki, düşünebileceğimiz herhangi bir konu hakkında her koşullu yargıyı şekillendirir; ama bu mantıksal ilişkinin neden-sonuç ilişkisi içinde şematize edilmesi, zaman içindeki şeylere esas olan bir göndermeye sahiptir –"genel olarak bir şeyin neden ve nedenselliğinin şeması... bir kurala tâbi olduğu sürece çoklunun ardışıklığından oluşur" (A 144 / B 183)– ve her olayın bir nedeni olduğu ilkesinin, nesnelerin zaman içindeki görünüşlerinin tümüne ama yalnızca onlara uygulanabileceği kanıtlanmıştır. Böylece Kant'ın transendental idealizmi, nedenselliği, kendilerinde oldukları halleriyle şeylere

uygulamak şeklindeki olağan anlamında düşünmek zorunda olmadığımızın ve aslında böyle düşünemeyeceğimizin olası olduğunu göstermiştir, her ne kadar bu tür şeyleri hâlâ başka, belirsiz bir anlamda nedenler ve sonuçlar olarak düşünebilecek olsa da.

Tüm sonuçları önceki nedenlerin ardından gelen etkileri olarak düşünme şeklindeki olağan kavrayışa bir alternatifi (bilmenin olmasa bile) kavramanın bu olanağı, Kant'ın saf aklın üçüncü antinomisini çözmek için kullandığı şeydir.[8] Bu, "dünyanın tüm görünüşlerinin türetilebileceği tek şey doğa yasalarına uygun olan nedensellik değildir" çünkü "onları açıklamak için özgürlük yoluyla başka bir nedenselliği varsaymak da gereklidir" tezi ile "Özgürlük yoktur, dünyadaki her şey bütünüyle doğa yasalarına uygun olarak gerçekleşir"antitezi arasındaki çatışmadır (A 444-5/B 472-3). Dünyanın büyüklük olarak hem sonlu hem de sonsuz olduğu gibi çelişkili tezlerin her ikisi de doğru olamaz, çünkü her ikisi de dünyanın uzamsal boyutundan bahsetmektedir ama onun hakkında birbiriyle bağdaşmaz iddialarda bulunur; doğa yasalarına uygun olmayan özgürlük yoluyla bir nedenselliğin var olduğu ama dünyadaki her şeyin doğa yasalarına göre gerçekleştiği tezlerinin her ikisinin de doğru olması *mümkün*dür, çünkü ikincisi açıkça yalnızca görünüşler dünyasından bahsederken, birincisinin böyle anlaşılması gerekmez, aksine kendinde şeylerin dünyasından ve bunların görünüşler dünyasıyla ilişkisinden bahsediyor olduğu kabul edilebilir. Transendental idealizmin görünüş (*appearance*) ve kendinde (*in-itself*) ayrımı, böylece, en azından, determinist nedensel

8 Üçüncü antinominin tartışması için bkz. Beck, *Commentary*, s. 181-8, ve Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), Bölüm 1, s. 11-28; Allison'ın yaklaşımı üzerine yorumlar için bkz. Daniel Guevara, *Kant's Theory of Moral Motivation* (Boulder, CO: Westview Press, 2000), s. 71-4.

doğa yasalarının bir istisnası olan özgürlük yoluyla bir nedenselliğin olanağını gösterir.

İlk durumda, diye varsayar Kant, yalnızca "dünyanın başlangıcını kavranabilir hale getirmek" için zamansal olarak kendisinden önce gelen bir neden tarafından belirlenmemiş bir özgürlük eylemini, başka bir deyişle, tüm diğer sonuçların "yalnızca doğal yasaların bir sonucu" olarak ondan kaynaklanacağı bir ilk yaratma eylemini, kavrayabilmemiz gerekir. Ama doğanın nedensel yasaları tarafından belirlenmemiş türden bir eylemin mantıksal olanağını bir kez gösterdiğimizde, böylece

> Dünyanın akışı içinde nedensellikleri söz konusu olduğunda farklı dizilerin kendi kendilerine başlayabileceğini kabul etmemize ve bu dizilerdeki tözlere özgürlüğe dayanarak eyleme yetisi atfetmemize de izin verilir.
>
> (A 448-50 / B 476-8)

Başka bir deyişle, Kant, Tanrı'nın dünyayı özgürce yaratması için kavramsal bir alan yarattığımızda, aynı zamanda insanlar tarafından bir dizi olaya özgürce başlamamız için de kavramsal alana sahip olduğumuzu (öte yandan, örneğin, Leibniz'in çok güçlü bir şekilde mücadele ettiği, bizzat Tanrı'nın özgürlüğünün insan özgürlüğünü engelleyebileceğine ilişkin tüm geleneksel argümanları bir kenara bırakarak)[9] iddia eder. Elbette, ister ilahi ister insani olsun, özgürlük eylemlerini, görünüşlerin nedensel düzenindeki gedikler ya da boşluklar olarak düşünemeyiz, çünkü bu zaten kanıtlanmış olan, görünüşler için nedensellik ilkesinin evrensel geçerlili-

9 Bu, Leibniz'in yaşamı boyunca yayınladığı tek kitap olan 1710 *Theodicy*'nin ana konusuydu. Bu hacimli eserin E.M. Huggard çevirisinin bir kısaltması Diogenes Allen tarafından yapılmıştır (Don Mills, ON: J.M. Dent ve Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966).

ğiyle tutarsız olacaktır. Bunun yerine, görünüşler düzeyinde olayların deterministik nedensel yasalara göre çok düzenli bir şekilde birbirini takip ettiğini, ancak yine de fenomenal dünyanın kendisinin de numenal olarak özgür seçimlerin ifadesi olduğunu ve bu numenal seçimler farklı olsaydı bu fenomenal dünyanın farklı olacağını varsaymalıyız. Kant bu noktayı, iradenin sonucu olan eylemleri, hem faillerinin "empirik karakteri"ni (ki bunun aracılığıyla eylemler, görünüşler olarak, koşulları olarak onlardan türetilebildikleri değişmez doğa yasalarına uygun olarak diğer görünüşlerle tümüyle ilişki içinde olacaklardır) hem de faillerinin "düşünülür karakteri"ni (ki bunlar aracılığıyla gerçekten "görünüşler olarak bu eylemlerin nedeni olurlar, ancak hiçbir duyusallık koşulunun altında yer almazlar ve kendisi görünüş değildir") yansıtıyor olarak düşünmemiz gerektiğini söyleyerek ifade eder (A 539 / B 567).[10] Bu yüzden Kant şunları yazar:

> Sonuçta, kişi eylemin [doğal] nedenler tarafından belirlendiğine inansa bile, neden olarak onun mutsuz doğal mizacını değil, onu etkileyen koşulları değil, hatta daha önce sürdürdüğü yaşamı değil, yine de faili suçlar; çünkü kişi, bu yaşamın nasıl kurulduğunun tamamen bir kenara bırakılabileceğini ve meydana gelen koşullar dizisinin olmamış olabileceğini, daha ziyade bu eylemin önceki durumla ilişki içinde tamamen koşullandırılmamış olarak, sanki fail bu eylemle tamamen kendisinden kaynaklanan bir sonuçlar dizisi başlatmış gibi, ele alınabileceğini varsayar... eylem failin düşünülür karakterine yüklenir.
>
> (*CPuR*, A 555/B 583)

Numen ve fenomen, kendinde şeyler ve onların zamansal,

10 Empirik ve düşünülür nitelik üzerine bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Bölüm 2, s. 29-53.

nedensel olarak belirlenmiş görünüşleri arasındaki ayrım sayesinde, kendi eylemlerimizi de içeren zamansal görünüşler dünyasının tamamen nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olsa da numen düzeyinde farklı bir şekilde seçmiş olsaydık, fenomenal dünyanın da farklı olacağını (hatta bu onun bazı yasalarının farklı olacağı anlamına gelse bile) düşünebiliriz.

Kant, bu çözümlemeyle, 1755'te karşı çıktığı Leibnizci[11] ve Crusiuscu özgürlük kavramlarını bir araya getirmiştir: Eylemlerimiz, bireysel varoluşlarımızdan çok öncesine dek izi sürülebilen istisnasız nedensel yasalara uygun olarak meydana gelmek zorundayken, bu yalnızca fenomenal düzeyde doğrudur; numenal düzeyde, herhangi bir önceki koşulla açıklanamayan özgür seçimler olabilir; çünkü öncül koşullar aracılığıyla açıklama fikrinin kendisi, numenal alana uygulanmayan zamansal bir kavramdır. Kuşkusuz bu, numenal seçimlerin nihai olarak açıklanamaz olduğu anlamına gelir, tam da Kant'ın Crusius'ta şiddetle karşı çıktığı sonuçtur bu; ama şimdi Kant bu sonucu sahici özgürlük olanağının bedeli olarak kabul etmeye ve hatta bunun numenal özgürlüğü fenomenal determinizmden daha sorunlu hale getirmediğini iddia etmeye isteklidir, çünkü fenomenal dünyayı nedensel terimlerle kavramamız gerektiğini kanıtlayabilsek de, nesneleri *neden* bu şekilde deneyimlemek zorunda kalacak şekilde yaratıldığımızı kesinlikle açıklayamayız. Numenal alana ait "böyle bir yeti"nin ya da onun ayrıca adlandırdığı şekliyle transendental özgürlüğün "nasıl mümkün olduğu"nu cevaplamak o kadar da gerekli değildir, diye ısrar eder Kant; "çünkü doğa yasalarına göre nedensellik söz konusu olduğunda, bir varoluşun başka bir varoluş aracılığıyla ortaya koyulmasının nasıl mümkün olduğunu hiçbir şekilde anlamasak da,

11 Kant'ın Leibniz'in özgürlük anlayışına itirazlarını vurgulayan daha geç dönem konumunun bir tartışması için bkz. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 277-82.

böyle bir şeyin aynı şekilde ön-varsayılması gerektiği şeklindeki *a priori* bilgiyle de tatmin olmak zorundayızdır" (A 448 / B 476). Numenal ya da transendental özgürlüğü varsaymamız gerektiği, ancak tüm açıklamalar fenomenal düzeyde gerçekleştiği için neden numenal özgürlüğümüzü şu ya da bu şekilde kullanmayı seçtiğimizi asla açıklayamayacağımız düşüncesi, Kant'ın sonrasında da süren özgürlüğü ele alışında da merkezi bir tema olarak kalacaktır, her ne kadar *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'e kadar bunun içerimlerini tam olarak anlamayacak olsa da.

Elbette, Kant'ın şimdiye kadar söylediği tek şey transendental idealizmin irade özgürlüğünü *olanaklı* kıldığıdır; şimdiye kadar söylenen hiçbir şey onun *gerçek* olduğunu kanıtlamaz. Kant bunda ısrar eder; aslında, transendental idealizmin kendi başına sahici irade özgürlüğünün *gerçek* olanağını bile kurmadığı, yalnızca *mantıksal* olanağını, yani ona ilişkin çelişkili olmayan bir kavrayış oluşturma olanağını kurduğu konusunda ısrar eder; çünkü "salt kavramlardan herhangi bir gerçek nedenin ya da herhangi bir nedenselliğin olanağı hakkında hiçbir şeyi *a priori* olarak bilemeyiz." Şimdiye kadar ortaya koyduğu tek şeyin şu olduğunu iddia eder: "Doğa en azından özgürlük yoluyla nedensellik *ile çelişmez*" (A 558 / B 586). İrade özgürlüğünün varlığı açık bir biçimde empirik olarak kanıtlanamayacağından, empirik alan esasen determinist olduğundan ve de teorik kavramlardan *a priori* olarak kanıtlanamayacağından, anlaşılan o ki irade özgürlüğünün gerçekliğine ilişkin herhangi bir kanıt, tamamen teorik alanın dışında gerçekleşmelidir.

Bu, irade özgürlüğünün, ahlakın zorunlu bir önkoşulu olarak, ancak pratik temellerden yola çıkarak kanıtlanabileceğini ima ediyor gibi görünmektedir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında (bkz. B xxviii-xxxi), ilk *Eleştiri*'nin ikinci baskısı için yaptığı revizyonlardan ortaya çıkmış olan

Pratik Aklın Eleştirisi'nde ve sonraki tüm yazılarında benimseyeceği konum budur. Ancak, kendisini, ilk *Eleştiri*'nin iki baskısı arasında yazılan *Temellendirme*'nin üçüncü bölümünde bu konumla sınırladığı o kadar net değildir; orada Kant nihai olarak, ahlak yasasının altında yükümlü olduğumuzu ancak ilk önce irade özgürlüğüne sahip olduğumuzu, görünüşe göre tamamen teorik gerekçelerle, kanıtlayarak kanıtlayabileceğimizi iddia ediyor gibi görünmektedir.

Temellendirme III'te Özgürlük

Kant'ın *Temellendirme*'nin ikinci bölümünün sonundaki görüşünün şu olduğunu hatırlayın: Ahlak yasasının form ve içeriğini hem "genel olarak kabul edilen ahlak kavramı"ndan hem de bir koşulsuz buyruk ve rasyonel bir varlığın iradesi felsefi kavramlarının çözümlemesinden türetmiş ama onun *bizim için* geçerli olduğunu, dolayısıyla koşulsuz buyruk tarafından fiilen yükümlü olduğumuzu henüz göstermemişti (*G*, 4: 445). Bu nedenle, atması gereken bir sonraki doğal adım, ahlak yasasının onlar için zorunlu olarak geçerli olduğu rasyonel varlıklar olduğumuzu kanıtlamak olmalıdır.[12] Esasen yapmaya çalıştığı şey budur; ancak bunu ilk olarak, ahlak yasasının zorunlu olarak bir özgür irade yasası olduğunu ve ancak o zaman rasyonel varlıklar olduğumuzu, daha sonra rasyonelliğimizin irademizin özgürlüğünü içerdiğini ve dolayısıyla son olarak, rasyonelliğimizin ahlak yasasına tâbi olduğumuzu ima ettiğini göstermeyi amaçlayan bir argüman aracılığıyla yapmaya çalışır. Bu argüman ünlü bir sorun yaratır: eğer özgürlüğümüz yalnızca ahlak yasasına göre eylememiz

12 Bruce Aune'nin belirttiği gibi, ahlak yasası, rasyonel bir varlık için tanımlayıcı bir şekilde ve analitik olarak doğru olacaktır; bu nedenle kanıtlanması gereken şey, aslında onlar için bu tanımın esasen geçerli olduğu ve daha sonra normatif içerimlere sahip olduğunun ortaya çıktığı rasyonel varlıklar olduğumuzdur. Bkz. Aune, *Kant's Theory of Morals*, s. 37.

gerektiğini değil, aynı zamanda bu eylemi gerçekleştirmemizi içeriyorsa, o zaman ahlaka aykırı eylemlerimizin tek açıklaması, onları gerçekleştirirken aslında gerçekten özgür olmadığımızdır –ve bu nedenle onlardan sorumlu tutulmamamız gerekir. Kant, 1793'te *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'e kadar bu sorunu ele almayacaktı,[13] ancak *Temellendirme*'nin argümanıyla ilgili diğer sorunlar Kant'ı 1788'de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlak yasası ile irade özgürlüğü arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden kavramaya zorlayacaktı.

Temellendirme III'ün argümanı bilindiği üzere tartışmalıdır ve burada onun üzerine yapacağımız kısa inceleme bazı detayları göz ardı etmek zorunda kalacaktır.[14] Kant, irade özgürlüğü hakkında onun salt "doğal zorunluluğa" göre işleyen "yabancı nedenler"in belirlemesin*den* özgür olma olarak *olumsuz* bir kavrayışını oluşturabileceğimizi ama aynı zamanda, iradenin kendisini bu tür yabancı nedenlerden özgürleştirmesini sağlayan *pozitif* bir yasa anlayışı da oluşturmamız gerektiğini belirterek başlar –çünkü özgürlük, "doğa yasalarına göre iradenin bir özelliği olmamasına rağmen, bu yüzden ya-

13 Bu sorun, İngiliz ahlak felsefecisi Henry Sidgwick tarafından, ilk olarak 1888'de *Mind*'da yayınlanan ve Sidgwick'in *The Methods of Ethics*'inin (Londra: Macmillan, 1907) yedinci baskısına ek olarak yeniden basılan bir makalede formüle edilmişti. Bu sorun aslında, Kant'ın daha önceki savunucusu Karl Leonhard Reinhold tarafından, *Letters on the Kantian Philosophy* adlı kitabının ikinci baskısının ikinci cildinde (Leipzig: Göschen, 1792) 1792 gibi erken bir tarihte fark edilmişti. Kant'ın *Din*'deki konumunu netleştirmesine neden olan şey Reinhold'un bu sorun üzerindeki ısrarı olabilir. Reinhold'un bu itiraza ilişkin versiyonunun tartışması için bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 133-6.

14 Bir akademisyen, *Temellendirme* III'ün yalnızca 17 sayfası üzerine 400 sayfalık bir yorum yazmıştır; bkz. Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs* (Freiburg ve Münih: Verlag Karl Alber, 1999). Schönecker'in tartışmasının, her ne kadar Almanca olsa da daha kısa bir versiyonu için bkz. Schönecker ve Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,"* s. 170-206; Paton, *The Categorical Imperative*, Kitap IV, s. 207-53 ve Onora O'Neill, "Reason and Autonomy in *Grundlegung* III", *Buildings of Reason* adlı kitabında, s. 51-65.

sasız da değildir, o daha ziyade değişmeyen ama özel bir türe ait olan yasalara uygun bir nedensellik olmalıdır" (*G*, 4: 446). Kant sonrasında şunu savunur: "Doğal zorunluluk, etkin nedenlerin bir heteronomisi" ya da iradenin kendi dışındaki bir şey tarafından belirlenmesi olduğu için, irade özgürlüğünün pozitif olarak ancak "otonomi, yani iradenin kendisi için bir yasa olması" olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Ama elbette, iradenin kendisi için yasa olabilmesinin tek yolu, "kendisini, evrensel bir yasa olarak kendi nesnesi olarak kabul edebilecek olandan başka bir maksime göre eylememek"tir –bundan başka herhangi bir maksime göre eylemek, iradeyi yabancı, heteronom bir nedene tâbi kılmak ve dolayısıyla onu özgürlüğünden yoksun bırakmak olacaktır. Ama bu yalnızca koşulsuz buyruktur, "bu nedenle özgür irade ile ahlak yasalarına tâbi olan bir irade tümüyle aynı şeydir" (*G*, 4: 447).

Bu, iradenin ancak ve ancak ahlak yasası tarafından yönetildiği takdirde özgür ve otonom olduğu anlamına gelir: Otonomi ne yasasızlıktır ne de salt doğa kanunlarına boyun eğmedir, ama yalnızca ahlak yasasına bağlı kalınarak elde edilir ki bu, önceki bölümde gördüğümüz gibi, özgürlüğü tek bir seçim örneğinin ötesinde koruyan şeydir. (Herhangi bir sürdürülebilir anlamda) irade özgürlüğü ve ahlak yasasının birbirini içerdiği göz önüne alındığında,[15] onlardan herhangi birinin bizim için geçerli olduğunu, diğerinin geçerli olduğunu kanıtlayarak kanıtlamaya çalışabiliriz: İlke olarak ahlâk yasasına tâbi olduğumuzu kanıtlayarak bir özgür iradeye sahip olduğumuzu kanıtlayabiliriz ya da özgür iradeye sahip olduğumuzu kanıtlayarak ahlak yasasına tâbi olduğumuzu kanıtlayabiliriz. Ancak Kant, *Temellendirme*'de bu noktada görevinin ahlak yasasının gerçekten bizim için geçerli olduğunu kanıtlamak olarak kabul ettiğinden, açıkça ikinci seçe-

15 Bu, Allison'ın "Reciprocity Thesis" olarak adlandırdığı şeydir; bkz. *Kant's Theory of Freedom*, Bölüm 11, s. 201-13.

neği seçer: Şimdi, irade özgürlüğünün daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*'nde transendental idealizmin yardımıyla kurulmuş olduğu gibi yalnızca kavramsal bir olanak değil, bir gerçeklik olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır. Böylece, şimdiye kadar yalnızca herhangi bir rasyonel irade için geçerli olacağı kanıtlanmış olan ahlak yasasının bizim için de geçerli olduğu gösterilecektir.

İşlerin zorlaştığı yer işte burasıdır. Kant ilk olarak şunu söyler:

> *Özgürlük idesi altında* olmaktan başka türlü hareket edemeyen her varlık, sırf bu nedenle pratik açıdan gerçekten özgürdür, yani özgürlüğe ayrılmaz bir şekilde bağlı olan tüm yasalar, sanki onun iradesinin özgür olduğu geçerli bir şekilde ilan edilmişçesine onun için geçerli olur.
>
> (*G*, 4: 448)

Bu, genellikle, şu anlama geliyor olarak kabul edilir: Eğer kendinizi özgürce hareket ediyor olarak düşünüyorsanız, o zaman eyleminize, yalnızca herhangi bir doğa yasasına uygun olarak ne yapabileceğinizi tahmin ederek değil (ki bu hiç de eylemek olmayacaktır), en iyi ya da doğru olanın ne olduğuna ilişkin bir anlayışla rehberlik etmeye çalışmanız gerekir. Böylece kendinizin özgür olduğunuzu *düşünseniz* bile, eyleminizi ahlak yasasına uygun hale getirmeye çalışacaksınızdır.[16] Bu doğru olabilir, ama bariz olarak Kant için yeterli değildir: O gerçekten özgür *olduğumuz*u kendimize kanıtlayabilmemizi ister; çünkü eğer bunu yapamazsak, o zaman doğru olanı yapma kararlılığımızın, eylemlerimizin zaten ahlak yasası dışındaki faktörler tarafından belirlendiği, bu yüzden de ahlak yasasına uymak için çok çaba sarf etmenin bir fay-

16 Bu düşüncenin net bir sunumu şurada vardır: Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 285-9.

dası olmadığı düşüncesiyle baltalanabileceğinden korkmaktadır. Dolayısıyla Kant şu argümanı sunar. Birincisi, görünüşler ve kendinde şeyler ya da "duyu dünyası" ile "anlama dünyası" (*G*, 4: 451) arasında ayrım yapmak için "hiçbir ince düşünme" gerekmediğini söyler –her ne kadar bu ilk *Eleştiri* boyunca mücadele etmiş herkesi şaşırtacak olsa da! Ayrıca Kant, bu kaçınılmaz ayrımı hem kendimize hem de diğer nesnelere uyguladığımızı iddia eder: "Kendine ilişkin olarak bile insan, kendi içinde kendisinin ne olduğunu, iç duyumla sahip olduğu bilgi yoluyla bildiğini iddia edemez." Bu nedenle, salt görünüş temsillerinin ötesinde, her insan "temellerinde yatan başka bir şeyi, yani kendinde oluşturulabileceği şekliyle, kendi Ben'ini zorunlu olarak varsaymalıdır." Ancak Kant, kişinin kendisini gerçekten olduğu gibi kavramanın *bir* yolunun olması gerektiğini varsayar. Ve sonra şunu iddia eder: "Sonuçta, bir insan kendisinde kesinlikle, kendisini diğer her şeyden, hatta nesnelerden etkilendiği ölçüde kendisinden bile ayıracak bir yeti bulur ve bu *akıl*dır" (*G*, 4: 452). Bu, "düşünülür dünyaya ait olarak" her insanın "doğadan bağımsız olan, empirik olmayan ama akla dayanan yasalar" altında bulunduğu anlamına gelir. Ama hangi yasa yalnızca akla dayandırılır? Kuşkusuz, bir tek ahlak yasası; otonom irade yasasının empirik bir şey içermemesi gerektiğini, bunun yerine yalnızca maksimlerin evrensel yasanın formuna uygunluğunu gerektirdiğini söyleyen ahlak yasası. Böylece Kant, fenomenal ve numenal benliklerimiz arasındaki farkı kabul etmemiz gerektiğini, numenal benliklerimizin empirik doğa yasalarından farklı bir yasa tarafından yönetilmesi gerektiğini ve böyle bir yasanın ancak ahlak yasası olabileceğini ileri sürer: Bizim numenal benliklerimiz bu nedenle hem özgür olmalı hem de ahlak yasası tarafından yönetilmelidir.

Özgür ama ahlaksız eylemlerin olasılığı gibi önemli bir konu hakkında endişelenmeden önce bile, bu argümanda

açıkça yöntemsel zorluklar vardır; çünkü bu argüman, irade özgürlüğünün olanağını açıklamak için *Saf Aklın Eleştirisi*'nin zaten yapmış olduğu fenomenler ve numenler arasındaki transendental idealist ayrımı varsaymakla kalmaz; şimdi de özgür olduğumuz ve dolayısıyla ahlak yasasına tâbi olduğumuz olgusunun, salt bu ayrımdan yola çıkarak kanıtlanabileceğini varsayar ki kuşkusuz bu ilk *Eleştiri*'nin varsaymadığı bir şeydi. Transendental idealizm birdenbire bu olumlu sonucu nasıl vermiştir? Görünüşe göre, yalnızca bizi *fenomenal dünyadaki* diğer şeylerden ayıran şeyi, yani rasyonelliğimizi alarak ve bunun *salt bir görünüşten daha fazlası* olduğunu, ama bunun bizim için numenal dünyada doğru olan bir şey olduğunu *bilebileceğimizi* varsayarak. Ama bu yalnızca ilk *Eleştiri*'nin reddettiği şeyi varsayıyor gibi görünmektedir, yani bir şeyin nasıl göründüğünden daha çok gerçekten nasıl olduğuna ilişkin hakiki *bilgi*ye sahip olabiliriz, yalnızca ona ilişkin salt bir kavrayışa değil. Kant, ilk *Eleştiri*'nin argümanının bütününün merkezinde yer alan epistemolojik kısıtlamadan bu ani ayrılma için hiçbir gerekçe sunmaz (her ne kadar saf tam algının bize düşünülür karakterimiz hakkında olumlu bir içgörü verebileceğini öne sürdüğü zaman bu kısıtlamayı orada da ihlal etmiş olabilirse de; bkz. *CPuR*, A 546-7 / B 574-5).[17]

Pratik Aklın Eleştirisi'nde Özgürlük

Kant'ın irade özgürlüğümüz olduğunu kanıtlama ve ardından koşulsuz buyruk altındaki yükümlülüğümüzü türetme girişimi, kendi epistemolojisinin en temel kuralını açıkça ih-

17 *Temellendirme* III'ün argümanının bağlantılı ama aynısı olmayan bir eleştirisi için bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 227-8. Allison'ın itirazının özü şudur: Bu argümanda Kant, fenomenal dünyadan farklı bir dünyanın salt olanağını onun gerçekliğiyle karıştırır, böylece, diye bir ek yapabiliriz, "olumsuz anlamda numen" ile "olumlu anlamda numen" arasındaki kendi ayrımını ihlal eder.

lal eder. Kant bunu kısa sürede fark etmiş olmalıdır; çünkü bunu yaptığını kabul etmeksizin, ikinci *Eleştiri*'de argümanının yönünü tersine çevirir ve tam olarak, irade özgürlüğümüzün hiçbir teorik kanıtını sunamadığımız için, yalnızca ahlak yasası altındaki yükümlülüğümüzün bilincini *bir olgu olarak* kabul edebileceğimizi ve bundan irademizin özgürlüğünü çıkarabileceğimizi ileri sürer. Böylece, *Temellendirme*'nin ilk bölümünün, bunun bir sağduyu meselesi olduğu varsayımına geri dönerek, ahlak yasasının geçerli olduğunu kanıtlama projesinden tamamen vazgeçer ve bunun yerine ahlak yasasının geçerliliğini irademizin özgürlüğünü kanıtlamak için kullanır.[18]

Temellendirme'de olduğu gibi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de Kant, "özgürlük ve koşulsuz pratik yasanın karşılıklı olarak birbirini içerdiği" öncülünden hareket eder. Bu iddianın temeli şudur: Ahlak yasası, bir eylemin nesnesine yönelik herhangi bir eğilimden bağımsız olarak, iradenin "bir yasanın salt formu" tarafından belirlenmesini gerektiriyorsa, o zaman yalnızca "görünüşlerin doğal yasası"ndan bağımsız olarak

18 Kant'ın *Temellendirme* III'teki argümanı ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki ilişki hakkında hatırı sayılır bir tartışma yapılmıştır. Karl Ameriks, *Temellendirme* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında Kant'ın argümanının yönünü, özgürlüğümüzü ve ahlaka tâbi olmamızı kanıtlamaya çalışmaktan, ahlaka tâbi olmamız olgusundan özgürlüğümüzü kanıtlamaya döndürdüğünü şurada savundu: "Kant's Deduction of Freedom and Morality", *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), daha sonra kendisinin *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* adlı kitabının yeni baskısının (Oxford: Clarendon Press, 2000) VI. Bölümü haline geldi. Ameriks'in açıklaması büyük ölçüde Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 201 ve Rawls tarafından kabul edilmiştir, *Lectures in the History of Moral Philosophy*, s. 261-2. Dieter Henrich, Kant'ın *Temellendirme*'de bile özgür olduğumuz olgusunun biçimsel bir çıkarımını vermeyi amaçlamadığını, bu nedenle *Temellendirme* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında büyük bir tersine çevirme olmadığını savundu. Der. Alexander Schwan, *Denken im Schatten des Nihilismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), s. 55-112, şurada İngilizce çevirisi yapılmıştır: Der. Paul Guyer, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* (Lanham, MD) : Rowman ve Littlefield, 1998), s. 303-41.

belirlenebilen bir irade (5: 28) böyle bir yasaya göre eyleyebilir, öte yandan bunun aksine, özgür irade "empirik koşullardan bağımsız" olması, ancak yine de bazı yasalar tarafından "belirlenebilir olması" gereken bir iradeyse, o zaman "yasa koyucu form, maksimde içerildiği sürece, iradenin belirleyici bir zeminini oluşturabilecek tek şeydir" (5: 29). Kant'ın burada, her ikisi de sorgulanabilecek iki varsayımda bulunduğuna dikkat edin: ilk olarak, Kant, iradenin "doğal" belirleniminin tek türünün yalnızca eğilimler tarafından belirlenim olduğunu, böylece iradenin salt eğilimler dışında herhangi bir şey tarafından belirlenmesinin, iradenin tamamen doğanın erişiminin ötesinde olan bir şekilde belirlenmesini gerektirdiğini varsayar ve ikincisi, yalnızca doğal eğilim yasaları tarafından belirlenmenin ötesinde olan bir iradenin bile bir yasa tarafından (bir eleme argümanı yoluyla bu yalnızca ahlak yasası olabilir) belirlenmesi gerektiğini varsayar. Bu ikinci varsayım, elbette, Kant'ın kayıtsızlık özgürlüğünü, yani özgür iradenin herhangi yasa benzeri bir tutumla belirlenmeyen bir irade olduğu düşüncesini başlangıçtaki reddi ile tutarlıdır, ama tam da ahlaksız eylemlerin olanağı hakkında bir sorun yaratmaya devam edecektir. Kant'ın buradaki ilk varsayımı, özgürlük ve sorumluluğun herhangi bir doğalcı yorumunu engeller ve bu kısaca söylersek tartışılabilir bir harekettir.

Yine de, iradenin ancak ve ancak ahlak yasası tarafından belirlenirse özgür olabileceğinden hoşnut olan Kant, şimdi *Temellendirme*'deki argümanını tersine çevirir. İrademizin özgürlüğünü doğrudan kanıtlayamayacağımızı, çünkü bunun için empirik ya da aslında herhangi bir teorik kanıtımız olamayacağını savunur: Kant'ın ilk *Eleştiri*'de tartıştığı gibi, deneyimimizin birliği ve dünyaya ilişkin teorik görüşümüz, her olayın öncesinde gelen bir nedeni olduğu ilkesine dayanmaktadır. "Dolayısıyla, (kendimiz için iradenin maksimlerini oluşturur oluşturmaz) dolaysızca bilincine vardığımız ahlak

yasası kendini bize *ilk olarak* sunan ve... özgürlük kavramına doğrudan götüren şeydir" (5: 29-30). Bu iddia yine iki varsayıma dayanmaktadır. İlk olarak Kant şunu varsayar: Herhangi bir durumda ne yapmamız gerektiği –hangi maksimi benimsememiz gerektiği– üzerinde düşündüğümüzde, aslında biz, bunu ister bilinçli ister bilinçsiz olarak yapalım, maksimimizi rasyonellik ve dolayısıyla ahlak standardına karşı sınarız: Kant emindir ki,

> Şunu ortaya çıkarmak için yalnızca insanların eylemlerinin yasaya uygunluğu hakkında verdikleri yargıyı çözümlemek yeterlidir: Eğilim aksi yönde ne söylerse söylesin, insanların doğruluktan ayrılmayan ve kendi kendine sınırlayan akılları her zaman bir eylemde iradenin maksimini saf iradeye, yani kendini *a priori* pratik olarak gördüğü ölçüde kendisine bağlar.
>
> (5: 32)

Burada Kant, esasen *Temellendirme*'nin ilk bölümünün ahlak yasasının bilgisinin örtük de olsa yaygın olduğu iddiasına geri döner: Eyleme geçmeyi düşündüğümüz her zaman koşulsuz buyruğu (onun üç ya da beş formülasyonunun tümünü gözden geçirmek şöyle dursun!) bilinçli olarak dile getiremeyebiliriz; ama aslında öne sürdüğümüz maksimleri her zaman bu standartla sınarız ya da daha makul bir şekilde, en azından bunu yap*abileceğimiz* ve yapmamız *gerektiğini* biliriz. Ahlak yasasına ve onun zorunlu statüsüne ilişkin dolaysız farkındalığımız, Kant'ın "aklın olgusu" dediği şeydir:

> Bu temel yasanın bilinci, aklın bir olgusu olarak adlandırılabilir, çünkü kişi onu aklın önceki verilerinden yola çıkarak akıl yürütme yoluyla bulamaz... ve çünkü o herhangi bir görüye dayanmayan sentetik bir *a priori* önerme olarak bize kendini dayatır.
>
> (5: 31)

Sonunda, Kant, en temel normumuzun varlığının düpedüz kanıtlanamaz olduğunu varsayar –o, daha temel bir teorik önermeden türetilemez, çünkü o zaman normatif olmayacaktı, ancak o herhangi bir daha temel normatif önermeden de türetilemez, çünkü o zaman temel bir norm olamazdı– ama yine de kuşkulanılmadır.[19]

Kant şimdilerde genellikle, ahlak yasasının bilincinden yola çıkarak irademizin özgürlüğüne çıkan argümanda ikinci bir varsayım yapıyor olarak yorumlanır, yani biz ancak bizim yapmamızın olanaklı olduğu ya da sahici bir "yapmalı"nın (*ought*) "yapabilir"i (*can*) içerdiği bir şeyi yapmakla yükümlü olabiliriz. Kant, bu öncülü daha önceki öncüllerden herhangi bir argüman yoluyla türetmeye çalışmaz, daha çok örneklere dayanan çarpıcı bir argümanla bizi buna ikna etmeye çalışır:

> Diyelim ki birisi, arzulanan nesne ve fırsat olduğunda, şehvet dolu eğilimlerinin onun için oldukça karşı konulmaz olduğunu iddia ediyor; ona, eğer... arzusunu tatmin ettikten hemen sonra... asılacak olsaydı, o zaman eğilimini kontrol edebilir miydi edemez miydi diye soralım. Ne cevap vereceğini çok uzun uzadıya tahmin etmeye gerek yoktur. Ama ona, eğer prensi, aynı şekilde derhal yapılacak bir infaz tehdidiyle, onurlu bir adama karşı yalancı tanıklık etmesini isteseydi... yaşama sevgisini, ne kadar büyük olursa olsun, yenmenin mümkün olup olmadığını soralım. Muhtemelen bunu yapıp yapmayacağını söylemeye cesaret edemezdi, ama bunun kendisi için mümkün olduğunu tereddüt etmeden kabul etmesi gerekir. O, böylece, bir şeyi yapması gerektiğinin farkında olduğu için onu yapabileceği yargısına varır ve içindeki

19 Bu yoruma göre, ikinci *Eleştiri*'nin "akıl olgusu" argümanı, bir bütün olarak *Temellendirme*'nin akıl yürütmesinden tam bir ayrılığı değil, yalnızca *Temellendirme* III'ün argümanının reddini ifade eder. "Akıl olgusu"nun ayrıntılı tartışmaları için bkz. Beck, *Commentary*, s. 166-70 ve özellikle Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 253-72.

özgürlüğü bilir, ki bu ahlak yasası olmasaydı, kendisi için bilinmez olarak kalacaktı.

(5: 30)

Eğilimlerimizin karşı konulmaz olduğunu iddia ederek davranışlarımıza genellikle mazeret uydururuz, ancak Kant'ın iddia ettiği gibi, buna gerçekten inanmayız. Hayatımız tehlikede olsaydı, ne kadar arzu edilir olursa olsun, anlık bir tatmine karşı koyabileceğimizi biliriz ve aslında her zaman, bize en büyük bedeli ödetecek olsa bile, doğru olanı yapmayı seçebileceğimizi biliriz. Ancak ilk durum, aslında daha küçük bir eğilime karşı daha büyük bir eğilimi –daha küçük bir arzuya karşı yaşam sevgisini– karşı karşıya getirebileceğimiz bir durum olsa da, ikinci durum, tüm olası eğilimlerin, bizzat yaşam sevgisinin bile, üstesinden gelebilmemiz gereken bir durumdur. Bunun gerçekleşebilmesinin tek yolu, irademizi tamamen eğilimden bağımsız olarak belirleyebilmemiz, dolayısıyla irade özgürlüğümüzün olmasıdır. Ahlaki yükümlülüğümüze ilişkin farkındalığımız, ancak yapabileceğimiz şeyi yapmakla yükümlü olabileceğimize olan inancımızla –bu aynı zamanda temel ancak kanıtlanamaz normatif bir öncül, insanları yalnızca yapmakta özgür oldukları şeylerden sorumlu tutmanın adil olduğuna ilişkin temel görüşümüzün bir ifadesi olabilir– birleştiğinde, ikisi birlikte, ahlak yasasının gerektirdiğini yapmakta her zaman özgür olduğumuzu ima eder.[20]

---

20 Kant'ın "'yapmalı'nın 'yapabilir'i içerdiği"ni asla iddia etmediğinin söylendiğini duydum. Ancak bunu kesinlikle son alıntımızın son cümlesinde ve ayrıca *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de en az altı kez (6: 45, 47, 49n, 50, 62 ve 66) söyler. Doğru olan, Kant'ın bu iddiayı asla savunmadığı, ancak onu apaçık olarak kabul ettiğidir. Birinin bu iddiayı gerçekten nasıl tartışacağını bilmek zor olduğu için, bunu, ahlak yasasının yanı sıra, sorumluluk vermenin ne zaman adil olduğu konusundaki temel anlayışımızı yansıtan ikinci bir kanıtlanamaz ahlaki norm olarak görmemizi öneriyorum. İnsanları fiziksel

Kant'ın, yalancı tanıklık yapmazsa ölümle tehdit edilen kişinin direnip direnmeyeceğini bilmediğine ama bunu yapabileceğini bildiğine ilişkin yorumu, Kant'ın ahlak yasasının özgür irademizin *nedensel* yasası olamayacağını, yani ahlak yasasının, bu yolla özgür ama ahlaksız seçimleri imkânsız hale getirecek şekilde, *zorunlu olarak* iradeyi belirleyemediğini, şimdi açıkça kabul ettiği pekâlâ ileri sürebilir. Ancak Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu kabule ulaşabilecek olmuş olsa da –onun yeni argüman yöntemi buna kesinlikle izin verecektir, çünkü bu, "yapmalı"nın (*ought*) "*yapabilir*"i (*can*) içerdiği ama "*yapar*"ı (*does*) içermediği öncülüne bağlıdır– o bunu yapmış gibi görünmemektedir. Aslında, Kant "*yapmalı*"nın (*ought*) "*yapabilir*"i (*can*) içerdiği argümanını yalnızca kendisinin esas ikinci öncülünü "doğrularken" sunmuştur; bu öncül de ahlak yasasının bilincinde olmamızda ortaya konulan pratik aklımızın saflığının, yalnızca irademizin saflığını ima ettiğidir (5: 30), ancak bu pratik akıl ve irade aynıysa çıkan bir sonuçtur. Ve ikinci *Eleştiri*'de, *Temellendirme*'de olduğu gibi, Kant'ın hâlâ ahlak yasasını numenal iradenin nedensel yasası olarak kavradığı izlenimini uyandıran çok sayıda başka pasaj vardır. Bu kavrayışı kabul etmeyi sürdürmesi, irade özgürlüğünün ahlak yasasını içerdiğine ilişkin başlangıçtaki ifadesinde bile belirgindir, çünkü orada söylediği şey, ahlak yasasının gerektirdiği "yasa koyucu form"un "iradenin belirleyici bir temelini oluşturabilecek tek şey" olduğudur (5: 29). Daha sonra, iradenin eğilimlerle belirlenmesi (ki bu duyulur dünyanın tipik bir özelliğidir) numen dünyasından bir kez dışlandığında, "artık saf pratik akıl, bu boşluğu, düşünülür bir dünyada belirli bir

olarak yapmaları imkânsız olan şeyleri yapmadıkları için yasal veya ahlaki olarak sorumlu tutmanın adil olduğunu düşünmüyoruz, ne de psikolojik olarak yapmaları imkânsız olan şeyleri yapmadıkları için insanları sorumlu tutmuyoruz. Ancak insanları ahlaki davranışlarından sorumlu tutmanın adil olduğunu düşünüyoruz, bu yüzden bunun onların gücünde olduğuna inanmalıyız.

nedensellik yasasıyla (özgürlükle), yani ahlak yasasıyla doldurur" (5: 49). Ve daha sonra Kant ayrıca şunu söyler:

> Eğer kişi, etkin bir neden olarak özgürlüğün olanağına ilişkin bir kavrayışa sahip olsaydı, akıl sahibi varlıkların (ki onların iradelerinin nedenselliğinin özgür olduğu kabul edilir) en yüksek pratik yasası olarak ahlak yasasının yalnızca olanağını değil, hatta onun zorunluluğunu bile kavrayabilirdi.
>
> (5: 93)

Ama eğer ahlak yasası numenal iradenin zorunlu, nedensel yasasıysa, o zaman özgür iradenin ahlak yasasına karşı çıkmayı ya da onu çiğnemeyi seçme olasılığı yoktur. Özgürce seçilmiş ahlaksız eylem olanağı kavranamaz olarak kalır.

Kant, ikinci *Eleştiri*'de birinci *Eleştiri*'nin fenomenal determinizmi numenal özgürlükle uzlaştırması üzerine daha ayrıntılı açıklamalar getirmek için çok sayıda sayfa harcasa da (bkz. 5:89-106) bu sorunu hiç ele almaz. Ama beş yıl sonra *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de yaptığı tam da budur.

Radikal Özgürlük ve Radikal Kötülük

Salt Aklın Sınırları İçinde Din, Kant'ın Hıristiyanlığın İncil'e ait temeline ve teolojik geleneklerine ve diğer birçok dine olan derin aşinalığını ortaya koyan önemli bir kitaptır. Aslında bu kitap, Hıristiyanlığın ilk günah fikrinin felsefi bir savunması gibi görünebilir ki bu Kant'ın insanların ahlaki olarak doğru olanı yapma özgürlüğü ve hatta doğru olanı yapmalarının kaçınılmazlığı konusundaki önceki ısrarından sonra çok şaşırtıcı olacaktır; sonuçta Kant, bir başlıkta "insan doğası gereği kötüdür" der ve bunun yanına "hiç kimse kusursuz doğmaz" alıntısını iliştirir (her ne kadar bunu herhangi bir Hıristiyan kaynağından değil Romalı şair Horace'tan alsa da) (*Religion*, 6:32). Ancak Kant'ın bu kitaptaki amacı –Kant'ın bu kitabının

çıkmasından sonra din üzerine herhangi bir yayın yapmasını yasaklayan, dinsiz amcası Büyük Friedrich'in muhafazakâr halefi Prusya Kralı II. Friedrich Wilhelm'in meclisi tarafından gayet iyi anlaşıldığı gibi[21]– ilk günah öğretisini savunmak değil, aksine tam da bunu Hıristiyanlığın, saf aklın incelemesinden kurtulabilen kısmının dışında bırakmaktır. Kant'ın bu eserdeki argümanı şudur: Hem iyiye hem de kötüye yönelik doğal yatkınlıklarımız ya da eğilimlerimiz olsa da, aslında doğamız gereği iyi ya da kötü değilizdir; yalnızca ahlak maksimini ya da kendini-sevme maksimini benimseyerek davranışımızı şu ya da bu eğilime dayandırma konusundaki özgür seçimimizin bir sonucu olarak iyi ya da kötüyüzdür. Ve bu, neredeyse tüm insanlar, tarihin ve antropolojinin çok üzücü bir şekilde gösterdiği gibi, kötülüğe yönelik olan eğilimlerine teslim olmayı seçmiş olsalar bile, yine de doğru olanı yapma ya da kötüden iyiye radikal bir dönüşüm geçirme özgürlüğünü her zaman elimizde tutuyor olduğumuz anlamına gelir. İsa Mesih figürü bize ahlaki yaşamın bir modelini verebilir ve Tanrı'nın inayeti fikri iyi ya da kötü arasındaki zor seçimi yapmamız için bize cesaret verebilir; ama Kant'ın mesajı, kötüden iyiye dönmenin her zaman kendi gücümüz dahilinde olduğu ve yalnızca kendi gücümüz dahilinde olduğudur –bunu bizim için başka kimse yapamaz. Ve tüm bu argüman, elbette, yalnızca irademizin ahlak yasası tarafından otomatik olarak belirlenmediği, ahlak yasası ile karşıtı arasında seçim yapmakta gerçekten özgür olduğumuz varsayımıyla bir anlam ifade eder.[22]

---

21 Bkz. Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), s. 435 ve Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 361-82, 404-9.

22 *Din*'in kaçınılmaz tartışması John Silber'ın *Religion within the Limits of Reason Alone* adlı kitaba yazdığı giriş olarak kalır, Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960), s. lxxiii-cxxxiv, ayrıca bkz. James

Kant, *Din*'in argümanına, bizi iyiye yönlendirebilecek doğal eğilimlere –örneğin kendini korumaya, üremeye ve kendi türümüzden başkalarıyla bir araya gelmeye yönelik hayvani eğilim ve bunun yanında insana özgü kendimizi başkalarıyla karşılaştırma ve onlarla eşitlik için çabalamaya yönelik insani eğilim– sahip olduğumuz ama aynı zamanda bunların, üreme eğilimimiz sadece şehvete dönüştüğünde ya da başkalarıyla eşitlik arzumuz kıskançlık ve rekabete dönüştüğünde olduğu gibi, kötülüğe de yönlendirebilecek olduğu gözlemiyle başlar (6: 26-7). Aynı zamanda, "seçim gücünün kendisi için yeterli bir güdü olarak ahlak yasasına saygı duyma duyusallığa" şeklinde bir "kişiliğe yatkınlığımız" vardır (6: 27). Ama sonuçta Kant bunların hiçbirinin otomatik olarak işe yaramadığını varsayar: İyiye yönelik doğal eğilimler kendi başlarına iyi davranış üretmezler, ne de otomatik olarak kötülüğe dönüşürler; ve ahlak yasasını irademiz için yeterli bir güdü yapma eğilimi, onu otomatik olarak güdümüz haline getirmez. İyiye yönelik doğuştan gelen eğilimlerimizin kötülüğe dönüşmesine izin verip vermemeyi ya da ahlak yasasına saygımızdan onları bunu yapmaktan alıkoymayı özgürce seçmemiz gerekir. Ve bu, elbette, yalnızca kendimizi ahlak yasasına adamak ya da ona karşı çıkmak kendi gücümüz dahilindeyse bir anlam ifade eder. Bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi, Kant defalarca "ahlak yasası şimdi daha iyi insanlar olmamız *gerek*tiğini emrediyorsa, bundan kaçınılmaz olarak daha iyi insanlar olmaya *gücümüzün yetmesi* gerektiği sonucunun çıktığı" (6: 50) konusunda ısrar eder ama sonuçta ahlak yasasının insan iradesinin *nedensel* yasası olduğunu bir kez bile söylemiş değildir.

Muhtemelen Kant'ın önceki öğretisi iz bırakmadan tamamen ortadan kalkmış değildir. *Din*'deki çözümlemesinde çarpıcı olan bir şey, iyi ve kötü arasındaki seçimi bir *öncelik-*

DiCenso, *Kant's Religion within the Boundaries of mere Reason: A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

ler arasında yapılan bir seçim olarak, ahlak yasasını kendini sevmenin koşulu haline getirip getirmeme ya da kendini-sevmeyi ahlakın bir koşulu haline getirip getirmeme seçimi olarak biçimlendirmesidir; yani iyi olmayı seçmek, yalnızca ahlak yasası tarafından izin verildiğinde kendini-sevmeye göre hareket etmeyi seçmektir; kötü olmayı seçmek ise, yalnızca kişinin kendini-sevmesiyle uyumlu olduğunda ahlakın gerektirdiği gibi davranmayı seçmektir (6: 36). Kant kötü olma seçimini bu şekilde kavrar, çünkü herhangi bir kimsenin ahlak yasasından basitçe habersiz olduğunu ya da onu herhangi bir neden olmaksızın reddettiğini düşünmez.[23]

> Yasa kendisini kişiye, onun ahlaki yatkınlığı nedeniyle, daha ziyade karşı konulmaz bir şekilde dayatmaktadır ve eğer yasaya karşı başka bir teşvik etkin olmasaydı, o aynı zamanda kendi seçme gücünün yeterli belirlenimi olarak onu en yüksek maksiminin kapsamına alırdı, yani kişi ahlaki açıdan iyi olurdu.
>
> (6: 36)

Ama bazen, ne yazık ki, insanlar kendini-sevmeyi ahlak yasasının üzerine koyarlar. Kant'ın, hiç kimsenin ahlak yasasından basitçe habersiz olmadığına ya da onu herhangi bir neden olmaksızın reddetmediğine duyduğu güven, ahlak yasasının numenal iradenin nedensel yasası olduğu yolundaki önceki öğretinin mirasçısıymış gibi görünmektedir: Her ne kadar hepimiz zorunlu olarak ahlak yasasına göre hareket etmesek de, görünüşe bakılırsa hem düşünülür hem de duyulur yaratıklar olarak ahlak yasasını biliriz ve yalnızca ahlak yasasını kendini-sevmeye tâbi kılarak kötü olabiliriz, onu bütünüyle bastırarak değil.

---

23 Rawls bu konuyu *Lectures on the History of Moral Philosophy* kitabında vurgular, s. 294-303.

Kötülük her zaman ahlakı kendini-sevmeye tâbi kılma şeklindeki bir özgür seçimin ürünü olduğu için, Kant onu "(bizzat başımıza getirdiğimiz kötülüklerden hiç de az olmayan) insan doğasında bulunan *radikal* doğuştan bir *kötülük*" olarak adlandırır (6: 32). Kötülük iki anlamda radikaldir: Ahlaka bağlılık konusunda yalnızca ara sıra bir istisna yapmaktan değil, kendini-sevmeye ahlakın üstünde bir öncelik vermek şeklindeki temel bir seçimden oluşur ve tam da iyi olmayı özgürce seçme olanağıyla bir aradadır. Anlamlı özgürlüğün kendisi radikaldir, iyi ya da kötü olmayı seçme olasılığından başka bir şey değildir ve hem özgürlüğümüz hem de kötülüğümüz radikaldir ve herhangi bir doğal yatkınlık ya da rastlantıdan ziyade en temel özgür seçimimizi yansıtır. Ve kötülüğümüz, kendi özgür seçimimizin sonucu olması anlamında radikalse, o zaman kötülüğü, hatta kendi geçmiş kötülüklerimizi reddetmekte ve iyi olmayı seçmekte de özgürüzdür.

Bu onun esas anlatmak istediği şey olduğu için, Kant, insanların genellikle kötü *olduğu*nu kanıtlamasında özensiz olmayı göze alabilir. İster sözde vahşilerin isterse de sözde medeni insanların eylemleri olsun "insan *eylemler*ine ait deneyimin önümüzde sergilediği çok sayıda üzücü örnek göz önüne alındığında, insanda kök salmış yozlaşmış bir eğilim... olması gerektiğine ilişkin resmi kanıttan kendimizi mahrum bırakabiliriz", der Kant (6: 32-3). Kant'ın amacı insanların kötü olduğunu kanıtlamak olsaydı, kanıt ihtiyacının bu reddi dikkate değer olurdu. Ama Kant, insanların şimdiye dek genellikle kötü olduklarını ve şimdi de kötü olduklarını *bariz* bir olgu olarak kabul eder; Kant'ın felsefi olarak ortaya koyduğu nokta, kötü olarak *kal*mamız değil, kötüden iyiye geçme gücüne sahip olduğumuzdur. Böylece Kant, tüm kitabın kilit noktalarını aşağıdaki paragrafta özetler:

> Şimdi eğer insan doğasında buna [ahlakın kendini-sevmeye tâbi kılınmasına] bir eğilim varsa, o zaman insanda kötülüğe doğal bir eğilim vardır ve bu eğilimin kendisi ahlaki olarak kötüdür, çünkü ahlak nihai olarak özgür seçim gücünde aranmalıdır ve bu nedenle başkasına yüklenemez. Bu kötülük *radikal*dir, çünkü tüm maksimlerin zeminini yozlaştırır; aynı zamanda doğal bir eğilim olarak, insani güçler tarafından kökünden *sökülüp atılamaz*... Yine de bu kötülüğün *üstesinden gelmek* de bir o kadar olanaklı olmalıdır, çünkü bu olanak, özgürce eyleyen bir varlık olarak insanda bulunur.
>
> (6: 37)

İnsanları kötü eylemleri için suçladığımız için, onların kötülüğünün sadece doğal yatkınlıklar tarafından zorunlu kılındığını düşünemeyiz, fakat bunu onların belirli doğal yatkınlıklara boyun eğme konusundaki özgür seçimleri olarak düşünüyor olmalıyız.[24] Aynı zamanda, insanların kötülüğe olan doğal yatkınlıklarını basitçe ortadan kaldırabileceklerini ya da kötülük yapmak için hiçbir ayartmaya kapılmayan "kutsal" iradeler haline gelebileceklerini düşünmek aptallık olur. Bu, insan doğasının hiçbir şekilde gerçekçi olmayan bir resmidir. İnsanlar her zaman ahlak ve kendini-sevme arasın-

24 Son zamanlarda *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* üzerine yapılan yorumlarda, Kant'ı kötülüğün kökeninin karakter olarak her zaman toplumsal –toplumsal baskılar, rekabet vb– olduğunu savunduğu ve kötülüğün Kant'ın "etik toplum" dediği şey aracılığıyla üstesinden gelinebileceği şeklinde yorumlama gibi bir eğilim var; bkz. Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 283-320; Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant* (Albany, NY: State University Press of New York, 2001), s. 25-52 ve Philip J. Rossi, S.J., *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005), s. 67-112. Ancak, toplumun kötülüğü seçmek için hem fırsat hem de cazibe sağladığı ve sosyal kurumların iyiyi kötüye tercih etme konusunda eğitim ve teşvik sağlayabileceği açık olsa da, Kant için hem kötülük yapma cazibesine teslim olma seçimi hem de bu tür ayartmaların üstesinden gelme seçimi her zaman bireyin özgür eylemi olmalıdır.

da seçim yapmak zorunda kalan yaratıklardır. Ama kötü olduklarında bunun nedeni tam da kendini-sevmeye teslim olmayı özgürce seçmiş olmaları olduğu için, sonuç olarak kendilerini-sevme konusundaki kaçınılmaz eğilimlerini ahlaka yönelik eşit derecedeki önlenemez yatkınlıklarına tâbi kılarak bu kötülüğün üstesinden gelmeyi seçmeleri de en azından mümkün olmalıdır.

O halde bu, Kant'ın ahlak yasası ve özgürlük konusundaki nihai konumu ve aynı zamanda Hıristiyanlığı çarpıcı biçimde yeniden yorumlaması gibi görünmektedir: Hepimiz ahlak yasasının dolayışız bilgisine sahibiyiz, ondan özgürlüğümüzü çıkarabiliriz ve bu özgürlük, iyiyi ya da kötüyü tamamen kendi başımıza seçme özgürlüğüdür, iyiyi seçeceğimize ilişkin içeriden ya da dışarıdan hiçbir garanti yoktur ama aynı şekilde kötü kaldığımız için içeriden ya da dışarıdan ayıplama da yoktur. Kant'ın ölümsüzlük ve Tanrı ile ilgili diğer varsayımlarına dönmeden önce, belki de bu konumu değerlendirmek için bir an durup düşünmeliyiz. Kant'ın, belki felsefi açıklamaya ihtiyaç duyarak, ama felsefi kanıtlamaya ihtiyaç duymadan hepimizin ahlak yasasını bildiğine ve hepimizin her zaman ona göre hareket etmekte özgür olduğu konusundaki güvenini kayıtsız şartsız kabul etmekte zorlanacağımızı düşünüyorum. Elbette, ahlak yasasını kavrayamayacak ya da eylemlerini kontrol edemeyecek kadar zihinsel özürlü ya da engelli olan bazı insanlar vardır. Ancak normal olarak etkin olan yetişkinler arasında bile, kendi dinlerinin ya da inançlarının emirlerini, Kant'ın ahlak yasası anlayışından ne kadar farklı olursa olsun, ahlaki mutlaklar olarak kabul eden ve aynı zamanda kendilerinin ötesindeki güçler tarafından kendilerini bu emirlere göre eylemek konusunda yükümlü bırakılmış olarak gören birçok kişi var gibi görünüyor. Belki de bu tür insanlara Kant'ın koşulsuz buyruğunu en temel düzeyde gerçekten kabul ettiklerini –yani kendileri için doğru olanın

başkaları için de doğru olması gerektiğini varsaydıklarını– ve yalnızca hangi belirli davranış emirlerinin gerçekten o testi geçebileceği konusunda kafalarının karıştığını gösterebiliriz. Bunun doğru olduğunu varsayalım. Böyle bile olsa, aramızdaki normal insanların bile her zaman ve her koşulda doğru olanı yapmakta gerçekten her zaman özgür olduklarına ikna olmamız pek olası değildir. Yine de, hayal edilebilecek herhangi bir durumda doğru olanı yapmakta gerçekten özgür olduğumuzu bilemiyorsak, o zaman herhangi bir tikel durumda doğru olanı yapmakta gerçekten özgür ol*ma*dığımızı da bilemeyeceğimizi düşünebiliriz. Bu durumda, koşulsuz buyruğun iradelerimizin nedensel yasası olduğuna inanamasak bile, onu yine de iradelerimiz için bir *ideal*, yani her zaman yapabileceğimiz konusunda herhangi bir garanti olmadan ama aynı düzeyde yapamayacağımız konusunda da bir garanti olmadan uymaya çalıştığımız bir ilke olarak benimseyebileceğimizi düşünebiliriz. Sonuçta, eğer ahlak Kant'ın düşündüğü kadar önemliyse –ve çoğumuz kuşkusuz buna katılırız– o zaman bunu yapmaya çabalamamızı rasyonel hale getirmek için ahlakın taleplerine uygun yaşayabileceğimize ilişkin bir garantiye ihtiyacımız yoktur; yalnızca ona uygun yaşayamayacağımıza ilişkin bir garantinin yokluğuna ihtiyacımız vardır.

Bu sonuç, Kant'ın ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı postülatlarına ilişkin teorisinin bir değerlendirmesi için nihai olarak çok önemli olacaktır. Öyleyse sonrakilere geçelim.

Ölümsüzlük ve Tanrı'nın Varlığı

Bu bölümün başında gördüğümüz gibi, Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne, özgürlük postülatının tam da ahlak olanağının ön varsayımı olduğunu, Tanrı'nın varlığının ve ölümsüzlü-

ğün ise ahlakın *hedef*inin (*object of morality*) ön varsayımları olduğunu öne sürerek başlamıştı. Kant ahlakın hedefi ile neyi kastediyor? Bir önceki bölümdeki koşulsuz buyruğun formülasyonlarına ilişkin tartışmamızdan dolayı, herkesin ahlak yasasına uyması halinde ortaya çıkacak olan durum olarak amaçlar devletinin ahlakın hedefi olacağını düşünmüş olabiliriz. Ancak Kant'ın –üç eleştirisinin her birinin sonuç bölümünü oluşturan– saf pratik aklın postülatları hakkındaki tartışmalarında her zaman farklı bir terim kullanır; postülatlarla ilgili ilk tartışması olan *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "Saf Aklın Yasası"nda belirttiği gibi, "en yüksek iyinin ideali", "saf aklın nihai amacı"dır (A 804 / B 832). Bu nedenle, bundan sonra, Kant'ın en yüksek iyi ile ne demek istediğini, bu fikrin amaçlar devletiyle nasıl ilişkili olduğunu ve neden Tanrı ve ölümsüzlük postülatlarını gerektirdiğini sormalıyız.

Kant, mutluluğu insanın doğal amacı olarak kabul eder. Ama aynı zamanda ahlaka rasyonel bağlılığımızın, ancak ahlak yasasına saygımızdan dolayı mutluluğa layık olduğumuzu kanıtladığımız sürece mutlu olmayı isteyeceğimiz anlamına geldiğini kabul eder (A 806 / B 834). Böylece, en yüksek iyiyi –ya da daha doğrusu, birazdan göreceğimiz nedenlerle, "en yüksek türetilmiş iyiyi"– "(mutlu olmaya layık olma olarak) ahlakla tam ilişki içinde olduğu sürece dünyadaki tüm mutluluk olarak kavrar" (A 810 / B 838). Bazen Kant, bu en yüksek iyinin, iki ayrı amacın birleşimi gibi görünmesini sağlar: Yalnızca doğal bir mutluluk hedefi (ahlakta bunun hiçbir temeli yoktur) ve yalnızca ahlak yasasına göre eyleme şeklindeki saf ahlaki hedef (bu, mutluluğun kendisi de dahil olmak üzere ahlaki olmayan herhangi bir amaç arayışımızı, ahlak yasasına ilişkin görüşümüzle uyumlu olmaya mecbur eder) (bkz. *CPracR*, 5: 110-11). Ama ikinci *Eleştiri*'de daha önceki mutluluk tartışmasından dolayı, Kant'ın en yüksek iyiyle gerçekten kastettiği şeyin bu olamayacağı zaten açık

olmalıdır; çünkü "*tüm* mutluluk", yani herkesin mutluluğu, kimsenin salt *doğal* amacı değildir, ki bu da en iyi ihtimalle kişinin kendi mutluluğu, hatta şimdiki ve yakın gelecekteki mutluluğu ve şu anda kişisel bir bağlantısının olduğu kişilerin mutluluğudur. Herkesin mutluluğu, bir *doğrudan* ahlaki amaç olmasa da, yalnızca bir ahlaki amaç olabilir: Herkesin mutluluğunu sırf herkesin iyiliği için desteklemeyiz, daha ziyade herkesin mutluluğu ideal koşullar altında herkese bir amaç olarak muamele etmenin sonucu olacağı ve böylece onların tikel amaçlarının azami düzeyde tutarlı bir dizisini teşvik edeceği için destekleriz. Başka bir deyişle, en yüksek iyi, en azından ideal koşullar altında, amaçlar devletinin kurulmasınının sonucunda ortaya çıkacak durumdur: Bu herkesin mutlu olduğu durum olacaktır çünkü onların amaçları ahlak adına gerçekleştirilecektir.[25] Kant, "amaçlar devleti" ifadesini kullanmadan ki *Temellendirme*'ye kadar öne sürmeyecektir, ilk *Eleştiri*'de bu noktayı bir "ahlaki dünya" düşüncesi üzerinden ortaya koyar:

> Tüm ahlak yasalarına uygunluk içinde olsaydı olacak olan dünyaya (rasyonel varlıkların *özgürlüğü*ne uygun ol*abil*eceği ve *ahlak*ın zorunlu yasalarına uygun olması *gerektiği* için) bir *ahlaki dünya* adını veriyorum... düşünülür bir dünyada, yani kavramında ahlakın önündeki (eğilimlere ait) tüm engellerden soyutlandığımız ahlaki dünyada, ahlakla orantılı olarak

25 Kant'ın en yüksek iyinin, mutluluk ve ahlak arasında "kesin bir ilişki" elde edildiğinde var olduğu ifadesi, çoğu kez, erdemin mutlulukla ödüllendirilmesi ve kötülüğün mutsuzlukla cezalandırılması gerektiği iddiası olarak anlaşılmış ve daha sonra Tanrı'nın varlığı varsayımı her ikisinin de gerçekleştiğinden emin olmak için zorunlu olması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Ama aslında Kant'ın en yüksek iyiye duyulan ihtiyaçtan Tanrı'nın varlığına yönelik çıkarımlarının hiçbirinde kötülüğün ilahi olarak cezalandırılmasına duyulan ihtiyaçtan söz edilmez. Göreceğimiz gibi, Kant'ın argümanı basitçe şudur: bu amaca ulaşmanın mümkün olduğuna inanmak için bir nedenimiz olmasaydı, ahlakın dolaylı olarak gerektirdiği şekilde herkesin mutluluğunun peşinden koşmak mantıksız olurdu.

birleştirilen böyle bir mutluluk sistemi de zorunlu olarak düşünülebilir; çünkü ahlak yasaları tarafından kısmen ilerletilmiş ve kısmen sınırlandırılmış olan özgürlüğün kendisi genel mutluluğun nedeni olurdu ve bu tür ilkelerin rehberliğinde rasyonel varlıklar, hem kendi süregiden refahlarının hem de aynı zamanda başkalarının refahının yaratıcısı olurdu.

(A 808-9 / B 836-7)

Bu pasaj açıkça göstermektedir ki en yüksek iyi ideali, kişinin kendi mutluluğuna ilişkin bütünüyle doğal hedefinin, kişinin bu doğal hedefin peşinden yalnızca erdemli ve hak eder bir şekilde koşması yönündeki ahlaki zorunlulukla bileşimi düşüncesi değildir; o tamamen ahlaki bir idealdir, zorunlu olarak ahlakın tam olarak anlaşılmasının önünde hiçbir engelin olmadığı bir dünyayla sonuçlanacak olan mutluluk sistemi düşüncesidir. Ve bunun neden böyle olduğu ancak amaçlar devleti düşüncesiyle anlaşılabilir: Bu böyledir, çünkü ahlak hem kendinde amaç olarak kişilerin hem de onların kendileri için belirledikleri ve ahlakın herkesin mutluluğunu üreteceği amaçların sistematik birliğini gerektirir ki bu mutluluk insanların kendileri için belirledikleri amaçların tatmininden başka bir şeyden oluşmaz.[26]

26 Rawls, amaçlar devleti ve en yüksek iyi kavramlarının tamamen farklı olduğunu iddia eder, ilki tamamen kendi eylemimizle ulaşılabilecek ahlaki bir idealdir, ikincisi ise mutlu olmaya layık olma (ya da olmama) ile hak edilen mutluluk (ya da mutsuzluğun) bir birleşimi düşüncesidir, bu birleşim bizzat ahlak yasasının gerektirdiği bir şey değildir ve kendi eylemlerimizle tarafından değil, yalnızca Tanrı tarafından güvence altına alınabilir. Bkz. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 309-17. Kant'ın bazen en yüksek iyiden, sanki layık olma (ya da layık olmama) ile ödül (ya da ceza) arasında orantılılık gerektiren hak etme (*merit*) kavramına dayanıyormuş gibi bahsettiğine kuşku yoktur. Ancak Kant her zaman en yüksek iyiden bu şekilde söz etmez ve bazen en yüksek iyiden, otomatik olarak ahlaki olarak doğru eylemin ve dolayısıyla ideal koşullar altında bir amaçlar devletinin kurulmasının sonucu olarak ortaya çıkacak bir şey olarak bahseder; özellikle bkz. *RBMR*, 6: 4-6 ve *TP*, 8: 279-80. Bu; amaçlar devletinin, herkesi kendinde amaçlar olarak ele

Ama sonuçta, ahlakın amacına ilişkin bu kavrayış neden Tanrı ve ölümsüzlük varsayımına yol açsın? Kant'ın az önce alıntılanan satırların hemen ardından belirttiği basit nedenden dolayı: "Bu kendi kendini ödüllendiren ahlak sistemi yalnızca bir düşüncedir, gerçekleşmesi *herkes*in yapması gerekeni yapması koşuluna bağlıdır" (A 810 / B 838); yine de herkesin her zaman yapması gerekeni yapmadığı açıktır, *ama bu kimseyi ahlaklı olma zorunluluğundan kurtarmaz*. O halde Kant'ın argümanı, ilk olarak, yalnızca bir amacın gerçekleştirilebileceğine inanmak için iyi bir nedenimiz varsa, o amacın peşinden gitmenin rasyonel olduğudur; ahlakın dayattığı bu amacın, başkalarının ve hatta bizim inatçı eğilimlerimiz nedeniyle, Tanrı'ya ya da ölümsüzlüğe yer olmayan *doğal dünya*da her zaman gerçekleştirilemeyeceği açıktır; bu nedenle, sıradan varoluşun zamansal çerçevesinin ötesinde olan ve bilge, iyiliksever ve güçlü bir Tanrı tarafından yönetilen, ahlakın ideal sonucunun gerçek olacağı, adeta doğal olmayan bir dünya varsaymamız gerekir. Özellikle, Tanrı "en yüksek *orijinal* iyi" olarak ortaya çıkar; ondan "en yüksek türetilen iyi", herkesin ahlakının bir sonucu olarak herkesin mutluluğu, türetilir:

---

almakla tutarlı olduğu ve mümkün olduğu kadarıyla tikel amaçların gerçekleştirilmesini teşvik etme şartını içerdiği kabul ediliyorsa ve mutluluk basitçe amaçların gerçekleşmesinden kaynaklanan bir şey ise bir anlam ifade eder. Rawls bunu görmemiş olabilir, çünkü amaçlar devletinin gerektirdiği şeyin bir parçası olarak tikel amaçların desteklenmesine yeterli ağırlık vermemiştir. Bu nedenle, en yüksek iyinin iki anlayışı arasında ayrım yapmak daha iyidir; biri, en yüksek iyinin amaçlar devletinin gerçekleştirilmesinden kaynaklanacak şey olduğu "seküler" bir anlayış ve diğeri mutlu olmaya layık olma ya da olmamanın karşılığında ilahi ödül ya da cezanın olduğuna ilişkin "dinî" bir anlayış. Benzer bir ayrım için bkz. Andrews Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593-619. Beck, erdemin en üst düzeye çıkarılmasını tamamlamak için azami mutluluğun gerçekleştirilmesini gerektiren en yüksek iyinin "azami" (*maximal*) anlayışı ile mutlu olmak için mutluluğun liyakatle orantılı olmasını gerektiren ve bu nedenle, erdem en üst düzeye çıkarılmamışsa mutluluğun en üst düzeye çıkarılmasını hiç gerektirmeyebilen "hukuksal" kavram arasında benzer bir ayrım yapar; bkz. *Commentary*, s. 268-9.

İçinde (mutlu olmaya layık olmak olarak) ahlakla tam orantılı olduğu sürece, en yüksek kutsallıkla birleşmiş olan, ahlaki açıdan en yetkin iradenin, dünyadaki tüm mutluluğun nedeni olduğu böyle bir zihnin idesine, *en yüksek iyi ideali* adını veriyorum. Böylece, saf akıl, türetilmiş en yüksek iyinin her iki öğesinin, yani düşünülür bir dünyanın, yani *ahlaki* dünyanın pratik olarak zorunlu bağlantısının temelini yalnızca en yüksek *orijinal* iyi idealinde bulabilir. Sonuçta, duyular bize bir görünüşler dünyasından başka bir şey sunmasa da, kendimizi akıl yoluyla zorunlu olarak böyle ahlaki bir dünyaya ait olarak temsil etmemiz gerektiğinden, ahlaki dünyanın duyulur dünyadaki davranışımızın bir sonucu olduğunu varsaymalıyız ve ikincisi [duyulur dünya] bize böyle bir bağlantı sunmadığı için, ilkinin [ahlaki dünyanın] gelecekteki bir dünya olduğunu varsaymalıyız. Dolayısıyla Tanrı ve gelecek yaşam, saf aklın aynı aklın ilkeleri uyarınca bize dayattığı yükümlülükten ayrılamayacak olan iki varsayımdır.

(A 810-11 / B 838-9)

Ahlakın bu dünyadaki herkesin mutluluğunu kaçınılmaz olarak ürettiği sonucuna varmadığımız için, ama ahlak herkesin mutluluğunu yalnızca dolaylı olarak da olsa emrettiği ve görmüş olduğumuz gibi, ahlak bile bize gerçekleştiril*emeyecek* bir amaç için çabalamamız *gerektiğ*ini söyleyemediği için, ahlakın başka bir dünyada mutluluk üreteceğine inanmamız gerekir ve bu öteki dünyanın varlığı ve mutluluk ile ahlakın birleşmesi kuşkusuz bizim güçlerimizi aşan bir şey olduğu için, onun [öteki dünyanın] temelinin, "en yüksek kutsallığa sahip", "ahlaki açıdan en yetkin irade" ile "en yüksek irade"-yi birleştiren bir akılda olduğuna inanmamız gerekir.

Kant, en azından yayınlanmış eserlerinde, ancak ve ancak ahlak idealinin gerçekleşmesini sağlamak için gerekli olan özelliklere sahip bir Tanrı'nın varlığını varsaymamız gerek-

tiği düşüncesinden asla vazgeçmez.[27] Kant yalnızca her şeye gücü yetme, her şeyi bilme ve her yerde olma niteliklerini Tanrı'ya atfedebileceğimizi vurgular; çünkü bu özelliklerin Tanrı'nın en yüksek iyinin olanağını garanti etme ahlaki rolünü oynaması için gereklidir ve Tanrı'ya başka herhangi bir özellik atfetmek için üç eleştirinin herhangi birinde bulabileceğimiz hiçbir temel yoktur (*CPuR*, A 814-5 / B 842-3; *CPracR*, 5: 138-9; *CPJ*, §86, 5: 444). Kant'ın tek rasyonel teolojinin, Tanrı'nın doğasının yalnızca ahlaki düşüncelere dayanarak belirlenmesi olan "ahlaki teoloji" dediği şey olduğunu ileri sürmesinin nedeni budur. Kant ayrıca, Tanrı'nın varlığına ilişkin varsayımın, herhangi bir nesnenin varlığına ilişkin iddia ile aynı mantıksal ve dilbilgisel, yani teorik *biçim*e sahip olmasına rağmen, Tanrı'nın varlığı için herhangi bir empirik ya da *a priori* temele dayanan (bu olasılığı daha önce ilk Eleştiri'nin "Transendantal Diyalektik" bölümünde reddetmiştir) *teorik* bir argüman sunmadığını her zaman vurgular: Saf pratik aklın bir postülatı, der Kant, "teorik bir önermedir, ancak böyle kanıtlanabilir bir önerme olmasa da," yalnızca "*a priori* olarak koşulsuz olarak geçerli bir *pratik* yasaya ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu sürece" kanıtlanabilir (*CPracR*, 5: 122). Kant, bu postülatların öne sürülmesi için teorik temelden ziyade pratik temelin özelliklerini saptamaya çalışmak için büyük çaba harcar. İlk *Eleştiri*'de, bilgiyle aynı ölçekte olan ancak kanıtları eksik olan teorik *görüş* (*opinion*) ile teorik temeli olmayan, ancak tamamen farklı gerekçelerle benimsenmesi gereken pratik inanış ya da inanç (*Glaube*) arasında bir ayrım yapar (A. 820-31 / B 848-59) ve "'bir Tanrı'nın var olduğu ahlaki

27 Bkz. Beck, *Commentary*, s. 277. Bununla birlikte, birazdan göreceğimiz gibi, Kant, son elyazmalarında, Tanrı *ide*sini oluşturmamız gerekiyorsa da, Tanrı'nın, O'na ilişkin kendi idemizin dışında var olan bir *töz* olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz olmadığı konusunda çok defa ısrar eder. Bkz. *Kant's System of Nature and Freedom* adlı kitabım, Bölüm 11.

olarak kesin*dir*' bile dememeliyim; daha ziyade 'ahlaki olarak emin*im*' demem gerekir" diyerek argümanını bitirir (A 829 / B 857). İkinci *Eleştiri*'de Kant, pratik aklın postülatları teorik akılla çelişemeyecek olmalarına rağmen, onların "onun [teorik aklın] içgörüleri" olmadığını, "yine de onun kullanımının bir başka açıdan, yani pratik bir perspektiften uzantıları" olduğunu açıklar (5: 121). Üçüncü *Eleştiri*'de, Kant, mesajı henüz almamış olan okuyucular için teorik bilgi ile pratik varsayma (*postulation*) arasındaki farkı vurgulamak istercesine, pratik postülatlar öğretisini, "belirleyici" değil yalnızca "düşünmeye dayalı" (*reflecting*) bir yargı teorisi çerçevesinde yeniden ifade eder; bu yargı bilginin kurucu ilkelerini değil, yalnızca düzenleyici idealleri sağlar. Kant aynı zamanda şu açık beyanda da bulunur:

> Bu ahlaki argüman, Tanrı'nın varlığına ilişkin *nesnel olarak* geçerli herhangi bir kanıt sağlamayı ya da kuşku duyan birine bir Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayı amaçlamaz; daha ziyade, kişinin ahlaki düşüncesinin tutarlı olması için, bu önermenin varsayılmasını pratik aklının maksimleri arasına *dahil etmesi gerektiğini* kanıtlamak içindir. Dolayısıyla, kastedilen şey ahlak *için* dünyadaki tüm akıl sahibi varlıkların ahlaklarına uygun olarak mutluluklarını varsaymanın zorunlu olduğu değil, bunun ahlakları *yoluyla* zorunlu olduğudur. Bu nedenle, ahlaki varlıklar için yeterli olan *öznel* bir argümandır.
>
> (*CPJ*, §87, 4: 450–1n)

Üçüncü *Eleştiri*'den birkaç yıl sonra yazdığı (ancak hiçbir zaman yayınlanması için göndermediği ya da yayınlanmadığı), Berlin Akademisi'nin "*Leibniz ve Wolff'ün zamanından beri Almanya'da Metafizik Gerçekten Ne Kadar Gelişme Kaydetmiştir?*" sorusu üzerine bir denemenin taslaklarında Kant, postülatların konumunu tam olarak ifade etmeye çalışmak için "te-

orik-dogmatik" yerine "pratik-dogmatik" ifadesini öne sürdü (20: 273, 293). Son olarak, *Opus postumum* olarak adlandırılan eserinde, yani transendental felsefesinin son bir yeniden ifadesi için tamamlanmamış notlarında, Kant tekrar tekrar Tanrı gibi şeylerin "doğada bulunan bir dünya-ruhu olmadığı... insan aklının kişisel bir ilkesi" (21: 19) olduğunu ve "Böyle bir varlığın kavramı tözün kavramı –yani benim düşüncemden bağımsız olarak var olan bir varlığın kavramı değildir– ama bir idedir (kişinin kendi yaratımı, düşünce-nesnesi, *ens rationis*)" (21: 37). Ama bunu nasıl betimlerse betimlesin, Kant'ın mesajı aynı kalır: Bir şekilde, Tanrı'nın varlığına ilişkin hiçbir teorik kanıtın olamayacağı kabulünü, ahlakın bize dayattığı amacın gerçekleştirilebilirliğini bize garanti etmek için yeterli bir Tanrı inancıyla birleştirmemiz gerekmektedir.[28]

Bununla birlikte, Kant'ın ölümsüzlük varsayımına bağlılığı o kadar sarsılmaz değildir. İlk *Eleştiri*'deki ölümsüzlükle ilgili argümanında doğrudan doğruya bir sorun vardır: Eğer ahlak aslında kendimiz için belirlediğimiz amaçların desteklenmesini buyurduğu için mutluluğu buyuruyorsa, bunlar doğal yaşamlarımızda kendimiz için belirlediğimiz türden amaçlar olacaktır, yalnızca bilinmeyen bir dünyada gerçekleştirilebilecek bazı bilinmeyen amaçlar değil. Dolayısıyla, gelecekteki bir yaşamda bahşedilecek bilinmeyen bir mutluluk, doğal yaşamlarımızda mutluluğa ulaşamamanın bir tür dışsal telafisi olabilirken, Kant'ın "kendini ödüllendiren" ahlak olarak adlandırdığı şeyin vaat ettiği mutluluk olamaz.[29]

---

28 Saf pratik aklın "postülatı"nın anlamının daha fazla tartışması için bkz. Beck, *Commentary*, s. 245-58, 260-5; Paul Guyer, "From a Practical Point of View", *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, s. 333-71; ve Paul Guyer, "Kant's Deductions of the Principles of Right," Mark Timmons, der., *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 24-64, Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom* yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 198-242, s. 208-17.

