

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KANT'IN TRANSANDANTAL FELSEFESİNDE
HUKUKUN VE ADALETİN
AHLAK ZEMİNİNDE TEMELLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Gökhan SAVAŞ

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

EKİM 2021

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

ÖZET

Bu tez çalışmasında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseriyle başlayan Kritik Dönemi ve sonrasına odaklanarak, transandantal felsefenin asıl gâyesinin, tüm dünya insanlarını kapsayan, ahlâk zemininde temellendirilmiş ve adâletin yerini bulduğu bir berâberliğin nasıl inşâ edilebileceği sorusuna cevap vermek olduğu gösterilmeye çalışılır. Bunun yanı sıra, hukuk ve adâletin ahlâkla iç içe ele alınmasında, boşlukta kalan ve temellendirilmesi güç noktalara da işaret edilmektedir. Kant'ın fikriyatı çerçevesinde, bu meselelere nasıl yaklaşıldığı ele alınırken, ayrıca bu konulara ilişkin, içinde yaşanan çağda Kant'ın felsefî etkilerinin neler olabileceği de sınıdır. Tez boyunca Kant'ın transandantal felsefesi teorik ve pratik olarak iki ayrı bölümde incelendikten sonra; hak, adâlet ve barış gibi insanlığın kadim felsefî problemlerinin ortak bir zeminde nasıl çözüme kavuşturulabileceği üzerinde durulur. Bunların yanı sıra, eserlerine odaklanılan filozofun, yeniden üzerinde konuşulması gereken görüşleri de ele alınarak değerlendirilir. Tezin son kısmında ise tez kapsamında tetkik edilen başlıklara dâir, 20. yüzyılın önde gelen iki filozofunun –Jürgen Habermas ve John Rawls– çağdaş bir münazarasına atıfla, günümüzde Kantçı yaklaşım perspektifinden hukuk ve adâlet hakkında karşılaşılan büyük problemlerin ne şekilde ele alındığı ve meselelere getirilen çözüm önerileri yeniden tartışmaya açılacaktır.

ANAHTAR KELİMELEER: Kant, transandantal, hukuk, adâlet, ahlâk, etik, amaç, umut, barış.

ABSTRACT

In this thesis, the emphasis is placed on Kant's Critical Period and following process which began with his masterpiece *Critique of Pure Reason*, and thus an attempt is made to demonstrate that the real aim of transcendental philosophy is to answer the question of how unity which embraces all people in the world, is based on morality and in which justice is secured, can be built. Besides, it is referred to the points, which are not fallen into place and are difficult to be based when discussing law and justice in an intertwined way. The way of handling these matters within the framework of Kant's ideology is discussed, and it is questioned what the philosophical effects of Kant may be on these matters in the present age. Following examination of Kant's transcendental philosophy both theoretically and practically in two separate parts throughout the thesis, the significance is put on how the ancient philosophical problems of humanity such as right, justice and peace can be solved on a common ground. Moreover, the views of the philosopher, whose works are highlighted, need to be reargued, and thus are handled and evaluated in this thesis. In the final part, the way, in which the great problems in law and justice are handled from the perspective of Kantian approach today, and solution offers for the matters will be rediscussed considering the titles handled within the scope of the thesis referring to a modern debate of two leading philosophers –Jürgen Habermas and John Rawls– in 20th century.

KEYWORDS: Kant, transcendental, law, justice, moral, ethics, purpose, hope, peace.

ÖNSÖZ

Modern Çağ'da felsefî külliyâtı düşünöldüğünde Kant, sembol isimlerden biri olmasına rağmen, yakın zamana kadar Türkiye'de, Kant'ın felsefedeki önemli rolünün yeterince idrak edilebildiği söylenemez. Ülkenin her türlü siyâsî, hukukî ve toplumsal tartışmaları içerisinde, söz bir şekilde Batı fikriyatı ve modernlik meselesine geliyor olsa da, buraya âit kavramlar, farklı disiplinleri kapsayabilecek derinlikte ele alınamamaktadır. Felsefeden siyâsete, hukuktan târihe geniş bir yelpazede konuları değerlendirebilme vukufiyeti, en başta meselenin kaynağında yer alan, kırılma yaratmış orijinal eserlerin hakkıyla kavranmasıyla kazanılabilir. Böyle bir kavramanın gerçekleşmesi, yorumlamaların daha nitelikli olması ve değerli telif eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Günümüzde felsefe dili olarak Türkçe, başka felsefe üreten dillerle karşılaştırıldığında, bilgi ve cesâret eksikliğinden dolayı yeterince telif ve çeviri eser üretememe sebebiyle tam teşekküllü bir felsefe dili olmaktan maalesef oldukça uzaktır. Ancak İngilizce'nin büyük bir etki alanına sahip olması, onun felsefî eserler üretmedeki yetkinliği ve dinamizmi; başka dillerde felsefe yapanlar için, çağın hâkim fikirleriyle ilişkiye geçip, özgün yorumlar geliştirme teşebbüslerinde cesâret kırıcı olmamalıdır. Dünya belki de târihin hiçbir döneminde olmadığı kadar bugün farklı araçlarla fikirlerin yayılmasına imkân vermektedir. Bu nedenle herhangi bir ülkede ortaya çıkan eserlere ulaşmak ve onları farklı alanlarda yorumlayıp değerlendirme fırsatı elde etmek, özellikle anadilde felsefî üretim yapmak konusunda motive edici olmalıdır. Bunun sonucunda, yabancı dillerde yazılmış orijinal eserlerle temasa geçilmesi ardından; zamana ve mekâna uygun Türkçe yeni kavram türetmelerle kendine has katkılar meydana getirmek, Türkçe felsefeye büyük kazanımlar sağlayacaktır.

Böyle bir arka plandan hareketle bu tezi, felsefenin belirli bir alanına ışık tutup çeşitli yorumlama imkânları göstermeyi hedeflemesinin yanında; belki de daha fazla, Türkçe felsefeye katkıda bulunmak ve fikirden yoksun, bitmez tükenmez ideolojik kelime mücadeleleri yerine, düşüncenin eşlik ettiği kavramsal bir zeminde, Türkçe felsefeye yeni ve isabetli tekliflerde bulunarak, mevzilerin ötesinde bir felsefe dilinin kurulabilmesine ve filozofların önce doğru anlaşılıp, sonra onlarla mücadeleye girişmek gerektiğini gösterebilmek maksadıyla yazdım.

Felsefeyi, yalnızca felsefenin içerisinde kalarak değil; filozofların kendi dönemlerindeki meraklarına ve farklı konuları bir araya getirme arzularına gönderme yaparak; felsefeyi, çağlar boyunca temas ettiği edebiyat ile – kısmen de olsa– iç içe ele almak istedim. Bu nedenle, belirli bir odak belirlenerek felsefe ile bir araya getirilmeyi bekleyen tarih, hukuk, siyâset ve edebiyat alanları bu tezin güzergâhında yer almaktadır.

Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olan bir coğrafyada ve *Corpus Iuris Civilis*'in kaleme alındığı bir şehirde, bugüne kadar hukuk ile felsefeyi bir araya getirmekte pek fazla istekli olunmaması, bu tezi yazmak konusunda beni bilhassa teşvik etti. Aynı bağlamda Roma İmparatorluğu'nun insanlığa katkılarının büyüklüğü kadar, Aydınlanma düşüncesinin de insanlık açısından o denli önemli bir zirve olduğunu hesaba katarak, hukuk ile

felsefenin tekâmülünün bu çizgisellikle ele alınmasının önemini vurgulamak ve gelecekte bu topraklarda yazılması arzu edilen değerli eserlerin ortaya çıkması adına, müstakbel müelliflerin dikkatlerini bu alanlara çekmek istedim.

Aydınlanma ve modernizm üzerine tutulacak bir mercekte, fikriyatı ile büyük bir kırılma yaratmış ve kendisinden sonraki filozofları derinden etkilemiş olması sebebiyle, Immanuel Kant'a özel bir yer ayrılması gerekir. İçinde yaşanan ülkenin daha iyiye yönelmesi için, yaşanan çağı kavrayabilmeyi ve modern düşüncenin dünyaya etkilerini idrak edebilme hedefiyle böyle bir tez yazmak için yola çıktım. Bu yolda, yol haritamı çizmeye çabalarken; Aydınlanma'nın en büyük düşünürü olarak gördüğüm Kant'ı, eserlerini ayrıntılı bir biçimde irdeleyerek, bu çalışmada kendime bir deniz feneri olarak belirlemek istedim. Hukuk, adâlet ve ahlâk konularında hukuk okumayı tercih ettiğim günden, bu tezin tamamlanmasına kadar bana eşlik eden dertleri, Kant'ın perspektifi ile değerlendirip, çağdaş bağlantılarının ne olabileceğini sınamak, tezin ana izleğini oluşturdu. Bu tez, okuyanları, adâlet, hukuk ve ahlâk gibi kadim kavramları tekrar düşünme ve Türkçe felsefe yapma konusunda heyecanlandırırorsa, amacına ulaşmış olacaktır.

Kant'ın transandantal felsefesi konusunda kendisinden aldığım dersler için tez danışmanım Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN'a teşekkür ederim.

Hukuk fakültesinden mezun olduktan sonra, felsefe yüksek lisansı yapmam konusunda beni teşvik eden, bu tezin değindiği tüm konuları kendisiyle uzun uzadıya tartıştığım ve tezin son okumasını yaparak görüşlerini benimle paylaşan, dostum Sefa Melih AKGÜN'e teşekkür ederim.

Bana her zaman karşılıksız sevgi vererek, beni tüm imkânlarıyla cesaretlendirip destekleyen, annem Necla SAVAŞ'a ve ablam Selen SAVAŞ-HALL'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca hayatım boyunca yalnızca sevdiğim işlerle uğraşmam konusunda beni motive eden ve yedi yıl önce aramızdan ayrılan, babam Gökhan SAVAŞ'ı sevgi ve özlemlerle yâd ederim.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ.....	ix
KISALTMALAR.....	xiii
1. GİRİŞ.....	1
2. TEORİK FELSEFE.....	4
2.1. Transandantal Estetik ve Hissetme Yetisi.....	4
2.2. Transandantal Analitik ve Anlama Yetisi.....	15
2.3. Transandantal Diyalektik ve Akıl Yetisi.....	31
2.4. Transandantal Usûl ve Bir Sistem Olarak Zihin.....	45
3. PRATİK FELSEFE.....	50
3.1. Ahlâkın İnşası.....	50
3.2. Güzellik ile Ahlâkın İlişkisi.....	65
3.3. Yücelik ile Ahlâkın İlişkisi.....	74
3.4. Teleoloji ile Ahlâkın İlişkisi.....	83
3.5. Din ile Ahlâkın İlişkisi.....	92
4. TEORİK İLE PRATİK FELSEFE IŞIĞINDA HUKUK VE ADÂLET..	105
4.1. Hak ile Erdemin Kavramlarının Bir Araya Gelişi.....	105
4.2. Barış Toplumunun Hukukî Tasavvuru.....	123
4.3. Hukuk Düzeninden Adâlet Düzenine Geçişte Felsefenin Dönüştürücü Etkisi.....	137
4.4. Günümüzde Adâlet Fikrine İki Farklı 'Kantçı' Yaklaşım: Habermas-Rawls Münâzarası.....	154
5. SONUÇ.....	172
6. KAYNAKÇA.....	176
7. ÖZGEÇMİŞ.....	185

KISALTMALAR

SAE / I. Kritik	: Saf Aklın Eleştirisi [Kritik der reinen Vernunft]
PAE / II. Kritik	: Pratik Aklın Eleştirisi [Kritik der praktischen Vernunft]
YGE / III. Kritik	: Yargıgücünün Eleştirisi [Kritik der Urteilskraft]
Temellendirme	: Törelerin Metafiziğini Temellendirme [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]
TM	: Törelerin Metafiziği [Metaphysik der Sitten]
Din	: Yalın Aklın Sınırları İçerisinde Din [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]
TP	: Beylik Bir Söz Üzerine: Teoride Doğru Olabilir, Ancak Pratikte İşe Yaramaz [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]
EB	: Ebebi Barışa Doğru [Zum ewigen Frieden]
bkz	: Bakınız
age	: Adı Geçen Eser
İng	: İngilizce
Alm	: Almanca
Yun	: Yunanca
Lat	: Latince

“Döne döne büyüyen girdapta
Doğan duyamaz doğancıyı
Her şey darmadağın olur, odak bulamaz
Sarar sâfi kargaşa dünyayı
Kana boyanmış sular sarar
Ve boğulur her yerde masumiyet töreni
En iyiler büsbütün yoksunken hüküm vermekten
En kötüler yoğun ihtirasla dolar.”

William Butler Yeats, *İkinci Geliş*

1. GİRİŞ¹

Modern düşüncenin, felsefe târihi açısından ele alınmasında, yeni bir çağın başlamakta olduğunun habercisi olarak kendini belli eden alanlardan en belirginini hukuk olarak saptanabilir. Hukukun geçirdiği dönüşümleri de tespit edip değerlendirebilmek için filozoflara, filozofların içerisinde yaşadıkları dönemde neleri mesele edindiklerine ve ne tür öneriler ortaya koyduklarına bakmak bu etkiyi fark etmeyi kolaylaştırır. Modern Çağ'a kadar, hukuk hakkında temel görüş, bir kurallar bütünü olan bu sistemin din ve toplumsal geleneklerle doğrudan ilişki içerisinde olduğu ve nihâî olarak kaynağını duyulurüstü tek veya birden fazla tanrıdan aldığı şeklindeydi. Bu noktada modernliğin belki de kırılma yaratan en büyük özelliği, insanın kural koyabilmesi ve bunu geçmiştekine benzer yöntemlerle, herhangi bir doğaüstü varlıktan kaynağını almadan yapmasıdır. İnsanın kendi aklına güvenmesi ve insanı ele alırken bir yaratılmış olarak değil de, bir akıl sahibi canlı olarak ön plana çıkarma, geçmiş dönemlerle karşılaştığında yeni bir tavır olarak belirir. Bu tavır her ne kadar küçük bir insânî hamleymiş gibi görülebilecek olsa da, doğurduğu sonuçlar îtibâriyle tarihsel perspektiften bakıldığında, kırılma olarak anılmayı hak edecek bir olaydır.

Felsefenin ilgi alanları doğrultusunda bakıldığında, insanın bilişsel kapasitesi, eylemlerindeki dayanak noktası, başkalarıyla ilişkilerindeki kurallılığı ve sanatsal taraflarıyla, ancak bir bütün olarak ele alınması hâlinde, hakkında kapsayıcı görüş belirtmek mümkün olur. Bu nedenle adâlet meselesini değerlendirmek üzere felsefî bir yola girildiğinde; ontoloji, epistemoloji, etik, estetik ve politik taraflar tam anlamıyla kuşatılmaya çalışılmalıdır. Felsefe târihi açısından pek çok filozof böyle bir niyetle yola çıkmış olsa da, bu hedef yalnızca birkaç filozof tarafından başarılmıştır. Fakat bu filozoflar için de felsefî problemlere dâir vardıkları sonuçlar îtibâriyle, meselelere ilişkin son hükmü verdikleri veya nihâî cevaplara ulaştıkları söylenemez. Ancak bu filozofların felsefeye getirdikleri

¹ Tez boyunca yabancı dillerden yapılan terim, tamlama ve cümle çevirilerinin tamamı tez yazarına aittir.

yöntem, yorumlama kabiliyeti ve farklı konuları iç içe örebilme becerileri, eserlerini sonraki çağlar için müstesna bir konuma yerleştirir.

Felsefe târihi açısından ahlâk söz konusu olduğunda, bu konuda âbidevî eser sahibi birkaç filozof sayılmak istense, biri mutlaka Kant olacaktır. Ahlâka ilişkin yaptığı temellendirmenin yanı sıra, yarattığı yapı içerisindeki kavramsallaştırmalarla bağlantılandırması ve bunu metinler arası tutarlılıkla yapması, aynı felsefî sorular üzerine düşünenlerin Kant'ın eserleriyle temasa geçmesini zorunlu kılmaktadır. Kant üzerine yapılan tartışmalarda, onun felsefî hedefleri konusunda pek çok farklı noktaya değinilmiştir. Ancak külliyatıyla ilişkiye geçtikten sonra, eserlerinin özü îtibâriyle tespitlerin çoğu hedefi iskanmakta ve Kant'ın ilerlediği menzil göz ardı edilmektedir. Kant'ın bu nihâî hedefi dünyada adâletin tüm insanlar için tecelli etmesi ve bunun sonucu olarak insanların barış içerisinde mükemmelleşme yolundaki ahlâkî varlıklar olarak bir arada yaşamalarıdır.

Tezin bölümlendirilişi ve ele aldığı konular hususunda; özellikle Kant'ın fikrî dünyasına daha sıhhatli yaklaşabilmek adına, görüşlerinin nasıl doğduğunun, evrildiğinin, zamanı geldiğinde daha önce belirtmediği görüşleri cesaretle dile getirmesinin, bazen de önceki iddialarını revize ettiğinin görülebilmesi için kronolojiye ayrıca önem verilmiştir. Adâlet menziline ilerleyiş, üç bölüm hâlinde ele alınarak, önce insanın zihinsel melekelerinin nasıl ele alınıp epistemolojik bir sistem inşâ edilmeye çalışıldığı görülecek; daha sonra bu epistemolojik arka planın ahlâk ve ahlâkla etkileşime girecek temel kavramlar olan güzel, yüce, teleoloji ve din ile ilişkileri saptanacak; en sonunda ise teorik ve pratik alanlardan hareketle Kant'ın adâlet problemine getirmeye çalıştığı çözümün hukuk, siyâset, uluslararası ilişkiler, aydınlanma ve eğitim gibi konuları nasıl bir araya getirerek, varmak istediği hedefe ulaşabilme imkânları gösterilecektir.

Adâlet kavramı Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da sayısız kez yeniden dönülüp üzerinde tartışıldığı için, Kant'ın bir 18. yüzyıl filozofu olarak ahlâk, hukuk ve adâlet konusunda söylediklerinin doğrudan geçmişte kalmadığı, yalnız kendi çağının gelişmelerine ve problemlerine yönelik bir çaba olmadığı açıktır. Felsefe târihinde, bir filozof hangi zaman diliminde yaşamış olursa

olsun, söylem gücündeki çağları aşabilme yeteneği, kendisini diğerlerinden ayrı bir yere konumlandırır. Kant'ın felsefesinden etkilenerek hukuk ve adâlet üzerine uzunca seneler eserler vermiş iki filozofun, adâlet konusu odağında giriştikleri bir tartışmaya değinmek çağdaş yaklaşımların gözlenebilmesi açısından önem arz eder. 20. yüzyılın sonundaki böyle bir tartışmaya değinmek, 21. yüzyılda aynı felsefî sağlamlıkla yeni örneklerinin çıkabilme ihtimalini umut edebilmek açısından teşvik edici olacaktır. Bu nedenle Habermas'ın Rawls'a îtirazıyla başlayan tartışmanın seyri ve değerlendirilmesi tezin son kısmında ele alınacaktır.

Kant'ın felsefî külliyâtını merkeze alan bu tez, adâlet meselesi odağında kurgulanarak, Kant'ın geniş ilgi alanına paralel olarak felsefenin pek çok noktasına değinen üç bölümlük bir eser olarak teşekkül etmektedir. Tez boyunca yer yer Kant'a eleştirel bir pozisyon alınacak ve Kant'ın görüşlerine yapılan îtirazlar gösterilerek, günümüzde daha verimli değerlendirmelerin ortaya çıkabilmesi adına farklı yaklaşımların eserleri nasıl zenginleştirdiğine işaret edilecektir.