29 Ayrıca bkz. Beck, *Commentary*, s. 271.

Muhtemelen bu nedenle, Kant ikinci *Eleştiri*'de ölümsüzlük postülatının çok farklı bir açıklamasını verir: Burada, ölümsüzlüğe, hiç de mutluluğu elde etmek için değil, daha çok, "ahlak yasalarına *tam uygunluk*" yönünde, yani mutlu olmak için *erdem* ya da mutlu olmaya *layık olma* yönünde "*sonsuz ilerleme*" sağlamak için ihtiyacımız duyduğumuzu iddia eder (5: 122). (Aslında o, Tanrı'nın rolüne ilişkin açıklamasını da düzeltir; o artık *gelecekteki* bir dünyanın temeli olarak değil, doğa yasalarının ahlak yasasıyla tutarlı olmasını sağlayan, *doğa*nın yaratıcısı olarak görülür, bu sayede mutluluk *doğada* gerçekleşebilir; 5: 124-5). Ancak bu argüman bile hemen sonrasında sorunlu hale gelir, çünkü daha önce gördüğümüz gibi Kant *Din*'de, insanların radikal özgürlüğünün, *herhangi bir zamanda* –tüm doğal cazibelerin ortadan kaldırılmasının olmasa da– tam bir ahlaki dönüşümün olanağını içerdiğini iddia eder. Dolayısıyla, her şeye rağmen ahlaki dönüşüm olanağını garanti altına almak için, ölümden sonra bir yaşamı varsaymaya gerek yoktur.[30] Bu nedenle, ölümsüzlük varsayımı için iyi bir temel yokmuş gibi görünüyor ve aslında "özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük" üçlüsünün bir parçası olarak ona ara sıra yapılan kalıplaşmış göndermeler dışında, bu postülat, Kant'ın ikinci *Eleştiri*'den sonra pratik postülatlar teorisine ilişkin açıklamalarından kaybolma eğilimindedir. Örneğin üçüncü *Eleştiri*'de vurguladığı şey, yalnızca "dünyanın yara-

30 Bkz. *a.g.e.*, s. 269-70. Belirtilmelidir ki *Din*'de Kant, iradenin kötüden iyiye *numenal* tam dönüşümünün her zaman mümkün olduğu iddiasına, böyle bir dönüşümün *fenomenal* etkilerinin her zaman aşamalı olacağı ve dolayısıyla dönüşümün tamlığının aslında yalnızca Tanrı tarafından bilinebileceği, herhangi bir ölümlü, hatta kişinin kendisi tarafından bile bilinemeyeceği iddiasıyla bir araya getirir (6: 74-5). Ancak bu, ölümsüzlük lehine bir argüman sağlayamaz; çünkü herhangi bir ölümlünün herhangi birinin ahlaki dönüşümünü ya da mutlu olmaya layık olmaya tam olarak ulaşmasını *bil*mesi şeklinde ahlaki bir zorunluluk yoktur ve her hâlükârda Kant hiçbir zaman herhangi başka bir yerde *fenomenal* ölümsüzlüğü savunmak niyetinde olduğunu öne sürmez.

tıcısı olarak *ahlaki* bir varlığı" varsaymamız gerektiğidir; böylece ahlakın "bizim için zorunlu kıldığı" şeyin yani "*dünyada* özgürlük yoluyla mümkün olan *en yüksek iyi*"nin "peşinden koşmak" bizim için akla uygun olacaktır (*CPJ*, §88, 5: 455; §87, 5: 450). Ahlakın hedefi, Kant burada açıkça belirtir ki, başka bir yerde değil, "dünyada" elde edilebileceğine inanmamız gereken bir şeydir.

Kant'ın en yüksek iyiye ve pratik postülatlara ilişkin açıklamasına, erdemin mutlulukla ödüllendirilmesi gerektiğinde ısrar ederek, mutluluk vaadini bu yolla erdemli olma motivasyonu haline getirdiği ve böylece *Temellendirme*'de çok güçlü bir şekilde ısrar etmiş olduğu ahlaki motivasyonun saflığını baltaladığı yönünde hemen itirazlar yapılmıştır. Kant, 1793 tarihli, "Eski Bir Deyim Üzerine: Bu, Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz" adlı önemli bir makalesinde, *güdü* ya da "teşvik" ile ahlakın *hedef*i arasındaki fark üzerinde ısrar ederek bu eleştiriyi reddetmiştir. Orada, "tam saf haliyle ödev kavramı"ndan (*TP*, 8: 286), yani ahlak güdüsünün kişinin kendi mutluluk arzusuyla hiçbir ilgisi olmadığı konusundaki katı iddiasından hiçbir şekilde ayrılmadığını savunur; onun argümanı, daha ziyade ahlakın kendisinin "dünya çapındaki en saf ahlakla birlikte ve onunla uyumlu olarak kişinin evrensel mutluluğa yönelik yeteneğinin en iyisiyle çalışması"nı buyurduğu (8: 279) ve kişinin bu amacın mümkün olduğuna inanmak için bir nedeni yoksa, o zaman ona ulaşmaya çalışmanın mantıksız olacağıdır. Dolayısıyla, kişinin ahlaklı olma motivasyonu, kendi mutluluğuna yönelik arzu olmamasına rağmen, ahlakın emrettiği şeylerin gerçekleştirilemeyeceği düşüncesi bu motivasyonu zayıflatacak ya da baltalayacaktır. Bu noktada Kant tamamen haklı görünmektedir.

Bununla birlikte, onun argümanı, bir önceki bölümün sonunda ortaya koyduğumuz aynı türden soruya hâlâ açıktır; yani rasyonellik, rasyonel olarak takip edeceğimiz bir hede-

fe ulaşma olasılığının garantisini mi yoksa sadece bu hedefe ulaşmanın *imkânsız* olduğuna inanmak için herhangi bir nedenin *yokluğu*nu mu gerektirir? Kant'ın, en yüksek iyinin olanağından emin olmak için Tanrı'nın gerçek varlığına inanmamız gerektiğine ilişkin argümanı (*CPracR*, 5: 126), açıkça ilk rasyonellik anlayışına dayanmaktadır. Ancak yine de başarmanın imkânsız olmadığına inanmak için iyi bir nedenimiz olduğu sürece bir hedefin peşinden gitmek tamamen akla uygun olabilir, özellikle de bu önemliyse –ve bir bütün olarak ahlakın hedefine ya da nihai amacına ulaşmaya çalışmaktan daha önemli ne olabilir? Ahlaklı olmaya çalışmanın rasyonelliğinin gerektirdiği tek şey, buyurduğu hedefi gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu bilmememiz ise, doğaya ilişkin empirik bilgimizin yeterli olduğu görülecektir; çünkü doğaya ilişkin gözlemlememiz, yaygın hale gelmiş erdeme henüz eşit derecede yaygın hale gelmiş mutluluğun eşlik etmediğini öne sürse bile, bu, erdeme mutluluğun eşlik etmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmez; çünkü hiçbir empirik kanıt zorunluluk sonucunu veremese de, imkânsızlık (mantıksal olarak zorunlu yokluğa eşdeğerdir) sonucunu da vermez. Gerçekten de, kişi Tanrı'yı resme dahil etmek istese ve Kant gibi yalnızca Tanrı'nın varlığının en yüksek iyinin gerçekleşmesinin yeterli bir açıklaması olabileceğini varsaysa bile, onun varlığına ilişkin özel bir pratik varsayımın zorunlu olması gerekirmiş gibi görünmüyor; çünkü Kant, Tanrı'nın varlığının teorik bir kanıtının olamayacağını başarılı bir şekilde göstermişse, o zaman kendisinin de sık sık vurguladığı gibi, Tanrı'nın varlığına ilişkin hiçbir teorik *çürütücü kanıt*ın (*disproof*) olamayacağını da göstermiştir. Dolayısıyla teorik bakış açısından, Tanrı'nın varlığı her zaman *olanaklı* olmaya devam eder ve o zaman en yüksek iyinin gerçekleştirilebilirliği de –yani gerçekleşme *olanağı*– mümkün olmalıdır.

Kant'ın, bir amaçlar devleti kurmaya yönelik ahlaki buyruğun, bu dünyada mümkün olan en yüksek iyiyi gerçek-

leştirmeye çalışmamızı da gerektirdiğine dair tezi tamamen makul görünmektedir. Ancak bu amacı rasyonel olarak gerçekleştirmeye girişmek için kendi ölümsüzlüğümüzü varsaymamız gerektiği iddiası tutarsızlığa düşer ve bu amacı gerçekleştirmek için Tanrı'nın varlığına inanmamız gerektiğine ilişkin argümanı, rasyonelliğin koşullarının aşırı güçlü bir yorumuna bağlıdır. Gerçekten de, bu kitabın son bölümünde göreceğimiz gibi, Kant tarih üzerine düşüncelerinde, teolojiye hiçbir şekilde başvurmadan insanlık tarihini ahlaki ilerlemenin yeri olarak görebileceğimizi varsayar. Bu nedenle, Kant'ın ahlaki teolojisini kabul etmeksizin Kantçı ahlak felsefesinin normatif içeriğini kabul edebilirmişiz gibi görünüyor. O halde şimdi Kant'ın etik ve politik ödevler sistemini şu ana kadar yaptığımızdan biraz daha yakından inceleyerek ve tam olarak bunların insan otonomisini gerçekleşmesine nasıl katkıda bulunduklarını görerek, bu normatif içerikle ilgili tartışmamızı devam ettirelim.

Özet

Kant'ın ahlak yasasının geçerliliğini kanıtlama hedefi, onun irade özgürlüğü sorununa hayatı boyunca duyduğu ilgiyle iç içe geçmiştir. Hem *Temellendirme*'de hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, özgür iradeye sahip bir varlığın zorunlu olarak ahlak yasasına ("Karşılıklılık Tezi") bağlı olacağını savundu, ancak bu tezle ne yapacağı konusunda fikrini değiştirdi: *Temellendirme*'de, Kant özgürlüğümüzün gerçekliğine ilişkin teorik bir kanıt vermeye çalıştı ve bundan sonra bizim için ahlak yasasının bağlayıcı gücünü çıkarabilecekti; ikinci *Eleştiri*'de ise, ahlak yasasının bir "akıl olgusu" olarak bağlayıcı yükümlülüğünün basitçe bilincinde olduğumuzu savundu ve böylece ahlak yasasının geçerliliğini kanıtlamaya yönelik

herhangi bir girişimden vazgeçmiş, ancak özgürlüğümüzün gerçekliğini "'yapmalı' (*ought*) 'yapabilir'i (*can*) içerir" ilkesi aracılığıyla bu bilinçten çıkarabileceğimizi savunmuştur. Bununla birlikte, Kant, özgür bir varlığın zorunlu olarak ahlak yasasına göre hareket ettiğini kabul ettiği sürece, onun için insan kötülüğünün büyük ölçüde apaçık olan olanağını, aslında gerçekliğini, açıklamak imkânsızdı. Bu çıkmazdan kurtulmak için Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de insan özgürlüğünü, kendini-sevmeyi ahlak yasasına ya da ahlak yasasını kendini-sevmeye tâbi kılmayı seçme olasılığı olarak yeniden düşündü ve böylece radikal kötülük olasılığını radikal özgürlüğün ayrılmaz bir parçası haline getirdi ama aynı zamanda ahlaki dönüşüm olasılığını da güvence altına almış oldu. Kant, ahlakın hedefi olarak en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye çalışan insan özgürlüğünün olanağını bir kez belirledikten sonra, ölümsüzlüğün ve Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini, en yüksek iyinin olanağı için ek koşullar olarak savunabildi, her ne kadar bu argümanlar bir dizi sorundan, en çok da "en yüksek türetilmiş iyinin" salt *olanaklılığı*nın "en yüksek orijinal iyi"nin ya da Tanrı'nın *gerçekliği*ni (*actuality*) gerektirmeyebileceği sorunundan, mustarip olsa da.

Ek Okumalar

Kant'ın ahlak felsefesi üzerine bir önceki bölümde önerilen genel kaynaklara aşağıdakiler eklenebilir. Allison, Kant'ın hem *Eleştiriler*'de hem de diğer ahlak yazılarında özgürlük teorisinin ayrıntılı bir çalışmasıdır. Hudson, Kant'ın özgürlük teorisini çağdaş terimlerle tartışırken, di Giovanni, Kant'ın özgürlük teorisini ve saf pratik aklın postülatlarını çağdaş felsefi ve teolojik tartışmaların bağlamına yerleştirir.

Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

George Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind*, 1774-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Hud Hudson, *Kant's Compatibilism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).

En yüksek iyi ve saf pratik aklın postülaları hakkında, John Silber'in *Religion in the Limits of Reason Alone Alone* kitabının Greene ve Hudson çevirisine yazdığı girişe ek olarak, onun (1959, 1962-1963 tarihli) önemli dergi makalelerine bakınız; bu ve diğer makaleler şimdi Silber (2012 tarihli) kitapta toplanmıştır. Wood, Kant'ın postülatlara ilişkin argümanlarının altında yatan pratik rasyonellik kavramının önemli bir çözümlemesini içerir ve Yovel, en yüksek iyinin tarihötesi, teolojik bir kavrayışından daha çok tarihsel bir kavrayışını savunur.

John Silber, "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," *Philosophical Review* 68 (1959): 469-92.

——"The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics," *Ethics* 73 (1962-1963): 179-97.

John Silber, *Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2012).

Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970).

Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

Kant'ın *Din*'i üzerine bir yorum DiCenso (2012)'dir, DiCenso (2011) ise daha geniş bir yaklaşımla Kant'ın din felsefesini onun ahlaki ve politik felsefesine dahil eder:

James DiCenso, *Kant, Religion, and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

James DiCenso, *Kant's* Religion within the Boundaries of Mere Reason: *A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

7

Kant'ın Ödevler Sistemi I: Erdem Ödevleri

Kant'ın Ödevler Ayrımı

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'ni yayınladıktan bir düzine yıl sonra ve "Pratik Felsefenin Metafizik Temelleri"[1] üzerine kısa bir süre sonra "küçük bir deneme" yayımlayacağını yazdıktan otuz yıldan fazla bir süre sonra Kant sonunda 1797'de "Hak Öğretisinin Metafizik Temelleri" ve "Erdem Öğretisinin Metafizik Temelleri" başlıklı iki bölüm halinde ortaya çıkan *Ahlakın Metafiziği*'ni yayımladı. Kant'ın 1793 tarihli "Eski bir Deyim Üzerine: Bu, teoride doğru olabilir ama pratikte hiçbir işe yaramaz" makalesi ve 1795 tarihli *Ebedi Barışa Doğru* kitapçığıyla yolunu hazırladığı bu bölümlerden ilki, Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesini sunar. Kant'ın eserin bu bölümündeki argümanının özü, kişisel özgürlük ve özel mülkiyetin ancak bir devlet ve nihayetinde uluslararası bir devletler birliği çerçevesinde *güvende* olabileceği, ancak bunların yalnızca *adil* bir ulusal ve uluslararası düzende *meşru bir şekilde* uygulanabileceği ve kazanılabileceğidir. Kant, kendi açıklamasının şatafatının büyük bölümünü Thomas

1 *Corr*, Johann Heinrich Lambert'e Mektup, Aralık 31, 1765, 10: 55-7.

Hobbes ve Samuel Pufendorf ile başlayan modern doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorisi geleneklerinden alır, ama yalnızca sağduyunun değil, aynı zamanda ahlakın da eylem özgürlüğümüzü ve mülk edinmemizi kısıtlaması gerektiğini ve bu nedenle bir sosyal sözleşmeye girme ve böylece adil bir ulusal ve uluslararası düzen kurma görevimiz olduğunu öne sürerek seleflerinden temelde farklılaşır. Çalışmanın ikinci kısmı, kendimize ve başkalarına karşı etik ödevlerle ilgilidir; bu ödevlerin bireysel mutluluk arayışlarımızı kısıtlaması gerekir, ancak devletin hukuksal mekanizmaları aracılığıyla dayatılmamalıdır. Kant bu ödevleri "erdem ödevleri" (*Tugendpflichten*) olarak adlandırır, çünkü bunların dayatılmasının tek yolu, kendi erdemimizin gücü ya da ahlak yasasına saygıdır; ayrıca onlara "etik" (*ethisch*) ödevler ya da "etiğin" (*Ethik*) ödevleri adını verir (bkz. *MM*, Giriş, 6: 220-1), bu nedenle bazı okuyucuların kafasını karıştırmış, Kant'ın siyasi zorunlulukların değil, yalnızca bu ödevlerin ahlakın bir parçası olacağını kastettiğini düşünmelerine neden olmuştur.[2] Ancak Kant açıkça "etiğin" bir bütün olarak "ahlak"ın (*Sitten, Moralität*) yalnızca bir parçası olmasını, "hak" konusundaki yasal ve politik ödevlerinse ahlakın diğer parçasını oluşturmasını amaçlar. Bunun en açık kanıtı, Kant'ın hak ödevlerini devletin hukuk sistemi aracılığıyla zora dayalı uygulamaya

2 Yakın zamanda, Kant'ın politik hak ya da adalet ilkesinin ahlakın kendisinin temel ilkesi üzerine kurulmadığını savunanlar arasında bulunanlar Allen Wood, Marcus Willaschek ve Thomas Pogge'dir; onların makaleleri Mark Timmons (der.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002) kitabında bulunabilir; aynı kitapta benim bu yaklaşıma karşı argümanımı içeren "Kant's Deductions of the Principles of Right", adlı makalem de bulunmaktadır; bu makale benim *Kant's System of Nature and Freedom* adlı kitabımda (Oxford: Clarendon Press, 2005) yeniden basılmıştır, s. 198-242. Bu çekişmenin Robert Pippin tarafından yapılan tartışması Paul Guyer (der.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* kitabında çıkmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

izin veren ödevler olarak tanımlarken, "Hak Öğretisi"ne bu tür bir zorlamanın kendisinin *ahlaki* bir gerekçesi ile başlamasıdır. Bu yükümlülükler ahlakın bir parçası olmasaydı, onun bunu yapmasına gerek kalmazdı.

Okuyucu hemen, özgürlüğün ya da otonominin korunmasına ve desteklenmesine her şeyden önce değer verdiği varsayılan bir ahlak felsefesinde zorlamanın ne gibi bir yeri olabileceğini soracaktır. Bu sorunun cevabı, tam da Kant'ın nihayet *Din* zamanında netleştirdiği salt irade özgürlüğü ile otonominin kazanılması arasındaki ayrımda, yani bir yanda ayrı ayrı eylemlerde salt seçim özgürlüğü ve diğer yandan, aklın yasalarına uygun olarak, bir ömür boyu ve bir toplu-luk boyunca özgürlüğün sürekli kullanımını, nihai olarak amaçlar devletini, koruma ve teşvik etme seçimi arasındaki farkta yatmaktadır. Kant'ın radikal kötülük tartışmasının varsaydığı gibi, insanlar özgürlüklerini her zaman kendi otonomilerini ya da başkalarının otonomilerini korumak ve geliştirmek için kullanmazlar. Ancak otonomiyi korumak ve teşvik etmek, ahlakın gerektirdiği şeydir ve bazen tüm durumlarda tüm faillerin devam eden otonomisini korumak için, bazı fail ya da failler tarafından bir tikel durumda ya da bazı tikel durumlarda sınırsız bir şekilde özgürlüğün kullanılmasının sınırlandırılması gerekir. Kant'ın ifadesiyle, özgürlüğün önünde engel teşkil edecek yasaya aykırı eylemler bizzat engellenmelidir (*MM*, Hak Öğretisi, Giriş §D, 6: 231). Özgürlük uğruna böyle bir zorlamanın ne zaman mümkün ve hatta gerekli olduğunu belirlemek, hak öğretisinin temel görevidir ve hak ödevleri ile erdem ödevleri arasında ayrım yapmanın anahtarıdır.

Bu, hak ödevleri ile erdem ödevleri arasındaki temel farkın, birincisinin, zorla uygulanabilen özgürlüğü koruma ve geliştirme yolları olduğu ve ikincisinin, ahlak yasasının ken-

disine saygıdan başka hiçbir şey tarafından uygulanamayan özgürlüğü koruma ve geliştirme yolları olduğudur. Bu öneri, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'ne genel girişteki açıklamasına uymaktadır; burada "Etik yasa koyma (ödevler dışsal bile olsa) dışsal *olamayan* bir yasa koymadır", yani ahlak yasasına saygının dışında olan teşvikler tarafından dayatılamaz, öte yandan "hukuki yasa koyma, aynı zamanda dışsal olabilen bir yasa koymadır" (*MM* Giriş, 6: 220), yani, "hoşnutsuzluklar" ya da cezadan kaçınma arzusu (6: 219) tarafından dayatılabilir. Ancak bu, Kant'ın "Erdem Öğretisi"nin sonraki girişinde sunduğu erdem ödevlerinin tanımıyla açıkça uyuşmamaktadır. Burada Kant şunu ifade eder:

> Hak öğretisi yalnızca dış özgürlüğün *formel* koşuluyla (dış özgürlüğün maksimi evrensel yasa haline getirilmişse kendi kendisiyle tutarlılığı) ilgilenir... etik bunun ötesine geçer ve bir *içerik* (özgür bir seçim nesnesi), aynı zamanda nesnel olarak zorunlu olan bir amaç olarak temsil ettiği saf aklın bir *amacını*, yani insanlar söz konusu olduğunda, sahip olunacak bir ödev olan bir amaç sağlar.
>
> (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, 6: 380)

Başka bir deyişle, hak ödevleri, ilgili faillerin amaç ve güdüleri ne olursa olsun, dış özgürlüğün ya da eylem özgürlüğünün tutarlı bir şekilde kullanılması olasılığını korumaya yönelik ödevlerdir; erdem ödevleri ise aklın onayladığı belirli amaçları teşvik eden ödevler ya da aynı zamanda amaç olan ödevlerdir. Kant'ın açıklamaya devam ettiği gibi, erdem ödevleri kategorisi altında desteklenmesi gereken ödevler olan amaçlar, kişinin kendi mükemmelliği ve başkalarının mutluluğudur (6: 385): Yalnızca kişinin kendi mükemmelliği ve kişinin kendi mutluluğu değil, çünkü insan bunu [mutluluğunu] bir ödev meselesi olarak değil, doğal olarak ister;

ve yalnızca başkalarının mutluluğu ve başkalarının mükemmelliği değil, çünkü başkalarının mükemmelliği ahlaklarının mükemmelliğinden oluşur ve bu herkesin kendi başına mükemmelleştirmesi gereken bir şeydir. Kant'ın aynı zamanda ödev olan amaçları belirlemesinde bariz sorunlar vardır. Birincisi, kişi doğal olarak kendi kısa vadeli hazzını arzulayabilir ama bu kesinlikle kişinin uzun vadeli mutluluğuyla aynı şey değildir ve ikincisini sürdürmek için kendini zorlaması gerekebilir. İkincisi, kişi başkaları için ahlaki seçimler yapamasa da, onların eğitimlerine ve ahlaki seçimler yapma yetileri de dahil olmak üzere yeteneklerinin mükemmelleştirilmesine kesinlikle yardımcı olabilir.[3]

Ancak bu açıklamayla ilgili daha büyük bir sorun da vardır, yani ne Kant'ın hak ödevleri ve erdem ödevleri arasındaki önceki ayrımıyla ne de Kant'ın eserlerinin büyük kısmında sonradan sağladığı ödevler listesiyle uyumlu değildir. Bu sıralama, ya kendisinde ve başkalarında özgürlüğün varlığını korumak ya da kendinde ve başkalarında zorla uygulanamayan bu özgürlüğün başarılı bir şekilde uygulanmasını teşvik etme şeklindeki tüm o ödevleri içerir. Örneğin, erdemin kendine karşı ilk ödevi intihar etmeme ödevidir ama bu kendini mükemmelleştirme ödevi değil, yalnızca özgür bir varlık olarak kendini yok etmeme ödevidir ve başkalarına karşı erdem ödevleri, onları karalamama ya da alaya almama ödevini içerir, bu her ne kadar onların mutluluklarını teşvik etmek, hatta sadece koruma ödevi olmayıp, yalnızca kendi başlarına özgür kişiler olarak onlara saygısızlık etmeme ödevi olsa da. Tüm bu erdem ödevlerinin ortak noktası, ister pratik ister ahlaki nedenlerle olsun, yasal bir adalet sistemi aracılığıyla zorla dayatılamayacak olmalarıdır. Erdem ödevleri, Kant'ın

3 Onora Nell (O'Neill) tarafından kısaca belirtildiği gibi, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975), s. 91n45.

başlangıçta önerdiği gibi, tam anlamıyla zorla uygulatmaya tâbi olmayan tüm ahlaki ödevlerimizdir.[4]

Bir noktada, Kant bu karışıklığa terminolojik bir çözüm önerir: "Erdem ödevleri" terimi zorunlu iki amacın teşvik edilmesini içeren ödevler için ayrılmalı, "etik ödevler" terimi ise zorla uygulatılamayan tüm ödevlerin daha geniş bir sınıfı için kullanılmalıdır –"dolayısıyla tüm etik ödevler erdem ödevleri değildir" (6: 383). Bu ayrım "Erdem Öğretisi" başlığında yansıtılmamıştır; bu bölüm intihardan kaçınma ödevi gibi zorla uygulatılamayan ama aynı zamanda zorunlu bir amaç belirlemeyi içermeyen bazı ödevleri kapsadığı gibi, başkalarını da, örneğin yeteneklerimizi geliştirme ödevi gibi, zorla uygulanamayan ve zorunlu bir amacı içerenleri kapsar. "Erdem Öğretisi"nin aslında geniş anlamda bir etik ödevler öğretisi olduğunu anladığımızda, onun düzenlenişi bir anlam ifade eder.

Bunu, Bölüm 5'te tartıştığımız koşulsuz buyruğun ilk iki formülasyonunu göstermek için Kant'ın kullandığı görevler sınıflandırmasını hatırlayarak görebiliriz. Kant *Temellendirme*'deki bu örneklere bunun yaygın olarak kabul edilen ahlaki ödevlerin tüm ana türlerine yol açtığını göstererek koşulsuz buyruk çözümlemesini doğrulamak için başvurdu. Bunu yapmak için, örneklerini "[ödevlerin] kendimize ve diğer insanlara karşı ödevler, mükemmel ve mükemmel olmayan ödevler şeklinde olağan ayrımından" (*G*, 4: 422n) seçmiştir (bu nedenle, başka yerlerde Tanrı'ya karşı geleneksel ödevler kategorisine karşı söyleyecek çok şeyi olmasına rağmen, yorum yapmadan bu kategoriyi atlamıştır).[5] Daha

4 Hakla ilgili ve etik görevler arasındaki ayrımın karmaşıklığına ilişkin diğer tartışmalar için bkz. Nell (O'Neill), *Acting on Principle*, Bölüm 4, s. 43-58; Mary J. Gregor, *The Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten (Oxford: Basil Blackwell, 1963), Bölüm VII, s. 95-112 ve John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 185-7.

5 Örneğin, bkz. *LEC*, 27: 327-34; *MMV*, 27: 712-29; *MM*, Erdem Öğretisi, §18, 6: 443-4 (§17'de, Kant ayrıca hayvanlara ve doğanın insan olmayan diğer bö-

sonra bu iki bölümden kaynaklanan dört sınıfın her birinden birer örnek sundu: Kendine karşı mükemmel bir ödev örneği olarak, intihar yasağı için kanıt öne sürdü; başkalarına karşı mükemmel bir ödev örneği olarak, yanlış sözler vermeme yani kişinin tutmaya niyeti olmadığı sözler vermeme ödevini kullandı; kendine karşı mükemmel olmayan ödev örneği olarak, kişinin beceri ve yeteneklere yönelik doğal eğilimlerini geliştirme ödevini sundu; ve başkalarına karşı mükemmel olmayan ödev için, iyilik ya da karşılıklı yardım ödevini örnek gösterdi (*G*, 4: 422-4, 429-30). Kant'ın amaçları özgürce belirleme kapasitesi olarak insanlık tanımını hatırlarsak, bu o halde amaçları gerçekleştirme yeteneğimizi en üst düzeye çıkarmayı gerektirir; böylece özgürce ama rasyonel olarak belirleyebileceğimiz amaçları en üst düzeye çıkarabilir, bu ödev örneklerini insanlığa her zaman bir amaç olarak davranma, asla yalnızca bir araç olarak davranmama genel şartından aşağıdaki şekilde türetebiliriz. İntihardan kaçınma ödevi, açıkça, özgür seçim yeteneğine sahip bir varlığı yok etmeme şeklindeki daha genel bir ödev durumudur; bu ödev, açıkça cinayeti, yani kişinin kendisinden başka özgür bir failin yok edilmesini, olduğu kadar intiharı da yasaklayacak bir ödevdir. Kant, sahte bir sözü, bir başkasının özgür seçimini, onu kendisininmiş gibi benimsemeye ikna ederek, söz verenin gerçek niyetinden gerektiği gibi haberdar edilmiş olsaydı onaylamayacağı bir amaç olarak çözümlediğinden (*G*, 4: 429-30), bu tür sözlerin yasaklanması, özgür bir faili tamamen yok etmeme ödevinden ziyade, özgür failliğin uygulanmasından ödün vermeme ya da belirli bir durumda bunun uygulanma olasılığını ortadan kaldırmama genel ödevinin bir örneğidir. Elbette bu genel ödev sınıfının başka örnekleri de olacaktır, buna başkalarına karşı değil de kendine karşı böyle bir ödev

---

lümlerine ilişkin ama doğrudan olmayan ödevlerin bir çözümlemesini verir) ve *RBMR*, özellikle Üçüncü Kitap, Bölüm V, 6: 102-9 ve Kitap Dört, İkinci Kısım, 6: 167-202.

durumu dahildir; Kant'ın vereceği bir örnek, sarhoşluktan kaçınma ödevidir (*MM*, Erdem Öğretisi, §8, 4: 427) ki bu, kişinin sarhoşluk süresinde kendi seçim özgürlüğünü kullanma yeteneğinden ödün vermeme ödevi olarak anlaşılabilir. Üçüncüsü, Kant'ın kişinin yeteneklerini geliştirme ödevine ilişkin örneği, geliştirilirse kişiye "her türlü olası amaç için" hizmet edebilecek (*G*, 4: 423) "şansa bağlı doğal yatkınlıklar", insanın insanlığını icra ederken özgürce kendisi için belirleyebileceği tikel amaçların gerçekleştirilmesini kolaylaştıracak ve böylece kişinin amaç belirleme özgürlüğünü artıracak genel koşulları geliştirme ödevi olarak anlaşılabilir. Kişinin başkalarına karşı da böyle bir ödevi olabilir, örneğin kendi çocuklarını eğitme ya da yerel emlak vergilerini ödeyerek başkalarının çocuklarının eğitimine katkıda bulunma ödevi; bu da nihayetinde onların amaçlar belirleme özgürlüklerini artıracaktır. Son olarak, iyilik yapma ödevi, başkalarının özgürce belirledikleri tikel amaçları gerçekleştirmede başkalarına yardım etme ödevi olarak anlaşılabilir, çünkü bu, özgürce belirleyebilecekleri amaçların çeşitliliğini de arttırır: Kant'ın belirttiği gibi, "herkes elinden geldiğince başkalarının amaçlarına da destek olmaya çalışmadıkça, *kendinde bir amaç olarak insanlık*la hâlâ olumlu olmayan, yalnızca olumsuz olan bir anlaşma söz konusudur" (*G*, 4: 430). Kişinin kendi insanlığını kendinde bir amaç olarak görmesi, kişinin kendisi için özgürce belirlediği belirli amaçları destekleme ödevini gerektirdiğinden, kişinin kendi mutluluğunu geliştirmesi bir ödev gibi görünebilir ki bu, daha önce de belirtildiği gibi, Kant'ın düşman olduğu bir düşüncedir,[6] ama bizzat amaçlarımızı gerçekleştirmeye yöne-

6 Kant, "Erdem Öğretisi"ne Giriş'te, kişinin kendini mutlu etmek için doğrudan bir ödevinin olamayacağını, çünkü ödevin bir isteksizliğin üstesinden gelmeyi gerektirdiğini, ancak kişinin kendi mutluluğuna karşı hiçbir isteksizliğinin olmadığını savunur, ama ahlaksız bir şey yapma ayartmasından kaçınmak için kişinin kendini yeterince mutlu etme konusunda dolaylı bir ödevi olabileceğini de ayrıca kabul eder. (kısım V, 6: 387-8). Ama sonunda,

lik yeteneklerin geliştirilmesinin, amaçları belirleme özgürlüğümüzü artırdığını akılda tutarsak, bu sonuçtan kaçınılabilir. Başkalarının amaçlarını gerçekleştirmelerine yardım etme durumunda da aynı savunmanın yapılması gerekecektir.

Özetlersek, Kant'ın yaygın olarak kabul edilen dört ödev sınıfı örneklerine ilişkin çözümlemelerini, insanlığa her zaman bir amaç olarak muamele etme, asla yalnızca bir araç olarak muamele etmeme ödevinin aşağıdaki kapsamlı yorumunu içerdiğini kabul edebiliriz: Bu, özgür seçim yapabilen failler *olarak* insanları yok etmemek, seçim ve eylem özgürlüklerini kullanma olanaklarından ödün vermemek, özgürce belirleyebilecekleri amaç aralığını artıracak genel kapasiteleri geliştirmek ve koşulların gerektirdiği ve izin verdiği kadarıyla, kendileri için özgürce belirledikleri tikel amaçların gerçekleştirilmesini kolaylaştırmak ve böylece aynı zamanda amaç belirleme özgürlüklerini artırmak için belirli eylemlerde bulunma ödevlerinden oluşur. "Hak Öğretisi"nden (buna bir sonraki bölümde geri döneceğiz) Kant'ın "özel hak", yani mülkiyet hakkı, tartışmasından çıkarabileceğimiz bir başka düşünceyi de buna ekleyebiliriz. Kant'ın mülkiyet hakları teorisinin altında yatan empirik varsayım, bizim sadece, yalnızca bedenlerimizin hareketi –bu, Kant'ın "doğuştan gelen özgürlük hakları" dediği şeye yol açar (*MM*, Hak Öğretisi, Giriş, 6: 237-8)– ve toprak, mineraller, sebzeler ve insan olmayan hayvanlar gibi insan olmayan bedenlerin ve aynı za-

---

"ben hariç tüm *diğerlerinin herkes* olmayacağını" (§27, 6: 451) ve bu nedenle, insanların özgürce seçilmiş amaçlarının ve dolayısıyla onların mutluluğunun gerçekleşmesini destekleme ödevinin kendi amaçlarımın ve dolayısıyla kendi mutluluğumun desteklenmesini de içermesi gerektiğini kabul eder. Pratikte, elbette, kişinin kendi uzun vadeli mutluluğu için gerekli adımları atması, pek çok durumda, örneklere neredeyse hiç gerek kalmayacak şekilde, kişinin mevcut eğilimlerinin önemli ölçüde sınırlandırılmasını gerektirir; bu nedenle, Kant'ın ilk argümanının, kişinin kendi mutluluğunun, onu basitçe doğal olarak arzuladığı için, bir ödev olamayacağı önermesi açıkça yanlıştır.

manda eşler, hizmetçiler, diğer çalışanlar, müteahhitler vb gibi diğer insanların da kullanımı da dahil olmak üzere kendi bedenlerimiz dışındaki bedenlerin kullanımı yoluyla işlev görebilen bedenli yaratıklar olduğumuzdur; Kant'ın "kazanılmış hak" dediği çeşitli kategorilere yol açan şey budur. Kendi insanlığımızın ve başkalarının insanlığının korunması, bununla beraber kendimizin ve başkalarının özgürce seçilmiş amaçlarının peşinde koşma işi, kendi bedenlerimizi özgürce hareket ettirebilmemizi ve diğer çeşitli bedenleri de kontrol edip kullanabilmemizi gerektirecektir. Elbette, kendi bedenlerimizin özgür hareketleri ile insan ya da insan olmayan diğer bedenlerin özgürce kullanımı, başka insanların kendi bedenlerini ve diğer bedenleri özgürce kullanımı ile çatışabilir ve dolayısıyla genel insanlığı, yani seçim ve eylem özgürlüğü kapasitesini, hem kendimizde hem de başkalarında yalnızca bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele alma ödevi, yalnızca kendimiz için değil başkaları için de kendi bedenlerimizin hareketlerini ve başka bedenleri kullanımımızı düzenlemenin yollarını bulmamız gerektiği anlamına gelir. Özgür varlıkları ve onların özgürlüklerini tam olarak kullanma olanağını korumaya yönelik genel ödevler, hem kendi bedenlerimizin hem de diğer bedenlerin herkesin insanlığına saygı duyacak şekilde kullanılmasının düzenlenmesini gerektirecektir.

Bu arka plana karşı, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde yerleştirdiği hukuki ve etik ödev sınıflarını şimdi sıralayabiliriz. Hukuki ödevler, başlangıçta belirtildiği gibi, zorla uygulatmaya izin veren ödevlerdir. Bunların üç sınıfı vardır, ancak ilkinden yalnızca Giriş'te bahsedilir ve yalnızca son ikisi, "Hak Öğretisi"nin iki ana bölümünde uzun tartışmalara konu olur. Giriş'te sözü edilen ödevler sınıfı, doğuştan gelen özgürlük hakkından kaynaklanmaktadır; bununla, muhtemelen Kant, kişinin dış nesnelerin ya da diğer kişilerin kontrolünü ya da kullanımını içermeyen eylemleri gerçekleştirme özgürlüğünü

kasteder. Bu doğuştan gelen hak, bu nedenle, insan kaçırma, saldırı, cinayet ve bedensel varlığa, bütünlüğe ve harekete yönelik diğer açık saldırılara karşı yasaklara yol açan kişiye yönelik kısıtlama ya da şiddete maruz kalmama özgürlüğünü ve aynı zamanda konuşma özgürlüğü gibi hakları da içerecektir.[7] "Özel Hak" başlığı altında tartışılan ikinci ana hukuki ödevler sınıfı, eşyalar üzerinde mülkiyet edinme hakları, sözleşmeler yoluyla diğer kişilerin belirli performanslarına yönelik haklar ve onlar sanki şeylermiş gibi diğer kişilere yönelik haklar, yani eşlerin birbirleri ile ilgili hakları gibi başkalarına karşı uzun vadeli hakları içerir; hukuki ödevler, elbette, bu haklara saygı gösterme ödevleridir. Kant'ın tartışmasının genel amacı, bu tür hakların, her bir kişiye asla yalnızca bir araç olarak değil, bir amaç olarak davranmaya yönelik genel ahlaki yükümlülükle tutarlı bir şekilde nasıl elde edilebileceğini açıklamaktır –örneğin bir kişinin, başkalarının da kullanabileceği bir mülkiyet parçası üzerinde özel bir kontrol hakkını nasıl talep edebileceğini ya da bir kocanın, karısı üzerinde onun kendinde bir amaç olarak statüsüyle tutarlı bir şekilde nasıl hak iddia edebileceğini açıklamak. Kant daha sonra tüm bu hakları hem kesin hem de güvenli kılmak için bir devletin zorunlu olduğunu ve sonuç olarak bu hakları talep etme ahlaki özgürlüğümüzün bir devleti kurmak ve korumak için ahlaki bir yükümlülük yarattığını öne sürer (bkz. *MM*, Hak Öğretisi, §8-9, 41-2). "Kamu Hakkı" başlığı altında açıklanan üçüncü ana hak ve görevler sınıfı, devletin kendisine verilen rolünü yerine getirmesini sağlamak için gerekli olanlardır. Kant'ın buradaki argümanının özü, devletin var olmasının

7 Barbara Herman, Kant'ın ahlak teorisindeki bir "cinayet ve sakatlama" yasağının temelinin konumunu tam da olması gerekenden daha sorunlu kılar, çünkü "Hak Öğretisi"ni yalnızca "mülkiyet ve sözleşme yapma kurumsal hakları" ile ilgili olarak görür ve böylece Kant'ın doğuştan gelen kişisel özgürlük hakkı kategorisine atıfta bulunmayı atlar. Bkz. *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), s. 115.

ahlaki açıdan haklı amacının, yalnızca güçler ayrılığı ve yöneticilerin devletin toprakları ve ofisleri üzerindeki mülkiyet hakları olmasının engellenmesiyle nitelenen cumhuriyetçi bir hükümet gerçekleştirebileceği ve bu nedenle, herkes, özellikle de bir devletin yöneticileri, nasıl iktidara gelmiş olurlarsa olsunlar, cumhuriyet yönetimini kurmak ve sürdürmekle yükümlüdürler.[8]

Sonuçta bu şemada, özgür faillerin varlığını korumaya yönelik ödevler ile onların özgürlüklerini kullanma olanakları ve özgürlüklerinin başarılı bir şekilde uygulanmasını *destekleme* ödevleri arasında oldukça açık bir ayrım vardır –Kant'ın mükemmel ve mükemmel olmayan ödevler arasındaki orijinal ayrımı. İntihardan ve aldatıcı sözler vermekten kaçınma ödevleri, özgür varlıkları ve onların özgürlüklerini kullanma olanaklarını korumaya ilişkin mükemmel ödevler iken, kişinin kendi yeteneklerini geliştirmesi (kişinin kendi mükemmelliğinin bir parçası) ve başkalarının amaçlarına ulaşmalarına yardımcı olma (böylece onların mutluluğuna katkıda bulunma, ama aynı zamanda rasyonel olarak koyabilecekleri amaçların çeşitliliğini artırma) ödevleri, özgürlüğün başarılı bir şekilde uygulanmasını genel ya da özel şekillerde desteklemeye yönelik mükemmel olmayan ödevlerdir. Dolayısıyla bu şema, hem insanlara kendinde amaçlar olarak muamele etme ödevlerini hem de kendileri için belirledikleri tikel amaçların gerçekleştirilmesini destekleme ödevlerini içerir. Sorun şu ki, Kant erdem ödevlerin tam listesini ikincisi ile sınırlamaz; çünkü bu tür ödevleri aynı zamanda amaç olan ödevler olarak nitelendirmesi bu sınırlamayı yapması gerektiğini gösteriyor olabilir. Aksine, Kant'ın erdem ödevlerinin tam listesi, az önce tanımladığımız genel şemadan türetilen

8 Özellikle bkz. "On the Common Saying: That may be correct in theory but it is of no use in practice", Bölüm II, ve "Toward Perpetual Peace", İlk Eksiksiz Makale, 8: 349-53.

ve zorla uygulatılamayan tüm ödevleri içerir ve bu nedenle zorlayıcı olmayan bir şekilde dayatılabilir olan etik ödevlerin gerçekten de daha geniş bir listesidir. Ama Kant, bu ödevlerin *neden* zorla uygulatılamayacağını açıkça söylemez.

Kuşkusuz Kant, erdem ödevlerinden hiçbirinin neden zorla uygulatılamaz olduğuna ilişkin genel bir teori açıklamaz ve belirli erdem ödevlerinin böyle zorla dayatılabilir olmamasının farklı farklı nedenleri varmış gibi görünüyor. Bazı durumlarda, bir erdem ödevinin zorla uygulatılmasının önünde açıkça fiziksel ve hatta mantıksal bir engel vardır. Örneğin, Kant'ın tartışacağı bir erdem ödevi, kişinin vicdanını geliştirme ve dinleme ödevidir ve bu, zorla uygulanamaz çünkü zorlayıcı uygulama kişinin sonuçlardan korkma yoluyla dış eylemlerini değiştirebilir, ancak ahlaki karakterini değiştiremez. Diğer durumlarda, bir görevin zorla yerine getirilmesi mümkün olsa da, hiç kimsenin bunu yapmak için gerekli ahlaki ya da yasal dayanağa sahip olmadığı durumlar olabilir: İntiharı caydırabilecek yaptırımlar vardır, örneğin intihar eden bir kişinin mal varlığına el konulması ya da kutsal toprakların dışında gömülmesi tehdidi gibi, ancak intihar edecek kişi, eylemi kendisinden başka kimseye zarar vermeyecek yetkin bir yetişkinse (ki bu her zaman böyle olmaz), o zaman başka hiç kimsenin onu tehdit etme ya da bu yaptırımları uygulama hakkı olamaz. Kant'ın selefleri, herhangi bir yükümlülüğün zorlayıcı bir şekilde uygulatılmasının, hem mantıksal hem de/veya fiziksel bir başarılı zorlayıcı uygulatma olanağının yanı sıra bu tür bir zorlama için ahlaki bir olanak, kapasite ya da başlık gerektirdiğini ileri sürerek bu değerlendirmeleri dile getirdiler.[9] Kant, belki de onları olduğu gibi kabul ede-

9 Örneğin bkz. Kant'ın doğal hak üzerine derslerinde kullandığı ders kitabı, Gottfried Achenwall ve Johann Stephan Putter, *Elementa Iuris Naturae*, §145 (modern Latince-Almanca baskısı, Jan Schröder [Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995]).

bileceği için, bu koşullardan açıkça bahsetmez. Ama aslında onları varsayar. Bu nedenle, örneğin, masum birinin hayatı pahasına kendini koruma şeklinde ahlaki bir hak olmamasına rağmen, bunun neden yasal bir yasak olamayacağını açıklarken –kendini kurtarmak için yüzen bir gemi enkazından bir başkasını itme hakkı gibi sözde "zorunluluk hakkı"na atıfta bulunur– basitçe, böyle bir yasağı uygulamak için etkili bir yaptırımın olamayacağını ileri sürer: Boğulma tehdidi, daha sonraki bir yasal yaptırım tehdidinden daha acil ve kesindir. (*MM*, Hak Öğretisi, Giriş, Ek II, 6: 235-6). Bu durumda Kant, zorlayıcı bir yaptırımın fiziksel bir etkililik olanağını gerektirdiğini varsayar. Bununla birlikte, hukuki görevlerin zorla uygulanması lehine genel argümanı, daha önce de belirtildiği gibi, özgürlüğün önündeki engellerin "evrensel yasalara göre özgürlükle tutarlı" olduğu iddiasına döner (*MM*, Hak Öğretisi, Giriş, §D, 6: 231). Bu açıkça, zorlayıcı yaptırımlar için *ahlaki* bir başlık sağlama girişimidir.

Bu açıklamaya göre, o zaman, hukuki ödevler, basitçe, zorlayıcı uygulama ölçütlerini yerine getiren ahlakın temel ilkesinden kaynaklanan yükümlülüklerimiz olacaktır ve ahlaki ödevler, erdem ödevleri onun bir alt kümesi olmak üzere, bu kriterleri karşılamayan ödevler olacaktır. Böyle bir görüşte, sonuç olarak, tüm ödevlerin sistematik bir türetimi ve aynı zamanda onların bölümlenmesi için sistematik bir temel olacaktır. Ve gerçekten de, ödevlerin bölümlere ayrılmasının temeli, nihai olarak, bunların türetilmesinin temeliyle, yani ahlakın kendisinin temel ilkesiyle aynı olacaktır. Herhangi bir zorlayıcı yaptırımın uygulanması için ahlaki bir temelin olması gerekliliği, özellikle böyle bir yaptırımın özgürlüğün kendisini gerçekten koruması şartı, açıkça doğrudan her kişinin özgürlüğünün kendinde bir amaç olması gerektiği ilkesinden kaynaklanmaktadır. Ama ancak etkili bir yaptırım olabileceği zaman zorlayıcı bir yaptırımın olabileceğine ilişkin

diğer şart, en azından –Kant'ın açık bir şekilde kabul ettiği gibi– "'yapmalı' (*ought*) 'yapabilir'i (*can*) içerir" ilkesi ahlakın temelinin bir parçası olarak kabul edilirse, ahlakın kendisinin bir parçası olarak da kabul edilebilir.[10] Başka bir deyişle, zorla uygulatılabilen ödevler ile zorla uygulatılamayan, ancak yalnızca ödeve saygı ile teşvik edilebilen ödevler arasındaki ayrımın kendisi ahlakın gereğidir.

Ahlak Metafiziği metninde Kant, erdem ödevlerinden önce hak ödevlerini açıklar, çünkü birincisi, orijinal sınıflandırmasında mükemmel olmayan ödevlerden önce gelen mükemmel ödevlerin bir alt kümesidir –aslında, hak ödevleri başkalarına karşı mükemmel ödevlerimizin yalnızca bir alt kümesidir. Ancak Kant'ın hak ödevlerine ilişkin tartışması, onun erdem ödevlerine ilişkin tartışmasından daha kapsamlı ve bazı açılardan anlaşılması daha zor olduğu için, bu bölümün geri kalanında erdemin ödevlerini tartışacağız ve sonra Kant'ın, hukuk ve siyaset felsefesini sergilemesinin aracı olan hak ödevlerine kendi başına bir bölüm ayıracağız. Ancak önce, Kant'ın da önerdiği daha genel bir erdem anlayışını, erdemin belirli ödevlerinden ayırt etmeliyiz.

Erdeme İlişkin Genel Yükümlülük

Gördüğümüz gibi, etik ödevler, genel olarak, zorla uygulanamayan amaçlar belirleme ve onların peşinden koşma özgürlüğünü koruma ve geliştirme ödevleridir.[11] Bu, onların çifte anlamda özgürlüğün ödevleri oldukları anlamına gelir: Eylemde özgürlüğü korumayı ve geliştirmeyi amaçlarlar, ancak

10 Özellikle bkz. *RBMR*, örneğin, 6:45, 47, 49n, 50, 62 ve 66.

11 Allen Wood, Kant'ın erdem ödevlerini evrensel hukuk formülünden değil, neredeyse değişmez bir biçimde kendinde bir amaç olarak insanlık formülünden türettiğini vurgulamıştır; bkz. *Kant's Ethical Thought*, s. 139-50.

zorla uygulanamayacakları için, aynı zamanda özgürce istenmeli ya da yalnızca ahlak yasasına ya da onun temeli olan insanlık değerine saygı tarafından teşvik edilmeleri gerekir. Kant bunu, hem özel *erdem ödevleri*ni (*Tugendpflichten*) hem de genel *erdem yükümlülüğü*nü (*Tugendverpflichtung*), "yasanın kendisine saygı"yı (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, 6: 410) etik görevlerin altına dahil ederek ifade eder. İkincisi [erdem yükümlülüğü], "erdemli" kelimesini yaygın olarak kullanımımızı ifade eder; buna göre bir kişiye "erdemli" derken onun güdüsünün saflığını öne süreriz. Kant bu anlamdaki erdem hakkında bir dizi önemli noktaya değinir. İlk olarak, saygıyı hak eden tek şeyin iyi isteme olduğu yönündeki önceki iddiasıyla tutarlı olarak, gerçekten övülmeye değer olanın "hakka saygı" tarafından güdülendiğini vurgular (6: 390). Daha sonra, ahlakın gerektirdiğinden sapmak için her zaman ayartmalara maruz kaldığımız insan varoluşunun gerçek koşullarında, bu anlamda erdemin kendini ayartmaya karşı direnç biçiminde ve dolayısıyla bir kendini kısıtlama biçimi olarak ifade edeceğini vurgular: "Erdem, o halde, ödevini yerine getirme konusunda bir *insan*ın iradesinin ahlaki gücüdür, kendisini yasayı *uygulayan* bir otorite tayin ettiği kadarıyla, kendi yasa-koyucu aklı yoluyla ahlaki bir *kısıtlama*dır" (6: 405). Ayrıca, insanların her olası durumda ayartmaya gerçekten direnmesinin beklenemeyeceğini ya da en azından bunu her zaman tamamen saf güdüyle yapmasının beklenemeyeceğini, dolayısıyla genel erdem ödevinin bir bakıma mükemmel olmayan bir ödev, kişinin şimdiye kadar fiilî olarak elde ettiğinden her zaman daha büyük bir güdü saflığı için *çaba gösterme* ödevi olduğunu vurgular. Kendi ifadesiyle, o "insanın *ahlaki* mükemmelliğini artırmak için kendisine karşı ödevi", "niteliği açısından *dar* ve mükemmel bir ödevdir" –ahlaki olarak mükemmel olmanın tek bir özel yolu vardır, o da ahlak yasasına duyulan saygıdan dolayı eylemektir– "ama insan doğasının *zayıflığı* (*fragilitas*)

nedeniyle derecesi bakımından geniş ve kusurludur" (*MM*, Erdem Öğretisi, §21-2, 6: 446). Kant'ın ahlaki motivasyonun saflığı konusundaki ısrarı, insanları yargılamak için katı bir standartta tutuyor gibi görünse de, mevcut ifadeleri insan erdemine daha cömert bir yaklaşım önermektedir: Güdümüzün saflığı dolayısıyla saygı kazanırız, ancak yalnızca güdümüzün tipik bir şekilde saf olmayışından dolayı, cezalandırma şöyle dursun, hiçbir suçlamaya maruz kalmayız; saf olmayan güdüler için değil, yalnızca kötü eylemler için ceza alırız. Ayrıca, erdem her zaman yalnızca çabaladığımız bir şey olduğundan, tam olarak elde ettiğimiz bir şey olmadığından, bu saygıyı başarımızın tamlığı için değil, çabalarımızın gücü için kazanırız. Bu insanlık dışı bir standart değildir, daha ziyade her zaman daha iyisini yapabileceğimizi hatırlatırken, ahlaki çabalarımızın gücü için bizi öven bir standarttır.[12]

Son olarak Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin başlangıcından itibaren, tüm özel ödevlerin, dolayısıyla hak ödevlerinin yanı sıra özel erdem ödevlerinin, yalnızca ahlak yasasına saygı temelinde yerine getirilebileceğini açıkça belirtir. Hukuki görevlerimizi yerine getirmek için harici, zorlayıcı teşviklerle motive edilebiliriz, ancak motive olmak zorunda değilizdir. Hukuk sistemi, insanların yasal ödevlerini neden yerine getirdiğini umursamaz. Bu sistem ödevini yerine getirenleri övmekle değil, yalnızca ödevlerini yerine getirmeyenlere tehdit edici ve zorlayıcı yaptırımları uygulamakla görevlidir ve hiç kimsenin sadece ahlaka saygıdan dolayı bir başkasının yasal

12 Bu nedenle Jeanine Grenberg yakın zamanda Kant'ın erdem açıklamasında alçakgönüllülüğün merkeziliğini savunmuştur; burada alçakgönüllülük ne kişinin kendini diğer insanlarla kendi kendini küçük düşüren bir kıyaslaması ne de imkânsız bir ahlaki mükemmellik standardı karşısında alçalma olarak değil, insan doğasının sınırlarının, özellikle de kendini-sevmenin genellikle gizli olan etkisine karşı uyanık olma ihtiyacının gerçekçi bir değerlendirmesi olarak yorumlanır. Bkz. kendisinin *Kant and the Ethics of Humility* adlı kitabı (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

ödevlerini yerine getirmesini istemeye yasal hakkı yoktur. Dolayısıyla hukuki açıdan, örneğin "bir sözleşmede verilen bir sözü tutmak" "dışsal bir ödevdir". Ancak daha genel bir ahlaki bakış açısından, insanları güdülerinin saflığı için överiz, ancak elbette onları saf olmaya zorlayamayız; "öyleyse, bir sözleşmede verilen bir sözü tutma ya da başka herhangi bir yasal ödevi yerine getirme emri" "sadece bir ödev olduğu için, başka herhangi bir teşvike bakılmaksızın, yalnızca *içsel* yasa koymaya aittir" (*MM*, Giriş, 6: 220). İlkesel olarak insanlar bütün ödevlerini yalnızca ahlak yasasına saygı güdüsüyle yerine getirebilirler ve ancak bu güdü dolayısıyla ödevlerini yerine getirdikleri için saygı kazanırlar. Pratikteyse, insanların tüm ödevlerini her zaman yalnızca bu güdüden dolayı yerine getirmelerini beklemek gerçekçi olmaz ve bu nedenle, hem fiziksel hem de ahlaki olarak mümkün olan bu ödevlerin yerine getirilmesi için dış teşvikler ekleriz. Aslında, diyebiliriz ki mümkün olan her yerde özgürlüğü korumanın önemi, onu dış teşviklerle özgürlüğün kendisine zarar vermeden koruyabildiğimiz yerde de koruma görevini bize yükler. Bunu, genel erdem yükümlülüğüne benzer bir *genel* adalet yükümlülüğü olarak düşünebiliriz.

Özel Erdem Ödevleri

Artık genel erdem yükümlülüğünden, özel erdem ödevlerine dönebiliriz. Bunlar, *insan varoluşunun fiilî koşulları*nda zorunlu olan amaçları belirleme ve takip etme özgürlüğünü korumanın ve geliştirmenin zorlayıcı olmaksızın dayatılabilen yollarıdır –Kant'ın belirttiği gibi, "insanlar söz konusu olduğunda" zorunlu olan amaçlar (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, 6: 380). Başka bir deyişle, ahlakın temel ilkesi tüm akıl sahibi varlıklar için aynıyken ve bu ilkenin çözümlenmesinde ve doğrulan-

masında insan doğasının hiçbir özelliği yer almamalıyken, bu genel ilkenin insanlara uygulanması gerekir ve dolayısıyla erdemin doğurduğu özel ödevler, insan doğası ve varoluşu hakkındaki temel empirik olgulara dayanır. Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nin bütününe yazdığı Giriş'te söylediği gibi:

> Bir doğa metafiziğinde, genel olarak bir doğanın en yüksek evrensel ilkelerini deneyim nesnelerine uygulamak için ilkeler olması gerektiği gibi, bir ahlak metafiziği de uygulama ilkelerinden vazgeçemez ve yalnızca deneyimle bilinen insanların özel *doğa*sını, onda evrensel ahlak ilkelerinden nelerin çıkarılabileceğini *göstermek* için, sıklıkla nesnemiz olarak almak zorunda kalacağız.
>
> (*AA*, 6: 216-7)

Başka bir deyişle, diye devam eder Kant, "bir ahlak metafiziği antropolojiye dayandırılamaz, ama yine de ona uygulanabilir" (6: 217).[13]

İnsanların gerçekte ne tür etik ödevlere sahip olduğunu belirleyen, insan doğası ve varoluşu hakkındaki en temel olgular nelerdir? En genel terimlerle, bu olgular bizim hem hayvan hem de akıl sahibi olmamız ya da bizim bedene bürünmüş özgür ve akıllı varlıklar olmamızdır. Bunun iki anlamı vardır: Aklımızın bedenlerimiz içinde ve bedenlerimiz aracılığıyla kullanılması ve bu nedenle özgürlüğümüzü kullanabilmek için bedenlerimizi korumamız ve geliştirmemiz gerektiği; ama aynı zamanda, bedenlerimizin doğası tarafından önerilenler arasından belirli amaçlar seçmemiz gerektiği ve aynı zamanda bedenlerimizden kaynaklanan eğilimleri kontrol altına almamız gerektiği şeklindeki ikili anlamda, ak-

13 Robert B. Louden, bunu Kantın genel ahlak ilkelerinin "türe özgü" uygulaması olarak adlandırır; bkz. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2000), genel olarak Bölüm 1 ve özel olarak s. 12-3.

lımızın bedenlerimiz *üzerinde* kullanılması gerektiğidir. Akıllı hayvanlar olarak, diğer hayvanlara hem benziyoruz hem de onlardan farklıyız. Bedensel ihtiyaçlara ve yeteneklere sahip olma açısından onlara benziyoruz, ama aynı zamanda bedensel davranışlarımız içerisinde gerçekleştirilmesi gereken ve bu davranışlar tarafından da çökertilebilecek olan bir akıl kapasitesine sahip olmamız ve üstesinden gelmemiz gerekebilecek ayartmalara sahip olmamız açısından onlardan farklıyız –hem bedenlerimiz hem de aklımız olmasaydı ayartmalara sahip olamazdık. Ancak bedenlerimizin kendileri de diğer pek çok hayvanınkinden farklıdır; çünkü hayatta kalmak ve gelişmek için ihtiyaç duyduğumuz tüm bedensel içgüdüler ve yeteneklerle doğmadığımız gibi onları hızlı bir şekilde de geliştirmiyoruz, ama hem bedensel hem de zihinsel kapasitemizi geliştirmek için aklımızı kullanmamız gerekmektedir. Özellikle, seçimimizi özgürce uygulayabilmemiz için korunması, bakımı ve geliştirilmesi gereken bedenlerimiz var ve aynı amaç için bakımının yapılması ve geliştirilmesi gereken genel zihinsel ve özel olarak ahlaki eğilimlerimiz de vardır. Bunlar, hem kendimiz hem de başkaları ile ilgili özel erdem ödevlerimizi ortaya çıkaran insanlık durumu hakkındaki genel olgulardır.

Kendimize Karşı Ödevler

Kant, "Erdem Öğretisi"ne, kendimize karşı ödevlerimizin anlatımıyla başlar. Başlangıçta Kant, kişinin kendine karşı ödev düşüncesinin tutarsız görünebileceğini kabul eder, çünkü eğer kişi kendine böyle bir ödev yüklerse, aynı zamanda kendini ondan kurtarabilir ve o zaman bu sonuçta gerçekten bir ödev olmaz diye düşünülebilir (*MM*, Erdem Öğretisi, §1, 6: 417). Kant'ın bu soruya verdiği cevap, tüm erdem ödevleri teorisinin öncülünü ortaya koyar: bizler hem "duyulur" hem de "düşünülür" ya da hem hayvan hem de akıllı yaratıklarız

ve "kişiliğimiz" ya da hem akıl hem de özgürlüğe yönelik kapasitemiz, salt fiziksel varlığımız yükümlülük altında sokabilir (§3, 6: 418). Daha sonra kendimize karşı ödevlerimizi mükemmel ve mükemmel olmayan ödevlere ayırır; bunlardan birincisi, özgürlüğümüzü kullanmamızın bağlı olduğu bedensel ve zihinsel yetileri kalıcı ya da geçici olarak yok etmeme ödevleri ve ikincisi ise özgürlüğümüzü kullanımımızın bağlı olduğu bedensel ve zihinsel yetilerimizi geliştirme ve iyileştirme ödevleridir. Hem korumamız hem de geliştirmemiz gereken zihinsel yetiler, hem genel düşünsel kapasiteleri hem de özel olarak ahlaki kapasiteleri içerir.

Kendimize karşı ilk ödevimiz, açıkçası, intihar etmeme ödevimizdir, çünkü intihar eylemi kendi başına tamamen özgür bir eylem olsa da, kişinin daha sonraki varlığını ve dolayısıyla daha fazla özgürlük olasılığını yok eden bir eylemdir (*MM*, Erdem Öğretisi, §6, 422-3). Bununla birlikte, tüm erdem ödevlerinde ya da hatta muhtemelen hak ya da erdemin tüm özel ödevlerinde olduğu gibi (bkz. *MM*, Önsöz, 6: 205), bu görevi yorumlamak için bazı yargılar kullanılmalıdır. Kant, parasal kazanç için kendini sakatlamanın kendi kendine zarar verme genel yasağı kapsamında yasak olduğunu varsayar, öte yandan kişinin hayatını kurtarmak için bir operasyon, hatta bir ampütasyon geçirmesi yasak değildir ve sırf kendi acısından kaçmak için intihar etmek yasakken, vatanını kurtarmak için isteyerek canını feda etmek (6: 423) yasak olmayabilir. İlk durumda, kişinin hayatını ve dolayısıyla bir şekilde zedelenmiş olsa bile özgürlüğünü gelecek için kurtarmak amacıyla, vücudunun bir kısmını ve dolayısıyla gelecekteki hareket özgürlüğünün bir kısmını bile feda etmesi gerekebilir; ikinci durumda, kişi çok sayıda başka insanın özgürlüğünü kurtarmak için kendi varlığından ve dolayısıyla kendi özgürlüğünden vazgeçebilir. Daha sonra Kant, kendimize karşı mükemmel ödevlerimizin "kendini-kirletme" (mastürbasyon) (§7, 6: 424-

6) yasağını ve "aşırı yiyecek ya da içecek kullanımıyla kendi kendini sersemletme" yasağını içerdiğini iddia eder. (§8, 6: 427-8). Bu ödevlerden ilki, yasak faaliyette bulunan herkesin "kendini yalnızca bir hayvani dürtüsünü tatmin etmek için bir araç olarak" kullanarak "kişiliğinden vazgeçtiği" şeklindeki kuşkulu bir argümana dayanır. Ancak ikinci ödev, "Yiyecek ve içecek kullanımındaki vahşi aşırılık, beslenme araçlarının onları akıllıca kullanma kapasitemizi kısıtlayan ya da yok eden bir yanlış kullanımıdır" şeklindeki tamamen makul olan önermeye dayanır. Başka bir deyişle, bedene bürünmüş rasyonel varlıklar olarak, beslenmeye ihtiyaç duyan ve böyle bir beslenme olmadan eyleyemeyen, hatta hayatta kalamayan bedenlere sahibizdir; ancak böyle bir beslenmeyi, bu kapasiteyi zayıflatacak şekilde değil, özgür ve akla uygun eyleme yeteneğimizi koruyan ve geliştiren bir şekilde ele almamız gerekir. Ölçülü miktarda alkolün sağlığa yararları olabilir ve belli bir miktar ve çeşitte yiyecek yaşamın ve dolayısıyla özgürce ve akla uygun eyleme yeteneğimizin tartışılmaz bir gerekliliği olsa da, her ikisinin de fazlası, yani sarhoşluk ve oburluk bu yeteneği yok edebilir; bunu sarhoş ya da obur bir sersemlik halindeyken geçici olarak yapabilir ya da sarhoşken araba kullanarak kendini öldürürse ya da alkol zehirlenmesi ya da obezite nedeniyle kendini sürekli olarak iş yapamaz hale getirir ya da zamanından önce öldürürse kalıcı olarak yapabilir. (Elbette, alkolizmin ya da obezitenin Kant'ın düşündüğü kadar istemli bir şey olduğunu düşünmeyebiliriz.)

Daha sonra Kant, salt fiziksel olmayıp ahlaki bir varlık olarak kişinin kendisine karşı mükemmel ödevlerini listeler. Bunlar yalan söyleme, hırs ve kölelik yasaklarını içerir. Burada Kant'ın düşüncesi şudur: yalan söyleyerek, diğerlerini yanıltmaktan tamamen ayrı olarak, kişi kendi düşüncelerini başkalarına iletme yeteneğini baltalar ve böylece kişinin özgürlüğünü başarılı bir şekilde icra etmede kullanabileceği do-

ğal bir yeteneği –iletişim yeteneğini– yok eder (§9, 6: 429-30).[14] "Cimrice bir hırs" ile, kişi yalnızca "iyi yaşamanın araçları" olması gereken şeyleri "kişinin kendi gerçek ihtiyaçlarını tatminsiz bırakan" amaçlara dönüştürür (§10, 6: 432). Buradaki temel düşünce, kişinin özgürce seçilmiş amaçlarının peşinde koşmak için yalnızca bir araç olması gereken şeyi biriktirilecek ama asla kullanılmayacak bir şeye –cimrinin biriktirdiği zenginliklere– dönüştürerek, kişinin kendi amaçlarını özgürce belirleme yeteneğini her şekilde baltaladığıdır. Elbette, özgür eylem yeteneğimiz, zenginliğin yardımıyla karşılanabilecek bedensel ihtiyaçlara bağlı olmasaydı, bu doğru olmazdı. Son olarak, kölelik ya da "sahte alçakgönüllülük" ile özgür bir varlık olarak insanın başkalarından beklemeye hakkı oldığı saygıdan vazgeçersiniz (§11, 6: 434-5) ve böylece başkalarını "haklarınızı cezalandırmadan çiğneme"ye ve sizi onların "uşaklar"ı yapmaya davet edersiniz, böylece özgürlüğünüzü kelimenin tam anlamıyla onlara teslim edersiniz (6: 436). Elbette sahte alçakgönüllülük, gerçek alçakgönüllülükten, "*yasayla karşılaştırıldığında* kişinin ahlaki değerinin önemsizliğinin bilinci ve duygusu"ndan (6: 435), ayırt edilmelidir. Her zaman daha büyük bir ahlaki mükemmellik arama genel ödevinin bir parçası olarak, her insan henüz bunu başaramadığını kabul etmelidir; bu nedenle, sahte alçakgönüllülükten kaçınma ödevimiz olduğu gibi, gerçek alçakgönüllülüğü sergileme ödevimiz de vardır.

Kant, az önce bahsettiğimiz ödevleri "ahlaki varlıklar" olarak kendimize karşı mükemmel ödevler olarak adlandırır.

14 Kant'ın olası bir katile masum hedefinin hayatını korumak için bile yalan söylememesi gerektiği yönündeki meşhur argümanı, bu nedenle, kişinin gerçeği katile borçlu olduğu iddiasına değil, gerçeği ona borçlu olduğu iddiasına dönüşmektedir. Sadece doğruyu söylemek için. Elbette bu, kişinin her zaman tüm gerçeği söylemesi gerektiği anlamına gelmez; ama eğer kişi bir soruyu cevaplamaktan kaçınamıyorsa, o zaman ona doğru cevap vermeyi kendisine borçludur.

Bunlar tabii ki, salt bedensel varlığımızı ve sağlığımızı kendi açtığımız yaralardan koruma değil, karakterimizi ve saygınlığımız koruma ödevidir. Ama sonrasında Kant, ahlaki yargı ve duygu için özel yeteneklerimizi koruma ödevlerini açıklar. İlk olarak Kant, "insanın kendisinin doğuştan gelen yargıcı olarak kendisine karşı ödevi"ni betimler. Burada Kant'ın varsaydığı şey şudur: Eylem için olanaklı maksimleri değerlendirmek için bir standart olarak ahlak yasasının kaçınılmaz bilgisine ek olarak, her insanın aynı zamanda bir vicdanı, eylemini ahlakın taleplerine fiilen uydurmada ne kadar iyi yaptığını yargılama eğilimi vardır. Vicdanla ilgili ödevimiz, kendimizi "tanımak, incelemek ya da anlamak", yani güdülerimizin gerçekte ne olduğunu anlamakta "tarafsız" ve "samimi" olmaktır –aslında "kendini-bilme cehennemine inmek"tir– böylece "[kendimizde] asla kaybolmayan bir iyi istemeye yönelik özgün yatkınlığı geliştirmek" için "içimizdeki engeli ([kendimizde] fiilen mevcut olan bir kötülüktür bu) kaldırabiliriz" (*MM*, Erdem Öğretisi, §14-5, 6: 441). Kendi güdülerimizi dürüstçe inceleme ödevi, ucu açık bir ödev, her zaman ilerleme kaydedebileceğimiz, ama asla tamamlayamayacağımız, yaşam boyu süren bir süreç gibi görünebilir ve bu nedenle bu ödev, mükemmel bir ödevden çok mükemmel olmayan bir ödev gibi görünebilir. Muhtemelen Kant bu ödevi vicdanın her zaman orada olduğunu düşündüğü için –insan "onu [vicdanı] dikkatle dinleme"ye kendisini ikna edemediğinde bile "duymazlık" edemediği bir şeydir (§13, 6: 438)– mükemmel ödevler arasına dahil eder; bu yüzden onu ilk olarak olumsuz anlamda bizim ödevimiz olarak, basitçe onun sesini kesmeme ödevi olarak, düşünür. Son olarak, Kant'ın ahlaki varlıklar olarak kendimize karşı mükemmel ödevler listesini tamamlayan "Epizodik Bölüm"de, kendimiz ve diğer insanlar dışındaki şeylere karşı ödevler gibi görünen şeyleri, yani insan olmayan doğa ve Tanrı ile ilgili ödevleri tanımlar (§16,

6: 442). Burada Kant, aslında bu tür şeylere karşı doğrudan bir ödevimizin olmadığını, ancak bu tür şeylerle *ilgili olarak* kendimize *karşı* ödevlerimizin olduğunu savunur. Onun görüşü, eylemlerimizle etkileyebileceğimiz akıllı varlıklar olmadıkları için bu tür şeylere karşı doğrudan ödevlerimizin olamayacağı, ancak hem doğaya hem de Tanrı'ya saygılı olmak için "ahlakı büyük ölçüde destekleyen ya da en azından onun yolunu hazırlayan" bir "doğal yatkınlığa", "kişinin diğer insanlarla ilişkilerinde ahlaka çok yararlı olan bir yatkınlığa" sahip olduğumuzdur (§17, 6: 443). Ödevimiz o halde doğanın "ahlaksızca yok edilmesi" ya da (muhtemelen) Tanrı'ya (idesine) kayıtsızlık yoluyla bu ahlaki açıdan faydalı eğilimi yok etmemek ya da kökünden sökmemek ve bunun yerine bu doğal yatkınlığı geliştirmektir. Bu doğal yatkınlığı yok edecek hiçbir şey yapmama ödevi mükemmel bir ödev olarak kabul edilebilir, bununla birlikte yine onu geliştirme ve güçlendirme ödevi daha çok ucu açık bir ödev gibi görünmektedir, bu nedenle mükemmel olmayan bir ödev adayıdır.

Kant'ın bu son ödeve ilişkin tartışması çok kısa ama aynı zamanda çok açıklayıcıdır. Kant ahlaki olarak saygıya değer tek güdünün iyi bir iradenin temel niteliği olan ahlak yasasına saf saygı olduğunu düşünmesine rağmen, aynı zamanda şunu da kabul eder: Gerçek hayatta çeşitli duygu ve eğilimler tarafından eylemeye yönlendiririliriz ve dolayısıyla ahlak yasasına karşı kapsayıcı saygımız, eylemlerimizi gerçekten etkileyen duyguları biçimlendirmemizi, bizi ahlak yasasının gerektirdiği eylemler doğrultusunda hareket ettirebilecekleri güçlendirmemizi ve bizi yanlış yola sevk edecek olanları sınırlandırmamızı gerektirir. Numenal iradenin mutlak seçim özgürlüğüne teorik bağlılığına rağmen, burada yine Kant, insanların salt akıllı varlıklar değil, beden sahibi iradeler, akıllı hayvanlar olduklarını, özgürlüklerini ve akıllarını bağımsız olarak değil, doğaları *aracılığı*yla kullanmak zorunda olan

varlıklar olduğunu kabul eder.[15] Fiiliyatta insan eyleminin doğası ve sınırları hakkındaki bu gerçekçiliği Kant'ın başkalarına karşı ödevlerimize ilişkin açıklamasında da göreceğiz.