2. TEORİK FELSEFE

2.1. Transandantal Estetik ve Hissetme Yetisi

Kant'ın ahlâk felsefesi ile adâlet kavrayışının ahlâkla bağlantısına odaklanmadan önce, eleştirel döneminin başlangıcı kabul edilen *Saf Aklın Eleştirisi* (SAE) eserine eğilerek, teorik felsefesindeki inşâsı gözler önüne serilmelidir. Bu sayede eleştirel dönemin sonunda nihâî hâline ulaşan külliyyatı için, teorik arka plandan hareket edilerek pratiğe geçişi daha rahat kavranabilecek ve tamamlamaya çalıştığı projesinin merkezinde yer alan asıl niyeti daha berraklaşacaktır.

Kant'ın yaşamında bir tür kırılma olarak nitelenebilecek ve külliyyatı açısından bu zaman dilimine ayrı bir ad verilerek anılacak 'Kritik Dönemi', onun entelektüel seyri açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu tez bakımından 1781 yılında yazılan SAE'nin açtığı yeni döneme odaklanılacak ve Kant'ın kendinden sonrakileri derinden etkileyecek fikirleri tartışılacaktır. Eski Yunanca'da anlamına gönderme yaparak kullandığı Kritik tâbiriyle, sınırları özenle çizip, ele alınan şeye dâir neyin dahilde neyin hariçte kaldığını belirleme faaliyetini özellikle vurgular. En genel anlamıyla çerçeve çizmek bakımından Kant'ın Kritik projesi; –kendisinden önce yapılan ve karşı çıktığı– metafiziğin elenmesi, –eski usul metafizik aşılarak– nedenselliğin/fizikselliğin temellendirilmesi ve özgürlük-zorunluluk probleminin çözülmesi şeklinde ifâde edilebilir.² Bu sınırları belirleme faaliyeti yalnızca onun epistemoloji, etik ve estetik konuları ele almasıyla kalmaz; din, hukuk, siyâset ve adâlet hakkında konuşurken dahi, hangi sınırlar içerisinde bu sözleri söylediğini belirtme ihtiyacı sebebiyle sınır çizme eylemini sürdürür. Bu nedenle Kant'ın yaklaşık yirmi yıllık bir süreci kapsayan Kritik dönemini ele alıp, onu tüm insanlığın barış içerisinde beraber yaşamasını temellendirmeye götürecek zorlu düşünce yolunu en iyi şekilde kavrayabilmek için başlangıç noktasına SAE'yi koymak gerekir.

SAE'nin başlangıcındaki Francis Bacon (1561-1626) alıntısının son cümlesinde vurgulandığı üzere, bu eserin amacı "...emeğini insanın o güne kadar yapmış olduğu sonsuz hataları ve meşru sınırları gösterebilmek..."³

² Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları* (İstanbul: Dergâh, 2021), 21.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1* (Wiesbaden: Suhrkamp Verlag, 1956), 7 [B ii].

olarak belirtilebilir. Genel planda SAE, *Transandantal⁴ Esas Öğretisi* [Transzendental Elementarlehre] ve *Transandantal Usûl Öğretisi* [Transzendental Methodenlehre] olmak üzere iki ana bölümden oluşur. Birinci ana bölüm, bilginin hangi tümel ve zorunlu saf formlar üzerine kurulu olduğunu açıklayarak, insan bilgisinin uzay-zamansallığını *Transandantal Estetik* başlığı altında inceler. *Transandantal Mantık* isimli ikinci ana bölüm de iki kısımdan oluşur; ilkinde, anlama yetisinin saf kavramları olarak adlandırılan kategorilerin gerekçelendirilmesi ve sağlıklı bir bilmenin koşullarını belirlemek amacıyla anlama yetisinin sınırları *Transandantal Analitik* başlığı altında; ikincisinde, insan aklını odağına alarak, sınırlarının nasıl belirleneceği ve sınırlarının aşılmasının nasıl sonuçlar doğurduğunu *Transandantal Diyalektik* başlığı altında ele alır. *Transandantal Usûl Öğretisi* başlıklı ikinci ana bölümde ise, saf aklın tam teşekküllü bir sistem olarak ele alınarak formel koşullarının nasıl belirleneceğinin üzerinde durulur.

SAE’de merkeze yerleşen ve çözümünü aranan mesele, insan aklının kapasitesinin cevap vermeye yetkin olup olmadığı henüz belirlenmeden, belli başlı sorularla dâima rahatsız edilmesidir. Felsefe târihine bakıldığında bu rahatsızlığın pek çok filozofun sorduğu sorularda kendini açığa vurduğu görülür. Sokrates öncesine uzanan bu tipteki sorular çoğunlukla; evrenin temelinde yatan asıl ilke, insan bilgisinin kaynağı, neyin zorunlu ve tümel olduğu, eylemlerin temelinde tüm insanları bağlayacak özlerin olup olmadığı gibi noktalarla ilişkilidir. Ancak Kant’ın bu sıkışmışlığa yaklaşımı,

⁴ İlerleyen kısımlarda Kant’ın ‘transandantal’ terimiyle neyi kast ettiği açıklanacaktır. Ancak yabancı dildeki eserlerde geçen bazı kavramların, Türkçe felsefe içerisinde nasıl telaffuz edileceği ve yazıya geçirileceği konusunda bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Felsefe terimlerinin Türkçe’ye kazandırılmasında kaide olarak –istisnalara açık olmak kaydıyla–; felsefe metinlerinin 19. yüzyıldan itibaren Fransızca’dan çevrilmesi ve Cumhuriyet’in erken dönem dil politikası bağlamında Türkçe’ye kelime kazandırma sırasında Batı dilleri arasında en çok Fransızca’nın tercih edilmiş olması sebebiyle, bu dildeki telaffuzun Türkçe yazılışı esas alınabilir. Ayrıca her ne kadar Büyük Ünlü Uyumu yabancı kelimelerde aranmasa da, bu uyumu taşıyan kelimelerinin telaffuzunun daha kolay yapılması bakımından pratik açıdan dile kelime kazandırırken, bu uyumluluk tercih etmede öncelik taşıyabilir. Son olarak, dile zorla kelime kazandırmanın ve kaidelerle dil zenginliği yaratmanın beyhûde bir çaba olduğu açıktır. İnsanların neyi kabul edip kullandığı, kelime zenginleşmesinde en net belirleyici özelliştir. Ancak bir kelimenin o dildeki sözlüklere girmiş olması, dile kazandırılmış olduğu yönünde delil teşkil eder. ‘Transandantal’ kelimesinin yazımı konusundaki ihtilafın sözlüklere girmiş yazım şeklinin kabulüyle aşılabileceği umulabilir. Bu kelime –tanımlamalardaki farklılıklar ve hatalar göz ardı edilmek kaydıyla– Türk Dil Kurumu (s. 2380), Dil Derneği (s. 1616), Nişanyan (s. 873), Ayverdi (s. 3234), Çağbayır (s. 5905), Püsküllüoğlu (s. 1892), Topaloğlu (s. 1271), Doğan (s. 1718) ve Çankı (s. 1068) Türkçe sözlüklerinde bu yazım biçimiyle dile yerleşmiştir.

diğer filozoflardan ayrı bir konumda durmasını sağlar. Bu ayrı konumu, hangi sorulara cevap verilebileceğinin anlaşılabilmesi için, evleviyetle insanın yetilerinin sınırlarını kesin çizgilerle belirleyebilme isteğinde açığa çıkar.

Rasyonalizm ve empirizm⁵ ayrımında kendilerine yer bulan görüşlerin dipte yatan ayrılık sebebi, bilme yetisinin kaynağı konusundaki anlaşmazlıktır. En genel anlamıyla, rasyonalizm, insan zihninin duyuların ötesinde entelektüel bir yolla bilgiye ulaştığını belirtirken; empirizm ise insan bilgisinin duyu yoluyla mümkün olduğunu söyler. Bu iki felsefî tavrın da pek çok karmaşaya yol açması ve nihâî olarak yanıt aranan sorulara doyurucu cevaplar verememeleri neticesinde, bilginin nasıl meydana geldiğinin ortaya koyulmasında bir boşluk açığa çıkar. Bu boşluğu doldurmak için Kant hem rasyonalistler hem de empiristlerin anlaşmazlık noktalarını ortadan kaldırarak ve iki yaklaşımdan da beslenerek, eksiklerden arınmış bir sistem sunmaya çalışır.⁶

SAE boyunca sağlaması gerekçelendirerek yapılacak olan ve Kant'ın her zaman bilgiyi bilgi olmayandan ayırdığı temel savı, tüm insânî bilginin duyularla başladığıdır. Altı çizilecek husus, bilgi üzerinde tartışırken, ortaya atılan önermelerin her zaman insânî duyulara geri götürülebilir olduğunu sınanmasıdır. Deneyimin empirik verilerle bağlantılı olması sebebiyle zorunlu olduğu söylenemez. Bu nedenle deneyimin duyular yoluyla kendisine gelen verilere ilişkin, tüm insanları kapsayıcı nitelikte çıkarımlarda bulunması mümkün olmaz. Kant, çıkış düşüncesinden bu noktaya kadar empiristlerle aynı yolda yürütmesine karşı; onu rasyonalistlere yaklaştıracak hamlesi, deneyimin imkânlarının tüm insanlarda ortak şekilde işleyen, tümel ve zorunlu önermelere kaynaklık edecek bir tarafının olması gerektiği yönündeki saptamasıdır.

⁵ 'Empirizm', 'empirist', 'empirik' kelimelerini, bir önceki dipnotta belirtilen gerekçeye istisnaen, doğrudan Fransızca'dan alınan şekliyle değil, Almanca ve İngilizce telaffuzuna yaklaştırılarak Türkçe'ye has bir uyumlulaştırmayla kullanmak daha isabetlidir. Ayrıca denemek fiilinden, deney ve deneyim gibi türetilen kelimelerle karşılık verilmemesinin sebebi, bu iki kelimenin gönderme yaptığı çerçevenin içerisine dâhil edilmesinin, anlam kaybına yol açabileceği endişesidir. Bu nedenle bir felsefe terimi olarak özelleşebilecek bu kavram, tezin devamında da sık sık zikredilecektir.

⁶ Kant'ın hem rasyonalizm akımıyla hem empirizm akımıyla benzerlikleri ve farklılıklarının detaylı şekilde değerlendirildiği iki eser için bkz. Kant Yearbook 6/2014, *Kant and Rationalism*, ed. Dietmar H. Heidemann (Leck: De Gruyter, 2014). Kant Yearbook 7/2015, *Kant and Empiricism*, ed. Dietmar H. Heidemann (Leck: De Gruyter, 2015).

Kant'ın felsefesinin, rasyonalizm ile empirizmden ayrılan ve ona felsefe târihinde ayrı bir sayfa açan özelliği, deneyimin meydana gelmesini sağlayan imkânın koşullarını sınamaya teşebbüs etmesidir. Bunun sonucu olarak, felsefesine ismini veren ve alâmet-i fârikası olan transandantal kavramı öne çıkar. Transandantal felsefe, SAE'yi oluşturan alt başlıklarda da görüldüğü üzere estetik, mantık ve usûl kavramlarına transandantallığı katması açısından yenilikçidir. Duyusallığın, anlama yetisinin, aklın ve hepsini bir araya getiren usûlün temelindeki; her birinin ortaya çıkarttığı ürünün, oluşumunun zemininde yer alıp, oluşuma imkân veren araçların empirik olarak içine karışmadan yalnızca saf olarak meydana getirme işlemidir. Saf kavramının bu denli önem arz etmesi, empirikliğin beraberinde getirdiği tikel [besonder] ve rastlantısallıktan [Zufälligkeit] sıyrılarak yalnızca ortaya çıkartılacak olana tümel [allgemein] ve zorunluluk [Notwendigkeit] koşullarını vermeye çalışmasıdır.

Deneyimde ortaya çıkan bilgi a posteriori bilgi olarak adlandırılırken, deneyimden bağımsız ona öncel pozisyonda bulunan bilgi türü ise a priori olarak adlandırılır. A posteriori bilgi, deneyim alanı içerisinde kendisini gösterdiği için insana dâir rastlantısallığı içinde barındırır ve kesinliğe götürmesi söz konusu değildir. A priori bilgi ise Kant'ın projesi îtibâriyle kesinliğin araştırılmasında tümel ve zorunlu olana işaret ettiği için odağa alınır. A priori ve a posteriori bilgi, sırasıyla bilginin çoğalmasını mümkün olmadığı ve özdeşlik yoluyla, yüklemde öznenin kapsandığı açıklayıcı nitelikteki analitik yargılarla; yüklemde özneyi kapsamayarak, bilginin artmasını sağlayan genişletici nitelikteki sentetik yargılarla ilişkilendirilir. Felsefe târihi açısından Kant öncesinde a priori yargıların analitik yargılarla, a posteriori yargıların sentetik yargılarla irtibatlı olarak ele alınması ön plana çıkmaktadır. En bilinen örneği, David Hume'un bilginin teşekkülünde, bunu oluşturacak öğeleri ikiye ayırmasıyla; izlenimleri, olgularla bağlantılı olarak sentetik ve a posteriori yargıların, ideaları ise, birbirleriyle ilişkileri üzerinden analitik ve a priori yargıların kaynağı olarak sınıflandırmasıdır. Bu sebeple, David Hume'un tasnifinden hareketle yapılan bu ayırım, "Hume Çatalı" [Hume's Fork]⁷ olarak anılır.

⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (New York: Oxford University Press, 2007), 18.

Bu konuya ilişkin olarak Kant, matematik, fizik ve metafizik alanlarında sentetik a priori bir yargının verilemeyeceğini araştırmaya odaklanır.⁸ Matematiğin kapsadığı aritmetik ve geometri alanlarında daha önce bu dalların a priori bilgi verdiği yönünde herhangi bir karşı çıkış yokken, bu yargıların sentetik olduklarına ilişkin iddiası, bu alanların ele alınışında ciddi bir değişime yol açar. Aritmetikte iki sayının toplanmasıyla ortaya çıkan sayının iki sayının tek tek düşünülmesi sonucunda ortaya çıkmayacağı; geometrinin tanımlarında yüklem sentez neticesinde oluştuğu; fizikte yargıların sentetik olarak verilebileceği ve metafizikte de amacına göre sentetik a priori yargıda bulunmanın mümkün olduğunu belirtir. Kant'ın özellikle metafizik için sentetik a priori yargıda bulunma gücünden bahsetmesi ve bunun imkânının nasıl olabileceğini ispatlamaya çalışması SAE'nin temel hedeflerinden birini oluşturur.⁹ Sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olabileceğinin gerekçeli izahı SAE'nin transandantal esas öğretisi içerisinde yer alan üç büyük başlık altında, matematik konusundaki gerekçelendirme hissetme yetisi üzerinden *Transandantal Estetik*'te; fizik konusundaki gerekçelendirme anlama yetisi üzerinden *Transandantal Analitik*'te; metafizik konusundaki gerekçelendirme ise *Transandantal Diyalektik* başlıklı bölümde gösterilir.

Transandantal Estetik, hissetme yetisi faaliyetinin gerçekleşebilmesi için hissetmenin empirik verilerinden bağımsız, hissetmeye imkân sağlayan, – zamanla ilişkisi bağlamında içsel, uzayla ilişkisi bağlamında dışsal– dâhilî ve hâricî hislere işaret eden, tümellik ve zorunluluğu haiz, görünümün saf formları olarak adlandırılan uzay ve zamanı inceler. Transandantal estetik söz konusu olduğunda, Kant'ın felsefesinin bütününde göz önünde tuttuğu terminolojik ayrımları belirtmek gerekir. Düşünen özneyi, nesnelere [Gegenstand]¹⁰ dolaysızca bağlayan araç görürdür [Anschauung].

⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1* (Wiesbaden: Suhrkamp Verlag, 1956), 55 [A 10/B 14].

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 58 [B 18].

¹⁰ Kant'ın epistemoloji bahsinde nesnenin tesis edilmesi üzerine anlatımında aynı anlamdaki kelimenin Latince ile Almanca olarak ayrı ayrı kullanıldığı görülür. Almanca *Gegenstand*, Latince *objectum* kelimesini karşılıdığı gibi, bu Latince kelime Almanca'ya ayrıca *Objekt* olarak geçmiştir. Bu nedenle Kant'ın *Objekt* ve *Gegenstand* tâbirleri kimi zaman *Objekt*'in mantıksal geçerlilik, *Gegenstand*'ın fiili gerçeklik anlamlarında farklılaştığı konusunda akademik tartışmalara yürütülüyorsa da, bu iki kavram arasında tüm külliyatına bakıldığında, Kant'ın özel bir ayırım yaptığı ve dikkatle bu ayırımı takip ettiği söylenemez. Genellikle iki kelimeyi birbiri yerine kullanmakla birlikte sayıca *Gegenstand* kelimesini daha fazla kullanır. Bu iki terim Kant'ın felsefî görüşü açısından derin bir ayırma işaret etmez.

Duyusallık [Sinnlichkeit], nesnelerin özneye verilmesinde alıcı konumda olan ve temsilin¹¹ [Vorstellung] alındığı yetidir. Görünün nesneye duyum yoluyla etki etmesi empiriktir. Empirik görünün belirlenmemiş nesnesine de tezâhür [Erscheinung] denir. Duyum [Empfindung], nesnenin temsil etme üzerinde yaptığı etkinin adıdır ve tezâhürün maddesini [Materie] meydana getirir.¹² Nesnenin temsilinin duyumdan bağımsız olması saf olduğuna işaret eder ve a priori olduğunu gösterir. Görünün empirik veçhesinin haricinde bir de empirik her şeyden sıyrılmış formları vardır ki, bunlar da görünün saf formları olarak adlandırılan uzay ve zamandır. Duyusallığın saf tarafında yer alan bu iki formdan uzay, öznenin kendi dışında kalanla ilişkisi bağlamında dışsal duyu olarak belirirken, diğeri içsel duyu olarak adlandırılan zamandır.

Görü [Alm. Anschauung, Lat. intuitio] terimi felsefe târihinde yüklü bir bagaja sahiptir. Kant'ın kabul ettiği tek görü olan duyusal görülerin hâricinde, Kant öncesi dönemde aklî görü olarak adlandırılan bir kavramsallaştırma kabul görmekteydi. Aklî görü, nesnenin duyusal verilere geri götürülmesini aşan bir meziyetle, duyusallığın üzerine çıkarak saf bir bilme hâline ulaştığını iddia eden görü çeşididir. Antik Yunan'da nous [vous], Orta Çağ'da intellectus kavramı ile ifâde edilecek olan akıl, kudreti

Ancak Kant'tan yapılacak alıntılar ve çeviriler bakımından, ilgili cümlede hangi kavramı kullandığı, farklı kaynak kelimeleri farklı hedef kelimelerle çevirme hassasiyeti açısından önem taşır. Bu nedenle Türkçe'de *Objekt* kelimesinin obje; *Gegenstand* kelimesinin nesne olarak karşılanması en isabetli tercihtir. Tez boyunca, nesne kelimesi *Gegenstand*'ın karşılığı olarak kullanılacak ve Kant'ın *Objekt* kelimesini kullandığı yerlerde obje olarak çevrilecektir.

¹¹ Almanca *Vorstellung* kelimesinin türediği fiil hali, *vor/stellen* şeklinde ön ekiyle ayrı düşünüldüğünde "öne çıkartmak, öne koymak, önde tutmak, önde durmak" anlamlarından tüerken; birleşik kelime olarak düşünüldüğünde, Kant'ın kullandığı haliyle, 'temsil etmek' anlamına gelir. Kant, seçtiği bu Almanca kelimeyi, –parantez içine alıp belirttiği gibi– Latince *representatio* kelimesine karşılık kullanır. Ancak *Vorstellung* teriminin I. Kritik'te 'temsil' olarak karşılanması anlamına uygun bir tercih olurken; II. ve III. Kritik'teki kullanımlarında, bağlamsal açıdan, yer yer bu karşılığın tam anlamıyla oturduğu söylenemez. Bu sebeple, bu tez boyunca, *Vorstellung*'un Türkçe karşılığı olarak 'temsil' ile beraber –özellikle tezin ikinci bölümünde pratik felsefe söz konusu olduğunda– 'tasavvur' kelimesi de tercih edilecektir. Felsefe alanında, bir filozofun belirli bir kelimeyi terimleştirerek kendi düşünce sistemi içerisinde ele alma gayreti, yabancı bir dile aktarılacak istendiğinde, ilgili terimlerin başka bağlamlarda ele alındığı durumlarda, hedef dilde birden fazla kelimeyle karşılanması gerektiği kabul edilmelidir. Ayrıca bu tezde, 'temsil' ve 'tasavvur' kelimeleriyle karşılanacak Kant'ın bu merkezi önemdeki terimi konusunda daha ayrıntılı bilgi için *Vorstellung* (s.2565); *Vorstellung, deutliche/undeutliche* (s.2569); *Vorstellung, empirische/reine* (s.2571); *Vorstellung, innere/äußere* (s.2571); *Vorstellung, klare/dunkle* (s.2572); *Vorstellung, sinnliche* (s.2573); *Vorstellung, subjektive/objektive* (s.2574); *Vorstellung, verworrene* (s.2574) ve *Vorstellungskraft* (s.2575) maddelerine bkz. *Kant-Lexikon in drei Bänden*, ed. Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin (Göttingen: De Gruyter, 2015).

¹² a.g.e, 69 [A 20/B 34].

açısından karşılaştırıldığında, modern dönemde bu sınırların ötelere ulaşan kadim gücünü kaybeder. Metafiziği içinden çıkılmaz hâlden kurtarmak için kadim metafizik anlayışla savaş vermenin en önemli cephelerinden biri, görünümün noetik veya entelektüel bir boyutu olduğuna yönelik kabulün kırılmasıyla gerçekleşir. Antik Çağ'da bilgi olarak çevrilen Yunanca *episteme* [ἐπιστήμη] ile modern dönemde Almanca bilgi (tanı) [*Erkenntnis*]¹³ arasında bir ayrım vardır. *Episteme*, noetik faaliyet neticesinde hissetme yetisine geri götürülemeyecek bir bilgi iken; *Erkenntnis* anlama yetisinin sınırları içerisinde meydana gelen ve kendisini oluşturan tüm malzemenin hissetme yetisinden geldiği bir bilgi olarak adlandırılır. Bu nedenle modern dönemde bilginin oluşması açısından görünümün duyulurüstü referanslara göndermeyle ortaya konulmasının önüne geçilerek, metafizik alanda sentetik a priori yargıların imkân koşullarının araştırılması durulur.

Uzay, insanın dışta oluşan deneyimi sonucunda ürettiği empirik bir kavram değil, a priori bir temsil olarak saf görüdür. Bu temsil, dışsal tüm empirik deneyime zemin oluşturarak, duyusalığa öznel koşulunu verir. Bu nedenle uzay parçaları insanın zihninde deneyimlendikçe adım adım oluşmaz, her bir parçanın mümkün olabilmesi için öncelikle uzay bütün olarak edinilir ve sonsuz uzay temsili, sonlu uzayı mümkün kılar.¹⁴ Uzay, öznel bir temsil olmasına karşın nesnelliği tesis etmesi ve saf olması sebebiyle empirik görüşler için mümkün olmayan sentetik a priori önermelerin türetilmesiyle uzaydaki yan yanalığa kaynaklık eder.

Zaman, uzayın dışsallığına karşı içsel bir duyu olan görünümün saf formudur. Tüm diğer görüşlerin içsel zeminini teşkil eden zaman, zorunlu bir temsildir. Zamanın tek tek anlara bölünüşü, bu anların tamamını kapsayan sonsuz

¹³ *Erkenntnis* ismi erkennen fiil kökünden türetilen bir isim olarak kennen fiiliyle de bağlantılıdır. Türkçe'de bilgi, bilim, biliş kelimelerinin tamamı Batı felsefe dillerinde farklı köklerden türetilerek oluşturulur. Almanca *erkennen* ile *wissen* fiillerine Türkçe'de tek bir fiil kökünde türetme yaparak karşılık vermek kavram kargaşasına yol açmaktadır. *Wissen* fiili, okuyup, öğrenerek, kitaplar vs. üzerinden araştırarak vâkıf olarak bilmek anlamına gelirken; erkennen deneyimle gözlemlemek, görüp tanımak, farkında olarak bilme anlamı taşır. Bu nedenle kennen/erkennen ile wissen fiilleri arasında ayrıma gidecek bir terimleştirme önem kazanır. Birincisi için tanı- kökünden türetme yapmak, ikincisi için de bil- kökünü kullanmak felsefenin berraklaşması açısından daha yerinde olacaktır. Türkçe felsefe terminolojisi açısından bu konuda kapsamlı bir tartışma yapılması ve Almanca'da olduğu gibi farklı köklerden türetilen kelimelerle terimler arasında farkın belirgin olarak gösterilmesi önemlidir.

¹⁴ a.g.e, 72 [A 24/B 39].

bir zaman temsiline ihtiyaç duyar. Bu sayede a priori bir görü olarak zaman sonsuzu kendisinde tutarak, a posteriori alandaki zamansallığın bölümlenmesini mümkün kılar. Zaman, sahip olduğu bu tümel ve zorunlu yanıyla deneyimde meydana gelen ve zamanın koşullandırdığı ardışıklığa ve bunun sonucu olarak hareketin gözlemlenmesine de olanak verir.¹⁵ Uzay, dışsal tezâhürlerin formel koşuluyken, zaman tüm tezâhürlerin a priori koşulunu oluşturur. Bu sebeple her ikisi de görünün saf formları olmalarına karşı, zamanın uzaya önceliği söz konusudur.

Zaman meselesine Kant'ın SAE'de ortaya koyduğu yaklaşım, Antik Yunan'dan Orta Çağ'a süren ve Modern Çağ'a kadar getirilen kavrayış için de bir kırılma anlamına gelir. Zaman, Antik Yunan'da ve Orta Çağ'da bir cevher olarak tanımlanırdı. Bu nedenle o çağlarda bilginin oluşumuna imkân veren saf form olarak değerlendirilmeyip, insanın bilebileceği ve bilemeyeceği veçheleri olan tözsel bir varlık olarak görülürdü. Zamanın, insanın hayatı boyunca sanki içinden geçtiği bir yapıymış gibi algılanması, özellikle dînî düşüncede insanların zaman üzerinde hiçbir tasarrufu ve bilgisi olamayacağı mistik bir temaya dönüşür. Zamanın bütün olarak ele alınıp dilimlenmesi ardından, bilginin zamanın parçalarında tesis edilmesi; bu zaman parçalarından öte, onun hâricinde kalan hiçbir şeyin bilgi olarak nitelendirilemeyeceğine işaret eder. İnsanın bilişsel kapasitesi zamanla düşünebildiği için kendisine eşlik eden bu formun yokluğunu tasavvur dahi edemez. Bu çıkarım, bir şeyin bilgi vasfını taşıyabilmesi için yalnızca uzay-zamansal olması gerektiğine işaret eder ve Modern Çağ'da her alanda yarattığı bilimsel bilgi devrimini özellikle felsefede metafizik alanına taşır. Bu nedenle ilk bakışta Kant'ın eleştirel dönemini başlatan eseri, Platon ve Aristoteles'in metafizikteki derin etkilerini geride bırakmaya yönelik yepyeni bir hamle olarak görülebilir.

Modern Çağ öncesi dönemde, zamanın yorumlanma şekli felsefenin yapılış biçiminde derin izler bırakmıştır. Zamanın kendinde bir varlığının mevcut olması fikri, insanlığın başından beri inanç dünyasıyla paralellik içerir. Zamansal bir başlangıcın varsayımı, insanın dünyada belirli bir zamanının olduğu ve tüm ömrünü oluşturan geri sayımın ardından zamanın olmadığı

¹⁵ a.g.e, 81 [A 34, B 50].

bir yaşayışa geçeceğine yönelik kuvvetli inancı, felsefe târihinde zaman mefhumunu hep bu kavrayış düzleminde ele alma tekrarına düşürmüştür. Kant'ın bu konudaki düşünceleri, yalnızca zamanın felsefî konumunu değiştirmekle kalmayıp, sonraki dönemde insanların yaşayış şekli ve iç dünyasındaki kabulleri de etkileyecektir. Bu açıdan Kant'ın SAE'deki, 'Kopernikvâri Dönüm Noktası' [kopernikanische Wende]¹⁶ gerçekleştirdiği iddiası, Kopernik'in gök cisimleri üzerine yaptığı çalışmanın, insanın evrendeki yerinin değişimine olduğu kadar, zaman kavramına yaklaşımdaki dönüşüme de bir gönderme niteliği taşır.

Uzay-zamansallık açısından modern felsefenin yarattığı ciddî bir diğer kırılma, nesnenin uzay-zamansallık haricinde, töz bakımından elde edilecek bir bilgi erişimine kapalı olması ve kendinde ne olduğunun bilinmesinin mümkün olmamasıdır. Tezâhürün, görünün saf formlarının eleğinden geçerek uzay-zamansal planda bilişsel bir işleme tâbi olmasının ardından nesneye dönüşmesi, kaynağındaki uzay-zamansallık dışı, nesnenin kendinde ne olduğunu araştırmaya engel teşkil eder. Böylece nesnenin kurulumu açısından öznenin hissetme yetisine gönderilen verilerin kaynağını oluşturacak olan tezâhürler, uzay ve zaman gibi hissedilir olması zorunlu olup, duyuşsal nitelik taşır. Kant, tezâhürlerin kaynağını oluşturan, ancak herhangi bir duyuyula etkileşime geçmeyen ve uzay-zaman formları dâhilinde özneye ulaşmayan şeye kendinde şey [Ding an sich] adını verir. Kant'tan sonra pek çok filozof tarafından kendinde şey problemlili bir alan

¹⁶ Kopernik'in astronomi çalışmaları sonucunda, hesapları Dünya'yı merkeze almayıp Güneş'i merkeze aldığı daha isabetli olduğunu fark ederek Dünya'nın kâinattaki merkezi konumuna ilişkin düşünceleri ve buna bağlı inancı değiştirir. Kant, SAE'nin ikinci baskısına yazdığı 1787 tarihli önsöz [B xvi] kendisinin de benzer şekilde felsefede bir dönüm noktasına imza attığını iddia etmesi, SAE'nin felsefe târihindeki önemli yerinin altını çizmesi bakımından haklı sayılabilir. Ancak Kant, ilerleyen eserlerinde açıklıkla ortaya serdiği üzere, Kopernik'in astronomide ortaya koyduğu sonuçların, insan üzerinde etkisinin tam tersi bir istikamette ilerleyecektir. Kopernik'in keşfi, insanın kâinatta çok özel bir yeri olduğuna dair Antik Yunan öncesine dayanan bir inancı ortadan kaldırır. Bu keşfin, tabiatıyla, insanın dünyada ve kâinatta merkezî rolü olduğu yönündeki kabulün yıkılması şeklinde felsefeye yansımaları gerekirdi. Ancak Kant'ın teorik ve pratik felsefesinden çıkarılacak sonuç bağlamında, insan belki de tarihten görülmedik bir biçimde Dünya ve kâinat açısından merkezî bir konuma yükselir ve 'ben' Modern Çağ'da Kopernik'e değin görülmemiş düzeyde bir imtiyaz kazanır. Kant, 1790 tarihli Yargıgücünün Eleştirisi eserinde bu konuda vardığı noktayı açıklıkla "[...] kâinat, insansız *sâfi çöle döner* ve nihâî gayeden bîgâne kalırdı [...]" ([...] ohne den Menschen, die ganze Schöpfung *eine bloße Wüste*, umsonst und ohne Endzweck sein würde [...]) [§86, 5:442] diyerek dile getirecektir. Kopernik'in buluşuyla insanın evrendeki hiçbir anlam ihtiva etmeyen konumu ve evrenin insana dâir özel bir ihtimamdan yoksun oluşu gösterilmesine rağmen; Kant, insanın nihâî amacı gerçekleştirme yolunda ahlâkileşerek mükemmelliğe ulaşma hedefini ve en yüksek iyiyi gerçekleştirme gayretini kuramsallaştırmayı tercih eder.

olarak nitelendirilip, ondan kurtulmak için çaba harcansa da, kendinde şey kavramsallaştırması transandantal felsefede önemli bir role sahiptir. Teorik felsefeden pratik felsefeye, pek çok farklı konuda kendinde şey olmadan sistemin tam anlamıyla teşekkülü mümkün olmaz. Tezâhürde ortaya çıkmayan hiçbir şey bilinemeyeceği için kendinde şey hakkında söylenebilecekler kısıtlıdır. Öznenin kurulumunda apersepsiyon¹⁷ [Apperzeption] fiilini icrâ eden transandantal öznenin tezâhürden âri olarak zihinde hiçbir temsil oluşturmadan 'ben'in inşâsına zemin sağlaması açısından önemliyse; tüm nesnelere varlığına zemin teşkil eden ve kendisi tezâhür etmeyen, yalnızca mantıksal zemin olarak tezâhüre imkân veren transandantal nesneye ihtiyaç duyulur. Hem transandantal nesnenin hem de transandantal öznenin tezâhür etmeyip, tezâhürü mümkün kılmada, duyuşal verinin kendisinden zuhur ettiği kendinde şey varsayımı bu bakımından son derece önem taşır. Duyusal hiçbir biçimde ifâde edilemeyecek olan bu felsefî kavram için Kant, maksadını daha açık anlatabilmek için, tasvir amaçlı duyuşal olmayanı duyuşala benzetme yaparak, kendinde şeyi yağmur damlalarına, tezâhürü ise gökkuşağına benzetir.¹⁸ Yağmur damlaları, ışığın içinden geçerken kırılması sonucunda gökkuşağını meydana getirir. Ancak gözlemci, gökkuşağı fenomenine baktığında bunun belirli bir ışık kaynağından çıkan ışınların su damlasına çarparak kırılması şeklinde algılamaz. Tek tek görünmeyen ışınların, görünen gökkuşağına dönüşme olayı aracılığıyla, duyuşlardan bağımsız kaynak şey ile duyuşlar dünyasında beliren şey arasındaki ilişki de tezâhür ve kendinde şey kavramsallaştırmasıyla ifâde edilir.

Kendinde şey ne hissedilir ne de düşünülür olanın alanına dâhildir. Kant'ın eleştiri felsefesi, *Kritik* kavramına özel bir önem atfeder ve Antik Yunan'da kullanılan anlamıyla bir sınır belirleme ve ayıklama faaliyeti olarak ortaya çıkar. İnsanın bilmesi hissetme yetisine gelen malzemelerin kaynağı

¹⁷ Apersepsiyon kavramı, Batı felsefe dillerinde kullanılan dil ile uyumlulaştırılarak telaffuzunda ve yazımındaki küçük farklarla, benzer şekilde kullanılır. Bu terim 19. yüzyıl Türkçesi'nde "idrâk-i dakik" olarak çevrilmiş, Cumhuriyet Dönemi'nde ise "tamalgı" karşılığı bulunmuştur. Ancak Latince kökenli bu kelime hem idrak, hisas anlamında hissetme, algılama hem de düşünme anlamına geldiği için ve çağdaş dillere de karşılığı bulunmadan hedef dillere uyumlulaştırılarak geçmiştir. Bu nedenle kavramın olduğu gibi Fransızca telaffuzundan hareketle, Türkçe'de böyle yazılarak kullanılıp yaygınlaşması yerinde olacaktır.

¹⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 89 [A 45/B 63].

açısından tezâhür ile başlıyorsa ve uzay-zamansal belirlenimi olan tezâhür kendinde şeyden ayrılarak beliriyorsa, sınırın bu hizada çekilmesi gerekir. Sınırın çekilmesi ve sınırın öte tarafındaki şeyin mahiyeti hakkında uzay ve zamanla düşünebilen bir zihnin bilgi sahibi olmasının mümkün olmaması, bilginin tamamıyla belirenin bilgisi olduğunu ortaya koyar. Bilinen her şeyin aslında uzay ve zamanda öyle belirmiş olmasıyla bilinebildiği; şeyin bilinemez bir boyutunun olduğu varsayımıyla, kendisini belirmeden âzâde kıldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu yüzden bilinenin hep bir bilinemezin varlığına işaret ediyor olması, bilinemezi farklı bir biçimde ele alarak, felsefenin sınırları içerisinde tutup, onu iptal etmeden varsayım yoluyla değerlendirme imkânı sağlar. Bilinemez olanın varlığının yok sayılması yerine, bilinemez olana yer açıp, bilgiye dayanmayan varsayımlarla felsefenin belirli alanlarına nüfuz edebilme fırsatı Kant için daha anlamlı görünür. Felsefenin metafizik ve ontoloji alanlarına ilişkin bu perspektiften teorik yaklaşımı, pratik alanlar açısından geliştirilecek yorumlamalar için daha geniş bir zemine olanak tanımaktadır.

Bilginin uzay-zamansallığının felsefeye etkilerinden bir diğeri de, felsefe târihindeki metafizik külliyatta genişçe bir alan kaplayan tanrı üzerine söylenecekleri kökten değiştirmesidir. Hem Antik Yunan hem de Hristiyan ve İslam felsefesi, içerik îtibâriyle tanrı üzerine konuşmak konusunda geniş bir birikime sahiptir. Kant öncesinde tanrının ele alınışı ve ona atfedilen sıfatlar, bilinebilir ile bilinemezin birbirine karışmasıyla mâlûl olmuş ve insanın düşünülebilir olanı bilinebilir zannetmesine yol açmıştır. Hissedilir olana geri götürülemeyecek alanda tartışılan tanrı kavramına yönelik olarak yanılısamalar konusundaki Kant'ın pozisyonu tezin bu bölümünün Transandantal Diyalektik ve Akıl Yetisi kısmında ele alınacak olsa da; SAE'nin *Transandantal Estetik* bölümünün sonunda yer alan, görü bağlamında küçük bir değininin altını çizmek gerekir.

Uzay ve zaman, görünün saf formları olarak insanın tanıyıp bildiği her şeyin zeminini teşkil ederler. Kant'a kadarki dönemde ön plana çıkan aklî görü [intellektuelle Anschauung], insanın bilme söz konusu olduğunda hissetme yetisine geri götürülemeyecek şeyleri keşif yoluyla tanıması anlamına gelirdi. Ancak insan, sonlu düşünen varlık [endliche denkende Wesen] olarak sonluluğunu aşacak nitelikte bir bilgi edinme imkânına sahip olmaz.

İnsana atfedilebilecek bilgi yalnızca hissî [sinnlich], ancak yalnızca tanrıya atfedilecek olan aslî [ursprünglich] olabilir. Bu nedenle insanın içinde bulunduğu fiziksel koşulların ötesine çıkamaması ve sınırlılığı nedeniyle 'tâbi varlık' [abhängige Wesen], tanrıyı ise 'asıl varlık' [Urwesen] kavramsallaştırmak bu şekilde anlaşılabilir.¹⁹ Transandantal estetik bölümünün felsefe târihi açısından belki de en yıkıcı tarafı, tanrıyı ve tanrısal bilgiyi ele alıfta büyük bir kırılmaya sebep olmasıdır. Tanrıya ilişkin veya dünya sonrası ödül ve ceza üzerinde söylenenlerin tamamı, insanın uzay-zamansal bilgisini aşar nitelikte olduğu için, öte dünya anlatılarının görünümün saf formları bağlamında ele alınabilmesi ve bilgi olarak ortaya koyulabilmesi imkânsız hale gelir. Bu nedenle uzay ve zaman formlarına yönelik bakışın Modern Çağ'da büyük bir değişikliğe uğraması, aynı zamanda felsefe târihini asırlardır meşgul eden tanrı ispatlamaları meselesini de dolaylı olarak sona erdirmiş olur. Estetik ve hissetme konusuna ilişkin olarak bu noktada söylenebilecekler, bu kadarla sınırlandırılabilir. Kant'ın tanrı bahsini her eserinde çeşitli açılardan ele almasıyla paralel olarak, tezin ilerleyen bölümlerinde tekrar insan ile tanrı ilişkisi farklı veçheleriyle ele alınacak ve transandantal felsefenin bütünü îtibâriyle felsefeye etkisinin ne şekilde olduğu tartışılacaktır.