Ancak bu görevlere dönmeden önce, Kant'ın kendimize karşı mükemmel olmayan ödevlerimizi kısaca ele alışı hakkında yorum yapmamız gerekiyor. *Temellendirme*'de Kant, kendimize karşı mükemmel olmayan ödev örneği olarak özgürlüğümüzü kullanırken seçebileceğimiz çeşitli amaçların gerçekleştirilmesinde araç olarak yararlı olan beceriler ve yetenekler için kişinin doğal yatkınlıklarını geliştirme ödevini vermiştir. Şimdi bunun yalnızca bu kategorinin bir örneği değil, aynı zamanda özgürlüğümüzü etkin bir şekilde uygulamak için hem doğal hem de ahlaki kapasitemizi mükemmelleştirmek için ikili ödevimizin bir parçası olduğu ortaya çıkıyor. Doğal tarafta, Kant, saf bedensel güçlere, matematik ve mantıkta olduğu gibi ilkelerden *a priori* akıl yürütme güçleri olan zihin güçlerine (*Geist*) ve "pek çok amaç için gerekli araçları sağlayan, öğrenme, beğeni... ve benzerlerinin üzerine inşa edilebileceği bellek, hayalgücü" gibi daha empirik zihinsel kapasiteler anlamında kullandığı ruh güçlerine (*Seele*) sahip olduğumuzu gözlemler (§19, 6: 445). Bu tür doğal yeteneklerle ilgili görevimiz, hem kendimize hem de başkalarına karşı diğer yükümlülüklerimizle tutarlı olarak, elimizden geldiğince hepsini geliştirmektir, böylece hem özgürce seçilmiş amaçlarımızın peşinden gitme hem de diğerlerinin amaçlarına ulaşmalarında onlara yardım etme konusunda

15 Bunu şurada vurguladım: "Duty and Inclination", *Kant and the Experience of Freedom* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 335-93. Marcia Baron bu konuya, ahlak yasasına saygıyı, birinci dereceden duygu motivasyonlarını düzenlemek için kullanılabilecek ikinci dereceden, "genel, kapsayıcı bir maksim" olarak tanımlayarak dikkat çekmiştir; *Kantian Ethics Almost without Apology*, s. 179. Ayrıca bkz. Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 141-58.

olabildiğince etkili olabiliriz. (Kant, bu ödevi aynı zamanda bir insanın "dünyanın faydalı bir üyesi olmak için kendisine karşı ödevi" olarak tanımlarken bu son noktaya işaret eder [§20, 6: 446]). Bu birkaç anlamda açıkça tanımlanmış bir görev olmaktan çok açık uçlu bir görevdir. İlk olarak, "bir insanın *doğal* mükemmelliği ile ilgili kendisine karşı ödevi, yalnızca *geniş* ve mükemmel olmayan bir ödevdir" ve bu da "özgür seçim genişliğine" izin verir. Örneğin, "ticaret, alım satım ya da öğrenilmiş bir mesleğin" hayatta özgürce seçtiğimiz hedeflerimizi gerçekleştirmemize ve başkalarının bu amaçlarını gerçekleştirmelerine yardımcı olmamıza en iyi şekilde uygun olup olmayacağına karar vermek için bir ödev kuralına başvuramayız; burada yalnızca deneyim ve yargı gücü bize yardımcı olabilir ve deneyim kazanma ve yargımızı keskinleştirme özgürlüğüne sahip olmamız gerekir. İkinci olarak, elbette, bir yetenek ya da beceri hiçbir zaman tam olarak mükemmelleştirilmez ama her zaman geliştirilebilir –bazen bir kişinin bir yeteneği yeterince geliştirdiği ve şimdi örneğin bu yeteneği kendine ya da başkalarına doğrudan yardım etmek için kullanmak gibi diğer görevlere zaman ve enerji ayırması gerektiği sonucuna varmasının hem öngörüye bağlı hem de ahlaki nedenleri olabilir.

Kant, doğal mükemmelliğimizi artırmak için kendimize karşı ödevimizin bu açıklamasına, sonunda, "bir insanın *ahlaki* mükemmelliğini artırmak için kendisine karşı ödevi"ni ekler; bu, basitçe, kişinin motivasyonunun ahlaki saflığını ya da "ödev eğilimi"ni mükemmelleştirme ödevidir (§21, 6: 446). Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Kant'ın *Din*'de iradenin radikal özgürlüğüne ilişkin son teorisi, her zaman kötü bir eğilimden iyi bir eğilime kendimizden kaynaklanan bir dönüşüm olanağına sahip olduğumuzu ima etse de, *Ahlak Metafiziği*'nin karakteristik özelliği olan "antropolojik" gerçekçilik, doğal olarak, en iyilerimizin bile her zaman ayartmayla karşı

karşıya kaldığımızın ve ahlaki açıdan iyi bir eğilimi sürdürmenin, bizim için giderek daha kolay hale gelebilecek ama asla otomatik hale gelmeyecek, hiç bitmeyen bir mücadele olacağını öne sürer. O halde "bu mükemmellik için *çaba göstermek*" yalnızca bizim ödevimiz olabilir ve dolayısıyla bu ödev, "niteliği itibariyle *dar* ve mükemmel" de olsa, "derecesi itibariyle geniş ve mükemmel olmayan [bir ödev]" –yani kabul etmenin bizim için hiçbir şekilde isteğe bağlı olmadığı bir ödev– olacaktır (§22, 6: 446)

Başkalarına Karşı Ödevler

Kant kendimize karşı ödevlerimizi çözümledikten sonra nihayet başkalarına karşı ödevlerimize döner. Çağdaş etik teorileri başkalarına karşı ödevleri kendine karşı ödevlerden –eğer ilk tür ödevleri ödev olarak kabul ediyorlarsa– önce ele alırlar.[16] Kant'ın başkalarına karşı ödevleri ancak kendine karşı ödevlerden sonra ele almasının, kullandığı şemanın yalnızca tesadüfi bir etkisi olduğu düşünülebilir ama bu gerçekten de, yalnızca kendi doğal ve ahlaki kapasitelerimizi koruyup geliştirdiğimiz takdirde başkalarına hizmet edebileceğimize göre, başkalarına karşı ödevlerimizi ancak bir yanda fiziksel ve ahlaki anlamda rahatına düşkünlük ile diğer yanda fiziksel ve ahlaki kendini geliştirme arasındaki her birimizin her zaman maruz kaldığı içsel mücadelenin üstesinden gelmeye çabalamışsak yerine getirebileceğimi konusunda Kant'ın kemikleşmiş kanısını yansıtır.

Kant, başkalarına karşı etik ödevlerimizi, Temellendirme'de örnek olarak kullandığı mükemmel olmayan yardımseverlik ödeviyle sınırlamaz. Daha ziyade, şimdi "insan olarak" başkalarına karşı ödevlerimizi iki kategoriye ayırır,

16 Bakınız, örneğin, T.M. Scanlon'un etiğin konusunu *What We Owe to Each Other* [*Birbirimize Borçlarımız*] olarak etkili nitelendirmesi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

sevgi ödevleri ve *saygı* ödevleri. Bu kategorilerin her ikisinin de biraz yoruma ihtiyacı vardır. İlk olarak, başkalarına karşı tüm ödevlerimizin, asla yalnızca bir araç olarak değil, başlı başına bir amaç olarak onların insanlığına saygı duyma konusundaki temel yükümlülüğümüzden kaynaklandığını düşünmüş olabilsek de, "diğer insanlara karşı, onlara gösterilen *saygı*dan kaynaklanan saygı ödevleri" ile Kant daha özel bir şeyi ifade eder, yani başkalarına karşı –fiilî bir suçla bizzat kendileri insanlık onurunu lekeleyen ve cezaya tâbi olanlara karşı bile (§38, 6: 463)- kibirli olmama, onları karalamama ve onlarla alay etmeme (*MM*, Erdem Öğretisi, §42-4, 6: 465-8), aksine başkalarına karşı alçakgönüllü, onurlu ve insancıl olma (§37, 6: 462) yükümlülüklerini ifade eder. Kant'ın bu ödevlerin zorunluluğuna ilişkin açıklaması şöyledir: Kibirli, karalayıcı, alaycı ve kusur bulucu olmak sadece kişinin kendi ahlaki hassasiyetlerini kabalaştırmaz, aynı zamanda "insanlığa olan saygıyı azaltarak... sonunda ırkımızın üzerine bir değersizlik gölgesi düşürür, insan düşmanlığını... ya da küçük görmeyi yaygın düşünüş şekli haline getirir", böylece herkesi "bu tür şeylerin manzarasına tekrar tekrar maruz bırakarak ve hepsini bunlara alıştırarak" *herkes*in "ahlaki duygusunu köreltir" (§53, 6: 466). Kişinin görüşlerinin özgür ifadesini kötüye kullanması (böyle yapmadığı sürece buna meşru olarak hakkı vardır), herkesin bu yolla kendi özgürlüğünü genel olarak özgürlüğü korumak ve geliştirmek yerine zayıflatacak şekilde kullanma eğilimine katkıda bulunabilir.

Sonuçta Kant, "her insana gösterilen *saygı*dan kaynaklanan ödevi yerine getirmemenin bir *ahlaksızlık* (*vice*) olduğunu", salt bir erdem yokluğu değil, gerçek bir kabahat olduğunu vurgular (*MM*, Erdem Öğretisi, §41, 6: 464). Dolayısıyla bu durumda olumsuz bir ödevimiz, bir yasağımız var: Kibir, küçümseme ve başkalarıyla alay etmekten kaçınılmalıdır ve burada karar vermeye ya da "serbestliğe" yer yoktur. Bu ne-

denle saygı ödevleri, başkalarına karşı mükemmel olmayan değil mükemmel ödevlerdir. Yine de Kant, muhtemelen hukuki olarak dayatılamayacakları için, bunları hakkın ödevleri değil erdemin ödevleri arasına dahil eder. Kant, karalamayı ya da "dedikoduculuğu", "iftira, mahkeme önüne çıkarılacak asılsız bir kara çalma" (§43, 6: 466) ile karşılaştırırken bu noktaya değinir, ancak saygı ödevi ihlallerinin *neden* hukuki olarak dayatılmaması gerektiğini açıklamaz. Bu ahlaksızlıkların özgürlüğün genel kullanımı üzerindeki zararlı etkilerinin, belirli yaptırımlarla karşılanamayacak kadar yaygın ve sayısallaştırılmasının çok zor olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten de, bir karalama ya da alay vakasında zarar gören tarafın kim olduğundan her zaman emin olunamaz: Karalanan ya da alay edilenin belirli bir kişi olduğu açık gibi görünebilir, ancak belki o kişi yalnızca ahlaki olarak doğru bir insan olmakla kalmayıp, aynı zamanda vurdumduymaz da olabilir ve bu nedenle bu tür hakaretleri görmezden gelir, oysa iradesi zayıflatılmış olan ise bazı belirsiz izleyiciler ya da akranlar grubunun ahlaki karakteridir. Belki de aynı zamanda kendimizi kibirli ve başkalarını küçümseyici görünmeden bu suçları bir yargı sistemi aracılığıyla toplu olarak nasıl cezalandırabileceğimizi anlamak zor olabilir. Burada açık ki Kant'ın düşüncesinin biraz daha geliştirilmesi gerekmektedir.

Şimdi, yalnızca *Temellendirme*'de bahsedilen yardımseverlik ödevini değil, aynı zamanda "minnettarlık ve sempati" ödevlerini de içeren başkalarına karşı "sevgi ödevleri"ne dönebiliriz (*MM*, Erdem Öğretisi, §29-35, 6: 452-8). Yardımseverlik ve sempati açıkça genel yükümlülüklerdir, çünkü hem kimse muhtemelen dünyadaki herkese yararlı olamaz ya da hatta sempati duyamaz hem de kişinin özellikle kime karşı yardımsever ve sempatik olması gerektiğini belirlemenin belirli bir yolu yoktur (minnettarlık durumu farklı olabilir) ve ayrıca çünkü ne kadar iyilik, sempati ve bu durumda minnet-

tarlığın yeterli olduğunu belirlemenin mekanik bir yolu yoktur, özellikle de herhangi birinin diğer tüm yükümlülükleri göz önüne alındığında. Dolayısıyla bunlar açıkça mükemmel olmayan ödevlerdir ve bunların zorla uygulatılabilen hak ödevlerinden ziyade zorla dayatılamayan erdem ödevleri arasına dahil edilmeleri gerektiği konusunda hiçbir soru yoktur –bu noktayı benim başkalarına faydalı olma yükümlülüğüm varken, örneğin, belirli bir kişinin benim yardımseverliğim üzerinde özel bir talebi ya da hakkı yoktur diyerek ortaya koyabiliriz.

Ama bu ödevlerle ilgili başka konular da vardır. Birincisi, Kant onları "sevgi ödevleri" olarak adlandırırken, bunların başkalarına karşı belirli *duygular*a sahip olma ödevleri, "patolojik" sevgi dediği şeyi değil, onlara karşı belirli şekillerde davranma ödevleri olduğunu kastettiğini açıklar (*MM*, Erdem Öğretisi, §25-6, 6: 449-50); ve Kant, başkalarına karşı gerçek sevgi duygularının, onlara karşı iyilik pratiğinden kaynaklanma eğiliminde olacağını düşünse de (*MM*, Giriş, 6: 402), bu, kuşkusuz istisnaları olacak olan empirik bir genellemedir. Ancak temel nokta, kişinin, onlar hakkında ne hissettiğinden bağımsız olarak, başkalarına iyilik yapmak için genel bir ödevi olduğudur. Kant, bu genel görevi, *Temellendirme*'deki ilk tartışmada yaptığı gibi, başkalarına yardım etmeye meyilli olmayan birinin bile, kendini başkalarından yardım görmek isteyeceği ihtiyaç durumlarında bulabileceğini, ancak kendisinin başkalarına yardım etmeme politikası "evrensel serbest bir yasa" olsaydı, o zaman başkalarının ihtiyaç anında ona yardım etmeye hazır olmayacağını iddia ederek savunur. Bu, yalnızca sağduyuya dayanan bir argüman gibi görünebilir, ancak iki nedenden dolayı bundan daha fazlasıdır: birincisi, kişinin kendi tikel amaçlarını gerçekleştirmenin bir aracı olarak başkalarından yardım alma konusundaki çıkarı, yalnızca kişinin kendi mutluluğuna yö-

nelik bir arzu meselesi değil, aynı zamanda kişinin amaçları özgürce seçen ve bunları akla uygun bir şekilde gerçekleştirmeye çalışan bir insan olarak kendi statüsüne saygı duyma meselesidir; ve ikincisi, kişinin başkalarından ancak onlara yardım etmeye hazır olduğunda yardım bekleyebileceğini kabul etmesi, yalnızca öngörülü[17] olmanın değil, aynı zamanda onlara saygının bir ifadesidir –kişi ancak kendileri de özgürce seçtikleri amaçların başarılı bir şekilde peşinde koşmak için yardıma ihtiyaç duyabilecek olan başkalarının özgür ve akılcı varlıklar olarak statülerini kabul ederse onlardan yardım isteme hakkı vardır.

Sonrasında, bununla birlikte, Kant'ın, sevgi ödevlerinin gerçek duygulara değil, yalnızca eylem maksimlerine hükmettiğine ilişkin iddiasının bir nitelemesi, sempati ödevi durumunda gerekli hale gelir, çünkü burada Kant, başkalarına karşı belirli duyguları geliştirme ödevimiz olduğunu açıkça iddia eder. Şunu söylüyor Kant:

> En temel ihtiyaçlardan yoksun yoksulların bulunduğu yerlerden kaçmama, onları arama, acı verici duyguları paylaşmaktan kaçınmak için hasta odalarından, borçlular hapishanelerinden vb. kaçmama ödevi[miz vardır].
>
> (§35, 6: 457)

Bu tür duyguları geliştirmek için kaçmak yerine kendimizi bu tür durumlara maruz bırakmamız gerekir. Ama bu tür duyguları geliştirmenin amacı sadece başkalarının "acılarını paylaşmak" değildir, ki bu kendi başına hiç kimseye bir fayda sağlamaz; daha ziyade "onların kaderlerine *etkin bir şekilde* sempati duymak bir ödevdir" (vurgu eklenmiştir). Başka bir

17 Bkz. Barbara Herman, "Mutual Aid and Respect for Persons", *The Practice of Moral Judgment*, Bölüm 3, s. 44-72.

deyişle, bizler "içimizdeki doğal (estetik)[18] duyguları", "ahlaki ilkelere dayalı sempatiye yol açan pek çok araç olarak kullanmak" için ya da bu duyguları "etkin ve akılcı yardımseverliği teşvik etme araçları" olarak kullanmak için yetiştirmek durumundayız (§34, 6: 456). Kant, "bu duygulara hassasiyetimiz"i geliştirme ödevinin "yalnızca koşullu bir ödev olsa da özel bir ödev" olduğunu vurgular; bununla Kant bu duyguları, onların hatırına değil, yalnızca ahlak yasasından türetilebilen bir amaca giden araçlar oldukları için geliştirme ödevimiz olduğunu ve ayrıca bu duyguları temel alarak körü körüne hareket etmememiz gerektiğini, ama onlara göre hareket etme eğilimimizi ahlak yasasının denetimine tâbi tutmamız gerektiğini kasteder. Örneğin, kişi büyük ve ağır bir nesneyi hareket ettirmeye çalışan birine yardım etme konusundaki doğal eğiliminin, kendisinin aslında çalıntı malları taşımaya çalışan birine yardım etmesine neden olmasına izin vermemelidir;[19] ama ne zaman sempatik bir duyguya göre hareket etmesi gerektiğini ve ne zaman bunu yapmaması gerektiğini bilmesi için ahlak yasasını bilmesi gerekir. Buradaki önemli nokta, yalnızca, duygu ve eğilimlere göre hareket etmek için doğal eğilimlerimizi sık sık sınırlamak zorunda olmamız değil, aynı zamanda genellikle ahlakla tutarlı olduğunda doğal eğilimlerimize göre hareket ederek ahlaka genel bağlılığımızı uygulamak zorunda olmamızdır. Bir kez daha, bizler bedensiz akıllı varlıklar değil, aklın yanı sıra duyguları olan gerçek insanlarız ve akıllı olmamız amaçlarımızı gerçekleştirmek

18 Burada Kant, "estetik" kelimesini, doğal ya da sanatsal güzellikle bir bağlantı anlamına gelen özel anlamında değil, genel anlamda herhangi bir duyguyla ilgili olması anlamında kullanır.

19 Bu örnek Herman'dan alınmıştır, *The Practice of Moral Judgment*, s. 4-5. Bruce Aune, bazı özel durumlarda başkalarına ya da kişinin kendisine borçlu olunan ödevlerle çelişebileceğinden, bir kişiye karşı iyi istemeli bir duyguyla hareket etmenin neden her zaman yapılacak doğru şey olmayabileceğine ilişkin genel bir açıklama yapar (*Kant's Theory of Morals*, s. 22-3).

için etkili araçlar geliştirmemizi gerektirdiğinden, bu duygulardan kaynaklanan eyleme yönelik doğal eğilimlerimizi, her ikisi de otonomimizi ifade eden ahlaki açıdan zorunlu ve izin verilebilir amaçlara ulaşmanın araçları olarak, ama aynı zamanda yalnızca bu amaçlara giden araçlar olarak nasıl kullanacağımızı öğrenmemiz gerekir. Burada yine Kant'ın ahlaki antropolojisinin gerçekçiliğine ilişkin kanıtlara sahibiz.

Kant'ın ahlaki antropolojisinin gerçekçiliğinin son bir ifadesi, Kant'ın yardımseverlik ödevine ilişkin tartışmasında da bulunabilir. Bu, Kant'ın, genel olarak insanların özgürce seçilmiş amaçlarını destekleme ödevinin bir parçası olarak, özgür ve akıllı bir varlık olarak kendi mutluluğunu geliştirme ödevinin olabileceğini ve olduğunu nihayet anladığı zaman gelir. Başlangıçta, daha önce gördüğümüz gibi, Kant, bir görev her zaman bir kısıtlama unsuru içerse de, kişinin doğal olarak kendi mutluluğuna eğilimli olması ve bu nedenle onu geliştirmek için kendini zorlamak zorunda olmaması nedeniyle kişinin kendi mutluluğunu teşvik etme ödevinin olabileceği düşüncesine karşı aşırı derecede düşmanca davrandı (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, 6: 386). Kant daha sonra, kişinin kendisine asgari düzeyde bir mutluluk sağlama ödevi olabileceğini, ancak bunun yalnızca dolaylı bir ödev olacağını, yani kişinin kendi mutluluğu için işleyeceği suçların cazibesini ortadan kaldırma ödevi olacağını gönülsüzce kabul etti. Kant'ın, sağlığının yarınki durumu hakkında endişelenmeden bir içki daha içebilen gut hastası bir adam örneğinin de gösterdiği gibi, kişinin kendi mutluluğunu her zaman doğal olarak arzuladığı varsayımı, en azından mutluluğu kısa vadeli değil de uzun vadeli olarak anlıyorsa, açıkça yanlıştır (*G*, 4: 399). Kendisinin özgürce seçilmiş amaçların peşinde koşmasının etkinliğini ve başkalarına onların peşinde koşmalarında yardım etme yeteneğini geliştirmek için, böyle bir adamın gerçekten de uzun vadeli mutluluğunu kısa vadeli tatminlerinin üzerine

yerleştirme yükümlülüğüne sahip olduğunu iddia edebiliriz. Ama sonunda Kant, eğer kişinin başkalarının mutluluğunu sağlama ödevi, akıllı varlıkların özgürce seçilmiş amaçlarının gerçekleştirilmesini teşvik etme ödevinden kaynaklanıyorsa, bunun başkaları için olduğu kadar kendisi için de geçerli olduğunu kabul eder: "Benim dışımda tüm *diğerleri*, *herkes* olmayacağı için" yalnızca başkalarına yardım etme maksiminin "içinde, yükümlülük dayatmak için yine de zorunlu olan bir yasanın evrenselliği bulunmaz" ve bu nedenle "yardımseverliği bir ödev haline getiren yasa, yardımseverliğin bir nesnesi olarak kendimi içerecektir" (*MM*, Erdem Öğretisi, §27, 6: 451). Kant'ın kendi mutluluğumuzu destekleme ödevimiz olduğunu başlangıçta reddetmesinin nedeni, kuşkusuz, *Din*'den anladığımızı üzere ahlakın temel düşmanı olan kendimizi sevme eğilimimizden, kendi çıkarlarımızı başkalarınınkinin önüne koyma eğilimimizden duyulan tamamen gerçekçi bir korkudur. Ve mevcut bağlamda bile, her halükarda yapmaya çok eğilimli olduğum "bir kendimi sevme yükümlülüğü altında" olmadığımı vurgulamak ister, daha ziyade

> Tüm türü (ve dolayısıyla kendimi) bu şekilde insanlık fikrine dahil eden yasa koyucu akıl, eşitlik ilkesine uygun olarak, karşılıklı yardımseverlik ödevinde diğerleriyle birlikte evrensel yasa koyan olarak beni içerir ve [bana] başka herkese de yardımsever olmam koşuluyla [kendime] karşı yardımsever olma *izni verir*.
>
> (6: 451)

Bu ifadenin açıkça ortaya koyduğu gibi, hepimizin başkalarının mutluluğunu destekleme ödevine sahip olmamızın nedeni, sadece bizim ya da onların bunu arzu etmesi değil, insanlığa böylesi bir saygı, insanların özgürce seçilmiş amaçlarına saygı duymayı ve onları desteklemeyi gerektirmesidir ve

mutluluğu getiren de bu amaçların gerçekleştirilmesidir. Ancak insanlığa duyulan bu tür saygı, başkalarına saygı kadar kendine saygıyı da gerektirir –Kant'ın başlangıçta söylediği gibi, en temel ahlaki yükümlülük, insanlığa "kendi şahsınızda ya da başka birinin şahsında" bir amaç olarak davranmak ve asla yalnızca bir araç olarak davranmamaktır (*G*, 4:429). Aslında, yardımseverlik maksimini, kişinin kendi mutluluğunu ahlaki olarak desteklenmeye değer görmeksizin *herkes* için geçerli saymak tutarsız olacaktır, çünkü bu maksim kesin olarak başkalarına kendi mutluluğunu destekleme ödevini yükler ve kişinin kendi mutluluğunun kendi gözünde ahlaki değeri yoksa, bunun anlamı ne olurdu?

Kant'ın erdem ödevlerinin bazı ayrıntıları köhneleşmiş ya da yabancılaştırıcı görünse de, genel olarak Kant'ın öğretisi, onun talepkâr genel ahlak anlayışının insan doğasının gerçekçi bir değerlendirmesine uygulanmasını yansıtır. Şimdi aynı şeyin onun hak ödevleri için geçerli olup olmadığını görelim.

Özet

Kant, *Ahlakın Metafiziği*'nde, *insan*lara her zaman amaç olarak muamele etmemiz, asla yalnızca araç olarak muamele etmememiz ve onlara karşı yalnızca evrenselleştirilebilir maksimlere göre davranmamız şartlarından doğan belirli ödevleri çözümler –her ne kadar koşulsuz buyruğun bu formülasyonlardan ilkine, ikincisinden daha fazla vurgu yapsa da. Onun en temel ayrımı, devletin zorlayıcı mekanizmaları aracılığıyla dayatılabilecek olan başkalarına karşı ödevlerimiz, yani hak ya da hukuk ödevleri ile kendimize ve başkalarına karşı, zorlama yoluyla değil, yalnızca ahlak yasasına saygı duymamız yoluyla yerine getirebileceğimiz ödevler olan erdem ödevleri arasındadır. Tüm ödevlerimiz, özgür varlıkların varlığını

korumamız, özgürlüklerini kullanma olanaklarını mümkün olduğunca korumamız, özgürce belirlenmiş amaçlarını etkin bir şekilde sürdürmek için ihtiyaç duyacakları beceri ve yeteneklerin gelişimini desteklememiz ve hem gerekli hem de mümkün olduğunda, onların özel amaçlarının gerçekleştirilmesini desteklememiz, böylece onların mutluluğuna katkıda bulunmamız gerekliliklerinden kaynaklanmaktadır. Erdem ödevleri, özellikle kendi varlığımızı ve kendi fiziksel, zihinsel ve ahlaki kapasitemizi koruma ve kendi beceri ve yeteneklerimizi geliştirme ödevlerini içerir ve başkalarına karşı ödevlerimiz, saygı ve sevgi ödevlerini, yani onların onurlarını koruma ve mutluluklarını geliştirme ödevlerini içerir, elbette, onların arzularının ve bizim diğer yükümlülüklerimizin ve kendi ihtiyaç ve tercihlerimizin yasaya uygunluğu ile tutarlı bir şekilde olmak kaydıyla.

Ek Okumalar

Gregor, *Ahlak Metafiziği* ve özellikle erdem ödevleri üzerine vazgeçilmez bir metin olmayı sürdürmektedir. O'Neill, bu önemli yazarın, erdemlere yönelik çok çeşitli çağdaş yaklaşımları temsil eden bir ciltte, erdemlere ilişkin yakın tarihli bir tartışmasıdır. Baron ve diğerleri, Kant'ın erdem anlayışı ile faydacılık ve çağdaş erdem etiği kavramları arasındaki karşıtlıkları sunar. Sherman, Kant'ın erdem anlayışının uzun uzadıya bir çözümlemesini sunar ve bunun Aristoteles'in anlayışından genellikle sanıldığı kadar uzak olmadığını gösterir. Guyer (2000), "Moral Worth, Virtue and Merit" bölümünde Kant'ın erdem anlayışının genişletilmiş bir incelemesini içerirken, onun (2005) tarihli eseri hak ve erdem ödevleri arasındaki ayrımı geliştirir ve "Kant's System of Duties"de, s. 243-74, bu bölümde erdem ödevleri için sunulan yaklaşımını daha ayrıntılı olarak geliştirir. Louden (2000), Kant'ın ahlaki ilkeleri uygulamasının antropolojik bağlamını vurgular; Louden (2010)'daki birkaç makale bu yaklaşımı güçlendirmektedir. Denis (2001), Kant'ın kendine karşı ödevler teorisi üzerine kitap uzunluğundaki tek çalışmadır, Denis (2010) ise

Kant'ın erdemleri üzerine birkaç yazar tarafından yazılmış denemeler içerir. Herman, Kant'ın erdemler ve ahlaki yükümlülük teorisi üzerine birkaç makale içerirken, Johnson kendini geliştirme ödevine odaklanır ve amaçları gerçekleştirme yeteneğinin bir özgür seçim koşulundan ziyade insanlığın ayrı bir bileşeni olduğunu varsayarak burada kabul edilen görüşten farklı bir görüş sunar. Son olarak, Grenberg, alçakgönüllülük erdemini, onu insan doğasının fiilî koşulları altında ahlak yasasının kendisine saygı duyma temel ödeviyle eşitleyerek, Kant'ın ödevler teorisinin temeli olarak yorumlar.

Marcia W. Baron, Philip Pettit ve Michael Slote, *Three Methods of Ethics* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997).

Lara Denis, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory* (New York: Routledge, 2001).

Lara Denis, der., *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

Jeanine Grenberg, *Kant and the Ethics of Humility* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

——*Kant's System of Nature and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

Barbara Herman, *Moral Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

Robert N. Johnson, *Self-Improvement: An Essay in Kantian Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York: Oxford University Press, 2000).

——*Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature* (New York: Oxford University Press, 2011).

Onora O'Neill, "Kant's Virtues," Roger Crisp (der.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 77-98.

Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

8

Kant'ın Ödevler Sistemi II: Hak Ödevleri

Evrensel Hak İlkesi, Zorlama ve Doğuştan Hak

Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesi bir "hak öğretisi" (*Rechtslehre*) olarak sunulur. Bu öğretinin adı bile İngilizce okuyucuları için sorun yaratır. *Recht* (Latince *ius*) ismi, İngilizce "hak" ismi gibi, bu talebi yerine getirme yükümlülüğü olan bir veya daha fazla kişiye karşı belirli bir ahlaki veya yasal talep anlamına gelmez, insanların sahip olması gereken yasal haklara karşılık gelen yasal yükümlülükler bütününe işaret eder. Ancak "gereken"e (*ought*) dikkat edin: *Recht* ayrıca belirli bir nüfusun belirli bir yasal ve politik sistem kapsamında fiilen sahip olduğu haklar ve yükümlülükler bütününü ifade etmez ya da bunu yalnızca "pozitif hak" ifadesinin bir parçası olarak yapmaz; Kant'ın seleflerinin "doğal hak" (*Naturrecht*) adını verdiği ideal bir yasal ve politik sistem altında herkesin sahip olması gereken hak ve yükümlülükleri ifade eder. Dolayısıyla *Recht* "hukuk" olarak tercüme edilemez, çünkü bu terim ideal yasamadan ziyade fiilî yasamayla çok yakından ilişkilidir. Bazen yapıldığı gibi "adalet" olarak da rahatça

tercüme edilemez:[1] İngilizcede bu terim çok geniştir, yalnızca ceza adaletini değil, aynı zamanda dağıtım adaletini de kapsar ve en azından kısmen, yasal ve politik sistem aracılığıyla uygulamaya istekli olduğumuz şeyin ötesine geçebilecek adalet ve eşitlik düşüncelerini öne sürer. Kant'a göre, önceki bölümde gördüğümüz gibi, *Recht*, ahlakın ve adaletin yalnızca zorla uygulanabilen ve uygulanması gereken kısmına işaret eder. Bu zorluklar karşısında, *Recht*'i "hak" olarak çevirmek en iyisi gibi görünüyor, her ne kadar Kant bu terimi bir sayılabilen ad ("bir hak" gibi) olarak değil, bir sayılamayan-ad olarak kullansa da. Ancak türevlerinden bazılarını, "hukuki" (*juridical*) gibi, *ius*'tan türeyen "iur-" kökü olan Latince sözcüklerle de çevirebiliriz. Böylece "hak ödevleri" ya da "hukuki ödevler"den söz edebiliriz. Bu bölümde her iki ifadeyi de kullanacağım.

Biçimle ilgili bu kadarı yeterli. Şimdi öze gelelim. Kant, "Hak Öğretisi"ne "Hak, evrensel bir özgürlük yasasına göre bir kişinin seçiminin diğer kişinin seçimiyle birleştirilebileceği koşulların toplamıdır" ifadesiyle başlar (*MM*, Hak Öğretisi, Giriş §B, 6: 230). Farklı faillerin *seçimler*i ancak eyleme geçildiklerinde birbirleriyle uyumsuz olabileceğinden, bu tanımın işaret ettiği seçimlerin uyumluluğu aslında özgürce seçilmiş *eylemler*in birbiriyle uyumluluğudur. Dolayısıyla Kant daha sonra "evrensel hak ilkesi"ni şöyle ifade eder: "Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa ya da onun maksimine göre herkesin seçme özgürlüğü evrensel bir yasa açısından herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa *doğru*dur." (§C, 6: 230). Bu ilkenin, evrensel olarak insanlığın değerin-

1 Örneğin John Ladd'in *Ahlak Metafiziği*'nin ilk bölümünü "Adaletin Metafizik Unsurları" ("The Metaphysical Elements of Justice") olarak çevirisi (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), ikinci baskı (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999).

den bu şekilde türetilmesi, eğer insanlık, hem amaçları seçme hem de onların peşinden koşma özgürlüğü olarak anlaşılırsa apaçıktır: Bu ilke her bireye kendi amaçlarının peşinden koşmak için mümkün olduğu kadar çok özgürlüğe sahip olan herkesle uyumlu olduğu ölçüde kendi amaçlarının peşinden gitme özgürlüğü tanınması gerektiğini söyler.[2] Evrensel hak ilkesi tarafından yasaklanan eylemler, bir kişinin diğer kişiyi benzer bir özgürlükten yoksun bıraktığı özgür eylemleridir. Örneğin, dışsal bir nesnenin kontrolünü ele almak, diğerlerini de benzer nesnelerin kontrolünü ele almakta eşit derecede özgür bırakıyorsa, bu ilkeyle tutarlı olabilir; cinayet işlemek genellikle bu ilkeyle tutarlı değildir; çünkü bir kişinin diğerini özgürlüğünden mahrum bıraktığı özgür bir eylemidir. Hak ilkesi, aynı zamanda, her bir insanın diğer herkesin benzer şekilde *en fazla* özgürlüğüyle tutarlı olarak *en fazla* özgürlük alanına sahip olması gerektiği ilkesi olarak da anlaşılabilir. Klasik faydacı ilke "en fazla sayıda kişiye en büyük mutluluk" gibi salt maksimize edici bir ilke değildir; çünkü bu ilke, mutluluğun kişiler arasında dağılımındaki eşitliğe karşı kayıtsızdır, Kant'ın ilkesi ise herkes için en fazla ama *eşit* özgürlük alanları talep eder.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Kant, hak ödevlerini erdem ödevlerinden, birincisinin dış teşviklerle uyumlu olması ve dolayısıyla zorlayıcı bir şekilde dayatılabilmesi olgusuyla ayırır. Bunun için zorunlu bir koşul, hak ödevlerinin yalnızca seçimin dışsal kullanımı ya da eylem özgürlüğüyle

2 Kant'ın evrensel hak ilkesinin genellikle koşulsuz buyruğun evrensel yasa formülasyonundan kaynaklandığı düşünülürken, bazı yazarlar (benim bölüm 5'te evrensel yasa formülünün kendisinin yaptığını iddia ettiğim gibi) bunu kendinde bir amaç olarak insanlık formülünden çıkıyor olarak sunarlar. Bkz. Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten (Oxford: Basil Blackwell, 1963), s. 39-40 ve Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), s. 137.

ilgili olmasıdır. İstemelerim ya da maksimlerim kendi başlarına başkalarının özgürlüğünü kısıtlamaz; yalnızca benim eylemlerim ya da salt isteme kalıpları olarak düşünülmeyip, eylem kalıpları olarak icra edilen maksimlerim bunu yapabilir. Kant'ın anladığı anlamda hukuk, hakkı dayatmak olduğu sürece, güdülerin saflığı ya da saf olmamasıyla değil, yalnızca eylemlerin etkileriyle ilgilenir.[3] Aynı nedenle, adalet en azından dış yaptırımlar uygulayabilir, insanların yalnızca ödeve saygı duymalarına (bu doğası gereği herhangi bir tehdit ya da teşvik tarafından üretilemeyen bir motivasyondur, çünkü tehdit ya da teşvik yalnızca onlardan kaçınma veya onları elde etme arzusunu üretebilir) bel bağlamak yerine onları yaptırım ya da ceza tehdidiyle yasaya uymaya teşvik edebilir. Ancak yine de hakkın istemelerle değil, eylemlerin etkileriyle ilgilenmesinin zorlayıcı uygulama için yeterli bir koşul olup olmadığını sorabiliriz; gerçekten de, zorlayıcı bir yaptırım, tanımı gereği özgürlüğün bir kısıtlaması olduğu için –birini idam etmek şöyle dursun, hapse atmak ya da para cezasına çarptırmak, onları eylem özgürlüğünden ve araçlarını kullanma özgürlüğünden açıkça yoksun bırakır– zor kullanmanın, evrensel hak ilkesi tarafından talep edilen eşit derecede en fazla özgürlük alanlarının korunmasıyla nasıl tutarlı olabileceğini sorabiliriz.

Kant bu soruyu hemen şu kısa argümanla ele alır:

---

3 Tabii ki, ceza hukuku genellikle belirli bir niyet (*mens rea*), örneğin, kaza sonucu ölüme yol açmaktan ziyade cinayet durumu öncesi kasıt, gerektirir; ancak bu, kaza sonucu ölüme yol açmak terimin önerdiği gibi, üzücü olan ancak insanların cezalandırılmaması gereken kaza sonucu oluşan zararları dışarıda tutmak içindir. Ancak hukuk, failin *en derin* motivasyonunu, yani birinin *neden* bir suç işleme niyeti oluşturduğunu yine de umursamayabilir. Bir ceza davasında "araçlar" ve "fırsat"a ek olarak "güdü" ile ilgilenilmesi yalnızca epistemolojik olmalıdır, yani sanığın suç için bir niyetinin olduğunun gösterilmesi, suçu işleyenin başka biri değil de o kişi olma olasılığını artırır. Güdü zorunlu olarak suçun kendisinin bir parçası değildir.

> Bir etkinin engellenmesine karşı koyan direnç, bu etkiyi teşvik eder ve onunla tutarlıdır. Sonuçta yanlış olan her şey evrensel yasalara göre özgürlüğün önünde bir engeldir. Ama zorlama, özgürlüğe bir engel ya da direniştir. Bu nedenle, özgürlüğün belirli bir kullanımının kendisi, evrensel yasalara göre özgürlüğe bir engelse (yani yanlışsa), buna karşı yapılan zorlama (*özgürlüğe karşı bir engelin engellenmesi* olarak) evrensel yasalara göre özgürlükle tutarlıdır, yani doğrudur.
>
> (§D, 6: 231)

Özetle, özgürlüğü engelleyen bir şeyi engellemenin özgürlüğü koruyacağı kulağa doğru geliyor, dolayısıyla özgürlüğe bir saldırıyı önlemek için zorlama özgürlüğü koruyacaktır ve doğru olmalıdır. Peki ya başkalarının özgürlüğünü engelleyen ve bu nedenle kendi özgürlüğünü engellemeye eğilimli olan kişinin özgürlüğü –bu hiçbir şey ifade etmez mi?[4] Kant'ın argümanının bir analizinde, hiçbir şey ifade etmez; çünkü evrensel hak ilkesine göre korunması gereken, tam olarak "evrensel bir yasaya göre özgürlük"tür ve başkalarının özgürlüğüne saldıran birinin özgürlüğü kesinlikle evrensel bir yasaya göre özgürlük değildir ve bu nedenle korunma talebinde bulunamaz.[5] Ancak evrensel yasaya göre özgürlüğün *herkes* için özgürlük olması gerektiği ve bu nedenle en azından herkes için özgür eylem fırsatını koruması gerektiği de ileri

4 Bu soru, Kant'ın, özgürlüğün önündeki bir engelin zorlama için yeterli bir koşul olduğu argümanını kabul eden, onun hak ödevlerinin zorla uygulatılabilirliğine ilişkin argümanının hemen hemen tüm yorumcuları tarafından sorulmadan bırakılmıştır. Örneğin bkz. Gregor, *Laws of Freedom*, s. 43 ve "Kant's Theory of Property", *Review of Metaphysics* 41 (1988): 757-97, s. 771-2. Leslie A. Mulholland, *Kant's System of Rights* (New York: Columbia University Press, 1990), s. 186-7, Kant'ın zorlama konusundaki kanıtının, özgürlüğün önündeki bir engelin engellenmesinin yalnızca zorlamayı iki katına çıkarmanın aksine gerçekten özgürlüğü koruyabileceğini kanıtlamak için bir yardımcı önermeye ihtiyacı olduğunu kabul eder.

5 Bu Bernd Ludwig tarafından öne sürülen çözümdür; *Kants Rechtslehre* içinde, Kant- Forschungen, Cilt II (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988), s. 97.

sürülebilir. Bununla birlikte, Kant'ın argümanı şunu söyleyerek kurtarılabilir: Hırsızlık, adam kaçırma ya da cinayet gibi bir suç eylemi, *suçlu*nun kurbanı ne olacağı konusunda seçme özgürlüğünden mahrum bırakan özgür bir eylemiyken –bu suçlardan birinin mağduruna, soyulmak ya da kaçırılmak isteyip istemediğine karar verme fırsatı verilmez[6]– herkesin bildiği bir yaptırım tehdidi sistemi *hiç kimseyi*, *hatta suçluyu bile*, seçme özgürlüğünden mahrum etmez. Suçlu, suç işleyip yaptırıma maruz kalma ya da suçtan kaçınma ve yaptırımdan kaçınma seçeneğine sahiptir, ama suçu işlerse kurbanını tam olarak bu tür bir seçim özgürlüğünden mahrum bırakacaktır. Dolayısıyla suçun işlenmesi, evrensel bir yasaya göre özgürlükle, yani evrensel özgürlükle bağdaşmaz, ancak yaptırımları kamuoyunca bilinen bir hukuk sisteminin varlığı, aslında herkesin özgürlüğüyle bağdaşır. Elbette, bir kişi bir kez devam etmeyi ve bir suç işlemeyi seçtikten sonra bunun yaptırımına maruz kaldığında, bu yaptırım onu *gelecekteki* özgürlüğünden tamamen ya da kısmen mahrum bırakacaktır; ama o bunu kendi başına getirmiş olacak, yani aslında şimdi yapmak istediği bir eylem uğruna gelecekteki özgürlüğünden vazgeçme tehlikesini özgürce seçmiş olacaktır.[7]

6 "Ya paran ya canın" diyen silahlı soyguncunun, kurbanına seçim özgürlüğü sağladığı itirazında bulunulabilir. Ama kurbanına *bir tür* seçim sunarken, onu kesinlikle kurbanın özgürce seçmediği ve seçimlerinin katı ve kanunsuz bir şekilde kısıtlandığı bir duruma sokar: bu nedenle o, kendisinin hiçbir seçim şansı olmaksızın, artık hem parasına hem de hayatına sahip olmayı seçemez.

7 Bazı tartışmalar, zorlayıcı bir yaptırımın zaman olarak önce gelen tehdidinin, failin özgürlüğüne bir engel oluşturmayıp, ancak bunun daha öncesinde yapılmış eylemler için sonradan yaptırım uygulanmasının failin özgürlüğüne engel oluşturuyormuş gibi bir izlenim bırakmaktadırlar; bkz. Aune, *Kant's Theory of Morals*, s. 163. Ama, elbette, bu tehditler yeterince sıklıkla hayata geçirilmedikçe, bir tehdit sistemi etkili bir caydırıcı olmayacaktır; ve mevcut çözümlemenin önerdiği gibi, caydırıcı ceza tehdidi önceden bilindiğinde, suçlu (elbette bundan hoşlanmasa bile) infazına maruz kalma tehlikesini özgürce seçmiş olarak kabul edilebilir. Aune s. 163'te bu noktayı kabul etmeye

Böylece Kant, özgürlüğe karşı suçları cezalandırmak için zorlamanın kullanılmasının özgürlükle tutarlı olduğu iddiasını savunabilmiştir. Ayrıca, herkesin her zaman yalnızca ödeve saygı duyması ve ahlaki olarak meşru olan herhangi bir yasayı asla çiğnememesi kesinlikle güzel olsa da, insan doğasını bunun olacağını düşünemeyecek kadar iyi biliyoruz. Dolayısıyla, zorlama tehdidinin ve kullanımının, evrensel hak ilkesinin her zaman gözetileceğine ilişkin bir güvenceye yalnızca yaklaşmanın *tek* yolu olduğunu iddia edebiliriz. Ayrıca, bu ilkenin kendisi, ahlakın temel ilkesinin bir sonucu olduğu için, hak ilkesinin zorlama ile uygulatılması için bir sistem kurmak ve sürdürmek için aslında ahlaki bir *yükümlülük* altında olduğumuz iddia edilebilir. O halde hakkın zorla uygulatılması yalnızca izin verilebilir değildir, aynı zamanda zorunludur. Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesinin ana fikri sonuç olarak şudur: Evrensel hak ilkesi gereği birbirimize karşı sahip olduğumuz hak ve yükümlülükleri tanımlamalı, aynı zamanda bu hakların zorla uygulatılması için bir sistem –bir devlet– kurmalı ve ilk türden hak ve yükümlülükleri uygulayabilmesi için bu devletin vatandaşlarının ve memurlarının sahip olması gereken hak ve yükümlülükleri tanımlamalıyız. Bu, Kant'ın "Hak Öğretisi"ni Avrupa geleneğini takip ederek "Özel Hak" ve "Kamu Hakkı" olarak adlandırdığı şekliyle ikiye ayırmasının temelidir: ilki, eşit derecede azami özgürlük alanlarını korumak için insanların birbirleriyle etkileşimlerinde uymaları gereken hak ve ödevlerle ilgilidir ve ikincisi, insanların bu hak ve ödevleri toplu olarak uygulayabilecekle-

---

biraz yaklaşmıştır. Mulholland, bir cezanın infazının, yapılan eylemin cezası olarak değil, yasaya aykırı bir şekilde bir özgürlüğü engelleme konusunda caydırıcılığının etkinliğinin bir koşulu olarak görülmesi gerektiğini vurgular; *Kant's System of Rights*, s. 189-90. Kant'ın kendisi şunu yazdığında bu noktayı öne sürmektedir: "Otorite tarafından verilen tüm cezalar, caydırıcıdır, ya ihlalcinin kendisini caydırır ya da başkalarını onun örneği aracılığıyla uyarır" (*LEC*, 27: 286).

ri ve uygulamak zorunda oldukları mekanizma ve böyle bir mekanizmaya ait kurumun, yani devletin, yarattığı diğer hak ve ödevlerle ilgilidir.

Kant'ın "Hak Öğretisi"nin ana gövdesini bu iki bölüme ayırması biraz yanıltıcıdır, çünkü aslında eğer eylem özgürlüğü korunacaksa insanların birbirlerine karşı sahip olmaları gereken iki tür hak vardır ve bunların her ikisi de bir yönetim aracı tarafından toplu olarak uygulanmalıdır. Kant, "doğuştan gelen hak" ile "kazanılmış hak" arasında bir ayrım yapar ve "Hak Öğretisi"nin Giriş bölümünde yalnızca ilkini ve "Özel Hak" başlığı altında yalnızca ikincisini ele alır; bunların her ikisi de "Kamu Hakkı" altında tanımlanan siyasi mekanizmalar aracılığıyla uygulanacaktır (temelde, sırasıyla ceza ve medeni hukuk yoluyla, her ne kadar Kant bunu açıkça belirtmese de). Doğuştan hak ile kazanılmış hak arasındaki ayrım, temel olarak, herkesin başkalarının önceden rızası olmaksızın sahip olması gereken haklar ile insanların yalnızca başkalarının rızasıyla kazanabilecekleri haklar arasındaki, örneğin bir yanda kişinin bedenine yönelik sebepsiz yere saldırıya uğramama hakkı ile diğer yanda başkasından edinilmiş bir maldan yararlanma hakkı arasındaki ayrımdır.[8]

Kant Giriş'te şunu söyler:

8 Kant'ın doğuştan gelen özgürlük hakkı kavramının açık bir tartışması için bkz. Gregor, *Laws of Freedom*, s. 46-9. Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 119. Kant'ın doğuştan haktan yalnızca "Hak Öğretisi"nin girişinde bahsetmesi nedeniyle, yanlış bir şekilde eserin yalnızca kazanılmış haklarla ilgili olduğunu öne süremeye yönlendirilmiştir. Kant'ın hakların zorlama yoluyla uygulatılmasını gerekçelendirmesi, hem doğuştan gelen hem de kazanılmış hak için elbette geçerlidir; ikincisi Kant'ın açıklamasında çok daha fazla yer kaplar, çünkü Kant kendi şahsımız dışında herhangi bir şeyin haklarını nasıl elde edebileceğimize ilişkin felsefi bir bilmece olduğunu düşünür, öte yandan doğuştan gelen hak, insanlığa salt bir araç olarak değil, bir amaç olarak davranma zorunluluğundan o kadar doğrudan çıkar ki, ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyaç duymaz.

> *Özgürlük* (bir başkasının seçimi tarafından kısıtlanmaktan bağımsız olma), evrensel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle bir arada bulunabildiği ölçüde, insanlığı nedeniyle her insana ait olan tek özgün haktır.
>
> (6: 237)

Bu tanım, evrensel hak ilkesine tam olarak uyulsa herkesin sahip olacağı bir şeye benziyor, bu yüzden onun hakkında özel olanın ne olduğunu görmek zor. Ancak Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'ni yayınlamadan birkaç yıl öncę sınıf derslerinde verdiği bir tanım ve bu ilk ifadenin sonrasında gelen örnek Kant'ın ne kastettiğini netleştirir. Kant, 1793-1794'te ahlakın metafiziği üzerine verdiği derslerde şunları söylemiştir:

> Doğuştan gelen hakkın, yani benim ve senin hakkının, nesnesine gelince, benim bir parçamı oluşturan tüm hakların toplamında, kişinin kendi şahsına sahip olmasından başka bir şey olamaz ve bu nedenle evrensel yasalara göre herkesin özgürlüğüne uygun yasaları ihlal etmeden benden ayrılamaz.
>
> (*MMV*, 27: 588)

Bu nedenle, kişinin özgürlüğü, yani kişinin bedenine ve hareketine yönelik saldırılara karşı özgürlük, herkesin, herhangi bir önceki rızadan bağımsız olarak, herkesin sahip olduğu bir haktır; çünkü herkesin, herkese salt bir araç olarak değil, bir amaç olarak davranmanın bir parçası olarak bu tür özgürlüklere saygı duyma yükümlülüğü vardır. Kant, "Erdem Öğretisi"nin Giriş bölümünde, bu tür bir kişi özgürlüğünün neleri içerdiğine ilişkin başka bir ifade sunar: "Başkalarına, kabul etmek istemedikleri sürece, kendilerine ait olanı eksiltmeyen bir şey yapmaya yetkili olmak", başka bir deyişle, başka birinin özgürlüğünü kendi başına kısıtlamayan herhangi bir özgür eylem. Bu nedenle, kişinin kendi bedenini başkalarının

özgürlüğüne zarar vermeyecek şekilde kullanma hakkı vardır. Kant bunu dar değil de geniş olarak anlar ve çarpıcı bir örnek olarak "[kişinin] yalnızca düşüncelerini başkalarına iletme, [kişinin] söylediği doğru ve samimi ya da yanlış ve samimiyetsiz olsun, onlara bir şey söyleme ya da söz verme" hakkını verir, "çünkü ona inanıp inanmamak tamamen onlara kalmıştır" (6: 238). Burada Kant, yalnızca bir şeyi ifade etmenin, hatta bir söz vermenin bile kendi başına başkasını herhangi bir şey yapmaya zorlamadığı, ancak seçim özgürlüğüne dokunulmamış olduğu gerekçesiyle tam bir ifade özgürlüğünü savunur. Bu nedenle, daha önce gördüğümüz gibi, Kant'ın doğruyu söyleme ödevini, başkalarına karşı bir hak ödevi olarak değil, kendine karşı ahlaki bir ödev olarak ele alması gerekir.[9] Ancak Kant aynı zamanda doğuştan gelen hak kategorisine "doğuştan *eşitlik*, yani başkaları tarafından kontrol altında tutulmaktan bağımsızlık, aynı şekilde kişinin başkalarını kontrol altında tutmaması: "Dolayısıyla bir insanın *kendisinin efendisi* olma niteliği ve aynı zamanda hakları etkileyen bir eylemi gerçekleştirmeden önce kimseye bir kötülük yapmadığı için *hatasız* bir insan olma niteliği"ni dahil eder (6: 237-8). Bu soyut dilin arkasında, hiç kimsenin başkaları üzerinde aynı anda sahip olamayacağı haklara sahip olamayacağı, bu nedenle haklı kölelik veya feodal kölelik olamayacağı radikal ilkesi ve bununla birlikte hiç kimse kendi kötü davranışı dolayısıyla olmaksızın hiçbir hakkını kaybedemez ilkesi bulunmaktadır.

Bununla birlikte, Kant'ın tartışmasının ana kısmı, "edinilmiş hak", yani kişinin yalnızca başkalarının rızasıyla kazanabileceği haklar –başka bir deyişle, en geniş anlamda mülkiyet hakları, yani kişinin kendisinden başka nesnelere ve hatta

9 Elbette bir yargı sistemi kurulduktan sonra, belirli durumlarda yalan söylememe, hatta doğruyu söyleme yükümlülüğü oluşturabilir; örneğin, mahkemede yeminli ifade verirken "bütün gerçeği ve gerçeğin dışında hiçbir şeyi" söyleme görevi gibi.

kendi dışındaki başkalarının eylemlerine ilişkin hakları ki insan, diğer şeyler eşit olmak üzere, aynı zamanda bu nesneleri kullanabilecek ya da bu eylemleri yapmak zorunda kalacak kişilerin rızasıyla bu hakları kazanabilir. Kant'ın "Özel Hak" ile ilgili bölümü, bu geniş anlamda mülkiyet haklarını açıklar ve daha sonra "Kamu Hakkı", hem bu mülkiyet haklarını hem de doğuştan gelen özgürlük hakkı kapsamında içerilen hakları toplu olarak uygulatmak için gerekli olan devlet türünü tanımlar.

Mülkiyet Hakkı

Kant'ın mülkiyet haklarına ilişkin açıklaması, yoğun bir şekilde tartışılmıştır, ayrıntılıdır ve Avrupa hukuk geleneklerinin dilinde ifade edilmiştir; bu da modern okuyucunun özellikle de Anglo-Amerikan okuyucunun onu takip etmesini zorlaştırabilir. Ancak temel düşünce basittir: Mülkiyet, ancak bu tür taleplerden etkilenecek herkesin doğuştan gelen hakkıyla uyumlu yollarla, yani yalnızca *akla uygun olarak rıza gösterebilecekleri koşullarda* meşru olarak edinilebilir. Kant, mülkiyet tartışması için bu temel öncülü, mülkiyet hakkındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması için yasal bir ilke gibi görünen bir şekilde ifade eder:

> Böyle bir ayrımı doğal haklar sistemi içine sokmanın amacı (doğuştan gelen hakla ilgili olduğu ölçüde) şudur: edinilmiş bir hak hakkında bir tartışma ortaya çıktığında tartışmalı bir olgu hakkında ya da, bu konu karara bağlandıysa, tartışmalı bir hak hakkında ispat yükünün (*onus probandi*) kime düştüğü sorusu ortaya çıktığında, bu yükümlülüğü kabul etmeyen kişi... sanki o hakların çeşitli temellerine başvuruyormuş gibi... düzenli olarak doğuştan gelen özgürlük hakkına başvurabilir.
>
> (6: 238)

Ancak kazanılmış bir hakla ilgili bir anlaşmazlıkta herhangi bir tarafın doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkına başvurabilmesinin nedeni, tam olarak bu tür hakların, bu haklardan etkilenen herkesin doğuştan gelen özgürlük hakkıyla tutarlı bir şekilde kazanılması gerektiğidir. Mülkiyet haklarına yönelik talepler, özgürlüğün dışa dönük kullanımını her tür şekilde kısıtlar: Bir arazi parçası alırsam ve "İzinsiz Giriş Yapılmaz" işaretleri koyarsam, o zaman artık arazime istediğiniz zaman girme özgürlüğünüz olmaz; her ne kadar bir bakış açısına göre, bunu yapmanız, bedenimle aynı şeyi yapma özgürlüğüme açıkça müdahale etmeyecek şekilde, bedeninizi özgürce hareket ettirmekten başka bir şey içermese de. Kant'ın anlatmak istediği, Mülkiyet haklarının edinilmesinin bu tür etkileri olduğu için, bu hakların *meşru olarak* ancak, görmüş olduğumu gibi, "başkaları tarafından kontrol altında tutulmaktan bağımsızlık, aynı şekilde kişinin başkalarını kontrol altında tutmaması" da dahil herkesin doğuştan gelen özgürlük hakkıyla tutarlı olan yollarla edinilebilirler. Bu ilkenin içerimleri çok derindir.

Kant mülkiyet haklarını üç türe ayırır: Her şeyin yeri ve çoğu zenginliğin kaynağı olarak toprakla başlayan şeyler üzerindeki mülkiyet (Kant'ın hâlâ büyük ölçüde tarıma dayalı olan bir ülkede ve geçimini öncelikle tarım ve orman ürünleri ticaretinden sağlayan bir şehirde yapması gayet doğal varsayımlar bunlar); sözleşme hakları ya da bir sözleşme yaparak kazanılan diğer kişilerin belirli eylemlerine ilişkin haklar ve nesnelere yönelik haklara benzer olan kişilere yönelik haklar ki bunlar, evlilik ya da istihdam durumunda olduğu gibi açık bir sözleşmeyle ya da ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkilerde olduğu gibi böyle bir sözleşme olmaksızın kazanılabilen, eşler veya ebeveynler veya çocuklar gibi diğer kişilere ilişkin uzun vadeli haklardır. Kant'ın bütün bu haklara ilişkin tartışmasında değinmek istediği nokta, bunların

evrensel hak ilkesiyle, yani eşit özgürlük alanlarının korunmasıyla tutarlı yollarla edinilmesi ve tanımlanması gerektiği ve dolayısıyla bu haklar üzerinde hem ahlaki hem de zorla uygulatılabilir kısıtlamaların var olduğudur. Kant'ın argümanının genel yapısının en açık olduğu yer muhtemelen şeyler ve toprak üzerindeki mülkiyet hakları, sözcüğün en sıradan anlamıyla mülkiyet konusudur, bu yüzden bu konuyu biraz ayrıntılı olarak tartışacağım ve sonra diğer ikisi hakkında kısaca yorum yapacağım.

Kant'ın şeylerin mülkiyetine ilişkin çözümlemesinin temel olgusal öncülü şudur: Bir bireyin belirli bir mülkiyet parçası üzerindeki hakkı, birey ile hakkının nesnesi arasındaki bir tür tek taraflı bağdan oluşmaz, ancak yalnızca, aksi takdirde o nesneyi kontrol edebilecek ve kullanabilecek tüm bireyler arasındaki, birinin bu hakka sahip olacağı ve diğerlerinin olmayacağı çok taraflı bir anlaşmadan oluşabilir.[10] Meşru bir mülkiyet iddiası, "tüm diğerlerini bizim seçtiğimiz belirli nesneleri kullanmaktan kaçınma şeklinde, aksi takdirde sahip olmayacakları, bir yükümlülük altına sokar" (*MM*, Hak Öğretisi, §6, 6: 247) ve bu nedenle, kişinin bu tür nesneleri kontrol etme ve kullanma hakkına sahip olduğu ve diğerlerinin, nesnenin sahibi tarafından izin verilmeyen herhangi bir kullanımından kaçınma yükümlülüğüne sahip olduğu kişiler arası bir anlaşmaya dayanır. Toprak gibi cansız nesnenin ve sığır gibi birçok canlının iradesi olmadığı için, *onlar*la muhtemel sahipleri arasında, bir anlaşma, bırakın zorunlu olmayı, mümkün bile değildir (6: 250). Bu nedenle, bu tür herhangi bir nesnenin olası sahibi, kendisi ile o nesne arasındaki bir

10 Mülkiyet hakkı, bir kişi ile bir nesne arasındaki tek taraflı bir ilişkiyle değil, sadece kişiler arasındaki bir anlaşmayla kurulabileceğinden, Kant onu "fiziksel" değil, "düşünülür", hatta bazen "fenomenal" değil "numenal" olarak adlandırır; *MM*, Hak Öğretisi, §1, 5-6, 6:245, 249-50. Bu ayrıma ilişkin yararlı bir tartışma için bkz. Gregor, *Laws of Freedom*, s. 52-3 ve Mulholland, *Kant's System of Rights*, s. 241-2.

etkileşimle onda bir mülkiyet hakkı yaratamaz. Locke'un ünlü imgesinin aksine, bir birey nesneye yalnızca "emeğini katarak" bir hak yaratamaz.[11] Ayrıca, Kant'ın "haklarla ilgili pratik aklın postülatı" (6: 250) büyük adı altında belirttiği gibi, kendimizin bu tür nesneleri kontrol etme ve kullanma hakkımız olduğunu reddetmek mantıksız olacaktır –her türden dış nesneye bağlı olduğumuz insan varoluşunun gerçek koşullarında, bu, özgürce seçilmiş amaçlar için gerekli araçlardan kendimizi mahrum bırakmak olur ve böylece amaçlar olarak kendi statümüzle çelişir. Ancak, insan varoluşunun gerçek koşullarında her zaman başkalarıyla temas halinde ve potansiyel çatışma halinde olduğumuz için, aynı zamanda, bu tür nesneleri kontrol etmenin ve kullanmanın onları kullanabilecek diğer insanların da kabul edeceği yollarını bulmalıyız.[12] Bu nedenle, sahip olacağımız nesnelerin bize karşı hiçbir hakkı olmasa da, belirli nesnelerde mülkiyet haklarını ancak, onları kontrol edebilecek ve kullanabilecek başkalarının, bizim hak taleplerimize izin verirken kendilerinin bu hak talebini yapmaktan kaçınacaklarına ya da en azından içerisinde bizim hak taleplerimizin bulunduğu genel mülkiyet hakları sistemine rıza göstereceklerine ilişkin onaylarını alarak elde edebiliriz.[13]

---

11 Bkz. John Locke, *Second Treatise of Government*, bölüm V, §27. Kant'ın ve Locke'un mülkiyet teorileri arasındaki fark üzerine tartışmalar şurada bulunabilir: Wolfgang Kersting, *Kant über Recht* (Paderborn: Mentis, 2004), s. 71-7 ve Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1983), s. 86-91.

12 Kant, bu "postülat"ı kendi "dedüksiyon"unda, yalnızca nesnelerin bize karşı hiçbir haklarının olmadığını ve bu nedenle kendimizin onların kullanım ve kontrol olanağına sahip olduğumuzu reddetmenin mantıksız olacağını açıkça belirtir (*MM*, Hak Öğretisi, §6, 6:250). Bazı yazarlar, bu argümanın, bazı nesneleri kontrol etmemiz için başkalarının rızasını varsayan ikinci bir adım gerektirdiğini fark etmişlerdir. Bkz. Gregor, *Laws of Freedom*, s. 55-6, ve "Kant's Theory of Property", s. 775-6 ve Mulholland, *Kant's System of Rights*, s. 253.

13 Elbette, genel kabule sahip bir mülkiyet hakları sisteminde bile, belirli mülkiyet talepleri üzerinde anlaşmazlık olabilir; adil bir sistemde bu anlaşmaz-

Bununla birlikte, bu olgusal analiz Kant'ın düşüncesinde aynı düzeyde temel bir ahlaki öncül ile birleştirilmiştir. Bu basitçe şu düşüncedir: Belirli mülkiyet taleplerinin tanınması ve başkalarının mülklerine tecavüzün genel olarak engellenmesi uygulaması iki şekilde güvence altına alınabilir, ya kaba kuvvet korkusuyla (bu tipik olarak, çok sayıda kişiye karşı kendi lehlerine sınırlar sistemini belirleme ve uygulama konumunda olan birkaç kişi tarafından ustalıkla kullanılır) ya da ilgili herkesin özgür rızasıyla ama bir mülkiyet hakları sisteminin ahlaki olarak kabul edilebilir olması için, onun ilgili herkesin özgürce verilmiş onayını alması mümkün olmalıdır. Kant'ın niyetinin, mülkiyet olanağının ilkelerini salt güç yerine özgür rızanın ahlaki gerekliliği koşulu altında belirlemek olduğunu kendisinin şu sözleri göstermektir: onun mülkiyet kavramı "*özgürlük* yasalarına göre seçimin pratik belirlenimiyle ilgilidir... ve *hak*, özgürlük yasaları altında saf pratik bir *rasyonel seçim* kavramıdır" (*MM*, Hak Öğretisi, §5, 6: 249) ve mülkiyetin içerdiği belirli nesnelerin kontrolüne ilişkin iradelerin tek taraflı değil çok taraflı belirlenimi –salt güce dayalı herhangi bir irade birliğinin olacağı gibi– "olumsal olarak değil,"

> *a priori* ve dolayısıyla zorunlu olarak "birleştirilmelidir" ve bu nedenle yasa koyucu olan tek iradedir; çünkü ancak iradenin bu ilkesine göre, her bir insanın özgür seçiminin herkesin özgürlüğüne uyması mümkündür ve böylece herhangi bir hakkın var olması mümkündür ve aynı zamanda herhangi bir dış nesnenin benim ya da senin olması mümkündür.
>
> (*MM*, Hak Öğretisi, §14, 6: 263)

Bu, herhangi bir mülkiyet hakları sisteminin ahlaki olarak kabul edilebilir olması için, bu sistemden etkilenen herkesin

---

lıklar, ilgili herkesin rızasının da alındığı bir yargı sistemi içinde karara bağlanacaktır.

buna özgürce rıza gösterebilmesi gerektiği anlamına gelir. Ve eğer rızalarını özgürce verebilmeleri gerekenler, gücün ahlaksız biçimde kullanımından kaynaklanan kısıtlamaların olmadığı bir durumda seçimlerini yapan makul (*reasonable*) failler olacaklarsa, o zaman her bir fail, tüm sistemin, kendisi için makul ölçüde iyi çalıştığını ya da en azından herhangi bir gerçekçi alternatiften daha iyi çalıştığını görebilmelidir, bu nedenle o en azından bir adalet kısıtlamasının bu kadarını yerine getirmelidir.[14]

Bu başlangıç noktasının büyük sonuçları vardır. Kant'ın siyaset felsefesi genellikle Hobbes ve Locke'un toplumsal sözleşme geleneğine dahil edilir, ancak Kant'ın görüşü ile geleneksel toplumsal sözleşme anlayışı arasında çok önemli farklılıklar vardır. Geleneksel teoride, insanlar, doğal durumda mülkiyet haklarını tesis ediyor ve daha sonra, bireysel güç kullanımından ziyade kolektif güç kullanımı yoluyla mülkiyetlerinin güvenliğini artırmak için tamamen geleceğe yönelik bir kaygıyla bir devlet kuruyor olarak düşünülür. Ne kadar mülk edinebilecekleri konusundaki tek kısıtlama tedbirli olmaya ilişkin –onu savunurken başkalarının desteğini hâlâ almaya devam ederek ne kadar alabilirler– ya da teolojiktir –Tanrı'nın komşuları için duyduğu endişeyi ihlal etmeden ne kadar alabilirler.[15] Ancak Kant'ın görüşüne göre, anlaşma

14 Gregor, bu "postülat"ı ele alışında, mülkiyetin olanağının, bazı mal ve mülklere ilişkin taleplerinden vazgeçenlere, diğer mal ve mülkler üzerindeki taleplerinin kabul edileceği ve bu nedenle bunu yapmalarının rasyonel olduğu *güvencesi*ni vermek için, sivil toplumu ya da devleti gerektirdiğini vurgular (*Laws of Freedom*, s. 57-9 ve "Kant's Theory of Property", s. 779). Bununla birlikte, bu, öncesinde gelen şu noktayı göz ardı eder: Yalnızca başkalarının kabul edebileceği mülkiyet haklarını talep etmek *ahlaki*dir ki insan doğasının kusurlu olması ve dolayısıyla insanların bazen hakları olmayan şeyleri, zorla engellenmedikleri sürece, alma eğilimleri yüzünden bir devletin gücüyle güvence altına alınması gereken talepler o halde bunlardır.

15 Bu, Locke'un, kişinin emeğini bir nesneyle katarak tek taraflı olarak mülkiyet yaratabilse de, başkalarına da yeterince şey bıraktığından emin olması

yoluyla olmadıkça mülkiyet hiçbir şekilde var olamaz, bu nedenle bir toplumsal sözleşme ya da dağıtım adaleti şartı, yalnızca hâlihazırda var olan mülkiyet haklarına eklenemez; o haklı veya ahlaki olarak kabul edilebilir mülkiyet düşüncesinin özünde vardır. Kuşkusuz, daha önce gördüğümüz gibi, gerçek hayatta insanların her zaman yalnızca ahlak yasasına saygı duymakla motive olmadıkları ve fiziksel ve ahlaki olarak mümkün olduğu durumlarda hakların ve yükümlülüklerin zorla uygulanması için hükümler hazırlamamız gerektiği Kant'ın tüm hak öğretisinin altında yatan bir varsayımdır. Dolayısıyla Kant, gücün bir bütün olarak halkın elinde toplanmasının, en adil mülkiyet hakları sistemini bile savunmak için gerekli olacağı şeklindeki toplumsal sözleşme geleneğine katılır ve böylece, bu tür hakları sürdürmek için bir devletin zorunlu olduğunu kabul eder ya da daha doğrusu bu konuda ısrar eder. Ancak daha sonra, birbirimizden yalıtılmış olarak yaşamadığımız ve dolayısıyla hiçbir bireyin herhangi bir nesneyi başkalarının onun üzerinde fiilen hak iddia etmesini engellemeden kontrol edemediği ve kullanamadığı insan yaşamının gerçek koşullarında, bireylerin bir devleti kurmaya ve sürdürmeye yalnızca hakkı değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluğu da vardır. Ancak, herhangi bir *ahlaki olarak savunulabilir* mülkiyet talebi, başkalarının *özgürce* kabul edebileceği toplumsal (*civil*) birlik şartlarına göre talep edildiğinden, bir devlette mülkiyetten yararlananlar, kendi devletlerinde mülkiyet haklarının dağılımında bir tür adalet –yani toplumsal ortaklıklarını kabul etmek zorunda olanlar tarafından kendi mülkiyet talep etme güçleri için yeterli şartları sağlamak olarak algılanabilecek olan şeyi– yaratmak ve sürdürmek konusunda ahlaki bir sorumluluğa sahiptir. Ve Kant'ın daha sonra açıklayacağı gibi, bir devlette görev yapan ve dolayısıyla

gerektiği şeklindeki ünlü "şartı"nın kaynağıdır: Tanrı, doğayı tüm insanların yararına yaratmıştır. Bkz *Second Treatise of Government*, Bölüm V, §34.

iktidara sahip olanlar, devletteki mülkiyet hakları sisteminin kendi çıkarları için değil, herkesin yararı için çalışmasını sağlama konusunda özel bir sorumluluğa sahiptir. Bu nedenle, tüm vatandaşlar, özellikle de hükümetin tüm üyeleri, herkes için adil olan bir toplumsal sözleşme düşüncesine göre yönetmelidir. On sekizinci yüzyıl Prusya monarşisinin, atanan ve maaşı kral tarafından belirlenen bir çalışanı için bu alınabilecek radikal bir konumdu.

Kant'ın bir mülkiyet hakları sisteminin, somut bir devlet biçiminde ifade edilen iradeler arasında çok taraflı bir anlaşmaya ihtiyaç duyduğu argümanı, aslında insanlık durumu hakkında iki empirik varsayıma dayanır. İlk olarak, daha önce öne sürüldüğü gibi, Kant, arazinin kontrolünün, ister o araziye yerleştirilen yapılar, ister üzerine yerleştirilen üretim araçları olsun ya da ister ondan ürün üretsin, o arazinin nesnelerinin kontrolü için gerekli koşul olduğunu varsayar: "Toprak (tüm yaşanabilir topraklar anlamında), üzerinde hareket edebilen her şeye göre *töz* olarak kabul edilirken, ikincisinin varlığı yalnızca *ona bağlı olan şey* (*inherence*) olarak kabul edilmelidir." (*MM*, Hak Öğretisi, §12, 6: 261). Bununla birlikte, belirli insan bedenlerinin ayak izinin ya da dış hatlarının belirlediği sınırların ötesinde hiçbir doğal arazi bölümlenmesi yoktur; bunların ikisi de kendimizi ayakta tutmak için kontrol etmemiz gerekenden çok daha azdır ve ayrıca sabit olmaktan çok hareket halindedirler ve bu nedenle bize nesneler üzerinde tahmin edilebilir bir kontrol vermezler. Böylece, doğa durumunda hepimiz tek, bölünmemiş bir bölgede birlikte yaşardık, çünkü "dünyanın küresel yüzeyi, yüzeyindeki tüm yerleri birleştirir" (§13, 6: 262). Ve bunun iki içerimi var. Birincisi, toprak dağıtımına ahlaki bir sınırlama getirir: Böyle bir dağılımın adil olması için, başlangıçta ortak araziye sahip olan insanların bu dağılımın onu ayrı parsellere bölmeyi kabul edebilecekleri bir yolla tutarlı olduğunu düşünebilmeliyiz

–aslında bir mülkiyet sisteminin adaleti için nihai test, dünyadaki tüm insanların, dünyanın tüm topraklarını bu sistemin yaptığı gibi bölüp bölemeyeceğidir. Kant'ın bu konuyu ifade ettiği üzere, "Özgün ortak mülkiyet, insanların yeryüzündeki bir yeri hak ilkelerine uygun olarak kullanabilecekleri tek ilkeyi *a priori* olarak içeren pratik rasyonel bir kavramdır" (§13, 6: 262). Bununla Kant, bölgesel ya da dünya çapında komünizmi onaylamayı kastetmez, çünkü o, toprağın özel mülkiyete bölünmesini yasaklamaz; daha çok, bölünmenin adaleti için bir sınama önerir. Kant'ın dünyanın yüzeyinin doğal olarak bölünmediğine ilişkin empirik önermesinin bir başka içerimi, toprağın bireysel mülkler olarak tutulabilecek belirli kısımlara bölünmesi için yapay ama kamu tarafından tanınabilir bir bölünme şemasının getirilmesi gerektiğidir. Bu nedenle, insan varlığının fiilî koşullarında sürdürülebilir mülkiyet haklarının varlığının olgusal bir koşulu, sonuç olarak, arazinin kamu tarafından kabul edilmiş bir araştırması ve bu anketin ve buna dayalı olarak taleplerin saptanmasının kamuya açık bir kaydıdır. Bu, sadece bir devlet tarafından gerçekleştirilebilecek bir işlevdir –Amerikan deyimiyle, eyalet düzeyinde tapu genel müdürlüğü tarafından.

Kant'ın daha önce bahsettiğimiz ikinci empirik varsayımı, insanların aslında her zaman yalnızca ahlaki kaygılarla motive olmadığı ve bu nedenle adil bir mülkiyet hakları sisteminin bile bir devletin kolektif gücü aracılığıyla uygulatılmaya ihtiyacı olduğudur. Bunda Kant kesinlikle toplumsal sözleşme geleneğiyle aynı fikirdedir. Bu nedenle, bir hakkaniyet meselesi olarak, bir kimsenin başkalarına benzer haklar vermeye istekli olmadıkça mülkiyet talep etme hakkının olmadığı konusunda ısrar etmenin yanı sıra, Kant aynı zamanda şunu kabul eder: İhtiyatlılık gereği, kişinin en azından çoğu zaman başkalarının kendi malına el koymaktan alıkonacağından ya da mülküne tecavüz etmekten alıkonacağından emin

olmadıkça, başkalarının mülkiyet haklarını tanımak için hiçbir nedeni olmayacaktır –ve elbette bu başkaları, onun kendi mallarına tecavüz etmekten kaçınacağına ilişkin bir güvenceleri olmadıkça, o ilk kişinin mallarına tecavüz etmekten kaçınmak için hiçbir neden görmeyebilirler. Bu, herhangi birinin mülkiyet haklarının salt bir düşünceden fazlası olması için, tüm mülk sahiplerinin mülklerinin sınırlarına saygı göstereceklerine dair genel bir güvencenin gerekli olduğu anlamına gelir: "Eğer diğer kişi kendisine aynı kısıtlamayı uygulayacağına dair eşit bir güvence vermiyorsa, hiç kimse bir başkasının sahip olduğu şeye tecavüz etmekten kaçınmak zorunda değildir" (*MM*, Hak Öğretisi, §42, 6: 307). Dolayısıyla, herkesin taleplerinin sınırlarına riayet edeceğine ilişkin güvence sağlamaya yetecek bir devlet gücü, aynı zamanda mülkiyetin varlığı için zorunlu bir koşuldur –yine Amerikan deyimiyle, mal sahiplerinin haklarını yürürlüğe koyacak bir şerifin ofisi de mülkiyetin olanağının bir koşuludur.

Geleneksel toplumsal sözleşme teorisinin Kant'ın mülkiyet teorisinde yer bulması gereken bir başka yönü daha vardır. Geleneksel teori, bireylerin doğa durumunda mülkiyet haklarını kurabilecekleri ve kuracakları ve yalnızca bu hakları daha *güvenli* hale getirmek için medeni bir duruma girmeleri gerektiği varsayımına dayanıyordu. Böylece mülkiyet hakları, zamansal olarak toplumsal durumdan önce gelir ve ikincisi [toplumsal durum] en iyi ihtimalle onları mükemmelleştirir. Kant insanların medeni duruma girmeye motive olmaları için zaten mülkiyet haklarına yönelik bazı taleplere sahip olmaları gerektiği şeklindeki empirik gerçeği kabul eder, her ne kadar Kant'ın kendi çözümlemesine göre mülkiyet hakları bir devletin kurumlarından ayrı olarak gerçekten var olamasa da. Paradokstan kaçınmanın yolu, o zamana kadar, mülkiyet haklarına yönelik taleplerin, devletin kuruluşundan önce yalnızca "geçici" olduğunu ve devlet kurumu dışında

"kesinleşmiş" hale gelemeyeceklerini ileri sürmektir – ve sonra, doğa durumunda geçici mülkiyet hakları talep eden herkes, toplumsal duruma girme ve böylece bu hakları kesin kılma konusunda *ahlaki* bir ödev altındadır. "*Geçici olarak haklı sahiplik* (*possession*)" şudur:

> Yalnızca bir ortak irade yasasına dayanabilecek toplumsal durumun beklentisi ve hazırlığı içindeki sahiplik... *bir doğa durumu*nda dışsal bir şeye sahip olmanın yolu, bir kamusal yasa yapımında herkesin iradesiyle birleşerek haklı bir sahipliğe dönüşeceği yönünde haklı bir *varsayım*a sahip olan fiziksel mülkiyettir.
>
> (§9, 6: 257)

Böylece "doğa durumunda özel haktan, kamu hakkı postülatı doğar: Başkalarıyla yan yana yaşamaktan kaçınamadığınız zaman, doğa durumunu terk etmeli ve onlarla birlikte doğru bir duruma, yani bir dağıtıcı adalet (*distributive justice*) durumuna geçmelisiniz" (§42, 6: 307). Ancak, gerçek hayatta, bizim sonlu dünyamızda, başkalarıyla yan yana yaşamaktan asla kaçınamayacağımız için, *biz* her zaman "onlarla birlikte adil (*rightful*) bir duruma ilerlemek" yükümlülüğü altındayız.