2.2. Transandantal Analitik ve Anlama Yetisi

SAE'de *Transandantal Mantık* bölümü, anlama yetisinin sağlıklı işletilmesinin biçimsel koşullarını çözümlmeyi ve nesnel güvenilir bilginin ilkelerini içeren *Transandantal Analitik* kısmı ile akıl yetisinin sınırlarının belirlenmesi ve bu sınırların aşımında nesnel görünümlü yanılsamaların nasıl meydana geldiğini gösteren *Transandantal Diyalektik* kısmından oluşur. Transandantal mantığın bu şekilde bölümlenişi, doğruluk mantığı ve yanılsama mantığının nasıl olduğunun tespit etmeyi amaçlar. Genel mantık yalnızca biçimle ilgilenmesine karşı; transandantal mantık biçimin yanında içeriğe de odaklanarak, yetilerin yanlış kullanımı ve birbirine karıştırılması sebebiyle doğruluk ile yanılsama arasındaki çizgilerin gittikçe belirsiz hale gelmesinin önüne geçmeye çalışır. Bu iki bölüm merkezine

¹⁹ a.g.e., 95 [B 72].

anlama yetisini alarak nesnel bilginin nasıl meydana geldiğini göstererek, doğruluğun sınırlarının kesin olarak saptanmasıyla, yanlısamanın alanına sıçramadan anlama yetisinin sağlıklı işlemlerini sağlar.

Transandantal Analitik ilk olarak anlama yetisinin saf kavramlarının çözümlenmesine ve bu kavramların gerekçelendirilmesine odaklanırken; ikinci olarak da saf kavramlar ile görüşlerin şemalaştırma faaliyetiyle bir araya getirilerek, yargının nasıl teşekkül ettiğini izah eder. Anlama yetisi düşünme edimini icrâ ettiği için, bu yeti görüşler yetisi değil, kavramlar yetisidir. Bu nedenle ortaya çıkan bilgi görüsel değil, söylemseldir.

Anlama yetisinin kavramlar analitiğinde, yargı verirken içerikten bağımsız halde değerlendirme yapacak ölçütler; nicelik, nitelik, ilişki ve tarz başlıklı dört ana grup altında –her biri üç mantıksal fonksiyonu imleyecek şekilde– yapılandırılır. Burada ortaya konulmak istenen hedef, insanın tüm yargılarına empirik içerikten bağımsız, tümellik ve zorunluluk katmaktır. Bu yargı tablosu neticesinde, söylemsel olarak meydana getirilen tüm yargılar, on iki başlıklı yargı türleri arasında yerini bulacaktır.

Kant, sentetik a priori yargıların mümkün olabilmesi için, sentezleme faaliyetinin gerçekleşmesinde tüm insanlarda ortak olan ve deneyimden kazanılmamış, anlama yetisinin saf kavramları olduğunu öne sürer.²⁰ Sentezlemenin arılığını sağlayan da bu kavramların empirik olmayıp saf olarak kalmasıdır. Sentezlemenin gerçekleşmesinde görüş ile kavramın, bir yargı oluşturacak şekilde bir araya getirilmesi, “ruhun vazgeçilmez fonksiyonu”²¹ olarak nitelendirilir. Kant, anlama yetisinin saf kavramlarına, Aristoteles’in terminolojisi takip ederek “kategoriler” adını verir. Kant, ontolojik ve epistemolojik açıdan Aristoteles’ten ayrılmış olsa da, daha sonra Platon’un “idea” tâbirini kullanmasına benzer bir biçimde; bu terminolojik tercihle, felsefede derin iz bırakmış iki filozofun yapmak istediklerini anlayıp, ele aldıkları kavramları kendi felsefesine uyarlayarak, bu mefhumları transandantal felsefe içerisinde tâdil etmeye çalışır. Yargı

²⁰ Sentezleme faaliyetine ilişkin olarak, Kant’ın Kritik felsefesi bağlamında, transandantal estetikten başlanıp, devamında kendilik bilincinin kavramsallaştırılmasında sentezin rolünün araştırılması ve sonunda da sentetik yargının meydana getirilmesinin analitik yargıdan ayrılan yönleriyle beraber geniş çerçevede detaylı bir incelemesi için bkz. Carsten Olk, *Kants Theorie der Synthesis* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 192] (Göttingen: De Gruyter, 2016).

²¹ a.g.e., 117 [A 79/B 104].

tablosuna benzer şekilde kategoriler tablosunda da saf kavramları dört ana grup altında üçerli şekilde sınıflandırır. Daha sonra başka tasniflerinde de görülecek olan ikili bir gruplandırmayla, matematik ve dinamik ayrımına yer verir. Böylece ilk olarak kategoriler bahsinde kendisini gösteren bu gruplandırma, nitelik ve nicelik gruplarını matematik; ilişki ve tarz gruplarını ise dinamik olarak tasnif eder.

Kategoriler olarak adlandırılan anlama yetisinin saf kavramlarının tasnifini yapmanın dışında bu kavramların neden saf olarak belirtildiği ve neden tüm düşünen canlılar açısından tümel ve zorunlu olarak kabul edilip nesnel bilginin koşulunu oluşturduğu iddiasının ispatı gerekir. Bu sebeple SAE’de Kant iddiasını ispat etmeye yönelik dedüksiyonu, kendi tarafından felsefe târihinde gerçekleşen en önemli olay olarak adlandırır.²² Bu dedüksiyon aracılığıyla, düşüncenin öznel koşullarının, insan bilgisine nasıl nesnel geçerlilik yüklediği sorusunun cevabını arar. Hissetmenin saf formları olan uzay ve zamana karşı, düşünmenin doğa âlemine yasalılığını verecek olan anlama yetisindeki saf kavramların nasıl gerekçelendirileceği meselesi, dolaylı olarak Kant’ın hesaplaşmak zorunda kaldığı Descartes, Locke, Hume ve Berkeley’e yönelik eleştirilerini sergileme fırsatı sunar.

Nesnenin inşâsının mümkün olması için iki koşul gereklidir; bunlar nesnenin tezâhür olarak verilmesini sağlayan görü ve nesnenin düşünülmesini sağlayan kavramdır. Deneyimin ortaya çıkabilmesi ve nesnellik kazanabilmesi açısından saf kavramların devreye girmesi zorunludur. Deneyimin imkân koşullarını kapsayan ve zihnin başka yetilerden türetemediği üç aslî kaynağı vardır: Hissetme, Hayalgücü ve Apersepsiyon. Bu üç yetide temellenenler; hissetmede, yığının [Mannigfaltigkeit] duyu yoluyla a priori toplu-bakışı [Synopsis], yığının hayalgücü yoluyla sentezi ve bu sentezin aslî apersepsiyon yoluyla birliğidir.²³ Deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan, zihnin kapsadığı bu üç aslî yetide gerçekleşen sentezlerdir. Bu sentezler görüde yığın hâlindeki temsillerin yakalanışı [Apprehension], hayalgücünde yeniden üretilmesi

²² I. Kritik’te büyük önem atfedilen dedüksiyon kavramının Roma Hukuku’ndaki yeri ve kavramın dönüşümünün tarihsel arka planıyla birlikte, Kant’ın yaptığı dedüksiyon faaliyetinin bu açıdan değerlendirilmesi için bkz. Dieter Henrich, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*” Kant’s Transcendental Deductions, ed. Eckart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989), 29-46.

²³ a.g.e, 134 [A 95].

[Reproduktion] ve kavramda tanınmasıdır [Rekognition].²⁴ Bu sayede hissetme ile başlayan nesnenin bilgisinin tesis edilmesi faaliyeti bu üç aşamadan geçerek deneyime olanak verecektir.

Üç katmanlı sentez olarak da adlandırılan bu yapı; hissetmenin, hayal etmenin, kavramanın kendilerine has faaliyetlerinin bir araya gelmesinden oluşur. Görünün kapsadığı yığın, zamanın ardışıklığı ilkesi gereğince temsil edilebilmesi için yakalayış gerçekleşmelidir. Buradaki amaç, yığın karmaşası içerisinde görünümün birliğe getirme edimini başarabilmesidir. Hayalgücünün yeniden üretimi, temsillerin zamanda ardı ardına gelerek boşluksuz bir yapı hâlinde sunulmasını sağlar. Hayalgücü faaliyeti olmasaydı, temsiller okyanusundaki adalar gibi tek tek müstakil yapılar hâlinde kalır ve aralarında hiçbir bağlantı kurulmadan, deneyimin oluşması imkânsız hale gelirdi. Düşünme edimi için, her an ne düşünüldüğünün bilincinde olmak ve bütün olarak düşünmeyi gerçekleştirebilmek kavramın tanınmasıyla mümkün olur.

Kant'ın bilginin tesis edilmesine yönelik tümellik ve zorunluluk araştırmasında, her aşamada empirik olandan sıyrılmış saf olanı bulabilme arzusu yatar. Hem düşünen canlı olarak 'ben'in hem de öznenin karşısında duran şeyin zeminini tespit edebilme açısından, empiriklikten saflığa doğru bir arayış gerçekleşir. Tüm tezâhürlerin empirik rastlantısallığının [Zufälligkeit] temelinde, nesnenin bir imkân olarak tesis edilebilme varsayımı yatmalıdır. Hem özne hem de nesne açısından, tezâhüre imkân verip tezâhürün dışında kalan ve bilme imkânından yoksunluğu vurgulayan bilinemeze yönelik soyutlama, sadece 'X' sembolüyle adlandırmayı beraberinde getirir.²⁵ Transandantal özne ile transandantal nesnenin zemininde bu soyutlama yatar. Bunun neticesinde, bilinen ile bilinmeyen alanları arasına ince bir sınır çekilir. Kant terminolojisi bağlamında; kendisi o şeye karışmadan, o şeyin meydana gelme koşullarını araştırmaya 'transandantal' sıfatını uygun görürken; tanıyıp bilmenin hiçbir biçimde aşamayacak sınırına geldiğinde, –kendisinden önceki metafizikçilerin ve

²⁴ a.g.e., 164 [A 99-104].

²⁵ a.g.e., 169 [A 110].

dini metinlerin aksine– sınırın ötesinde olan her ne ise, adını koymayarak 'aslî' sıfatını kullanır.

İnsanın tasavvur edebilme gücünün altında, tüm temsillerine eşlik eden 'ben' öznesi ile 'düşünüyorum' yüklemine bir an bile boşluk oluşmayacak şekilde beraber hareket etmesi yatar. Öznenin en alt katmanını oluşturan ve duyusal öğelerinden hiçbir şekilde etkilenmeyen bu apersepsiyon, saf apersepsiyon veya aslî apersepsiyon olarak isimlendirilir.²⁶ Öznenin bilme sürecindeki temsillerine bakıldığında, en derinde yatan ve diğerlerini mümkün kılan yapı özbilinç [Selbstbewußtsein] olarak adlandırılır. Bu sayede, a priori bilginin imkânı da özbilincin transandantal birliği sayesinde gerçekleşir. Bir arada tutulmuş olma, sentetik olma vasfını yükler ve bunun sonucu olarak analitik birliği mümkün kılanın altta yatan sentetik birlik olduğu vurgulanır. Anlama yetisi, sentetik a priori yargılara a priori özelliğini kazandırmak için, temsiller yığını apersepsiyonun birliği altında tutma faaliyetini gerçekleştirir. Temsillerden sentetik a priori yargı oluşturulması sürecinde, tüm a priori sentezlerin zemininde "apersepsiyonun aslî sentetik birliğinin temeli" [Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption] bulunur.²⁷

Bu noktada, "düşünüyorum" yüklemine, felsefe târihinde "düşünüyorum" diyen bir başka filozof olan Descartes ile de karşılaştırarak, iki filozof arasındaki ayrımı kısaca ortaya koymak faydalı olacaktır. Kendinden önceki filozofların problemlerini çok iyi analiz eden ve onların problemlerine çözüm bularak onları aşmaya çalışan Kant, "idealar" ile Platon'a, "kategoriler" ile Aristoteles'e nazîre yaparak onların kavramlarını farklı bir yorumlama ile ele alma üslûbunu, dolaylı olarak ismini zikretmeden Descartes'ın "cogito"suna karşı da uygular. Descartes'ın felsefesinde "res cogitans" ve "res extensa" terimleriyle ortaya konan düşünen şey ile yer kaplayan (uzaysal) şey ayrımı yapılır. Yapılan bu ayırım sonucunda, töz olarak ifâde ettiği bu iki şeyin, nihâi olarak bir aradalığının sağlanması için bir tanrıya ihtiyacı duyulur. Kant, Descartes felsefesindeki res extensa meselesine, Transandantal Estetik'te ele aldığı görünün saf formlarından uzay ve zamanı, empirik görümlerin a priori koşulu olarak ele almasıyla, bunların hem

²⁶ a.g.e., 136 [B 133].

²⁷ a.g.e., 139 [B 137].

zamansallığına hem de uzaysallığına işaret eder. Ancak "düşünüyorum" fiilinin gerçekleşmesi, Descartes'ın aksine hiçbir töz varsaymadan ve hiçbir tözsel tutkula gereksinim duymadan öznenin zihnindeki aslî bir yapıya işaret eder.²⁸ Kant'ın epistemolojisi bağlamında, Descartes'ın düşünen şey ile yer kaplayan şey ayrımını, *Transandantal Estetik* ve *Transandantal Mantık* kısımlarında aştığı söylenebilir. Ancak Descartes'ın kendi sistemini kurgularken, onun içine zerkettiği 'tanrısal dokunuş' hamlesi; Kant'ta 'ben'in teşekkülüne gelindiğinde, böylesi bir kendindeliğin apersepsiyonun aslî sentetik birliğine yüklendiği söylenebilir. Bütünün kavranması ve fiili gerçekleştiren fâilin zemininin bilinmezlik içerisinde kalması, felsefede adını koymadan bir tür tanrısallığa işaret eder. Kant, transandantal felsefede Descartes'ın tanrı ihtiyacına tam anlamıyla karşı çıkıp bu gereksinimi kendi sistemi dâhilinde tam manasıyla sona erdirmese de, aksi istikamette kartezyen tanrı kabûlünün nasıl olmayacağı konusunda Descartes'ın düşüncesinden bir hayli uzaklaşır. Ayrıca Descartes'ın tanrıya atfettiği rolü, epistemoloji bağlamında tanrı ideasına atfetmeyip, tanrısallığı Modern Çağ'a geçişin en büyük emaresi olan öznenin zihni melekelerine yerleştirir.

Duyusal görü yığınının bir bilinçte bir araya getirilmesi, hissetme yetisinden bağımsız olan kategoriler vasıtasıyla mümkün olur. Özne dışında ve özne tarafından kategoriler aracılığıyla tesis edilmeye muhtaç olan doğanın, öznenin bağımsız, kendinde nasıl olduğunu bilmek imkânsızdır. Düşünmenin gerçekleştiği temel yeti olan anlama yetisi, saf kavramlarının izin verdiği ölçüde doğaya yasalılığını vermekle görevlidir. Burada düşünme fiili ile doğaya ilişkin tanıyıp bilme faaliyeti birbirinden ayrıdır. Düşünmek kavramların bir sonucu olarak gerçekleşirken; tanıyıp bilmek, kavramın görüyle olan birlikteliğinde meydana gelir.²⁹ Anlama yetisi, bir kurallar yetisi olarak her şeyin kuralının kaynağında yer alır. Bu açıdan kurallar öznelliğe işaret ederken, kuralların nesnellik kazanmış halleri ise yasalar olarak isimlendirilir. Kategoriler, tezâhürlere ve tüm tezâhürlerin toplamı olarak doğaya a priori yasalar koyan saf kavramlardır. Doğa yasaları,

²⁸ Öncelikle Kant'ın "Ich denke" eylemi ile Descartes'ın "Cogito, ergo sum" önermesinin karşılaştırılarak ayrımın ortaya koyulması, Kant'ın 'ben' derken neyi kastettiği ve bunun 'özne', 'ruh', 'kendî' ile ilişkilendirilerek nasıl açıklanacağı; sonrasında ise 'bilinç' kavramının transandantal felsefe çerçevesinde ele alınması ve bunun Freud'un 'ben'e bakışı ile mukayesesinin ayrıntılı bir tetkiki için bkz. Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine* (New York: Oxford University Press, 2017).

²⁹ a.g.e., 145 [B 147].

tezâhürler yığınının kategoriler aracılığıyla, deneyimde bilgi nesnesi olarak tesis edilmeleri sonucunda hayat bulur. Kategoriler olmadan hiçbir nesne düşünülemez gibi, görüler olmaksızın da hiçbir şey bilinemez.

Kategorilerin tezâhürlere uygulanarak, görünün kavram altında tutularak nesnenin uzay-zamansallık içerisinde tesis edilmesi şemalaştırma [Schematismus] olarak adlandırılır. Bu faaliyetin ana aktörü, kategoriler ile tezâhürün bir aradalığını onlarla türdeşlik içerisinde yürüten, saf temsil olarak transandantal şemadır. Tezâhürün kategorilerin altına alınmasından kasıt, kategorilerin tümellik ve zorunluluk taşıyan özelliklerinin, yığını kendi belirlenimi altında tutarak zamansallaştırmasıdır.³⁰ Şema, bir tarafıyla hissetme diğer tarafıyla da apersepsiyon yetileriyle işleme giren hayalgücü yetisinin saf a priori bir ürünüdür. Anlama yetisinin on iki adet saf kavramı, yalnızca düşünülür nitelik taşıırken, şema sayesinde her biri tezâhürlere şekil vererek, belirli imgelerin bilgisinin meydana gelmesini sağlar. Şemalar kurallar dâhilinde a priori zaman belirlenimleridir. Nitelik, nicelik, ilişki ve tarz kategorileri şemalaştırma neticesinde zamanın dizisi, içeriği, düzeni ve toplamı şeklinde nesne hâlini alırlar.³¹

Analitik a priori yargıların yalnızca açıklama niteliklerinin aksine, sentetik a priori yargıların bilgiyi genişletme vasfında olmalarının temelinde zaman formu yer alır. Zamanda oluşan değişimlerin sonucunda hayalgücü yetisi aracılığıyla temsillerin birliğinin sentezlenmesi, yargıların da sentetikliğini meydana getirir. Her türlü sentez faaliyetinin gerçekleşebilmesi için sentezin üzerine yerleştiği bir apersepsiyon birliği sağlanması gerekir.³² Mümkün bir tecrübede, nesnenin olanaklı hale gelebilmesi için görüş yığınının sentetik birliğe getirilmesi zorunludur. Deneyimin imkânı, tüm a priori bilgiye objektif gerçekliğini verir ve deneyimin bilgi olup olmayacağına karar verilmesi onun sentezlenip sentezlemediğiyle alakalıdır. Apersepsiyonun transandantallığı neticesinde sentezin ortaya çıkarttığı ürün deneyim iken, böyle bir sentezin yokluğunda yalnızca

³⁰ a.g.e., 189 [A 140/B 179].

³¹ a.g.e., 193 [A 146/ B 185].

³² Anlama yetisinin kategorilerinin ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilerek, Kant'ın "quid juris?" sorusu bağlamında transandantal apersepsiyonla ilişkisinin gösterildiği ve ileride yapacağı belirleyen ile akseden yargı ayrımlarını da bu bağlamda irdeleyen detaylı bir çalışma için bkz. Dennis Schulting, *Kant's Deduction from Apperception* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 203] (Leck: De Gruyter, 2019).

algıların rapsodisi [Rhapsodie von Wahrnehmungen] ortaya çıkar ve bu durum tümellik ve zorunluluğa olanak veremediği için objektifliği sağlayamaz.³³ Bu nedenle, sentetik a priori yargılar görünün a priori formları üzerinde hayalgücü yetisinin faaliyetiyle transandantal apersepsiyonun imkân tanıdığı deneyimde oluşur.

Anlama yetisinin doğayı bir yasalılık çerçevesinde tasvir edebilmesi, kategorilerin doğa yasalarını oluşturacak ilkeleri vermesiyle mümkün olur. Kategoriler tablosunda yer alan nicelik, nitelik, ilişki ve tarz birimleri; nicelik ve niteliğin kendileri matematiksel kullanımlarına imkân veren görünün aksiyomları [Axiomen der Anschauung] ve algının öncelemeleri [Antizipationen der Wahrnehmung] olarak kurallaşırken, ilişki ve tarz kategorileri ise dinamik kullanımla deneyimin analogileri [Analogien der Erfahrung] ve başlıca empirik düşüncenin postülaları [Postulate des empirischen Denkens überhaupt] biçimini alır.³⁴ Bu ilkeler açısından matematiksel kullanımdaki görünün aksiyomları ve algının öncelemeleri “görüsel sağlamlığı” ve bu sayede matematiğin tezâhürler üzerine uygulanmalarına olanak sağlarken; deneyim analogileri ve başlıca empirik düşüncenin postülaları “söylemsel sağlamlığı” tesis eder.

Kant’ın *Deneyimin Analogileri* başlığı altında, kategoriler tablosundaki ilişki kategorisiyle bağlantılandırarak deneyimin oluşumunda anlama yetisinin empirik kullanımda ilkelerini ve zamanın işlevini ele alır. Zaman, görünün saf formu olarak deneyimi mümkün kılan, ancak deneyimin içerisinden gelmeyen bir yapıda olması sebebiyle bir bütünlük olarak algılanamaz. Bu nedenle tezâhürlerin zamansallaşarak belirmesi, zamanın üç hâline işaret eder. Zamanın bu halleri; kalıcılık [Beharrlichkeit], ardışıklık [Folge] ve eşzamanlılık [Zugleichsein] olarak kurallaşırlar.³⁵ Tezâhürlerin zamanda sentetik birlik hâline getirilmesini sağlayan aslî apersepsiyon ile görünün a priori formu olan zamanı hissedişe işaret eden iç duyu birbirleriyle irtibatlıdır. Tezâhürler açısından değişimler düşünülürken zamanın bahsi geçen üç hali de zamanda belirlenimler olarak temsil edilir. İlişki kategorisinin altında yer alan ilinti ve kalıcılık (töz ve ilinek); nedensellik

³³ a.g.e., 200 [A 157/ B 196].

³⁴ a.g.e. 203 [A 162/B 201].

³⁵ a.g.e., 217 [A 178/B 220].

ve bağımlılık (neden ve etki); topluluk/bir-aradalık (etkin ile edilgin arasındaki etkileşim) yüklemelerinin zamansallaşmasının ortaya çıkarttığı üç haldir. Bu sayede empirik alanda bir algının başka bir algıya benzeştirilerek temsili sağlanır.

Kant'ın *Deneyimin Analogileri*'nde ele aldığı töz, ilinek, nedensellik, bir-aradalık gibi terimleri Antik Yunan'da veya Orta Çağ'daki kullanımlarından göre uzaktır ve modern dönemde yaratılacak kırılmadaki önemli öğeler olarak yeni anlamlarını bulurlar. Birinci analogide irdelenen töz ve ilinek (cevher ve araz) kavramlarından töz (fenomen), tüm tezâhürlerde kalıcı taraf olarak nesnenin kendisidir.³⁶ Burada tezâhürlere kalıcılık sıfatı yükleyen ve töz olarak değerlendirme deneyimin imkânları içerisinde, ancak onunla ilişkideyken geçerli olabilir. Burada öznenin her zaman sürmekte olan varoluşuna işaret eder. Değişimde, değişmeyen, kalıcı olanın sürmesi ve belirlenimlerinin dönüşümündeki kalıcılık ifade edilir.

İkinci analogi, tüm değişimlerin neden ve etki yasası uyarınca nedensellik çerçevesinde, zamansal ardışıklık ilkesi uyarınca temsil edilmesini imler. Kant'ın bu analogisi, anlama yetisinin saf yüklemelerinden biri olarak düşündüğü nedensellik kategorisini inşa ederken Hume'un iddiasına cevap vermek amacını taşıdığı anlaşılır. Hume ile Kant'ın nedensellik tartışmasının anlaşılabilmesi için, Hume'un geliştirdiği argümanı ve onu nasıl gerekçelendirdiğinin gösterilmesi gerekir. Sonrasında Kant'ın nedenselliği, ilişki kategorisi altında inceleyerek, ona anlama yetisinin saf yüklemi olarak ele alması daha berraklaşacaktır.

David Hume, 1748 yılında kaleme aldığı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* [An Enquiry Concerning Human Understanding] isimli eserinde insanın bilme problemi üzerine eğilirken, nedensellik konusuna ilişkin görüşlerini ortaya koyar. İnsanın hissetme yetisi sayesinde elde ettiği izlenimlerin neticesinde ortaya çıkabilen idealerin ancak düşüncenin ve belleğin izlenimleri bir biçimde taklitleriyle oluşacağını belirten Hume, bu nedenle her ideanın onun kopyalandığı bir izlenime geri götürülebileceğini savunur. İzlenimler ile idealer karşılaştırıldığında, idealer hiçbir şekilde bir izlenimden daha canlı olamaz. Ayrıca tüm idealer, canlılıkları izlenimlerin

³⁶ a.g.e., 222 [A 185/B 228].

sahip olduğu güç ve canlılığa sahip olmadıkları için onlara kıyasla belirsiz nitelikleri ve bulanıklıkları sebebiyle karıştırılmaya daha yatkınlardır. Farklı ideaların birbirleriyle irtibatının hangi çağrışım ilkeleriyle sınıflandırıldığı üzerine düşünülürken, bunların toplamda üç bağıntı ilkesi öne çıkmaktadır. Bunlar; “benzerlik”, “zamanda ya da yerde yakınlık” ve “neden ya da etki”dir. Hume, bir resmi görünce o resmin aslının düşünülmesini “benzerlik”; bir yapı içerisinde dâireden söz edilmesinin bu konunun diğer dâireler hakkında konuşmaya sevk etmesi durumuna “zamanda ya da yerde yakınlık” ve bir yaranın düşünülmesine müteâkip ona ilişkin acının da düşünülmesini “neden ya da etki” bağıntı ilkelerine örnek olarak gösterir.³⁷

İnsanın anlama yetisi üzerine soruşturmaya girişen Hume, tüm nesnelere de iki ana kategori içerisinde ele alır. Bunlar “idea bağıntıları” ve “olgu malzemeleri”dir. İdea bağıntılarına örnek olarak verdiği cebir, aritmetik ve geometrinin alanını zorunluluklara dayalı bir alan olarak betimlerken; olgu malzemelerine ilişkin alanların ise rastlantısallığına vurgu yapar. Ayrıca olgu malzemelerine ilişkin akıl yürütmelerin her zaman neden-etki bağıntı ilkesine dayandığını kabul eder ve bir olgunun ondan kaynaklanan bir başka olgu ile bağı olduğunu varsayar. Olgu malzemeleri konusuna ciddiyetle eğilen Hume, bunun temelinde yatan neden-etki ilkesine yönelik bir sonuca varır. Belirli nesnelere sürekli olarak birbirlerini takip eden olgular içerisinde yer almasının asla a priori akıl yürütmelerle ulaşılmadığını, bunun tamamen tecrübeden çıktığını ileri sürer. Hiçbir nesne duyulara verilen nitelikleriyle kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak etkileri belli etmez ve akılla tecrübenin yardımı olmaksızın olgu malzemeleri hakkında çıkarım yapılamaz. Neden ve etki ilkesinin akılla değil tecrübe ile elde edildiği konusunda ısrarcı olan Hume, insanların genellikle nedenler ve etkilerini tecrübe olmaksızın yalnızca akıl yürüterek bulabileceği konusunda hayal kurmaya yatkın olduklarını vurgular. Gözlemin ve tecrübenin yardımı olmaksızın herhangi bir olgu durumuna ilişkin, ondan bir neden-etki bağıntısı çıkartmak mümkün değildir. Bir olgunun diğer olguya neden olmasının, tecrübeden bağımsız

³⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (New York: Oxford University Press, 2007), 16.

olarak yalnızca akıl yürütme ile ortaya koyulamayacağını savunan Hume, belirli bir olayın devamlı tekrarlanması neticesinde îtiyat veya alışkanlık [custom or habit] sebebiyle belirli bir şekilde sonuçlandığını belirtir. Bu nedenle tecrübeden çıkan bütün çıkarımlar akıl yürütmenin değil, îtiyat veya alışkanlığın etkileridir. Alışkanlıkları hayatın yüce kılavuzları olarak gören Hume, insan türünün var olmaya devam etmesinde, davranışlarının düzenlenmesini mümkün kılan şeyin alışkanlık ilkesi olduğunu vurgular.³⁸

Kant, *Deneyim Analojileri* kısmında ikinci analogi olarak tüm değişimlerin neden ve etki yasasına göre gerçekleştiğini belirterek, nedenselliği yalnızca nesnelere arasındaki empirik bir bağdaştırma olarak nitelemez.³⁹ Kant'ın Hume'a karşı çıkışı, tümel ve zorunluluk araştırması sonucunda, doğa bilimlerine benzer şekilde, metafiziğe güçlü bir mevki kazandırma arzusundan ileri gelir.⁴⁰ Eğer nedensellik hususunda Hume'un yaklaşımı kabul edilirse; hem nedenlerin ortaya çıkarttığı etkilerin zorunluluk çerçevesinde ele alınması mümkün olmaz hem de deney ve gözleme dayanan doğa bilimlerinin bulguları, dâimî bir rastlantısallık şüphesiyle, tehdit altına girer. Kant, nedensellik konusunu ele aldığı anda, buna ilişkin yasayı, anlama yetisindeki saf bir kavrama yükler. Zamanda ardışıklık ilkesi sebebiyle, bir olayın neden, başka bir olayın onun doğurduğu sonuç olarak nitelendirilmesi a priori yüklem dolayısıyla mümkündür. Tezâhürlerdeki değişimler, nedensellik yasası altına alınma yoluyla, deneyimin nesnelere –îtiyat veya alışkanlık diye adlandırılmayacak biçimde– tümel ve zorunlu olarak tesis edilir. Ayrıca tezâhürlerin nesne olarak sentezlenmesi işleminde rol alan nedensellik yasası, kendinde şeyin zuhur etmemiş olması sebebiyle, yalnızca belirenler üzerine uygulanır.

Üçüncü analogi, ilişki kategorisinde topluluk/bir aradalık adıyla, eşzamanlılık bağlamında, tözlerin etkin ve edilgin olarak birbirleriyle zamansal etkileşimini imler. Bu analogide ifâde edilmek istenen, ardışıklıktan farklı olarak, birinin diğerini tetikleme şeklinde değil, tözlerin

³⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 32.

³⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 226 [B 233].

⁴⁰ Kant'ın "akîdevî uyuklaması"na sona erdirerek, onun nedensellik üzerine yeniden düşünmesini sağlayarak, ona kategorilerin transandantal dedüksiyonuna giden ilhâmı veren Hume'un, rasyonalistlerin yeter sebep ilkesine karşı çıkışını ve nedenselliğe yaklaşımını Kant'ı etkileyen taraflarıyla ele alan ayrıntılı güncel bir çalışma için bkz. Abraham Anderson, *Kant, Hume, and the Interruption of Dogmatic Slumber* (New York: Oxford University Press, 2020).

eşzamanlı olarak varolmalarıdır. Kant, Almanca'da *Gemeinschaft* olarak kullanılan bu terimin Latince'de hem *Communio* hem de *Commercium* anlamlarına gelebilecek çift anlamlılığına dikkat çeker ve burada kastettiğinin *Commercium* anlamına yakın olduğunu söyler.⁴¹ *Commercium* (*Ius Commercii*), bugün ticaret manasına gelirken, iki kişi arasındaki bir mal üzerinde genel olarak alım satım yapabilmeyi ve *Ius Civile* kurallarına uygun olarak malı temlik ve iktisap etmek anlamına gelir.⁴² Kant'ın *Gemeinschaft* tâbirini, bir Roma Hukuku terimi olan *Commercium* anlamında özel olarak kullanması, etkin ve edilgin iki şeyin birbirleriyle eşzamanlı olarak etkileşimini *Communio* olarak topluluk oluşturma şeklinde değil; iki şeyin aynı anda bir araya gelerek alım satım yapar gibi etkileşime geçtiğini tasvir etmek maksadıyladır. Bu analogiyle, şeylerin her dâim birbirleriyle etkileşim hâlinde olmasıyla, zamandaki empirik temsillerin birbirlerine zincirin halkaları gibi bağlılığını benzeşim yoluyla gösterir.

Tarz kategorisinin, imkân, varoluş ve zorunluluk ile bu kavramların değillemelerini içeren saf yüklem grubu, empirik düşüncenin postülaları adıyla incelenir. Kant, görü ve kavrama göre deneyimin koşullarıyla uyuşmaya mümkün [möglich]; deneyimin maddî koşullarıyla bağlantıya edimsel [wirklich]; edimsellikte bağlantılı deneyimin tümel koşullarına göre belirlenime zorunlu [notwendig] sıfatını yükler.⁴³ Bu noktada, eserin yayınlanmasının ardından Kant'a yöneltilecek idealizm iddialarının isabetli olmadığına yönelik en ciddî müdâfaa, bu analogiyle ortaya koyulur. Empirik düşüncenin postülalarında deneyimin tesis edilmişinde, görünün olmazsa olmaz maddî kaynaklar getirmesi sebebiyle, Kant'ın yaklaşımına yöneltilen idealizm eleştirisi ne Berkeleyvâri dogmatizm ne de Descartesvâri şüphecilik ile ilişkilendirilecek bir taraf taşır.⁴⁴ Kant'ın kategorilerde gerekçelendirdiği üzere, varoluşun doğrudan tek bir öznenin zihninde değil, özneliğin nasıl nesnel bir deneyime dönüşerek her insan için tümel ve

⁴¹ a.g.e., 244 [A 213/B 260].

⁴² Ziya Umur, *Roma Hukuku Lügati* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1983), 41.

⁴³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 248 [A 219/B 266].

⁴⁴ Kant'ın Descartes ile Berkeley'de açığa çıkan haliyle problemleri gördüğü idealizme reddiyesinin geniş izâhı, kurduğu sistemin diğer idealizmlerden ayrımı ve transandantal felsefesinde pek çok tartışmaya yol açan fenomen ile numen arasındaki farkın belirginleştirilmeye çalışıldığı makale için bkz. Dina Emundts, "The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena" *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2010), 168-89.

zorunlu olduğunu göstermesiyle, Berkeley'in varoluşun doğrudan algılanmayla eş tutması iddiası çürütülmüş olur. Descartes'ın şüphe üzerinden yaptığı gerekçelendirme de, Kant'ın tarz kategorisindeki saf yüklemelerin nesneyi oluşturmadaki şüphe götürmez temellendirmesi nedeniyle kendisine yönelik bir şüpheli idealizm suçlamasını haklı çıkarmaz. Kant, iki filozofun görüşlerinde, nesnelere varoluşunun ispatlanabilirliği açısından bir sıkıntı bulunduğunu, ayrıca deneyimin imkânı meselesini aydınlatmadan yoksun olduklarını vurgular. Bunun sonucunda Kant, bu filozoflarla kendisini ayrı yerde konumlandırıp, idealizmlerinden dolayı Berkeley'e "dogmatik idealist", Descartes'a "şüpheli idealist" diyerek onları mahkûm eder ve kendi çalışmalarını idealizmin olması gereken hâli olarak "eleştirel idealizm" adıyla nitelendirir.⁴⁵

Nesnelerin tesis edilmişinde önemli bir nokta da, nesnelere fenomenler ve numenler olarak ayrılmasında zeminin tespit edilmesidir. Kant, bu ayrımın felsefî tanımlamalarına girişmeden önce, okuyucuların tasavvur edebilmesini kolaylaştırmak adına, edebî bir üslûp tercih ederek, teşbih sanatıyla meseleyi tasvir etmeye çalışır. İnsanın tezâhürlerle karşılaşması sonucunda, algının oluşması ve bu süreçte deneyimin meydana gelmesinin nesnel gerçekliği tesis etmesini; sanki ayaklarını yere sağlam bastığı bir *Hakikat Diyârı*'nda [das Land der Wahrheit] ikamet etmesine benzetir. Bir ada olarak *Hakikat Diyârı*, suyla temas ettiği toprak parçalarının net bir biçimde sınırlarını belirlediği coğrafi bir alandır. İnsanın anlama yetisinin metaforu olarak betimlenen adanın etrafı fırtınalarla çevrili bir okyanustur ve adalılar tarafından bu okyanus hep bir muamma olarak kalır. Her ne kadar ada sakinlerinden okyanusu aşmaya ve ötesinde ne olduğunu öğrenmeye ilişkin teşebbüste bulunanlar olmuşsa da, serüvenleri her defasında hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır.⁴⁶

Kant bu benzetmeyle, bilgi sınırlarını aşmanın neticesini göstermeye çalışarak, tezâhür âleminin bilinebilirliği ile kendinde şeyin bilinemezliğine ilişkin saptamada bulunmak ister. "Tezâhürler, kategorilerin birliğiyle nesne olarak düşünüldüğünde fenomenler [duyulurlar] ismini alır. Ancak

⁴⁵ Immanuel Kant, "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können", Schriften zur Metaphysik und Logik 1/Band V(Wiesbaden: Suhrkamp Verlag, 1958), 254 [4:376].

⁴⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1, 267 [A 236/B 294].

duyusal olmayan görüler veya sırf anlama yetisinin nesnelere numenler [anlaşırlar] olarak adlandırılır.”⁴⁷ Nesnelere fenomen ve numen olarak isimlendirilmesi, “duyulur dünya” [Alm. *Sinnenwelt*/Lat. *mundus sensibilis*] ile “anlaşırlar”⁴⁸ dünya” [Alm. *Verstandeswelt*/Lat. *mundus intelligibilis*] ayrımını doğrultusunda açıklanabilir. Kategorilerin saf kavramları her zaman duyularla ilişkide olduğu için, nesnenin tesis edilmesinde duyulara ulaşan veriler olmadan kendi başlarına bir şey ifade etmezler. Ancak o saf kavramların bizatihi kendileri anlama yetisinde yer aldıkları için herhangi bir tezâhürleri olmamaları sebebiyle numen olarak belirtilir. Ancak sentetik a priori bir önermenin meydana gelmesinde, yalnızca saf kavramların rolü yoktur. Yargının oluşabilmesi için şemalaştırma işleminin gerçekleşmesi zorunludur ve görüsüz hiçbir yargı teşekkül edemez. Kant, saf kavramları numen olarak adlandırırken, görüden yoksun ele alınmaları durumunda, onların sadece ‘anlaşırlar’ olduğunu vurgular. Fenomen ile numen farklılaşmasına yönelik yapılan tespit, insanın zihni melekeleri itibâriyle, görüden bağımsız kavram geliştirebilmesinin imkânına işaret eder. Hem

⁴⁷ a.g.e., 278 [A 249].