Aslında Kant, başkalarıyla birlikte toplumsal duruma girme ödevimizin bize, onları bizimle bu duruma girmeye *zorlama* hakkını verdiğini, çünkü bunu yapmayı reddetmelerinin mülkiyet taleplerimize yönelik bir tehditle eşdeğer olacağını ileri sürer: "Hiç kimsenin... diğerinin aksi yöndeki eğilimini acı deneyimlerle öğrenene kadar beklemesine gerek yoktur" (6: 307) –ve bu nedenle kendisi haksız ve savunulamazdır (ayrıca bkz. §9, 6: 257). Ama Kant'ın *Sürekli Barışa Doğru*'da, ulusların bir gün barışı sağlayacak dünya çapındaki cumhuriyetler federasyonunun kurulmasından önce, uluslararası bir doğa durumunda savaşa zorlansalar bile, onların hâlâ bu

savaşı, daha sonra barışın kurulmasına izin verecek ve kolaylaştıracak şekilde yürütmekle yükümlü olduklarını iddia edecek olması gibi (bkz. *PP*, Ön Makale 6, 8: 346) biz de "toplumsal duruma hazırlık ve beklenti içinde" geçici sahipliğimizin, iyi işleyen bir devletten önce ya da onun yokluğunda bile, yalnızca başkalarına karşı adil bir şekilde uygulanabilecek mülkiyet taleplerinde bulunma ve yalnızca adil bir mülkiyet hakları sistemini sürdürecek bir devlete onları zorlama sorumluluğumuz olduğu anlamına geldiğini varsayabiliriz. Mülkiyet haklarının adil dağılımına dayalı bir devlet kurma ödevi, bu nedenle Kant için birincil siyasi sorumluluğumuzdur.

Bundan, devletimizin bir kez kurulduğunda sadece kalıcı olmasını değil, aynı zamanda ilgili herkesin özgür rızalarını hak edecek kadar adil olduğunu düşünmeye devam edebileceği bir mülkiyet hakları sistemini sürdürmesini sağlama yönünde daimi bir sorumluluğumuz olduğu doğrudan çıkıyormuş gibi görünmektedir. Kant bunu istenildiği kadar açık bir şekilde ifade etmez, ancak mülkiyetten başlayıp devlete ulaşan genel argümanı göz önüne alındığında, vergilendirme hakkında söylediklerinden açıkça çıkarılabilir:

> Başkomutan, *dolaylı olarak*, yani halkın görevini üstlendiği ölçüde, halkın kendisinin korunması için halka vergi koyma hakkına sahiptir, örneğin genellikle hayırsever veya dindar kuruluşlar olarak adlandırılan *yoksulla*ra yardım sağlayan kuruluşları, *yetimhaneler*i, *kilise kuruluşları*nı desteklemek için vergiler gibi.
>
> Halkın genel iradesi, kendisini sürekli olarak sürdürecek bir toplumda kendisini birleştirmiştir ve bu amaçla kendisini toplumun kendi geçimini sağlayamayan bireylerini ayakta tutabilmek için devletin iç otoritesine teslim etmiştir.
>
> (*MM*, Hak Öğretisi, Genel Açıklama C, 6: 325-6)

Kant'ın çözümlemesinde halk, salt sağduyu ya da yaşam sevgisinden dolayı değil meşru (*rightful*) bir mülkiyet sistemi kurmak için genel iradeleri aracılığıyla bir devlette bir araya geldiği için, yöneticilerine devredilmiş olan devleti koruma ödevi, böylesi bir meşru mülkiyet sistemini koruma ödevini de içermelidir –ve yönetici, böyle bir sistemi büyük ölçüde ancak vergilendirme yoluyla sürdürebileceğine göre, bu yalnızca yöneticinin değil, hakim mülkiyet sistemi aracılığıyla vergi ödeyebilecek konuma getirilen herkesin üzerine düşen bir ödevdir. Şimdi, kuşkusuz, mülkiyet sisteminin adil iş yasaları, büyük işletmelerin düzenlenmesi ve emlak vergileri, sosyal yardım planları yoluyla elde edilen gelirin yeniden dağıtımı ve benzerleri yoluyla değil, yoksullar yurtları, yetimhaneler ve hayır hastaneleri aracılığıyla sürdürüldüğünü düşünmesi, Kant'ın zamanının bir işaretidir; ancak bu, meşru ve yalnızca meşru bir mülkiyet sistemini güvence altına almak için bir devlet kurma yükümlülüğü altındaysak, o zaman bu devleti ve onun meşru mülkiyet sistemini koruma sorumluluğuna da sahip olmamız gerektiğine ilişkin genel ilkeyi gölgelememelidir. Bu, devlet görevlilerini dolaylı olarak vergi koyma yükümlülüğü altına sokar, ancak yapabilecek olan tüm devlet vatandaşlarını vergilerini ödemenin[16] yanı sıra değişen tarihsel koşullarda, haklı bir mülkiyet sistemini sürdürmek için gerekli olduğu ortaya çıkan diğer yasa ve kurumlara uymayı sürdürmek için daha doğrudan bir yükümlülük altına sokar.[17]

16 Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de belirttiği gibi: "Vatandaş, kendisine yüklenen vergileri ödemeyi reddedemez" (7: 37).

17 Kant'ın siyaset felsefesi üzerine olan literatürde "refah yasaları"nın ya da yoksullara devlet desteğinin yeri konusunda tartışmalar olmuştur. Pek çok yazar, Kant'ı, vatandaşlarının mutluluğu veya refahıyla değil, yalnızca haklarıyla ilgilenen devletin, yalnızca devleti siyasi bir varlık olarak korumak için gerekli olduğu sürece refah yasasını uygulamakta haklı olduğu şeklinde yorumladı; örneğin, Aune, *Kant's Theory of Morals*, s. 157-60 ve Williams,

Ancak Kant'ın devlet teorisine, "Hak Öğretisi"nin ikinci yarısına, derinlemesine girmeden önce, ilk yarının kalan iki kısmına, yani sözleşme hakları ve kişilerin nesnelere ilişkin haklara benzer olan hakları tartışmasına kısaca bir göz atalım. Kant, sözleşmelerle ilgili tartışmasında, ahlaki bir bakış açısından "bir kişiye karşı bir hakkın hiçbir zaman ilk başta ve kişinin kendi inisiyatifiyle elde edilemeyeceği"ni, aksine kendi insanlığından dolayı kendi amaçlarını özgürce belirleme hakkına sahip olan diğer kişinin özgür rızasını gerektirdiğini açıkça belirtir. Ancak Kant daha az açık olan şu noktayı da belirtir: herhangi bir sözleşme "seçimimin herkesin özgürlüğüyle tutarlılığı ilkesine uygun" olmalıdır (*MM*, Hak Öğretisi, §18, 6: 271). Kant bu gerekliliğin sonuçlarını ifade etmese de, bunun anlamı her iki tarafın da üzerinde anlaştığı sözleşmelerin bile, eğer sözleşmeye taraf olmayan kişilerin özgürlüklerini ve meşru menfaatlerini ihlal ediyorsa, ahlaki olarak kabul edilebilir olmadığıdır –ve dolayısıyla devlet tarafından da dayatılmaması gerektiğidir. Hırsızlar arasında serbestçe girilen sözleşmeler, başkalarının haklarını ihlal eden sözleşmeler olduğu için evrensel irade tarafından dayatılmamalı-

---

Kant's Political Philosophy, s. 196-8; ancak Aune'nin işaret ettiği gibi, devletin bir varlık kendisini korumak için vatandaşlarının her birini korumaya ihtiyacı yoktur. Buna karşılık, Allen D. Rosen, refah yasalarının zemininin, bir devlette halktan hükümete aktarılan etik yardımseverlik ödevi olduğu görüşünü savunmuştur; bkz. *Kant's Theory of Justice* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), s. 174-9, 183-5, 191. Alexander Kaufman, bunun, hak ödevleri ile adaletin görevleri arasındaki sınırı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle Rosen'e itiraz etmiş ve bunun yerine devletin, herkes için özgürlüğün değerinde eşitlik olmasını sağlamak için gerekli olan desteği sağlamakla yükümlü olduğunu savundu; bkz. *Welfare in the Kantian State* (Oxford: Clarendon Press, 1999), s. 28-32. Burada ele alınan yaklaşım tüm bu yaklaşımlardan şunu savunmasıyla ayrılır: bir devlet tarafından meşru şekilde savunulabilecek meşru bir mülkiyet hakları sistemi, etkilenen herkesin özgürce rıza gösterebileceği bir sistem olmalıdır ki onlar bunu ancak kabul edilebilir asgari düzeyde mülkiyet haklarının garanti altına alınması durumunda yapacaklardır; bu nedenle, en azından bazı asgari mülkiyet haklarının korunması, devletin meşru varlığının zorunlu bir koşuludur.

dır. Ve köleliğe girme sözleşmesi dayatılamaz, çünkü o bu sözleşmeye özgürce dahil olacak kişinin gelecekteki özgürlüğünü ihlal eder.

Şimdi Kant'ın, aynı zamanda ev içi haklar olarak da adlandırdığı, kişilerin nesnelere ilişkin haklara benzer olan hakları tartışmasına dönebiliriz. Kant onlarla ilişkili ödevleriyle birlikte bu türden üç hak kabul eder: evlilik hakları, ebeveyn hakları ve hane reisinin hakları. Kant'ın evlilik hakları tartışması hem sapkın hem de derindir. Kant'ın cinsel ilişki hakkındaki görüşleri, kısmen en azından ya bir bekarın görüşleri ya da onu bekar yapan görüşler olmak üzere, biraz tuhaftır. Kant, "Erdem Öğretisi"ndeki "kendini kirletme" tartışmasında, tek başına cinsel ilişkinin kişiyi yalnızca kendi zevki için bir araç haline getirdiğini ve böylece kendi içinde bir amaç olarak kendi insanlığını lekelediğini savunmuştu; ve şimdi, iki kişi arasındaki cinsel ilişkide –aklında yalnızca heteroseksüel kişiler olmasına rağmen– her bir partnerin "her birinin uğruna kendini diğerine teslim ettiği *haz*" için "diğerinin cinsel organlarını kullandığı"nı, her birinin bu yolla "kendini, kendi şahsında insanlık hakkıyla çatışan bir şeye dönüştürdüğü"nü iddia eder (*MM*, Hak Öğretisi, §25, 6: 278). Ancak Kant, heteroseksüel cinsel ilişkiyi yasaklamak niyetinde değildir; daha ziyade, onun anlatmak istediği şey "eğer cinsel eğilim ahlak tarafından izin verilen bir şey olarak kabul edilecekse, o zaman insanlık tarafından kutsallaştırılan özgürlükle bir arada var olabilmesi gerekir" (*MMV*, 27: 638). Bu, diye iddia eder Kant, eğer cinsel ilişki, "bir kişi diğeri tarafından *bir şeymiş gibi* edinilirken, edinilen kişinin diğerini de elde ettiği" evlilik içinde gerçekleşirse mümkündür, "çünkü bu şekilde her biri kendini geri kazanır ve kendi şahsını eski değerine kavuşturur." Ayrıca Kant, "bir insanın bir organına sahip olmak, aynı zamanda tüm insana sahip olmaktır, çünkü bir kişi mutlak bir birliktir" der. Kant'ın düşüncesi, ancak her bir ki-

şinin diğerinin insanlığını tam olarak tanıdığı ve böylece her birinin diğerine yalnızca bir cinsel eş olarak değil, *tüm* haklarına saygı gösterilmesi gereken ve amaçları kendisininkiyle eşit değerde olacak şekilde desteklenmesi gereken başka bir insan olarak davranmayı taahhüt ettiği bir durumda, cinsel ilişkinin bir hayvan eyleminden bir insan eylemine yükseltilebilir olduğudur. Birbirlerine yalnızca bir cinsel nesne olarak değil, bir bütün olarak saygı göstererek, her bir eş hem kendisini hem de diğerini salt hayvanlık seviyesinden insanlık seviyesine yükseltir, böylece her biri kendini bir kişi olarak "geri alır." Bu argümanın başlangıç noktası sert ve yasakçı görünebilse de, Kant bundan ilerici bir sonuç çıkarır: "Evlilikte eşlerin ilişkisi, bir mülkiyet *eşitliği*, hem kişi olarak birbirlerine sahip olmalarında... hem de maddi mallara sahip olmalarında eşitlik ilişkisidir." Kant kesinlikle karıları kocalarla her bakımdan eşit olarak görmez; başka bir yerde oy haklarıyla ilgili bir tartışmada, kadınların erkeklere (kocalar, babalar, vb) bağımlı oldukları için (bunun onların oylarını her zaman erkeklerinin kararına göre kullanacakları ve böylece haksız bir şekilde erkeğin oyunu çoğaltacakları anlamına geldiğini kabul ediyordu) oy kullanma hakkına sahip olamayacaklarını savunur (bkz. *TP*, 8: 292). Ancak, bir eşin evliliğe getirdiği malların ve evlilik sırasında kazanılan her şeyin otomatik olarak kocaya ait olduğu görüşünü reddeder ve aynı zamanda aynı zamanda "birine diğerine hâkimiyet sağlamak için iki tarafın mülk eşitsizliğinden yararlanan" cariyeliği ve morganatik evliliği de reddeder (§26, 6: 279).[18] Son olarak, insanların hem hayvani hem de rasyonel doğasını kabul eden Kant, bir

18 Morganatik bir evlilik, yüksek bir mülke sahip bir kişi (tipik olarak erkek) ile düşük bir mülke sahip bir diğeri (kadın) arasındaki bir evliliktir; bu evlilikte ikincisinin, birincisinden yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda çocukları hariç başkaları için de miras kalabilecek ayrıcalıklardan vazgeçmeyi kabul ettiği bir evliliktir.

evliliğin ancak fiilî cinsel ilişki ile ve hem bu ilişkiyi meşrulaştıran hem de çiftin herhangi bir üyesi ile başka biri arasındaki cinsel ilişkiyi yasaklayan bir sözleşme ile tamamlanabileceğini savunur.

Kant –kendisinden farklı olarak çoğu gerçekten evlenecek öğrencilere– sınıf derslerinde sunduğu daha uzun evlilik tartışmasında, konumunu cinsel ilişkinin teleolojik bir yorumundan ayırır. Demek istediği şey, cinsel ilişkinin doğal olarak yalnızca üreme amaçlı olduğu ve bu nedenle yalnızca üreme adına evlilik içinde gerçekleşmesi gerektiği değildir. Bunun kendisi insanlık dışı olurdu, "insanlığımızın değerine hiç dikkat etmemek" olurdu, çünkü örneğin kısır çiftlerin ya da çocuk doğurma yaşını geçenleri cinsel ilişkiden ve hatta evli kalma hakkından men ederdi (*MMV*, 27: 639). Kant'ın amacı, cinsel ilişkinin yalnızca eşlerden her birinin her iki eşin de insanlığının değerini tam olarak tanıdığı bir ilişkide yer alması gerektiği yönündeki ahlaki noktadır. Elbette, Kant'ın yazmasından iki yüz yıldan fazla bir süre sonra, pek çok okuyucu, bu ahlaki yükümlülüğün heteroseksüel ya da eşcinsel ilişkilerde, yasanın kutsaması ya da eşlerin yabancılara karşı birbirlerine yönelik haklarının yasal olarak uygulanması olmaksızın yerine getirilebileceğini hissedecektir. Ancak ahlaki olarak kabul edilebilir cinsel ilişkilerin yasadan bir kutsama ya da yasaların zinaya karşı uygulanmasıyla korunmaya ihtiyacı olduğunu düşünmeyenler bile, evliliğin, sağlık ve emeklilik hakları, miras hakları, hayati sağlık kararlarına katılma hakları gibi yasayla uygulanması gereken çeşitli başka haklar yarattığını kabul edeceklerdir ve bu nedenle, evlilik kurumunun Kant'ın kesinlikle öngörmediği eşcinsel evliliği içerecek şekilde genişletilmesini kabul etmiş olabilirler.

Ancak, üremeye yönelik cinsel ilişkinin olduğu yerde, elbette, genellikle çocuklar olacaktır, bu nedenle Kant, daha sonra ebeveyn haklarına döner; bu haklar, ebeveynlerin ço-

cuklarına karşı sahip oldukları ödevlerle ve çocuklarına ilişkin başkalarına karşı sahip oldukları haklar ile ilgilidir, ancak çocukların ebeveynlere karşı sahip oldukları ödevlerle ilgili değildir –çocukların (ki doğmayı talep etmemişlerdir) ebeveynlere karşı herhangi bir ödevi varsa, bu sadece bir erdem ödevi olan şükran ödevidir, kesin olan ya da yasal olarak uygulanabilir olan bir hak ödevi değildir. Kant'ın görüşüne göre, ebeveynler kendi özgürlüklerini, başka özgür varlıklar yaratmak için oldukça gizemli bir şekilde kullanırlar ki bu varlıklar özgürlükleri nedeniyle gerçekten mekanik terimlerle açıklanamaz (*MM*, Hak Öğretisi, §28, 6: 280n). Ancak çocuklar yalnızca özgür varlıklar değildir; onlar aynı zamanda bağımlı varlıklardır. Bu, ebeveynlere çocuklarına karşı iki yönlü bir yükümlülük verir: Çocuklar, yalnızca mekanizmalar değil, özgür varlıklar oldukları için, ebeveynler "çocuklarını kendi *yaptıkları* bir şeymiş gibi yok edemezler"; ve çocuklar, ebeveynlerinin özgür seçimiyle yaratılmış bağımlı varlıklar olduklarından, "kendilerine bakabilecek duruma gelene kadar ebeveynlerinin bakımı konusunda doğuştan gelen (kazanılmış olmayan) bir hakları vardır" (6: 280). Bu hak, çocuğun istemli bir eylemiyle kazanılmaz, yani çocuğa karşı yükümlülük, ebeveynler tarafından gönüllü üreme eylemi ile kazanılır, dolayısıyla kazanılmış hak genel kategorisi altında ele alınabilir. Ebeveynlerin görevi, "sadece onu beslemek ve ona bakmak" değil, aynı zamanda "onu eğitmek, onu hem *pragmatik olarak* (böylece gelecekte kendine bakabilecek ve hayatta yolunu bulabilecektir) ve *ahlaki olarak* (çünkü aksi takdirde onu ihmal etme suçu ebeveynlerin olur) geliştirmektir" (§29, 6: 281) –aslında, eğer onlar çocuklarının ahlaki eğitimini ihmal etmişlerse, çocuğun kabahatinin suçu ana-babaya düşecektir.

Sonuçta Kant'ın aslında vurguladığı şey, ebeveynlerin çocuklarına karşı yükümlülükleri konusunda sahip oldukları

*haklar*dır: Çocuklarını uygun gördükleri şekilde yönetme ve eğitme hakları ve hem çocuklarına hem de başkalarına karşı, eğer kaçarlarsa çocukları geri alma hakları (6: 282). Bunların yasal olarak uygulanabilir haklar olduğunu varsayabiliriz. Ancak Kant, ebeveynlerin çocuklarına karşı doğrudan *ödevler*inin yasal olarak uygulanmasını, dolayısıyla ebeveynlerin çocuklarına karşı ödevlerini yerine getirmedikleri durumlarda devletin müdahale etme hakkını ve hatta ödevini açıkça tartışmaz. Kant'ın "Hak Öğretisi"nde tartıştığı tüm hak ve ödevler, muhtemelen yasal olarak uygulatılabilir, dolayısıyla devlet tarafından dayatılabilir ödevler olarak düşünülmüştür ve bu nedenle ebeveynlerin çocuklarına karşı ödevleri ve çocukların ebeveynlerine karşı hakları yasal olarak uygulatılabilirdir. Ama muhtemelen çocuklar için kendi evlerinin dışında sağlanan tek şeyin barınma evleri ve yetimhaneler olduğu, eğitimin çokça ev içinde gerçekleştiği ve bırakın zorunlu eğitimi, çok az kamu eğitiminin olduğu bir toplumda, Kant, çocukların hem beslenmeye hem de eğitime ilişkin geniş bir dizi hakkının nasıl kamusal olarak uygulanabileceğini hayal bile edemezdi. Bununla birlikte, devlet okulları aracılığıyla çocukların eğitim hakkını ve zorunlu eğitim yasaları aracılığıyla ebeveynlerin çocuklarına eğitim verme ödevini yerine getirdiğimizde, Kant'ın düşüncesinin ruhundan ayrılıyor değiliz. Aslında, okul vergileri gibi kurumlar aracılığıyla, tüm yetişkinlerin yalnızca kendi çocuklarına değil, tüm çocuklara eğitim sağlama yükümlülüğünü kurumsallaştırırız.

Son olarak, "hane reisinin hakkı" başlığı altında Kant, (bağımsız sözleşme tarafların aksine) işverenlerin hizmetçileriyle ilgili haklarını tartışır. Burada Kant'ın anlatmak istediği, hane reislerinin hakları ya da ödevleri ile hakları üzerindeki sınırları vurgulamaktır. Kant'ın temel iddiası şudur: hizmetçilerin işvereni "hiçbir zaman hizmetçilerin sahibiymiş gibi davranamaz; çünkü onları yalnızca bir sözleşmeyle kontrolü

altına almıştır ve bir tarafın diğerinin yararı için özgürlüğünden tamamen vazgeçtiği bir sözleşme kendi içinde çelişkili olacaktır, yani hükümsüz ve geçersiz olacaktır çünkü böyle bir sözleşme yoluyla bir taraf kişi olmaktan çıkacak ve dolayısıyla sözleşmeyi yerine getirme ödevi olmayacak, yalnızca gücü kabul edecektir. (*MM*, Hak Öğretisi, §30, 6: 283). Başka bir deyişle, bir başkasına insanlık dışı davranırsanız, o zaman onun da size karşı herhangi bir yükümlülüğü kabul etmesini bekleyemezsiniz ve onu kontrol etme hakkına sahip olmazsınız, her ne kadar bunu muhtemelen kaba kuvvet aracılığıyla yapabilecek olsanız da. Bu argümanla Kant tüm serflik ve kölelik biçimlerini reddetmiştir; Avrupa ve Amerika'nın güya aydınlanmış hükümetlerinin neredeyse tümünün bunu yapmasından çok önce.

Tartıştığımız tüm haklar, bir devlette birleşmiş insanların kolektif gücü tarafından uygulanması gereken ve uygulanabilecek haklardır. Devletlerin varlığı da dolayısıyla daha fazla hak ve yükümlülük yaratır. Şimdi bunlara dönelim.

Siyasi Haklar ve Yükümlülükler

Kant'ın görüşüne göre, devlet, vatandaşlarının her birinin doğuştan gelen kişi özgürlüğü hakkını ve başkalarıyla etkileşimlerinde meşru olarak kazanabilecekleri hakları belirlemek ve topluca uygulamak için vardır ve kendisi bunu yaptığı ve yalnızca bunu yaptığı ölçüde meşrudur. Kant'ın görüşüne göre (Locke'tan sonraki tüm siyaset teorisyenlerinin görüşü gibi), bir devlet, bir kuşakta gerçekleşen tarihsel bir eylemle ve sonraki nesillerin üyelerinin bu özgün sözleşmeye açık ya da örtük rızasıyla yaratılmaz. Aksine, bir toplumsal sözleşme *düşüncesi*, fiilen nasıl ortaya çıkmış olurlarsa olsunlar ve fiilen hangi yapıyla yönetilirlerse yönetilsinler, gerçek devletlerin

adaletinin normatif bir testidir. "Hak Öğretisi"nde Kant'ın kısaca söylediği gibi, "bir halkın kendisini bir devlet haline getirdiği o eylem, *orijinal sözleşme*dir. Aslını söylemek gerekirse, orijinal sözleşme bu eylemin yalnızca düşüncesidir ki bir devletin meşruiyetini yalnızca onun üzerinden düşünebiliriz" (*MM*, Hak Öğretisi, §47, 6: 315). Ya da "Teori ve Pratik" konulu makalesinde daha tam olarak ifade ettiği gibi:

> Sonuçta, üzerine insanlar arasında medeni ve dolayısıyla tamamen meşru bir anayasanın dayandırılabileceği ve bir devletin kurulabileceği sözleşme, bir *orijinal sözleşme*dir. Ancak, bir halk içindeki her tikel ve özel iradenin ortak ve kamusal bir irade içinde (yalnızca meşru bir yasama uğruna) birleşmesi olarak bu sözleşmenin bir *olgu* olarak varsayılması kesinlikle zorunlu değildir (bir olgu olarak bu aslında mümkün değildir) –kişi zaten var olan bir toplumsal anayasaya bağlı kalacaksa, sanki torunları olarak haklarına ve yükümlülüklerine dahil olduğumuz bir halkın böyle bir eylemi fiilen gerçekleştirdiğinin öncelikle tarihi olarak kanıtlanması gerekiyormuş ve sözlü ya da yazılı olarak kesin bir kayıt ya da belge bırakmış olmaları gerekiyormuş gibi. Bu aksine yalnızca bir *akıl idesi*dir, bununla birlikte onun kuşkusuz pratik gerçekliği vardır, yani her yasa koyucuyu, yasalarını bütün bir halkın birleşik iradesinden doğabilecekleri şekilde koymaya ve her vatandaşı, vatandaş olmak istediği sürece, böyle bir irade için oylamaya katılmış gibi kabul etmeye mecbur bırakır; çünkü bu, herhangi bir kamu hukukunun hakka uygunluğunun mihenk taşıdır. Başka bir deyişle, eğer bir kamu hukuku, bütün bir halkın ona rıza göstermesinin *mümkün olmadığı* şekilde oluşturulmuşsa... o adaletsizdir; ama *yalnızca* bir halkın ona rıza göstermesi *mümkünse*, o yasayı adil görmek bir ödevdir.
>
> (*TP*, 8: 297)

Kant'ın görüşüne göre, tüm hükümetler, bir devletin tüm vatandaşlarının özgürce kabul edebileceği bir toplumsal söz-

leşme ya da yasama idealine göre yönetme yükümlülüğüne sahiptir. Ancak, gerçek hayatta en doğal şekilde toplumsal sözleşme idealini gerçekleştirme eğiliminde olan ve yalnızca diğer hükümet biçimlerindeki yasalar için model sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda diğer hükümet biçimlerinin kendilerini dönüştürmekle yükümlü olduğu hedef de sağlayan bir hükümet biçimi vardır; yani bir cumhuriyet. Kant'ın görüşüne göre, doğuştan gelen özgürlük hakkı ve kendisinin ortaya koyduğu kazanılmış haklar, bir cumhuriyet ya da cumhuriyetmiş gibi yasa yapan ve cumhuriyet olma yolunda olan bir cumhuriyet hükümeti tarafından uygulanabilir ve uygulanmalıdır. O halde Kant'ın cumhuriyetten ne anladığına bakalım.

En genel ahlaki terimleriyle Kant, cumhuriyetçi bir anayasayı,

> İlk olarak, bir toplumun üyelerinin (bireyler olarak) *özgürlüğü* ilkeleri üzerine, ikinci olarak, herkesin tek bir ortak yasaya (uyruklar olarak) *bağlılığı* ilkeleri üzerine ve üçüncü olarak onların (*bir devletin vatandaşları olarak*) *eşitliği* yasası üzerine kurulmuş

bir anayasa olarak tanımlar. Bunu, "bir halkın tüm meşru yasalarının dayandırılması gereken orijinal sözleşme düşüncesinden çıkan tek anayasa" olduğunu beyan eder (*PP*, 8: 349-50). Bu soyutlamaların radikal sonuçları vardır; bu, aslında din üzerine yazıları yüzünden kendisini zaten sansürlemiş olan mutlak bir monarşinin memuru olan yaşlı bir filozof için dikkate değerdir; çünkü bu ilkelerle kastedilen şey, devletin yalnızca, üyelerinin her biri için evrensel hukuka uygun olarak dış özgürlüğü korumak için var olduğudur. Devlet, vatandaşlarının mutluluğunu ilerletmek için mevcut değildir; bu, şu anda iktidar dizginlerini elinde tutan üyelerinden bir veya birkaçının çıkarlarını desteklemek şöyle dursun, uyruklarına kendi çıkarlarını bilmeyen "küçük çocuklar" gibi davranan

–Kant'ın "düşünülebilecek en büyük despotizm" dediği şey (*TP*, 8: 290-1)– paternalist bir hükümet tarafından gerçekleştirilebilir. Devlet, üyelerinin her birinin doğuştan gelen ve kazanılmış haklarını en iyi anladığı şekilde kullanma özgürlüğünü, elbette devletin diğer tüm üyelerinin doğuştan gelen ve kazanılmış haklarıyla tutarlı olarak, güvence altına almak için vardır. İkincisi, Kant'ın devletin her üyesinin "tek bir ortak yasama"ya bağlı olduğu ve bu yasa karşısında eşit olduğu ilkesi, hiç kimsenin, hatta ister tarihsel bir tesadüfle, ister geri kalan yurttaşların özgür seçimiyle devleti yönetme konumuna gelmiş olanların bile, hukukun üstünde olmadığı anlamına gelir. Locke, kralların ilahi hakkına karşı çıkmıştı, ancak Kant daha da ileri giderek, tüm öznelerin doğuştan ve kazanılmış haklarından ve bu hakların uygulanması için gerekli olanlardan başka *hiçbir* hak kaynağının olmadığını ima eder.

Bu, Kant'ın demokrasiyi en saf biçimiyle, yani önlerine çıkabilecek herhangi bir sorunda tüm yurttaşların çoğunluğunun vereceği basit karar olarak demokrasiyi, savunduğu anlamına gelmez. Kant'ın görüşüne göre, bu da "bir *despotizm* olacaktır, çünkü herkesin bir kişi lehine ve gerekirse (örneğin aynı fikirde olmayan) bir kişinin aleyhine karar verdiği bir yürütme gücü kurar, böylece herkes, ama herkes olmayan herkes, karar verir" (*PP*, 8: 352). Başka bir deyişle, saf bir demokraside herhangi bir azınlığın hakları, eğer çoğunluk o yönde karar verirse, her zaman çiğnenebilir. Bunun yerine Kant'ın savunduğu şey, yasama ve yürütme gücünün bölünmesidir; burada, fiilî yasalar, elbette tüm yurttaşlığın bir alt kümesi olan, ancak yasaları kendi kişisel çıkarları için değil, bunun yerine, toplumsal sözleşme düşüncesiyle ifade edilen evrensel yasaya uygun olarak özgürlük idealine uygun yasalar çıkarmak için ellerinden gelenin en iyisini yapacak olan bir grup yasa koyucu tarafından yasalaştırılacaktır. Diğer on sekizinci yüzyıl teorisyenleri, özellikle de Montesquieu gibi, Kant da genellikle üçlü bir güçler ayrılığı olması gerektiğini

savunur, her ne kadar bunun aslında bir mantık meselesi olduğunu öne sürerek diğer yazarların ötesine geçse de:

> Her devlet kendi içinde üç otorite bulundurur, yani genel birleşik irade üç kişiden oluşur: Yasa koyucunun şahsındaki *egemen otorite* [*Herrschergewalt*] (egemenlik); yöneticinin [*Regierer*] şahsındaki *yürütme otoritesi* (hukuka uygun olarak); ve (herkese yasaya uygun olarak kendisine ait olanı vermek için) yargıcın şahsındaki (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*) *yargı otoritesi*. Bunlar pratik bir kıyastaki üç önerme gibidir: İrade *yasa*sını içeren büyük öncül; yasaya göre davranma *emri*ni, yani yasaya tâbi olma ilkesini içeren küçük öncül ve eldeki vakada doğru olarak ortaya konan *hükmü* (kararı) içeren sonuç.
>
> (*MM*, Hak Öğretisi, §45, 6: 313)

Kant, daha basit bir şekilde, yasama organının bir devlet için (orijinal bir sözleşme düşüncesine uygun olarak) yasaları yaptığını, bu yasanın bireysel vakalara nasıl uygulanacağını yargının belirlediğini ve yürütmenin rolünün temelde yalnızca yargı kararlarını uygulatmak olduğunu söyleyebilirdi. Ancak önemli noktalardan birincisi, yasa yapmak ile yasayı uygulamak arasında kesin bir ayrım olması ve ikincisi, bir bütün olarak yurttaşlığın temsilcisi olarak yasama organının egemenliğin nihai kaynağı olmasıdır. Kant, *Ebedi Barış*'ta "*Cumhuriyetçilik*, yürütme gücünün (hükümet [*Regierung*]) yasama gücünden ayrılması ilkesidir" dediğinde bu ilk noktayı ortaya koyar: Temel nokta, yasaları yazanların, yasaları uygulama gücünün doğasında var olan kişisel çıkar olanakları yüzünden adalet özlemlerin uzaklaşmaması gerektiği, yasaları uygulama yetkisine sahip olacakların –ve dolayısıyla zaten kişisel menfaat için bolca fırsata sahip olacak olanların– daha sonra uygulayacakları yasaları yazarak ilave fayda sağlama fırsatına sahip olmamaları gerektiğidir. Yürütme (*enforcement*), yasamanın kendisinden kesin olarak ayrıldığı

sürece, yargılama ve yürütme yetkilerinin daha öte ayrılıp ayrılmaması daha az önemlidir.[19] Kant, "Yasama yetkisi ancak halkın birleşik iradesine ait olabilir" derdiğinde ikinci noktayı vurgular: Kant'ın buradaki argümanı, yasama otoritesinin yasaları yazma yoluyla bir toplumda neyin doğru ya da yanlış olduğuna karar vereceği; kişinin "kendisi hakkında karar verdiğinde asla yanlış yapamayacağı" ve böylece neyin doğru neyin yanlış olduğunu doğru bir şekilde belirlemede "yalnızca herkesin ortak ve birleşik iradesi yasama yetkisine sahip olabilir" (§46, 6: 313-4).

Kant şunu vurgular: Bir devletin yöneticisi ya da yürütme gücü gerçekten cumhuriyetçi bir anayasada, yöneticinin, kendi toprağını yalnızca uygun gördüğü şekilde diğer uyruklara devreden bir toprak sahibi olarak görülemeyeceğinde ısrar ederek, yasama organının çıkardığı yasaları uygulamak için vardır, kendi çıkarlarına hizmet etmek için değil (*MM*, Hak Öğretisi, Genel Açıklama B, 6: 323) ve hükümdarın kalıtsal bir görev yapma hakkı olamaz, çünkü böyle bir hak ilke olarak özgürlüklerini engeller ve hükümdarın soya bağlı bir makam hakkı olamaz, çünkü böyle bir hak ilke olarak "herkesin alt makamlardan üst makamlara yükselebilme" özgürlüğünü engelleyecektir (ve pratikte, Kant'ın kendi zamanındaki birçok Avrupa hanedanlığı örneğinin fazlasıyla gösterdiği gibi,

19 Gerçek hayatta, elbette, devletin yetkileri gerçekten o kadar düzgün bir şekilde bölünmemiştir. ABD Anayasasında, en azından Marbury v. Madison'dan bu yana, Yüksek Mahkeme şahsında yargı, yasanın yorumlanması söz konusu olduğunda yürütmeye karşı son sözü söyler, ama yasanın uygulanması için yürütmeye, dolayısıyla Yargıtay kararlarının kendisine uygulanması için de yürütmenin iyi niyetine bağlıdır. Yüksek Mahkeme, Kongre tarafından kabul edilen yasaların anayasaya aykırı olduğunu ilan edebileceğinden, yasama organının aslında bölünmemiş bir egemenliği yoktur –"aktivist yargıçları" "katı inşacılar"la değiştirmek isteyenlerin (ya da bunun mevcut ekonomik ya da ideolojik çıkarlarına uygun olduğunu düşündüklerinde böyle yapanların) kınadıkları bir olgudur bu.

makamların "başka bakımlardan tamamen yetersiz kişilerin eline geçmesi" olasılığını artıracaktır.) (Genel Açıklama D, 6: 329). Bu düşünceler hem feodalizmin hem de mutlak monarşinin adaletini tamamen reddettikleri için Kant için radikal ve tehlikeliydi. Yine de, Kant'ın evlilikle ilgili görüşlerine ilişkin tartışmamızda daha önce belirttiğimiz gibi, onun yasa koyucuların oy kullanma hakkı olduğu görüşü, bizim standartlarımıza göre sınırlı ve tutucudur. Kant, elbette, büyük bir modern devletin yasama organının mecliste oturan tüm vatandaşlardan değil, onların seçilmiş temsilcilerinden ya da vekillerinden oluşacağını varsayar. Ancak, Kant bu temsilciler için oy verme hakkına yalnızca mali ve diğer açılardan bağımsız olanlar için izin vermeye razı olur, böylece (görünüşe göre ya bir babaya, bir kocaya ya da belki bir erkek kardeşe bağımlı olacağını varsaydığı) tüm kadınları, aynı zamanda emeklerinin ürünlerine sahip olmayan, ancak emeklerini yalnızca başkalarına satabilen tüm hizmetçileri ya da diğer çalışanları bunun dışında tutar –her ne kadar bu "aktif" olmayan "pasif" vatandaşlar bile, yasanın tüm avantajlarından, özellikle de cezalandırılabilir bir suç işlemedikleri sürece diğer özgürlük haklarından hiçbirini kaybetmeme hakkından yararlanacak olsalar da (*TP*, 8: 291-2). Kant için oy hakkının bu şekilde kısıtlanmasının nedeni, daha önce de belirtildiği gibi, başkalarına bağımlı olanların oy verebilmeleri halinde efendilerinin oylarını katlamaları ve böylece büyük hane sahipleri ya da işverenlerin küçüklere karşı haksız bir avantaj elde etmeleri konusundaki endişesidir ve bu, örneğin işçilerin sendikalaşma ya da adil iş yasaları aracılığıyla korunma haklarının olmadığı bir toplumda tamamen mantıksız bir endişe olmazdı. Kadınlar ve emekçiler gibi bütün sınıfların seçmen kitlesinin dışında bırakılması, aktif yurttaşlara yalnızca kendi çıkarları için değil, aktif ve pasif tüm yurttaşların çıkarları için de oy verme konusunda büyük sorumluluk yükler ki bu birçoğu-

muzun şu anda bu kadar kısıtlı bir yurttaş kesimi tarafından seçilen yasa koyucular tarafından yerine getirilmesinin pek mümkün olmadığını düşündüğü bir sorumluluktur. Bununla birlikte, uygulamada son derece önemli olmakla birlikte, kimin oy kullanacağı, siyasi adaletin en temel ilkelerinin uygulanması sorunudur ve Kant'ın genel ilkelerinin kendi dönemi için radikal olduğuna kuşku yoktur.

Kant'ın pratiğinin ilkelerinden daha muhafazakar göründüğü bir başka alan, isyan hakkı konusundaki kötü şöhretli tartışmasıdır. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı kitabında Locke bilindiği gibi şunu savunmuştu: Bir halk, ortak çıkarları doğrultusunda yasaları uygulamak üzere bir hükümdar atamak için birbirleriyle sözleşme yapar ve bunu yapması için bir hükümdarla sözleşme yapar, ancak insanlar, onun kendisiyle anlaşmaya vardıkları görevi fiilen yerine getirmediği yargısına vardıklarında, onu devirme hakkını saklı tutarlar.[20] İsyan hakkının tanınması, o zamanlar on sekizinci yüzyıl düşünürleri için radikalizmin bir özelliği haline geldi. Ama Kant, böyle bir hakkı tamamen reddediyor ve dolayısıyla cumhuriyetçilik üzerindeki ısrarına rağmen, mutlak monarşi tarafına düşüyor gibi görünmektedir.

Bununla birlikte onun konumu, Kant'ta her zaman olduğu gibi, bundan daha inceliklidir: Kant'ın gerçekten reddettiği şey, yasama organına karşı anayasal bir isyan hakkı olasılığıdır, yürütmeye karşı yasamanın isyan etme olasılığı değil. Halk egemenliğinin gerçek ifadesinin yönetici değil, yasama organı olduğu konusundaki ısrarının gerçek anlamı budur. Bunu görmek için, onun isyan tartışmasına biraz ayrıntılı olarak bakalım.

20 Locke, *Second Treatise of Government*, Bölüm XIX.

İsyan ve Reform

Kant, Fransız Devrimi daha da kötüye doğru feci bir dönüş alırken 1793 tarihli "Teori ve Pratik" konulu makalesinde ve yine Fransa'da Terör dehşetinin uzunca bir süredir herkesçe bilinir hale gelmesinden sonra, 1797 tarihli "Hak Öğretisi"nde isyan hakkının olanağına belirgin bir şekilde karşı çıktı. Kant, "Teori ve Pratik"teki tartışmasına, "bir öznenin bir devlet kurumundan ya da yönetiminden bekleyebileceği mutluluk" temelinde "halkın" "belirli bir fiilî yasaya" isyan etme hakkını reddederek başlar. Böyle bir hakkın reddedilmesinin nedeni şudur: Kant, mutluluğun temel bir ahlaki ilke olarak kullanılmasını her zaman eleştirir, yani mutluluk o kadar belirsiz bir hedeftir ki, "herhangi bir sabit ilkeyi imkânsız kılar ve kendi içinde bir yasama ilkesi olmaya uygun değildir". Bunun yerine, diye iddia eder Kant, bir devlette "üstün güç" tarafından yapılmış "esas olarak mutluluğa (vatandaşların refahı, artan nüfus ve benzeri) yönelik" herhangi bir yasa, aslında "*meşru bir durumu koruma* aracı" olarak mutlulukla yalnızca dolaylı olarak ilgilidir –ve "Bir devlet başkanına, bu tür yasaların devletin gelişmesiyle ilgili olup olmadığına kendisi ve tek başına karar verme yetkisi verilmelidir" (*TP*, 8: 298). Bu açılış argümanında iki şey dikkat çekicidir. Birincisi, Kant'ın "üstün güç" (*die oberste Macht*) terimi, onun yürütme gücünden mi yoksa yasama gücünden mi söz ettiğini belirsiz bırakır. Birincisine atıfta bulunuyor, böylece mutluluğa yönelik hangi tedbirlerin hak ya da adalet amacına ulaşmak için gerekli araçlar olduğunu belirleme hakkını yürütmeye tahsis ediyor gibi görünmektedir; ancak bu yetkinin neden yasama yerine yürütmeye verilmesi gerektiği açık değildir. Daha da önemlisi, öyle görünüyor ki Kant, vatandaşların böyle bir hakkı her zaman daha fazla *mutluluk* adına talep ettiğini varsayarak, isyan hakkını savunanların tümünü haksız yere zayıf bir

konuma yerleştirmektedir: mutsuzluğun isyan için yeterli bir neden olmadığı yönündeki genel iddiasını kabul etsek bile, bu, *adaletsizliğin* bunun için yeterli ya da hatta zorunlu bir neden olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakır. Yöneticiler ister yasalar yoluyla isterse de onların idaresi yoluyla, mülkiyet talebinde bulunanların ilk etapta bir devlete ihtiyaç duyduğu adalet durumunu değil, bir adaletsizlik durumunu koruyorsa, bir halkın yöneticilerine karşı ayaklanma hakkı ve hatta ödevi neden reddedilsin? Kant'ın sonraki argümanları, böyle bir hak için herhangi bir talebin *gerekçeleri*yle hiçbir ilgisi olmayan bir isyan hakkının olanağına karşı genel itirazlar sunarak bu sorunu aşmaktadır. "Hak Öğretisi"nde Kant şu iddia ile başlar:

> Bir halkın, en yüksek otorite [*die oberste Staatsgewalt*] (*summum imperium*) hakkında meşru kuvvet kullanarak yargıda bulunmak için genel bir yasama iradesi altında zaten birleşmiş olarak kabul edilmesi gerektiğinden, o halk mevcut devlet başkanının [*das gegenwärtige Staatssoberhaupt*] (*summus imperans*) istediği şekilden başka türlü yargılayamaz ve yargılayamamalıdır
>
> (Hak Öğretisi, Genel Açıklama A, 6: 318)

Bu, bir halkın isyan etmesinin bir tür ontolojik imkânsızlığı varmış gibi göstermeye çalışır, çünkü bir halk olarak ancak üstün bir otorite veya devlet başkanı altında birleşerek kurulur ve bu nedenle ikincisine karşı isyan etmesi, kendisine karşı isyan etmesi olacaktır. Ama bu tür herhangi bir argüman, bir halkın genel *yasama* iradesi altındaki birliğinden, genel bir *yürütme* iradesi altındaki birliğine çok da ince olmayan bir kaymaya bağlıymış gibi görünmektedir: Halkın bir yasama meclisinde birleşmesi onları bir halk haline getirmek için zorunlu olsa bile ve bu nedenle bir halkın, *bir halk olarak*, kendi yasama organına karşı isyan etmesi imkânsız olsa da,

bundan bir halk olarak onların birliklerinin mevcut yöneticilerine bağlı olduğu sonucu çıkmaz, bu nedenle bir halkın yasama organları aracılığıyla yürütmelerine karşı isyan etmesi imkânsız görünmemektedir –Kant'ın başlıca tarihsel devrim modelleri olan 1640'ların İngiliz İç Savaşı'nda ve 1789 Fransız Devrimi'nde en azından başlangıçta olan tam da buydu.

Bununla birlikte, Kant, hem "Teori ve Pratik"te hem de "Hak Öğretisi"nde, Kant, bir devletteki yasama ve yürütme yetkilerinin birleştirilmesine değil, sadece tek bir yürütme gücüne duyulan ihtiyaç üzerine bir anayasal isyan hakkına karşı üçüncü bir argüman sunar –her ne kadar Kant'ın bu argümanda yürütmeyi yargı erkinden ayırmadığını ve muhtemelen yargının kararlarının uygulanması için yürütmeye bağımlı olduğunu zımnen kabul ettiğini de belirtmek gerekir. Kant'ın argümanı şudur: Halka devletin fiilî başkanının eylemlerini yargılama hakkı tanınsaydı, o zaman, devlet başkanı (kendisi halkın eylemlerini yargılama hakkına sahip olduğunu iddia etmesine rağmen) hiç de gerçek devlet başkanı olmazdı ve bu nedenle meseleyi karara bağlamak için "devlet başkanının üstünde başka bir başkan"a ihtiyaç duyulacaktı. Kant, "Teori ve Pratik"te meseleyi hüküm verme açısından ortaya koyar ve böylece yürütme gücünün yargısal yönünü vurgular:

> Halihazırda var olan bir sivil anayasada, anayasanın nasıl uygulanması gerektiğini belirleme konusundaki halkın yargısı artık geçerli değildir. Halkın böyle yargıda bulunduğunu ve bu yargının aslında fiilî devlet başkanının yargısına aykırı olduğunu varsayalım; bu hakkın hangi tarafta olduğuna kim karar verecektir? Hiçbiri kendi davasında yargıç olarak karar veremez. Bu nedenle, devlet başkanının üzerinde, onunla halk arasında karar verecek başka bir başkan olması gerekirdi; ve bu kendi içinde çelişkilidir.
>
> (*TP*, 8: 300)

"Hak Öğretisi"nde Kant, yürütmenin yaptırım gücüne vurgu yapar:

> Aslında anayasa bile, bir devlette anayasa hükümlerini ihlal etmesi durumunda başkomutana karşı direnecek ve dolayısıyla onu sınırlayacak bir otoritenin olmasını mümkün kılacak hiçbir madde içeremez; çünkü bir devlette otoriteyi sınırlayacak birinin, sınırladığı kişiden daha fazla güce ya da en azından onun sahip olduğu kadar güce sahip olması gerekir... Ancak bu durumda bir devletteki başkomutan, başkomutan değildir; aksine başkomutan ona direnebilecek olan kişidir ve bu kendi içinde çelişkilidir.
>
> (*MM*, Hak Öğretisi, Genel Açıklama A, 6: 319; ayrıca bkz. 6: 320)

Her hâlükârda ana fikir yeterince açık görünüyor: Halkın, ister mutsuzluk ister adaletsizlik temelinde olsun, kendini temsilen kurduğu otoriteleri devirme hakkını saklı tutan bir anayasa gerçekte hiçbir şekilde sağlam bir otorite kurmaz. Ancak, "her direniş, evrensel hale getirildiğinde, herhangi bir sivil anayasayı ortadan kaldıracak ve insanların genel olarak haklara sahip olabileceği tek durumu ortadan kaldıracak bir maksime uygun olarak gerçekleşeceği için, tüm iç direnişleri bastıran bu türden bir kuvvet olmaksızın varlığını sürdürebilecek hiçbir meşru devlet yoktur." (*TP*, 8: 299). Tutarlı bir devlette zorlayıcı bir güç tekeli olması gerektiğinden, Kant ayrıca bir yasama organının yürütmeyi geliştirmeye çalışabileceğini ama her ne kadar yürütme onun memuru olsa da yürütmeyi cezalandırmayacağını öne sürer (*MM*, Hak Öğretisi, §49, 6: 316-17).

Yine de, Kant'ın *anayasal* bir isyan hakkına izin veren herhangi bir anayasa kendi kendini yok eden bir belge olacağı için böyle bir hakkın olamayacağı argümanını kabul etsek bile, bu, bazı koşullar altında isyan etmenin ahlaki bir hak

ya da hatta ödev olamayacağı anlamına mı gelir?[21] Bazı rejimler, bu kendi anayasaları yoluyla yapılamayacak olmasına rağmen –başka bir deyişle, bir halk olarak bir halk tarafından, kendi pozitif yasalarına göre yapılamaz olsa bile– uyruklarının kendilerini devirmelerinin doğru, hatta zorunlu olacağı düzeyde adaletsizce kurulmuş ya da yönetiliyor olamaz mı? Kant'ın isyan hakkına en büyük itirazı tam da bunu reddetmektedir; bu, hiç de anayasa hukuku içinde bir argüman değil, mevcut bir devletin yıkılmasının, yalnızca daha fazla mutluluk değil, daha fazla adalet umuduyla bile olsa, asla daha iyi oluşturulmuş bir devlete doğrudan bir geçiş olamayacağı, her zaman kanunsuzluk durumuna geri dönüş olacağı öncülüne dayanan ahlaki bir itirazdır. Böyle bir anarşiden daha iyi bir durum doğ*abilir*, ama doğmayabilir de ve Kant'ın görüşüne göre, öngörülmüş olsun ya da olmasın, yasadan ayrıldığımızda, eylemlerimizin tüm sonuçlarından her zaman sorumlu olduğumuz için, anarşi tehlikesini göze alan herhangi bir isyancı bundan tamamen sorumlu olacaktır ve bu nedenle diğer insanlarla iletişimin kaçınılmaz olduğu bir duruma girme ve bu durumda kalma temel ödevini ihlal edecektir. Kant'ın "Teori ve Pratik"te yazdığı gibi

> Böyle bir ayaklanmayla (muhtemelen *joyeuse entrée*'yi, halkla fiilî bir temel sözleşmeyi, ihlal etmiş olan) bir hükümdara hiçbir yanlış yapılmadığı kabul edilse bile, yine de halk, haklarını bu yolla arayarak en üst düzeyde yanlış yapmış olur; çünkü (bir maksim olarak benimsenen) onu yapmanın bu biçimi, her meşru anayasayı güvensiz kılar ve en azından yürürlükte olan tüm hakların sona erdiği tam bir kanunsuzluk durumu (*status naturalis*) ortaya çıkarır... Halkın hükümdar-

21 Christine M. Korsgaard şurada bu düşünceyi savunur: "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution", Andrews Reath, Barbara Herman ve Christine M. Korsgaard (der.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 297-328, 316-21.

la olan fiilî sözleşmesi ihlal edilmiş olsa bile, halk birdenbire *bir devlet olarak* değil, sadece bir insan güruhu olarak tepki verir; çünkü daha önce var olan anayasa halk tarafından paramparça edilirken, onların yeni bir ulus olarak örgütlenmesi henüz gerçekleşmemiştir. İşte burada anarşi durumu, onun aracılığıyla en azından mümkün olan tüm dehşetlerle birlikte, ortaya çıkar.

(*TP*, 8: 301-302n)

Kant'a göre isyan, hem yasaya aykırı hem de ahlaksız bir eylemdir ve bundan bir toplumsal hak ve ahlak yasası ortaya çıkabileceği gibi çıkmayabilir de. Öyleyse eğer devlet yoksa, o zaman insan yaşamının fiilî koşullarındaki ilk görevimiz bir devlet kurmaktır; ama eğer bir devlet varsa, o zaman bizim sorumluluğumuz, adaletsizliği karşısında bile, doğa durumuna –doğasında var olan hırsızlık ve savaş tehdidi nedeniyle, bunun bir adaletsizlik durumu olacağı kesindir– geri dönmek değil bu devleti korumaktır.

Bu argüman sorgulanmaya açıktır.[22] Kant, herhangi bir anarşi durumunu bir adaletsizlik durumu olarak anlar, çünkü

22 Frederick C. Beiser, bu düşünceyi *de facto* (fiilî –çev.n.) devleti *de jure* (hukuken meşru –çev.n.) devletle karıştırdığı, yani adil olsun ya da olmasın fiilî bir rejimi adalet idealini yerine getiren bir rejimle karıştırdığı için eleştirir. Bkz. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought,1790–1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), s. 46-7. Rosen, Kant'ın argümanına tam tersi bir itirazda bulunur ve mevcut bir *hükümet*i yıkmanın zorunlu olarak mevcut bir *siyasi toplum*u yıkmakla aynı şey olmadığı itirazını yapar (*Kant's Theory of Justice*, s. 165). Başka bir deyişle, Kant'ın bir halkın ancak hâlâ var olan bir hükümete sahip oldukları takdirde *bir halk olarak* var olabileceği iddiasını kabul etmez. Ayrıca Kant'ın, halkın hükümdarları üzerinde hükümdar olamayacağı iddiasına, bir devletteki *en yüksek* gücün *sınırsız* güce sahip olması gerekmediği itirazını yapar (s. 167). Ama böyle bile olsa, Halk ile hükümdarı arasında, hükümdarın yetkisinin sınırları konusunda bir anlaşmazlık olması durumunda, yine de bir hakeme ihtiyaç olacaktır ve sonuçta Rosen, Kant'ın (var olmayan) bir üçüncü şahsın böyle bir anlaşmazlığı hakemlik etmesi gerektiği konusundaki endişesinin nasıl giderileceğini göstermez.

anarşide kimsenin başkalarının haklarını şiddet yoluyla ihlal etmesini önleyecek bir güç yoktur ve bu tür bir şiddetin salt tehdidi bile zaten bir adaletsizlik formudur: Başkalarını, tehdit olmasaydı, kendi davranışlarını özgürce seçmeyecekleri şekillerde değiştirmeye zorlayabilir (bkz. *MM*, Hak Öğretisi, §42, 6: 307). Ne de olsa silahlanma yarışlarına yol açan şey budur. Ancak bazen, elbette, yeni rejimler çok çabuk kabul edilir ve bir devrim gerçekten de bir anarşiyle sonuçlanmaz. Bu nokta bir yana, varsayabiliriz ki anarşi durumunda adaletin sağlanıp sağlanamaması tamamen şansa bağlı, adaletsizlik olasılığı her zaman aşağı yukarı yüzde 50 iken –Nazi Almanyası veya Stalinist Sovyetler Birliği gibi– vatandaşlarının bazılarına ya da çoğuna kasıtlı olarak adaletsizlik yapmayı amaçlayan gerçekten *kötü niyetli* bir rejimde, böyle bir adaletsizliğin olasılığı çok daha yüksektir, diyelim ki yüzde 99 ya da yüzde 100'dür. Bu durumda, böyle bir rejimin vatandaşlarının, anarşi pahasına da olsa onu devirmek için ahlaki bir hakkı, hatta ahlaki bir ödevi olduğunu pekâlâ düşünebiliriz, ama elbette bunu rejimin kendi anayasasıyla yasal olarak yapamazlar.

Kant'ın kendisi bu itirazı kabul etmese de, vatandaşlara adaletsizlik için bir çare, belki de yazdığı siyasi koşullarda ihtiyatlı bir şekilde önerebileceği en güçlü çareyi saklı tutar; çünkü onun meşru bir mülkiyet sistemine ve isyanın kabul edilemezliğine ilişkin ısrarına ek olarak, Kant'ın siyaset felsefesinin üçüncü büyük teması, isyanın hem ahlaki hem de anayasal imkânsızlığını telafi etmek için *reform*un gerekliliğidir. Devlet içindeki yasama ve yürütme güçleri arasındaki farkı en azından bazen bulanıklaştırdığını gördüğümüz gibi, "Hak Öğretisi"nde isyan etme hakkına karşı birkaç argümanından sonra, Kant düşüncesini birdenbire tam bir açıklıkla ifade eder:

(Kusurlu) bir anayasada, zaman zaman kesinlikle gerekli olabilecek bir değişiklik, bu nedenle, yalnızca egemenin kendisi tarafından *reform* yoluyla gerçekleştirilebilir, halk tarafından değil, dolayısıyla *devrim* yoluyla da değil ve böyle bir değişiklik meydana geldiğinde bu reform yasama gücünü değil, yalnızca *yürütme gücü*nü etkileyebilir. Sınırlı anayasa denen şeyde anayasa, halkın (meclisteki) temsilcileri aracılığıyla yürütme organına ve onun temsilcilerine (bakana) yasal olarak *diren*ebileceğine ilişkin bir hüküm içermektedir. Bununla birlikte, hiçbir etkin direnişe (halkın istediği zaman biraraya gelerek, hükümeti belirli bir eyleme geçmeye zorlamasına ve dolayısıyla kendi başına bir yürütme yetkisi eylemi gerçekleştirmesine) izin verilmez, ancak yalnızca *olumsuz* bir direnişe, yani halkın (mecliste) hükümetin devleti yönetmek için gerekli gördüğü her talebi kabul etmeyi *red*dine, izin verilir.

(*MM*, Hak Öğretisi, Genel Açıklama A, 6: 321-2)

Burada Kant'ın hak tayinine değinmek gerekiyor. Anayasal bir devlette egemen, nihayetinde yürütme değil, halkın temsilcisi olan yasama organıdır. Halk aslında kendi *yasama organı*na karşı meşru bir şekilde isyan edemez, çünkü yasama organından ayrı olarak onlar yalnızca anarşik bir güruhtur ve böyle bir kalabalığın isyanı, hükümeti yıkarak ve anarşik doğa durumuna geri dönerek temel hak ödevini ihlal eder. Ama *yürütme* gücünün gerçek egemene, yani *meclisteki* halka karşı hiçbir temel hakkı yoktur. "İsteyerek" ya da "keyfî olarak" (*willkürlichen Verbindung* içinde) bir araya gelen kişilerin, yürütme organına ya da meclise karşı etkin adımlar atma hakları yoktur, ancak meclisteki halk yürütme gücünü geliştirme (*reform*) hakkına sahiptir. Bu nedenle, bir medeni durum oluşturma ve sürdürme konusundaki temel siyasi sorumluluk, vatandaşların bir meclis kurma ve sürdürme ve bu meclis *aracılığıyla* yürütme gücünü gerektiği gibi geliştirme sorumluluğuna dönüştürülmelidir.

Kant, nispeten erken dönem 1748 tarihli "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinden 1798 tarihli son iki eserinden biri olan *Fakültelerin Çatışması*'na kadar, hükümetlerin anarşik olmayan reformunu savundu.[23] Bu yazılar boyunca, vatandaşların, reforma tâbi tutulması gereken haksız uygulamalar hakkında hükümetlerini bilgilendirme *hakkı*na sahip olduklarını ve dolayısıyla bunun karşılığında da hükümetlerin bu hakka izin verme ödevi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kant ayrıca, hükümetlerin talep edilen reformları başlatma görevi olduğunu iddia etmeye çok yaklaşır ve az önce ele alınan argümanın ışığında bu, nihayetinde meclislerin devletin yürütme organlarını yalnızca reforme etme hakkına değil, aynı zamanda ödevine de (eğer yürütme organları bunu kendi başlarına yapacak kadar ahlaklı ve hatta öngörülü değillerse) sahip olduğu anlamına gelecektir. Kant hiçbir zaman bir devletin yurttaşlarının, hükümetini adaletsizlikten haberdar etme ve düzeltme ve reform talep etme hakkını kullanma *ödevi* olduğunu açıkça ileri sürmez; ama belki de bunun söylenmesine gerek yoktur, çünkü –teoride– salt kuvvetin değil, hukukun üstünlüğünün olduğu bir toplumsal duruma girmek ve o durumu sürdürmek temel ödevinde ikisi de içerilmektedir ve çünkü tipik olarak ödevleri –pratikte– kendilerine en çok hatırlatılması gerekenler, haklarını kullanacak yurttaşlar değil, yurttaşları haklarından mahrum bırakabilecek olan yöneticilerdir.

Kant, "Teori ve Pratik"te, vatandaşların hükümetlerini adaletsizlikler –bir devlet idealine ulaşmadaki başarısızlık-

23 Kant'ın bu noktadaki tutarlılığı, Beiser'in, Kant'ın 1790'larda bir isyan hakkından ziyade reform savunuculuğunun bir cesaret kaybını ve muhafazakârlığa dönüşü temsil ettiği iddiasına bir itirazdır; bkz. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, s. 53-6. Kant'ın isyan hakkına yönelik antipatisi, toplumsal duruma girme ödevimiz olduğu önermesinden kaynaklanmakta ve aynı şekilde halkın reform talep etme hakkına sahip olduğu konusundaki ısrarı da devletin adalet idealini gerçekleştirme ödevi olduğu önermesinden kaynaklanmaktadır.

lar– hakkında bilgilendirme hakkına sahip olmaları ve yöneticilerinin en azından adil bir devleti yönetmek istediğini varsayabilmeleri gerektiğini savunur:

> İtaatsiz olmayan bir vatandaş, hükümdarının kendisine yanlış yapmak **iste**mediğini varsayabilmelidir. Buna göre, her insanın, istese bile asla vazgeçemeyeceği ve hakkında kendi başına hüküm vermeye yetkili olduğu, devredilemez hakları olduğu ve ama bu varsayıma göre kendisine yapılan yanlışlık, yalnızca en yüksek gücün hatasından ya da yasalarının belirli sonuçları konusundaki bilgisizliğinden kaynaklanacağı için, bir yurttaşın, hükümdarın onayıyla, hükümdarın düzenlemelerinde kendisine, devlete karşı yapılan bir yanlış gibi görünen şeyler hakkındaki görüşlerini aleni olarak açıklama yetkisine sahip olmalıdır... Çünkü... kendisinin bilseydi değiştireceği meselelerin bütün bilgilerini [başkomutandan] –ki onun iradesi yalnızca halkın genel iradesini temsil etmek yoluyla uyruklarına vatandaşlar olarak emir verir– saklamak, onu kendisiyle çelişkiye düşürmektir.
>
> (*TP*, 8: 304)

"Aydınlanma Nedir?" makalesinde Kant, herhangi bir özel statü, hatta devlet içindeki görev temelinde bile herhangi bir vatandaşın bu haktan mahrum bırakılamaycağını açıkça belirtir. Devletin işleyebilmesi için memurlarının, görevlerinin yürütülmesinde, yani Kant'ın akıllarının "özel kullanım"ı dediği şeyde, kesinlikle emirlere uymaları gerekir. Ancak devlet memuru olmak, memurları insanlıklarından ve dolayısıyla devredilemez haklarından mahrum bırakmaz, "Aklın kamusal kullanımı" –yani tüm okuyucular dünyasının karşısında *bir bilim insanı olarak* kişinin aklı kullanımı– görevindeki memurlar bile devletteki hatalar –örneğin "askerlikteki hatalar" ya da vergilendirme kararnamelerinin "uygunsuzluğu ve hatta adaletsizliği"– hakkındaki görüşlerini devlet

mekanizmasının "pasif üyeleri" olarak değil, yalnızca vatandaşlar olarak ilan etme hakkını saklı tutarlar (*WE?*, 8:37). İfade özgürlüğü (*the freedom of the pen*), insanın "devredilemez hakları" arasındadır ve insan sırf devlette görev alıyor diye devredilemez haklarını kaybetmez.

Bu, tüm vatandaşların devletin hataları ve kusurları hakkında görüşlerini ifade etme hakkının yanı sıra *ödevi* de olduğu anlamına gelmez. Ama tüm vatandaşlar yalnızca görüşlerini özgürce ifade etme hakkına sahip olsalar bile, o halde devlet, buna karşılık, yalnızca onların görüşlerini duymak *istemek*le kalmamalı, aynı zamanda onların dinlenmesine izin verme *ödev*ine de sahip olmalıdır –bu bir hak kavramından çıkmaktadır ve Kant'ın en şiddetli ahlaki eleştiri kavramını kullanımıyla, hükümdarın bu hakkı reddederse "kendisiyle çelişeceği"ni söylemesiyle, işaret ettiği şeydir. Bu, iki soruyu cevapsız bırakır. Birincisi, *her* vatandaşın reform çağrısında bulunma hakkının yanı sıra böyle bir ödevi de var mıydı? İkincisi, kendisinin reforma olan ihtiyacı *işitme*sine izin verme ödevinin ötesinde, devlet, gerek yürütme gerekse yasama makamlarının şahsında ya da yeri geldiğinde yalnızca bu makamların ikincisinin şahsında, talep edilen reformları yapma *ödev*ine sahip midir? İkinci soruyla başlayalım. Kant, ne "Teori ve Pratik"te ne de "Hak Öğretisi"nde hükümetlerin kendilerini iyileştirme (*reform*) ödevleri olduğu konusunda net değildir, ancak ilk metinde şu soruyu sorarak reform çağrılarını dinleme ödevleri olduğunu ima eder: "Yine, hükümet kendi temel amacı için ihtiyaç duyduğu bilgiyi, kökeni ve etkileri bakımından bu derece saygıya değer olan özgürlük ruhunun kendisini ifade etmesine izin vermekten başka nasıl elde edebilir?" (*TP*, 8: 305). Ancak adaletsizlikleri düzeltmenin ve dolayısıyla kendisini daha ideal bir devlet yönünde geliştirmenin hükümetin "temel amacı" olduğunu belirtmek yoluyla Kant hükümetin, halkın ifade özgürlüğü hakkını kullanırken

talep ettiği reformları gerçekleştirmeye çalışma ödevi olduğunu en azından öne sürer.

Hükümetlerin fiilen reform yapmakla yükümlü olduklarına ilişkin başka bir öneri, Kant'ın devletteki en azından bazı vatandaşların sadece reform çağrısı yapma hakkının değil, böyle bir ödevinin de olduğunu öne sürdüğü dikkate değer metinde bulunabilir. Bu metin, Kant'ın yayınlanan son iki eserinden biri olan *Fakültelerin Çatışması*'dır –*Ahlak Metafiziği*'nden sadece bir yıl sonra, ama Kral II. Friedrich Wilhelm'ın ölümü sonrası Kant'ın, 1793'te Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'i yayınlamasına duyduğu öfkeyle onun dayattığı sansürden kurtulduğunu hissettiğinde yayınlanmıştır.[24] *Fakültelerin Çatışması*, Kant'ın akademik özgürlüğe övgüsüdür –betimlediği çatışma, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni biçimlendiren duyusallık ve akıl gibi zihnin yetileri arasındaki soyut çatışma değil, üniversite fakülteleri arasındaki somut bir çatışmadır. Daha doğrusu, felsefe "alt" fakültesi (şimdi en yüksek derecesi hâlâ "Felsefe Doktoru" olan fen edebiyat fakültesi diyeceğimiz şey) ile "yüksek" ilahiyat, hukuk ve tıp fakültelerinin, özellikle bunlardan ilkinin özgürlüğü lehine bir savunmadır. Kant, yüksek fakülteleri, öğrencileri devlet içinde görev yapmak veya devlet tarafından ruhsatlandırılan ve düzenlenen meslekleri icra etmek üzere yetiştiren ve böylece öğrencileri aklın "özel kullanımı" konusunda eğiten fakülteler olarak kavrar. Bu amaçla, bu fakültelerdeki öğretmenler, aynı zamanda, öğrencilerine, bu düzenlemelerin bilgeliği hakkındaki kendi duygularına bakılmaksızın, amaçlanan mesleklerini uygulamalarına izin verecek devlet tarafından zorunlu kılı-

24 Bkz. hem *Religion* hem de *the Conflict of the Faculties* kitaplarının editörlerinin girişleri, Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, der. Allen W. Wood ve George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 41-50 ve 235-6, ayrıca bu olayın Kuehn tarafından anlatımı, *Kant: A Biography*, s. 361-82, 404-9.

nan öğreti ve yönetmelikleri öğreterek, aklın özel kullanımını da gerçekleştirmelidir. Ama felsefe fakültesi, Kant'ın zamanında (günümüze kadar neredeyse tüm Alman ve Avrupa üniversitelerinde olduğu gibi) tüm öğretmenlerinin kendileri devletin çalışanları olmasına rağmen, öğrencilerini aklın "kamusal kullanımı" konusunda eğitme ve çalıştırma –ve bu nedenle, tam da bu öğrencilerin çoğu yüksek fakültelere gidecekleri için, mesleklerinde aklın özel kullanımını uygulamak zorunda kalacaklara, diğer her insan ve vatandaş gibi, aklın kamusal kullanımını da nasıl uygulayacakları konusunda eğitme– işini yapar. Kant'ın görüşüne göre, felsefe fakültesi üyelerinin kuşkusuz seçtikleri herhangi bir konuda hakikati arama hakkı olduğu kadar, böyle bir ödevi de vardır ya da diğer fakültelerle çatışma pahasına bile olsa bu makamı kabul ettikleri için araştırma ve yayınladıkları her şeyin doğru olduğuna özgürce inandıklarından emin olmakla görevlidirler –"alt fakültenin yalnızca *tüm* hakikati kamuoyunda ifade etme olmasa da, en azından ilke olarak kamuoyunda ortaya konan *her şey*in doğru olmasını sağlama hakkı değil aynı zamanda bunu sağlama ödevi vardır" (*CF*, Birinci Bölüm, 7: 32). Yani, felsefe fakültesinin ödevi yalnızca söylediklerinin (örneğin felsefenin kendisi hakkında) doğru olmasını sağlamak için değil, aynı zamanda tüm yüksek fakültelerin söylediklerinin de doğru olmasını sağlamak için elinden geleni yapmaktır: "Bu nedenle felsefe fakültesi, onun doğruluğunu sınamak için herhangi bir öğreti üzerinde hak iddia edebilir" (7: 28). Ancak Kant ayrıca, hükümetin bir felsefe fakültesinin var olmasını ve onun hakikati, hatta hükümetin kendisi hakkındaki hakikati bile arama ödevini yerine getirebilmesini sağlama ödevi olduğunu da ileri sürer: Kant "Teori ve Pratik"te kullandığına benzer bir dille, "Hükümet... kendisinin özel ve temel amacına aykırı hareket etmeksizin" felsefe fakültesinin, herhangi bir hakikat iddiasını sınamasını "yasak-

layamaz" diyerek buna işaret eder (7: 28). Felsefe fakültesi araştırma özgürlüğünden "engellenmeden" yararlanmalıdır (7: 29), bu nedenle bu fakülteyi koruyan hükümet onun bu özgürlüğüne izin vermelidir.

Felsefe fakültesinin görev ve haklarına ilişkin bu çözümleme, hükümetin sorgulama ve ifade özgürlüğüne izin verme ve muhtemelen bu tür ifadeleri dinleme yükümlülüğünü pekâlâ kurumsallaştırabilirken, henüz hükümete fiilen kendisini geliştirme ödevini yüklüyor gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, *Çatışma*'nın görünüşte felsefe ve hukuk fakülteleri arasındaki çatışmayla ilgili olan İkinci Bölüm'ünde –aslında bu bölüm Kant'ın muhtemelen daha 1795 gibi erken bir tarihte Fransız Devrimi'ne tepki olarak yazdığı "eski soru... İnsan ırkı sürekli ilerliyor mu?" sorusu üzerinedir– bu soruyu kısa ama açık bir şekilde ele alır. Burada, vatandaşların adalet idealini gerçekleştirmeye çalışan sivil toplumlara girme ödevinin olduğu, ama yöneticilerin de aynı şekilde bu ideale göre yönetme ödevi olduğu şeklindeki genel savı açıkça ortaya koymaktadır:

> Tüm siyasi formların temelinde, insanların doğal hakkıyla uyumlu, yani yasaya itaat eden yurttaşların birlik olmanın yanı sıra yasama gücü de olması gerektiği bir anayasa düşüncesi yatar; ve... saf aklın kavramları tarafından bu anayasaya uygun olarak tasarlanan... siyasi yapı, beynin boş bir uydurması değil, genel olarak tüm toplumsal örgütlenme için ebedi normdur... Sonuç olarak, böyle bir yönetim sistemine katılmak bir ödevdir, ama (demokratik değil) *cumhuriyetçi* bir şekilde yönetmek, yani insanlara özgürlük yasalarının ruhuyla orantılı ilkelere (çünkü olgun bir anlayışa sahip bir ulus kendisi için onları buyuracaktır) göre davranmak, eğer *otokratlar olarak* yöneteceklerse, şimdilik kralların görevidir.
>
> (*CF*, İkinci Bölüm, 7: 90-1)

Burada Kant, fiilî devletlerin tipik olarak cumhuriyetçi idealin gerisinde kaldığını, vatandaşların hem bu devletin içinde kalma ödevi hem de yalnızca gelişme talep etme hakkı varken, yöneticilerinin cumhuriyetçi olarak yönetme, yani onların yöneticilerinin cumhuriyetçi olarak yönetmek, yani devletlerini ruhen zaten cumhuriyetmiş gibi yönetmek ve nihayetinde devletlerini harfi harfine otokrasiden cumhuriyete dönüştürmekle yükümlüdürler.[25] Tam olarak Locke'un isyan etme hakkı olmasa da, on sekizinci yüzyıl Prusyası için radikal bir düşüncedir bu, yaşlı ve emekli bir profesör tarafından belki de ancak son yayınlarından biri olacağını bildiği bir eserde açıklamaya cesaret edilebilecek kadar tehlikeli bir düşüncedir!

Ebedi Barışa Doğru

Kant'ın siyaset felsefesini, hemen en çok okunan yazılarından biri haline gelen 1795 tarihli *Ebedi Barışa Doğru* kitapçığını tartışmadan bırakamayız. İngiliz İç Savaşı ve Orta Avrupa'nın çoğunu kasıp kavuran Otuz Yıl Savaşları gibi on yedinci yüzyılın ortalarında Avrupa'yı paramparça eden savaşlardan sonra, sürekli barışın nasıl sağlanacağına ilişkin makale, William Penn, Jean-Jacques Rousseau ve Jeremy Bentham gibi çeşitli yazarlardan ünlü örneklerle, yerleşik bir tür haline geldi.[26]

---

25 Hükümet biçimi ile egemenlik biçimi arasındaki ya da daha doğrusu bir rejimin ruhu ile onun salt yapısı arasındaki ya da bir devletin nasıl yönetildiği ile onu kimin yönettiği arasındaki fark Williams tarafından tartışılmıştır, *Kant's Political Philosophy*, s. 173.

26 William Penn, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament, or Estates* (Londra, 1693), yeniden basımı derleyen Peter van den Dungen (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1983); Jean-Jacques Rousseau, *Jugement sur la Paix Perpétuelle* (1756 / 82), Stanley Hoffmann ve David P. Fidler (der.), *Rousseau on International*

Ancak, Kant için, tüm hukuk ve siyaset felsefesinin temel empirik öncülü olduğunu gördüğümüz şeyden dolayı, dünya barışı için istikrarlı bir temel sorununu ele almak özellikle önemliydi: doğal yollarla bölünmemiş, insanların herhangi bir noktasına başka herhangi bir noktadan ulaşabileceği bir kürenin yüzeyinde yaşıyor olduğumuz öncülü. Bu da şu anlama gelir: bir devlet içindeki hiçbir mülkiyet iddiası, o devlet diğer tüm devletlerle barış içinde olmadıkça, nihai olarak güvenli değildir ve bir devlet içindeki hiçbir mülkiyet iddiası, o devlet, salt kuvvet üzerine değil bir tür uluslararası adalet üzerine kurulu bir barış içinde diğer tüm devletlerle bir arada var olmadıkça, nihai olarak adil değildir.

Sonuçta tarih, kalıcı uluslararası adalet ve barış fikrinin boş bir hayal olduğunu öne sürüyor gibi görünebilir, ancak Kant, böyle bir barışın bir yolu olduğunu, yani, az önce gördüğümüz gibi, tam da herhangi bir devlet için ahlaki ideal olması gerektiğini iddia ettiği türden cumhuriyetçi hükümetlerin uluslararası birliği yolunu, düşündü. Kant, ilk olarak, her türlü devlet arasında bir savaş durumunda bile, gelecekteki savaşların nedenlerini ortadan kaldırabilecek bazı "ön maddeler" olduğunu yazar; örneğin devletlerin hanedan tarafından kazanılmasının, daimi orduların, savaş yapmak için ulusal borçların, "başka bir devletin anayasasına ve hükümetine zorla müdahale"nin ve örneğin suikastler, başka bir devlet içinde vatana ihanetin teşvik edilmesi vb gibi "gele-

---

Relations, (Oxford: Clarendon Press, 1991), Abbé Charles Irénée Castel de Saint-Pierre tarafından yazılmış 1712 tarihli "Plan for a Perpetual Peace in Europe" adlı makaleye bir cevap, David Williams, (der.), *The Enlightenment* içinde çevrilmiştir (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 355-63; Jeremy Bentham, *A Plan for a Universal and Perpetual Peace*, ancak 1843'te yayımlanmış olmasına rağmen 1786-1789 yılları arasında oluşturulmuştur, *The Works of Jeremy Bentham*, der. J. Bowring, cilt II (Edinburgh, 1843), s. 546-60. Kant'ın makalesinin tarihsel bağlamının ayrıntılı bir tartışması için bkz. Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right* (Cardiff: University of Wales Press, 1999).

cekteki bir barış sırasında karşılıklı güveni imkânsız kılacak düşmanlık eylemleri"nin yasaklanması (*PP*, 8: 344-6). Ancak uzun vadede, Kant, tüm devletlerin ancak otokratların, özellikle de ilk hazırlayıcı makalede zaten örtük olarak ifade edildiği gibi, bütün devletleri kendi seçimlerine bağlı olarak genişletilebilen ya da tehlikeye atılabilen kendi kişisel mülkleri olarak gören otokratların kaprisleri yerine tüm halkın iradesiyle yönetilen cumhuriyetler haline gelirse ebedi barış olabileceğini savunur. Ebedi barış için üç "kesin madde", bu nedenle, şunlardır: "Her devletteki sivil anayasa cumhuriyetçi olacaktır" (*PP*, 8: 349), "Ulusların hakkı, özgür devletlerin *federalizm*ine dayanacaktır" (8: 354) ve "evrensel *konukseverlik* koşulları"ndan (8: 358) oluşan "Dünya yurttaşlığı hakkı" olacaktır. Bu makalelerin sonuncusu altında Kant, kendi zamanının yaygın Avrupa sömürgeciliğine güçlü bir saldırı başlatır ve başka bir bölgenin kültürel ve siyasi koşulları ne olursa olsun, yabancıların mallarını ve fikirlerini sunmak için onları ziyaret etme hakkından başka hiçbir hakkı olmadığını, amaçları ne kadar yüce ve ne kadar büyük olursa olsun asla başka bir halkın topraklarında zorla yerleşme hakları olmadığını savundu. Kant'ın ikinci makalesi tartışmanın kaynağı olmuş, uzmanlar Kant'ın devletler federasyonunun herhangi bir merkezi yaptırım gücüne sahip olup olmadığını, dolayısıyla sadece bir birliği mi yoksa bir süper devleti mi kastettiğini tartışmışlardır.[27] Ama ben burada Kant'ın ilk makalesine,

27 Kant'ın, gerçek bir dünya cumhuriyeti idealine giden yolda yalnızca bir ara durak olarak, yaptırım gücü olmayan bir cumhuriyetler federasyonunu amaçladığını öne sürenler arasında, bkz. Williams, *Kant's Political Philosophy*, s. 256-7 ve Pauline Kleingeld, "Kants Argument für den Völkerbund", Herta Nagl-Docerkal ve Rudolph Langthaler (der.), *Recht –Geschichte– Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart* (Berlin: Akademie Verlag, 2004), s. 99-112. Ancak Kant, cumhuriyetlerin birbirleriyle savaşmak için ne sebepleri ne de istekler olmayacağını öne sürdüğü için, tüm üyeleri aslında gerçek cumhuriyetler haline geldikten sonra, salt bir cumhuriyetler birliğinin neden herhangi bir yaptırım gücüne ihtiyaç duyacağını düşündüğü açık değildir.

yani cumhuriyetçi anayasaların dünya çapında yayılmasının ebedi barışı vaat ettiği iddiasına odaklanmak istiyorum.