⁴⁸ Modern felsefenin kurucu dili olarak kabul edilebilecek Almanca ile Antik Çağ felsefe dili Yunanca ve Orta Çağ felsefe dili Latince arasında tercümelerle terim karşılıkları belirli bir hattı tâkip ediyor olsa da, farklı çağlarda kavramlara yüklenen anlamlarda kopuş gerçekleşebilir. Bunun en önemli örneği, *intellectus* ve *ratio* terimlerinin *Verstand* ve *Vernunft*’a dönüşümüdür. Eski Yunanca’da *nous* ve *dianoia* kavramlarının, Latince’de *intellectus* ve *ratio* kavramlarıyla karşılanması, yalnızca aynı anlamda kelimelerin başka dilde karşılığını bulmasıdır. Modern Batı felsefe dillerinin, Latince kelime dağarcığını iktibas etmeleri sonucunda, günümüzde *intellectus* ve *ratio* köklü pek çok kelime görülür. Ancak *intellectus*, Yunanca selefinde olduğu gibi insanın fizikselliğini aşarak duyulurüstü bir ‘keşf’ faaliyetine gönderme yaparken; *ratio* ise fiziksel düzlem içerisinde kalan hesaplama ve çıkarımı imler. Türkçe’de, 17. yüzyılda Meninski tarafından *Thesaurus Linguarum Orientalium* adıyla kaleme alınan sözlükte, *intellectio* “anlama, fehm, idrak” olarak [V, 837]; *ratio* “akıl, us” [V, 1436] olarak karşılanmıştır. Kant’ın düşünce kalıplarında köklü bir dönüşüme sebebiyet veren SAE’de, *Verstand* [anlama yetisi] ve *Vernunft* [akıl] terimlerinin anlamları için budama ve ters yüz etme cereyanı eder. *Intellectus*, *Verstand* karşılığıyla artık tüm bilgisini duyulur dünyada temellendiren, fiziki olanın dışına keşfe çıkamayan bir hüviyete kavuşurken; *ratio*, *Vernunft* kelimesiyle karşılanacak ve duyulur dünyadan gelen veriler üzerinde çıkarım yaparak, anlama yetisinin görüden koparak bilgi vasfını haiz sonuçlara ulaştığını zannetmesini engellemeye çalışıp, ona yönelik düzenleme ve denetleme faaliyetine girişecektir. Felsefî çevirinin yarattığı sorumluluk ve Türkçe felsefeye teklifte bulunma niyetiyle, Kant’ın terminolojisinden yapılacak çeviriler için *Verstand* kelimesinden türeten kavramları “an” kökünden, *Vernunft* kelimesinden türeyen kelimeleri “akl” kökünden türetmek ve –Kant’ın da metinlerinde kullandığı– Almanca’ya da geçmiş olan, *intellectus*’tan türeyen *Intellekt* türevi kelimeleri “entelekt” ile *Ratio* türevi kelimeleri “rasyo” olarak yazıp kullanmak kavram karmaşasını önlemek amacıyla daha isabetli olacaktır. Ayrıca ikisi Almanca ikisi Latince olan bu dördü kavram demetine ilişkin olarak “düşün” kökünden türetilen kelimelere ilişkin; bu kökün yapılan ikili ayrımın taraflarını kapsayıcı nitelikte olmaması ve ilgili kavramların kökleri itibâriyle düşünmek fiiline gönderme yapmamaları dikkate alınmalıdır.

kategoriler hem de idealar saf kavramlar olarak numen⁴⁹ hüviyetini taşırlar. SAE'nin felsefe târihinde yarattığı kırılmalardan biri de, fenomen-numen ayrımının sınırlarını etraflıca çizebilmesinden kaynaklanır. Felsefe târihinde Kant öncesinde, tanrı veya duyusal hiçbir delile gönderme yapmayan kavramlar tartışılırken, metafiziği savaş alanına çeviren unsur, tartışmanın taraflarının böyle konularda dönüp dolaşıp duyulur dünyada delil elde etmeye çalışmasıdır. Bu nedenle her türlü argüman ve karşı-argüman, ispat yolunu fiziksel kanıtların mekânı olarak gördüğü doğaya yönelmeyle seçer. Hakikat Diyarındaki denizcilerin, ayaklarını yerden keserek

⁴⁹ Kant'ın Kritik öncesi döneminde, 1766 yılında yayınladığı *Metafiziğin Rüyâ Tâbirleriyle Bir Medyumun Rüyâları* [Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik] eseri, yaşamındaki önemli dönemeçlerdendir ve Hume'un son verdiği söylediği 'akidevi uyuklama' [dogmatischer Schlummer] döneminden çıkma çabalarının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Kant'ın, sonraki çağlarda sıklıkla eleştirileceği fenomen-numen ayrımı ve kendinde şey kavramsallaştırmasının ileride oturulacağı rayın daha iyi anlaşılabilmesi açısından bu eserin Kant külliyyâtı açısından önemli bir viraj olduğuna işaret etmek gerekir. Çünkü bu eser, Kant'ın 1770 yılında kaleme aldığı *Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Formları ve Prensipleri Üzerine* [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis] isimli Profesörlük Takdim Tezi'nde sunacağı görüşlerini berraklaştırması ve eleştiri döneminde sağlam bir sistem kurması yolunda ipuçları taşır. İlgi alanına giren bir problemin çözümüne duyduğu isteğin yanında, etrafındaki kişilerin –özellikle de General Karl Gottfried von Knobloch'un kızı Charlotte'nin– bu konu hakkında ondan bekledikleri yorum sebebiyle Kant, Emanuel Swedenborg'un *Semavi Sırlar* [Arcana coelestia] kitabını etraflıca tetkik eder. Kant, metafizik sistemini şekillendirmeye çabalarken, o sırada Avrupa'nın konuştuğu ve görünmeyen âlemden varlıklarla irtibâta geçtiğini iddia eden bir kişinin yazdıklarını değerlendirmesi oldukça ilginçtir. Kant'ın bu konuya ilgi duyup, kendi bakış açısından hüküm vermeyi istemesi, ileride böyle iddiada bulunan kişilere hangi zeminden yaklaşılacağını saptama arzusundan kaynaklanır. Bu konu üzerine 1766 yılında yazdığı kitabına Horatius'un *Şiir Sanatı* [Ars poetica] eserinden "Tıpkı hasta bir adam gibi sayıklar." [velut aegri somnia, vanae finguntur species] alıntısıyla başlaması, Swedenborg hakkında verdiği nihâî hükmü en baştan duyurmak istediğini belli eder. İngiltere'den sipariş edilip getirtilen Swedenborg'un ilgili eserine, Kant'ın o zamanın şartlarında yüklü bir meblağ ödemesi merakının derecesini açığa vurur. Fenomen-numen ayrımı, kendinde şey kavramsallaştırması ve III. Kritik'te git gide duyulurüstü görüyü çağrıştıracak göndermeler yaptığı hatırdaki tutulup düşünülüşünde; Kant'ın Swedenborg'u gerçekten ciddiye mi aldığı, yoksa –belki de akademik ikbâli için zorunlu olarak– akıl hastası olarak mı gördüğü meselesi, derinlemesine tetkik edilmeye muhtaçtır. Ancak bu konu hakkında, Kant'ın külliyyatı içerisinde sinen Swedenborg etkilenimleri olduğuna dâir detaylı bir değerlendirme için bkz. Friedemann Stengel, "Kant – 'Zwillingsbruder' Swedenborgs?" *Kant und Swedenborg* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008), 35-98. Ayrıca Kant'ın ilgili eseri yayınlanmasından yaklaşık yirmi yıl sonra, 1787-89 yılları arasında *Thalia* dergisinde Schiller'in *Medyum* [Der Geisterseher] isimli tamamlanmamış romanı tefrika edilir. Olay örgüsünde, görünmeyen varlıklarla iletişime geçen kişinin akılcı bir yoldan üzerine gidildiğinde, düzmece davranışları ortaya çıkartılıp, yaptığını iddia ettiği şeylerin nedensellik çerçevesinde sahte mekanizmalarına açıklık getirilir. Bu anlatılan hikâyeye ve toplumda filizlenmeye başlayan tavır değişikliği, hem Kant'ın I. Kritik'te yaptığı tespitlerin hem de Aydınlanma fikriyatının toplumda karşılık bulmaya başladığının emâreleri olarak anlaşılabilir. Bkz. Friedrich Schiller, "Der Geisterseher" *Werke I* [Werke in drei Bänden] (München: Carl Hanser Verlag, 1966), 591-693. Ayrıca Kant'ın Schiller ile olan ihtilâfı üzerine bir inceleme için bkz. Anne Margaret Baxley, *Kant's Theory of Virtue* (New York: Cambridge University Press, 2010), 85-123.

okyanusları 'keşfe çıkma' mecâzı, Kant'tan önce metafizik hakkında eser veren tüm filozofların mâkûs tâlihini gözler önüne serer.

Transandantal öznenin inşâsı bağlamında, iç duyunun zamanla özel bir ilişkisi olmasına benzer olarak; transandantal nesnenin de dış duyu uzayla kendine has bir irtibatı vardır. Transandantal öznenin 'ben'i inşâ ederken üzerinde konumlandığı zemin de, transandantal nesnenin her türlü nesneyi meydana getirecek olan zemini de Kant'ın çizdiği sınırlar bağlamında bilinemez bölgede yer alır. Tezâhürler, anlama yetisiyle ilişkide olduğunda duysal nesne olarak "bir-şey" [Etwas] ile bağlantılı olarak temsil edilirler ve bu zeminde yer alan nesneyi mümkün kılan transandantal nesnedir. Bunun yanında Kant, bir de "bir-şey=x" olarak adlandırdığı bir durum vardır ki, bununla şeyin kendindeliği hakkında asla bilgi sahibi olunamayacağına işaret eder.⁵⁰

Tezâhürleri alıcı konumda olan ve onları işleyerek bilgisini çoğaltan canlının kökünün, tezâhürlerin kendisine verildiği kaynak ile aslî bir ilişkiye sahip olması gerekir ki, özbilinç ve bilme yetisi tezâhürlerle bağlantılı bir biçimde ortaya çıkabilsin. Bu yüzden tüm bilinenlerin temelinde, bilinmeyen zeminin kendinde şey kavramsallaştırmasıyla ilişkisi mevcuttur. Ancak tüm taşları yerli yerine oturtacak tatmin edici bir açıklamanın verilememesinin farkında olmak, tam da Kant'ın çizdiği sınırdadır durulduğuna işaret eder. Kadim Yunan'ın Antik Çağ felsefesine kazandırdığı "kendini bil" [γνώθι σεαυτόν (gnōthi seauton)] vecîzesine nazîre yaparak, Kant'ın insanın sınırlarına yönelik gösterdiği husûsî ihtimam neticesinde Modern Çağ felsefesine "haddini bil" mottosunu armağan ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Transandantal Analitik ve Anlama Yetisi'ne ilişkin kısmı sona erdirirken; Kant'ın görü ve kavramlar dolayısıyla anlama yetisinin felsefî tasvirini daha iyi anlamak ve ilerleyen bölümlerde bu noktada yaptığı açıklamayı, başka bir bahisle yeniden ele almak amacıyla Kant'ın ortaya koyduğu tabloya ilişkin birkaç noktayı belirtmek gerekir. Kant, "bir-şey" [Etwas] ile "hiç" [Nichts] arasındaki farkı, kategoriler tablosundaki nitelik, nicelik, ilişki ve tarz üzerinden yeniden ele alarak değerlendirir. Nicelik saf yüklemine ilişkin

⁵⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 280 [A 250].

olarak altındaki "bir", "çok" ve "tüm" kavramları "yok" [Keines] kavramına karşıt durur. "Hiç", numenler gibi "nesnesiz boş bir kavram"dır [ens rationis]. Nitelik saf yüklemine ilişkin olarak "gerçeklik" [Realität] "bir-şey" iken; değillemesi [Negation] "hiç"tir. Hiç, "bir kavramın boş nesnesidir" [nihil privatium]. İlişki kategorisi özelinde, töz olmaksızın görünün yalın formu, kendinde nesne değil, yalın [bloß] koşullardır. Bu şeyler, "nesnesiz boş görü" olarak, ancak saf formlar olan uzay ve zaman gibi nesnesi oluşmadan görülebilir [ens imaginarium]. Tarz kategorisine ilişkin olarak da kendisiyle çelişen kavram "hiç"tir. Çünkü "kavramsız boş nesne" olarak, meydana gelebilecek imkândan yoksundur [nihil negativum].⁵¹

2.3. Transandantal Diyalektik ve Akıl Yetisi

Modern Çağ'a gelinceye dek akıl, varlık sebebini sınırları aşma gücünden aldığına inanıp, tarih sahnesinde kendi rolünü sürekli genişleterek ve fazlasıyla abartarak oynamıştır. Bu süreçte gücünü daha da arttırabilmek adına inanç ile işbirliği yaparak sahnenin mülkiyetine tâlip olmuştur. Bu kısımda, akıl yetisinin Modern Çağ'a gelmeden önce, hatalara nasıl zemin hazırladığı gösterilerek; modern dönem içerisindeki kapasitesi, gücünün neye yetebileceği ve dönüşen metafizikte yarattığı etkiler değerlendirilecektir. Öncelikle -Kant'ın da ateşleyicilerinden biri olduğu- büyük dönüşümünün nasıl gerçekleştiğini göstermek gerekir. Bununla birlikte, aklın söz sahibi olduğu ve metafizik alanında yüzyıllar boyunca üzerine sayısız fikir beyan edilen ruh, evren ve tanrı hakkında Kant'ın getirdiği yenilikler tartışılacaktır.⁵²

SAE'nin Transandantal Mantık bölümünün, Transandantal Diyalektik olarak isimlendirilen ikinci kısmında; akıl, filozofun nezâretinde teşrih masasına yatırılır. Buradaki asıl amaç, şimdiye kadar diyalektik adı altında söylenenlerin yanılısamalardan ibaret olduğunu göstermek ve aklın ne

⁵¹ a.g.e, 306-7 [A 290-2/B 347-9]

⁵² Kant'ın I. Kritik'te ortaya koyduğu transandantal idealar sistemine ilişkin olarak; öncelikle mantıksal ve reel akıl kullanımı ele alınıp, sonrasında transandantal ideaların öznel dedüksiyonu bağlamında kozmolojik idealar sistemi, psikolojik idealar sistemi ve transandantal ideal şeklinde ayrı ayrı irdelendiği detaylı inceleme için bkz. Nikolai F. Klimmek, *Kants System der transzendentalen Ideen* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 147] (Göttingen: De Gruyter, 2005).

şekilde söz sahibi olabileceğini açıklığa kavuşturacaktır. Kant'ın felsefi sistemini niteleyen transandantal [transzendental] terimi ile aşkın [transzendent] terimi arasındaki fark en baştan ortaya koyulmalıdır. Transandantal felsefe, deneyimin tesis edilebilmesinin koşullarını araştırırken, duyularla ilişki içerisinde meydana gelen deneyime odaklanırken, bunu hep içkinlik zemininden yapar. Aşkın kavramı ise, deneyimin sınırlarını aşmaya, bilginin tesis edilemeyeceği zemine ve özne tarafından hakkında yasa koyulamazlığa işaret eder. Bu nedenle, yanılısama [Schein], duyulara geri götürülemeyecek deneyim savının, sanki deneyimin sınırları içerisindeymiş ve akıl yürütme mümkünmüş gibi yargıda bulunmasıyla açığa çıkar. Bu yanılısama durumu, -kelimenin Almanca'daki göndermelerine de atfen- aklın "kamaşma" hali olarak nitelenebilir. Bu noktada Kant'ın birçok tarafa çekilebilecek bir kelimeyi terimleştirerek kendi felsefesine başat seçmesi ve onu benzer kökteki kelimelerden ayırma ihtiyacı duymasının temelinde yatan kaygısı iyi anlaşılmalıdır. Deneyimin özne tarafından kurulumunda aşmaya yapılan gönderme, meydana getirilecek nesnesinin tecrübeden gelmeyen, tecrübeyi aşar nitelikteki arka plan mekanizmasına işaret eder. Deneyimin bir parçası olan duyulara göre kategoriler empirik alanı aşan niteliktedir. Uzay ve zaman, deneyimi mümkün kılan ama deneyimden gelmeyen saf formlar olarak deneyime imkân tanır. Bunun yanında 'ben'in sentezlenmesi faaliyetinde bulunan transandantal özne=X, 'ben'in kendilik bilincinden kaynaklanmaz; ancak onun meydana gelmesini hazırlayan zeminde yer alır. Bunun yanında, transandantal mekanizmaların tamamı, içinde yaşanan doğaya ve deneyimlenen dünyaya içkindir. Bu nedenle Kant, özneyi ve özneye dâir her deneyimi içkin perspektiften ele alır ve sınır çizme edimiyle sınır ötesine değil, sınırlar içerisine odaklanarak felsefesini oluşturur. Daha farklı şekilde ifade etmek gerekirse, Kant'ın transandantal özne=X biçiminde adlandırdığı kendinde şey, bir düşünme fiili icra eder. Bu fiil ve hayalgücü aracılığıyla transandantal ideal tesis edilerek birlik içinde tutulur.⁵³ Bunun sonucu olarak, transandantal felsefede aşkın deneyim iptal edilmek sûretiyle, deneyim her zaman dünyaya içkin olarak temsil edilir. Kant'ın baktığı noktadan söylenebilir ki; bilen özne ne kendinin aslen

⁵³ H. Bülent Gözkân, "Saf Aklın Eleştirisi'nde "Ben" in Kuruluşu" *Kant'ın Şemsiyesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 125.

ne olduğunu, ne de nesnenin kendinde aslen ne olduğunu bilebilir. Transandantal felsefede ne özne ne de nesne kendisini, kendisinde olduğu haliyle verir. Şeyler, dünyada nasıl zuhur ediyorsa, ancak tezâhür boyutuyla kavranabilir.⁵⁴ Sonuç olarak, bilinemezin varlığını kabul eden bu felsefî tavır; tüm bilinebilir alanı, beliren ve tecrübe edilebilen üzerinde anladığı için, tam anlamıyla içkinlik taşır.

Bilginin tesis edilmesi, duyulardan başlayarak, anlama yetisi tarafından işleme aşamalarını geçer ve sonunda akıl yetisi tarafından en yüksek birlik aşamasına gelir. Anlama yetisinin kural [Regel] koyma kapasitesine karşı, akıl yetisi ilke [Prinzip] koyma gücüne sahiptir. Anlama yetisinin doğayı kendi zihninin mekanizması ölçüsünde kurallar birliği şeklinde temsil etmesinin yanında; akıl, mantıksal çıkarımların sağlanabilmesi için teorik felsefede anlama yetisinin üzerinde komuta kademesinde düzenlemeleri yapar. Ayrıca anlama yetisinin doğal nedenselliği üzerine, aklın özgür nedenselliğini inşa etmesi, pratik felsefe açısından da aklın müstesna rolüne işaret eder. Akıl, hiçbir zaman doğrudan deneyim nesnelere yönelmez. Bu görev anlama yetisine yüklendiği için; akıl, anlama yetisinin gücünü aşacak nitelikte olan a priori birlik verme vazifesini icrâ eder.⁵⁵ Bu birliğe getirme faaliyeti, anlama yetisinin deneyimi birliğe getirmesinden farklıdır. Anlama yetisinin birlik verebilmesini mümkün kılıp, onun yetemeyeceği her şeyi birlik içerisinde tutma aklın temel fonksiyonudur. Anlama yetisinin kuralları inşa ettiği alanın koşullu önermelerin alanı olması sebebiyle, koşulsuzluğu kendi altında tutması mümkün olmadığı için koşulsuzluk üzerinde de aklın söz sahipliği ortaya çıkar. Saf aklın ortaya koyacağı ilkeler koşulların üzerinde olup, o koşulların varlığının imkânı olmasıyla aşkın niteliktedir ve bu özelliği sebebiyle de empirik hiçbir iddiada bulunma şansı olamaz.⁵⁶

Anlama yetisinin saf kavramları [Verstandesbegriffe] sayesinde anlamanın [verstehen] gerçekleşmesine benzer olarak, aklın kavramları [Vernunftbegriffe] sayesinde de kavrama [begreifen] meydana gelir. Kant'ın anlama yetisinin saf kavramlarına Aristoteles'e atfen "kategoriler"

⁵⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1*, 346 [B 408].

⁵⁵ a.g.e., 314 [A 302/B 359].

⁵⁶ a.g.e., 318 [A 308/B 365].

adını vermesine benzer bir biçimde, aklın saf kavramlarına da Platon'a atıfla "idealar" adını verir.⁵⁷ Aristoteles'in kategoriler isimlendirmesine bambaşka bir yorum getirerek bu tâbiri kendine has yorumlayan Kant, Platon'un ideaları için de aynı yolu izler ve kendi felsefesi açısından Platon'unkinden çok farklı bir idea tanımlaması ortaya koyar. Platon için idealar, "şeylerin asıl timsalleri"⁵⁸ [Urbilder der Dinge]'dir. Transandantal felsefe açısından, nesne hakkında bilginin kaynağı her zaman için duyulardan başladığı için, şeylerin aslî varlıklarının kendileri olmayıp yalnızca tezâhür âleminde birer kopya olarak tanımlanmaları mümkün değildir. Bu noktada Kant, şeylerin asıllarıyla suretlerini farklı âlem tahayyülleriyle ele alarak, epistemolojisini bu ayırım üzerine inşâ eden ve bütünüyle yanılsamalardan kurmaca gerçeklik yaratan Platon'dan kesin çizgilerle ayrılır. Kant, Platon'un idea tanımlamasına iltifat etmemiş olsa da, idea tâbirini kendi felsefesine özgüleyerek –yer yer Platon'ü andırırsa da– kendi sınırları belirlediği bir kavram yaratmıştır. Buna mukabil Kant, yarattığı kavramı Platon'dan ayırtırsa da, ideaların aşkınlığını vurgular. Platon'un inşâ edici bir rol verdiği asıl-suret ayrımı üzerinden bilgi tesis edişinin aksine; Kant, ideaların tezâhürlerde ve empirik alanda hiçbir karşılığının olmadığını en baştan belirtir. İdeaların koşulsuz alana açılabilme kapasiteleri, doğanın kurallılığı üzerinde özgürlüğün tesis edilebilmesine imkân vererek, bu alanların birbirine karışmamasında da düzenleyici rol oynar. Platon'un epistemolojide aşkınlık rolü atfettiği idealar; Kant açısından epistemolojik olarak reddedilirken, etikte bambaşka bir imkân sağlaması bakımından sistemdeki yerini alır.

Metafiziğin kesinlik mertebesini yükselterek, sentetik a priori yargıda bulunabilme gücünü tesis edebilmek amacıyla, üç ideanın incelenmesi ve düzenleyici rollerinin belirgin çizgilerle tanımlanmasına ihtiyaç duyulur. Bu idealar; ruh, evren ve tanrı'dır. SAE'nin *Transandantal Estetik* ve *Transandantal Dedüksiyon* kısımları, felsefe târihinde çağlar boyunca yapılan tartışmaları sonlandıran ve yenilik doğuran bir hamle olarak zikredilebilir. Bunun yanında, *Transandantal Diyalektik* bölümünde ise üç idea üzerinde akıl yürütmenin dâima yanılsama doğurduğu tespitiyle, saf

⁵⁷ a.g.e., 320 [A 311/B 368].

⁵⁸ a.g.e., 318 [A 314/B 371].

aklın öne sürdüğü argümanlarda yanılısamaların ortaya çıkış anlarına odaklanır. Bu nedenle, bu bölümün metafizik alanına yaptığı katkı, önceki bölümler kadar dikkat çekicidir. İnsanın akıl yetisinin faaliyete geçtiği anlarda, çıkarımlardaki gerçeklikten yanılısamaya geçiş anlarını, sanki Manyetik Rezonans kullanıyormuş gibi, görüntüleyip göstermeye çalışır. Ruh ideası üzerine diyalektik akıl çıkarımı *Transandantal Paralojizm*, özgürlük üzerine diyalektik akıl çıkarımı *Saf Aklın Antinomisi* ve tanrı üzerine olanlar ise *Saf Aklın İdeali* başlığı altındaki muayene neticesinde; aklın kamaşma anları, MR ekranında parlayan adacıklar gibi kendisini açığa vurur. Nihâî olarak da Kant, tahlil sonuçlarını değerlendirerek, felsefede yanılısamalara düşmeden idealar üzerine nasıl söz edilebileceğine ilişkin teşhis koyar.

Paralojizm, mantıksal bozukluğu ifâde eden, mantığın içerikten bağımsız formel olarak yanlış çıkarımlarda bulunmasını imleyen bir tanımlamadır. İnsanın düşünen bir özne olarak, "ben düşünüyorum" yargısına ulaşmasının ardından, 'ben' temsilini 'ruh' olarak adlandırıp, 'ben'in oluşturduğu deneyimin dışına çıkarak, hiçbir empirik veriye başvurma gereği görmeden ruh hakkında çıkarımlarda bulunması, paralojizme düştüğünün göstergesidir.⁵⁹ Antik Yunan'dan beri, empirik verilerden elde edilmiş hiçbir bilgiye sahip olmadan, sanki ruhtan ne anlaşıldığı konusunda bir kriter belirlenebilirmiş gibi, akıl vasıtasıyla ruh üzerinde pek çok tanımlamalara gidilmiştir. Sonuçta ruh, geçerli hiçbir ispatlamanın bilgi nesnesi olamamıştır. Ruh üzerinde ortaya konan düşünceler, ne hissetme yetisinde tezâhür ile başlayan ne de görünün saf yüklem altına getirilmesi ile ilerleyen bir izlek takip eder. Tüm bunlar neticesinde ruh, asırlar boyunca herhangi bir tezâhürü olmamasına rağmen, varlığını hiçbir zaman sorgulatmadan felsefede kendisine gayrimeşru bir alan açmıştır.

Paralojizmler, görüden türetilmemiş, bozuk akıl yürütmeye varılmış dört farklı yüklem ruha özgülenmesi sonucunda ortaya çıkar. Temsillerin kaynağı duylardan elde ediliyor olmasına rağmen, ruhu bir töz olarak kabul etmek, "ben düşünüyorum"un sanki görüde bir karşılığı varmış gibi bunu ruha yükleyerek ona tözsel bir varoluş kazandırmak yanılısamayı

⁵⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 2* (Wiesbaden: Suhrkamp Verlag, 1956), 342 [A 343/B 401].

başlatır.⁶⁰ Ruhun basit [einfach] yapıda olduğunu zannetmek ve birden fazla şeyin toplamı olması hâlinde çatışma olabileceği düşüncesiyle, ona basitlik yüklemine iliştiirmek de hatalıdır. Ruhun özdeşliği ve birlik içerisinde olduğu, transandantal apersepsiyonun kendini tüm zamanlarda birbirine özdeş tutma ve her şeyin birlik altına getirilerek düşünülmesi, empirik görüde hiçbir karşılığı olmamasına rağmen, bu vasfın ruha yüklenmesi bozuk çıkarıma sebep olur. Transandantal apersepsiyonun 'ben'in akan zamanda kendisini birlik altında tutmasına bakarak, buradan sıçrayıp ruhun da tüm zamanlarda kalıcı olduğu çıkarımına varmak geçersizdir. İnsanın kendilik bilincinin oluşumu ardından, 'ben'in ne olduğunun farkında olmasıyla beraber, 'ben olmayan'ın bir başkası olarak farkındalık meydana gelir. Dış dünya, öznenin zihninin dışında olduğu için içerisi ile dışarı ayrımı belirginleşir.⁶¹ Ancak insan zihninin bu faaliyeti haricinde, kendi dışındaki varlıkların imkân zemini hakkında hüküm vermesi olanaklı değildir. Kendisinin ve çevresinin farkında olan insan kendisi olmasa da başka şeylerin devamlılığı veya yok olmasına dâir iddiada bulunması, zemini olmayan bozuk bir çıkarımdır.⁶² Sonuç olarak, paralogizmler aklın hatalı çıkarımları olarak, empirik zeminden yoksundur. Bu nedenle de empirik verilerin olmadığı ve herhangi bir bilgi temeline oturtulamayan rasyonel psikoloji [rationale Psychologie] ne ruh hakkında geçerli bir çıkarım yapabilir ne de bir bilim dalı olarak tasnif edilebilir.

Transandantal Diyalektik bölümünde Kant, aklın yanlış kullanımı sonucu yanlış çıkarımlara vardığını göstermesinin yanı sıra; ruh, evren ve tanrı üzerine hiçbir şey söylenemeyeceğini îmâ etmez. Aksine bilgiyi sınırlar içerisine alıp, bilgi olmayanı göstererek, varsayımı temele alan bir pratik felsefe tesis etmeye yönelir. Ruhun ölümsüzlüğü üzerine hiçbir bilgi inşâsının mümkün olmadığına yönelik teorik bakışın aksine, bunun bir varsayım olarak kabul edilmesinin pratik açıdan meydana getireceği etkiyi

⁶⁰ a.g.e., 345 [A 348/B 406].

⁶¹ I. Kritik bağlamında bilinç ile kendilik bilinci kavramlarının incelenmesi, bunun dâhilî ve hâricî his ile olan ilişkisinin araştırılması; devamında çoklukta teklik olarak kendilik bilincinin özdeşliğini kurmanın, birlik altında çoklukları tutma olarak kendilik bilincinin birliğini tesis etmenin ve 'ben'in varoluşunun bilincine varmanın detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Xi Luo, *Aspekte des Selbstbewusstseins bei Kant* (Berlin: J.B. Metzler/Springer-Verlag, 2019).

⁶² a.g.e., 347 [B 409].

SAE'de kısaca vurgulayarak, Kritik projesinin gideceği yönün de sinyalini verir.

Teorik açıdan ruhun bilgisi ve onun sürekliliği hususunda bilgi sahibi olunamasa da, pratik açıdan ruhun dünya yaşamından sonra da süreceğine ilişkin bir kabul, eylemlerin üzerine inşâ edileceği ilkelere sağlamlık katar. İnsanı yeryüzünde diğer canlılardan ayıran özel bir yeri olduğu kabûlü, Kant'ın tüm eserlerine sirâyet eder. Bu düşüncesine paralel olarak, doğanın ölçüye bağlandığı ve tüm yaşamın bir amaca özgünlendiği varsayımının biyoloji bilimiyle de uyumlu olduğuna ilişkin bir sav ortaya atar. İnsanın ölümlü bir canlı olup biyolojik olarak yaşamı sona erdiğinde, her şeyin sona ereceğine yönelik tasavvur, eylemlerinde olması gerekenden saporak aklının gösterdiği yoldan çıkabileceğine yönelik endişe yaratır. Bu nedenle, olması gerekene yönelecek eylemlerin teşekkül edebilmesi için, sanki yaşam hiç sona ermeyecekmiş ve sonsuza dek sürecekmış gibi bir postülaya bağlanır. İnsan eylemlerini belirlemede menfaatten âzâde bir hayat sürerse, içinde yaşadığı dünyadan farklı olarak, tüm iyi eylemleri neticesinde, "ideadaki dünyanın bir vatandaşı" olduğunun çağrısını hissedip, oraya ait olmanın mânevî tatminini yaşar.⁶³

Transandantal Diyalektik bölümünün ilk kısmında, görünün saf formu olan zamanın 'ben'de ortaya çıkan iç duyusu ve 'ben' üzerine, bozuk bir akıl yürütmenin sonucunda ortaya çıkan paralogizmin incelenmesi ardından, ikinci kısımda görünün saf formu olan uzayın dış duyuda tezâhürlerle ilişkisinde mantık hatası olarak beliren çatışkı, "antinomi" adı verilerek irdelenir. Paralogizmde, ruhun töz olarak ele alınmasında iç duyuyu olarak zamanla ilişki kurmak, anlar dizisinden hareketle kalıcılık üzerinden ölümsüzlük fikrine ulaşma gayretinde bozuk mantıksal çıkarım meydana gelmişti. Antinomide ise tezâhürlerin dış duyuyla bağlantılı olarak uzay parçaları biçiminde toplanıp, küme [Aggregat] oluşturması ve uzayın parçalılığında birbirleriyle ilişki içerisindeki bağımlı kümelenmiş konumundan sıyrılmasıyla; koşulları aşabilen bir noktadan, irâdî hareket edebilme istîdatı ile özgürlük fikrine varılır.⁶⁴ Ancak bu noktada Kant, uzay parçalarında beliren tezâhürler üzerine, dört iddia içeren önermeye, dört

⁶³ a.g.e., 357 [B 426].

⁶⁴ a.g.e., 408 [A 419/B 447].

müdâfaa içeren karşı-önerme ile karşılık verir. Bununla birlikte hem iddianın hem de müdâfaanın aynı ispat kudretine sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Bunun sonucunda, evrenin bir başlangıcı ve bir sonu olup olmadığı⁶⁵; evrende basit bir şeyin olup olmadığı⁶⁶; evrende kendi nedenselliğinin belirleyicisi olma gücüne sahip doğa yasalarından bağımsız özgürlüğün olup olmadığı⁶⁷; evrenin kendisinden neşet eden mutlak zorunlu bir varlığın olup olmadığına⁶⁸ ilişkin, birbirleriyle çatışan savları da savunmaları da kanıtlayarak dört adet antinomi oluşturur. Bu antinomileri, aynı kategorilerde olduğu gibi, dört başlık altında nicelik, nitelik, ilişki ve tarz saf yüklem grubuyla ilgili olarak geliştirilir ve yine ilk ikisini odaklandığı mesele îtibâriyle matematik, son ikisini ise dinamik olarak sınıflandırılır.

Kant'ın, ideaların yanlış kullanımının doğurduğu sonuçları açıkça göstermek istemesindeki amaç; tezâhürlere uygulanmaları durumunda bilgi vasfını haiz olamayacaklarını kanıtlamak ve teorik düzlem yerine pratik düzlemde kullanılmaları halinde, ahlâkın inşasında bir imkân yaratabilecek olmalarıdır. Anlama yetisi çerçevesinde koşulların birbirini nedensellik bağıyla izlemesi ve doğanın kurallığını gözlemleyerek özgürlük konusunda hiçbir şeyin söylenememesi, doğayı aşip özgürlüğe varacak bir enstrümana ihtiyacın olduğuna işaret eder. Ayrıca doğa bilimleri alanında yapılacak çalışmaların yalnızca empirik verilerle sınırlı olması, bu alanda tümellik ve zorunluluk zemininde teşekkül edecek ahlâkın metafiziğini imkânsız kılar. Bu açıdan antinomilerin gösterilmesiyle, teorik alandan pratik alana geçişte epistemolojiden etiğe yapılacak bağlantı yolu ne rasyonalistlerin ne de empiristlerin eserlerinde ortaya koyulur.

Doğadan elde edilen verilerin işlenmesiyle koşulların farkında olup, ancak tüm koşullar dizisinin kavrayışına sahipmiş gibi, koşulsuz bir noktadan özgürlük alanına ilke koyabilmek, ideaların epistemolojik değil, etik kullanımıyla mümkün olur. Dört antinomi açısından iddialara bakıldığında, evrenin bir başlangıç ve bitişi, basitliği, özgürlüğü ve yaratıcısı olduğunun bilgi düzeyinde hiçbir ispatının mümkün olmamasına rağmen; bu iddiaların

⁶⁵ a.g.e., 412-3 [A 424-7/B 452-5].

⁶⁶ a.g.e., 420-1 [A 434-7/B 462-5].

⁶⁷ a.g.e., 426-7 [A 443-5/B 471-3].

⁶⁸ a.g.e., 434-5 [A 452-5/B 480-3].

bir sanki bilimsel bir gerçekmiş gibi varsayılması durumunda, bu kabuller ahlâkın inşâsında taşıyıcı kolonlara dönüştürülebilir. Bu nedenle tezler ile antitezler karşılaştırıldığında, tezleri kabulden yana tavır alınması pratik bir kaygının sonucudur. Çünkü antinomilerin reddedilmesi veya tezler yerine antitezlerin tercih edilmesi durumunda herhangi bir ahlâkî yapı tesis edilemez. Metafizik alanında yüzyıllarca süren savaşın ardından, geriye yalnızca büyük bir harabenin kalmış olması ardından; Kant, pratik felsefe açısından son derece önem taşıyan bu hamlesiyle, metafizik sahasını bayındır hale getirmek amacıyla, varsayımlar aracılığıyla bu sahayı yeniden îmâra açmayı başarır. Bununla birlikte, öne sürdüğü postülalar vasıtasıyla doğanın nedenselliği ile özgürlüğün nedenselliği birbiriyle ilişki kurabilir ve ahlâk doğallaşmaktan kurtularak, tabiatın üzerinde yeni bir ahlâkî doğa kurma imkânına kavuşur.

Aklın bir ideası olarak evrenden bahsederken, teorik felsefenin bir tasavvuru olan evren ideası için en yakın koşuldan en uzak koşula doğru ilerleyen bu koşullar dizisinin sentezine gerileyen sentez [regressive Synthesis] ile koşullulardan koşulsuza ulaşma çabası olarak kat'î-koşulsuz [schlechthin-unbedingt] deneyim elde edilemez.⁶⁹ Bu nedenle teorik düzlemde deneyimin imkânı çerçevesinde değerlendirildiğinde koşulsuzluk mümkün değildir. Ancak bu durum pratik felsefenin gündemine geldiğinde, sanki öznenin böyle bir kudreti varmış gibi davranabileceği kabul edilebilir. Ahlâk felsefesi alanında daha önce eserler veren filozoflar, yöntemleri gereği ya tümellik-zorunluluk iddiasından vazgeçmek zorunda kalarak, koşulları iyileştirmeye yönelik mutluluk temennisine dayalı öğreti oluşturmuş ya da ilâhî perspektiften ahlâkî teorik bir bilgi olarak ele alıp, pratik alanda buna paralel düzenlemeler oluşturmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Kant'ın altını çizdiği husus, her iki yaklaşımdan da farklılaşır. Sonuçta, kozmolojik idea, uzayın kapladığı alanda tezâhürlerin hep bir sonrasını düşünülebilme imkânı vermesi sebebiyle, mutlak koşulsuz deneyim olanaklı değildir. Bu nedenle, konuya ilişkin ek bir hamleye ihtiyaç duyulur. Deneyimde belirmeyen ve saf transandantal özgürlük ideasının

⁶⁹ a.g.e., 473 [A 511/B 539].

koşullardan bağımsız olarak, bizzat kendi nedenselliğinin başlatıcısı olduğu farz edilir.

Nesnenin tesis edilmesinde görünün saf formları olarak uzay ve zamanın şekillendirici işlevi zorunlu olduğu için, uzay ve zamanın koşullandırmadığı hiçbir şey deneyimlenemez. Koşulsuz olanla karşılaşma imkânı olması için sentezlemenin mutlak başlangıcında [absoluter Anfang] mı yoksa dizinin mutlak tamlığında [absolute Totalität] mı olduğunun belirlenebilmesi gerekir. Ancak tüm [das All] kelimesi empirik olanların birbirleriyle karşılaştırılabilmesine yarar. Evren niceliğin mutlak tümü [absolutes All] olarak sonluya mı sonsuza mı ilerlediği deneyimle kavranamaz. Evrende meydana gelen tezâhürlerin tümü [alles], mutlak bir bütünde [absolutes Ganzes] kapsanmış olarak kendisini algı biçiminde özneye sunamaz.⁷⁰ Bu nedenle bütüne ilişkin hiçbir şey deneyimlenemeyeceği için, koşulsuz olarak ifâde edilen, deneyimden bağımsız olarak, başka tür bir nedensellik kapsamına dahil edilerek, kendi ilkelerini belirleme imkânını bulur.⁷¹

Kant'ın idea olarak tanımladığı şeyler, teorik planda ele alınıp deneyimde özneye verilememesi açısından Platon'un kilerden farklıdır. Platon, nesnelere ile onların mükemmel halleri arasında gerçeklik ve görünüş karşıtlığı kurarak, öznenin deneyim sahasını suretlere bırakırken; idealerin ontolojik gerçeklikler atfedilen varlıklarını ulaşılamaz ve tek gerçek olarak saptar. Kant'ın felsefi görüşü açısından ontolojik düzlemde bir ayrıma gidilerek Platon'dan ayrıştırılsa da; bir başka açıdan aralarında kuvvetli bir bağ olduğu iddia edilebilir. İdea kavramıyla onun tekil bir belirlenimi olarak ideal kavramı arasındaki ilişki, Kant'ta öznenin pratik yaşamında davranışlarını sergilerken bu eylemlerini belirli bir ideali tasavvur ederek, ona nispetle gerçekleştirmeyi hedeflemesi, Platoncu tavırla benzerlik gösterir. Kant'ın eylemlerde olması gerekeni hedefleyerek yaşamı buna adama fikri ve 'asıl timsal' [Urbild] kavramsallaştırmasıyla; eylemlerin idealleşmiş bir hâline akılla ulaşma sonucunda, bu ülküden hareketle ahlâkî

⁷⁰ a.g.e., 455 [A 484/B 512].