Kant, *Ebedi Barışa Doğru*'ya kulağa ebedi barışın *garantisi* gibi gelen bir şeyle başlar[28]:

> Bu *garanti*yi (güvenceyi) sağlayan şey... mekanik gidişatından amaçlılığı gözle görülür bir şekilde parlayan, insanlar arasındaki uyumsuzluk yoluyla, kendi iradeleri dışında bile uyum ortaya çıkmasına izin veren... büyük sanatçı *doğa*sından başka bir şey değildir; ve bu nedenle, işleyişini bilmediğimiz bir nedenin zorunlu belirlemesi olarak anlaşılan doğaya *kader* denir, ancak insanın dünyanın gidişatındaki amaçlılığını, insan ırkının nesnel nihai amacına yönelik ve bu dünyanın gidişatını önceden belirleyen daha yüksek bir nedenin derin bilgeliği olarak düşünürsek, buna *ilahi takdir* (*providence*) denir.
>
> (*PP*, 8: 362)

Kant, daha sonra, "doğanın, en sonunda barışın garantisini zorunlu kılan, büyük sahnesinde eyleyen kişiler için hazırlandığı durumu incelemeyi" (8: 362-3) ve "doğa"nın nasıl "insanın özgürlük yasalarına göre yapması *gereken* ama yapmadığı şeyi, [onun] özgürlüğüne, doğanın bir kısıtlamasıyla bile, zarar gelmeksizin, yap*acağı* güvencesini ver"diğini incelemeyi önerir (8: 365). Kant, öyle görünüyor ki, doğanın ebedi barışı aşağıdaki senaryo aracılığıyla garanti edeceğini öne sürmektedir: Savaş birbirinden korunma arayan insanları dünyanın her köşesine sürükler; ama dünyanın hiçbir yeri bir

28 Bu nedenle, *Ebedi Barış*'ın argümanını, Kant'ın uluslararası adalete ilişkin ahlaki teorisinin bir parçası değil yalnızca ona paralel olabilecek teleolojik-tarihsel bir argüman olarak ele alan birçok yorumcu tarafından Kant bu şekilde yorumlanmıştır; örneğin bkz. Kersting, *Kant über Recht*, s. 163-8. Burada Kant'ın iddia etmek istediği şeyin, ebedi barış olanağının garantisinin, onu gerçekleştirmek için ahlaki olarak gereken çaba için zorunlu bir koşul olduğunu öne süreceğim.

başkası için tamamen erişilemez değildir, bu nedenle insanlar dünyanın her köşesine sürüklendikten sonra bile birbirlerinden korkarlar ve bu yüzden birbirleriyle savaşırlar. Ancak, savaşın onları taşıması gereken halklar üzerindeki yükleri o kadar büyük olacaktır ki zamanla insanlar, hükümetlerini, diğer herhangi bir rejim biçiminden daha fazla kendi çıkarlarını ifade eden cumhuriyetlere dönüştürecekler ve insanlar kendi hükümetlerini cumhuriyetlere dönüştürdüklerinde, diğer uluslara savaş açmak için herhangi bir içsel nedenleri olmayacaktır. Sonuç olarak, bir ulusun diğerine savaş açması için herhangi bir dış neden ortadan kaldırılarak tüm uluslar cumhuriyet haline geldikten sonra, tüm savaş nedenleri ortadan kaldırılacak ve bundan böyle savaş olmayacaktır (8: 363-8). Ancak *Ebedi Barışa Doğru*'nun sonunda, Kant daha mütevazı bir dil kullanır:

> Kamusal hak durumunu, yalnızca hiç durmadan ilerleme yoluyla yaklaşık olarak bile olsa, gerçekleştirmek bir ödevse ve bunun için sağlam temelli bir umut varsa, o zaman şimdiye kadar yanlış bir şekilde barış antlaşmaları (kesin olarak konuşursak, ateşkes) olarak adlandırılan anlaşmaların ardından gelen *ebedi barış*, boş bir fikir değil, yavaş yavaş halledilen ve hedefine giderek daha yaklaşan bir görevdir (çünkü eşit ilerlemenin gerçekleştiği zamanlar, umarız, her zaman kısalacaktır).
>
> (*PP*, 8: 386)

Ve *Ahlak Metafiziği*'ndeki "Ulusların Hakkı" hakkındaki kısa tartışmasında, *Ebedi Barışa Doğru*'dan iki yıl sonra, Kant yine daha dikkatli bir şekilde şöyle yazar:

> Bu nedenle, ulusların tüm haklarının nihai hedefi olan ebedi barış, gerçekten de ulaşılamaz bir fikirdir. Yine de, ebedi barışa, ona sürekli *yakınlaşma*ya hizmet eden devletler itti-

faklarına girmenin, siyasi ilkeleri ulaşılamaz değildir. Buna karşılık, ona sürekli yaklaşmak, ödeve, dolayısıyla insanların ve devletlerin hakkına dayalı olduğundan, bu kesinlikle başarılabilirdir.

(*MM*, Hak Öğretisi, §61, 6: 350)

Ebedi barışın belirleyici maddelerinin kesin bir garantiden daha azını sunduğu, Kant'ın ilk kesin maddeyi, yani bizzat cumhuriyet hükümetinin gerekliliğini açıklamasından da bariz olarak anlaşılır. Kant'ın burada yazdığı şey şudur:

Cumhuriyetçi anayasa, arzu edilen sonuca, yani ebedi barışa ilişkin umut verir; bunun gerekçesi şudur. Savaş olup olmayacağına karar vermek için bir devletin vatandaşlarının rızası gerekli olduğunda (ve bu anayasada başka türlü olamaz), savaşın (kendilerinin savaşması ve savaş masraflarını kendi mallarından ödemeleri gibi...) tüm zorluklarını üstlenmeye karar vermek zorunda kalacakları için, onların böyle kötü bir oyuna başlamakta tereddüt etmelerinden daha doğal bir şey yoktur; öte yandan halkın devletin vatandaşı olmadığı, dolayısıyla cumhuriyetçi olmayan bir anayasada [savaş kararı vermek] dünyanın en kolay işidir; devlet başkanı devletin bir üyesi değil, onun sahibi olduğu ve şölenlerinden, avlarından, zevk saraylarından, saray şenliklerinden vb hiçbir şeyden vazgeçmediği için, önemsiz bir neden için bir tür zevk partisi olarak savaş kararı verebilir.

(*PP*, 8: 350)

Bu, garantinin değil, olasılıkların dilidir. Kolektif olarak bir cumhuriyetin egemeni olan vatandaşların, savaşmak için kendi hayatlarını ya da geçim kaynaklarını riske atmaya son derece isteksiz olabilmeleri ve mutlakiyetçi rejimlerin sahibi olan egemenlerin, kendi zenginliklerini ya da statülerini yüceltmek için tebaalarının hayatlarını ve mallarını riske atmaktan özel-

likle çekinmeyecek olabilmeleri, birincinin asla savaşmayacağını ya da ikincisinin her zaman savaşacağını garanti etmez.

Aslında, buradaki sorun yalnızca empirik bir sorun değildir, yani Bir cumhuriyetteki seçmenler genellikle kendi canlarını ve mallarını tehlikeye atan bir savaşı desteklemeye istekli olamayacaklardır; ancak kazanç vaadi yeterince büyük görünüyorsa ve savaş parayla tutulmuş kişiler tarafından yapılabiliyorsa, zaman zaman bunu yapmaya istekli olabilirler. Kant'a göre, burada daha derin bir sorun olmalıdır, yani *Ebedi Barışa Doğru*'dan yalnızca iki yıl önce *Din* üzerine olan kitabında yayınlanan radikal kötülüğe ilişkin kendi çözümlemesi, insanların özgürlüklerini bu şekilde kullanmayı seçerlerse *her* doğal yolu faydalı bir sonuca doğru çevirebileceğini ima eder. Kant'ın barış üzerine denemesindeki iddiası bariz olarak bir cumhuriyetin vatandaşlarının genellikle *kişisel çıkar*ları ya da *öz-sevgi*leri nedeniyle savaşa karşı oy verecekleri olsa da, *Din*'in iddiası, kendi çıkarımıza olan algılarımızın her zaman ahlakın gerektirdiği şeylerle örtüşmediği ve bu durumda kendini-sevmeyi ahlakın üzerine koymakta kaçınılmaz bir şekilde özgür olduğumuzdur. Ayrıca, elbette, şu anda kendi çıkarımıza olduğunu düşündüğümüz şeyin, özellikle uzun vadede, gerçekte böyle olmama olasılığı her zaman vardır, ancak çoğu zaman kısa vadeli kişisel çıkarımızı gerçek, uzun vadeli kişisel çıkarımıza tercih etmeye eğilimliyizdir. Dolayısıyla cumhuriyetlerin bile her zaman barışı savaşa tercih edeceklerinin garantisi olamaz.

Bununla birlikte Kant, insan kötülüğünün radikal doğasını bir umutsuzluk öğüdü olarak değil, tam da kötülükten iyiye dönüşüm olasılığının her zaman elimizin altında olduğunu göstermek için tartışır. Kant'ın *Din*'de anlatmak istediği şey, eğer kötülük her zaman kendi seçimimizin bir ürünüyse, o zaman doğru olanı seçmekte de her zaman özgür olduğumuzdur. Aslında, o kitapta bu noktayı, ebedi barışa bir gön-

dermeden başka herhangi bir şeyle örneklendirmez:

> Bir dünya-cumhuriyetinde birleşmiş milletler federasyonuna dayalı daimi bir barış durumunu umut eden *felsefi binyılcılık* (*chiliasm*), evrensel olarak, insan ırkının tam ahlaki gelişimini bekleyen *teolojik binyılcılık* kadar saf bir fantezi olarak alaya alınmıştır.
>
> (*RBMR*, Birinci Bölüm, 6: 34)

Kant'ın anlatmak istediği şey, ebedi barışın tümüyle bir fantezi *olmadığı*dır, çünkü sürekli savaş yaygın kötülüğün özgür bir şekilde seçilmesinin bir ürünüyse, o zaman biz de alternatifi, dolayısıyla ebedi barış durumunu seçmekte özgürüzdür. Ve bence, *Ebedi Barışa Doğru*'nun amacı da budur: Kant'n amacı ebedi barışın *gerçekliğ*ini ya da hatta *olasılığ*ını değil, daha ziyade, ebedi barış felsefi *olanaklılığ*ının bir garantisini sağlamaktır, bunun sayesinde böyle bir barışın, ne kadar uzak görünse de, aslında bizim elimizde olduğu ve bu nedenle, onun için çalışmamızın akla uygun olduğu kadar ahlaki olarak da gerekli olduğu kanıtlanabilir.

Kant'ın *Ebedi Barışa Doğru*'daki asıl kaygısının bu olduğu, onun çok önemli ilk ekinde, "Ebedi Barış Açısından Ahlak ve Politika Arasındaki Anlaşmazlık Üzerine"de açıkça ortaya çıkar. Bu bölüm, Kant'ın, ahlaki bir "yapmalı"nın (*ought*) bir "yapabilir"i (*can*) gerektirdiği şeklindeki genel önermesinin bir ifadesinin ta kendisiyle başlar:

> Ahlak, koşulsuz olarak emreden, ona göre hareket etmemiz *gereken*, yasaların toplamı olarak, nesnel anlamda pratiktir ve bu ödev kavramına sahip olduğu otoriteyi vermişken, kişinin yine de bunu yap*amayacağ*ını söylemeyi istemek açıkça saçmadır.
>
> (*PP*, 8: 370)

Kant birkaç sayfa sonra şunu yazarken bu noktayı yineler:

> Eğer özgürlük ve ona dayalı bir ahlak yasası olmasaydı ve olan veya olabilecek her şey salt doğanın mekanizması olsaydı, o zaman (insanları yönetmek için bu mekanizmayı kullanma sanatı olarak) siyaset pratik bilgeliğin bütünü olur ve hak kavramı boş bir düşünce olurdu. Ama kişi hak kavramını siyasetle birleştirmeyi ve hatta onu siyasetin sınırlayıcı koşuluna yükseltmeyi kaçınılmaz olarak gerekli buluyorsa, ikisinin birleştirilebileceği kabul edilmelidir.
>
> (*PP*, 8: 372)

"Yapmalı" (*ought*) "yapabilir"i (*can*) içerir –Kant'ın pratik akıl eleştirisinin temel görevi, davranışımızın önceki tarihinin öngörüyor gibi göründüğü şey her ne olursa olsun, ahlakın talep ettiği gibi eylememizin her zaman *olanaklı* olduğunu göstermektir;[29] *Ebedi Barışa Doğru*'nun ana fikri, o halde, ebedi barışı zorunlu kılan doğal mekanizmaların var olduğunu değil, barışı sağlamak niyetiyle özgürce kullanılırsa barışı mümkün kılacak doğal mekanizmaların var olduğunu göstermektir.

Kant, şunu yazdığında, ebedi barışın maddelerinin, ahlaki olarak zorunlu bir amaca yönelik yalnızca doğal araçları tanımladığına dikkat çeker:

> İnsanlar arasında neyin doğru olduğunu belirleyen tek şey (bir ulus içinde veya çeşitli ulusların birbirleriyle ilişkilerinde) *a priori* olarak verili olan genel iradedir; ancak herkesin iradesinin bu birliği aynı zamanda, ancak pratikte tutarlı bir şekilde ona göre hareket edilirse, doğanın mekanizmasına uygun olarak, amaçlanan sonucu meydana getiren ve hak kavramına etkinlik kazandıran neden olabilir.
>
> (*PP*, 8: 378)

29 *Critique of Practical Reason*, özellikle bkz. "Critical Elucidation of the Analytic of Pure Practical Reason," 5:89-106.

Buradaki iddia şudur: "İnsanlar arasında hak olarak kabul edilenin", yani son tahlilde ebedi barışın gerçekleştirilmesi, hem doğanın mekanizmalarıyla tutarlıdır, yani onlara "uygundur", hem de aynı zamanda ahlaki olarak doğru niyetle kullanıldığında "etkili hak kavramı" sağlayabilen bu mekanizmaların kullanımı *aracılığıyla* gerçekleştirilecektir. Ancak, diye iddia eder Kant, bizi barışa götür*ebilecek* doğa mekanizmaları bunu "devlet adamının çıkarına uygun bir ahlak çerçevesi çizen bir *siyasi ahlakçı*" tarafından değil, yalnızca "*ahlaklı bir siyasetçi* tarafından, yani siyasi sağduyu ilkelerini ahlakla bir arada var olacak şekilde ele alan biri" tarafından kullanılırsa yap*acaktır* (*PP*, 8: 372). Bu nedenle Kant'ın düşüncesi, doğanın ebedi barışı meydana getireceğine ilişkin bir "fantezi" değil, doğanın ebedi barış için gerçekten araçlar, ama yalnızca araçlar sağladığının gerçekçi bir kabulüdür.[30]

Aslında, Kant'ın ebedi barış ortaya çıkar*abilecek* doğa mekanizmalarının bunu yalnızca *ahlakçı* ya da tamamen ahlaklı bir kişi tarafından değil, *ahlaklı* bir *siyasetçi* tarafından kullanılması halinde yapacağı tezi, Kant'ın siyaset teorisindeki gerçekçiliğin daha önemli bir unsurunu yansıtır. Bu, gerçek devletlerin ahlaki saflık koşullarında, gerçek insanların özgürce bir cumhuriyet kurmayı seçtiği bir anlaşmada değil, şiddet ve adaletsizlik koşullarında, tipik olarak savaş ya da devrimin sonucu olarak ortaya çıktığını kabulüdür. Dolayısıyla bir devlette gücü elinde tutan siyasetçiler onu her zaman sevimli bir yolla elde etmemiştir. Kant'ın belirttiği gibi, "güvenilecek

30 Howard Williams şunu yazarken bu noktayı kabul eder:

> Tarihin doğal yolu, insanlığı kademeli olarak daha uygar ve istikrarlı bir uluslararası düzene götürebilir, ancak günün sonunda, adalet ve barış bilinçli ahlaki seçimin bir sonucu olarak tesis edilmelidir... uluslararası düzeyde Kant barışı nihai olarak garanti edebilecek tek olası unsur olarak, kaçınılmaz olarak, insanlığın ahlaki gelişimine bakmak zorundadır.
>
> (*Kant's Political Philosophy*, s. 260)

meşru durumun tek başlangıcı *güç*tür (*power*), kamu hakkı daha sonra bu gücün zorlaması üzerine kurulur" (*PP*, 8: 371). Ama ahlaklı bir politikacı, tam olarak, iktidara nasıl gelmiş olursa olsun, "(hak yasalarına uygun en iyi anayasa) amacına sürekli yaklaşmak için, bir değişikliğin zorunlu olduğu maksimini ciddiye alacak olan kişidir" (8: 372). Yöneticilerin kendi devletlerini iyileştirme sorumluluğunda ısrarını sürdüren Kant, iktidara nasıl gelmiş olurlarsa olsunlar, siyasetçilerin ancak ve ancak ebedi barış amacına ulaşmak için doğanın kendilerine sağladığı mekanizmaları kullanmayı özgürce seçerlerse bu amaca ulaşılacak olduğu sonucuna varır. Kant, ahlaklı politikacı imgesi aracılığıyla, doğanın bize en azından ama nihayetinde yalnızca adaletin araçlarını sağlayabileceğini ve bu araçların ancak onları yıkmak yerine onları bu amaç için özgürce kullanmayı seçersek gerçekten adaleti sağlayabileceğini belirtir. Ancak Kant'ın vardığı sonuç buysa, *Ebedi Barışa Doğru*'ya neden ebedi barışın bir garantisi olabileceğini öne sürerek başlar? Daha genel olarak, eğer Kant, felsefesinin en genel düzeyinde, kötü yerine iyiyi seçmekte her zaman özgür olduğumuzu gerçekten kanıtlayabildiyse, ki bu da sürekli savaş yerine ebedi barışı seçmekte her zaman özgür olmamızı gerektirirdi, o zaman ebedi barışa doğru ilerleme sağlamak için kullanılabilecek cumhuriyetçi hükümetin yayılması gibi belirli doğal mekanizmaların var olduğunu savunmaya neden ihtiyacı olsun ki? İnsan eylemine içkin doğa yasalarına ilişkin mevcut anlayışımız *her ne* yapacağımızı öngörürse görsün, numenal düzeyde her zaman doğru olanı yapmakta özgür olduğumuz ve doğru olanı seçersek, o zaman empirik doğanın neyin doğru olduğuna ilişkin numenal seçimimizi yansıtacağından emin olabileceğimiz genel güvencesiyle yetinmemesi için bir neden var mıdır?

Bu sorunun cevabı karmaşıktır ve karmaşıklığı nihayetinde, Kant'ın tüm ahlak metafiziğinin altında yatan, insanların

hem akıllı hem de duyulara sahip yaratıklar olduklarına ilişkin karmaşık görüşünü yansıtır. Saf akıllı yaratıklar olarak bile, yapmamız *gereken* şeyin yap*abil*eceğimiz bir şey olduğundan emin olmamız gerekir ve ebedi barış hedefi, saf pratik akıl tarafından zorunlu kılınmasına rağmen, açıkça doğada ulaşılması gereken bir hedef olduğundan, doğada bu hedefi gerçekleştirebileceğimiz mevcut araçların bulunduğundan emin olmamız gerekir. Ancak akıllı ama aynı zamanda duyu sahibi yaratıklar olarak, doğada barışın olanaklı olduğu ve doğanın bize onu gerçekleştirebileceğimiz araçları sağladığına ilişkin soyut bir argümandan daha fazlasına ihtiyacımız olabilir; ebedi barışı aramak için ahlaki motivasyonumuz, barışı sağlayan doğal güçleri baltalamaktan ziyade onlarla işbirliği yaptığımız sürece barışa ulaşılmasını kaçınılmaz kılabilecek bir tarih görüşünün somut teşvikine de ihtiyaç duyabilir. Doğa ebedi barışı garanti edebilirmiş gibi yazarken Kant muhtemelen bunu yapmaya girişme konusundaki motivasyonumuz sarsılmasın diye yalnızca yapmamız gereken şeyin aynı zamanda yapabileceğimiz bir şey olduğunun kanıtlanabilir olmasını gerektiren salt rasyonel doğamıza hitap etmiyor, daha ziyade, her zaman yanıltıcı kendini-sevme kavrayışlarıyla ayartılabilen, doğru olanı yapmaya yönelik bocalama içindeki motivasyonumuzun, yapmamız gerekenin aslında doğanın amacı olduğu duygusuyla desteklenmesi gerekebileceği, duyu sahibi doğamıza hitap ediyor. Akıllı yaratıklar olarak, yalnızca, doğanın yapmamız gerektiğini bildiğimiz şeyi yapmamızı olanaklı kıldığı düşüncesine ihtiyacımız vardır; ama duyu sahibi yaratıklar olarak, bizzat biz bunu yapmamaya yöneltilmiş olsak bile, doğanın bizi yapmamız gerekene doğru iteceği düşüncesine gereksinim duyabiliriz.

Hem ahlaklı olmak için elle tutulur bir cesaretlendirmeye hem de bunu yapabileceğimize ilişkin soyut bilgiye ihtiyaç duyan akıllı ve aynı zamanda duyu sahibi yaratıklar olduğu-

muz düşüncesi, aslında Kant'ın 1790'lardaki tüm eserlerinin, yalnızca kitabın bu bölümünde tartıştıklarımızın değil, aynı zamanda Kant'ın o on yılın ilk çalışması olan, buraya kadar (4. bölümde) yalnızca Giriş bölümünü tartıştığımız *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin altında yatan bir temadır. Bu yüzden o esere dönmenin ve doğa alanının özgürlük alanıyla onun önerdiği bütünleşmesini incelemenin yeri burasıdır.

Özet

Kant'ın hukuk felsefesi, başkalarının özgürlüğünü kısıtlamama yükümlülüklerimizle ilgilidir; böyle bir kısıtlama bir devlet gücü tarafından zorla uygulanabilir ve ahlaki olarak, gerçekten de bir yandan bu yükümlülüklerin ahlaki zorunluluğu ve diğer yandan onları ihlal etme yönünde bastırılamaz insan eğilimi göz önüne alındığında, devlet aracılığıyla uygulanmalıdır. Dolayısıyla bir devlete dahil olma ve onu sürdürme konusunda ahlaki bir ödevimiz var. Devlet, her insanın doğuştan gelen kişisel özgürlük hakkını ve aynı zamanda fiziksel nesnelerde, sözleşmelerde ve diğer insanların hizmetlerinde edinilmiş mülkiyet haklarını korumak için vardır; ancak bu tür haklara yönelik tüm taleplerin kendileri meşru olmalı ya da ahlakın genel talepleri tarafından sınırlandırılmalıdır. Bu nedenle, bir devlete dahil olma ve onu sürdürme ahlaki ödevimiz, aynı zamanda bir adil mülkiyet hakları sistemini sürdürme ödevdir. Bunu yapabilecek devlet türü, diye iddia eder Kant, yasama ve yürütme gücünü ayıran ve aynı zamanda siyasi makamı devlet mülkiyetinden ayıran bir cumhuriyet ya da en azından cumhuriyetçi bir ruhla yöneten bir rejimdir. Bir devlete dahil olmak ve onu sürdürmek ahlaki bir yükümlülük olduğu için Kant, diğer Aydınlanma liberalleri tarafından popüler hale getirilen bir isyan hak-

kı olanağını reddeder, ancak aynı zamanda devletin reform çağrılarına kulak verme ve hatta görevi hakikati, hatta yanlış yönetim hakkındaki hakikati aramak olan bir grup kamu çalışanını –felsefe fakültesini– destekleme ödevi olduğunu savunur. Kant, siyaset felsefesini, adaletin gerçekten herhangi bir yerde ancak her yerde var olması halinde var olabileceğini ve bu nedenle adaletin nihai ödevinin ebedi barışın kurulması olduğunu savunarak bitirir. Kant ebedi barışın cumhuriyetçi hükümetin yayılmasıyla destekleneceğini ve doğanın bu tür hükümetlerin kurulmasına yönelik belirli baskılar yarattığını, ancak nihayetinde gerçek cumhuriyetlerin ve dolayısıyla dünya barışının ancak ahlaklı siyasetçiler olan yöneticilerin özgür seçimleriyle kurulabileceğini ve sürdürülebileceğini savunur. Ve ancak böyle bir sonuç, Kant'ın insan özgürlüğünün radikal karakteri konusundaki ısrarıyla bağdaşır.

Ek Okumalar

Williams (1983), biraz Hegelci ve Marksist bir eğilime sahip olmasına rağmen, Kant'ın siyaset felsefesini ve tarihsel bağlamını en geniş şekilde ele alan kişi olmayı sürdürmektedir, öte yandan onun (2003) çalışması Kant'ın ideal sözleşmeciliği ile Hobbes'un ihtiyatlı sözleşmeciliği arasındaki farkları vurgular. Kersting (1993), yeni bir Giriş ile bu konuyla ilgili en ayrıntılı yorumken, onun (2004) çalışması yazarın savunduğu ana konuları daha kısa ve erişilebilir bir şekilde sunar. Mulholland, Kant'ın hak teorisinin İngilizce olarak mevcut olan titiz bir çözümlemesini sunarken, Byrd ve Hruschka, Kant'ın adalet anlayışının küresel niteliğini vurgular. Ripstein, Kant'ın siyaset felsefesine zarardan kaçınmayı vurgulayan Anglo-Amerikan bir bakış açısı getirir. Beiser, Kant'ın siyaset felsefesini kısaca ele alırken, onun hemen sonrasındaki etkisinin en kapsamlı araştırmasıdır; Baynes, Flikschuh ve Höffe ise Kant'ın kendi dönemimizin en önemli siyaset felsefeleri ve filozofları, özellikle John Rawls ve Jürgen Habermas üzerindeki etkisini tartışır. Kleingeld, Kant'ın dünya barışının koşullarına ilişkin açıklamasının yorumunu yapar ve bunun

yanında onun burada tartışılmayan ırk konusundaki görüşlerini makul bir şekilde ele alır.

Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought*, 1790-1800 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right: A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Katrin Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Pauline Kleingeld, *Kant's Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Otfried Höffe, *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, İng. çev. Mark Migotti (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002).

Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993).

——*Kant über Recht* (Paderborn: Mentis, 2004).

Leslie A. Mulholland, *Kant's System of Rights* (New York: Columbia University Press, 1990).

Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1983).

——*Kant's Critique of Hobbes* (Cardiff: University of Wales Press, 2003).

Kant'ın siyaset felsefesi üzerine önemli derlemeler şunlardır:

Ronald Beiner ve William James Booth (der.), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

Mark Timmons (der.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002) (bir önceki bölümümüzün konusu olan erdem ödevleri üzerine makaleler içerir).

Howard Williams (der.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Ebedi Barış üzerine, birçoğu eserin iki yüzüncü yıldönümünde yayınlanmış olan, geniş literatürden birkaç önemli madde aşağıdakileri içerir. Diğerlerinin yanında Jürgen Habermas ve Martha Nussbaum'un da makalelerini içeren Bohman ve Lutz-Bachman; Cavallar, Kant'ın çalışmalarını hem tarihsel bağlama yerleştirir hem de çağdaş siyaset bilimciler tarafından ele alınışını değerlendirir.

James Bohman ve Matthias Lutz-Bachman (der.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

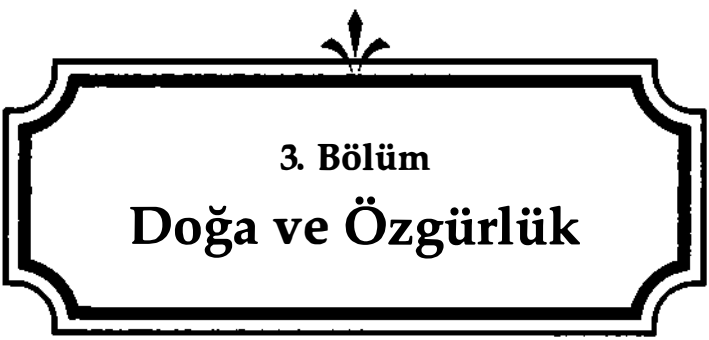
Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right* (Cardiff: University of Wales Press, 1999).

Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden"* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).

Otfried Höffe, *"Königliche Völker": Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001).

Son olarak, O'Neill, Kant'ın siyaset felsefesinin *başlı başına* bir tartışması değil, Kant'ın temel ahlaki ilkelerinin uluslararası adaletin en acil sorunlarına uygulanmasıdır.

Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development* (London: Allen and Unwin, 1986).



3. Bölüm

Doğa ve Özgürlük

9

Güzel, Yüce ve Ahlaki İyi

Köprü Kurmak

1790'da, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısını yayımladıktan sadece üç yıl ve bu eserin düzeltilmesi üzerine çalışmasından doğan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden iki yıl sonra Kant, bu iki eserde vaat etmediği üçüncü bir eleştiri olan *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ni yayımladı. Bu üçüncü eleştiri, "Estetik Yargı-gücünün Eleştirisi" ve "Teleolojik Yargı-gücünün Eleştirisi" olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, hem doğada hem de sanatta güzellik ve yücelik hakkındaki yargılarımızı, şimdi "estetik" olarak adlandırdığımız yargıları tartışır (her ne kadar estetiğe ilişkin felsefi uzmanlık alanı, Kant'ın kitabından otuz yıl sonra Hegel'in ünlü derslerinden bu yana neredeyse yalnızca sanat üzerinde yoğunlaşmış olsa da).[1] İkinci bölüm, doğadaki belirli şeylerin, yani organizmaların sistematik organizasyonu hakkındaki yargılarımızı ve doğayı bir bütün olarak tek ve iyi tasarlanmış bir sistemmiş gibi ve bu ölçüde kendisi tek bir büyük organizmaymış gibi düşünme eğilimimizi tartışır. Kant, antropoloji, mantık ve metafizik üzerine derslerinde hem estetik yargının doğasını

1 Bkz. T.M. Knox (çev.), *Hegel's Aesthetics: Lectures on the Fine Arts*, 2 Cilt (Oxford: Clarendon Press, 1975).

hem de sanatlar sistemini tartışmış ve *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler* (1764) başlıklı erken bir kitap yayımlamıştı; bununla birlikte bu kitap estetiğin bu iki merkezî kavramının pek fazla çözümlemesini içermiyordu, bunun yerine erkekler ve kadınlar, farklı milletler ve ırklar ve benzerleri arasındaki beğeni farklılıklarına ilişkin şimdi dikkate alacağımız sosyolojik gözlemleri sunuyordu. Hem *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması için Tek Olanaklı Temel* (1763) gibi erken bir çalışmasında hem de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Diyalektiği"nin Ek'inde, hedefe-yönelik (*goal-directed*) bir sistem olarak teleolojik doğa kavramına değinmişti. Ama estetik ve teleoloji konularını hiçbir zaman birbirine bağlamamıştı. Neden birdenbire üçüncü bir eleştiride onları bir araya getirmiştir?

Kant, bu yeni bağlantının birkaç açıklamasını ortaya koyar. Birincisi, güzel ve yüce hakkındaki estetik yargıların ve doğal sistemlerin ve bir bütün olarak doğanın hedefleri hakkındaki teleolojik yargıların her ikisi de onun "reflektif yargı" ("*reflecting judgment*") dediği şeyin örnekleridir, hâlihazırda sahip olduğu bir kavramı uygulayacağı tikel bir nesneyi bulmak yerine, kendisine verilen tikel bir nesne için bir kavram keşfetmeye çalışan bir yargı kullanımı (Kant sonunda ilkine "belirleyici yargı" adını vermiştir; *FI*, Kısım V, 20:211; *CPJ*, *Giriş*, Kısım IV, 5:179). Kant'ın belirleyici ve reflektif yargıları arasında kurduğu karşıtlığı, yalnızca bilişsel ve bilişsel olmayan yargılar arasındaki bir ayrımla eşitlenemez; çünkü reflektif yargının bir kullanımı, anlama yetisinin soyut kategorileri ile fiiili deneyimde verili olan somut nesneler arasında aracılık edecek empirik kavramları bulmaktır ve bu kesinlikle bu yargı gücünün bilişsel bir kullanımıdır (4. bölümde reflektif yargının bu kullanımını zaten tartışmıştık). Ama Kant, hem estetik hem de teleolojik yargının aslında bilişsel olmadığını savunacaktır: Kavramları ya da kavramlara benzer bir şeyi keşfedebilir ve bunları çeşitli amaçlar için kullanabilirler, an-

cak kendileri bilgi vermezler. Estetik ve teleolojik yargı arasındaki ikinci bağlantı, her ikisinin de Kant'ın "amaçlılık" dediği şeyin algılarını içermesidir (*Zweckmäßigkeit*; *Zweck*, "amaç" olduğu kadar "hedef" anlamına da gelebildiğinden, bu terimi "hedef-yönelimlilik" olarak da çevirebiliriz): güzel ya da yüce bir nesneyi bulmada, nesnenin kendisinin bir amaç için tasarlanmış olduğunu düşünmesek de, nesneye ilişkin *deneyim*imiz amaçlıdır ya da bizim bir amacımızı yerine getirir (Kant buna "amaçsız amaçlılık" der); teleolojik yargıda, bir organizmayı, hatta tüm doğayı *sanki* bir amaç için tasarlanmış gibi düşünürüz; bu, her ne kadar doğadaki hiçbir şeyin bir amaç için tasarlandığını bilmesek ve bilemesek de, bizim için yol gösterici (*heuristic*) değeri olması gereken bir doğa anlayışıdır.[2]

Bununla birlikte, Kant'ın estetiği ve teleolojiyi tek bir kitapta birleştirmesinin en büyük nedeni, hem estetik hem de teleolojik yargının bizi *doğa*nın ürünlerine ve aslında doğanın kendisine onlar sanki *ahlaki* anlama da sahiplermiş gibi bakmaya yöneltmesidir –ve Kant, deha teorisinde, güzel sanatlar eserlerinin doğanın armağanları olarak düşünülmesi gerektiğini ima edecektir– ve bu nedenle hem estetik hem de teleolojik deneyim, *doğal dünya*yı kelimenin tam anlamıyla bir *ahlaki dünya*ya dönüştürme konusundaki temel görevimizde bize çok önemli bir teşvik sağlar (yine bkz. *CPuR*, A 808-9 / B 836-7). Kant, üçüncü eleştirinin girişini "anlama yetisinin ve aklın yasalarının yargı gücü aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilmesi" çağrısında bulunarak bitirirken bu eleştirinin altında yatan bu amaca işaret eder:

---

2 Kant'ın reflektif kavramı onun birkaç türü arasındaki ilişkiyi şurada uzun uzadıya tartıştım: "Kant's Principles of Reflecting Judgment," Paul Guyer (der.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003), s. 1-61. Ayrıca bkz. Christel Fricke, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1990).

Anlama yetisi, duyuların nesnesi olarak doğa için, olanaklı bir deneyimde onun teorik bilgisi için, *a priori* olarak yasa yapar. Akıl, öznedeki duyularüstü olarak, koşulsuz pratik bilgi için, özgürlük ve kendi nedenselliği için *a priori* olarak yasa yapar. Bir yasa yapıcıya göre doğa kavramının alanı ve diğer yasa yapıcıya göre özgürlük kavramının alanı, duyularüstünü görünüşlerden ayıran büyük uçurum tarafından birbirleri üzerinde kendi başlarına (her biri kendi temel yasalarına göre) sahip olabilecekleri herhangi bir karşılıklı etkiden tamamen men edilmiştir. Özgürlük kavramı, doğanın teorik bilgisine ilişkin olarak hiçbir şeyi belirlemez; doğa kavramı da aynı şekilde, özgürlüğün pratik yasalarına ilişkin hiçbir şeyi belirlemez ve bu düzeyde bir etki alanından diğerine köprü atmak bu mümkün değildir... [B]ununla birlikte... [bir özgürlüğün nedenselliğinin] onun formel yasalarına göre *etki*si dünyada gerçekleşmektedir... Özgürlük kavramına göre etki, kendisi (ya da duyulur dünyadaki görünüşü) var olması gereken nihai amaçtır ve bunun için onun doğada (duyulara sahip bir varlık olarak, yani insan olarak, öznenin doğasında) olanaklılığının koşulu varsayılır. Bunu *a priori* olarak ve pratiğe bakmaksızın varsayan şey, yani yargı gücü, doğanın kavramları ile özgürlük kavramı arasındaki aracılık yapan kavramı sağlar; bu da tamamen teorik olandan tamamen pratik olana, birincisine göre yasalılıktan ikincisine göre nihai amaca, doğanın *amaçlılığı* kavramı dahilinde geçişi olanaklı kılar.

(*CPJ*, Giriş, Kısım IX, 5: 195-6)

Bu pasajı uzun uzun alıntıladım, çünkü Kant'ın hem duyu hem de akıl sahibi olan rasyonel hayvanlar olarak insan anlayışının en derin içerimlerini ortaya koymaktadır. Saf görümüz ve anlayışımız aracılığıyla doğaya teorik yasalar koyabilir ve saf akıl yoluyla kendi davranışımız için ahlak yasaları koyabiliriz, ama yalnızca her iki yasa dizisini bilmek ya da hatta görünüşlerin doğal alanının ardında ya da üstünde bir nume-

nal alanda ahlaki bir şekilde eylemeyi seçmek bile bizim için yeterli değildir; doğal dünya *içinde* ahlakın emirlerine göre hareket etmemiz ve böylece doğal dünyayı bir ahlaki dünyaya dönüştürmemiz gerekmektedir. Doğal dünyada kendi otonomimizi etkin kılmalıyız ve hem estetik hem de teleolojik yargı, bunu yapabileceğimize olan inancımızda bizi destekler.

Son iki bölümde, ahlak yasasını ve saf pratik aklın sağladığı özerklik idealini insanlık durumunun özelliklerine uyguladığımızda gerçekte hangi ödevlerin ortaya çıktığını biraz ayrıntılı olarak gördük. Şimdi Kant bize, ödevlerimizin ne olduğunu bilmenin yeterli olmadığını, ancak bu bilgiyi doğal dünyada nedensel olarak etkili kılmamız gerektiğini ya da numenal özgürlüğümüzü fiilen içinde bulunduğumuz fenomenal dünyada kullanmamız gerektiğini ve bir şekilde estetik ve teleolojik yargıdaki amaçlılık deneyimimiz bize yardımcı olacağını söylemektedir. Ancak bu yardımın *nasıl* geleceğini sormadan önce, bu görevde *neden* herhangi bir yardıma ihtiyacımız olduğunu sormayı bırakmamız gerekmektedir. Kant bu soruyu ahlak teorisinde zaten ele almamış mıydı? Bir şekilde, tabii ki ele almıştı. Kant, pratik felsefesine ilişkin açıklaması boyunca, ahlaki olarak eylemek için şunları yapmamız gerektiğini açıkça kabul etmiştir: (1) ahlak yasasını ve bizden ne istediğini anlamak; (2) aslında, kendini-sevme başlığı altında toplanabilecek diğer tüm güdülerimizin bize önerebileceği şeyleri yapmaktansa, ahlak yasasının bizden talep ettiğini yapmayı seçmekte özgür olduğumuza inanmak; (3) ahlakın bize dayattığı amaçlara ya da sonuçlara gerçekten ulaşılabileceğine inanmak ve (4) ahlakın izin verebileceği ve hatta belirli koşullarda dayatabileceği bazı hedeflerin salt arzu edilirliği yerine, ahlakın bizden istediği şeyı yapma girişimimiz için yeterli bir motivasyona sahip olmak. Ve özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant, bir düzeyde bütün bu koşulların bizzat saf pratik akıl tarafından yerine getirildiğini savun-

muştur: (1) Tam da saf pratik aklın biçimi (*form*) bize ahlak yasasını verir (*CPracR*, Teorem III, 5: 27); (2) saf pratik aklın bu ilk "olgu"su, yapmamız gerektiğini biliyor olduğumuz şeyi yapabilmemiz gerektiği ilkesi aracılığıyla ahlaklı olma özgürlüğümüzün gerçekliğini gösterir (*CPracR*, Problem II, Remark, 5: 30); (3), doğa yasalarının ahlakın talepleriyle uyumlu olduğunu yalnızca saf pratik akıl yoluyla varsayabiliriz, çünkü nihayetinde her iki yasanın da yazarı aynıdır (*CPracR*, 5: 124-32); ve son olarak, (4) bizzat ahlak yasasına duyulan saf saygı, onu gerçekleştirme girişiminde bulunmamız için yeterli bir motivasyon olabilir (ve bizim motivasyonumuz yalnızca bu olduğunda bunu yapma girişimleri "ahlaki değer"e sahiptir) (*G*, Kısım I, özellikle 4: 400-1). Ancak üçüncü eleştiride ve aslında 1790'lardaki çalışmaları boyunca Kant şimdi, akıllı yaratıklar ve aynı zamanda duyulara sahip varlıklar olduğumuzu ve bu nedenle, ahlakın olanaklılığının koşullarının hem duyusual hem de rasyonel olarak gösterilmesine ve doğrulanmasına ihtiyacımız olduğunu vurgular. Kant bunu *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nden üç yıl sonra, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de, "tüm insanların, aklın en yüksek kavramları ve temelleri için bile, *duyuların tutunabileceği* bir şey, deneyimden bir miktar doğrulama ya da benzeri bir şey talep etmeye doğal bir ihtiyacı" olduğunu öne sürdüğünde açıkça kabul eder (*RBMR*, 6: 109). Kant'ın düşüncesine göre, estetik ve teleolojik deneyim ve yargı arasındaki en derin bağlantı, her ikisinin de bize ahlakın duyusal imgelerini ve onun taleplerine ve bunları yerine getirme olasılığımıza ilişkin saf –ama aynı zamanda salt– rasyonel kavrayışımızı tamamlayabilecek ve güçlendirebilecek bir onun ulaşılabilir olduğu duygusunu vermesidir.

Bu kulağa harika geliyor, ama doğru olması mümkün olabilir mi? Kant, estetik tarihinde özellikle "estetik yargının tarafsızlığı" ve "sanatın otonomisi" fikirlerini –genel olarak estetik yargımızın ve özel olarak sanatın ahlakın taleplerinden ta-

mamen bağımsız olduğu, adeta bu taleplerden uzaklaştığımız tek durum olduğu, düşüncesini– ileri sürdüğü için ünlü değil midir? Kant, "Estetik Yargı-gücünün Eleştirisi"ne "beğeninin yargısını belirleyen doyumun herhangi bir çıkar gözetmediğini" (*CPJ*, §2, 5: 204) ve bu nedenle hem fizyolojik olarak kabul edilebilir olandan (§3) hem de ahlaki açıdan iyiyi onaylamamızdan (§4) duyduğumuz memnuniyetten tamamen bağımsız olduğunu öne sürerek başlamıyor mu? Kant, "Hoş, güzel ve iyi, sonuç olarak, haz ve hoşnutsuzluk duygusuyla üç farklı temsil ilişkisini belirtir" ve "tüm bu üç tür tatmin arasında yalnızca güzelin hazzı, ilgisiz ve *özgür* bir tatmindir" ve burada da "hiçbir çıkar, ne duyuların ne de aklın çıkarı, zorla kabul ettirilemez" diye yazmıyor mu (§5, 5: 209-10)?

Gerçekten de, Kant bunu söyler ve onun güzellik yargısına ilişkin analizinin merkezinde şu vardır: Güzellik yargısı, yalnızca bir nesnenin ihtiyatlı ya da ahlaki nedenlerle örtülü bir onayı değil, hayalgücünün bir nesneyle, doğal güzellik yargılarında olduğu gibi yalnızca nesnenin formuyla ya da tipik olarak sanat eserlerinde olduğu gibi nesnenin hem formuyla hem de nesne tarafından ifade edilen kavramlarla *özgür oyun*unun bir ifadesidir. Ancak ben burada Kant'ın estetik fenomenlere olan ilgisinin gerçek temelinin tam olarak şu olduğunu öne süreceğim: güzel nesnelerle karşılaştığımızda *deneyimlediğimiz* hayalgücü özgürlüğü, bize yalnızca salt ahlaki akıl yürütme içinde *varsayabileceğimiz* irade özgürlüğünün gerçekliği hakkında bir his verebilir ve güzelliğin doğal varlığı bize, doğanın ahlaki hedeflerimize ulaşma konusunda da cömert olduğu hissini verebilir; bu yine yalnızca en yüksek iyinin ahlaki teorisinde *varsayabileceğimiz* bir şeydir. Bunlar, saf aklın duyu sahibi tarafımız üzerindeki etkisini destekleyebilecek duygusal bir etkiye sahip estetik duygulardır. Benzer şekilde, Kant herhangi bir açık ahlaki kaygıdan bağımsız olarak doğa bilimleri için bir görev olan organizmaların işle-

yişini anlama girişimimizden esinlenmiş olsa da şunu iddia edecektir: doğaya ilişkin teleolojik yargımız, nazikçe ve kesin olarak, bizi, nihai hedefi bizzat bizim ahlaki gelişimimiz olan bir sistem olarak –bilgisine olmasa da– bir doğa görüşüne yönlendirir ve yine en yüksek iyi teorisinde yalnızca varsayılan şeye duyulur bir destek verir. Bu bölümde Kant'ın estetik yargı çözümlemesini ve ahlaki sonuçlarını göz önünde bulundurarak estetik deneyim çeşitlerini tanımlamasını gözden geçireceğim. Bir sonraki bölümde Kant'ın teleolojisinin paralel bir açıklamasını sunacağım.

Estetik Yargı Çeşitleri

Kant, "Güzelin Analitiği"nde, estetik teorisine, "saf" güzellik yargıları dediği şeyin, yani bir çiçek ya da kuş gibi belirli, doğal bir nesnenin güzel olduğu yargılarının çözümlemesiyle başlar. Ancak Kant'ın "saf" terimi bunu ima ediyor gibi görünse de, bu tür yargıların tüm estetik yargılar için norm olması gerektiğini düşünmek yanlış olur; daha ziyade, Kant onlar estetik yargının en *basit* örnekleri olduğu için bu yargılarla başlar. Bu yargılar daha karmaşık durumlarda da mevcut olan merkezi özellikleri ortaya çıkaracaklardır, ancak estetik deneyim ve yargının tüm önemli özelliklerini ortaya çıkarmazlar ve Kant, bunların estetiğin en önemli biçimi olduğunu öne sürmez.[3] Aslında Kant, estetik deneyimin üç ana biçimini çözümler: Saf doğal güzellik örnekleriyle başlayan ama aynı

3 Kant'ın "saf" güzellik ile bundan sonra gelecek olan, yani "bağımlı" güzellik arasındaki ayrımı bir değer hiyerarşisi olarak tasarlamadığı iddiası için bkz. Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), s. 78-98; benim "Free and Adherent Beauty: A Modest Proposal", adlı makalem, *British Journal of Aesthetics* 42 (Ekim, 2002), 357-66, benim *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics* kitabımda yeniden basılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) ve James Kirwan, *The Aesthetic in Kant* (Londra ve New York: Continuum, 2004), s. 32-3.

zamanda hem doğal nesnelerin hem de güzelliği amaçlarına bağlı olan yapay nesnelerin yanı sıra insan formunun güzelliğinin özel örneğini içeren güzellik deneyimi; sanattan ziyade yalnızca bir doğa deneyimi gibi görünen, ama engin boyutun yüceliği ve engin gücün yüceliği ya da Kant'ın "matematiksel" ve "dinamik" yücelik dediği şey olarak iki duruma bölünen yüce deneyimi; ve son olarak, şimdi genellikle estetiğin tek konusu olduğu varsayılan güzel sanat deneyimi.[4] Bu estetik deneyim formlarının her birinin ahlakla farklı bağlantıları vardır, bu nedenle ancak Kant'ın tüm estetik deneyimi tek bir modele indirgemediğini anladığımızda Kant'ın estetik ve ahlak arasında kurduğu bağların tamamını anlayabiliriz.

Daha önce gördüğümüz gibi, Kant saf beğeni yargısına ilişkin analizine, güzel bir nesneden aldığımız hazzın, nesnenin fizyolojik olarak hoş olarak (*CPJ*, §3, 5: 205-7) ya da belirli bir fayda veya ahlak kavramıyla ifade edilen bir amaç için iyi olarak (§4, 5: 207-9) varlığına ilişkin herhangi bir ilgiden bağımsız olarak gerçekleştiği öncülünden başlar. Bu, on sekizinci yüzyılın başlarındaki bazı teorisyenler, özellikle de Adam Smith'in öğretmeni ve selefi, Glasgow'da ahlak felsefesi profesörü olan, Francis Hutcheson tarafından öne sürülen bir noktaydı.[5] Ama Kant bu noktayı akademik otoriteye

4 Doğal güzellik konusu ancak son birkaç on yılda felsefi estetikte yeniden tartışma konusu haline gelmiştir. Ronald Hepburn'ün ufuk açıcı "Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty" (1966) makalesiyle başlayan temsili bir makale seçimi için bkz. Allen Carlson ve Arnold Berleant (der.), *The Aesthetics of the Natural Environment* (Peterborough: Broadview Press, 2004).

5 Hutcheson'ın 1725 *Inquiry of Our Ideas of Beauty and Virtue* (4. baskı, Londra, 1738) adlı eseri, bir İngiliz akademisyenin estetik üzerine ilk incelemesi olarak kabul edilebilir, yine de disiplin adını ancak on yıl sonra Alman Alexander Gottlieb Baumgarten'den alacaktı; o bunu ilk önce *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poeta pertinentibus* ("Şiirle ilgili bazı konularda felsefi düşünceler") adlı tezinde kullandı ve daha sonra, 1750-1758'de, disiplinin yeni adını başlık olarak kullanan ilk inceleme olan, büyük, ancak tamamlanmamış *Aesthetica* eserini yayımladı.

başvuruya dayandırmaz; bunun yerine, burada okuyucunun sağduyusuna hitap eder (tıpkı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde kendi ahlak teorisinin açıklamasının başlangıcında yaptığı gibi): Paris sarayını güzel bulup bulmadığı sorulan biri, restoranları daha çok beğendiğini söyler ya da para ve emeğin başka bir şekilde daha iyi harcanabilecek olduğundan şikayet ederse, onun yalnızca güzellik sorusundan kaçınıyor olduğunu hemen kabul etmemiz gerekir. Güzellik söz konusu olduğunda, önemli olan tek şey, "nesnenin varlığına karşı," yani nesnenin fiziksel ve ahlaki bedel ve yararlarına karşı, "ne kadar kayıtsız olursam olayım, nesnenin salt temsiline bende doyumun eşlik edip etmediği"dir (§2, 5: 205) Bir nesneyi sırf maliyetinden dolayı beğenmemek, aynen yalnızca pahalılığı nedeniyle bir nesneyi çok beğenmenin olduğu gibi, onun hakkında estetik bir yargıda bulunmak değildir.

Ama Kant, varoluştan ziyade temsile yapılan bu vurgudan, beğeni yargısının kişisel ya da kişiye özgü (*idiosyncratic*) olma anlamında tamamen öznel olduğu sonucunu çıkarmak istemez. Aksine, bir nesneye güzel demenin "evrensel bir sesle" konuşmak; yani, kişinin nesneden aldığı hazzın, *en azından ideal ya da en uygun koşullar altında*, nesneye tepki veren herkes tarafından hissedilmesi gereken bir haz olduğunu iddia etmek olduğunda ısrar eder, her ne kadar "birinin ona göre bir şeyi güzel olarak kabul etmeye zorlanabileceği bir kural var olamayacak" olsa da (*CPJ*, §8, 5: 216). "Güzel", Kant'a göre, "bir kavram olmaksızın evrensel olarak hoşa giden şeydir" (§9, 5: 219). Burada da Kant, analizini sağlama bağlamak için sağduyuya başvurur: Hiç kimse itiraz etmeyecektir ki, "biri Kanarya Adaları'ndan gelen köpüklü şarabın hoş olduğunu söylediğinde" bu tür şarabı sevmeyen biri onu düzeltir ve "ona '*bana* hoş geliyor' demesi gerektiğini" hatırlatır; ama "beğenisiyle övünen birinin, 'bu nesne (baktığımız bina, birinin giydiği kıyafet, dinlediğimiz konser, yargıya sunulan şiir)

benim için güzeldir' diyerek kendini haklı çıkarmayı düşünmesini gülünç" buluruz (§7, 5: 212). Gerçek bir beğeni yargısında bulunduğumda, bunu bir nesnenin deneyimindeki kendi haz duyguma dayanarak yaparım, ama aynı zamanda herkesin aynı hazzı hissetmesi gerektiğini iddia ederim. Kant daha sonra bu noktayı, uygun bir beğeni yargısının "örnek niteliğinde" bir zorunluluğa, "kişinin üretemeyeceği evrensel bir kuralın örneği olarak görülen bir yargıya *herkes*in onay vermesinin zorunluluğuna" sahip olduğunu iddia ederek yineler (§18, 5: 237), bununla birlikte, bu aynı zamanda, geçerli bir güzellik yargısı olarak gördüğüm şeyde bulunurken yalnızca başkalarının onayını öngörmekle kalmayıp, onların nasıl tepki vermeleri gerektiğine ilişkin bir örnek oluşturmayı da istediğim izlenimini verebilir. Her hâlükarda, kendi duyguma dayanarak bir beğeni yargısında bulunmak zorunda olmam ve yine de kendi duygumu başkalarının da tepkisi için bir yasaymış gibi kabul edebilecek olmam, beğeni yargılarının özel otonomisidir (ayrıca bkz. §32, 5: 282-3).

Bu iddialar hemen iki soruyu gündeme getirir. Bir yandan, güzel bir nesneden aldığımız hazzın neden o nesnenin herhangi bir kavramından bağımsız olması gerekir? Öte yandan, herhangi bir nesne kavramından bağımsız olarak, kişinin kendi haz duygusu kadar öznel bir şeye dayanan bir nesne hakkındaki yargısı, aynı zamanda nasıl evrensel geçerlilik talep edebilir? Bu soruları cevaplamak için Kant, sağduyu ve gündelik dil düzeyinden felsefi teori düzeyine geçer ve kendisinin şu merkezi tezini ortaya koyar: Güzel bir nesneden aldığımız haz, hayalgücümüz ile anlama yetimiz arasındaki böyle bir nesnenin neden olduğu uyumlu özgür oyundan kaynaklanır. Üçüncü eleştiriye Giriş'te belirttiği gibi,

> Haz, belirli bir bilgi için bir kavramla ilişkisi olmaksızın bir nesnenin biçiminin (*form*) salt kavranışıyla bağlantılıysa, bu

durumda temsil nesneyle değil, yalnızca özneyle ilişkilidir ve haz yargının düşünüm gücünde oyunda bulunan bilişsel yetilere, oyunda oldukları sürece, uygunluğundan başka bir şey ifade edemez.

(*CPJ*, Giriş, Bölüm VII, 5: 189-90)

"Beğeni eleştirisinin anahtarı" olarak adlandırdığı bölümde Kant, "Bu temsildeki zihin durumu, genel olarak bir bilgi için verili bir temsildeki temsil güçlerinin serbest oyununun hissi olmalıdır" (§9, 5: 217) ve güzel bir nesneden duyduğumuz haz, "zihnin her iki gücünün (hayalgücü ve anlama yetisi), karşılıklı anlaşma yoluyla canlandırılan, kolaylaştırılmış oyunundan oluşan etkiyi hissetmemizdir" (219). Ya da Kant'ın "Güzelin Analitiği"ni özetlerken söylediği gibi, güzel bir nesneyi, algılanan özelliklerinin ve yönlerinin "çoklusunun tam olarak", "hayalgücünün, kendi başına özgür bırakılsaydı, genel olarak *aklın yasalılığı*na uyumlu olarak tasarlayacağı gibi" "bir bileşimini içeren" bir forma sahip olarak deneyimleriz (§22, 5: 240-1'den sonraki Genel Açıklama). Kant, tüm bu formülasyonlarda, şunu öne sürer: Güzel bir nesneyi, hayalgücüne sundukları çok sayıda izlenimi ya da empirik görüye anlama yetisinin belirli bir kavramı altında kapsayarak, nesnelerde normalde bulduğumuz türden birliğe sahip olarak deneyimleriz ama bu birliği, tikel bir kavram altında kapsanan hayalgücünün herhangi bir kısıtlamasında değil, hayalgücü ve anlama yetisi –bir yanda izlenimleri alma ve saklama yetimiz, diğer yanda görümüzün verilerini birleştirme yetimiz– arasındaki özgür oyunda buluruz. Duyusallığımızın ve hayalgücümüzün içeriklerinde birliği bulmak nihai bilişsel hedefimizdir, ama bu olumsal göründüğünde, deyimi yerindeyse beklenmedik olduğunda (belirli bir kavramla bağlantılı değilse olan tam da budur), bu birliğin keşfinden özellikle dikkat çekici bir haz alırız (bkz. *CPJ*, Giriş, Bölüm VI, 5: 186-7). Dolayısıyla, Kant, güzel bir nesneden aldı-

ğımız hazzın, belirli bir kavramın nesneye uygulanmasından değil, hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyunundan gelmesi gerektiğini düşünür ve bu nedenle beğeni yargılarımız için kesin kurallar var olamaz: Kurallar belirli kavramları varsayar. Ancak bu haz, yalnızca kişiye özel bağlantılardan değil, en temel bilişsel güçlerimizden kaynaklandığı için, başkalarının da güzel bir nesnede bizim bulduğumuz hazzı bulmaları gerektiğini güvenle söyleyebiliriz –en azından nesneyle kendi özel bağlantılarımızı gerçekten de bir kenara koyduysak ve onlar da bunu yapıyorsa ki bu, Kant'ın vurguladığı gibi, her zaman böyle değildir. (bkz. §8, 5:216 ve §19, 237).

Bu teori hakkında pek çok soru vardır.[6] İlki, elbette, imgelem ile anlama yetisinin özgür oyunu düşüncesinin tam olarak ne anlama geldiğidir? Pek çok okuyucu, Kant'ın şunu iddia ettiğini kabul etmiştir: Bir nesneyi güzel olarak deneyimlerken, normal bilişin tüm adımlarından geçeriz, ama nesneye ilişkin deneyimimizin birliği bizi o kadar etkiler ki, ona herhangi bir belirli kavramı uygulamaktan çekiniriz.[7] Diğerleri, Kant'ın şunu kastettiğini kabul etmiştir: Bir nesneyi güzel olarak deneyimlerken zihin, onun için bir dizi farklı kavramsallaştırma arasında, herhangi birine yerleşmek zorunda kalmadan, gidip gelir.[8] Ancak bu yaklaşımların hiçbiri

6 Bununla ilgili geniş bir literatür de mevcuttur. Kant'ın bilişsel yetilerin özgür oyunu hakkındaki kavrayışına ilişkin özgün yorumumu *Kant and the Claims of Taste* kitabımın (1979, 2. baskı: Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Bölüm 3'te sundum; *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics* kitabımın "The Harmony of the Faculties Revisited" adlı 3. bölümünde çok çeşitli yorumlayıcı yaklaşımı sınıflandırdım ve kendi yaklaşımımı geliştirdim.

7 Bkz. örneğin, Dieter Henrich, "Kant's Explanation of Aesthetic Judgment," kendisinin *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* kitabı içinde (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), s. 38 ve Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974), s. 90.

8 Bkz. Fred L. Rush, Jr., "The Harmony of the Faculties," *Kant-Studien* 92 (2001): 38-61, s. 52, ve Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 171.

tam olarak doğru olamaz ve bunun en basit nedeni 2. bölümde gördüğümüz gibi, hem sağduyuya hem de Kant'ın kendi epistemolojisine göre, bir nesne hakkındaki *her tür* bir yargı, ona zaten belirli bir kavram uygular. Biz asla sadece "*Bu* güzeldir" demeyiz, Kant'ın örneklerini kullanırsak, "*Bu gül* güzeldir" ya da "*Şu saray* güzeldir" deriz, her bir durumda yargımızın nesnesini belirli bir kavram aracılığıyla saptarız. Dolayısıyla, hayalgücümüz ile anlama yetimizin özgür oyunu, bir nesnede, belirli bir kavramın kendisine herhangi bir şekilde uygulanmasından *önce gelen* bir birlik deneyimi olamaz; ama hakkında düşünmek ya da konuşmak için nesneye uygulamak zorunda olduğumuz kavram ya da kavramların gerektirdiği her tür birlik ya da düzenlemenin *ötesine geçiyor* gibi görünen bir birlik deneyimi olmalıdır. Elbette, bu "daha fazla bir şey" çeşitli biçimler alabilir: Nesnenin, ilk başta onu tanımak için kullandıklarımızdan *başka* kavramları arasında mecburi olmayan ve belirsiz bir oyun olabilir ya da nesnenin temsilinin kavramlarla hiç ilgisi olmayan yönleriyle oynanan bir oyun ya da belki başka bir şey olabilir.

Kant'ın bu düşüncesiyle ne kastettiği sorusunu çözdükten sonra, bir başka açık soru, neden herkesin zihninin aynı şekilde çalıştığını varsaymamız, böylece bir kişide hayalgücü ile anlama yetisinin bu özgür oyununu gerçekten teşvik eden herhangi bir nesnenin, aynı şeyi, dikkati dağılmadan ya da önyargısız olarak deneyimleyen diğer herkes için de yapması gerektiğidir. Bu, Kant'ın büyük önem verdiği ve "beğeni yargılarının dedüksiyonu" dediği şeyde cevaplamaya çalıştığı bir sorudur (*CPJ*, §38). Bununla birlikte, Kant'ın bilişsel güçlerin özgür oyunu kavramıyla açıklamaya çalıştığı estetik deneyimlerin tamamını görene kadar bu soruyu ertelemek istiyorum.

Kant ilk önce, "saf" beğeni yargılarında, güzellikten duyduğumuz hazzın, bir nesnenin sahip olabileceği herhangi bir

maddeye ya da içeriğe değil, yalnızca algılanabilir biçimine bir cevap olduğnu ileri sürer –örneğin resim sanatlarında, "asıl olan *çizim*dir", oysa "ana hatları aydınlatan renkler... kendi içinde nesneyi duyum için canlandırabilir, ama onu... güzelleştiremez" (*CPJ*, §14, 5: 225). Kant bu iddiaya bir yanıltmaca (*fallacy*) yoluyla ulaşır. Kendisinin genel "amaçlılık" terimini kullanarak, güzel bir nesnenin neden olduğu hayalgücü ile anlama yetisi uyumu deneyimini, "amaçsız amaçlılık" deneyimi olarak tanımlar, çünkü bu, görü çoklularımızda birlik bulma konusundaki bütünüyle *genel* bilişsel amacımızın, nesnenin herhangi bir *tikel* kavram altında ve dolayısıyla elbette onun *tikel* amacına ilişkin herhangi bir kavram altında kapsanmasından bağımsız olarak yerine getirilmiş gibi göründüğü bir deneyimdir. "Amaçsız amaçlılık", salt "amaçlılık biçimi" olarak da adlandırılabilir (§11, 5: 221). Ama Kant daha sonra *amaçlılığın formu*nu (*form of purposiveness*) basitçe *formun amaçlılığı*yla (*purposiveness of form*) eşitler (§13, 5: 223) ve buradaki form içerisinde bir şeyin (bir çizimin, bir melodinin) uzaysal ya da zamansal yapısının yapıldığı malzeme, o malzemenin renkleri, sahip olabileceği entelektüel içerik, uyandırabileceği duygular vb gibi onunla ilgili diğer her şeyle karşılaştırılabilir olduğu dar anlamındadır. Bazen bir nesnenin formunun tek başına hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyununu harekete geçirebileceğine kuşku yoktur, ama yalnızca bu dar anlamda formun bunu yapabileceğini varsaymamız için hiçbir neden yoktur –muhtemelen bir nesnenin formu ile maddesi, formu ile içeriği vb arasında da bir özgür oyun deneyimleyebiliriz.[9]

Aslında Kant, bu gerçeği açıkça kabul etmese de örtük olarak kabul eder ve güzellik ve güzel sanatlar teorisinin geri

9 Bkz. *Kant and the Claims of Taste*, Bölüm 5. Kant'ın form kavramının geniş bir tartışması için bkz. Theodore E. Uehling, Jr., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment* (The Hague: Mouton, 1971).

kalanı, bu tür daha karmaşık güzellik deneyimlerini analiz etmeye ayrılmıştır. Saf beğeni yargılarını yalnızca güzel formla sınırladıktan hemen sonra Kant "nesnenin ne olması gerektiğine dair hiçbir kavramı varsaymayan" saf ya da "özgür" ve "kendi kendine var olan" güzellik ile "belirli bir amacın altında duran nesnelere atfedilen" –örneğin "bir insanın güzelliği (ve bu türde bir erkek, bir kadın veya bir çocuğunki), bir atın, bir binanın güzelliği (örneğin bir kilise, bir saray, bir cephanelik veya bir bahçe evi)," gibi hepsi de "o şeyin ne olması gerektiğini belirleyen bir hedef kavramını varsayan"– "bağımlı" ya da "koşullu" güzellik arasında bir karşıtlık kurar (*CPJ*, §16, 5: 229-30). Şimdi Kant, bazı seleflerinin, bir güzellik yargısının her zaman ve yalnızca bir nesnenin mükemmelliği ya da onun herhangi bir amaca uygunluğu hakkında örtülü bir yargı olduğu teorisini reddeder (bkz. §15), bu yüzden ondan, nesnelerinin ne olması gerektiğine ilişkin bir kavramı varsayan yargıların aslında herhangi bir şekilde güzellik yargıları olduğunu reddetmesini bekleyebiliriz. Ama reddetmez: Bağımlı güzellik de hâlâ güzelliğin bir türüdür. Dolayısıyla Kant'ın kastettiği şey, nesneye cevap olarak hayalgücümüz ve anlama yetimizin özgür oyununun bu vakalarda hem bir nesnenin amacına ilişkin kavramımız tarafından sınırlandırıldığı hem de bir şekilde bu kavramın ötesine geçtiğidir. Örneğin, bir kilise veya bir cephanelik kavramı, bir binanın belirli özelliklerini açıkça belirler: Örneğin, geleneksel bir Hıristiyan katedralinin haç biçiminde bir kat planına sahip olması ve bir cephaneliğin dayanıklı duvarlara sahip olması gerekir. Ama belli ki bu koşulları sağlayan her kilise veya cephanelik güzel değildir. Güzel olan şeyin güzelliği, hayalgücüne ve anlama yetisine, sadece nesnenin kavramına uyması için gerekli olan özelliklerin ötesindeki özelliklerle oynaması için bir alan açmasında yatmalıdır. Aslında, bunun olabilmesinin birkaç yolu vardır: Bazı durumlarda nesne, olduğu türden bir nes-

ne olma ölçütlerini tamamen karşılayabilir ve sonra zihnin bağımsız olarak oynayabileceği başka yönlere sahip olabilir; diğerlerinde, zihin, nesnenin işlevsel özellikleri ile formunun ve maddesinin diğer yönleri *arasındaki* ilişkiyle özgürce oynayabilir.[10] Ancak ayrıntılar ne olursa olsun bağımlı güzelliğe sahip bir nesne yine de gerçekten güzel olabilir, çünkü *tüm* güzel nesneler bir şekilde, belirli kavramların yalnızca onlara uygulanmasının ötesine geçen bir yönde oyun için zihne alan açar.

Benzer bir çözümleme, Kant'ın "güzellik ideali" adını verdiği bir sonraki durumda da geçerlidir. Bir güzellik ideali, benzersiz ve en yüksek derecede güzel olan bir şey olurdu. Sonuçta, Kant'ın beğeni yargılarının genel analizinden, bu anlamda bir güzellik idealinin olması gerektiği sonucu çıkmaz: Herkesin gerçekten güzel olan *herhangi bir* nesneden haz alabilmesi, herkesin *en yüksek derecede* güzel bulduğu *bir* nesnenin var olması gerektiği anlamına gelmez. Kant, bir "haz arketipi" düşüncesinin "aklın belirsiz bir en yüksek derece (*maximum*) düşüncesine" (*CPJ*, §17, 5: 232) dayandığını söylediğinde bunu hemen hemen kabul eder, bu da onun beğeni mantığının kendisinden çıkmadığını ima eder. Kant daha sonra, koşulsuz değeri olan tek şeyin "amaçlarını akıl yoluyla belirleyen *insan*" olduğu şeklindeki ahlaki ilkesine başvurur (5: 233) ve bundan, tek olanaklı güzellik idealinin, insanın eşsiz ahlaki onurunun (*moral dignity*) güzel insan formu aracılığıyla ifadesi olduğu sonucunu çıkarır (5: 235). Ama bunu sahici bir *güzellik* ideali, yani bütünüyle ahlaki olan bir şeyin aksine sahici bir estetik yargının nesnesi yapan ne ola-

10 Bu olasılıkları şurada daha yakından şurada inceledim: Yukarıda dipnot 3'te referansı verilmiş olan "Free and Adherent Beauty: A Modest Proposal" ve "Beauty and Utility in Eighteenth Century Aesthetics". *Eighteenth Century Studies* 35 (2002): 439-53, *Values of Beauty* kitabında yeniden basılmıştır. Ayrıca bkz. Eva Schaper, "Free and Dependent Beauty", kendisinin *Studies in Kant's Aesthetics*, s. 78-98 ve Kirwan, *The Aesthetic in Kant*, Bölüm 2 ve 7.

bilir? Bu ancak şu olabilir: Güzel bir insanın nasıl görünmesi gerektiğine ilişkin sabit bir kural ya da bir insanın dış görünüşünün içsel ahlaki değer özelliğini nasıl ifade etmesi gerektiğine ilişkin herhangi bir sabit kural olamaz, ancak yine de bir insan formu ile insan onuru düşüncesi *arasında* özgür bir oyun deneyimleyebiliriz. Deneyimin estetik unsurunun, yalnızca kavramın örneklendirilmesinde değil, form ile kavram ya da ide arasındaki bu özgür oyunda yatması gerekir –ama bu bir sorun değil, çünkü gördüğümüz gibi güzellik her zaman belirli bir kavramın şartlarının salt yerine getirilmesinin ötesinde bir serbest oyunun olanağından oluşur.

Kant'ın sanatsal güzellik deneyimimize ilişkin çözümlemesi aynı düşünceden yararlandığı için, araya giren yüce tartışmasını bir süreliğine erteleyerek şimdi bu düşünceye geri dönebiliriz.[11] Kant, tüm sanatın, "kişi ne yapılması gerektiğini *öğren*ir öğrenmez kişinin yap*abil*eceği bir şey" (*CPJ*, §43, 5: 303) değil, beceri ya da yetenek gerektiren kasıtlı insan üretimi olduğu iddiasıyla başlar. Bu, sanatı bilimle karşılaştırır, ama zanaatları olduğu kadar gerçek güzel sanatları ya da Kant'ın Alman pratiğine uyarak "güzel sanat" (*schöne Kunst*) dediği şeyi içeren yalnızca geniş bir sanat kavramı sağlar. Kant bazı zanaatların güzel sanatlar kadar yetenek gerektirebileceğini kabul etse de, bir zanaatı biraz sert bir şekilde "kendi içinde nahoş (zahmetli) ve yalnızca etkisi (örneğin

11. Bkz. benim "Kant's Conception of Fine Art" adlı makalem, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52 (1994): 175-85, *Kant and the Claims of Taste* kitabının ikinci baskısının 12. Bölümü olarak yeniden basılmıştır. Kant'ın güzel sanat anlayışı üzerine başka çalışmalar için bkz. Salim Kemal, *Kant and Fine Art: An Essay on the Philosophy of Fine Art and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ve Kirk Pillow, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000). Ancak bu eserlerin her biri tartışmalı iddialarda bulunur: Kemal, Kant'ın güzel sanatı ahlaki açıdan güzel doğadan daha önemli gördüğü iddiası ve Pillow, Kant'ın sanat deneyimi anlayışının, güzellikten ziyade yücenin deneyimine ilişkin çözümlemesi yoluyla anlaşılması gerektiğini iddiası.

ücreti) nedeniyle çekici olan bir meslek" olarak nitelendirir. Ayrıca o tüm güzel sanatların bir teknikler bütününde ustalaşmayı gerektirdiğini kabul eder ki bu teknikler bütünü olmaksızın "sanatta *özgür* olması gereken ve tek başına eseri canlandıran *ruh* hiçbir bedene sahip olmayacaktır" (5: 304). Ancak salt zanaat ve güzel sanat arasındaki temel fark, ikincisinin izleyicilerinde bilişsel güçlerin özgür oyununu teşvik ederek özel bir haz üretme niyetiyle üretilmiş olmasıdır: "onun amacı, hazzın temsillere... *bilgi türleri* olarak... eşlik etmesidir" (§44, 5: 305), der Kant ve "Güzel sanat... kendi içinde amaçlı olan ve, bir hedefi olmamasına rağmen, sosyal iletişim için zihinsel güçlerin yetiştirilmesini destekleyen bir tür temsildir" (5: 306).

Bu tanım paradoksal görünüyor: bir güzel sanat eseri, bilişsel güçlerin özgür bir oyununu üretme niyetinin ürünü olmalıdır; belirli bir kavramdan ve dolayısıyla, diye düşünülür, herhangi bir özel niyetten yola çıkamayacağı gerçeğiyle kesin olarak tanımlanan bir durumdur bu. Kant başlangıçta bu paradokstan şunu söyleyerek kaçınmaya çalışır:

> Bir sanat ürününde insan onun doğa değil sanat olduğunun farkında olmalıdır; yine de, formundaki amaçlılık, sanki yalnızca doğanın bir ürünüymüş gibi, keyfî kurallar tarafından tüm kısıtlamalardan muaf gibi görünmelidir [böylece] güzel sanatın ürünündeki amaçlılık, kesinlikle kasıtlı olmasına rağmen, yine de kasıtlı görünmemelidir.
>
> (*CPJ*, §45, 5: 306-7)

Bu, bir sanat eserinden haz almak için, onun insan niyetinin ürünü olduğu gerçeğini bir şekilde hem kabul etmemiz hem de bastırmamız gerektiği izlenimini veriyor. Ama muhtemelen bu öneri, tehdit altındaki paradoksun çok daha tatmin edici bir çözümünü sunan Kant'ın deha teorisine bir giriş

niteliğindedir.[12] Bu teorinin ana fikri şudur: "*Deha* yetenektir... onun sayesinde doğa sanata kural verir" (§46, 5: 307) çünkü bir dehanın eserinin güzelliği, tam olarak, sanatçının herhangi bir bilinçli istemesinden mekanik olarak türetilebilecek her şeyin *ötesine* geçme biçiminde yatar. Kant bunu ayrıntılarıyla açıklar:

> Deha, 1) bir kurala göre öğrenilebilen bir beceriye yatkınlık değil, belirli bir kural verilemeyen bir şeyi üretme *yeteneği*dir, sonuç olarak... *özgünlük* birincil özelliği olmalıdır. 2) ...özgün saçmalık da olabileceğinden, onun ürünleri aynı zamanda modeller, yani *örnek niteliğinde* olmalıdır, bu nedenle, kendileri taklidin sonucu olmasa da, yine de başkalarına bu şekilde, yani bir ölçüt ya da yargılamak için bir kural olarak hizmet etmelidirler. 3) ...o kendi ürününü nasıl meydana getirdiğini bilimsel olarak tarif edemez ya da gösteremez, daha ziyade... *doğa* olarak kuralı verir ve bu nedenle dehasına borçlu olduğu bir ürünün yaratıcısı, o ürünün düşüncesinin kendisine nasıl geldiğini kendisi bilemez ve bu tür şeyleri istediği za-

12 Kant'ın deha teorisi, onun estetik teorisine ilişkin felsefi yorumlarda beklenebilecek bir ilgi görmemiştir; bu kesinlikle Kant'ın ilk baskısı ve Beğeni İddiaları için doğrudur. Ancak bu eksikliği gidermeye yönelik bazı girişimler için bkz. benim "Genius and the Canon of Art: A Second Dialectic of Aesthetic Judgment," adlı makalem *Monist* 66 (1983): 167-88, benim *Kant and the Experience of Freedom* kitabımın 8. Bölümü olarak yeniden basılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 275-303 ve "Exemplary Originality: Genius, Universality, and Individuality," Berys Gaut ve Paisley Livingston (der.), *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 116-37, *Values of Beauty* içinde yeniden basılmıştır. Ayrıca bkz. Donald W. Crawford, "Kant's Theory of Imagination," Ted Cohen ve Paul Guyer (der), *Essays in Kant's Aesthetics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 151-78, *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays* içinde yeniden basılmıştır, s. 143-70 ve Timothy Gould, "The Audience of Originality: Kant and Wordsworth on the Reception of Genius," *Essays in Kant's Aesthetics* içinde, s. 179-94. Kant'ın kavramının, Alman düşüncesinin deha hakkında geniş bir tarihi bağlamında ele alınması için bkz. Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), Cilt I, s. 354-80.

man ya da bir plana göre düşünüp, başkalarını benzer ürünler üretecek bir konuma getirecek talimatları onlara iletmeye de gücü yetmez.

(§46, 5: 307-8)

Ve bu pasaj, güzel sanatlarla ilgili başka bir paradoksun da çözümünü ortaya koyar: güzel bir nesne, onu yaratan sanatçının hayalgücünü ve anlama yetisinin özgür oyununun ürünü olsa bile, yalnızca sanatçının ne yaptığını gözlemleyen *izleyicileri*n bir üyesinde özgür bir oyun ve dolayısıyla bir güzellik deneyimi nasıl üretebilir? Kant'ın cevabı bir dehanın eserinin, tam da başkalarında hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyununu harekete geçirebildiği için bir *özgünlük* modeli olduğudur: Sanatsal dehaya ve güzelliğe sahip bir eser, izleyicisinin tepkisini *dikte eden* bir eser değil, izleyicisinde, sanatçının eseri üretirken deneyimlediğine benzer, ancak onunla aynı olmayan, hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyununu *tetikleyen* bir eserdir.

Kant, deha anlayışını "estetik ideler" teorisinde örneklendirir. Kant, tüm güzel sanat eserlerinin mimetik olduğunu, yani onların temsili bir içeriğe ya da temaya sahip olduğunu varsayar. Kendi ifadesiyle, "doğanın güzelliği *güzel* bir *şey*dir; sanatın güzelliği bir şeyin *güzel* bir *temsil*idir" (*CPJ*, §48, 5: 311) (her ne kadar bu ille de güzel bir şeyin temsili olmasa da). Soyut sanatın –ya da New York'taki Guggenheim Müzesi'nin kurucusunun başlangıçta adlandırdığı gibi, "nesnel olmayan sanat"ın– ortaya çıkışından sonra büyüyenler için böyle bir varsayımın bir gerekçelendirmeye ihtiyacı varmış gibi görünebilir, ancak bu Kant'a apaçık görünmüş olmalı. Kant ayrıca sanatın "aklın kavramları" ile ilgili olduğunu varsayar; burada bununla öncelikle "ölüm, kıskançlık ve her türlü kötülüğün yanı sıra aşk, ün vb gibi" ahlaki kavramlar ya da ahlakla ilgili kavramlar"ı kastediyor gibi görünmektedir; her

ne kadar muhtemelen Kant'ın modeli teorik aklın idelerine de uygulanabilir olsa da (sonsuzu gerçekten temsil edemeyiz, ama belki de dahi bir sanatçı onu sezdirebilir). Ama sanat, eğer güzel olacaksa, *didaktik* olamaz, yani temalarının yalnızca mekanik bir şekilde gösterimi olamaz. Daha ziyade, güzel sanatta bir deha,

> Bir kavrama, belirli bir kavramda asla ele geçirilemeyecek kadar çok düşünmeyi teşvik eden, dolayısıyla kavramın kendisini estetik olarak sınırsız bir şekilde genişleten hayalgücünün bir temsilini [ekler]... bu durumda hayal gücü yaratıcıdır ve entelektüel düşünceler yetisini (aklı) harekete geçirir.
>
> (§49, 5: 314)

Başka bir deyişle, güzel bir sanat eseri, salt entelektüel içeriğinin *ötesinde* hayalgücünün oyununa yer bırakan, hatta bir yanda içeriği ile diğer yandan formu ve malzemeleri –resim durumunda yüzey özellikleri ve görsel imgeleri, lirik şiir durumunda diksiyon ve imgeleri, bir epik veya roman durumunda dili ve bölümleri vb– *arasında* bir oyun yaratan bir sanat eseridir. Sonuç olarak, deha "kendini... belirli bir *kavram*ın sunumunda, bu amaç için zengin malzeme içeren *estetik düşünceler*in sergilenmesinde ya da ifadesinde" ve sanatçıyı ortaya çıkaran ve izleyicide etki yaratan "hayalgücünün özgür bir şekilde anlama yetisinin yasalılığıyla uyuşmasındaki umulmadık ve kasıtsız amaçlılık"ta olduğu kadar göstermez (5: 317).

Dolayısıyla iş sanata gelince, Kant başlangıçta göründüğü gibi saf biçimci (*formalist*) değildir. Daha ziyade, bu estetik düşünceler teorisine dayanarak, onları kelime, jest ve ton kullanımlarına ya da ifade aracı olarak "telaffuz, el hareketi ve geçiş" kullanımına göre sınıflandıran bir güzel sanatlar sistemi önerir (*CPJ*, §51, 5: 320). Ancak bu sınıflandırmanın

ayrıntılarını araştırmak yerine,[13] şimdi Kant'ın yüceyi ele alışına dönmemiz gerekmektedir. Kant, on sekizinci yüzyıl estetiğinin bu standart konusunu[14] ele alışına kendine özgü bir yön verir: Yücenin deneyimi, bilişsel güçler arasında özgür bir oyunu içerir, ama bu durumda oyun, hayalgücü ile anlama yetisi arasında değil, hayalgücü ile akıl arasındadır.

Kant, "matematiksel" ve "dinamik" olmak üzere yücenin iki biçimini kabul eder; böylece teorik ve pratik aklın düşüncelerinin estetik deneyime, sanatta estetik düşüncelere ilişkin açıklamasında yapmadığı bir şekilde girebileceğini açıkça ortaya koyar. Her iki durumda da, deneyimimizin bir acı ve haz karışımı olduğunu, hayalgücünün yetersizliği hissinden kaynaklanan bir ilk acı anını, ardından hayalgücü ile akıl arasındaki nihai bir uyuma tepki olarak bir haz hissinin takip ettiğini savunur. Matematiksel yüce, hayalgücü ile teorik ak-

13 Kant, 1772-1773'te başladığı antropoloji derslerinde sanatların sınıflandırılmasını uzun yıllar tartıştı. Bazı tartışmalar için bkz. benim "Beauty, Freedom, and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the Development of his Aesthetic Theory," adlı makalem, Brian Jacobs ve Patrick Kain (der.), *Essays on Kant's Anthropology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 135-63, *Values of Beauty* içinde yeniden basılmıştır.

14 Bu konu on sekizinci yüzyıl boyunca hem İngiltere'de hem de Almanya'da popülerdi. Edmund Burke'ün *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) eseri bu tartışmanın en önemli noktasıdır. Bu eser Moses Mendelssohn tarafından bir sonraki yıl incelenmiştir, "Philosophische Untersuchung des Ursprungs unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen," Mendelssohn, *Ästhetische Schriften in Auswahl* içinde yeniden basılmıştır, der. Otto F. Best (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), s. 247-65. Konunun klasik bir tarihi için bkz. Samuel Monk, *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII Century England* (1935; Ann Arbor içinde yeniden basılmıştır, MI: University of Michigan Press, 1960). Kant-öncesi İngiliz metinlerinin geniş bir seçkisi için bkz. Andrew Ashfield ve Peter de Bolla, *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Yüce ile ilgili bütün Avrupalı tartışmadan yararlanan bir eser için bkz. Baldine Saint Girons, *Fiat lux: Une philosophie du sublime* (Paris: Quai Voltaire, 1993). Kant'ın teorisinin geniş bir yorumu için bkz. Paul Crowther, *The Kantian Sublime: From Morality to Art* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

lın sonsuz büyüklük idesi arasındaki ilişkiyi içerir. Normalde, belirli bir ölçüm birliğini belirli sayıda yineleyerek herhangi bir nesnenin ya da mesafenin büyüklüğünün "mantıksal bir kavrayışına" ulaşmak için hem hayalgücünü hem de anlama yetisini kullanırız; ve ilkesel olarak, bu yolla herhangi bir büyüklükteki bir büyüklüğü ölçebiliriz. Ama bazen o kadar geniş görünümler yaşarız ki, onları ölçmek yerine tek bir "estetik kavrayış"la anlamaya çalışırız; bunu aslında yapamayız, bu yüzden bunu yapma girişimimiz başlangıçta acı vericidir, ama sonra bir şekilde bunu yapmak için gösterdiğimiz çabanın, akıl yetimizin hayal gücümüz üzerindeki etkisi tarafından harekete geçirildiğini fark ederiz ve aklın bu talebinin kabul edilmesi son derece haz vericidir (*CPJ*, §26, 5: 254-5). Kant, bu deneyimde sadece böyle bir yetiye sahip olduğumuz *sonucunu çıkar*makla kalmadığımızı, aynı zamanda "saf kendi kendine yeten bir aklımız olduğu duygusunu" (§27, 5: 258) *deneyimlediğimiz*i ileri sürer –her nasılsa, uçsuz bucaksız bir sıra dağlar ya da "yukarıdaki yıldızlı gökyüzü"nü görmek bize sonsuzu doğrudan kavradığımızı hissettirir, her ne kadar anlama yetisinin soğuk ışığında böyle bir şeyi yapmadığımızı biliyor olsak da. Bu durumda, hayalgücü ile teorik akıl arasında bir özgür oyun varmış gibi hissederiz.

Dinamik yüce söz konusu olduğunda, deneyimlediğimiz şey, nihayetinde hayalgücümüz ile pratik akıl arasındaki bir uyumdur. Bu deneyime, yalnızca uçsuz bucaksız görünmekle kalmayıp, ezici bir biçimde güçlü ve tehditkâr görünen volkanlar, azgın denizler ve benzeri doğal nesneler neden olur (*CPJ*, §28, 5: 261). Burada, kendi fiziksel yaralanmamız ya da yıkımımız düşüncesiyle bir korku ve acı unsuru yaşarız, ama buna "içimizde, doğanın bariz mutlak-gücüne karşı kendimizi ölçme cesaretini veren, tamamen başka türden bir direniş kapasitesi"ne, yani

> ilgilendiğimiz şeyleri (mallar, sağlık ve yaşam) önemsiz sayma ve dolayısıyla onun [doğanın] (elbette bu şeylerle ilgili olarak tâbi olduğumuz) gücünü kendimiz ve otoritemiz üzerinde en yüksek ilkelerimize ve onların onaylanması ya da terk edilmesine bağlı olsaydı, ona boyun eğmek zorunda kalacağımız bir tür egemenlik olarak görmeme (doğanın parçası olmayan) gücümüz
>
> (§28, 5: 262)

olduğuna ilişkin tatmin edici duygu eşlik eder. Başka bir deyişle, dinamik yücelik deneyimi, doğa önümüze hangi tehditleri ya da aslında ayartmaları koyarsa koysun, temel ahlaki ilkelerimize bağlı kalma özgürlüğümüzün bir *duygu*sudur. Bu duygu, ahlak yasasının taleplerini yerine getirmeyi seçebilmek için gerekli olan irade özgürlüğüne sahip olduğumuza ilişkin kesin bir *yargı* değildir; bu türden kesin bir yargı estetik olmayacaktır. Daha ziyade, bunun ancak kavramlar aracılığıyla ayrıntılarıyla açıklayabileceğimiz belirli bir yorum öneren ama aynı zamanda bize bu kavramların daha biz onları açıklamadan önce geçerlilikleri hakkında elle tutulur bir his veren bir duygu olması gerekir. Bu şekilde, dinamik yücelik deneyimi, hayalgücü ile pratik akıl arasındaki özgür bir oyun olarak anlaşılabilir, kesin, katı bir şekilde bir bilişsel bir ilişki olarak değil.

Dinamik yüce ile birlikte, açıkçası estetik ve ahlak arasında bir bağlantıya çoktan ulaştık. Ancak doğrudan bu konuya dönmeden önce, daha önce ertelenmiş olan bir konuya, yani Kant'ın estetik yargılar gerçekten hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyununda temelleniyorsa, o zaman onların evrensel olarak geçerli oldukları iddiasının inandırıcılığına dönmeliyiz. Kant, bu iddiasını "beğeni yargılarının dedüksiyonu"nda haklı çıkarmaya çalışır. Kant'ın bu adlı bölümündeki (§38) ve daha önceki bir öngörüsündeki (§21) temel düşünce-

si basitçe şudur: Estetik deneyim, sıradan bilgi için de gerekli olan zihnin güçlerini içerdiğinden ve tüm normal insanlar kesinlikle sıradan biliş yeteneğine sahip olduğundan, onlar estetik deneyim için gerekli güçlere de sahiptirler ve gerçekten de hepsi, herhangi birinin sahip olduğu her türeden sahici estetik deneyime sahip olabilmelidirler. Kant'ın sözleriyle, bir kişinin yargısının gerçekten "saf, yani ne nesnenin kavramlarıyla ne de belirleyici zeminler olarak duyumlarla karıştırılmış" olduğu her durumda, demek ki

> Yargı gücü... yalnızca yargı gücünün genel kullanımının öznel koşullarına... ve dolayısıyla (genel olarak olanaklı bilgiler için zorunlu olarak) tüm insanlarda varsayılabilecek öznel öğeye yönlendirilebilir.

Sonuç olarak, "bir temsilin yargı gücünün bu koşullarıyla örtüşmesinin herkes için *a priori* olarak geçerli olduğu kabul edilebilir olmalıdır." Bu nedenle, bir beğeni yargısında bulunan biri, kendi hazzını, gerçekten doğru bir şekilde hayalgücü ile anlama yetisinin uyumunun meydana gelmesine bağlıyorsa –bu, pratikte garanti edilemez, çünkü kendi duygularımızın kaynakları hakkında hepimiz çok kolay aldanabiliriz– o zaman "haz ya da temsilin öznel amacı... meşru bir şekilde herkesten beklenebilir" (*CPJ*, §38, 5: 290).

Bu argüman bütünüyle ikna edici değildir. Kant'ın kendi dilini kullanırsak, bilişsel yetiler herkeste aynı şekilde çalışsa bile, herkeste aynı şekilde *oynama*larının zorunlu olmadığını söyleyebiliriz. Gerçekten de, terimlerin sıradan anlamıyla sadece nasıl çalışacağını bilen ve nasıl gevşeyeceğini bilmiyor gibi görünen bazı insanlar olduğu gibi, bilişsel yetileri çalışan ama hiç oynamayan bazı insanlar olabileceğini söyleyebiliriz. Ya da bu itiraz aşırı görünse bile, elbette herkesin bilişsel güçlerinin genel anlamda aynı şekilde çalıştığını, ancak her özel

ayrıntıda aynı şekilde çalışmadığını söyleyebiliriz: Muhtemelen herkes herhangi bir veri ya da gözlem grubuna şu ya da bu kavramı uygulayabilir, ama hepsi böyle herhangi bir çokluya *aynı* kavramı zorunlu olarak uygulamazlar. Antropoloji ve dilbilim, on dokuzuncu yüzyıldan beri, farklı kültürlerin genellikle aynı nesneler alanını oldukça farklı kavramlara böldüğünü ortaya koymuştur. Ayrıca, herkes *şu ya da bu* nesneye tepki olarak bilişsel güçlerin özgür oyununu deneyimleme yeteneğine sahip olsa bile, herkesin diğer herkesle *aynı* nesnelere tepki olarak bu güçlerin haz verici özgür oyununu deneyimleyeceği sonucu çıkmaz.[15]

15 Kant'ın beğeni yargılarının dedüksiyonuna ilişkin eleştirimi *Kant and the Claims of Taste*, Bölüm 7-9'da ayrıntılı olarak geliştirdim. Kitabımdan önce, Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*'de (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974) ve ondan sonra, Kenneth F. Rogerson, *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expression*'da (Lanham, MD: University Press of America, 1986), estetik yargının ahlakla nihai bağlantısının, bilişsel yetilerimizin tek başına sağlayamayacağı bir anlaşma garantisi sağladığını öne sürerek Kant'ın dedüksiyonunu savunmuşlardır. Bu savunmanın faydasız olduğu cevabını verdim, çünkü beğeninin ahlaki anlamı beğeninin özneler arası geçerliliğini kanıtlamaktan ziyade varsaymayı amaçlar; bkz. *Kant and the Experience of Freedom*'a Giriş, s. 12-9. Anthony Savile, estetik nesnelere estetik düşünceler teorisi aracılığıyla bir kez ahlaki önem yüklendiğinde, bireylerin belirli nesnelere ilişkin değerlendirmelerinde anlaşmalarının zorunlu hale geldiğini çünkü her nesnenin önemli bir ahlaki düşünceyi benzersiz bir şekilde ifade edeceğini öne sürerek bu savunmanın bir varyantını sunmuştur; bkz. kendisnin *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller* adlı kitabı (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 168-73, 179-82. Ama ahlakın, her önemli düşüncenin her bireye mümkün olan her şekilde sunulmasını gerektirdiğini varsaymak mantıksız görünüyor. Daha yakın zamanlarda, Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* adlı eserinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ortak bilişsel kapasitelere sahip olmamızın ideal koşullar altında belirli nesnelere cevap olarak anlaşmayı garanti etmek için yeterli olduğunu savundu (2001; s. 179-82). Kirwan'ın iddiasına göre, herkesin beğeni nesnelerine aynı şekilde tepki vermesi gerektiği varsayımı o kadar mantıksızdır ki, Kant'ın yalnızca her yargının öznesine zorunlu ve evrensel olarak geçerliymiş gibi hissettirdiğini kabul eden temel beğeni fenomenolojisine yalnızca tutarsız bir ekleme olabilir (*Kant'ta Estetik*, s. 22-8). Açıktır ki, Kant'ın dedüksiyonunun başarısı büyük ölçüde tartışmalıdır.

Bu itiraz, Kant'ın tüm estetik teorisinin değerini düşürür mü? İki nedenden dolayı böyle olacağını düşünmüyorum. Birincisi, Kant, estetik deneyimimizin bilişsel güçlerimizin oyunu açısından bir yorumunu vererek, estetik yargılarımızda anlaşmaya varabileceğimizin garantisini veremese bile, bu deneyimi tamamen ifade edilemez ve betimlenemez olanın alanından çıkardı ve yargılarımızı birbirimize akla uygun bir şekilde iletebilelim diye, en azından onun hakkında konuşmanın bir yolunu önermiştir. O bize bir nesnenin önünde durup "Güzel" demekten daha fazlasını nasıl yapabileceğimizi gösterdi: Çeşitli parçalarının, her ne kadar bir ispatın basamakları gibi birbirine uymasalar da, bize birlik duygusu vermek için nasıl bir araya geldiklerinden bahsedebiliriz ve her ne kadar temayı canlandırmanın tek yolu bu diyen bir kural olmasa da, onların bir temayı nasıl canlandırdıklarından bahsedebiliriz.

İkincisi, Kant'ın neden beğeni yargıları hakkında hemfikir olmamızın önemli olduğunu düşündüğünü anladığımızda, herkesin estetik deneyime sahip olmasının gerçekten önemli olduğunu ancak aynı nesnelere tepki olarak aynı estetik deneyimlere sahip olmalarının o kadar da önemli olmadığını anlayabiliriz. "Estetik Yargı-gücünün Eleştirisi"nin neredeyse sonunda Kant, "güzel, ahlaki iyinin simgesidir ve aynı zamanda yalnızca bu bakımdan (herkes için doğal olan ve bir ödev olarak herkesten beklenen bir ilişki olması bakımından) diğer herkesin rızasını talep ederek haz verir" (*CPJ*, §59, 5: 353). Estetik deneyimin nihai olarak ahlaki bir önemi olduğu için, başkalarının buna sahip olmasını talep etme hakkımız var. Ama başkaları estetik deneyimin ahlaki yararını tam da yalnızca herhangi birimizin elde ettiği aynı nesnelerden alamıyorlarsa, belirli beğeni yargıları hakkında anlaşma talep etmemize gerek kalmayabilir. Öyleyse şimdi son olarak Kant'ın estetik ve ahlak arasındaki bağlantılara ilişkin açıklamasına dönelim ve bu bağlantıların, insanlar kendi özel beğeni yar-

gılarında ille de aynı fikirde olmasalar bile geçerli olup olmadığını görelim.

Estetik ve Ahlak

Kant, estetik ve etik arasında en az altı özel bağlantı kurar. Birincisi, estetik düşünceler teorisinden gördüğümüz gibi, estetik deneyimin nesnelerinin bize ahlaki açıdan önemli düşünceleri yaratıcı ve hoş bir şekilde sunabileceğini açıkça kabul eder. Aslında Kant, bir yerde, doğal ve sanatsal güzelliğin *tüm* formlarının estetik düşüncelerin ifadeleri olarak kabul edilebileceğini ileri sürecek kadar ileri gider: Doğal nesneler bize ahlaki düşünceler önerebilir, bu tür bir öneri herhangi bir kasıtlı insan etkinliğinin ürünü olmasa bile (*CPJ*, §51, 5: 319). Kant, "Güzellik İdeali"nde, gördüğümüz gibi, insan formunun güzelliğinin "insanları içsel olarak yöneten ahlaki düşüncelerin görünür ifadesi" olarak kabul edilebileceğini de ileri sürmüştür; burada Kant yalnızca insan güzelliğinin güzellik için benzersiz bir arketip ya da standart olarak ele alınabileceğini savundu; çünkü mutlak ve koşulsuz olarak değerli bir şeyi, yani yalnızca insanların sahip olduğu ahlaki otonomiyi ifade eden tek güzellik formudur ama aynı zamanda bu eşsiz değerin insan formunda ifade edilebileceği kesin bir yol yoktur, böylece insan karakterinin içsel ahlaki değerinin insan figüründeki dış ifadesinde her zaman özgür ve dolayısıyla estetik bir şey vardır (§17, 5: 235-6).

Kant'ın dinamik yücelik deneyiminin, saf ahlak ilkesini kabul etme ve aksini yapmaya yönelik doğanın yolumuzu çıkarabileceği tüm tehditlere ya da teşviklere rağmen ona göre hareket etme konusunda kendi pratik aklımızın gücüne ilişkin bir duygudan başka bir şey olmadığı iddiasında kurduğu ikinci bağlantıya da değinmiştik. Gerçekten de, dinamik yüce deneyimi bu kadar merkezî bir şekilde kendi ahlaklı olma ka-

pasitemizin bir imasını içerdiğinden, Kant aslında şunda ısrar eder: "Doğadaki yüce, yalnızca uygunsuz bir şekilde böyle adlandırılmıştır ve uygun bir şekilde yalnızca düşünme tarzına ya da daha doğrusu onun insan doğasındaki temeline atfedilmelidir" (*CPJ*, §30, 5: 280). Ve Kant bariz olarak, bu deneyimin açık ahlaki akıl yürütmeyle özdeş olduğunu iddia etmek istemeyip, yalnızca "ahlaki eğilime benzer bir zihnin eğilimi" olduğunu iddia etmek istemesine rağmen (§29 sonrasındaki Genel Açıklama, 5: 268), en azın bir yerde, yüce deneyiminin karmaşık karakterinin, onu bizzat ahlaki durumumuza ilişkin deneyimimizdeki en iyi tasarım yaptığını iddia eder:

> Saf ve koşulsuz bir entelektüel tatminin nesnesi, tüm gücüyle ahlak yasasıdır... ve bu güç aslında kendini yalnızca fedakarlıklar yoluyla estetik olarak bilinebilir yaptığından (ki bu içsel özgürlük adına olsa da bir yoksunluktur...), estetik taraftaki doyum (duyusallıkla ilgili olarak) olumsuzdur... ama düşünsel yönden bakıldığında olumludur... Bundan, özünde amaçlı (ahlaki iyi) olan entelektüelin, estetik olarak değerlendirildiğinde, güzel olarak değil, daha çok yüce olarak temsil edilmesi gerektiği sonucu çıkar, böylece o sevgi ve yakın şefkat duygusundan daha çok saygı duygusu (ki bu çekiciliği küçümser) uyandırır; çünkü insan doğası bu iyiliği kendi isteğiyle değil, ancak aklın duyusallık üzerinde uyguladığı egemenlik yoluyla kabul eder.
>
> (§29 sonrasındaki Genel Açıklama, 5: 271)

Ama bu olumlu ifadeye rağmen, Kant başka bir yerde üçüncü olarak, ahlaki durumumuzun yüce tarafından değil, güzel tarafından sembolize edilen can alıcı yönleri olduğunu öne sürer. Burada, Kant'ın, son bölümün sonunda değinilen şu iddiasına göndermede bulunuyorum: Güzel, ahlaki açıdan iyinin simgesidir, çünkü güzellik deneyimimiz ile ahlakın yapısı arasında önemli paralellikler vardır ve aslında ancak gü-

zel ahlaki açıdan iyinin sembolü olduğu ölçüde, ideal koşullar altında başkalarının bizim güzellik değerlendirmelerimizle aynı fikirde olması gerektiğini yalnızca *öngörme* değil, aynı zamanda onlardan bunu yapmalarını *talep etme* hakkımız da vardır. (§59, 5: 353). Kant, "farklılıklarını gözden kaçırmamakla birlikte, bu analojinin birkaç yönü"nü örnek gösterir:

> 1) Güzel *dolaysızca* haz verir (ama, ahlak gibi, kavramda değil, yalnızca reflektif görüde). 2) O *herhangi bir çıkar olmaksızın* haz verir (ahlaki iyi, elbette bir çıkarla zorunlu olarak bağlantılıdır, ancak doyuma ilişkin yargıdan önce gelen bir çıkarla değil, bu şekilde ilk üretilen bir çıkarla). 3) Hayalgücünün *özgürlüğü* (böylece yetimizin duyusallığa), güzelin yargılanmasında, anlama yetisinin yasalılığıyla uyum içinde temsil edilir (ahlaki yargıda, iradenin özgürlüğü, iradenin kendisiyle aklın evrensel yasalarına göre uyumu olarak kavranır) 4) Güzeli yargılamanın öznel ilkesi *evrensel* olarak, yani herkes için geçerli olarak temsil edilir... (ahlakın nesnel ilkesinin de evrensel olduğu söylenir).
>
> (5: 354)

Kant'ın buradaki iddialarından en çarpıcı olanı, güzellik deneyiminin, anlama yetisi ile oynadığı oyunda hayalgücünün özgürlüğünün bir deneyimi olması nedeniyle, onun, ahlak için zorunlu olan, ama kendisi doğrudan deneyimlenebilecek bir şey olmayan, ahlak yasalarıyla kendini belirleme iradesinin özgürlüğünün somut bir sembolü olarak ele alınabileceğidir (bkz. *CPracR*, 5: 29). Başka bir deyişle, estetik tepkinin tam da ahlaki kavramlar da dahil olmak üzere kavramların doğrudan belirlemesinden bağımsızlığı ve dolayısıyla çıkarsızlığı, güzellik deneyimini, böylece ahlaki özgürlüğü sembolize edebilen bir özgürlük deneyimi yapan şeydir.[16]

16 Kant'ın güzelin ahlaki iyinin simgesi olduğu iddiasının başka tartışmaları için bkz. Ted Cohen, "Why Beauty is a Symbol of Morality", Cohen ve Guyer,

Muhtemelen bu tez, Kant'ın yücenin ahlakın en uygun sembolü olduğu yönündeki önceki iddiasıyla şu gözlem yoluyla uzlaştırılabilir: Güzellik deneyimi, iradenin özgürlüğünü bizim için somut hale getirirken, bu özgürlüğün genellikle kendi doğal eğilimlerimiz tarafından sunulan direniş karşısında uygulanması gerektiği hissini anlamamızı sağlayan yalnızca yüceye ilişkin karışık deneyimdir.[17] Ancak bu gerilim nasıl ele alınırsa alınsın, sonuçta Kant'ın güzellik deneyiminin bir özgürlük duygusu olduğu iddiasının, onun tikel güzellik yargılarının evrensel olarak geçerli olduğu iddiasından ayrılabileceğini görebiliriz: Güzellik deneyimi, hepimiz bu deneyimi aynı tikel nesnelerden elde etmesek bile, iradelerimizin özgürlüğünü simgeler ve bu duyguya sahip olmamız bizim için önemliyse, her birimizin bu deneyimi bize güzel gelen şu ya da bu nesneden almamız yeterli olabilir ve bu deneyimi tam da aynı nesnelerden almamız gereksiz olabilir.

Kant'ın estetik ve etik arasındaki dördüncü bağlantısı, güzel olana yönelik "düşünsel ilgi" teorisinde yatmaktadır. Burada Kant, güzel bir nesneden duyduğumuz temel hazzın, onun varlığına ilişkin herhangi bir önceki ilgiden bağımsız olması gerektiği halde, eğer güzel nesnelerin varlığı, dünyadaki durumumuz hakkında daha genel olarak haz verici bir

---

Essays in Kant's Aesthetics, s. 221-36; G. Felicitas Munzel, "The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good," *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995): 301-30; Allison, *Kant's Theory of Taste*, s. 236-67; Mihaela Fistioc, *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment* (Londra ve New York: Routledge, 2002), Kant'ın teorisini Yeni-Platonculuk bağlamına koyar; bu aynı zamanda şu iki yazar tarafından da öne sürülmüştür: Kirwan *The Aesthetic in Kant*, s. 172-3 ve Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 121-5.

17 Bkz. benim "The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics," adlı makalem Hermann Parret (der.), *Kant's Ästhetik –Kant's Aesthetics– L'esthétique de Kant* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1998), s. 338-55, *Values of Beauty* içinde yeniden basılmıştır.

gerçek ortaya koyuyorsa, bu temel deneyime bir başka haz katmanı ekleyebileceğimizi öne sürer. O halde Kant'ın öne sürdüğü şey şudur: Ahlak söz konusu olduğunda,

> düşüncelerin de (akıl ahlaki duyguda, düşüncelere dolaysız bir ilgi üretir) nesnel gerçekliğe sahip olması, yani doğanın ürünlerinin bizim memnuniyetimizle yasalara uygun bir şekilde örtüştüğünü varsaymak için kendi içinde bir tür zemin içerdiğine ilişkin bir iz göstermesi ya da bir işaret vermesi, aklı ilgilendirdiği için... akıl, buna benzer bir örtüşmenin doğadaki her göstergesiyle ilgilenmelidir; dolayısıyla zihin, kendisini, aynı zamanda onunla ilgilenmek zorunluluğu içinde bulmadan, *doğa*nın güzelliği üzerinde düşünemez.
>
> (*CPJ*, §42, 5: 300)

Kant'ın iddiası, pratik akıl için doğanın onun amaçlarına karşı cömert olmasının yararlı olduğudur, bu nedenle, özellikle ahlaki olmasalar bile, doğanın amaçlarımıza uygun olduğuna ilişkin *her* kanıttan haz alırız ve güzelliğin doğal varlığı böyle bir kanıttır, çünkü güzellik deneyiminin kendisi en temel bilişsel hedefimizin beklenmedik bir şekilde yerine getirilmesidir. Hatırlarsak Kant, ahlak felsefesinde, doğanın yasalarını ahlakın nihai hedefi olan en yüksek iyinin gerçekleştirilmesiyle tutarlı hale getiren bir yaratıcısı olduğunu *varsayabileceğimiz*i söylemişti; ama şimdi, güzellik deneyiminde, dünyanın nihai ahlaki amacımız da dahil, bizim amaçlarımızla tutarlı olduğunu *hissedebileceğimiz*i söylemektedir.

Kant'ın beşinci iddiası, estetik deneyimin bizzat doğru ahlaki davranışın yardımcı olduğudur. Üçüncü *Eleştiri*'de Kant şöyle der: "Güzel, bizi bir şeyi, hatta doğayı, çıkarsız bir şekilde sevmeye hazırlar; yüce, (duyulur) çıkarımıza aykırı bile olsa, ona saygı duymaya hazırlar" (*CPJ*, §29 sonrasındaki Genel Açıklama, 5: 267), burada herhangi bir kişisel çıkar olmaksızın sevebilmek ve kendi çıkarımıza aykırı bile

olsa saygı duyabilmek doğru ahlaki davranışın zorunlu önkoşullardır. Bölüm 7'de, Kant'ın daha sonra *Ahlakın Metafiziği*'nde şunu iddia ederken benzer bir noktaya değindiğini gördük: "Cansız doğada *güzel* olanı nedensizce yok etme isteği", kendimizden ve diğer insanlardan başka hiçbir şeye karşı doğrudan ahlaki sorumluluklara sahip olmasak da, yine de "kendisi ahlaki olmasa da, yine de ahlakı büyük ölçüde destekleyen ya da en azından onun yolunu hazırlayan bir duyusallık eğilimi olan [bizdeki] o duyguyu zayıflatır ya da kökünden söker: yani, bir şeyi (örneğin, güzel kristal oluşumlarını, bitkilerin tarif edilemez güzelliğini) onu kullanma niyetinden bile bağımsız olarak sevme eğilimi" (*MM*, Erdem Öğretisi, §17, 6: 643).

Son olarak, "Estetik Yargı-gücünün Eleştirisi"nin en son bölümünde, onun kısa "Beğeni metodolojisi üzerine Ek"inde Kant şunu öne sürer: Bir toplumda ortak beğeni standartlarının yetiştirilmesi ya da gerçekleştirilmesi, bir toplumun "en eğitimli kesiminin düşüncelerinin daha az eğitimli olanlarınkiyle karşılıklı olarak iletilmesi, birincisinin düşünce özgürlüğünün ve inceliğinin, ikincisinin doğal sadeliği ve özgünlüğü ile koordinasyonunun" (*CPJ*, §60, 5: 356) daha genel bir "sanatının" keşfedilmesine yardımcı olabilir ki burada bu sanat belli ki "*yasaya uygun* sosyallik" hedefinin gerçekleştirilmesi ya da salt kuvvet yerine adalet ilkeleri temelinde istikrarlı bir yönetim biçiminin kurulması için gereklidir. Bu nedenle Kant, estetik deneyimin, kişisel etiğin yanı sıra sağlam siyasetin gelişimine katkıda bulunabileceğini öne sürer, ancak bu ikisi elbette birbirinden bağımsız değildir; çünkü Bölüm 8'de gördüğümüz gibi Kant'ın savunduğu ahlaki siyasette, adil bir devlet kurmak, yalnızca geleceğe yönelik bir çıkarımızın olduğu bir şey değil ahlaki ödevimizdir

Dolayısıyla, estetik tepkinin çıkarsızlığına rağmen, aslında buna dayanarak, Kant, estetik deneyimin ahlaki davranışa

yardımcı olduğu çeşitli yollar ortaya çıkarmıştır. Bu bölümün ilk kesiminin sonunda sıralanan ahlakın olanağı için dört koşula baktığımızda, bu bağlantıların bu olanağı yerine getirmemizi nasıl destekleyebileceğini şimdi görebiliriz.

Birincisi, ahlaki düşüncelerin duyusal sunumu, her şeyden önce sanatsal dehanın eserleri söz konusu olduğunda estetik düşünceler yoluyla, ama muhtemelen aynı zamanda güzel insan figürü tarafından "güzellik ideali" olarak ifade edilen en yüksek düzeyde tutarlı ahlaki karakterin imgesi aracılığıyla, bize ahlak yasasının yanı sıra ahlak düşüncesinin kendisiyle bağlantılı diğer düşüncelerin duyusal bir sunumunu sağlar, örneğin ahlakın gereklerini yerine getirmekten kaynaklanan memnuniyet, reddedilmeleri yoluyla hak edilen küçümsenme ve benzeri gibi; çünkü Kant'ın verdiği, estetik düşünceler yoluyla ifade edilen rasyonel düşüncelerin özel örneklerini böyle yorumlayabiliriz.

İkincisi, dinamik yücede deneyimlediğimiz doğanın tüm tehditlerine rağmen ahlakın taleplerine göre yaşamayı seçme özgürlüğümüzün yanı sıra güzeli ahlaki açıdan iyinin bir sembolü olarak yorumlama eğilimimiz, ahlak yasasına ilişkin bilincimizden düşünsel olarak çıkarabileceğimiz irade özgürlüğünün duyusal yaratıklar olarak bizim için hissedilir hale gelme biçimleridir. İkinci durumda, Kant açıkça "kavramlarımızın gerçekliğini göstermek için görülerin her zaman gerekli olduğunu" ve duyusallığımızın sınırlarını aşan saf akıl düşüncelerinin bile en azından onları duyulur hale getirebilecek sembolik bir "hypotyposis" [görsel ifade -çev.n.] ya da sunuma ihtiyaç duyduğunu savunur (*CPJ*, §59, 5: 351). Başka bir deyişle, duyularla tam olarak kavranamayacak kadar soyut olanların bile duyulabilir simgelerini aramak bizim doğamızdır ve nasıl mutlak monarşinin despotizmini temsil etmek için bir el değirmeni imgesini kullanabiliyorsak, aynı şekilde, hayalgücümüzün özgürlüğünün duyusal deneyimini de, ira-

demizin özgürlüğünün kuşkusuz ama soyut gerçeğini temsil etmek için kullanabiliriz (5: 354).

Üçüncüsü, güzellik deneyiminden elde edilen, doğanın hedeflerimizin gerçekleştirilmesine uygun olduğuna ilişkin ipucu, aksi takdirde yalnızca saf pratik aklın bir postülatı olan şeyin, yani doğa yasalarının ve özgürlük yasasının tutarlılığının, duyulur bir izidir. Kant, bu tür duyusal izlerden aldığımız hazzı, güzelliğe olan "düşünsel ilgi"nin temeli olarak adlandırır, çünkü muhtemelen güzelliğin bizim için doğruladığı bu gerçek, saf pratik akla sahip failler olarak bizi ilgilendirir ve değerli sanat eserlerine sahip olmak yoluyla böbürlenme ya da zararsız sosyalleşme olasılığının yaptığı gibi yalnızca empirik açıdan bizi ilgilendirmez. Ama yine de, güzelliğin varlığının bize sunduğu doğanın amaçlarımıza uyumluluğunun belirtisi, duygularımız üzerinde bir etkiye sahiptir ve böylece saf pratik aklın varsayımını tamamlar. (Tıpkı Kant'ın *Ebedi Barış*'ta anlattığı barışın ortaya çıkışıyla ilgili tarihi öykünün, ahlakın talep ettiği şeyin doğamızın duyusal yönünü tatmin edecek bir şekilde olanaklı olması gerektiğine ilişkin tamamen rasyonel kanımızı tamamlayabilmesi gibi.)

Son olarak, Kant, güzellik deneyiminin bizi çıkar gözetmeden sevmeye ve yüce deneyiminin kendi çıkarımıza ters düşse bile saygı duymaya hazırladığını ve estetik deneyimin herhangi bir karmaşık yönetim biçiminde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan farklı sınıflar ve çıkar grupları arasındaki boşlukları kapatmaya yardımcı olabileceğini öne sürdüğünde, estetik deneyimin aslında ahlakın gerektirdiği şekilde eylememize yardımcı olabileceğini öne sürmektedir.

Ama şimdi ortada bir sorun olabilir: Estetik deneyimin doğru ahlaki davranışa yardımcı olabileceğine ilişkin tüm bu iddialar, Kant'ın yalnızca ahlak yasasına saf saygının ahlaklı olmak için gerçekten saygıdeğer bir motivasyon olabileceğine ilişkin ünlü iddiasının temelini çürütüyor gibi görünebi-

lir. Kant eğer tutarlı olacaksa, estetik deneyimlerin saf ahlaki *motivasyon*un yerine geçmeden bizi başarılı ahlaki *davranış*a hazırlayabileceğini savunması gerekir. Bunu nasıl yapabilir?

Bu soruna iki yaklaşım vardır. İlk olarak, Kant'ın ahlaki değer için gerekli olan motivasyonun tüm salt eğilimlerden arınmışlığını, yalnızca ahlak yasasının karakterini belirlemek için ileri sürdüğünü iddia edebiliriz –bu gerçekte tüm eğilimlerden muaf birinin ona göre eyleyebileceği bir yasa olmalı, dolayısıyla salt formel bir yasa olmalıdır (bkz. *G*, 4: 402). Ancak, bu yasa ve onun sonucunda ortaya çıkan belirli yükümlülükler bir kez belirlendikten sonra, bizim için mevcut olan motivasyon türü bize herhangi bir özel ahlaki övgü kazandırmayacak olsa bile, *fiilen bizim için mevcut olan hangi motivasyondan kaynaklanırsa kaynaklansın*, her zaman ona uymak ve böylece ahlaki kınamadan kaçınmak bizim ödevimizdir. Sonuç olarak, estetik deneyimden ahlaki açıdan yararlı duygular geliştirme ödevine sahip oluruz, her ne kadar ahlaki yükümlülüklerimizi bu duyguları motivasyon olarak kullanarak yerine getirmek, yalnızca bizi ahlaki olarak hor görülmekten kurtaracak ama bize ahlaki saygı kazandırmayacak olsa da. Bu, hiç değilse kısmen doğru olmalıdır, çünkü yasaya saygı duyma saf motivasyonu bizde mevcut olmadığı ve bunu yaparak herhangi bir özel saygı kazanamayacağımız durumlarda bile, her zaman ahlak yasasına uymak kesinlikle bizim ödevimizdir.

Ancak, ödevimizi yerine getirmek için en iyi ikinci güdüler olarak estetik kaynaklı duygulara bakmak yerine, ödeve saygı motivasyonuna *üst düzey* bir motivasyon olarak da bakabiliriz ki bu motivasyon tüm tikel durumlarda ahlak yasasının bizden talep ettiğini yapmaya bağlılığımızı temellendirir ve bu nedenle o tikel koşullarda ahlaki olarak zorunlu eylemleri gerçekleştirmemizi sağlayacak, bu amaç için etkili oldukları ortaya çıkarsa estetik kaynaklı duygular da dahil

olmak üzere, her türlü *tikel* duygu ve eğilimi geliştirmemiz için bize bir güdü verir. Gördüğümüz gibi Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin "Erdem Öğretisi"nde yardımseverlik ve sempati duygularını tartışırken böyle bir model önerir. Orada şunu öne sürer: doğa, başkalarına karşı yardımseverlik ahlaki amacını gerçekleştirebilmemizi sağlayacak bir *araç* olarak "sempatik" duygulara "hassasiyeti insanların içine yerleştirmiştir" ve bu nedenle bu tür duyguları "etkin ve akla uygun iyiliği teşvik etmek için bir araç olarak" (*MM*, Erdem Öğretisi, §34, 6: 456) kullanma ya da ya da onları "ahlaki ilkelere dayalı sempati için tamamen bir araç olarak" (*MM*, Erdem Öğretisi, §35, 6: 457) kullanma yönünde, "yalnızca koşullu da olsa, özel bir ödev"imiz vardır. Burada iki düşünce vardır. Birincisi, ödeve saygı genel motivasyonu, bizi ahlak yasasının yerine getirilmesini kapsayıcı hedefimiz haline getirmeye ve bizi yardımseverlik gibi belirli ödevlere adamaya yönlendirse de, belli durumlarda daha somut duygularla eylemeye yönlendiririliriz ve sonuç olarak, tam da bu genel motivasyon nedeniyle, bu tür araçlar olarak işlev görebilecek duyguları geliştirmemiz ve özellikle bizim için doğal olan duygu eğilimlerini –sempati eğilimleri, aynı zamanda doğal güzelliğe hayran olma eğilimleri– geliştirmemiz gerekir. Ama ikincisi, bu ödev her zaman "koşullu"dur –yani, sempatimiz "ahlaki ilkelere dayanmalıdır"– çünkü duygularımızın, hatta en iyiliksever ve en yararlı duygularımızın bile herhangi bir tikel durumda bizi yapmaya sevk ettiği şeyin ahlaki olarak gerçekten doğru olduğu olmadığını denetlemek her zaman akla kalmıştır. Buradaki düşünce şudur: Duygular olmadan hareket edemeyiz, ancak yalnızca duygularla da hareket edemeyiz çünkü duygular, ne kadar iyi yetiştirilmiş olursa olsun, her zaman mevcut ahlaki duruma tam olarak duyarlı olmayabilir ve doğru şekilde kullanılmaları için ahlaki ilkelerin rehberliğine ihtiyaç duyar. Bir şeyi yapmanın, örneğin, bir başkasının kendi ahlaki ödevini

ihlal etmesine yardımcı olabileceği durumlarda, ister estetik deneyim yoluyla ister başka bir şekilde geliştirilmiş olsun, iyiliksever duygularımıza göre hareket etmememiz gerekir. Doğal duygular, estetik deneyim tarafından yönlendirilen ya da geliştirilenler de dahil, ahlakın gerektirdiği belirli eylemleri gerçekleştirmek için zorunlu koşullar olabilir ama asla yeterli koşullar olamaz –daima ahlaki ilkelerin rehberliğini gerektirirler.

Ama Kant, estetik deneyim tarafından uyarılan herhangi bir duygunun ahlaki yükümlülüklerimizi yerine getirmemiz için *zorunlu* bir koşul olduğunu hiçbir zaman iddia etmez. Ve Kant aklın en soyut düşünceleri için bile her zaman bir tür duyulur temsile ihtiyacımız olduğu ve güzellik deneyimindeki hayalgücünün özgürlüğüne ilişkin duygumuzun, ahlak tarafından varsayılan soyut irade özgürlüğünün böyle bir simgesi olarak işlev görebileceği konusunda ısrar etse de, hiçbir zaman bunun o özgürlüğün tek olanaklı duyulur simgesi olduğunu söylemez –Kant'ın *Din*'deki Hıristiyanlığın merkezi simgelerini yeniden yorumlaması bunu engeller (*RBMR*, 6: 60-2, 82) ve ödeve saygı göstermeye yönelik saf motivasyonunun bize emrettiği amaçların başarılması için duyguların nasıl ahlaki olarak uygun araçlar olabileceğini göstermek için az önce başvurduğumuz sempatik duyguya ilişkin son tartışma, estetik deneyim ve eğitim yoluyla üretilmek yerine, doğa tarafından doğrudan içimize "yerleştirilen" sempatik duyguların var olduğunu varsayar. Bu nedenle, Kant, estetik deneyimden kaynaklanan eğilimlerin ahlaki açıdan yararlı olabileceğini ve bu nedenle korunması ve geliştirilmesi gerektiğini açıkça varsaysa da, bu tür duyguların ahlaki yükümlülüklerimizi yerine getirmek için yeterli koşullar olmak şöyle dursun, ahlaki açıdan yararlı *yegâne* duygular olduğunu ya da hatta zorunlu olduğunu iddia etmek istemiş olamaz. Ve eğer böyleyse, o zaman muhtemelen, beğeninin yetiştirilmesinin,

ahlaka sağlayabileceği destek nedeniyle teşvik edilmesi gerektiği sonucuna varmamız gerekir ama başkaları kendi ahlaklarını desteklemek için başka yollar bulmuşlarsa, onların estetik duyusallıklarını geliştirmelerini *talep etme* hakkımız yoktur.

Özet

Kant, estetik deneyimi hem kendine özgü bir otonomi biçimi hem de ahlaki anlamda özerkliğe ulaşmak için rasyonel ve de duyusal yaratıklar olarak çabalarımıza bir destek olarak yorumlar. Kant, estetik yargıyı, hayalgücünün özgür oyunu ve daha yüksek bilişsel güçler tarafından üretilen haz duygularına dayalı olarak çözümler: Saf güzellik durumunda, bir nesnenin formu tarafından başlatılan hayalgücü ile anlama yetisi arasındaki özgür oyun; bağımlı güzellik söz konusu olduğunda, bir nesnenin formunun özellikleriyle, ona uyguladığımız amaç kavramının ötesine geçen hayalgücü ile anlama yetisi arasındaki özgür oyun ya da kavram ile form arasındaki özgür oyun; sanatsal güzellik söz konusu olduğunda, hayalgücü ile sanat eserleri tarafından ifade edilen aklın düşünceleri arasındaki özgür oyun ve yüce söz konusu olduğunda, hayalgücü ile akıl arasındaki, doğanın büyüklüğü ya da kudretinin yol açtığı, başlangıçta acı veren ama nihayetinde haz verici bir oyun. Kant daha sonra, estetik deneyimin, ahlaki özerkliğin kendine özgü otonomi formunun temelini çürütmeden, onu gerçekleştirmemizi destekleyebileceği çeşitli yolları çözümler. Bu potansiyel paradoksa çözümünün anahtarı, tam da kendi özgürlüğü sayesinde, hayalgücünün ve eserlerinin, ahlaki otonomi için gerekli olan irade özgürlüğünün icra edilmesini temsil edebilmesi ve destekleyebilmesidir.

Ek Okumalar

Bu bölümdeki argümanlarda ağırlıklı olarak, "Güzelin Analitiği" ve "Saf Beğeni Yargılarının Dedüksiyonu"nun ana temaları üzerine bir yorum olan Guyer (1979); Kant'ın estetiğinin tarihsel bağlamı ve estetik ile ahlak arasındaki bağlantılar üzerine denemeler içeren (1993) ve yetilerin uyumu, bağımlı güzellik, çirkinlik, deha, estetik ve ahlak üzerine denemelerin yanı sıra estetikteki Kant dışındaki figürler üzerine denemeler içeren (2005) dahil Kant'ın estetiği üzerine kendi çalışmalarımdan yararlanılmıştır.

Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979; gözden geçirilmiş baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

——*Kant and the Experience of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

——*Values of Beauty: Historical Essays on Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Kant'ın estetiğiyle ilgili diğer önemli eserler şunlardır. Crawford, Kant'ın temel argümanlarının İngilizcedeki ilk özenli çözümlemesidir. Schaper, İngiliz analitik felsefesinin bakış açısından Kant üzerine ufuk açıcı denemeler sunar. Savile (1987), Kant'ın bazı temel düşüncelerinin iddialı bir çözümlemesidir ve onun (1993) çalışması, Kant'ın belirli sanatlar hakkındaki görüşleri üzerine tartışmalar sunar. Ginsborg, estetik yargıyı tüm bilgilerin bir önkoşulu olarak görerek, burada sunulandan kökten farklı bir estetik yargı görüşü sunar; Allison ise Kant'ın benim gibi yorumcular tarafından karşı çıkılan düşüncelerinin çoğunun iyi bir savunucusudur ve Budd, Kant'ın doğal güzelliğe, yüceliğe ve güzellik ile ahlak arasındaki bağlantıya yaklaşımı üzerine üç eleştirel denemeden oluşan bir dizidir. Zuckert, Kant'ın estetiği ile teleolojisinin tutarlılığını savunur. Clewis, Kant'ın hem estetikte hem de ahlakta yüceyi ele alışını araştırır.

Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature: Essays on the Aesthetics of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 2002).
Robert R. Clewis, *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974).
Hannah Ginsborg, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition* (New York: Garland, 1990).
Anthony Savile, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
——*Kantian Aesthetics Pursued* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993).
Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).
Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Kant'ın estetiğine Avrupalı yaklaşımları temsil edenler, Derrida'nın yapısöküm yöntemini Kant'ın temel ayrımlarına uygulayan Derrida; ve Kant'ın hayalgücü ile akıl arasındaki karmaşık ilişki analizini Lyotard'ın insan düşüncesinin antinomiler içeren (*antinomial*) doğasına ilişkin genel modelinin bir örneği olarak kullanan Lyotard'dır. Schaeffer, Kant'ın estetiğini, sonradan Avrupa düşüncesine egemen olan "spekülatif" sanat felsefesi açısından savunur; Recki ise Kant'taki estetik ve ahlak arasındaki bağlantıların kapsamlı bir tartışmasıdır.

Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, İng. çev. Geoff Bennington ve Ian McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, İng. çev. Elizabeth Rottenberg (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994).
Jean-Marie Schaeffer, *Art of the Modern Age: Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, İng. çev. Steven Rendell (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001).

Kant estetiği üzerine makale derlemelerinin dördü şunlardır:

Ted Cohen ve Paul Guyer (der.), *Essays in Kant's Aesthetics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992) (Kant hakkında 1980'e kadar kapsamlı bir literatürün kaynakçası bulunmaktadır).

Paul Guyer (der.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman ve Littlefield, 2003) (daha geniş bir kaynakçası bulunmaktadır).

Ralf Meerbote ve Hud Hudson (der.), *Kant's Aesthetics* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1991) (Cohen ve Guyer'in kaynakçasını 1990'a kadar genişletir).

Herman Parret (der.), *Kants Ästhetik –Kant's Aesthetics– L'esthétique de Kant* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1998) (Almanya, Fransa, İngiltere, ABD ve başka yerlerden öğretim üyeleri tarafından 1993 yılında iki konferansta sunulan kırk yedi makaleden oluşan bir koleksiyon).

10

Özgürlük ve Doğa: Kant'ın Geleneksel Teleolojiyi Revizyonu

Geleneksel Teleolojinin Reddi

Geleneksel teleoloji, doğadaki her şeyin bir amacı olduğu ve aslında bir amaç için yaratıldığı görüşüdür. Kant'ın yakından tanıdığı geleneksel teleolojinin bir örneği, Christian Wolff'un ilk kez 1723'te yayınlanan *Rational Thoughts on the Intentions of Natural Things*'de sunduğu teleolojiydi. Wolf kendinden emin bir şekilde dünyanın amacı ve içindeki her şey hakkında iki kesin şey bildiğimizi savundu: Birincisi, dünyanın Tanrı tarafından kendisinin yüceliğini bize göstermek için yaratıldığı ve ikincisi, bize bu dersi öğretmek için yaratılmış olmanın ötesinde, dünyadaki diğer her şeyin bizzat bizim kullanımımız ve mutluluğumuz için yaratıldığıdır. Bu yüzden Wolff, ilk olarak, şunu öne sürmüştür:

> Dünyanın başlıca amacı, ondan Tanrı'nın mükemmelliğini öğrenmemiz gerektiğidir. Şimdi, eğer Tanrı'nın başarmak istediği şey buysa, o zaman dünyayı öyle bir şekilde düzenlemiş olmalıdır ki, akıl sahibi bir varlık bu temellerin göz önün-

de bulundurulmasından onun niteliklerini çıkarabilecek ve onun hakkında bilinebilecek diğer her şeyi kesin olarak çıkarabilecektir.[1]

Wolff sonrasında yaratılmış dünyanın çeşitli yönlerinin, içinde Tanrı'nın mükemmelliklerini görebileceğimiz bir ayna olduğunu açıklayarak devam eder. Dolayısıyla, örneğin, dünyadaki çok sayıda şey "Tanrı'nın sonsuz bilgisinin bir yansımasıdır"[2]; "dünyadaki şeylerin birbirine" mümkün olan en dolaysız yollarla "bağlanması", "onun bilgeliğinin bir yansımasıdır"[3] ve hatta dünyadaki tikel şeylerin varlığının olumsallığı Tanrı'nın özgürlüğünün bir yansımasıdır: "Eğer dünya zorunlu olsaydı, o zaman ondan bir Tanrı'nın, yani dünyanın gerçekliğinin temelinin kendisinde bulunacağı dünyadan ayrı bir varlığın olduğunu artık öğrenemezdik"[4]; çünkü "dünyayı ilahi iradenin özgürlüğünün bir aynası haline getiren" tam da "dünyanın olumsallığı"dır.[5] Wolff, teleolojisinin ikinci ana savı olan dünyanın insanın amaçları için yaratıldığı savunu şu şekilde ifade eder:

> Tanrı'nın yeryüzünü işgal edilmesi için yarattığından ve bu nedenle içindeki her şeyi insanlar ve hayvanlar için bir mesken olarak uygun olacak şekilde düzenlediğinden başka türlüsünü söyleyemeyiz. İnsan beslenmesi, giyinmesi, ikamet etmesi, bilim ve sanata erişmesi ve görevlerini yerine getirmesi için gerekli olan her şeyi burada bulur.[6]

Wolff'un kendi ahlak felsefesinde öne sürdüğü gibi, insan mutluluğu yalnızca insanın amacı değildir, aynı zamanda

1 Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge*, 2. baskı (Leipzig ve Frankfurt: Renger, 1726), Bölüm II, §8, s. 6.
2 *A.g.e.*, Bölüm II, §13, s. 16.
3 *A.g.e.*, Bölüm II, §14, s. 19.
4 *A.g.e.*, Bölüm II, §9, s. 7.
5 *A.g.e.*, Bölüm II, §11, s. 12.
6 *A.g.e.*, Bölüm VII, §66, s. 97.

Tanrı'nın insan için amacıdır. David Hume, ilk olarak 1751'de yazılan, Hume'un ölümünden üç yıl sonraya 1779'a kadar yayımlanmayan, ancak daha sonra hemen Almanca'ya çevrilen (1781) *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da geleneksel teleolojiyi çok zekice eleştirilere maruz bıraktı. Bu diyaloglarda, Hume'un sözcüsü "Philo" şunu iddia eder: Dünyanın bir bütün olarak bir nedeni olduğu sonucuna varmak için hiçbir temelimiz olamaz, çünkü bu, tekrarlanan bir fenomenden ziyade benzersiz bir olgudur ve bunu yapabilseydik bile, dünya, insan mutluluğu için çok az ilgisi olan oldukça çetin bir yer gibi göründüğünden, dünyanın nedeninin akıllı ve yardımsever bir tasarımcı olduğu sonucunu kesinlikle çıkaramayız. Hume, Philo'ya şunları söylettiğinde teleolojik düşünme olasılığını tamamen reddediyor gibi görünmektedir:

> Ama insani işlerin ve çevredeki bedenlerin özelliklerinin ötesine baktığımızda: Düşüncelerimizi iki sonsuza, şeylerin mevcut durumundan önceye ve sonraya; evrenin yaratılışına ve oluşumuna; ruhların varlığı ve özelliklerine; başlangıcı ve sonu olmayan tek bir evrensel ruh'un güçleri ve faaliyetlerine; her şeye gücü yetene, her şeyi bilene, değişmeze, sonsuza ve kavranamaz olana taşıdığımızda: Burada yetilerimizin erişiminin oldukça ötesine geçtiğimizden endişe duymamak için en küçük kuşkuculuk eğiliminden çok uzak olmamız gerekir.[7]

Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik argümanları reddetmesi Hume'unkinden daha kapsamlıydı: Hume'un *Diyaloglar*'daki birincil hedefi tasarım argümanı ya da dünyadaki düzenin empirik gözleminden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını çıkarsamaya çalışan, Kant'ın "fiziko-teolojik kanıt" ola-

7 *Dialogues Concerning Natural Religion*, Bölüm I; David Hume, *The Natural History of Religions and Dialogues Concerning Natural Religion*, Der. A. Wayne Colver ve John Valdimir Price (Oxford: Clarendon Press, 1976), s. 151-2.

rak adlandırdığı, şeyken, Kant ayrıca, onun için ontolojik ve kozmolojik argümanlar biçiminde özetlenebilecek olan, Tanrı'nın varlığına ilişkin tüm *a priori* kanıtları da reddetmişti. Dolayısıyla, Hume'un *Diyaloglar*'ını kesinlikle bilen Kant'ın,[8] Wolff'un ve diğer pek çok kişinin düşkün olduğu teleoloji türünü reddetmek için Hume'dan bile daha fazla nedeni vardı. Öyleyse Kant neden kendi felsefe sistemine bir teleoloji dahil etmiştir? Geleneksel teleolojide Hume'un eleştirisinden kurtarılabilecek bir şey olduğunu gerçekten düşünüyor muydu?

Bu sorunun cevabının iki bölümü var. Hume'un teleolojiyi reddetmesi başlangıçta göründüğü kadar eksiksiz değildi, çünkü Tıpkı nedensellik gibi diğer metafizik kavramlarda yaptığı gibi, Hume, dünyanın akıllı bir tasarımcısı olduğu inancımızın akla uygun bir gerekçesi olmamasına rağmen, bunun bizim için yine de doğal ve kaçınılmaz olduğunu savunmuştu. Sonuç olarak Philo şunu da söyler:

> En dikkatsiz, en aptal düşünürün gözüne her yerde bir amaç, bir niyet, bir tasarım çarpar ve hiç kimse sürekli onu reddedecek kadar, saçma (*absurd*) sistemlere takılıp kalamaz. *Doğanın boş yere hiçbir şey yapmadığı*, herhangi bir dinî amaç olmaksızın, yalnızca doğanın eserleri üzerine düşünme yoluyla, tüm okullarda kabul edilmiş bir ilkedir: ve yeni bir organ ya da kanal gözlemlemiş olan bir anatomi uzmanı, bu ilkenin doğruluğuna ilişkin kesin bir inançtan dolayı, onun kullanımını ve amacını keşfedene kadar asla tatmin olmayacaktır. *Copernicusçu* sistemin önemli bir temeli, *doğanın en basit yöntemlerle hareket ettiği ve her amaç için en uygun aracı seçtiği* ilkesidir ve astronomlar sıklıkla, hiç düşünmeden, sofuluk ve dinin bu güçlü zeminini hazırlarlar. Aynı şey felsefenin diğer bölüm-

8 Başka bir deyişle, bunlar Almancaya çevrildikten ve dolayısıyla Kant ilk *Eleştiri*'yi yayımladıktan sonra. Ancak Hume, *Diyaloglar*'ın argümanının özünü, ilk kez 1748'de yayımlanan ve 1755'te Almancaya çevrilen *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın 11. Bölümünde sunmuş olduğu için Kant, Hume'un argümanının özüne uzun zamandır aşinaydı.

lerinde de gözlemlenebilir ve böylece hemen hemen tüm bilimler bizi hissettirmeden bir ilk zeki yaratıcıyı kabul etmeye yönlendirir.[9]

Kant, insanların doğadaki bazı şeyleri ve sonra da bir bütün olarak doğayı sanki akıllı bir tasarımın ürünleriymiş gibi düşünmelerinin doğal olduğu konusunda Hume ile aynı fikirdedir. Kant'ın geleneksel teleolojiyi revizyonundaki ilk adım, doğayı tasarlanmış olarak düşünme yönündeki doğal eğilimimizi, doğaya ilişkin bilimsel araştırmalarımız rehberliğinde, doğal fenomenlerin *doğaüstü* açıklamalarından çok daha *doğalcı* açıklamalara yönlendirerek, *buluşsal* (*heuristic*) çalışmaya dönüştürebileceğimiz görüşünü geliştirmek için Hume'un buradaki "ilkeler"e başvurusunu daha ayrıntılı tartışmaktır. Ancak Kant, Wolffçu türden geleneksel teleolojiye geri dönmeden, Hume'un ötesine de geçen büyük bir adım atar. Kant, Hume'un bir doğa yaratıcısının karakterine ve amaçlarına ilişkin teorik bir belirleme için hiçbir temelimizin olmadığı savını kabul eder, Hume'un yine de doğanın zeki bir yaratıcısına inanmamızın bizim için doğal olduğu varsayımını kabul eder ve sonra doğanın zeki ama amaçsız bir yaratıcısını düşünmenin bizim için anlamsız olduğunu ekler. Doğayı, onun aynı zamanda bir *anlamı* ya da "nihai sonu" olduğunu da düşünmeksizin, bir temsile sahip olarak kavrayamayız. Bu boşluğu doldurmak için Kant, koşulsuz değere sahip olarak temsil etmemiz gereken tek şeyin, yani kendi özgürlüğümüzün gelişiminin, aynı zamanda doğanın yaratılışının nihai amacı olarak düşünebileceğimiz tek şey olduğunu savunur. Kısacası Kant, Hume'un insan-biçimli (*anthropomorphic*) bir Tanrı'nın teorik bilgisini reddini kabul eder, ancak bunu insan-merkezli (*anthropocentric*) ama ahlaki olarak insan-merkezli bir doğa kavrayışıyla değiştirmemiz gerektiğini savu-

9 *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 245.

nur. Bu kavrayış, teorik bilgi anlamına gelmediği, ancak saf pratik aklın bir postülatından farklı olarak, yalnızca doğanın yaratıcısına değil, aynı zamanda teorik bilgimizin nesnesiyle aynı şey olan doğanın kendisine de işaret ettiği için, Kant bu kavrayışı yargı gücüne, ama yargının belirleyici gücüne değil reflektif gücüne yükler.

Kant'ın revize ettiği teleolojisi bu nedenle birkaç aşamadan oluşur. İlk olarak Kant, amaçlılık kavramını, organizmalarla ilgili deneyimimizden başlayarak ama daha sonra bu kavramı doğanın bütününe genişleterek, doğa hakkındaki düşüncemize doğal bir şekilde neden dahil ettiğimizi gösterir. Amaçlılık düşüncesi, belirli doğal fenomenlerin araştırılmasında buluşsal bir değere sahiptir ama aynı zamanda bizi bir bütün olarak doğanın amacı hakkında düşünmeye yönlendirir. Bu da bizi, doğayı, sanki insan ahlakının amaçlarının gerçekleşmesine açık bir arena olarak tasarlanmış gibi düşünmemiz gerektiği görüşüne götürür. Bu, en yüksek iyiye ilişkin daha önceki tartışmamızda ahlakın kendisinin zorunlu kıldığını gördüğümüz bir doğa anlayışıdır ama şimdi ona aynı zamanda doğa deneyimimizden başlayarak da varmamız gerektiğini görüyoruz. Ve bu, Kant'ın estetik deneyimin ahlaki önemi hakkındaki düşüncelerinden biriyle paralellik gösterir, böylece Kant'ın estetik ve teleoloji arasındaki bağlantısını tek bir iddiada açıklar: Güzelliği başlangıçta herhangi bir ahlaki kaygıdan uzak olarak deneyimlememiz gerekmesi, ancak daha sonra onun varlığının, ahlaki hedeflerimiz de dahil olmak üzere hedeflerimize doğanın açık oluşunun bir işareti olduğunu memnuniyetle fark etmemiz gibi, aynı şekilde doğayı bilimsel olarak kavrama girişimimizden, doğanın tek olanaklı hedefinin bizzat bizim ahlaki gelişimimiz olduğunu kabul etmeye yönlendiririliz. Elbette, ahlaki gelişimimizin amacı, özgürlüğümüzü otonomimizi tam olarak gerçekleştirmek için kullanmamız olduğu için, doğayı sanki *bizim* bu

amaca ulaşmamız *için* tasarlanmış gibi düşünemeyiz, ama olsa olsa bu amacı gerçekleştirmemizi kolaylaştırmak için tasarlanmış gibi düşünebiliriz. Kant'ın bu noktaya ustaca işaret ettiğini göreceğiz.

Organizmalardan Bir Bütün Olarak Doğaya

Kant, "Teleolojik Yargı-gücünün Eleştirisi"ne, hem "organize varlıklar" hem de "doğal amaçlar" olarak adlandırdığı organizma deneyimimiz hakkında bir argümanla başlar. Organizmaları, bir bütünün varlığının ve özelliklerinin her zaman daha önce var olan parçaların bir araya getirilmesiyle açıklandığı olağan mekanik nedensellik modelimiz aracılığıyla kavrayamayacağımızı, bunun yerine onları yalnızca bütünün ve parçaların her birinin bir başkasının nedeni ve etkisi olduğu sistemler olarak kavrayabileceğimizi iddia eder ve sonra, tam da teorik bilgimiz mekanik nedensellikle sınırlı olduğu için, bir zorunlu tasarımcının varlığını ileri sürmek için teorik olarak yeterli hiçbir temele sahip olamayacak olmamıza rağmen, bu tür sistemleri yalnızca akıllı tasarımın ürünleri olarak kavrayabileceğimizi iddia eder. Böyle olmakla beraber, akıllı bir tasarım düşüncesini ve dolayısıyla doğadaki organizmalar için bir tasarımcı düşüncesini ortaya koyduğumuzda, bizim için başka iki adım daha kaçınılmazdır: İlk olarak, böyle bir tasarımın ve tasarımcının yalnızca doğanın bölümlerinde, yani organizmalarda, değil ancak doğanın bütününde tek bir sistem olarak düşüneceğiz; ikinci olarak, böyle bir tasarımı ve tasarımcıyı yalnızca akıllı değil, amaçlı olarak da düşünecek ve böylece bir bütün olarak doğa sistemi için bir amaç arayacağız. İşte Kant'ın yalnızca koşulsuz değere sahip bir şeyin böyle bir sistemin amacı olarak görülebileceğini, yalnızca kendi özgürlüğümüzün en yüksek iyi biçiminde gerçekleş-

mesinin koşulsuz değere sahip olduğunu ve böylece doğayı, onu ancak ahlakın nihai amacı olarak en yüksek iyinin gerçekleştirilmesiyle uyumlu ve aslında buna yönelik bir sistem olarak düşünürsek, bir sistem olarak kavrayabileceğimizi varsaydığı yer burasıdır. Organizmalarla ilgili deneyimimizle başlayan doğa kavramının, böylece, saf pratik aklın postülatlarında da ulaştığımız aynı sonuca, yani doğanın ahlaki amaçlarımızın gerçekleşmesi için bir arena olarak kavranması gerektiği sonucuna götürmesi beklenir – her ne kadar bizim erdemimiz en yüksek iyinin temel bir bileşeni olduğu ve erdeme yalnızca kendi özgür seçimimizle ulaşılabileceği için, doğa erdemimizin ve dolayısıyla en yüksek iyinin gerçekleşmesi için zorunlu koşulları sağlayabilecek, ancak asla yeterli koşulları sağlayamayacak olsa da.

Bu düzeyde, Kant'ın argümanı açıktır. Ancak ayrıntıları karmaşık ve bazen kafa karıştırıcıdır. Aslında Kant, organizmaları, aksi halde bilimsel araştırma yürütmemiz için yeterli olan model üzerinde anlayamayacak olmamızın birkaç farklı nedenini öne sürer. Dahası, Kant'ın "Teleolojik Yargı-gücünün Diyalektiği"ndeki amaçlı sistemler olarak hem organizmaları hem de bir bütün olarak doğayı anlamamızla olağan mekanik nedensellik modelimizi uzlaştırma girişimi, ilk bakışta göründüğü kadar basit değildir ve biraz tartışmaya ihtiyaç duyacaktır.

Kant teleoloji tartışmasına, doğadaki bazı şeyleri başkaları için yalnızca araç olarak görmenin ya da kendi terimleriyle, "göreli amaçlılık" kavramını doğa anlayışımıza sokmanın açık bir gerekçesine sahip olmadığımız şeklindeki eleştirel bir argümanla başlar. Örneğin, eski denizlerin geride bıraktığı Kuzey Avrupa'nın kumlu ovalarını, geniş çam ormanlarını oluşturmanın bir aracı olarak ve bunu da bizim kendi amaçlarımız için yararlı olsun diye tasarlanmış bir araç olarak görmek ya da insanların yalnızca otçullara bakmak amacıyla var

olduğunu da düşünebilecekken, onların insanları beslemek amacıyla var olduklarını düşünmek için *prima facie* (ilk bakışta –çev.n.) hiçbir gerekçe yoktur (*CPJ*, §63, 5: 366-9).

Bunun yerine, amaçlılık düşüncesinin doğaya herhangi bir şekilde uygulanması, yalnızca organizmaların "doğal amaçlar" olarak "içsel amaçlılığı" ile başlayabilir (§64, 5: 369). Kant "geçici olarak" bir doğal amacı "kendisinin nedeni ve sonucu olan" bir şey olarak tanımlar (5: 370) ve sonra aklındaki üç örneği verir. Üreme durumunda, bir organizma bir birey olarak diğerinin nedenidir, ancak "*tür* söz konusu olduğunda kendini üretir" ve organizma bu (biraz zayıf) anlamda bir bütün olarak kendi kendisinin nedenidir. Büyüme durumunda, bir organizma dış madde parçalarını kendi parçalarına dönüştürerek "*birey* olarak kendini üretir", böylece bütün kendi parçalarının nedeni olur ve onlar aracılığıyla kendisinin sonraki durumunun nedeni olur. Ve sıradan kendini idame ettirme durumunda, bir organizmanın parçaları, tıpkı bir ağacın yapraklarının onu beslemesi gibi, [organizmanın] bütününün nedenidir ama bütün, aynı zamanda parçaların nedenidir, çünkü yapraklar ağacın geri kalanı olmadan işlev göremezler (5: 371-2). Kant'ın iddiası, bir bütünün karakterinin tamamen ve yalnızca onun parçalarının karakteri tarafından belirlendiği olağan, mekanik nedensellik modelimizde bu tür organik süreçleri anlayamayacağımız ve bu durumlarda aynı zamanda parçaların karakterini bütünün karakterine bağlı olarak da görmemiz gerektiğidir.[10]

10 Özellikle Peter McLaughlin, sıradan nedensellik anlayışımızın, onu karakteristik organik süreçlerin açıklanması için uygunsuz kılan yönünün, normalde bir nedenin zamansal olarak önce gelmesi ya da en azından etkisinden sonra gelmemesi gerektiğini varsaymamız olmadığını, daha ziyade, bir bütünün karakterinin her zaman onun parçalarının karakterinin etkisi olduğunu varsaymamız (ve bunun tam tersinin olduğunu varsaymamız) olduğunu ileri sürmüştür; bkz. kendisinin *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology* adlı kitabı (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990), s. 152-6.

Böyle bir alternatif nedensellik anlayışını, kendi kasıtlı üretimimizle benzerlik kurarak kısmen şekillendirebiliriz; orada [bizim üretimimizde] bütün, bizim önceki anlayışımız ve bir bütüne ilişkin planımız, sonrasında fiilî olarak bir araya getirilen parçaların üretimine yol açması anlamında, parçaları belirler. Ancak bu benzetme, organizmaları anlamak için aslında yeterli değildir, çünkü organizmalarda "her parça, sanki sadece diğerleri *aracılığıyla* var oluyormuş, dolayısıyla sanki *diğerleri için* ve *bütün adına* var oluyormuş gibi" ama aynı zamanda da "diğer parçaları *üreten* bir organ olarak" kavranır ve bir şey "ancak o zaman ve bu nedenle", "*düzenlenmiş* (*organized*) ve *kendi kendini düzenleyen* (*self-organizing*) bir varlık olarak doğal bir amaç olarak adlandırılabilir" (§65, 5: 373-4). Kendi sanat eserlerimiz (geniş anlamda, güzel sanatlarla sınırlı değildir) düzenlenmiştir, ama *kendi kendini* düzenleyen değildir; örneğin, bir saatte, "bir parça diğerinin hareketi için araçtır, ancak bir çark diğerinin üretimi için etkin neden değildir: Bir parça kesinlikle diğerinin yararı için vardır ama onun yüzünden değil (5: 374). Dolayısıyla organizmaları ancak "amaçlara uygun olan kendi nedenselliğimizle uzak bir benzerlik" yoluyla kavrayabiliriz (5: 375); organizmaları, kendimizden *daha* zeki bir tasarımcının ürünleriymiş gibi düşünmeliyiz ki onun bu tür organizmaların bütününe ilişkin kavrayışı, bütünün yanı sıra birbirini de üretebilen ve daha sonra kendi parçalarının bakımını yapabilen, onları üretebilen ve yeniden üretebilen bir bütün oluşturabilen parçalar üretebilir.

Kant burada geleneksel teleolojiden uzaklığını şu şekilde vurgular:

> Kendinde doğal bir amaç olarak bir şey kavramı... anlama yetisinin ya da aklın kurucu bir kavramı değildir, ama yine de yargının reflektif gücü için, bu tür nesnelere yönelik araştırmalara rehberlik etmek ve onların en yüksek zemini üzerin-

de düşünmek için düzenleyici bir kavram olabilir... elbette, doğanın bilgisi ya da onun orijinal zemini adına değil, daha çok ona benzeterek bu amaçlılığın nedenini düşündüğümüz bizdeki pratik akıl yetisinin ta kendisi adına.

(*CPJ*, §65, 5: 375)

Bu yoğun ifade üç önemli noktayı ortaya koymaktadır. Birincisi, Kant'ın tanımlamaya çalıştığı özel türdeki içsel sistematikliğe sahip doğal amaçlar olarak organizmalar kavramı ve yanı sıra, bu tür doğal amaçların ve onların içsel sistematikliğinin temeli ya da nedeni kavramı, kurucu değil, düzenleyicidir. İkinci olarak, doğal bir amaç olarak organizma kavramı, ona yönelik araştırmalara rehberlik edebilir ki bir sonraki bölümde Kant, aslında, bir organizmanın bir sistem olarak kendisine ve alt sistemler olarak organlarına atfedilebilecek çeşitli amaçları etkilediği *mekanik* nedensellik üzerine araştırma yapmayı önerecektir. Üçüncüsü, böyle bir organizma anlayışının bir başka noktası, bizim "pratik akıl yetimiz" yararına olacaktır. Kant'ın "Teleolojik Yargı-gücü Metodolojisi"nde geliştireceği nokta budur, ama ancak, doğal bir amaç olarak madde kavramının "zorunlu olarak, amaçların egemenliğine uygun bir sistem olarak doğanın bütünü düşüncesine yol açtığı" şeklindeki araya giren iddiadan sonra. (§67, 5: 378-9). Kant, akıllı tasarımın bir ürünü olarak doğa düşüncesinin kendisinin, doğanın oluşumu ve işlevi hakkında başka herhangi bir bilimsel teoriyle rekabet halindeki bilimsel bir teori olmadığı, ama onun, bilimsel teorilerin oluşumunda ve bilimsel araştırmaların yürütülmesinde bize yardımcı olacak yalnızca buluşsal bir kullanıma ve yanı sıra Kant'ın esas ilgilendiği şey olan pratik kullanıma sahip olduğu konusunda ısrarcıdır. Kant, bu nedenle, çağdaş Amerikan "kültür savaşları"nda akıllı tasarımın, modern evrim teorisine bilimsel bir alternatif olarak öğretilmesi gerektiği görüşüne pek katılmaz-

dı. Bütün bunlara rağmen, çağdaş bilim insanları, Kant'ın teleolojisinin sonraki aşamalarının çürük bir temel üzerinde durduğu, çünkü onun başvurduğu organik süreçlerin aslında bizim olağan mekanik nedensellik modelimiz aracılığıyla anlaşılabilir olduğu itirazında bulunabilirler. Artık iyice anlaşılmıştır ki, organizmaların kendilerini yeniden üretme yeteneği, bir ya da iki organizmanın parçalarının, yani genetik materyallerinin, bu tür organizmaların bir sonraki neslinin büyümesini başlatmak ve yönlendirmek için birleştiği bir süreçtir. Organizmaların büyüme yeteneği, şimdi, enzimler gibi belirli parçaların, olağan kimyasal süreçlerle istemli ve istemsiz kaslar gibi organizmanın diğer kısımları için yakıt ve malzemelere dönüştürülebilen besinlerin alınmasından çıkarma işleviyle gayet iyi bir şekilde açıklanmaktadır. Organizmaların varlıklarını sürdürebilmeleri de aynı zamanda parçalarının güçleri ile, örneğin bağışıklık sistemi hücrelerinin yabancı patojenleri yok etme yeteneği ile açıklanır. Elbette, üreme, büyüme ve kendi varlığını sürdürmenin mekanik açıklamalarının her öğesi henüz biliniyor değildir: Örneğin insan genomundaki yaklaşık 20.000 genin, insan proteomunun 120.000 farklı proteininde kendilerini nasıl ifade ettiği (*express*) ya da bebek kök hücrelerinin kendilerini doğru zamanlarda çeşitli farklı yetişkin dokularına nasıl dönüştürdükleri keşfedilmeyi beklemektedir. Ancak çağdaş bilim insanları, bu sorulara "mekanik" cevapların bulunacağına güvenerek ilerlemektedirler. Ayrıca, çağdaş bilim insanları aynı zamanda, organik süreçlerin mekanik temellerinin varlığına ilişkin daha fazla mekanik, bu durumda evrimsel açıklamaların da bulunacağına güvenerek ilerlemektedirler. Dahası, çağdaş bilim insanlarının, Kant'tan farklı olarak, bir organizmanın her parçasının hem oluşumunun hem de etkinliğinin mekanik bir açıklamasının en azından ilkesel olarak bulunabileceğinden emin olmalarına rağmen, Kant'ın bir organizmanın her parçasının

bütünün sistematik yaşamında bir işleve hizmet ettiği görüşünü kesinlikle kabul edeceklerini söylemek cazip gelse de, bu varsayım bile savunulamaz olabilir: Stephen Jay Gould'ın epeydir savunduğu gibi, doğal seçilim mekanizması, işlevsel ve seçilmiş özelliklerle mekanik olarak bağlantılı her türlü işlevsel olmayan yan ürünü ya da "köşe süsü"nü (*spandrels*), bu köşe süsleri işlev*sizleştirici* olmadıkları sürece, yani organizmanın üreme başarısını tehlikeye atmadıkları sürece, ya da eski bir çevrede bir organizma için uyarlanabilir olan ama yeni ya da değiştirilmiş bir çevrede artık uyarlanabilir olmayan özellikleri, çok işlevsizleştirici olmadıkları sürece, beraberinde getirebilir. Bu olasılıklar, çağdaş genom biliminde, organizmaya zarar vermedikleri, yani yine, üreme başarısının olasılığını azaltmadığı sürece DNA'nın şu anda hayati olan uzantılarıyla birlikte taşınabilen, geçmiş evrimin yan ürünleri olan kromozomlardaki "çöp DNA" uzantıları fikrinde yansıtılmaktadır. Dolayısıyla düzenleyici bir ilke olarak bile, bir organizmanın her parçasının içsel olarak amaçlı bir sistem olarak onun hayati ve değerli bir parçası olduğu düşüncesi kuşkulu görünmektedir.