⁷¹ Kant'ın 'koşulsuz' ve 'mutlak' kavramlarını ele alışı ile Erken Dönem Alman Romantizmi'nde Schelling, Novalis ve Schlegel'in düşüncelerine nasıl yansıyor, onların bu kavramları nasıl dönüştürdüğü hakkında bir inceleme için bkz. Eric Watkins, "The Unconditioned and the Absolute in Kant and Early German Romanticism" *Kant and German Idealism Kant Yearbook 8/2016*, ed. Dietmar H. Heidemann (Leck: De Gruyter, 2016), 117-38.

eylemlerin hizâyâ getirileceğini îmâ eder. Bu bakımdan Kant'ın, Platon'dan ilhamla kullandığı idea tâbiri, etik perspektifte eylemlere yön verenin genel-geçer bir sabite olarak değil; ancak her öznenin kendi akli vasıtasıyla irtibata geçeceği ideallığın mevcudiyetine gönderme yapması bakımından, bir açıdan Antik Yunan'daki iştirak/pay alma [μέθεξις (metheksis)] kavramsallaştırmasını andırdığı söylenebilir. Muhakkak ki Platon'un felsefesinin Antik Yunan düzleminde ortaya çıkışı, ileri sürdüğü fikirler, dünyayı açıklama gayretinde hareket noktaları Kant'tan çok farklıdır. Ancak pratik felsefe dâhilinde Platon ile Kant'ın, 'olması gereken'i kabul ederek, eylemlerde olması gerekene varmak amacıyla asıl timsale yönelip, ona iştiraki doğrultusunda, bir müştereklik meydana getirmeyi hedeflemeleri bağlamında birbirleriyle örtüşükleri iddia edilebilir.⁷² Ancak Kant pratik felsefesinde ortaya koyduğu bu 'asıl timsal' tâbirini, Platonvari yorumlamalardan sakınmak için özellikle bunların bir tür monogram olduklarını ve hiçbir kural tarafından belirlenip kalıcılık içerisinde duran bir konumda değil, her yeni deneyimde yeniden, farklı biçimlerde ortaya çıkan kroki olarak değerlendirir. Sanatçıların zihinlerinde bir an için beliren, hayalgücüyle oluşan ve ne olduklarını tarif edemedikleri türden bir temsilin meydana gelişi "duyusallığın idealleri" olarak adlandırılacak tasarımlardır.⁷³

Ruh ve evren idealarının, zaman ve uzay saf görü formlarıyla olan ilişkilerinin gösterilmesinin ardından bu iki ideayı ve mümkün tüm deneyimin kendisinden türeyeceği nihâî bir idea gereklidir. Saf aklın ideali olarak da adlandırılacak bu idea 'tanrı'dır. Felsefe târihi boyunca üzerinde en çok düşünülen ve sayısız açıklamaya girişilen, metafiziğin belki en can alıcı meselesi hep tanrı kavramı olmuştur. Felsefe açısından tanrı üzerine

⁷² Kant'ın Antik Yunan düşüncesiyle ilişkisinin görece zayıf olduğu ve Antik Yunan filozoflarını tetkikinin çok sınırlı olduğu biliniyor olsa da, değindikleri konular ve ele alma biçimleri arasında birbirlerini çağrıştırmaları derinleştirilerek bir bağlantı yolu yaratılabilir. Bu tezin doğrudan konusu olmaması bakımından bu benzerliğe işaret edip, ileride özellikle ahlâk felsefesi bağlamında Kant'ı Platon ile beraber ele alıp, aralarındaki geçişliliğin daha net ve ayrıntılı bir çalışmayla ortaya konulması daha isabetli olacaktır. Bu noktada bir örnek teşkil etmesi bakımından, transandantal felsefenin farklı veçhesinden bağlantı kurmaya ilişkin, zaman mefhumunu odağına alan bir çalışma zikredilebilir. Kant'ın saf görü formu olan zamanın, Yunan düşüncesi bağlamında, Platon ve Plotinus'un felsefi yaklaşımlarıyla, Kant'ın sonsuzluk ve ölümsüzlük gibi kilit kavramlarının ele alınarak, benzerlik ve farklılıkların gösterilmesine dâir hissetmeye ilişkin ontolojik bir araştırma için bkz. Wanying Liu, *Zeit und Sein des Sinnlichen* (Berlin: J.B. Metzler/Springer-Verlag, 2020).

⁷³ a.g.e., 514 [A 571/B 599].

konuşmak, hep aynı şeyleri söylemek değildir. Bunun en önemli örneklerinden biri, Kant'ın tanrı kavramını ele alış ve onu metafizikte içinden çıkılmaz tartışmalardan kurtarıp güvenli bir bölgeye alma hamlesidir. Uzay ve zamanı tasnif edişi, sonra kategorileri açıklaması ve nihâî olarak da idealara gelip saf aklın idealarının doğru kullanımını îzah etmesiyle, kendine has felsefesini iyice belirginleştiren Kant için inşâ ettiği külliyyatının kilit taşı kesinlikle tanrı kavramıdır. Teorik açıdan bilgiye imkân vermesi, eylemlerin neticesinde en yüksek iyiye ulaştırma işlevi ve her şeyin belirlenmiş bir amaca doğru yönlendirilmesi bağlamlarında tanrı, üç Kritik eserin de merkezinde yer alır. O, Kant'ın çeşitli eserlerinde sayısız defa, farklı farklı adlar vererek⁷⁴, açık veya örtülü sürekli göndermede bulunduğu varlıkların varlığıdır [Wesen aller Wesen/ens entium]⁷⁵.

Kant'ın felsefesi içerisinde şekillenen tanrı ideası, duyulur ve anlaşılır olanların tümüne imkân sağlayan deneyimlerin ve düşüncelerin toplamı olarak ele alınmaz. Tanrı, tüm âlemde amacın gerçekleşmesinin, en yüksek iyinin tecellî etmesinin, yeryüzünde doğa bilimlerinin ortaya koyacağı bilginin, deneyimin oluşmasındaki kategorilerin ve görünün oluşmasındaki saf formların zeminine imkân veren, her şeyin var olmasındaki mantıksal zorunlu varlıktır. Tanrı ideası, transandantal felsefede üzerine konuşulabilmesinin imkânı açısından da transandantal teolojinin nesnesidir. İnsanın anlama yetisi ve akıl sahibi olarak zihinsel yetileriyle faaliyet icrâ ederken, ortaya koyduğu bilgi, netice itibariyle toplam ihtimaller içerisinde yalnızca bir parça teşkil eder. Görünün saf formları olan

⁷⁴ Kant, külliyyatı içerisinde, insanın zihnî melekelerinin en yüksek soyutlaması olarak bütünü elinde tutmaya varır ve bunu aklın bir tür zorunluluğu görüp, tanrı [Gott] ideası varsayar. Ancak, kendisinden önceki filozoflara nazaran, tanrı kavramını farklı bir biçimde yorumlayıp, onu hem insan biçimcilikten hem de duyusalılıktan bağımsız ele alır. Bunun yanı sıra, eserlerinde, tanrı kavramına farklı tamlamalarla atıfta bulunur. Kullandığı terimlere bakıldığında, dinlerin tanrısallık göndermeleriyle uyuyormuş gibi dursa da; kuvvetle muhtemeldir ki, Kant hem bu kavramın çağrışımlarından faydalanmak ister, hem de okurlarına tümellik ile zorunluluğu en yüksek kapsayıcılıkla bu şekilde ifade etmeyi hedefler. Özellikle eleştiri dönemi sonrasındaki eserlerinde kullandığı tamlamalardan bazıları şunlardır: asil varlık [Urwesen], en yüksek varlık [höchtes Wesen], anlama yetili varlık [verständiges Wesen], akıllı varlık [vernünftige Wesen], notwendiges Wesen [zorunlu varlık], en yüksek yargıç [höchster Richter], efendi [Herr], en yüksek mimar [höchster Architekt], yaratıcı [Urheber], sonsuz varlık [unendliches Wesen], en üstün zekâ [oberste Intelligenz], en mükemmel varlık [allervollkommenstes Wesen], kök ana [Urmutter], yasakoyan yönetici [gesetzgebendes Oberhaupt], akıllı evren varlığı [vernünftiges Weltwesen], her şeyi bilen [allwissend], her şeye gücü yeten [allmächtig], her şeyden hayırlı [allgütig].

⁷⁵ a.g.e., 520 [A 579/B 607].

uzay ve zamanın insan zihni tarafından öncelikle bütün olarak temsil edilip, sonrasında deneyim tesis edilirken parça olarak kendini göstermesine benzer biçimde; tanrı da hissetmenin, hayal etmenin ve düşünmenin meydana gelebilmesindeki mutlak bütünlük olarak kendisini öznenin zihnine idea olarak sunar. Modern düşünce öncesinde tanrı, deneyimin bir nesnesi olamayacağı için her zaman bir inanç nesnesi olarak görülürken ve kendisine antropomorfik sıfatlar isnat edilirken; Kant'ın düşüncesinde antropomorfik tüm sıfatlardan bağımsızlaşarak, bütünlüğü bir arada tutmaya yarayan bir tür 'mantıksal tutkal' işlevi görmektedir.

Kant, metafiziğin tikellik ve rastlantısallıktan arındırılarak, tümellik ve zorunluluk yolunda ilerlemesi için en temelde her şeyin kendisinden neşet edeceği bir zemin ihtiyacına doyurucu bir cevap verebilmek için tanrı postülasını oluşturma mecbûriyeti hisseder. Metafizik, bilimin kesinliğine ulaşma gayesiyle çıktığı yolda, bilimin cesaret edemeyeceği konularda kendisinin söz sahibi olduğu düşüncesiyle, bilimin hedefi olan "her şeyin teorisi"ne, spekülatif düşünce ile ulaşabileceğini varsayar. Çünkü bilimin yanlışlanabilmeyi bünyesinde taşıyıp, teorinin gücünün yettiği en genel kapsamıyla olasılık üzerinde temellendirme yapması, metafiziğin aksine, ona bütün üzerine bir şey söyleyebilme imkânı tanımaz. Bu nedenle metafizik, hem teorik düzlemde olana hem de pratik düzlemde olması gerekene yönelik, bunları sistem içerisine alma teşebbüsünün başarılı olabilmesi için bir postülaya ihtiyaç duyar. Kant açısından da bu postüla, aklın ülküsü olarak zorunlu bir varlığın varoluşudur.⁷⁶ Böyle bir postülanın varsayıma sebebi, tanrının varoluşunun ontolojik açıdan ispatının hiçbir şekilde mümkün olmamasıdır.⁷⁷

Kant, felsefesini inşâ ederken neyin bilinebilir olduğundan başlayıp ontoloji ve epistemolojisini temellendirirken; evren tasavvurunu düzene getirilebilir bir yapı olarak kurduğu, tanrı ideasını varsaymasıyla ortaya çıkar. Antik Yunan'dan itibaren insanın kaosu kozmosa dönüştürme gücünün altı

⁷⁶ a.g.e., 525 [A 587/B 615].

⁷⁷ Kant'ın tanrı ideası üzerine pratik argümanların yanı sıra, teorik argümanlar ile bilginin koşulları ve tanrıya uygulanışı, tanrının uzay ve zamandaki varoluşu, bir nesne olarak koşulsuzluğu, mükemmelliği ve sonsuzluğu başlıklarında ele alınarak masaya yatırıldığı değerlendirme için bkz. Eric Watkins, "Kant on the Hiddenness of God" Kant's Moral Metaphysics, ed. Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Kruger (Göttingen: De Gruyter, 2010), 255-90.

çizilirken; dinler târihi ise insanı yine önemli bir değer olarak elde tutar ve iyi ve fenâ eylemler karşısında tanrıyı garantör olarak tasvir eder. İnsanın felsefeyi alımlayışında ve sonra belirleyeceği felsefî tavırda ayrıma götüren en temel nokta, evrenin bir amaca sahip olup olmadığı üzerinde vardığı karardır. Telos [τέλος] kavramının varsayımı, bütün sisteme gayesini yükleyen bir yaratıcı fikrini de beraberinde getirir. Bu noktada Kant, dinlerin özü îtibârıyla ellerinde tuttıkları ana fikri –en azından teorik felsefesi bağlamında– hiçbir dinselliğe gönderme yapmadan felsefe içerisinde kalarak temellendirmeye çalışır. Sonuçta, tanrı ideasını önemsemesindeki asıl nokta, onun potansiyel gücünü pratik alanda kinetiğe dönüştürebilme ümididir. Onun haricinde teorik felsefe içerisinde tanrı, yalnızca sistemin ayakta kalmasını sağlayan mantıksal bir ilke olarak vurgulanır.

Tanrı ideasının yanlış kullanılması ve yanlış akıl yürütmeyeyle ortaya çıkan en büyük hata, tanrıyı nesne edinen teolojinin fiziksel alana uygulanmasıdır. Diğer idealar gibi bu ideanın da doğaya uygulanması ve deneyimde de bilgi nesnesi yapılabileceğinin düşünülmesi sanrıya yol açar. Bu sanrı, fizikî dünyada tanrının varlığına delâlet eden destekleyici alâmetleri aramaya ve ona işaret eden bir tecrübeye erişileceği inancına varır.

Transandantal Diyalektik bölümü, aklın yanlış kullanımlarının açığa çıkarılması ve ortaya çıkabilecek olası yanılsamaların giderilmesine yönelik bir çözümlerdir. Bu bölümde özellikle ruh, evren ve tanrı ideaları üzerine odaklanarak, spekülâtif düşünmenin doğru temellerde yapılabilmemesinin olanağını gösterir. SAE, kategoriler bahsinde yaptığı kadar, idealar bahsinde de felsefe târihinde kırıma yaratacak etkiye sahiptir. Bilim ile dinin sınırlarının belirlenmesi ve yer yer her iki alanla da kesişen konularda felsefenin spekülâtif düşünceyi harekete geçirebilmesinin olanaklı olabilmesi için SAE'nin transandantal esas ve usûl konusundaki tasnifi, çatışmaların önlenmesi açısından oldukça önemlidir.

Kant, SAE'de belirlediği konuları enine boyuna ele alıp, iddialarını gerekçelendirerek eserini oluştururken, konuya aşına olmayanların veya belirli bir felsefî temelden yoksun olanların eserinde ortaya koyacağı usûlü anlayamayacağından çekinerek, kitabın tasnifi açısından esas usûlün önüne koyar. Hukuk konusunda büyük bir iştihâ ve tecessüse sahip olan

Kant, kadim bir hukuk ilkesi olarak "usûl esasa mukaddemdir" kuralını – muhtemelen anlaşılma kaygısı ağır basarak– ters düz ederek, esasın okuyucularca anlaşılması ardından, usûlün değerlendirilmesini tercih etmiştir. Bu nedenle SAE’de transandantal esas öğretisi altında, transandantal estetik ve mantık bölümlerini tamamlamasının ardından transandantal usûl konusunu tartışır. Transandantal usûl öğretisini, *Saf Aklın Disiplini, Kanonu, Arkitektoniği ve Târîhi* şeklinde dört başlık altında inceleyerek, felsefî sisteminin en sağlam şekilde anlaşılabilmesi için usûl anlayışını detaylıca ele alır.

2.4. Transandantal Usûl ve Bir Sistem Olarak Zihin

Transandantal Usûl Öğretisi, saf aklın tamamlanmış bir sistem olarak formel koşulların belirlenmesine odaklanan ve disiplin, kanon, arkitektonik, tarih açısından saf aklın değerlendirildiği bölümdür. Bu bölümde saf aklın nelere muktedir olabileceği ve esas öğretilerinde içeriğin ortaya serilmesi sonrasında, saf aklın biçimsel sınırlarının masaya yatırılması amaçlanır. *Transandantal Estetik, Analitik ve Diyalektik* kısımlarında hissetme, düşünme, hayal etme yetileri parça parça ele alınmışken; *Usûl* kısmında tüm zihni melekeler bütünsel bir planda ele alınmak istenir. Teorik ve pratik açıdan, doğal ile özgür nedenselliğin nihâî amaca yönelik bir araya getirilme teşebbüsü, usûl bakımından önem arz eder. SAE’nin bu bölümünde, diğer Kritik’lerden geç dönemine değin sürecek olan Kant’ın usûlî yaklaşımı açıklığa kavuşur.

Saf Aklın Disiplini, aklın olası hatalara düşebilme durumlarına karşı, bu gibi aldanmaları engellemek adına negatif kullanımına ilişkin faaliyete işaret eder. Saf aklın kendini her olayda denetleyerek, disiplini elden bırakmayıp, şaşırtmacalara alet olmaması için bu edimi dikkate değerdir. Bu açıdan Kant’ın burada vurgulamaya çalıştığı nokta, aklın disiplini ile akıl, her zaman kendi üzerine eleştiri hakkını bir özgürlük olarak kullanabilmeyi saklı tutarak, aldatmacalar içerisinde tek kurtuluş yolunu bulur.⁷⁸ *Diyalektik* bölümünde, idealarn deneyime uygulanmasıyla ortaya çıkabilecek hatalardan, bu negatif pozisyon alma ve denetleme faaliyeti maharetiyle

⁷⁸ a.g.e., 631 [A 739/B 767].

kurtulur. Saf akıl, polemik yaratan konularda dahi, doğru yargılamayı yapabilecek kudrettedir. Bu nedenle, akıl sahibi bir insanın, diğer insanlarla paylaştığı vazgeçilmez hakkı, ifâde özgürlüğüdür. Kant, akla duyduğu sonsuz güvenin kaynağını da insan aklının aslî ve kutsal hakkı olarak nitelendirdiği eleştiriyi kapsayan ifâde özgürlüğüdür. Bu özgürlük, “[...] tümel insan aklının içerisinde her biri kendi sesi olarak, kendisinden başka hiçbir yargıç tanımayan insan aklının aslî hakkında mündemiçtir ve [...] böylesi bir hak kutsaldır.”⁷⁹ İnsanın kendi aklına başvurma konusunda ısrarlı olmayışı, etrafını saran akîdelere uyum sağlamaya ve eleştiride bulunma hakkından temelli ferâgat etmeye yol açabilir. Bunun sonucunda, insan ifâde özgürlüğünü hakkıyla kullanmayıp, aklını uyanması güç bir uykuya yatırır. İnsanın özgür olduğunu varsayarak doğal nedenselliği aşması, yalnızca bir imkân olarak kendini gösterir. Özgürlüğünün her an farkında olmasına yönelik herhangi bir zorlama mevcut olmadığı için, insan çoğunlukla bu potansiyelini fiiliyâta geçirmeyi tercih etmez.

Kant’ın etik konusunda görüşlerinin, Platon ile benzer tarafları olması yanında, –filozofun ismini hiç anmasa