Bu nedenle, Kant'ın organizmalara ilişkin deneyiminin zorunlu olarak bir bütün olarak doğaya genişletmemiz ve ardından ahlaki hedeflerimizle bağlantı kurmamız gereken bir amaçlılık kavrayışı getirdiği argümanı, en baştan kuşkulu görünebilir. Ancak bunu sonuca bağlamadan önce, Kant'ın bu deneyimin bizi amaçlılık düşüncesini doğaya uygulayan bir reflektif yargıya nasıl götürdüğüne ilişkin bir veya iki alternatif açıklama önerebileceğini fark etmemiz gerekir. Buraya kadar ele alınan argüman, dizisel (*paradigmatic*) türdeki organik süreçlerin mekanik olarak açıklanamayacağı ve dolayısıyla bizi, teorik bilgiye olmasa da, akıllı ve amaçlı tasarım yoluyla alternatif bir nedensellik türü düşüncesine götürdüğü iddiasına bağlıdır. Ancak açıklamasının daha sonraki bir nokta-

sında –daha sonra döneceğimiz "Teleolojik Yargı-gücünün Diyalektiği"nde– Kant, sıradan madde anlayışımız temelinde "tasavvur bile edilemeyen" şeyin özel organik süreçler değil, genel "canlı bir maddenin olanağı" olduğunu öne sürer, çünkü "cansızlık, *atalet*, maddenin [temel özelliğini] oluşturur"ken, canlı organizmalar bariz olarak atalet yasasını ihlal eder (*CPJ*, §73, 5: 394).[11] Kant aslında "canlı madde" kavramındaki "çelişki"yi açıklamaz, ancak muhtemelen onun düşüncesi, canlı organizmaların dışsal bir etkenin etkisi altında kalmadan kendi durumlarında bir değişiklik başlattıklarında eylemsizlik yasasını ihlal ettikleridir. Eğer kastettiği buysa, o zaman onun argümanı şu olacaktır: Kendi-kendine-üretilen (*self-generated*) değişim ya da hareketin salt olasılığı ki bu herhangi bir organizmanın kesinlikle en temel özelliğidir, bizim olağan nedensellik modelimiz tarafından anlaşılmaya karşı koyar ve en azından organizmalar için alternatif bir nedensellik modelinin kavranmasını gerektirir.

Bununla birlikte, çağdaş bilim insanları bu argümandan Kant'ın ilk argümanından daha fazla etkilenmeleri pek olası değildir. Aslında, belki de bu argümanı çürütmek için tam olarak mekanik bir organizma modeline başvurulabilir: Yani, bütünün geri kalanındaki ya da hareketindeki herhangi bir değişimi açıklamak için bir organizmanın belirli parçalarının hareketlerine başvurulur ve sonra bu belirli kısımların hareketleri ya organizmanın diğer belirli parçaların önceki hareketlerinin etkileri ya da dış nesnelerin iç parçaların hareketi üzerindeki etkisi olarak açıklanır. Kant'ın kendi teleolojisine

11 Kant, bu argümanı bir kereden fazla, onu metafizik üzerine derslerine de (örneğin 28: 275) dahil ederek, dile getirmiştir. Bu alıntı ve daha fazla tartışma için bkz. benim "Organisms and the Unity of Science," adlı makalem, ilk hali Eric Watkins (der.), *Kant and the Sciences* içindedir (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 259-81, benim *Kant's System of Nature and Freedom* kitabının 5. Bölümü olarak yeniden basılmıştır (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 86-111, s. 96-8.

burada bir başlangıç noktası bulmak için yaşam ile atalet arasındaki bir "çelişki"ye başvurmaktan çok daha fazlasını yapması gerekecektir.

Kant, "Teleolojik Yargı-gücünün Diyalektiği"nin §77 ile sonuçlanan, başlığını az önce aktardığım, üç bölümünde, "doğal bir amaç kavramının sayesinde... bizim için... olanaklı" –aslında zorunlu– hale geldiği "insanın anlama yetisinin özel karakteri"ne geri döner (5: 405). Bu bölümlerin genel savı, insan zihninin "çıkarımsal" (*discursive*) doğasının, organizmaları tam olarak anlamamızı engelleyen şey olduğu ve "bu doğal amaçların olanağını, reflektif yargı gücümüzün maksimleriyle uyumlu olarak... zeki bir varlığa... dayandırmamız"ı gerektirdiğidir. (*CPJ*, §75, 5: 400). Oysa Kant, insan zihninin çıkarımsal karakteriyle ne kastettiğine ilişkin iki farklı açıklama önerir. §76'da, Kant insan zihninin çıkarımsal olduğunu, çünkü onun yalnızca genel kavramlar oluşturabildiğini ve bunların hiçbir zaman belirli bir nesnenin tüm özelliklerini tam olarak belirleyemeyeceğini ve bu nedenle de tüm bu özelliklerin zorunluluğunu asla tam olarak açıklayamayacağını ileri sürer; ama akıl, bu özelliklerin zorunlu olduğunu düşünmemizi gerektirdiğinden, en azından "doğanın ürünlerindeki amaçlılığı"nı tam olarak belirleyecek zeki bir tasarım düşüncesini, elbette aklın "(kurucu değil) düzenleyici" bir ilkesi olarak, oluşturmamız gerekir (5: 404). Hâlbuki Kant, §77'de, "bir ürünün nedenine ilişkin bilgisinde, *analitik evrensel*den (kavramlara ait olandan) tikel olana (verili empirik görüye ait olana) gitmesi gerekmesi"nin anlama yetimizin ayırt edici özelliği olduğunu, böylece, tikelde, kapsamı içine dahil ettiğimiz genel kavrama göre, her zaman olumsal olarak kalan çok şey olduğunu tekrardan söylemesine rağmen, anlama yetimizi "görüsel" olanla ve bu nedenle "*sentetik evrensel*den (böyle bir bütünün görüsüne ait olandan) tikele, yani bütünden parçalara, gidenle karşılaştırır; bu

nedenle onda ve onun bütüne ilişkin tasarımında, parçaların birleşiminde hiçbir *olumsallık* yoktur" (5: 407). Burada Kant, aklımızın çıkarımsallığının (*discursivity*), form için bütünlerin özelliklerini onların parçalarının özelliklerinden çıkarsamamız sınırlamasını getiren ve bütünün aynı zamanda parçaları belirlediği zorunluluğu görmemizi engelleyen şey olduğunu öne sürer. Kendi parçalarının karakterini belirleyen bir bütün olarak organizma deneyimlerimizle uzlaşmak için, "doğanın ürünlerini yalnızca maddenin doğal yasalarınınkinden farklı bir tür nedenselliğe göre, yani yalnızca amaçların ve nihai nedenlerin nedenselliğine göre olanaklı olarak tasarımlarız" ve burada yalnızca "formunun olanağının ve ona ait olan parçaların bağlantısının zeminini içeren bir bütünün tasarımı" nesnenin nedeni olarak kabul edilir, her ne kadar yine "bu ilke, (fenomen olarak kabul edilseler bile) bu tür şeylerin kendi başlarına olanağıyla ilgili değil... yalnızca onların, anlama yetimiz için olanaklı olan, yargılanışıyla ilgili" (5: 408) olsa da.[12]

Kant'ın §77'deki anlama yetimizin çıkarımsallığına başvurması, o halde, §64-5'te zaten sunulmuş olan argümana, organizmalarla ilgili deneyimimizde bütün, parçaların karakterini kendi aklımızın gücüyle açıklayamayacağımız bir şekilde belirlediği için, organizmaları bizimkinden daha güçlü bir zekânın ürünleriymiş gibi düşündüğümü argümanına, yeni bir ad veriyor gibi görünmektedir. Bu argüman, o halde, modern biyolojinin gelişiminin vesile olduğu argümanın eleştirisine açık görünüyor, yani bu tür bir gelişim, or-

12 Henry Allison, "Kant's Antinomy of Teleological Judgment" (*Southern Journal of Philosophy* xxx (Ek, 1991): 25-42) adlı makalesinde, teleolojik yargının antinomisine ilişkin açıklamasını §76'da önerilen çıkarımsallık açıklamasına dayandırırken, Peter McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology*'de (s. 169-76), bu antinomiye ilişkin yorumunu §77'de önerilen açıklamaya dayandırır. Az önce öne sürdüğüm gibi, bu yorumların her birinin Kant'ın metninde bir temeli vardır. Şimdi önereceğim gibi, her biri kendine ait felsefi bir sorunla karşı karşıyadır.

ganizmaların kendi parçalarının belirli eylemleri aracılığıyla kendilerini korumak ve yeniden üretmek için nasıl işlev gördüklerine ilişkin giderek artan bir açıklama yeteneğine dayanır ve bu tür bir açıklayıcılıkta gelişim için görünürde belli bir son yoktur. Ama, eğer Kant'ın argümanı daha ziyade, organizmalara ilişkin genel kavramlarımızın zorunlu olarak onların bazı tikel niteliklerini açıklanmadan ve dolayısıyla §76'nın öne sürdüğü gibi en azından görünüşte olumsal olarak bıraktığı yönündeyse, o zaman Kant'ın şu anki argümanı, üçüncü *Eleştiri*'nin Giriş'inin argümanına dönüşüyor gibi görünmektedir. Genel kavramlarımızın bir tikelin her özelliğini açıklamaktaki yetersizliği, organizmalarla ilgili deneyimimizde özellikle belirgin olsa da, şurası kesin ki bu genel ilke doğadaki her fenomen için doğrudur. Gerçekten de, §76'nın sonunda Kant net bir şekilde Giriş'in diline dönerek, "özel doğa yasalarının genel olanlardan türetilmesinde" "olumsal olanı" telafi etmek için doğanın amaçlılığı kavramına ihtiyacımız olduğunu öne sürer (4: 404). Ve bu durumda, organizmalarla ilgili deneyimimiz yalnızca Kant'ın teleolojisindeki özel yerini yitirmiş gibi görünmekle kalmaz, bu argüman aynı zamanda özel doğa yasalarını herhangi bir güçlü anlamda zorunlu doğrular olarak görmemiz gerekmeyebileceği itirazına da maruz kalır.

Sonuç olarak, Kant'ın doğadaki organizmalara ilişkin deneyimin, doğanın amaçlı tasarımına ilişkin düzenleyici de olsa bir düşünce sunmamızı gerektirdiği konusunda sağlam bir argümanı olduğu hiç de net değildir. Bu nedenle, Kant'ın hem "Sürekli gözlem yoluyla yalnızca doğanın düzenlenmiş ürünleri arasında araştırma yapacak olsak bile, onu bir isteme kavramına tâbi kılmak bizim için gerçekten vazgeçilmezdir" iddiası hem de "doğayı incelemek için böyle bir kuralı benimsediğimizde ve onun güvenilir olduğunu gördüğümüzde, bu yargı gücü maksimini doğanın tamamına uygulamaya en

azından çalışmalıyız" (*CPJ*, §75, 5: 398) şeklindeki anahtar çıkarımı temelsiz görünmektedir. Ama yine de, Kant'ın amaçlı bir sistematik bütün olarak doğa görüşünü ahlakın taleplerıyle ilişkilendirme girişiminde önemli bir dersin bulunması mümkündür. Birazdan durumun gerçekten bu olduğunu iddia edeceğim, ancak bunu yapmadan önce "Teleolojik Yargı-gücünün Diyalektiği" ile ilgili bir başka konuyu kısaca tartışmak istiyorum.

Kant, Diyalektik'e, yargı gücünün iki "maksimini" karşılaştırarak başlar: "Maddi şeylerin ve onların formlarının her tür oluşumu, salt mekanik yasalara göre olanaklı olarak yargılanmalıdır" maksimi ve "Maddi doğanın bazı ürünleri, salt mekanik yasalara göre olanaklı olarak yargılanamaz (bunları yargılamak, tamamen farklı bir nedensellik yasası, yani nihai (*final*) nedenler yasasını gerektirir) maksimi. Kant, bu maksim çiftini "bizzat nesnelerin olanaklarının kurucu ilkeleri" olan başka bir maksim çiftiyle, yani "Maddi şeylerin her tür oluşumu salt mekanik yasalara göre olanaklıdır" "Tez"i ve "Bu tür şeylerin bazı oluşumları salt mekanik yasalara göre olanaklı değildir" "Antitez"i (*CPJ*, §70, 5: 387) ile karşılaştırır. Pek çok yorumcu, teleolojik yargı gücünün bu antinomisine çözümünün yalnızca bu karşıtlığı belirtmek olduğunu, yani ilk maksim çiftinin gerçekliğin kendi doğası hakkında kurucu iddialar değil, yalnızca yargının düzenleyici ilkeleri olduğunu belirtmek olduğunu varsaymıştır.[13] Aslında, Kant bir sonraki bölümde şu konuda ısrar eder:

> Bu tür bir açıklamanın gerçekten fiziksel (mekanik) olanı ile teleolojik (teknik) olanının maksimleri arasındaki tüm bu antinomi görüntüsü, dolayısıyla, reflektif yargı gücünün temel

13 Bu yorumcuların örnekleri için bkz. McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology*, s. 138, n. 5, ve Allison, "Kant's Antinomy", s. 29 n. 1. Ayrıca bkz. Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, s. 192-4.

bir ilkesini onun belirleyici gücünün temel bir ilkesiyle karıştırmaya dayanır.

(§71, 5: 389)

Ama aynı zamanda Kant bu bölüme bu antinominin çözümü için yalnızca bir "hazırlık" adını verir ve diğerlerinin de belirttiği gibi, nesnelerden ziyade yargılardan bahsetmek bir antinominin önüne geçmez: doğadaki bazı nesnelerin yalnızca teleolojik olarak yargılanabileceği, doğadaki tüm nesnelerin mekanik olarak yargılanabileceği iddiasıyla hâlâ çelişmektedir.[14] Dolayısıyla Kant'ın teleolojik yargının antinomisine getirdiği çözüm, başlangıçta göründüğünden daha karmaşık olmalıdır.

Kant'ın bu antinomiye gerçek çözümünün anahtarı sonraki iki bölümde ortaya çıkar. §72'de Kant, "doğanın amaçlılığına ilişkin çeşitli sistemleri" inceler (5: 389). İki ana olanak vardır, der Kant, yani "*idealizm* ya da... doğal amaçların *realizmi*" (5: 391), bunlardan ilki temelde doğadaki amaçlılık ya da tasarım görünüşünü savuşturmaya çalışırken, ikincisi bunu kabul eder ve buna açıklama getirmeye çalışır. Kant ayrıca bu ana olanakların her birinin iki biçimini ayırt eder. Amaçlılık idealizmi, herhangi bir tasarımın görünüşünün atomların çarpışmasındaki salt şansın bir ürünü olduğu antik atomculukta olduğu gibi, "kaza" ya da belki de daha iyisi "rastlantısallık" biçimini ya da Kant'ın Spinoza'ya atfettiği bir görüş olan, ona göre tasarımın görünüşünün, orijinal bir varlığın zorunlu bir ürünü olduğu, ama zihnin ve dolayısıyla bu varlığın herhangi bir niyetinin ürünü olmadığı, dolayısıyla bir amaçlılık biçimi

14 Bkz. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, s. 121, Allison. "Kant's Antinomy", s. 29-30 ve McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology*, s. 134. Aslında McLaughlin, Kant'ın, *aklın* değil *yargı gücü*'nün ayırt edici bir antinomisini sunacaksa, yalnızca şeylerin kendileri hakkındaki tez ve antitezin değil, yargılamaya ilişkin iki maksimin de çeliştiğini kastetmesi gerektiğini savunur (s. 135).

olmadığı, "kader" biçimini alabilir (5: 391-2). Amaçlılık realizminin iki biçimi, o halde, maddede, tasarımının ve amacının nedeni olan "canlandırıcı bir iç ilke, bir dünya ruhu" biçiminde yaşam olduğunu söyleyen "hilozoizm" ve kendisi dünya-bütününün bir parçası olmayıp, "dünya-bütününün... kasıtlı olarak üretken olan... orijinal nedeni"ni varsayan "teizm"dir (5: 392). Bir sonraki bölümde Kant hemen sonrasında, "Yukarıdaki sistemlerden hiçbiri iddia ettiği şeyi başaramaz" iddiasında bulunur (*CPJ*, §73, 5: 392). İdealizmin iki biçimi, doğanın amaçlılığı düşüncesini nasıl oluşturduğumuzu bile açıklamaz (5: 393-4); hilozoizm, daha önce sözü edilen, yaşam için gerekli olan bir şey ile madde için gerekli olan eylemsizlik ilkesi arasında olduğu öne sürülen çelişkinin kurbanı olur (5: 394); ve son olarak, teizm, "teleolojinin bir anahtarı olarak doğal amaçların olanağını dogmatik olarak belirleyemez" (5: 395) ki Kant bunun nedenini açıklamakla vakit kaybetmez, ancak bu neden muhtemelen Tanrı'nın varlığı için herhangi bir teorik kanıtın olanaksızlığının, ilk *Eleştiri*'de verilmiş olan, kanıtlamasında yatmaktadır.

Bununla birlikte, Kant ayrıca, teizmin "orijinal varlığa atfettiği anlama yetisi aracılığıyla idealizmdeki doğanın amaçlılığından en iyi şekilde kurtulma ve doğanın oluşumuna kasıtlı bir nedensellik getirme avantajına sahip olduğunu" söyler ve "Bizim için, [doğanın] ürünlerinin oluşumunun doğal amaçlar olduğu yargısına varmanın, dünyanın nedeni olarak üstün bir anlama yetisi aracılığıyla olandan başka bir yolu yoktur" (gerçi, her zamanki gibi, "bu, belirleyici yargı gücü için değil, yalnızca reflektif yargı gücü için bir zemindir ve kesinlikle herhangi bir nesnel iddiayı haklı çıkaramaz") (*CPJ*, §73, 5: 395). §75-7'nin karmaşıklıklarından sonra bile, bunun Kant'ın yargı gücünün antinomisine çözümünün temeli olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır: Hem mekanik açıklama maksiminin hem de teleolojik yargı maksiminin "birleş-

tirilebilirliğini mümkün kılacak ilke, her ikisinin de dışında (dolayısıyla doğanın olanaklı empirik tasarımının dışında) bulunan ama yine de her ikisinin de temelini içeren şeye, yani fenomen olarak doğayı üstüne dayandırmamız gereken... duyularüstüne, yerleştirilmelidir" (elbette "teorik bir bakış açısından, bunun asgari düzeyde olumlayıcı olan kesin bir kavramını oluşturamayız") (*CPJ*, §78, 5: 412). Başka bir deyişle, mekanik ve teleolojik açıklamayı uzlaştırabilmemizin tek yolu, dünyayı bir bütün olarak, onun zeki ve amaçlı nedeninin bir ürünü olarak kavramaktır. Bu durumda, mekanik açıklamanın fenomenal doğada tam olarak dizginlenmesine izin verilebilirken –her zaman nasıl çalışacağını anlamasak bile ve nasıl çalıştığını asla tam olarak anlayamayacağımızı düşünmek için bir nedenimiz olsa bile– amaçlılık, kendisinin sorumlu olduğu fenomenal doğanın mekanik yasaları *aracılığıyla* amaçlarına ulaştığı düşünülebilecek dünyanın dünya-dışı (*extramundane*) nedenine atfedilebilir. Ancak böyle bir neden düşüncesi yoluyla, diye iddia eder Kant, "doğa mekanizmasının ilkesinin ve doğanın tek ve aynı ürünündeki amaçlara göre nedenselliği ilkesinin nasıl tek bir yüksek ilkede birleş[ebil]ip birlikte ondan çıktığı"nı kavrayabiliriz (5: 412). Ancak böyle bir model aracılığıyla şu ikisini de savunabiliriz: "Açıklamalarında doğanın üretimlerindeki mekanizmanın ortadan kaybolmasına ve atlanmasına izin vermemek akıl için muazzam önemdedir; çünkü bu olmadan doğaya ilişkin hiçbir kavrayış elde edilemez" (5: 410) ve ayrıca "doğanın ürünlerindeki amaçlar ilkesini atlamamak aklın eşit derecede zorunlu bir maksimidir" (5: 411). Başlangıçta karşı karşıya getirilen yargının iki ilkesi, onları transendental idealizmin yardımı olmaksızın aynı nesnelere uygulamaya kalkışırsak çatışır ama doğayı bir bütün olarak, doğanın nedeninin yine de amaçlarını gerçekleştirebildiği mekanik yasalarla yönetiliyor olarak düşünürsek, o zaman

hem mekanizma hem de amaç kavramlarını çelişki olmaksızın nesnelere uygulamak için bir yola sahip oluruz.[15]

Bu bölümü Kant'ın antinomisine getirilen bu çözüm hakkında iki yorumla kapatacağım. Birincisi, Kant sonuçta, doğadaki her şeyin en azından mekanik bir açıklaması için her zaman *çaba göstermemiz* gerektiğini varsayar ve doğaya ilişkin bilgimizin bütünündeki genel eksiklik sınırının ötesinde, organik süreçlerin mekanik açıklamalarını sağlama yeteneğimizde özel bir sınır olduğu konusundaki ısrarı, keyfî görünmektedir. Doğanın bir zeki nedenini yalnızca onun dışında duruyor olarak ve onun yasalarından sorumlu olarak kavrayabileceğimizi bir kez kabul ettiğimizde, o zaman bu nedenin amaçlarının, onun doğaya koyduğu yasaların bütünü aracılığıyla gerçekleştirildiğini kavrayabiliriz. Böylece organik olanın yanı sıra inorganik olanı da amaçlılığın ifadesi olarak düşünebiliriz ve organizmaları kavrayışımızın herhangi bir özel sınırı olduğu üzerinde ısrar etmek için hiçbir nedenimiz yoktur. Organizmalara ilişkin *deneyimiz*de psikolojik ya da fenomenolojik olarak çarpıcı bir şey olduğunu, bir şekilde amaçlılık düşüncesini bizim için özellikle belirgin kıldıklarını, bunun da düşüncelerimizi doğa için bir amaç düşüncesine çevirebileceğini kabul etmek isteyebiliriz. Ancak onları anlama ve açıklama yeteneğimizin *a priori* bir sınırı olduğunu iddia etmemize gerek yoktur. Kant'ın kendisi bu noktayı kabul etmez: "Bizim için olanaklı olan mekanik açıklama tarzının ne kadar genişleyeceğini bilmesek de", diye iddia eder Kant, "şu kadarından eminiz ki, onunla ne kadar ileri gidersek gidelim, o bir kez doğal amaçlar olarak kabul ettiğimiz şeyler için yine

15 Kant'ın teleolojik yargının antinomisine nihai çözümünün, doğanın duyular üstü nedenine amaçlılık atfetmeye bağlı olduğu iddiam pek de yeni değildir; bkz. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, s. 121-2. Bununla birlikte, McFarland, Kant'ın, doğayı bu şekilde anlamanın, kaçınılmaz olarak onun mekanik yasalarını nihai bir amacın gerçekleştirilmesi için araçlar olarak görmemize yol açtığı görüşünü vurgulamaz ki ben birazdan bu vurguyu yapacağım.

de her zaman yetersiz kalacaktır" (*CPJ*, §78, 5:415) –ama bunun neden böyle olduğu açık değildir. İkincisi, Kant'ın yargı gücünün antinomisine ilişkin çözümünün, bilim ile dinî inancın uzlaştırılması için tek olanaklı modeli önerdiğini ayrıca belirtebiliriz: Bilim, kozmosun amaçlı bir yaratıcısının varlığına ilişkin akla uygun bir inanca izin verecekse, böyle bir yaratıcıyı, ancak dünyanın doğal yasalarını yaratan ve amaçlarına başka herhangi bir müdahale ya da mucizeyle değil, bu yasalar aracılığıyla ulaşmış olarak kavrayabilir. Başka bir deyişle, Kant, kendisini yalnızca bir saatçi (*watchmaker*) Tanrı'yı kabul edecek olan empiristlerin ve rasyonalistlerin tarafına sağlam bir şekilde yerleştirmiştir, her ne kadar böyle bir Tanrı kavramının, bilginin kurucu bir ilkesini değil, yargı gücü için yalnızca düzenleyici bir ilkeyi sağladığı konusundaki eleştirel ısrarını eklemiş olsa da.

Özgürlük, Mutluk ve Doğanın Hedefi

"Teleolojik Yargı-gücünün Eleştirisi"nin, dolayısıyla üçüncü *Eleştiri*'nin tümünün ve aslında Kant'ın üç eleştirisinde geliştirilen tüm felsefenin doruk noktası, teleolojik yargının "Metodolojisi"dir. Burada Kant, eğer doğayı bir bütün olarak bir sistem olarak göreceksek, o zaman bu sistem için bir hedef –bir "nihai son" (*Endzweck*)– bulmamız gerektiğini, ancak bu rolü muhtemelen oynayabilecek tek şeyin koşulsuz değeri olan bir şey, yani insan özgürlüğü ve onun bütüncül etkisi olan, en yüksek iyi olduğunu iddia eder. Sonuç olarak, doğayı, yalnızca insan ahlakının hedefine ulaşılmasıyla uyumlu değil, ona götüren bir sistem olarak da görmeliyiz, elbette, erdemin yanı sıra mutluluğu da içeren ahlakın hedefinin ancak insan otonomisinin ürünü olabileceği gerçeğini baltalamayacak bir şekilde olsa da.

Bu argümandaki anahtar adımlar bunlardır. Birincisi, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant, doğadaki bireysel organizmaları bir kez zeki tasarımın görünür ürünleri olan içsel amaçlı sistemler olarak görmek zorunda kaldığımızda, doğayı bir bütün olarak amaçlı bir sistem olarak görmemizi zorunlu ve kaçınılmaz olarak kabul eder (*CPJ*, §67, 5: 379; §75, 5: 398). Başka bir deyişle, başlangıçta doğadaki canlılar ve çevreler arasındaki ilişkilere "göreli amaçlılık" atfetmek için hiçbir gerekçe yok gibi görünse de (§63), doğadaki "içsel amaçlılığı" deneyimledikten sonra, onda göreli amaçlılık da bulmaya çalışacağız. Kant, bu geçişi neyin kaçınılmaz kıldığını hiçbir zaman tam anlamıyla açıklamaz, ama en azından, "doğa mekanizmasının bütünü"nün, "aklın ilkelerine uygun olarak" "amaçların egemenliğine uygun bir sistem" düşüncesine "tâbi kılınması gerektiği"ni söylediğinde, bunun için bir öncül önerir (§67, 5: 379). Onun düşüncesi, muhtemelen, bir sistem ve organizmaların zeki bir tasarımcısı kavramları aklın düşünceleri olduğundan –elbette yalnızca yargının reflektif kullanımında kullanılabilecek olsalar da– ve akıl her zaman birlik arayışında olduğundan, aklın bu düşünceleri doğanın bütününe birleşik bir şekilde uygulamak için yargı gücünü kullanmaya çalışması kaçınılmaz olacaktır. Kant'ın §67'yi sonuçlandırdığı gibi, "duyularüstü ilkenin birliği, yalnızca belirli doğal varlıklar belirli türleri için değil, bir sistem olarak doğanın tamamı için aynı şekilde geçerli sayılmalıdır" (5: 381). Bir kez daha bu göstermektedir ki Kant, organizmalarla ilgili deneyimimizde bizi amaçlı sistematiklik düşüncesine götüren özel bir şey olduğunu varsayabilse de, onun bu düşüncenin, ancak mekanik yasalar aracılığıyla amaçlarını gerçekleştiren doğanın duyularüstü nedenine uygulanmasıyla mekanizma ile uzlaştırılabileceğini öne sürdükten sonra, organizmaların fenomenal düzeyde sonsuza dek mekanizmanın açıklayıcı kapsamının ötesinde kalması gerektiğinde ısrar etmeye aslında hiç ihtiyacı yoktur.

Aklın bizim, eğer ki doğadaki herhangi bir şeye bir sistem olarak bakmamız gerekiyorsa, tüm doğaya bir sistem olarak bakmamızı gerektirdiğini varsayarak Kant, o halde, doğa sistemini bir bütün olarak, tıpkı onun içindeki herhangi bir özel organizmayı kavradığımız gibi, zeki tasarımın bir ürünü olarak kavramamız gerektiği sonucunu çıkarır. Argümandaki bir sonraki adım, Kant'ın, doğanın nedenini zeki olarak kavradığımızda, onu aynı zamanda amaçlı, yani doğayı yaratışında bir amaca sahip olarak kavrayacağımız varsayımıdır. O bu öncülü de kapsamlı bir şekilde savunmaz, ama en azından doğadaki bireysel sistemlerin ya da bir sistem olarak doğanın *zeki* üretimini (reflektif idesini) bu tür sistemlerin *istemeli* üretimi ile eşitlediğinde bunu en azından öne sürer (*CPJ*, §75), 5: 399 ve §78, 5: 414) ve bizzat doğanın mekanizmasını istemeli tasarımın bir ürünü olarak düşünmenin, onu "sanki, doğanın, mekanik yasalarında bile, onun amaçlarına tâbi olduğu, niyetli olarak eyleyen bir nedenin aracıymış gibi" düşünmek olduğunu ileri sürer (§81, 5: 422). O zaman, eğer doğanın nedenini kendimize benzeyen, ama bizden daha güçlü, zeki ve amaçlı bir fail olarak kavramamız gerekiyorsa, kuşkusuz onun eylemi için yeterli bir neden, aslında sonuçta tatmin edici ya da "nihai" bir amaç olmaksızın eylediğini düşünemeyeceğimizi varsayar. Kant'ın aşağıda anlatmak istediği şey buymuş gibi görünüyor:

> [Düzenlenmiş bir varlığın] içsel olanağını nihai nedenlere ait bir nedenselliğe ve bunun altında yatan bir düşünceye dayandırmak zorunda kaldığımızda, bu ürünün varlığını da bir amaç olarak düşünmekten başka bir şekilde kavrayamayız; çünkü tasarımlanan etkiye, ki bunun tasarımı aynı zamanda zekice eyleyen bir nedende onun üretiminin belirleyici zeminidir, bir *amaç* denir. Dolayısıyla bu durumda, ya böyle bir doğal varlığın, varlığının amacının kendinde olduğu, yani onun sadece bir hedef değil, aynı zamanda bir *son amaç* oldu-

ğu; ya da onun başka bir doğal varlıkta onun dışında olduğu, yani kasıtlı bir şekilde bir nihai amaç olarak değil, zorunlu olarak aynı zamanda bir araç olarak var olduğu söylenebilir.

(§82, 5: 426)

Kant ayrıca açıkça şunu varsayar: Doğa sistemindeki her şeyin yaratılışının hedefinin daima kendisinden başka bir şeyde yatabileceğini düşünemeyiz, çünkü o zaman tatmin edici olmayan sonsuz bir nedenler gerilemesi olurdu; doğanın yaratılışının bir nedenini ancak kendinde bir amaç olan ya da salt göreli değil, bir nihai amaç olan bir şeyi kavrayabilirsek kavrayabiliriz. Böylece Kant, zihnimizin doğal olarak belirli organizmaların sistematikliğinden bir bütün olarak doğanın sistematikliğine, oradan bir bütün olarak doğanın zeki bir nedeni düşüncesine ve oradan da doğanın koşulsuz değere sahip nihai amacını gerçekleştirmek için doğayı yaratması gereken doğanın amaçlı bir nedeni düşüncesine geçtiğini iddia eder.

Kant'ın argümanının bir sonraki aşaması, §63'te bize söylediklerinin başka bir versiyonuyla yani kuşkusuz doğadaki hiçbir şeyin, onun için doğadaki herhangi bir şeyin ya da her şeyin yalnızca bir araç olduğu, koşulsuz değere sahip nihai bir amaç olmadığını söyleyerek başlar (*CPJ*, §82, 5: 426-8). Kant gecikmeden bu sınırlamayı bütünüyle insanlara da uygular, en azından insanlar doğrudan mutluluğu ve "*yetenek* kültürü"nü, yani mutluluğu elde etmek için yeteneklerin ya da yeteneklerin gelişimini, doğrudan hedefledikleri sürece (§83, 5: 430-1). Buna karşılık, doğa için nihai bir amaç olmaya, bu insanlarda bile olsa, tek aday, "formel, öznel koşul, yani [kendimize] amaçlar belirleme ve (amaçları belirlememizde doğadan bağımsız olarak) doğayı genel olarak [bizim] özgür amaçlarımızın maksimlerine uygun bir araç olarak kullanma yeteneğidir" (5: 431). Kant'ın bir sonraki bölümde savunduğu gibi:

> Sonuçta dünyada, nedenselliği teleolojik olan, yani amaçlara yönelik olan ve aynı zamanda, amaçlarını ona göre belirlemek zorunda oldukları yasanın bizzat onlar tarafından koşulsuz ve doğal koşullardan bağımsız, ancak yine de kendi içinde zorunlu olarak tasarımlandığı şekilde oluşturulmuş olan tek bir varlık türüne sahibiz. Bu türden olan varlık insandır, her ne kadar numen olarak düşünülse de: kendi oluşumuna dayanarak onda duyularüstü bir yeti (*özgürlük*) ve hatta nedensellik yasası ve buna ek olarak kendine en yüksek amaç (dünyadaki en yüksek iyi) olarak belirleyebileceği bir hedef gözlemleyebileceğimiz tek doğal varlık.
>
> (§84, 5: 435).

Dolayısıyla, Kant şu sonuca ulaşır: Eğer doğayı bir bütün olarak, organizma deneyimimizin kaçınılmaz kıldığı gibi, amaçlı tasarımın sistematik bir ürünü olarak göreceksek ve böyle bir amaçlı tasarımı, kendi akıllı faillik anlayışımızın gerektirdiği gibi, nihai bir amaca sahip olarak göreceksek, o zaman doğanın nihai amacı olarak kavrayabileceğimiz tek şey kendi özgürlüğümüz ya da otonomimiz ve ardından onun bizim için belirlediği hedef olan en yüksek iyidir.

Şimdi ele alınacak iki anahtar soru şunlardır: (1) Kant neden kendi özgürlüğümüzün koşulsuz değerinin en yüksek iyiyi nihai hedefimiz kıldığını düşünür; ve (2) en yüksek iyiyi doğada ya da Kant'ın dediği gibi "dünya"da gerçekleşmesi gereken bir şey olarak kavramamız gerektiği olgusundan çıkan sonuç nedir. Ancak başlangıç niteliğinde ama önemli olan bir nokta, Kant'ın bunun ne kadarını tutarlı bir şekilde *doğa*nın amacı olarak görebileceğimiz konusunda dikkatli olmasıdır. Şimdiye kadar, Kant'ın doğanın son (*final*) amacı ile *nihai* (*ultimate*) amacı arasında yaptığı ayrımı ve onun "beceri kültürü" ile "eğitim kültürü" veya "disiplin" arasında kurduğu karşıtlığı görmezden geldim (*CPJ*, §83, 5: 432). Doğa-

nın "nihai" ve "son" amacı arasındaki ayrım, diğer her şeyi onun bir aracı olarak görebileceğimiz doğanın *içindeki* amaçla, doğanın *dışındaki* ya da tüm doğa sisteminin yaratılışına bir anlam vermek için ele alabileceğimiz salt doğal olmayan amaç arasındaki ayrımdır. §84'ten yapılan alıntının açıkça gösterdiği gibi, Kant insan özgürlüğünü koşulsuz değere sahip doğal olmayan ya da doğanın ötesinde olan ve böylece doğanın yaratılışına anlamını verebilecek bir şey olarak anlar. Ama o doğal-olmayan (*non-natural*) olmadığı için, onu yalnızca doğal süreçlerle gerçekleştirilebilecek olarak kavrayamayız. Daha ziyade, doğanın son amacı olarak insan özgürlüğü ile bağlantılı olan ama onunla özdeş olmayan ve doğal süreçler tarafından meydana getirilmiş olarak düşünebileceğimiz, aynı zamanda doğa ile özgürlüğün koşulsuz değeri arasındaki bağlantı noktasını sağlayan, doğanın *içinde* bulunan bir *nihai* amaç olmalıdır. Bu, beceri kültürünün değil, *disiplin* kültürünün oynaması gereken roldür: disiplin kültürü, kendi eğilimlerimizi kontrol etme yeteneği olmalıdır ki onu doğa içinde ve doğal yollarla gelişen ama doğal dünyada numenal seçim özgürlüğümüzü etkin kılmamıza izin veren şey olarak düşünebiliriz. Kant'ın düşüncesi şu olmalıdır: Özgürlüğümüzü kendini-sevme yerine ahlak yasası adına kullanma seçimi sıradan bir seçimdir, ancak onu doğada etkili kılmak için doğal eğitim ve olgunlaşma süreçleriyle eğilimlerimiz üzerinde disiplin ve kontrol kazanmamız gerekir. *Bu* süreçleri doğanın, onun içinde ulaşılabilir olan nihai amacı olarak görebiliriz, çünkü bunlar insanın doğal-olmayan bir özelliği olarak özgürlükte bulunabilecek koşulsuz değerin gerçekleşmesi için doğadaki *zorunlu* koşullardır. Ancak bunlar yalnızca zorunlu koşullardır, yeterli koşullar değillerdir ve bu nedenle doğa özgürlüğümüzü bizim için gerçekleştiremez ki bu özgürlüğümüzü elimizden almak olurdu, ama doğa yalnızca

özgürlüğümüzü ahlaki hedefimizi gerçekleştirmek için etkin bir şekilde kullanmamızı kolaylaştırabilir.[16]

Soru (1)'i cevaplayalım. Doğanın nihai amacının neden, özgürlüğün kendisi değil, yalnızca disiplin kültürü olabileceği konusunda şimdilik bu kadarı yeterli. Ama doğanın *son* amacına geldiğinde, Kant neden bunu yalnızca insan disiplini değil, aynı zamanda dünyadaki *en yüksek iyi* olarak belirliyor? Başka bir deyişle, Kant neden özgürlüğün değerini en yüksek iyiye bu kadar doğrudan şekilde bağlıyor? Kant'ın yazılarında en yüksek iyinin ahlakın zorunlu hedefi olarak görülmesi gerektiği hiçbir şekilde her zaman açık değildir. Örneğin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant, "erdem ve mutluluğu bir arada" "arzu yetisinin nesnesi olarak bütün ve eksiksiz iyi" olarak nitelendirir (5: 110), ama aynı zamanda erdemin gerçek ahlakın tek hedefi olduğunu öne sürer gibi görünür; o zaman da bu, ahlak yasası aracılığıyla, hem mutluluk adına izleyebileceğimiz amaçları kısıtlar, hem de mutluluk arayışına, "mutlu olmaya değer olmak" şeklinde bir layık olma koşulu ekler ki

16 Kant literatüründe bu noktanın olması gerektiği kadar açıklığa kavuşturulduğunu düşünmüyorum. Allen W. Wood, tarihin "hedefler"ini onaylamak için ahlaki nedenlerimiz olmadıkça, doğal bir süreç olarak anlaşılan tarihin teleolojik eğilimiyle işbirliği yapmamıza gerek olmadığını savunmuştur (*Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 119-21), ancak tarihin kendi başına bizim ahlaki otonomi ve erdem hedeflerimizi asla gerçekleştiremeyeceği ve dolayısıyla erdem yoluyla ulaşılması gereken en yüksek iyi idealinin talep ettiği mutluluğu gerçekleştiremeyeceği şeklindeki aksi yöndeki görüşü vurgulamamıştır. William A. Galston, ahlaki gerekliliklere dışsal olarak uymayı zorunlu kılabilen tarihsel süreçler ile "özgürlüğün ürünü ya da yansıması olan bir istemenin özgürce seçilmesinden oluşan" sahici "ahlak" arasındaki farka dikkat çeker (*Kant and the Problem of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, s. 242-30), ancak bunu salt disiplin ile erdem arasındaki ayrıma bağlamaz. Yirmiahu Yovel, Kant'ın beceri ve disiplin: kültürleri arasındaki ayrımına dikkat çekerken, aynı zamanda ikincisinin "...seçim özgürlüğü"nü geliştirirken, "hâlâ gerçek ahlaktan çok uzak" olduğunu ifade eder (*Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 184-5), bu yüzden benim şu andaki düşüncemi öngörmeye en yakın olan kişidir.

bunun kendisi herhangi bir doğrudan ahlaki öneme sahip değildir. Başka bir deyişle, en yüksek iyi, ahlakın hedefi olarak erdem ile bütünüyle doğal olan arzularımızın tümünün nesnesi olarak mutluluğun bir birleşimi gibi görünmektedir. Bununla birlikte, 6. Bölüm'de iddia ettiğim gibi, Kant'ın ahlak felsefesinin en temel öncülleri, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de varsaydığı gibi, erdem ile mutluluk arasında daha yakın bir bağlantıyı içerir. Ahlak yasasının yalnızca evrenselleştirilebilir maksimlere göre eyleme şartı, ister kendi şahsınızda ister başka birinin şahsında olsun, insanlığı, tüm irademizle zorunlu "kendinde amaç" haline getirme şartına eşdeğerse (*G*, 4: 428-9) ve eğer insanlık, "kendine –hangi amaç olursa olsun– bir amaç belirleme yeteneği" olarak algılanıyorsa (*MM*, Erdem Öğretisi, Giriş, Kısım VIII, 6: 392), o zaman insanlığa her zaman bir amaç olarak muamele etme gerekliliği, yalnızca kendimizde ve başkalarında amaçlar belirleme yeteneğini yok etmekten ya da gereksiz yere kısıtlamaktan kaçınmak şeklinde negatif bir ödev olmakla kalmaz, aynı zamanda başkalarının ve hatta kendimizin tikel, özgürce seçilmiş amaçlarının gerçekleştirilmesi için yetenekler geliştirmesine yönelik (elbette, bunu yapmak ödevin olumsuz yönünü yerine getirmekle tutarlı olduğu sürece) pozitif bir ödevi de ifade eder. Kant, *Temellendirme*'de, "herkes elinden geldiğince başkalarının amaçlarını desteklemeye çalışmadıkça, *kendinde bir amaç olarak insanlık*la olumlu değil, yalnızca olumsuz bir anlaşma vardır" öncülü aracılığıyla yardımseverlik ödevini savunduğunda bunu açıkça ortaya koymuştur (*G*, 4: 430). Başkalarının tikel amaçlarını destekleme yönündeki bu gereklilik –kaynaklarımızla, kendi meşru amaçlarımızla ve diğer ödevlerimizle tutarlı bir şekilde yapabildiğimiz kadarıyla– o zaman Kant'ın amaçlar devletini ahlakın nihai hedefi olarak nitelendirmesiyle birleştirilir. Amaçlar devleti, "sistematik bir bağlantı içindeki tüm amaçların bir bütünü (hem kendinde amaç-

lar olarak akıllı varlıkların hem de her birinin kendi kendine belirleyebileceği amaçların bir bütünü)" olarak tanımlanır (*G*, 4: 433). Bu formül şunu açıkça ortaya koymaktadır: Ahlak, yalnızca başkalarının kendi amaçlarını belirlemesine izin vermemizi değil, aynı zamanda belirledikleri amaçların sistematik olarak yerine getirilmesine, yani kendinde bir amaç olarak her failin özgür seçimiyle ve muhtemelen tikel amaçların ve bunların kombinasyonlarının gerçekleşmesini sınırlayan doğa yasalarıyla tutarlı olan tikel amaçlar sisteminin yerine getirilmesine yönelik çalışmamızı gerektirir. Ama eğer mutluluk yalnızca amaçların yerine getirilmesinden ibaretse, o zaman amaçlar devleti düşüncesinin gerektirdiği şekilde amaçların sistematik bir şekilde desteklenmesi, elbette ideal koşullar altında, sistematik, kolektif mutluluk sağlayacaktır. Tabii ki Kant ayrıca, bencil ya da sistematik olsun, mutluluk arzusunun asla erdem arayışının motivasyonunun ya da "teşvik"inin bir parçası olamayacağı –altta yatan güdü, amaçların gerçekleştirilmesini teşvik etmenin aslında bu amaçları seçme özgürlüğünü arttıracak olması olarak kalmalıdır– ama onun yine de "en saf ahlak"ın zorunlu "hedef"i olduğunda ısrarcıdır (*TP*, 8: 279-80). Bu nedenle, en yüksek iyi kavramı, ahlakın amacının salt doğal arzularımızla salt bir birleşimi değildir; daha ziyade, özgürce seçilmiş tikel amaçların kendi başlarına bizim için de zorunlu amaçlar olduğunun kabulü yoluyla, bu kavram, bencil olmayan mutluluğu erdemin zorunlu hedefi olarak ahlaka dahil eder.[17] Erdem, özgürlüğümüze hitap edebilecek diğer ayartmalara rağmen otonomiyi gerçekleştirmeye yönelik sürekli çabamızdır, böylece en yüksek iyi, nihai olarak otonomimizin hedefidir.

17 En yüksek iyinin bu yorumunu bir dizi yayında savundum, özellikle "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics", *Journal of Value Inquiry* 36 (2002): 161-86, *Kant's System of Nature and Freedom* kitabının Bölüm 8'i olarak yeniden basılmıştır.

Soru (2)'yi cevaplayalım. Bu nedenle, eğer doğa sisteminin son amacı olarak yalnızca otonomiyi gerçekleştirmek için insan özgürlüğünün ahlaki kullanımını düşünebiliyorsak, aynı zamanda dünyada mümkün olan en yüksek iyiyi de doğanın son amacı olarak düşünmeliyiz, Kant'ın yalnızca daha önce §84'ten (5: 435) aktarılan pasajda değil, aynı zamanda "Teleolojik Yargı-gücü Metodolojisi"ndeki §87'de (5: 450) "Tanrı'nın varlığının ahlaki kanıtı"nı özetlemesinde de varsaydığı gibi. Bu sonuçtan, sonsuz önem taşıyan iki düşünce çıkar. İlk olarak, felsefi örneklerin, Kant'ınki de dahil,[18] kolayca gösterebileceği gibi, basitçe tekil bir durumda özel bir ödev maksiminin bizden ne istediğini dikkate alarak ahlakın taleplerini tatmin edemeyiz; daha ziyade, ödevlerimiz hakkında her zaman sistematik olarak düşünmeli ve bu nedenle, kendinde amaçlar olarak insanların ve onların tikel amaçlarının sistematik bir bütünü düşüncesinin herhangi bir tikel eylem durumunda bizden ne istediğini belirlemeye çalışmalıyız. Kant'ın kendisi bunun bizim için gerçekten neyi gerektireceğini açıkça söylemez, ancak iki düşünce apaçık görünmektedir.

İlk olarak, bir amaçlar devletinin peşinden koşmaya yönelik genel gereksinimden kaynaklanan ödev *türleri* arasında sistematik bir düzenlemesini, örneğin ödevlerimizin sınıflarının sözcüksel (*lexical*) bir sıralamasını, aramalıyız.[19] Kant'ın *Temellendirme*'de (4: 422-3 ve 429-30) sıraladığı ve bizim Bölüm 7'de tartıştığımız ödev türlerinin örneklerinin böyle bir

18 Aklımda özellikle Kant'ın ünlü 1797 tarihli "On a supposed right to lie from philanthropy" (8:425-30) adlı makalesi var. Daha fazla tartışma için bkz. Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil," kendisinin *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) adlı kitabında, s. 133-58 ve benim "Kant's System of Duties" adlı makalem, *Kant's System of Nature and Freedom* içinde, s. 243-74, s. 270-2'de.

19 "Sözcüksel sıralama" tabirini, tabii ki, John Rawls'un adalet ilkelerinin sözcüksel sıralamasından ödünç aldım, bkz. *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş baskı (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 37-8, 53-4, 130-1.

sözcüksel sıralamayı içerdiğini düşünebiliriz: En temel yükümlülüğümüz akıllı failleri (örneğin intihar yoluyla) yok etmemek olacaktır; bir sonraki yükümlülüğümüz olan akıllı failliğin özgürce uygulanmasının koşullarını yok etmemek (örneğin, yalan söylemek ya da aldatıcı sözler vermemek), ancak ilk ödevi ihlal etmeden bu ödevi yerine getirdiğimizde bağlayıcı olacaktır;[20] bir başka ödevimiz olan yeteneklerimizi her türlü olası amaç için geliştirme ödevimiz, bunu yaparken ilk iki ödev sınıfından herhangi birini ihlal etmememiz koşulu tarafından sınırlandırılacaktır ve son olarak, başkalarının tikel amaçlarını destekleme ödevimizi, yalnızca, önceki üç tür ödevin yerine getirilmesiyle uyumlu şekillerde yardımseverlik aracılığıyla yerine getirebiliriz. Ayrıca, ödevin, muhtemelen, yegâne olmasa da özellikle olumlu ve "mükemmel olmayan" kendini geliştirme ve yardımseverlik ödevlerinin, gereklerini yerine getirmeye çalışırken, ödevlerimizin alanı, yani maksimlerimizin ve eylemlerimizin, yalnızca eylemlerimizin en yakın ve en bariz kurbanları ya da onlardan yarar sağlayacaklar üzerinde değil, onlardan etkilenebilecek tüm kişiler üzerindeki etkileri hakkında sistematik olarak düşünmemiz gerekir. Ve elbette bu insan grubu her zaman açık uçlu ve belirsiz olacaktır. Örneğin, bu grup, aldatıcı bir söz vermeyi düşündüğümüz kişiden kesinlikle daha fazla yaşayan insanı içerecektir, ancak mantıken yaşayan tüm insanları içeremez ki onlardan bazılarını şu anki eylemimiz ya da herhangi bir eylemimizle olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkileyemeyiz. Bu grup kesinlikle insanlığın gelecek kuşakların bazı üyelerini, örneğin inşa etmeyi düşündüğümüz bir

20 Rasyonel failleri yok etmeme ödevinin, failliklerinin özgürce kullanılmasını kısıtlamama ödevinden daha temel olduğu böyle bir sözcüksel düzenleme, Kant'ın yalan söyleme hakkı konusundaki denemesindeki yalan söylememe ödevi, masum bir insanın hayatına mal olma pahasına bile olsa yerine getirilmesi gereken mutlak bir ödevdir argümanının temelini çürütecektir.

fabrikanın yakınında yaşayacak gelecek birkaç insan kuşağını içerecektir ama gelecekteki tüm insanları içermesi mümkün değildir vb. Başka bir deyişle, eğer doğanın son amacı, gerçekten doğal dünyada yaşayan gerçek insanlar arasında gerçekleştirilecek bir amaçlar devleti olmalıysa, o zaman ödevlerimizin sistemi açık uçlu ve çeşitli şekillerde belirsiz olacaktır ve sorumlu ahlaki akıl yürütme her zaman bu gerçeği hesaba katmak zorunda kalacaktır, her ne kadar bunu yapmak için hiçbir zaman herhangi bir basit kural formüle edemeyecek olsak da.[21]

Kant'ın insanlığın en yüksek iyiliğini doğa sisteminin son amacı olarak düşünmemiz gerektiği düşüncesinden çıkan ikinci sonuç, insanların sistemini her zaman kendilerinde amaçlar olarak ve onların tikel amaçlarını da *kendisi de bir sistem olan bir doğa*da gerçekleştirilecek amaçlar olarak düşünmemiz gerektiğidir, ki *bu* sistem hakkındaki bilgimiz de her zaman eksik ve açık uçludur. Bu nedenle, eylemlerimizin doğal koşulları ve bunların insanlar sistemi hakkında olduğu kadar doğa sistemi üzerindeki etkileri hakkında da sistematik olarak düşünmeye çalışmamız gerekir, ama aynı zamanda doğa ve dolayısıyla eylemlerimizin koşulları ve sonuçları hakkındaki bilgimizin, tıpkı seçimlerimizden ve eylemlerimizden etkilenecek olan amaçlar olarak insanlar sistemi hakkındaki bilgimizin olduğu gibi, her zaman belirsiz ve eksik olacağının farkında olmalıyız. Kant, üçüncü *Eleştiri*'nin girişinde, tikel doğa yasalarından oluşan bir sistem düşüncesinin bizim için daima salt düzenleyici bir ideal olduğunu açıkça ifade eder (bkz. özellikle *CPJ*, Giriş, Kısım V, 5: 185-6) ve "Teleolojik Yargı-gücünün Eleştirisi"nde, doğayı formel olarak değil de maddi olarak oluşturan organizmalar ve diğer varlıklardan oluşan bir sistem düşüncesinin de bizim için yalnızca düzen-

21 Bu paragrafın argümanını "Kant'ın Ödevler Sistemi"nde daha etraflıca geliştirdim.

leyici bir ideal olduğunu aynı açıklıkla ifade eder: "Bir sistem olarak doğanın bütünü düşüncesi", "dünyadaki her şeyin bir şey için iyi olduğu, onun içindeki hiçbir şeyin boşuna olmadığı" ilkesi, "yargının belirleyici gücünün değil, yalnızca reflektif gücünün bir ilkesidir ki o... düzenleyicidir ve kurucu değildir" (*CPJ*, §67, 5: 379). Ancak, eğer ödevlerimizin sistematik olarak gerçekleştirilmesinin doğada meydana geldiğini düşünmemiz gerekiyorsa ve sistematik doğa bilgisi idealinin kendisi yalnızca düzenleyici bir ilkeyse, o zaman ödevlerimiz hakkındaki akıl yürütmemiz her zaman doğa bilgimizin kaçınılmaz sınırlamalarına olduğu kadar, kendinde amaçlar olarak insanların ve onların tikel amaçlarının sistematik bir bütünü idealinde var olan belirsizliklere de tâbi olacaktır.

Bu noktaların sonuçlarını kestirme bir yoldan ifade etmenin bir yolu yoktur; aslında, onlardan çıkan sonuç, fiilî doğanın içinde yükümlülüklerimizi yerine getirmenin koşullarını açıklamanın kesin bir yolunun olmadığıdır. Söyleyebileceğimiz tek şey, seçimlerimizin bir bütün olarak insanlık ve doğa üzerindeki sonuçları üzerinde her zaman sistematik olarak düşünmekle yükümlü olduğumuzdur; çünkü insanlığa karşı yükümlülüklerimizin ne şekilde yerine getirilmesi gerektiğini bundan daha kesin bir şekilde belirleyemeyiz. Bazen, şimdiki ve gelecek kuşaklara karşı yükümlülüklerimizin doğa yasalarıyla birleşince, belirli eylem biçimlerini, örneğin nükleer atıkların dikkatsizce imha edilmesini, yasaklaması gerektiği açık olacaktır. Bazen hemcinslerimizin şimdiki ve gelecek nesillerine karşı yükümlülüklerimizin doğaya yıkıcı bir müdahale gerektirdiği açık olabilir, örneğin büyük bir metropol alanı için su kaynaklarının güvence altına alınması için zoolojik olarak benzersiz olan ama en doğru değerlendirmemize göre daha büyük herhangi bir ekoloji için vazgeçilmez olmayan bazı organizma popülasyonlarının yaşam alanlarının yok edilmesini önleyebilecek bir seçenek olmadığında

olduğu gibi.[22] İnsan amaçlarının sistematik birliğinin doğa sistemi içinde başarılması gerektiği düşüncesi, doğa sisteminin her bileşenine dokunulmaz olarak davranmamız gerektiğini ima ettiği ölçüde, her ne kadar her insan hayatı ve arzusu kendi içinde düşünüldüğünde diğer hayat ve arzular kadar saygıya değer olsa da, her bir insan arzusunun ve hatta her bir insan hayatının akla gelebilecek her koşulda dokunulmaz olarak ele alınmasını da gerektirebilir. Söyleyebileceğimiz tek şey, bazen doğa dünyasında insanlık için en yüksek iyiyi gerçekleştirme ödevimizin neleri gerektirdiği açık görünebilir, bazen de açık görünmeyebilir, ancak her iki durumda da bu tür kararları mekanik hale getirebilecek belirli kurallar bulamayız. Ödevlerimizin bir sistem içermesi gerektiği, bir sistem olarak düşünmemiz gereken bir doğada yerine getirilmesi gerektiği, ama bir sistem hakkındaki bilgimizin her zaman eksik olduğu ve her zaman yargının belirleyici değil reflektif kullanımına ilişkin bir mesele olduğu öncüllerinden çıkan sonuç budur. Kuşkusuz Kant'ın teleoloji ve ahlak arasında kurduğu bağlantının en büyük derslerinden biri, birincisi kadar ikincisinin de reflektif yargının yalnızca paralel değil, aynı zamanda ortak kullanımını da gerektirmesidir.

Özet

Bu bölümün başında gördüğümüz gibi, Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ından sonra Kant yalnızca geleneksel teleolojiden herhangi bir şeyin kurtarılıp kurtarılamayacağını sorabilirdi. Şimdi, Kant'ın revize edilmiş teleolojisinde, iki yüzyıldan fazla süren bilimsel ilerlemeden sonra neyin canlı

22 Burada, nesli tükenmekte olan türleri korumayı amaçlayan mevcut ABD mevzuatının her zaman akla uygun ya da ahlaki olmayabileceğini öne sürüyorum.

neyin ölü olduğunu sorarak bu bölümü sonlandırabiliriz.

Doğa yasalarının bir sistem oluşturması gerektiği düşüncesi kesinlikle her bilim insanını motive eder ve hem tikel organizmaların hem de daha büyük ekolojilerin, her parçanın belirli bir rolü olduğu sistemler olduğu fikri, bilimsel araştırmanın doğal bir varsayımıdır, her ne kadar bu düşünce, evrimsel köşe süsleri ve çöp DNA durumunda olduğu gibi, fiilen keşfedilenler şeylerle her zaman sınırlamalara tâbi olsa da. Bu ölçüde Kant, uygulama yapan bilim insanlarının maksimlerini hiç şüphesiz doğru bir şekilde tanımlamıştır. Ancak doğayı bir tür akıllı tasarımın ürünü olarak düşünürsek, bu tür maksimleri akla uygun olarak yerine getirmeye çalışabileceğimizi göstermeyi başarıp başarmadığı o kadar açık değildir. Rasyonellik, ister bilişsel ister pratik olsun, hedeflerimize ulaşma olasılığına ilişkin bir tür güvenceye sahip olmamızı gerektiriyorsa, böyle bir varsayım gerekli olabilir; ama eğer bir araştırma ya da davranış çizgisinin rasyonelliği, yalnızca başarının imkânsızlığına ilişkin kanıtın yokluğunu gerektiriyorsa, o zaman bu tür maksimler tarafından yönlendirilen doğa araştırmamızın rasyonelliği, doğada bulabileceğimiz şu ya da düzenin kaynağı hakkında herhangi bir spekülasyonu gerektirmez. Hiçbir şekilde açık olmayan bir başka nokta Kant'ın özellikle organizmalarla ilgili deneyimimizde doğa için zeki bir tasarım varsaymamızı gerektiren herhangi bir şey olduğunu başarılı bir şekilde ileri sürüp sürmediğidir; aslında, organizmaların mekanik bir nedensellik modeline göre açıklanamazlığı konusunda tutarlı bir argüman ortaya koyduğu bile açık değildir, çünkü teleolojik yargının antinomisinin tek çözümünün, doğanın, onun dışında kalan ve amaçlarını doğanın mekanik yasaları aracılığıyla gerçekleştiren zeki bir nedeni olduğu düşüncesini öne sürdükten sonra, organizmaları kavrayışımızın, doğanın geri kalanına ilişkin kavrayışımızdan her zaman ayrı kalması gerektiğini savunmak için

hiçbir nedeni yoktur. Görünüşe göre iddia edebileceği şey en fazla şudur: organizmalarla ilgili deneyimlerimizde bizi psikolojik olarak doğadaki zekâ ve amaçlılık düşüncelerine götüren bir şey vardır ve doğanın güzelliğinin deneyimi gibi diğer mantıksal olarak zorunlu olmayan ama yine de ahlakın teşviki için psikolojik olarak yararlı olan deneyim biçimlerine değer verdiğimiz gibi, bu tür düşüncelere ahlaki değerleri için önem vermeli ve onları geliştirmeliyiz (bkz. *MM*, Erdem Öğretisi, §17, 6: 443).

Eğer Kant, doğayı amaçlı zekânın bir ürünü olarak kavramamız gerektiğini başarılı bir şekilde öne sürmediyse, o zaman doğa için bir son amaç tasarlamamız gerektiğini de bu *temelde* başarılı bir şekilde savunmamıştır. Bununla birlikte, ahlakın son amacının, insanların ve onların yalnızca *doğa*da gerçekleştirilebilecek olan amaçlarının sistematik bir birliğinin olması gerektiği gerçeği hakkında bize önemli ipuçları vermiştir. Doğa sistemiyle en yüksek iyiyi birbirine bağlayarak, ödevlerimiz hakkında sistematik olarak düşünmemiz gerektiğini ve onların doğada gerçekleştirilmesi hakkında sistematik olarak düşünmemiz gerektiğini bize öğretir. Bu anlayış, hem ödevler sistemi hem de doğa sistemi hakkındaki bilgimizdeki eksiksizliğin asla düzenleyici bir idealden daha fazla olamayacağının kabulüyle birleştiğinde, ödevlerimiz ve bunların doğa üzerindeki etkileri hakkındaki çıkarımlarımızın her zaman, kelimenin tam anlamıyla, bir yargı gücü meselesi olduğu anlamına gelir. Bu da, yargı gücümüzü tanımak ve geliştirme ödevinin, ödevlerimiz arasında bulunacağı anlamına gelir. Bu bağlamda Kant'ın teleoloji eleştirisi, sürekli ve hayati öneme sahip bir ders sunar.

Ek Okumalar

Bu bölümdeki argümanlarım ağırlıklı olarak şu eserime dayanmaktadır:

Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 2005), Bölüm III.

Yargı-gücünün Eleştirisi'nin İngilizcesi üzerine yapılan yorumların çoğu yalnızca Kant'ın estetiğine odaklanmıştır ama onun teleolojisinin kapsamlı bir tartışmasını içeren üçü aşağıda gösterilmiştir. Macmillan en eskisidir ve Banham da en yenilerden biridir, ancak bu eser, Kant'ın teleolojisini en yüksek iyiyi değil, politik bir topluluğu hedeflemiş olarak yorumlamaktadır ve bu nedenle, benim tartıştığım doğal ve ahlaki ilerleme arasındaki ilişkiye dair sorunu gündeme getirmemektedir. Zuckert, Kant'ın hem estetikte hem de teleolojide tek bir amaçsız amaçlılık anlayışı uyguladığını savunur.

Gary Banham, *Kant and the Ends of Aesthetics* (Basingstoke ve Londra: Macmillan Press, 2000).

R.A.C. Macmillan, *The Crowning Phase of the Critical Philosophy: A Study in Kant's Critique of Judgment* (Londra: Macmillan, 1912).

Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the* Critique of Judgment (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Aşağıdaki iki eser yalnızca Kant'ın teleolojisine ayrılmıştır. Ancak bunların hiçbiri "Teleolojik Yargı-gücünün Eleştirisi"nin "Metodolojisi"ni tartışmaz, dolayısıyla hiçbiri bu bölümün ikinci yarısında tartışılan konulara gelmez.

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

Peter McLaughlin, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990).

Bu nedenle, Kant'ın teleolojisinin iki daha kapsamlı Almanca değerlendirmesinden bahsedilmesi gerekir:

Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 2. Baskı (Bonn: Bouvier Verlag, 1986).

Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff der Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980).

Kant'ın teleolojisi üzerine Henry Allison, Michael Friedman, Robert Butts, Gordon Brittan ve diğerlerinin önemli makalelerini içeren İngilizce makalelerden oluşan bir derleme şudur:

System and Teleology in Kant's Critique of Judgment, *Southern Journal of Philosophy* XXX, Supplement (1991), der. Hoke Robinson.

Kant Yearbook'un açılış baskısı Kant'ın teleolojisine ayrılmıştı ve Angela Breitenbach, Robert Hanna, Eric Watkins ve bana ait bu konu üzerine makaleleri ve ayrıca Zuckert'in John Zammito'nun kitabı üzerine bir inceleme makalesini içermektedir:

Kant Yearbook 1/2009, Editör Dietmar H. Heidemann (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2009).

11

Özgürlüğün Doğal Tarihi

Kant'ın ahlak felsefesi, estetiği ve teleolojisi, evrensel yasaya ve özgürlük yoluyla elde edilen evrensel mutluluğa uygun olarak ahlaki hedeflerimizi, özgürlüğün korunmasını ve geliştirilmesini doğanın dünyasında gerçekleştirilebilir olarak kavrayabilmemiz gerektiği iddiasıyla sonuçlanır. Demek ki bu hedefler, doğanın en temel formu olan zamanda, dolayısıyla tarihte gerçekleştirilmelidir. Ve bu da, bu hedefleri, tek tek insanların doğal yaşamından ya da doğaüstü bir ölüm sonrası yaşamında değil, bir bütün olarak insan türünün tarihinde gerçekleştirilebilir olarak kavramamız gerektiği anlamına gelir. Kant bu noktayı 1784 tarihli "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (UH) üzerine yazdığı makalesinde, dolayısıyla ahlak felsefesini konu alan yayınlarının sonunda değil, başında açıklığa kavuşturmuştu:

> *İnsanda* (dünyadaki tek akıl sahibi varlık olarak), *aklını kullanmaya yönelik bu doğal eğilimler, yalnızca türde tamamen geliştirilecektir, bireyde değil.* Bir yaratıktaki akıl, tüm güçlerini kullanmanın kurallarını ve amaçlarını doğal içgüdünün çok ötesine yayma yeteneğidir ve tasarılarında sınır tanımaz. Ancak bunun kendisi içgüdüsel olarak çalışmaz, daha ziyade bir kavrayış aşamasından diğerlerine kademeli olarak ilerlemek için denemeler, alıştırma ve eğitim gerektirir. Bu nedenle, her

> bir insan, tüm doğal eğilimlerini tam olarak nasıl kullanması gerektiğini öğrenmek için ölçülemeyecek kadar uzun yaşamak zorunda kalacaktı; ya da doğa, onun yaşamı için yalnızca kısa bir süre belirlemişse (fiilen olduğu gibi), o zaman, türümüzdeki doğanın tohumları, doğanın amacına tamamen karşılık gelen gelişme aşamasına getirilmeden önce, her biri aydınlanmalarını bir sonrakine aktaran, muhtemelen hesaplanamaz bir kuşaklar dizisi gerekecektir. Ve zamanın bu noktası, en azından onun düşüncesinde, insanın çabalarının hedefi olmalıdır.
>
> (*UH*, İkinci Önerme, 8: 18-9)[1]

Bu pasaj, insanlığın tam ahlaki gelişimini yalnızca onun doğal *tarihi*nde gerçekleştirilebilir olarak değil, aynı zamanda onun doğal tarihi*nin* amacı olarak da görebilmemiz gerektiğini ileri sürer.

Kant, "Evrensel Tarih Düşüncesi" üzerine denemeyi yazdığı sırada, aynı zamanda, birinci ve ikinci eleştiride, kişisel ölümsüzlük postülatını içeren bir öğreti olan, saf pratik aklın postülatlarını yayımlıyordu. Bu eserlerinde Kant, böyle bir ölümsüzlüğü bilemeyeceğimizi, ancak önce tam insan mutluluğunu elde etmek için gerekli olacağı için (*CPuR*, A 811/B 839), sonra da insan erdeminin sonuçlanması için gerekli olacağı için ona rasyonel olarak inanabileceğimizi savundu (*CPracR*, 5: 122). Kant, ne iki eleştiride ne de evrensel tarih üzerine denemede, kişisel ölümsüzlüğe olan inancı, ahlaki mükemmelliğe herhangi bir ölümlü birey tarafından değil, yalnızca insan türü tarafından ulaşılabileceği görüşüyle uz-

1 Kant'ın *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* başlığı genellikle "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" olarak çevrilir. Ama *Absicht*'i "bakış açısı" yerine "amaç" olarak çevirdim; çünkü bu makalenin anlatmak istediği şeyi daha iyi ortaya koymaktadır ki bu da insanlık tarihini, Kant'ın "dünya yurttaşlığı" terimiyle bağdaştırdığı evrensel akılcılık ve adalete ulaşmak onun hedefiymiş gibi kavrayabilmemiz gerektiğidir. Buradaki çeviri bana aittir.

laştırmaya çalışır. Bununla birlikte, *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nden başlayarak, Kant, kişisel ölümsüzlük varsayımına ara sıra destekler gibi görünmek dışında hiç değinmeyerek ve yalnızca türün ahlaki mükemmelliği ya da en azından ilerlemesi olasılığına odaklanarak bu gerilimi sessizce çözer. Özellikle de, ölümsüzlük postülatı lehine argümanın yeniden beyanını bulmayı doğal olarak umduğumuz *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de onu bulamayız.

İnanıyorum ki, *Din* yalnızca Kant'ın kişisel ölümsüzlük varsayımını aslında neden terk ettiği sorusunu gündeme getirmekle kalmaz, aynı zamanda onun çözümünü de öneriyor. Kant'ın özgür irade konusundaki görüşlerine ilişkin önceki tartışmamızda gördüğümüz gibi, *Din* zamanında Kant'ın ulaştığı görüş şudur: İnsanlar her zaman ahlak yasasını temel maksimleri olarak benimsemekte, böylece kötüden iyiye geçmekte ve bunu her an yapmakta özgürdürler –ahlaki mükemmelliği başarmak için ölümsüzlüğe ya da sonsuzluğa ihtiyaç duymazlar. Kuşkusuz, transendental idealizm öğretisinde bu ahlaki dönüşüm numen düzeyinde gerçekleştiği için kimse bunun gerçekleştiğinden emin olamaz ve bu nedenle Kant'a göre insan epistemolojisi açısından kötüden iyiye dönüşümü yalnızca belirsiz bir ilerleme meselesi olarak tasarımlayabiliriz. Ama Tanrı (ki o elbette saf pratik aklın bir postülatıdır), bir bireyin gerçekten ahlaki dönüşüm geçirdiğini bilebilir. Bu nedenle, "iyinin yasaya uygunluk yönündeki sonsuz ilerleyişini, türediği ve duyuları aşan yapısından dolayı, eylem (yaşamın idaresi) bakımından bile, kalbi mükemmel bir bütün olarak inceleyen varlık tarafından yargılanmak olarak düşünebiliriz. Ve bu nedenle, kalıcı eksikliğine rağmen, bir insan, varoluşunun birdenbire sona erdirilmesi zamanın hangi noktasında olursa olsun, *genel olarak* Tanrı'yı memnun etmeyi umabilir" (*RMBR*, 6: 67). Bu nedenle, ölümsüzlüğü insan erdemine ulaşma olanağının koşulu olarak kabul etmemize

gerek yoktur. Ve genel olarak insan mutluluğu hedef olduğu ama kişisel mutluluk kesinlikle ahlakın *raison d'être*'si (varlık nedeni –çev.n.) olmadığı için, kişisel mutluluğun gerçekleşmesini güvence altına almak için gerçekten ölümsüzlüğü varsaymak zorunda değiliz. Bunun yerine, insan türünün bir gün mutluluğa ulaşmasının, bu amaca yönelik çalışmayı akla uygun kılmak için, imkânsız olmadığına inanabilmemiz yeterlidir. İnsan türünün mükemmelliği yalnızca bir doğal tarihe ihtiyaç duyar, doğaüstü bir tarihe değil.

Ancak bu hemen, bir önceki bölümde ortaya atılan soruya paralel olan bariz bir soruyu gündeme getirir: Eğer insanlığın nihai hedefi yalnızca evrensel mutluluk değil, evrensel ya da "dünya yurttaşlığı" *özgürlüğü*yse, buna *doğa* tarafından nasıl ulaşılabilir? Kant'ın özgürlük düşüncesi, doğa yasalarını kendisi belirleyebilen ama doğa yasalarıyla belirlenemeyen duyular üstü ve dolayısıyla doğal olmayan bir gücün özgürlüğü değil midir? Onun insanlık tarihi felsefesi ile insan özgürlüğü ve otonomisi görüşü arasında açık bir çelişki var mıdır?

Yoktur, çünkü Kant'ın, ahlak felsefesinin merkezi düşüncesi olduğunu gördüğümüz şeyle bütünüyle tutarlı olarak, savunduğu şey şudur: doğayı, yani kendi doğamızı, özgürlüğün evrensel olarak korunması ve geliştirilmesi için, *bunu yapmayı özgürce seçmemiz koşulu*yla, bize kullanabileceğimiz *araçları* ve muhtemelen ayrıca bunu yapabileceğimiz *umudu*nun dayanağını sunuyor olarak görebilmeliyiz; ama Kant asla doğanın kendisinin *bizim için* özgürlüğümüzü gerçekleştirebileceğini iddia etmez. Kant'ın tarih üzerine yazılarına son bir bakış ve onun ebedi barış kavrayışına ikinci bir bakış, bunu açık hale getirmesi gerekir.

Kant, "Evrensel Tarih" konulu makalesinde, iki yıl sonra (1786) yayımlanan "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" üzerine bir denemesinde ve on yıl sonra, Bölüm 8'de tartıştığımız *Ebedi Barışa Doğru* (1795) kitapçığında, insan türünün

doğal tarihinde onun ahlaki gelişimini sağlayabilecek mekanizmaları betimler. "Tahminî Başlangıç" konulu makale, bireysel ahlakın ortaya çıkması için doğal bir mekanizmayı betimlerken, diğer iki makale, ulusal ve ardından uluslararası adaletin ortaya çıkması için doğal bir mekanizmayı anlatır, o yüzden ilkinden başlayalım.[2] Kant bu makaleyi, kendisinin daha önce Alman Aydınlanmasının önde gelen dergisi olan *Berlinische Monatsschrift*'te ilk iki cildinin değerlendirmesini yaptığı *Ideas for a Philosophy of the History of Humankind*'da (1784-1791) Âdem ve Havva'nın yaratılış öyküsünün bir yorumunu vermiş olan eski öğrencisi Johann Gottfried Herder'e bir cevap olarak yazmıştır. Kant, Âdem ve Havva'nın salt içgüdüleriyle etraflarındaki zenginliklerden sağlıklı yiyecekleri seçmeye yönlendirilen yetişkinler olarak yaratıldığını hayal eder. Ama aklın ilk kıpırdanmalarıyla, salt içgüdünün ötesine geçtiler ve doğal olarak eğilimli olmadıkları yiyecekleri, eğilimli olduklarıyla karşılaştırmaya başladılar ve böylece kendileri için iyi olabilecek ya da olmayabilecek yeni eğilimler ürettiler. O zaman "[kendilerinde] kendi yaşam biçimlerini seçme ve diğer hayvanlar gibi tek bir biçime bağlı olmama kapasitesini keşfettiler" ve "bir kez özgürlüğü tattıktan sonra (içgüdünün egemenliği altında) esarete dönmeleri [onlar için] artık imkânsız" (*CB*, 8: 112) olduğu için, şimdi sağlıklı ve sağlıksız yiyecekler arasında seçim yapmak için akıllarını nasıl kullanacaklarını öğrenmek zorunda kalacaklardı. Benzer bir şekilde, Âdem ile Havva, nesnesini bir incir yaprağının arkasına saklayarak cinsel arzunun geciktirilebileceğini ve artırılabileceğini keşfettiklerinde, yeniden "aklın içgüdüler

2 Bu makalenin tartışıldığı eserler şunlardır: William Galston, *Kant and the Problem of History*, s. 39-69; Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 233-44 ve Peter D. Fenves, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), s. 180-4.

üzerinde belirli bir derece üstünlüğünün bilinci"ne (8: 113) varacaklar ve salt hayvani arzu ile bir "güzellik beğenisi" arasındaki farkı öğrenmeye başlayacaklar, hatta "insanın ahlaki bir yaratık olarak gelişiminin ilk ipucu"nu almış olacaklardı. "Bilinçli bir *gelecek beklentisi*" oluşturma yeteneği, dürtüleri akıl yoluyla kontrol etme kapasitesinin daha da geliştirilmesini gerektirecekti. Son olarak, Kant, ilk insanın kendi kullanımı için ilk kez bir hayvanın derisini aldığında, diğer hayvanlar üzerindeki haklarının bilincine varacağını, ama aynı zamanda "bir hayvana söyleyebileceğini türdeşi bir insana söyleyemeyeceğinin, ikincisini doğanın armağanlarına eşit bir pay sahibi olarak düşünmesi gerektiğinin bilincine varacağını" öne sürer (8: 114). Ve böylece Âdem ve Havva, kendi özgürlüklerini diğer insanların özgürlüğüyle uyumlu bir şekilde düzenlemek –ahlakın amacı– için akıllarını kullanmaya doğal bir şekilde yönlendirilirmiştir. Ancak Kant, "Evrensel Tarih" üzerine makalesinde şunu öne sürmüştür: İnsanlar bir "toplumdışı toplumsallığa" hem doğal bir "*toplum içinde yaşama* eğilimi"ne hem de "*birey olarak yaşama*ya yönelik büyük bir eğilim"e, yani hem başkalarıyla birlikte olma ihtiyacı ve arzusuna hem de "her şeyi kendi istediği gibi yapmaya yönelik toplumdışı bir özelliğe" sahiptir ki bir tek bu onu başkalarından ayırabilir ve her bir başka insan, doğal olarak, her şeyi kendi istediği şekilde yapmasına karışılmasını istemez.[3] Bu doğal eğilimler, insanoğluna çözmek için aklını kullanmak zorunda kaldıkları bir zor görev, yani her birinin başkalarıyla nasıl özgürce yaşayabileceği ve diğerlerinin de özgürce yaşamasına izin vereceği bir zor görev hazırlar ve sonuç olarak "bütün yetenekler yavaş yavaş geliştirilir, beğeniler oluşur ve

3 Allen Wood, Kant'ın "toplumdışı toplumsallık" kavramının önemini şurada vurgulamıştır: "Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", *Philosophical Topics* 19 (1991): 325-51; ayrıca *Kant's Ethical Thought* kitabının Bölüm II'si boyunca.

sürekli aydınlanmayla, ahlaki ayrımcılığa yönelik kaba doğal eğilimi zamanla belirli pratik ilkelere ve böylece bir toplumdaki *patolojik olarak* zorunlu kılınan bir topluluğu *ahlaki* bir bütüne dönüştürebilecek bir zihin yapısının temeline doğru bir başlangıç yapılır. Bu nedenle, diye öne sürer Kant, "*Doğanın [insanlığın] yatkınlıklarının hepsinin gerçekleşmesini sağlamak için kullandığı araç onların* toplum içindeki çatışmasıdır (*antagonism*), öyle ki bu en sonunda bir *yasal düzen*in nedeni haline gelir" (*UH*, Dördüncü Önerme, 8: 20-1).

Dolayısıyla insanlar, bir tür adalet anlayışını yerine getiren bir toplumda toplumdışı toplumsallıklarını nasıl uyumlu hale getireceklerini bulmak için akıllarını kullanmaya zorlanırlar. Kant bunu bizzat doğanın bir amacı olarak sunar:

> Çünkü yalnızca toplumda ve aslında en büyük özgürlüğe ve dolayısıyla üyeleri arasında esaslı bir çatışmaya sahip olan, aynı zamanda başkalarının özgürlüğü ile var olabilmesi için bu özgürlüğün sınırlarının en kesin olarak belirlendiği ve güvence altına alındığı bir toplumda –çünkü doğanın en yüksek amacına, yani insan türünün tüm yatkınlıklarının gelişmesine ancak onda ulaşılabilir, doğa da kendisinin uğraşlarının tüm amaçları gibi bu türün de bunu başarmasını ister.
>
> (*UH*, Beşinci Önerme, 8: 22)

"Evrensel Tarih" üstüne makalesinde ve *Ebedi Barışa Doğru*'da, Kant daha sonra bireysel toplumları hakiki cumhuriyetler haline gelerek adaletlerini mükemmelleştirmeye ve daha sonra ebedi barış için gerekli olan cumhuriyetler birliğini kurarak tüm toplumları dünya çapında adaleti mükemmelleştirmeye yönlendirecek doğa mekanizmalarını açıklar. Kant, *Ebedi Barış*'ta, grupların onları ve geçim kaynaklarını tehdit eden başkalarından kaçmak için dünyanın en elverişsiz bölgelerine nasıl sürüldüğünü anlatır ama dünyanın kelimenin tam anlamıyla bir sonu olmadığı için –o sonlu bir küredir ve bir nok-

tasına eninde sonunda herhangi bir başka noktadan ulaşılır– başkalarından kaçış yoktur. Sonuç olarak insan toplumları sürekli bir savaş durumu ya da savaş tehdidi içinde yaşarlar (*PP*, 8: 363-4). Ancak savaşın sıkıntıları, halkları tek tek devletlerini, savaş ya da barış için karar verme gücünün geniş çapta paylaşıldığı cumhuriyetlere dönüştürmeye zorlayacaktır (8: 366) ve sonrasında gittikçe daha fazla ulus cumhuriyete dönüştükçe, diye iddia eder Kant, birbirleriyle savaşma ilgilerini kaybedecekler. Kant'ın çok bilinen şu yazdıklarında (daha önce Bölüm 8'de tartışılan bir pasajda) olduğu gibi:

> Savaş olup olmayacağına karar vermek için bir devletin vatandaşlarının rızası gerekli olduğunda (ve [cumhuriyetçi] bir anayasada başka türlü olamaz), savaşın (kendilerinin savaşması ve savaş masraflarını kendi mallarından ödemeleri gibi...) tüm zorluklarını üstlenmeye karar vermek zorunda kalacakları için, onların böyle kötü bir oyuna başlamakta tereddüt etmelerinden daha doğal bir şey yoktur; öte yandan halkın devletin vatandaşı olmadığı, dolayısıyla cumhuriyetçi olmayan bir anayasada [savaş kararı vermek] dünyanın en kolay işidir; devlet başkanı devletin bir üyesi değil, onun sahibi olduğu ve şölenlerinden, avlarından, zevk saraylarından, saray şenliklerinden vb hiçbir şeyden vazgeçmediği için, önemsiz bir neden için bir tür zevk partisi olarak savaş kararı verebilir.
>
> (*PP*, 8: 350)

Ancak akıl sahibi insanlar tam da bu tür savaşlar aracılığıyla kendi durumlarını düzeltmeyi ve ardından birbirleriyle barış içinde yaşamayı öğreneceklerdir. Kant'ın "Evrensel Tarih" üzerine makalesinde belirttiği gibi:

> Doğa böylece, insanların, hatta bu tür yaratıkların daha büyük toplumlarının ve durumlarının kavgacılığını, kaçınılmaz

çatışmaları aracılığıyla, bir dinginlik ve güvenlik durumuna ulaşmanın bir aracı olarak yeniden kullanmıştır; yani savaşlar, savaşlar için gergin ve aralıksız silahlanma, tüm bunlara duyulan, her devletin barışta bile hissetmesi gereken, ihtiyaç yoluyla, doğa onları başlangıçta kusurlu girişimlere, ancak sonunda, birçok yıkım, kargaşa ve hatta güçlerinin tamamen tükenmesinden sonra, aklın onlara, hatta bu denli trajik deneyimin de olmayacağı bir şekilde, tavsiye etmesinin mümkün olduğu şeye doğru sürükler; yani vahşilerin kanunsuz durumundan ayrılmak ve bir milletler federasyonuna girmek ki orada her devlet, hatta en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarını kendi gücünden ya da kendi yargı kararından değil, yalnızca bu büyük milletler federasyonundan... birleşik bir güçten ve birleşik irade yasalarına göre alınan karardan bekleyebilir.

(*UH*, Yedinci Önerme, 8: 24)

Bu nedenle, öyle görünüyor ki, insan türünün doğal tarihi, evrensel yasaya uygun olarak özgürlüğün korunması ve teşvik edilmesiyle sonuçlanmalıdır. Fakat Kant, Âdem ve Havva'nın öyküsüne ilişkin yorumuyla ya da sonraki insanlık tarihine ilişkin yorumlarıyla, doğal süreçlerin evrensel adaleti *garanti* edebileceğini gerçekten kastedebilir mi? Kant kesinlikle bunu savunuyormuş gibi görünebilir; *Ebedi Barış*'ta, Kant'ın "Birinci Ek"e verdiği ad tam da "Ebedi barışın garantisi üzerine"dir ve şöyle yazar: "Bu *garanti*yi (güvenceyi) sağlayan şey, mekanik gidişatından amaçlılığı gözle görülür şekilde parlayan büyük sanatçı doğasından başka bir şey değildir ki insanlar arasında kendi iradeleri dışında bile anlaşmazlık yoluyla ahengin ortaya çıkmasına izin verir" (*PP*, 8: 360). Ancak bunun Kant'ın gerçekten kastettiği şey olmamasının birkaç nedeni vardır. Her şeyden önce, daha önce gördüğümüz gibi, Kant'ın betimlediği doğal mekanizmalar metafizik *zorunluluklar* değil, yalnızca empirik *olasılıklar* ortaya koyar. Hiçbir

şeyin, vatandaşların savaş gibi kötü bir oyuna başlamakta çok kararsız olmalarından ya da savaşmanın cumhuriyetçi değil, otokratik bir devlet sahibi için "en kolay şey" olmasından daha doğal olamayacağını söylerken, Kant'ın kendi dili, bunu açıkça ortaya koymaktadır: vatandaşların bir savaş başlatma konusunda çok tereddütlü olmaları bunu asla yapmayacakları anlamına gelmez ve savaş başlatmanın otokratlar için kolay olması her zaman savaş başlatacakları anlamına gelmez. İkincisi, Kant'ın kendi irade özgürlüğü teorisi, insanların, neden doğru olanı yapmaları gerektiğine ilişkin ihtiyatlı ya da tamamen ahlaki nedenleri ne kadar iyi anlasalar bile, her zaman doğru olanı yapacaklarına ilişkin hiçbir *metafizik* garantinin olmadığına işaret eder. Kant, "Evrensel Tarih" konulu makalesinde "insan gibi eğri bir odundan yapılmış hiçbir şey tamamen düz olamaz"; "Doğa bizden yalnızca bu düşünceye yaklaşmamızı ister" diye yazar (Altıncı Önerme, 8: 23). Yine, daha önce gördüğümüz gibi, bunun nedenini *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de açıklığa kavuşturmuştur: Doğru olanı seçme konusundaki sahici özgürlüğümüz, yanlış olanı seçme özgürlüğü ile zorunlu olarak birarada bulunur, bu nedenle, doğa ya da akıl bize iyi olmamız için ne tür teşvikler verirse versin, kötülük yapmakta özgür olmadan özgür olamayız. Kant'ın *Din*'de açıkladığı gibi, her ne kadar içimizde "iyiye yönelik orijinal bir yatkınlık", yani ahlaki açıdan arzu edilen sonuçlara yol açabilecek hayvanlığa, insanlığa ve kişiliğe yönelik doğal yatkınlıklar (*RBMR*, 6: 26) ve yanı sıra kendini yüzeysel olarak farklı ama belki de ahlaki olarak ayırt edilebilir olmayan zayıflık, kirlilik ve yozlaşma biçimlerinde gösteren doğal bir "kötülüğe eğilimimiz" olsa da (6: 29-30), herhangi bir insanın nihai olarak iyi mi yoksa kötü mü olduğu, bu doğal eğilimlerden herhangi biriyle değil, yalnızca o insanın özgür seçimiyle iyiye yönelik eğilimini gerçekleştirmesi ya da kötüye yönelik eğilimine teslim olarak iyiye yönelik eğilimini zedelemesiyle açıklanabilir. Kant'ın sözleriyle:

> İnsan *kendisini* ahlaki anlamda, iyi ya da kötü, ne ise ya da olması gereken neyse o hale getirmelidir ya da getirmiş olmalıdır. Bu iki [karakter] onun özgür seçiminin bir sonucu olmalıdır, aksi takdirde ona yüklenemez ve sonuç olarak o ne *ahlaki olarak* iyi ne de kötü olabilir. İnsan iyi yaratılmıştır denilirse, bu ancak şundan başka bir anlama gelmez: O iyi için yaratılmıştır ve ondaki orijinal *yatkınlık* iyidir; insan bu nedenle kendi başına iyi değildir, ancak bu yatkınlığın içerdiği teşvikleri kendi maksimlerine dahil edip etmediğine göre kendisnin ya iyi ya da kötü olmasını sağlar (ve dolayısıyla bu tamamen onun özgür seçimine bırakılmalıdır).
>
> (*RBMR*, 6: 43)

Kant'ın buradaki argümanı basitçe şudur: Bir kişiye iyilik yaptığı ya da iyi olduğu için ahlaki bir saygınlık verilecekse, o zaman böyle yapması ya da olması herhangi bir doğal eğilimin sonucu olamaz; bu yatkınlığı kendi ilkelerine ya da Kant'ın deyimiyle maksimlerine dahil etmek, kendi özgür seçiminin sonucu olmalıdır; ama eğer bu seçim gerçekten özgürse, o zaman kişi aslında bu yatkınlığı zedeleyerek kötülük yapmayı seçmekte, dolayısıyla kendi seçimiyle kötü olmakta ya da radikal kötü olmakta da özgürdür. Radikal kötülüğün olanağı, yüklenebilir iyilik olanağından ayrılamaz. Kant, *Din* ile *Ebedi Barış* arasındaki yalnızca iki yıl içinde bu merkezî öğretiyi unutmuş olması pek mümkün değildir –tam tersine, gördüğümüz üzere, kişisel ölümsüzlük postülatını ortadan kaldırması, insan özgürlüğünü tam olarak anlamasının bir sonucuydu– bu yüzden bu ikinci eserindeki düşüncesi kuşkusuz şudur: Doğa –hem insan doğası hem de çevremiz hakkındaki temel empirik olgular biçiminde, dünya– barışa ve küresel adalete yönelik yatkınlıklar yaratabilir, ancak bu yatkınlıkları iyilik için ya da kötülük için kullanıp kullanmama kararının nihayetinde insanların özgür seçimine bağlı olması gerekir.

Ebedi barışın insan seçimine bağlı olduğu ve bu nedenle garanti edilemediği, ancak yalnızca doğa tarafından mümkün kılındığı, Kant'ın hem yerel hem de uluslararası adaletin yalnızca "ahlaklı siyasetçiler" tarafından sağlanabileceği argümanında örtük olarak ifade edilmiştir. Adil bir anayasa tasarlama düşünsel sorunu, diye savunur Kant ünlü ifadesiyle, "(eğer anlama yetileri varsa) bir şeytanlar ulusu için bile *çözülebilir*dir" (*PP*, 8: 366), ancak böyle bir anayasa, gerçekte ancak "hak kavramını siyasetle birleştirmeyi ve hatta onu siyasetin sınırlayıcı koşuluna yükseltmeyi kaçınılmaz bir şekilde gerekli kılmayı" seçen siyaseteçiler tarafından kurulabilir ve sürdürülebilir. Kant, aslında bu ahlaklı siyasetçilerin kendilerini pek de adil olmayan devletlerde bulacaklarını –cumhuriyetçi değil otokratik yollarla göreve gelmiş olabilirler– ve her ikisinin de devletlerini anında dönüştüremeyeceklerini ve dönüştürmemeleri gerektiğini –çünkü bu, hiçbir devletin olmadığı bir anarşiye dönüş riskini taşır– ama bunu ancak kademeli bir iç reform süreci ile yapabileceklerini varsayar. Ama ahlaklı siyasetçiler olarak, "sonuca (hak yasalarına uygun en iyi anayasa sonucuna) sürekli olarak yaklaşmak için böyle bir değişikliğin zorunlu olduğu maksimini akıllarından çıkarmayacaklardır" (6: 372). Kant'ın adil bir anayasanın ancak ahlaklı siyasetçiler tarafından kurulabileceği ve sürdürülebileceği iddiası, onun "Hak Öğretisi"ndeki, bu tür ödevleri yerine getirmek zorunda olanların motivasyonuna bakılmaksızın, hak ödevlerinin dış yaptırımlarla dayatılabileceği teziyle çelişiyor gibi görünebilir. Ama çelişmez. Kant'ın kabul ettiği şey, pratik olarak etkili ve ahlaki açıdan uygun yaptırımlarla adil yasaları *zorla kabul ettirecek* bir sistemin bile insanlar tarafından bizzat *yaratılması ve sürdürülmesi* gerektiğidir. Bu nedenle, uygulamada olan böyle bir sistem tarafından bir kez yönetilmek zorunda olanların eylemlerinin yalnızca sağduyuyla motive edilebileceğini varsaysak bile, yine de adil bir hukuk sistemi-

nin yalnızca, gücünü doğru olan şeye uygun olarak kullanmayı seçen siyasetçiler tarafından başlatılabilmesi ve adaletin ancak içinde iktidarı kullananların güçlerini doğru şekilde kullanmayı seçmeleri durumunda korunabilmesidir. Tehdit ve yaptırım sistemi aracılığıyla kendisine tâbi olanların yasal davranışlarını dışsal olarak garanti etmesi gereken gerçek bir adalet sistemi kurulduktan sonra bile, onu sürdürmekten sorumlu olanlar eğer adaleti korumaya bağlı kalmazlarsa o sistem *onlar* tarafından her zaman bozulabilir.

İyi ve kötü arasındaki radikal olarak özgür seçimimizin ve bunun sonucunda ahlaki politikacılara duyulan ihtiyacın bu çözümlemesi ışığında, o zaman Kant, *Ebedi Barış*'ta, doğanın eninden sonunda barışın gelişini *garanti ediyor* olduğunu yazmakla ya da "Evrensel Tarih" konulu makalesinde, insanlığın kendi kararıyla "hayvansal varoluşunun mekanik düzeninin ötesine geçmesi"ni bizzat doğanın *istediği* iddiasıyla ne demek istemiş olabilir? (*UH*, Üçüncü Önerme, 8: 19) Aslında Kant tek bir şeyi, yani doğanın hem bize barışı sağlamak için kullanabileceğimiz *araçları* sağlayarak hem de bu yollarla barışı elde etmemizi *imkânsız* kılacak hiçbir engel koymayarak barışı *olanaklı* kıldığını kastediyor olabilir. Kant, "Evrensel Tarih"te, "Doğa insana akıl ve buna dayanarak irade verdi ve bu, onun bağışıyla ilgili amacının açık bir göstergesiydi" derken, bu noktalardan ilkini açıkça ortaya koyar (8: 19). Bu, doğanın insanları özgürlüğünü mükemmelleştirmeye ve mutluluğunu kendi özgürlüğü aracılığıyla elde etmeye zorladığını ya da zorlayacağını söylemez, yalnızca doğanın bize, eğer istersek bu amaçlara ulaşmak için gerekli donanımı vermiş olduğunu söyler. Kant'ın "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı"nda tanımladığı Cennet Bahçesi'nde bireysel rasyonalitenin gelişmesi için fırsatlar ve "Evrensel Tarih" ve *Ebedi Barış*'ta tanımladığı kolektif, ulusal ve uluslararası rasyonalitenin gelişmesi için fırsatlar, doğanın bize sağladığı fırsatlar, bizim emrimize

verdiği araçlardır ama bizim için verebileceği kararlar değildir. Kant'ın buradaki düşünce örüntüsü, bu nedenle, "Erdem Öğretisi"nde, yardımseverlik erdemini tartışırken, doğanın bize sunduğu sempatik duyguların, yardımsever eylemlerin gerçekleştirilmesi için araç olduğunu ama yalnızca yardımseverliği kendi amacımız haline getirmeyi özgürce seçtiysek kullanacağımız ve yalnızca bu amacın ışığında kullanmamız gereken bir araç olduğunu öne sürdüğünde sergilediğiyle tamamen aynıdır (bkz. Bölüm 7).

Kant, uluslararası adalete ilişkin bir başka tartışmada, 1793 tarihli "Eski Bir Deyim Üzerine: Bu, Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz" makalesinde basitçe "ahlaki bir amaç" "onu sonuçlandırma"nın ya da başarmanın "bariz bir şekilde imkânsız olmadığı durumda" bir ödev haline gelir (*TP*, 8: 310), dediğinde ikinci noktayı açıkça ortaya koyar. Kant'ın varsaydığı gibi, sahici bir "yapmalı" (*ought*) "yapabilir"i (*can*) içerdiği için, yalnızca gücümüzün yettiği şeyi yapma ödevine sahip olabiliriz; ama o zaman ahlakın emrettiği bir amacın bir ödev olduğunu göstermek için gereken tek şey, onun bizim gücümüz dahilinde olmasıdır. Elbette, yalnızca *kavram*ının içsel çelişkiden arınmış olduğundan emin olarak bir amacın imkânsız olmadığını sorumluluğumuza uygun bir şekilde belirleyemeyiz; gerçeklik hakkında bildiğimiz her şeyle tutarlı olup olmadığını belirlemek için sürekli bir çaba göstermeliyiz. Kant'ın ilk eleştirisinin terminolojisinde, ahlak nasıl talep ediyorsa öyle yapmaya çalışmamızın akla uygunluğu, onun hedeflerinin salt "mantıksal olanaklılığı" olgusuna değil, onların "gerçek olanaklılığı"na ilişkin meşru bir kanıya sahip olmamızı gerektirir (bkz. *CPuR*, A 220-1 / B 267-8). Ama Kant'ın, doğanın bize sunduğu ahlakın nihai amacına ulaşmak için araçlar ve fırsatlara ilişkin çözümlemesi ve bu amaca tam olarak nasıl ulaşılabileceğini gösteren bir tarih görüşü sunması yoluyla başardığı şey tam da budur.

Kant'ın özetlemiş olduğu insanlığın ahlaki ve politik tarihi varsayımsaldır ama insan doğası ve doğa hakkında genel olarak bildiğimiz her şeyle tutarlıdır. Kant şöyle der: "İnsan türünün mükemmel toplumsal birliğini amaçlayan bir doğa planına uygun olarak bir evrensel dünya-tarihi oluşturmaya yönelik felsefi bir girişim, mümkün olarak ve hatta bu doğal amacı destekliyor olarak kabul edilmelidir" (*UH*, Dokuzuncu Önerme, 18: 29). Mükemmel bir toplumsal birliğin meydana getirilmesi bir ödev olacaksa, böyle bir tarih mümkün olmalıdır ve doğal yeteneklerimizin ve fırsatlarımızın nasıl böyle bir tarihle sonuçlanabileceğini anlamaya çalışmak, bunun mümkün olduğunu gösterir. Ama yine de hiçbir şey, insanlık için böyle bir tarihin *zorunlu* olduğunu asla gösteremez; bu daima bizim özgür seçimimize bağlı olacaktır.

Yine de Kant, doğanın ebedi barışın *aracı*nı ve *olanağı*nı garanti ettiğini söylemekle kalmaz; daha önce gördüğümüz gibi, en azından bazen doğanın bizzat *barışı* garanti ettiğini söyler (*PP*, 8: 360).[4] O neden böyle konuşuyor? Bu sorunun cevabının, bu kitap boyunca birçok kez sözü edilen temel bir anlayış, yani Kant'ın akıllı yaratıklar olduğumuz kadar duyusal varlıklar olduğumuzu ve her ne kadar saf akıllı varlıklar olarak ahlakın nihai hedefine ulaşmanın imkânsız olmadığına ilişkin yalnızca bir garantiye ihtiyaç duyabilecek olsak da, duyusal yaratıklar olarak, elimizden geldiğince sıkı bir şekilde çaba göstermeye motive olmak için bu amaca ulaşacağımız umudu adına daha fazla olumlu nedene ihtiyacımız olabileceği kabulü, olduğunu düşünüyorum. "Evrensel Tarih" konulu makalesinin sonuç bölümünde belirttiği gibi:

4 Ayrıca bkz. *UH*, Önerme Yedi, burada Kant, savaşın kötülüklerinin "türümüzü, devletler arasında hüküm süren ve onların özgürlükleri tarafından üretilen, özünde sağlıklı olan düşmanlığı düzenlemek için bir denge yasası keşfetmeye zorladığını" ve "birleşik bir güç sistemi, dolayısıyla kozmopolit bir genel siyasi güvenlik sistemi getirerek bu yasayı güçlendirmek zorunda" olduğumuzu yazar (8: 26).

rahatlatıcı bir gelecek beklentisi... ki onda insan türü... sonunda doğanın onun içine yerleştirdiği tüm tohumların tam olarak gelişebileceği ve görevinin tam da burada, yeryüzünde yerine getirilebileceği duruma gelir.

Bu bize "umut için nedenler" verir ve "dünya üzerine düşünürken belirli bir bakış açısını seçmek için hiç de önemsiz bir motive edici neden değildir" (Dokuzuncu Önerme, 8: 30), hatta onu [dünyayı] değiştirmeye çalışmak için daha da önemlidir. Kişisel ölümsüzlük vaadinden daha çok, tür için duyulan bu umut, ahlaklı olmaya çabalamayı ve ahlaklı olmayı akla uygun hale getirmek için ihtiyacımız olan tek şeydir.

Bununla birlikte, duyusal ve akıllı yaratıklar olarak, türün uzak bir geleceğinde ilerleme garantisi hakkında güçlü bir konuşmaya değil, aynı zamanda ilerlemenin yakında gerçekleşeceğine ya da hatta yakın zamanda gerçekleştiğine ilişkin somut kanıtlara da ihtiyacımız olabilir. Üniversiteden emekli olmasının sağladığı özgürlük ve bir ömür boyu tasarrufun sağladığı yaşlılık güvencesiyle Kant, Fransız Devrimi'nde bu tür kanıtları bulduğunu kamuoyuna duyurmaya istekliydi. 1795'te belli ki emekli olmadan önce yazdığı, ancak emekli olduktan sonra yayınlanan son eserlerinden biri olan 1798 tarihli *Fakültelerin Çatışması*'na dahil ettiği "Eski Soru: İnsan Irkı Sürekli İlerliyor Mu?" konulu bir makalede Kant, kendi zamanında "insan ırkının ahlaki eğilimini" gösteren bir olay olduğunu yazmıştı:

Günümüzde geliştiğini gördüğümüz yetenekli bir halkın devrimi başarılı olabilir ya da başarısızlığa uğrayabilir, bu devrim sefalet ve vahşetle dolu olabilir o kadar ki, doğru düşünen bir kişi, eğer ikinci kez başarılı bir şekilde bunu yapmayı umsa, bu deneyi böyle bir maliyetle yapmaya asla niyetlenmeyecektir –bu devrim, iddia ediyorum ki yine de (bu

oyunun kendisine dahil olmayan) tüm seyircilerin zihninde, coşkuya çok benzeyen arzulu bir *katılım* bulur, ki bunun dışavurumu tehlikeyle doludur ve sonuçta, onun nedeni insan ırkındaki ahlaki bir yatkınlıktan başka hiçbir şey olamaz.

(*CF*, 7: 85)[5]

Kant, insan ırkının ahlaki ilerlemesi konusundaki umudumuzu doğrulamak için ihtiyaç duyduğumuz kanıtın, iki nedenden dolayı bizzat *devrimciler*in eylemlerinde değil, Fransız Devrimi *seyirciler*inin tepkilerinde bulunabileceğini söyler: Özel olarak, çünkü bu makaleyi yazıp yayınlarken, 1789 devriminin 1793 Terörü'ne dönüştüğünü biliyordu ve daha genel olarak, (8. Bölümde gördüğümüz gibi) isyan eyleminin kendisinin sadece anayasal olarak değil, aynı zamanda çoğu zaman kaçınılmaz olmasına rağmen ahlaki olarak da kabul edilemez olduğunu, bu yüzden isyanı başlatanların kendilerinin ahlaklı davrandıklarının düşünülemeyeceğini –daha ziyade isyan yoluyla iktidara gelen siyasetçilerin, ahlaklı politikacılar olma ve yeni devletlerini gerçek bir cumhuriyet yapma fırsatına sahip olduklarını– düşünüyordu. Dolayısıyla, Fransız Devrimi'ne ilk katılanların güdüleri ahlaki açıdan saf olamamış olsa da, muhtemelen kendi hükümetlerinin barışçıl reformunu gerçekleştirmeye teşvik etmek dışında, bu devrimden doğrudan kazanacakları hiçbir şeyi olmayan seyirciler tarafından devrimin ilerleyişini onaylanması, diye savunur Kant, ahlaki ilerlemenin gerçek olanağının sahici kanıtıydı.

5 Bu pasajla üzerine, bkz. Williams, *Kant's Political Philosophy*, s. 208-14, ve Christine Korsgaard,"Taking the Law into Our Own Hands," Reath ve diğ. (der.), *Reclaiming the History of Ethics* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 298-300. Bir bütün olarak *Fakültelerin Çatışması* üzerine, bkz. Reinhard Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", Reinhard Brandt ve Werner Stark (der.), *Kant-Forschungen*, Cilt I (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987), s. 31-78. "Eski Soru" bölümü üzerine bkz. şuradaki geniş tartışma: Fenves, *A Peculiar Fate*, s. 171-289.

Akıllı yaratıklar olarak, bu dünyada ahlakın nihai amacına ulaşmanın yollarını doğal donanımlarımızda bulabiliriz ve kendi tarihimize yönelik felsefi bir bakış açısıyla bu amaca ulaşma olanağı için bir argüman bulabiliriz. Duyusal yaratıklar olarak bunun ötesine geçebilir ve tarihimizdeki gerçek anlardan umut edinebiliriz ve böylece ahlaki hedefimiz için daha da çok çalışmaya teşvik edilebiliriz. Ancak kendi seçimimizin dışında hiçbir şey hedefimizin gerçekleşmesini garanti edemez ve eğer bunun aksini düşünürsek kendimizi kandırır ve ahlaki olma çabalarımıza zarar veririz. Belki de bu, Kant'ın tüm kavrayışlarının en derini olarak öne çıkmalıdır.

Özet

Kant, politik, tarihsel ve teolojik yazılarında, insanları bir adalet ve hatta erdem durumuna doğru iten doğal eğilimlerden sık sık söz eder. Ancak doğanın kendisinin herhangi bir zamanda insan erdemini ve dolayısıyla erdemin birincil bileşeni olduğu en yüksek iyiyi üretebileceğini kastetmiş olamaz, çünkü erdem ancak bir insan özgürlüğü eylemiyle üretilebilir. O, doğal süreçlerin insanlar arasında adaleti garanti edebileceğini bile kastetmiş olamaz, çünkü adalet, erdemimize değil kendi çıkarımıza ağırlık veren dış teşvikleri kullanabilse de, salt adil bir toplum bile ahlaklı siyasetçiler, yani özgürce adil yönetmeyi seçmiş siyasetçileri tarafından başlatılmalı ve sürdürülmelidir ya da daha doğrusu adaletsiz bir toplumu ayakta tutan şiddet ve isyanın sayesinde toplumu çökerttiği şiddet, ahlaklı politikacılar tarafından, böyle bir adil topluma dönüştürülmelidir. Bu nedenle doğa, tarih aracılığıyla, bize yalnızca, adaletin ve ayrıca erdem ile en yüksek iyinin gerçekleşmesi amacıyla kullanmamız için araçlar sunabilir ve aslında onu bize bu tür araçlar sunuyor olarak düşünebilmemiz

gerekir. Ama bunları özgürce kullanmayı seçmek ve böylece tüm boyutlarıyla otonomimizi gerçekleştirmek bize kalmıştır.

Ek Okumalar

Bölüm 8 ve 10'da önerilen, Kant'ın siyaset felsefesi ve teleolojisi üzerine yapılan çalışmaların çoğu buradaki konumuzla da ilgilidir. Kant'ın tarih felsefesi için özellikle bakınız:

William A. Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995).

Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

Sözlük

Bu sözlük, yalnızca Kant'ın kendine özgü bir anlamda kullandığı terimleri listeler. İngilizce terimin Almanca karşılığı, yalnızca doğrudan aynı kökenli olmadığı durumlarda not edilmiştir.

adalet (*Recht*) Zorla uygulatılabilecek kişiler arası yükümlülükleri ifade eden yasalar bütünü ya da bu tür yasalara uyulan durum. Tekil olarak "hak" olarak da çevrilebilir.

akıl Düşünceler ve idealler üreten çıkarım ve koşulsuz genelleme yetisi.

algı (*Wahrnehmung*) Bir nesnenin, onun duyumunu içeren, empirik bilinci.

alıcılık Dışsal bir nesne tarafından etkilenebilme, tipik olarak duyuların uyarılması yoluyla nesnelerin temsillerinin alma kapasitesi.

amaç (*Zweck*) Bir eylemin ya da nesnenin hedefi ya da amacı; araçsal olarak ya da özsel olarak (*intrinsically*) değerli olabilir.

amaçlar devleti (*Reich der Zwecke*) Her kişinin kendinde bir amaç olarak muamele gördüğü ve her kişinin yasaya uygun tikel amaçlarının herkes için amaç olduğu ahlaki açıdan ideal durum; "amaçların krallığı" olarak da tercüme edilir.

amaçlılık (*Zweckmäßigkeit*) (1) Bir amaca hizmet etme (*Zweck*); (2) fiilen ya da görünüşte bir amaca hizmet etmek için tasarlanmış olma.

analitik (1) Analitik bir yargı doğrudur, çünkü yüklemi öznenin-kavramında içerilir; (2) analitik bir yöntem, bir sonuçtan onun varsayımına doğru bir geri dönüş kullanır.

anlama yetisi kavramlar yetisi; saf anlama yetisi, kategorilerin (anlama yetisinin saf kavramlarının) kaynağıdır.

antinomi Her biri bariz olarak akla uygun bir argümana dayanan birbiriyle çelişen bir çift tez.

a posteriori deneyime dayanılarak bilinen ya da biçimlendirilen; empirik.

a priori tikel deneyimden bağımsız olarak bilinen ya da biçimlendirilen; empirik olmayan.

belirleyici yargı Verili bir kavramın bir tikele uygulanması

bilgi (*Wissen*) Öznel ve nesnel olarak yeterli kanıta dayanarak bir şeyin doğru olduğunu kabul etmek ya da bu şekilde doğru olarak kabul edilen şeylerin bütünü.

biliş (*Erkenntnis*) bir nesnenin ya da durumun temsili, her zaman olmasa da çoğu kez, gerçek bir nesne ya da durum hakkında doğru bir yargı anlamında kullanılır.

çoklu Bir veri bütünü, tipik olarak zihnin hem nesnel dünyaya hem de kendi deneyimine ilişkin temsillerini sentezlediği duyusal verilerin çokluğu.

dedüksiyon Bir kavramın, yargının ya da ilkenin türetimi; empirik, metafizik (sonucunun *a priori* olarak verili olduğunu gösterir) ya da transendental (sonucunun neden *a priori* olduğunu gösterir) olabilir.

deneyim (*Erfahrung*) (1) Bilginin hammaddesi olan duyusal girdiler; (2) kavramların bu tür duyusal girdilere uygulanmasından kaynaklanan nesnelerin ya da benliğin bilgisi.

diyalektik Metafizik yanılsamaların eleştirisi ve/veya metafizik çelişkilerin çözümü.

duyum (*Empfindung*) Bir dış nesnenin ya da kişinin kendi bedensel ya da psikolojik durumunun, empirik görüye içeriğini veren duyular üzerindeki doğrudan etkisi.

duyusallık (*Sinnlichkeit*) hem empirik hem saf görülere sahip olma yetisi.

düzenleyici ilke Bir nesneyi temsillerimizi oluşturmayan, ama nesnelerle ilgili araştırma davranışımızı düzenlemesi gereken bir ilke.

düşünülür saf akıl tarafından temsil edilen ya da temsil edilebilir olan

empirik fiilî deneyime dayanan, *a posteriori.*

empirizm Tüm bilgi ve ilkelerin fiilî deneyimden türediğini savunan felsefi görüş.

en yüksek iyi ahlaklı iradenin bütünlüklü hedefi, ahlaki motivasyonun gücü olan ve mutlu olmaya layık oluşu kanıtlayan en yüksek düzeyde erdem ile ideal koşullarda erdemden doğacak mutluluktan oluşur.

erdem (*Tugend*) Karşıt eğilimler karşısında ahlaki olarak motive olmuş iradenin gücü; erdem ödevleri (*Tugendpflichten*), zorla uygulatılamayan ahlaki yükümlülüklerdir.

estetik (1) Duyusallığın bilgiye katkısıyla ilgili olan (2) Haz duygusuna dayanan yargı ya da deneyimin bir formu.

estetik yargı Bir haz duygusuna dayanan yargı.

etik Tam anlamıyla, erdem ödevleri ya da zorla dayatılamayan ahlaki yükümlülükler.

fenomen Bir şeyin kendine olabileceği şeyle karşıt olarak, o şeyin bize göründüğü hali.

fenomenal Şeylerin görünüşüyle ilgili olan.

fiziko-teolojik argüman dünyadaki tasarım görünümünden Tanrı'nın varlığını türetme iddiasında olan argüman, tasarım argümanı.

foronomi hareket eden maddelerin salt niceliksel incelemesi için Kant'ın kullandığı terim.

görü (*Anschauung*) Bir nesnenin dolaysız ve tekil temsili; empirik ya da saf ve *a priori* olabilir.

görünüş (*Erscheinung*) (1) empirik bir görünün belirlenmemiş nesnesi; (2) böyle bir nesnenin kendinde nasıl olduğu değil biz nasıl göründüğü.

hak (*Recht*) (1) Sayılamayan bir terim olarak kullanıldığında, dayatılabilir kişilerarası yükümlülükler bütünü; (2) sayılabilir bir terim olarak kullanıldığında, bir kişinin belirli bir başka kişi ya da kişilere karşı zorla uygulatabileceği bir yükümlülüğü.

hayalgücü (*Einbildungskraft*) Daha önce duyulara sunulan bir nesnenin temsilini yeniden üreterek (tekrarlayıcı hayal gücü) ya da öncelikle kısa süren temsillerden kalıcı bir nesnenin temsilini üreterek (üretken hayal gücü) şu anda duyulara sunulmayan bir nesnenin duyu benzeri bir tasarımına sahip olma kapasitesi.

heautonomy Doğaya değil kendimize yönelik düzenleyici bir ilkenin yasalaştırılması.

heteronomi İradenin saf akıl dışında bir ilke tarafından, dolayısıyla ister kendisinin ister başkasının salt arzusu tarafından belirlenmesi.

idealizm Zihinler ve onların temsillerin dışında herhangi bir nesnenin var olduğuna ilişkin kuşku (problematik idealizm) ya da var olduğunun reddi (dogmatik idealizm).

ideal Saf aklın bir idesinin nesnesi olarak bireysel bir şeyin temsili.

ide Locke'ta olduğu gibi düşüncenin her türden içeriği değil, ama kaynağını saf akıldan alan koşullanmamış bir şeyin, örneğin benlik, dünya ya da Tanrı'nın bir temsili.

inanç (*Glaube*) Teorik olarak yeterli gerekçelerle desteklenemeyen, ancak pratik değerlendirmeler tarafından gerekçelendirilebilen ve gerektirilebilien bir inanç ya da kanı.

insanlık (1) İnsanların kendilerine bir amaç belirleme kapasitesi; (2) *RBMR*'de Kant, kendisi ve başkaları arasında yapılan karşılaştırma tarafından belirlenme kapasitesi olarak

insanlık ile ahlak yasasının bilinci tarafından belirlenme kapasitesi olarak kişi olmayı karşılaştırır, ama başka yerlerde insanlığı sık sık ikincisiyle eşitler.

irade (*Wille*) (1) Genel olarak kullanıldığında, bir yasanın talep ettiği ya da gerektirdiği bir eylemi, onun bir temsili yoluyla, başlatma yeteneği, dolayısıyla *Willkür*'ü (seçim kapasitesi) de içerir; (2) Özel olarak kullanıldığında, *Willkür*'e göre eylemeyi seçme kapasitesinin aksine, kişinin kendine bir eylem yasası koyma yeteneği.

iyi isteme Ahlak yasasına saygı tarafından ve dolayısıyla yalnızca ödevin zorunluluğuyla motive olmuş bir irade.

kategoriler anlama yetisinin on iki saf ve en temel kavramı; sayelerinde yargılar nesnelere uygulanabilir ve empirik kavramlar onlara göre yapılandırılır.

kavram (*Begriff*) Bir nesne sınıfının bir niteliğinin ya da işaretinin genel bir temsili; empirik ya da saf olabilir.

kendiliğindenlik Bir temsili ya da eylemi başlatma yeteneği.

kendine şey (*Ding* ya da *Sache an sich*) Bizim onu temsil etmemizden bağımsız olarak, kendinde olduğu haliyle bir şey; tam anlamıyla negatif anlamda bir numen, çünkü herhangi bir görünüşe karşılık gelen bir kendinde şeyin olması gerektiğini bilebiliriz ama saf akıl yoluyla onun hakkında daha fazla bir şey bilemeyiz.

kişilik (1) *CPuR*'da, bilinçli bir benliğin zaman boyunca özdeşliği; (2) *RBMR*'de, bir insanın ahlak yasasının bilinciyle motive olma kapasitesi.

koşullu buyruk kendisi zorunlu olmayan bir amaç için zorunlu bir araç olarak bir eylemin temsili.

koşulsuz buyruk kendisini bize koşulsuz ve evrensel bir zorlama olarak sunduğu ölçüde ahlak yasası.

kozmolojik (1) Dünyanın bir bütün olarak tasarımı ile ilgili olan; (2) olumsal herhangi bir şeyin varlığının zorunlu koşulu olarak Tanrı'nın varlığının bir kanıtı.

kurucu ilke Nesneler için zorunlu olarak doğru olan bir ilke, çünkü onları nasıl temsil etmemiz gerektiğini belirler.

maksim Belirli bir amaç için belirli koşullarda gerçekleştirilecek eylemin türünü belirten, kişinin eylemde bulunduğu irade ilkesi; aynı zamanda bu nesnel olarak geçerli olabilir ya da olmayabilir, yani ahlak yasasıyla tutarlı ya da bu yasanın gerektirdiği şekilde olabilir ya da olmayabilir.

metafizik (1) Geleneksel olarak deneyimi aşan nesneler hakkında tamamen *a priori* bir bilgiler bütünü ki Kant bunun olanağını reddeder; (2) Kant'a göre, deneyim nesneleri hakkında kendi zihnimizin yapısından kaynaklanan *a priori* bilgilerimizin bütünü; ve (3) özel bir anlamda, en temel ilkelerimizin doğa algımızla ilgili belirli temel empirik olgulara (doğa metafiziği) ya da insan eyleminin koşullarına (ahlak metafiziği) uygulanmasından kaynaklanan sentetik *a priori* bilgiler bütünü.

mutluluk (*Glückseligkeit*) bir arzunun ya da arzu kümesinin tatmininin bilinci.

nesne (*Objekt, Gegenstand*) Onu tasarımlamak için, aralarındaki zorunlu bir bağlantıdan dolayı, bazı tasarımlar aldığımız şey.

nesnel gerçeklik (*objecktive Realität*) fiilî bir nesneye sahip olan bir tasarım.

nesnel geçerlilik (*objektive Gültigkeit*) Bir tasarımın evrensel ve zorunlu olarak ilgili bir sınıfın nesnelerine uygulanabilir olması.

numenal bir numenle ilgili olan

numen Yalnızca saf akılla bilindiği varsayılan bir nesne, dolayısıyla düşünülür bir nesne ya da olumlu anlamda bir kendinde şey.

ontolojik argüman Tanrı'nın varlığını salt Tanrı kavramından türetme iddiasında olan argüman.

otonomi Kendisi tarafından koyulmuş bir yasaya (*self-given law*) uygun olarak kullanılan irade özgürlüğü.

ödev (*Pflicht*) Ya doğrudan ahlak yasasından dolayı ve dolayısıyla tüm rasyonel varlıklar için geçerli olan ya da ahlak ve adaletin temel ilkelerinin insan varoluşunun empirik koşullarına uygulanmasından dolayı geçerli olan, ahlaki ya da yasal yükümlülük.

paralojizm muğlak bir ortak terime bağlı olan geçersiz bir çıkarım.

postülat (1) Matematikte, bir nesnenin inşası için yöntemsel bir kural; (2) teorik felsefede, kiplere ilişkin (*modal*) kavramların empirik kullanımının koşullarını belirleyen bir kural; (3) pratik felsefede, teorik olarak gerekçelendirilemeyen ama ahlaki olarak zorunlu bir davranış tarzının olanağının koşulu olarak varsayılması gereken, özgürlüğün, ölümsüzlüğün ya da Tanrı'nın varlığına ilişkin iddia.

pratik akıl İster salt arzunun hizmetinde olsun (empirik pratik akıl), ister ahlak yasasının hizmetinde olsun (saf pratik akıl), eyleme uygulanan akıl.

pratik eyleme ilişkin

rasyonalizm Saf aklın, fiilî deneyimden türetilmeyen ya da fiilî deneyim tarafından meşrulaştırılamayan bilgi ve ilkeleri verebileceğine savunan felsefi görüş.

reflektif yargı verili bir tikel için bir kavram arama kapasitesi.

saf (*rein*) fiilî deneyime dayalı olmayan, her ne kadar ona uygulanabilir olsa da; empirik olanın karşıtı.

saygı (*Achtung*) (1) Ödevin ya da ahlak yasasının eylem için yeterli bir neden olarak kabul edilmesi; (2) böyle bir kabulün duygularımız üzerindeki kendine özgü etkisi, hem arzularımızı kısıtlama zorunluluğundan duyulan hoşnutsuzluğu hem de bunu yapma gücümüzden duyulan hazzı içerir.

sentetik (1) Bir yargıya uygulandığında, yüklemin özne-kavramında içerilmediği, ancak bir "üçüncü şey"e dayanarak

ileri sürülmesi gerektiği anlamına gelir; (2) bir yönteme uygulandığında, bir sonuçtan varsayımlar çıkarmak değil, bir öncülden sonuçlar çıkarmak anlamına gelir.

sentez Herhangi bir temsilin daha karmaşık bir temsilde birleştirilmesi.

seçim kapasitesi (*Willkür*) Bir eylemi seçme yeteneği, seçme yetisi olan irade.

şema Bir kategorinin empirik görüye uygulandığı uzay-zamansal yapı ya da ilişki.

şematizm Kategoriler için şemaların sağlanması.

tamalgı bilincin birliği; genellikle, öz-bilincin birliği.

tamalgının transendental birliği temsiller çoklusu içerisinde benliğin sentetik birliği, *a priori* olarak elde edildiği bilinir.

tasarım (*Vorstellung*) Her tür zihinsel içerik, tipik olarak gerçek ya da değil bir nesnenin her türden bilinci; duyumları, görüleri, kavramları ve düşünceleri içerir.

teleolojik yargı Bir nesne için bir amacın var olduğunu ileri süren bir yargı.

temel Bir inanç ya da yargının temeli ya da nedeni veya bir olayın ya da durumun nedeni.

transendental dedüksiyon sentetik *a priori* bilginin nesnel geçerliliğinin kanıtı.

transendental Doğrusu, genel olarak deneyimin ya da özel olarak sentetik *a priori* bilginin olanağının bir koşulu olarak bilinebilen; ama Kant bazen bunu "transendent"i kastettiğinde kullanır.

transendent Deneyimin sınırlarını aşan.

yargı (1) Nihai olarak bir ya da daha fazla görüye atıfta bulunan kavramların bir kombinasyonu aracılığıyla bir durumun temsili (*Urteil*); (2) kavramları görülere uygulayarak (*Urteilskraft*), verili bir kavramı bir tikel uygulayarak (*belirleyici yargı*) ya da verili bir tikel için bir kavram arayarak (*reflektif yargı*) yargıda bulunma yeteneği.

yasa (*Gesetz*) İster teorik (bir doğa yasası) isterse pratik (ahlaki ya da hukuki bir yasa) olsun, evrensel ve zorunlu olarak doğru bir genelleme.

yasa koyma (*Gezetzgebung*) İster teorik bir konumda doğaya, isterse ahlaki veya hukuki bir konumda kendine ya da başkalarına yasa koymak ya da ilan etmek.

yeti/fakülte (1) yeti, zihinsel bir kapasite (*Vermögen*); (2) fakülte, bir üniversite öğretim kadrosunun öğrencileri belirli bir diploma için eğiten bölümü (*Fakultät*). [Bu çeviride *faculty* terimi ilk anlamında ise "yeti", ikinci anlamında ise "fakülte" olarak çevrilmiştir –çev.n.]

Seçilmiş Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Kant'ın yayımlanmış eserlerinin, yazışmalarının, notlarının ve konferanslarının standart Almanca baskısı, Kant'tan alıntı yapmak için yaygın olarak kullanılan cilt ve sayfa numaraları şöyledir:

Kant's gesammelte Schriften, der. Royal Prussian (daha sonra German, sonrasında Berlin-Brandenburg) Academy of Sciences. 29 Cilt, Berlin: Georg Reimer (daha sonra Walter de Gruyter), 1900-.

Bununla birlikte, Kant'ın yayınlanmış eserlerinin (Akademi baskısı sayfalandırmasını içeren) daha modern baskıları *Philosophische Bibliothek*'te mevcuttur. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant'ın tüm yayımlanmış çalışmaları ve yazışmalarından, notlarından ve derslerinden kapsamlı seçmeler de dahil olmak üzere eserlerinin standart İngilizce baskısı şöyledir:

Guyer, Paul ve Wood, Allen W. (genel yayın editörleri), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in English Translation*, 16 Cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1992-.

2013 itibariyle, bu baskıda planlanan on altı ciltten on beşi yayımlandı:

Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755-1770. Der ve çev. David Walford ile Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

——*Lectures on Logic*, Der. ve çev. J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

——*Opus postumum*, Der. Eckart Förster, çev. Eckart Förster ve Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

——*Practical Philosophy*, Der. ve çev. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

——*Religion and Rational Theology.*, der ve çev. Allen W. Wood ve George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
——*Lectures on Metaphysics*, der. ve çev. Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
——*Lectures on Ethics*, der. Peter Heath ve J.B. Schneewind, çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
——*Critique of Pure Reason*, der. ve çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
——*Correspondence*, der. ve çev. Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
——*Critique of the Power of Judgment*, der. Paul Guyer, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
——*Theoretical Philosophy after 1781*, der. Henry Allison ve Peter Heath, çev. Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison ve Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
——*Notes and Fragments*, der. Paul Guyer, çev. Curtis Bowman, Paul Guyer ve Frederick Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
——*Anthropology, History, and Education*, der. Günter Zöller ve Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
——*Lectures on Anthropology*, der. Allen W. Wood ve Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
——*Natural Science*, der. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
Şu anda hazırlanmakta olan, kalan cilt *Notes and Drafts on Political Philosophy*'dir.
Kant'ın 1764-1765 arasındaki önemli notlarının tam çevirisi için bkz. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, der. Patrick Frierson ve Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

Referans eserler ve makale derlemeleri

Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
Chadwick, Ruth F. ve Cazeaux Clive (der.) *Immanuel Kant: Critical Assessments*, 4 Cilt, Londra ve New York: Routledge, 1992.

Guyer, Paul (der.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
——(der.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.
——(der.) *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
——(der.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
——(der.) *The Cambridge Companion to the Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
Kitcher, Patricia (der.) *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.
Klemme, Heiner F. ve Kuehn, Manfred (der.) *Immanuel Kant*, International Library of Critical Essays in the History of Philosophy, 2 cilt. Aldershot: Ashgate/Dartmouth, 1999.
Schaper, Eva ve Vossenkuhl, Wilhelm (der.) *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

İkincil Literatür

Kant hakkındaki literatürün muazzam büyüklüğü nedeniyle, burada yalnızca bu ciltte atıfta bulunulan ya da önerilen eserler ve çok az sayıda başka önemli eser listelenmiştir. Notlarda alıntılanan Kant dışındaki filozofların eserleri ya da bu filozoflar hakkındaki eserler dahil edilmemiştir.

Abacı, Uygar, Kant's Theory of Modality: A Basis for Moral Metaphysics, Tez, University of Pennsylvania, 2011.
Al-Azm, Sadik, *The Origin of Kant's Argument in the Antinomies*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
Allison, Henry E., *The Kant–Eberhard Controversy*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.
——*Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
——"Kant's Antinomy of Teleological Judgment", *Southern Journal of Philosophy* xxx (Ek, 1991): 25-42; P. Guyer (der.) *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays* içinde yeniden basılmıştır, s. 219-36.

——*Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
——*Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
——*Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, CT: Yale University Press, gözden geçirilmiş baskı, 2004.
——*Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1982; yeni baskı, 2000.
——*Interpreting Kant's Critiques*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
Anderson-Gold, Sharon, *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
Banham, Gary, *Kant and the Ends of Aesthetics*, Basingstoke ve Londra: Macmillan Press, 2000.
Baron, Marcia W., *Kantian Ethics Almost without Apology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
Baron, Marcia W., Pettit, Philip ve Slote, Michael, *Three Methods of Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
Bayne, Steven M., *Kant on Causation: On the Fivefold Routes to the Principle of Causation*, Albany, NY: State University of New York Press, 2004.
Baynes, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
——"Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?" *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis ve New York: Bobbs-Merrill Company, 1965, s. 74-91.
——*Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
——"Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?" *Essays on Kant and Hume*, New Haven, CT: Yale University Press, 1978, s. 38-60.

Beiner, Ronald ve Booth, William James (der.) *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

——*Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought*, 1790-1800, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

——*German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

——*Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962.

——*The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago ve LaSalle, Open Court, 2006.

Bohman, James ve Lutz-Bachman, Matthias (der.) *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Brandt, Reinhard, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67-76, B 92-101*, North American Kant Society Studies in Philosophy, Cilt 4, Çev. Eric Watkins, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1995.

Brittan, Gordon G., Jr. *Kant's Theory of Science*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Brook, Andrew, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Brueckner, Anthony, "Transcendental Arguments I", *Nous* 17 (1983): 551-75.

——"Transcendental Arguments II", *Nous* 18 (1984): 197-224.

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.

——*Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford: Blackwell, 1992.

Budd, Malcolm, *The Aesthetic Appreciation of Nature: Essays on the Aesthetics of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Buroker, Jill Vance, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht: D. Reidel, 1981.

——*Kant's* Critique of Pure Reason*: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Byrd, B. Sharon ve Hruschka, Joachim, *Kant's Doctrine of Right: An Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Carl, Wolfgang, *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
Carrier, Martin, "Kant's Mechanical Determination of Matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science", Eric Watkins (der.), *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 117-35.
Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.
Cavallar, Georg, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press, 1999.
Chipman, Lauchlan, "Kant's Categories and their Schematism", *Kant-Studien* 63 (1972): 36-50, Ralph C.S. Walker (ed.), *Kant on Pure Reason* içinde yeniden basılmıştır. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 100-16.
Clewis, Robert B., *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Cohen, Ted, "Why Beauty is a Symbol of Morality", T. Cohen ve P. Guyer (der.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 221-36.
Cohen, Ted ve Guyer, Paul (der.) *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Couturat, Louis, *La Philosophie des Mathématiques de Kant*, Paris: Éditions Manucius, [1905] 2004.
Crawford, Donald W., *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974.
——"Kant's Theory of Imagination", T. Cohen ve P. Guyer (der.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 151-78.
Dean, Richard, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
Denis, Lara, *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York: Routledge, 2001.

——(der.) *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Derrida, Jacques, *The Truth in Painting*, çev. Geoff Bennington ve Ian McLeod, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
DiCenso, James, *Kant, Religion, ve Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
——*Kant's* Religion within the Boundaries of Mere Reason: *A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Di Giovanni, George, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
Dicker, Georges, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
Dryer, Douglas P., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, Londra: George Allen ve Unwin, 1966.
Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 2. Baskı, Bonn: Bouvier Verlag, 1986.
Edwards, Jeffrey, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000.
Engstrom, Stephen, *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
Ewing, A.C., *Kant's Treatment of Causality*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1924.
Falkenburg, Brigitte, *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto: University of Toronto Press, 1995.
Fenves, Peter D., *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
——*Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, Londra ve New York: Routledge, 2003.
Fistioc, Mihaela, *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, Londra ve New York: Routledge, 2002.
Flikschuh, Katrin, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Förster, Eckart, "Kant's Refutation of Idealism", A.J. Holland (der.), *Philosophy and its History*, Dordrecht: Reidel, 1985, s. 295-311.

——*Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Forster, Michael N., *Kant and Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

Freydberg, Bernard, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005.

Fricke, Christel, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1990.

Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

——"Causal Laws and the Foundations of Natural Science", Paul Guyer (der.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 161-99.

——*Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Frierson, Patrick, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Galston, William A., *Kant and the Problem of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Gardner, Sebastian, *Kant and the Critique of Pure Reason*, Londra: Routledge, 1999.

Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf "Zum Ewigen Frieden"*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Ginsborg, Hannah, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York: Garland, 1990.

Gould, Timothy, "The Audience of Originality: Kant and Wordsworth on the Reception of Genius", T. Cohen ve P. Guyer (der.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 179-94.

Gregor, Mary J., *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Grenberg, Jeanine, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Guevara, Daniel, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder, CO: Westview Press, 2000.

Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979; gözden geçirilmiş baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

——"Kant on Apperception and A priori Synthesis", *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 205-12.

——"Kant's Intentions in the Refutation of Idealism", *Philosophical Review* 92 (1983): 329-83.

——"The Failure of the B-Deduction", *Southern Journal of Philosophy* xxv, Ek (1987a): 67-84.

——*Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.

——*Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

——*Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——"Space, Time, and the Categories: The Project of the Transcendental Deduction", Ralph Schumacher (der.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn: Mentis, 2001, s. 313-38.

——"The Derivation of the Categorical Imperative: Kant's Correction for a Fatal Flaw", *Harvard Review of Philosophy* x (2002): 64-80.

——"Kant on Common Sense and Skepticism", *Kantian Review* 7 (2003): 1-37.

——*Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2005a.

——*Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005b.

——*Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*, Londra: Continuum, 2007.

——*Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

——"The Prolegomena and the Critique of Pure Reason", Holger Lyre ve Oliver Schliemann, der., *Kant's Prolegomena: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012. s. 277-98.

Hahn, Robert, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale ve Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1988.
Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
Hatfield, Gary, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
——"The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason", Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann ve Ralph Schumacher (der.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2001, Cilt 1, s. 185-208.
——"What Were Kant's Aims in the Deduction?", *Philosophical Topics* 31 (2003): 165-98.
Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis*, 2. baskı, Tübingen: J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
——"The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", *Review of Metaphysics* 22 (1969): 640-59.
——"Kants Deduktion des Sittengesetzes", Alexander Schwan (der.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1975, s. 55-112; çev. Paul Guyer (der.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, s. 303-41.
——*Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
——"Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction" (1976), çev. kendisinin *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, der. Richard L. Velkley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, s. 123-208.
Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
——*Moral Literacy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
Hill, Thomas E. Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
——*Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
——*Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
Höffe, Otfried, *"Königliche Völker": Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

——*Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*, çev. Mark Migotti, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.
Hudson, Hud, *Kant's Compatibilism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.
Johnson, Robert N., *Self-Improvement: An Essay in Kantian Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
Kaufman, Alexander, *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Clarendon Press, 1999.
Kemal, Salim, *Kant and Fine Art: An Essay on the Philosophy of Fine Art and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
Kerstein, Samuel J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechtsund Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
——*Kant über Recht*, Paderborn: Mentis, 2004.
Kirwan, James, *The Aesthetic in Kant*, Londra ve New York: Continuum, 2004.
Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1990.
——*Kant's Thinker*, New York: Oxford University Press, 2011.
Kitcher, Philip, "A Priori Knowledge", *Philosophical Review* 89 (1980): 3-23.
——"Projecting the Order of Nature", Robert E. Butts (der.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Dordrecht: Reidel, 1986, s. 201-35.
——"Kant's *A Priori* Framework", Patricia Kitcher (der.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, 1998, s. 1-20.
Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
——"Kants Argument für den Völkerbund", Herta Nagl-Docerkal ve Rudolph Langthaler (der.), *Recht –Geschichte– Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, s. 99-112.
——*Kant's Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Klemme, Heiner F., (der.) *Die Schule Immanuel Kants. Kant-Forschungen*, Cilt 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.
——*The Sources of Normativity*, der. Onora O'Neill, Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.
——"Taking the Law into our Own Hands: Kant on the Right to Revolution", Andrews Reath, Barbara Herman ve Christine M. Korsgaard (der.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 297-328.
——*Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
Kreimendahl, Lothar, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln: Jürgen Dinter Verlag, 1990.
Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Langton, Rae, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
Laywine, Alison, *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1993.
Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
Louden, Robert B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 2000.
——*Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 2011.
Lovejoy, Arthur O., "On Kant's Reply to Hume" (1906), Moltke S. Gram (der.), *Kant: Disputed Questions* içinde yeniden basılmıştır, Chicago: Quadrangle Books, 1967, s. 284-308.
Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff der Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.
Ludwig, Bernd, *Kants Rechtslehre*, Kant-Forschungen, Cilt II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
Lyotard, Jean-François, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, çev. Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
Macmillan, R.A.C., *The Crowning Phase of the Critical Philosophy: A Study in Kant's Critique of Judgment*, Londra: Macmillan, 1912.

McFarland, J.D., *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
McLaughlin, Peter, *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990.
Meerbote, Ralf ve Hudson, Hud, (der.) *Kant's Aesthetics*, Atascadero CA: Ridgeview Publishing Company, 1991.
Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
——*Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht: Kluwer, 1989.
Moore, A.W., *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Political Philosophy*, New York ve Londra: Routledge, 2003.
Mulholland, Leslie A., *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990.
Munzel, G. Felicitas, "The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good", *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995): 301-30.
——*Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
Nell, Onora (O'Neill), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press, 1975.
Nuzzo, Angelica, *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005.
O'Neill, Onora, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londra: Allen and Unwin, 1986.
——*Constructions of Reason: Explorations in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
——"Kant's Virtues", Roger Crisp (der.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 77-98.
——*Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Parret, Hermann, (der.) *Kant's Ästhetik –Kant's Aesthetics– L'esthétique de Kant*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1998.
Parsons, Charles D., "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969). Bir ek ile birlikte kendisinin *Mathematics and Philosophy: Selected Essays* kitabında yeniden basılmıştır. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

——*From Kant to Husserl: Selected Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 Cilt, Londra: George Allen & Unwin, 1936.
——*The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Londra: Hutchinson, 1947.
Pillow, Kirk, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
Pippin, Robert, *Kant's Theory of Form*, New Haven, CT: Yale University Press, 1982.
Plaass, Peter, *Kant's Theory of Natural Science*, çev. Alfred E. ve Maria G. Miller, Dordrecht: Kluwer, 1994.
Powell, C. Thomas, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
Prauss, Gerold, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier Verlag, 1974.
Quinton, Anthony, "Spaces and Times", *Philosophy* 37 (1962): 130-47.
Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, der. Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
Reath, Andrews, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593-619.
Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
Reich, Klaus, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, çev. Jane Kneller ve Michael Losonsky, Stanford, CA: Stanford University Press, 1981.
Rogerson, Kenneth F., *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expression*, Lanham, MD: University Press of America, 1986.
Rorty, Richard, "Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics* 24 (1970): 207-44.
——"Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (1971): 3-14.
Rosen, Allen D., *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
Rosenberg, Jay F., *Accessing Kant: A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
Ripstein, Arthur, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philoso-*

phy, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Rossi, Philip J., *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Rossi, Philip J. ve Wreen, Michael, (der.) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

Rush, Fred L. Jr., "The Harmony of the Faculties", *Kant-Studien* 92 (2001): 38-61.

Sassen, Brigitte, (der.) *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Savile, Anthony, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant, and Schiller*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

——*Kantian Aesthetics Pursued*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.

——*Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Schaeffer, Jean-Marie, *Art of the Modern Age: Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, çev. Steven Rendell. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Schaper, Eva, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Schmücker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meinsenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1961.

Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Schönecker, Dieter, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg ve Münih: Verlag Karl Alber, 1999.

Schönecker, Dieter ve Wood, Allen W., *Kant's "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Eineinführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh, 2002.

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

Sellars, Wilfrid, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1968.

——*Kant's Transcendental Metaphysics*, der. Jeffrey F. Sicha. Atascadero, CA: Ridgeview Press, 2002.

Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2011.
Shabel, Lisa A., *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*, New York ve Londra: Routledge, 2003.
——"Kant's 'Argument from Geometry'", *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004): 195-215.
Shell, Susan Meld, *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto: University of Toronto Press, 1980.
——*The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 7. Baskı, Londra: Macmillan, 1907. Ek Bölüm, s. 511-6.
Silber, John, "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent", *Philosophical Review* 68 (1959): 469-92.
——"Introduction", *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960, s. lxxiii-cxxxiv.
——"The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics* 73 (1962-1963): 179-97.
——*Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2012.
Smith, A.H., *Kantian Studies*, Oxford: Clarendon Press, 1947.
Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 2. Baskı, Londra: Macmillan, 1923.
Stern, Robert, (der.) *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon Press, 1999.
Stratton-Lake, Philip, "Formulating Categorical Imperatives", *Kant-Studien* 83 (1993): 317-40.
——*Kant, Duty, and Moral Worth*, Londra ve New York: Routledge, 2000.
Strawson, Peter F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londra: Methuen, 1959.
——*The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londra: Methuen, 1966.
——*Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York: Columbia University Press, 1985.

Stroud, Barry, "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65 (1968): 241-56.

——*Understanding Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Thompson, Manley, "Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology", *Review of Metaphysics* 26 (1972-1973): 314-43.

Timmermann, Jens, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Timmons, Mark, (der.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Tonelli, Giorgio, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, der. David H. Chandler, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994.

Tuschling, Burkhard, (der.) Probleme der "Kritik der reinen Vernunft", Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

Uehling, Theodore E. Jr., *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, The Hague: Mouton, 1971.

Vaihinger, Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Cilt, Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1883-92.

van Cleve, James, *Problems from Kant*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999.

van Cleve, James ve Frederick, Robert E., (der.) *The Philosophy of Left and Right*, Dordrecht: Kluwer, 1991.

Vuillemin, Jules, *Physique et Métaphysique Kantiennes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Walker, Ralph C.S., *Kant*, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1978.

Warren, Daniel, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Londra ve New York: Routledge, 2001.

Watkins, Eric, (der.) *Kant and the Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

——*Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Waxman, Wayne, *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wenzel, Christian Helmut, *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Werkmeister, W.H., *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*, Tallahassee, FL: University Presses of Florida, 1979.
Westphal, Kenneth R., *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1983.
——(der.) *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
——*Kant's Critique of Hobbes*, Cardiff: University of Wales Press, 2003.
Williams, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
Wolff, Michael, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann*, 1995.
Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
——*The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York: Harper & Row, 1973.
Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.
——*Kant's Rational Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.
——*Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
——*Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*, Stanford, CA: CSLI Publications, 2002.
——"The Good Will", *Philosophical Topics* 31 (2003): 457-84.
——*Kant*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
——*Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Dizin

adalet 73, 75, 219, 404, 407, 420, 441, 442, 444, 456, 457, 459, 461, 464, 471, 474, 476, 477, 478, 479, 482, 483, 484, 486, 491, 493, 495, 501, 502, 505, 544, 586, 596, 599, 601, 603, 605, 606, 607, 608, 612, 615, 621
Allison, Henry E. 21, 70, 105, 118, 121, 125, 127, 204, 304, 363, 365, 369, 370, 373, 374, 523, 537, 542, 570, 572, 573
amaçlılık 76, 495, 513, 514, 515, 525, 529, 532, 560, 562, 563, 565, 567, 569, 571, 573, 574, 575, 576, 578, 592, 603, 615
Ameriks, Karl 125, 151, 374
analitik 47, 54, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 104, 112, 113, 114, 115, 129, 130, 131, 132, 143, 144, 147, 153, 154, 156, 158, 159, 166, 169, 170, 176, 177, 201, 219, 221, 224, 233, 263, 275, 276, 315, 358, 368, 518, 522, 569, 616
Anderson-Gold, Sharon 385
Anselmus, Aziz 247
Aquinas, St. Thomas 248
Aristoteles 42, 269
Aune, Bruce 299, 318, 319, 324, 335, 368, 435, 443, 446, 463, 464

Baron, Marcia 428
Baumgarten, Alexander Gottlieb 47, 100, 220, 231, 519
Beck, Lewis White 41, 49, 68, 90, 161, 300, 319, 355, 360, 363, 377, 381, 391, 393, 395, 572
Beiser, Frederick C. 353, 483, 486
Bennett, Jonathan F. 171, 188, 232, 361
Bentham, Jeremy 492, 493
Berkeley, George 62, 69, 74, 127, 203, 204
Burke, Edmund 55, 533

Cassirer, Ernst 51
Cato, Marcus Porcius 329
Cohen, Ted. 530, 541
Crusius, Christian August 49, 50, 360, 366

D'Alembert, Jean Le Rond 43
deha 24, 76, 513, 529, 530, 531, 532, 545
Descartes, René 31, 32, 39, 43, 46, 53, 132, 203, 209, 210, 211, 231, 247, 248, 250, 251

determinizm 26, 49, 50, 76, 164, 354, 358, 360, 361, 362, 366, 380
Dicker, Georges 89, 90, 94, 98, 105, 108, 119, 134, 141, 150, 157, 160, 166, 186, 192, 194, 197
di Giovanni, George 77, 354, 489
diyalektik 34, 99, 100, 109, 129, 130, 170, 213, 219, 220, 222, 223, 226, 245, 247, 260, 264, 265, 266, 278, 289, 353, 393, 512, 562, 568, 569, 572, 616

ebedi barış 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 598, 601, 603, 606, 609
Eberhard, Johann August 17, 255
Edwards, Jonathan 49, 361

Falkenstein, Lorne 102, 105
Feder, Johann Heinrich 69, 203
fenomen 42, 63, 99, 130, 170, 224, 284, 365, 373, 517, 557, 559, 560, 570, 571, 575, 617
fenomenoloji 270, 275, 276, 277, 537
Förster, Eckart 80, 108, 204
Friedman, Michael 45, 102, 114, 197, 269, 272

Galston,William A. 583, 599
Garve, Christian 69, 203
Goethe, Johann Wolfgang von 328
Gould, Stephen Jay 567
Gregor, Mary J. 10, 322, 408, 443, 445, 448, 453, 454, 456
Grenberg, Jeanine 419
Grier, Michelle 226
Guevara, Daniel C. 363
Guyer, Paul 10, 11, 55, 56, 197, 204, 374, 395, 404, 513, 530, 541
güzellik 24, 26, 27, 28, 76, 435, 511, 517, 518, 519, 520, 521, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 531, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 548, 549, 550, 560, 592, 600

Hatfield, Gary 9, 32, 69, 92, 152, 163
hayalgücü 155, 172, 193, 207, 428, 517, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 541, 545, 549, 550, 618
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 127, 275, 511
Henrich, Dieter 51, 162, 374, 523
Herder, Johann Gottfried 17, 73, 599
Herman, Barbara 299, 413, 434, 435, 482
Herz, Marcus 16, 60, 66, 67, 68, 75, 97, 275
Hilbert, David 114
Hill, Thomas E., Jr. 305, 333
Hobbes, Thomas 39, 404, 456
Hudson, Hud 381
Hume, David 35, 36, 39, 88, 91, 92, 117, 131, 174, 190, 194, 196, 197, 199, 210, 248, 254, 256, 355, 557, 558, 559, 590
Husserl, Edmund 275

Hutcheson, Francis 519

iyi isteme 295, 301, 302, 303, 306, 307, 418, 426, 435, 619

Jacobi, Friedrich Heinrich 73, 353
Jäsche, Gottlob Benjamin 12, 18, 28, 79

Kaufman, Alexander 464
Kemal, Salim 528
Kersting, Wolfgang 454, 495
Kirwan, James 518, 527, 537, 542
Kitcher, Patricia 89
Kleingeld, Pauline 494
Klemme, Heiner F. 41
Knutzen, Martin 42, 43, 44
Korsgaard, Christine M. 303, 315, 321, 482, 586, 611
koşullu buyruk 305, 306, 307, 322, 326, 619
koşulsuz buyruk 54, 72, 73, 74, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 314, 316, 318, 322, 323, 326, 327, 338, 340, 343, 344, 346, 347, 368, 370, 373, 376, 386, 387, 388, 408, 438, 443, 619
Kreimendahl, Lothar 61
Kripke, Saul A. 89
Kuehn, Manfred 40, 41, 42, 43, 60, 381, 489

Lambert, Johann Heinrich 66, 270, 403
Laplace, Pierre Simon de 44, 45
Laywine, Alison 48, 56, 60
Leibniz, Gottfried Wilhelm 39, 43, 46, 47, 48, 49, 59, 62, 70, 79, 168, 199, 220, 239, 240, 360, 361, 364, 366
Lewis, Clarence Irving 161
Locke, John 39, 42, 147, 248, 271, 454, 456, 470, 473, 477, 492, 618
Louden, Robert 58, 421

Macmillan, R.A.C. 68, 96, 369
McLaughlin, Peter 563, 570, 572, 573
Mendelssohn, Moses 51, 53, 54, 55, 66, 68, 73, 116, 122, 353, 533
Mill, John Stuart 72
monadlar 45, 59, 240, 270, 272
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de 473
Mulholland, Leslie 445, 447, 453, 454

Newton, Isaac 42, 64, 72, 270, 276
numen 63, 99, 130, 170, 224, 225, 226, 365, 366, 373, 379, 581, 597, 619, 620

olumsallık 142, 145, 244, 245, 556, 570
O'Neill, Onora (Nell) 303, 306, 318, 321, 322, 323, 326, 333, 369, 407, 408
organizma 24, 76, 281, 511, 513, 517, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 576, 578, 579, 580, 581, 588, 589, 591, 592

otonomi 24, 25, 26, 28, 35, 37, 96, 98, 157, 170, 210, 223, 290, 297, 298, 340, 341, 342, 346, 347, 370, 399, 405, 436, 515, 516, 521, 539, 550, 560, 577, 581, 583, 585, 586, 598, 613, 620
özgür oyun 517, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 531, 534, 535, 537, 550

Paton, Herbert James 68, 96, 105, 119, 191, 194, 197, 318, 319, 369
Peano, Gustav 114
Penn,William 492
Pinkard,Terry 127
Platon 71, 72, 100, 219, 220
Pufendorf, Samuel 323, 404
Pyrrhon 34

Quine, Willard V.O. 90

Rawls, John 299, 311, 318, 321, 322, 330, 341, 344, 345, 355, 366, 371, 374, 377, 383, 390, 391, 408, 586
Reath, Andrews 391, 482, 611
Reinhold, Karl Leonhard 75, 369
Rorty, Richard 195
Rosen, Allen D. 464, 483
Rousseau, Jean-Jacques 39, 492

Saf Aklın Antinomisi 100, 222, 245
Savile, Anthony 96, 105, 106, 110, 121, 130, 537
Schaper, Eva 518, 527
Schneewind, J.B. 49
Schönfeld, Martin 42, 43, 44, 45, 48, 52
Schulz, Franz Albert 41, 42
sentetik *a priori* 65, 70, 71, 78, 81, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 111, 116, 120, 122, 124, 129, 131, 147, 154, 156, 177, 178, 181, 212, 213, 223, 224, 620, 622
Sherman, Nancy 428
Smith, Adam 519
Smith, Norman Kemp 68, 96, 118, 191
sözleşme 73, 78, 332, 333, 337, 404, 413, 420, 452, 456, 457, 458, 459, 460, 464, 465, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 477, 482, 483, 504
Spinoza, Baruch 39, 235, 573
Strawson, Peter F. 98, 105, 110, 121, 186, 188, 194, 195
Sulzer, Johann Georg 66
Swedenborg, Emmanuel 56
şematizm 99, 130, 131, 170, 173, 177, 178, 622

tamalgının transendental birliği 155, 160, 622
Timmons, Mark 395, 404

van Cleve, James 59, 121

Watkins, Eric 44, 48, 136, 273, 274, 568
Westphal, Kenneth R. 274
Williams, Howard 454, 501

Wolff, Christian Freiherr von 13, 18, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 70, 79, 191, 220, 231, 248, 360, 394, 555, 556, 558
Wood, Allen W. 10, 11, 77, 254, 302, 315, 318, 324, 333, 341, 345, 369, 385, 404, 417, 489, 583, 599, 600
Wöllner, Johann Christoph 77

Yovel, Yirmiahu 583
yüce 55, 255, 281, 494, 511, 512, 513, 519, 528, 533, 534, 535, 539, 540, 542, 543, 545, 546, 550

zorunluluk 36, 48, 53, 54, 64, 65, 67, 89, 92, 112, 116, 117, 126, 129, 132, 135, 137, 141, 142, 143, 145, 152, 155, 169, 174, 176, 177, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 204, 212, 219, 242, 244, 245, 257, 258, 277, 288, 289, 297, 303, 306, 307, 326, 333, 335, 369, 370, 380, 390, 391, 396, 398, 404, 416, 431, 448, 504, 521, 543, 569, 570, 603, 619, 621

Paul Guyer, Kant felsefesini anlamaya yönelik kapsamlı çalışmasının tamamen gözden geçirilmiş ve güncellenmiş bu baskısında, Kant'ın düşüncesindeki tüm ana yönlerin ve konuların anahtarı olarak filozofun en önemli kavramı olan otonomi kavramını kullanır.

Kant'ın hayatının ve zamanının son derece faydalı genel bir değerlendirmesiyle başlayan Guyer, Kant'ın en etkili ama en güç eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde uzay, zaman ve deneyimin doğası hakkındaki argümanlarını titizlikle açıklayarak onun metafiziğini ve epistemolojisini tanıtır. Kant'ın ünlü transendental idealizm teorisinin açıklamasını ve eleştirisini, onun felsefesindeki bu tartışmalı öğretiden bağımsız yanıyla birlikte sunar.

Ardından Kant'ın ahlak felsefesini, meşhur "koşulsuz buyruğu"nu ve ödev, irade özgürlüğü ve siyasi haklar teorilerini inceler. Son olarak, Kant'ın estetiğini, güzelliğin ve yücenin doğası ve bunların insan özgürlüğüyle ve mutluluğuyla ilişkisi hakkındaki argümanlarını ele alır. Ayrıca, hem doğal tarih hem de insanlık tarihi için düşünebileceğimiz tek hedefin insan otonomisinin geliştirilmesi olduğu görüşünü de değerlendirir.

Kant'ın bu "ikinci baskı"sının Türkçe çevirisi, Kant üzerine ülkemizde yayımlanmış kitapların en kapsamlı olanı.



internet satış
saykitap.com
100 TL
ISBN 978-605-02-0895-5
9 786050 208955
SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com
facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik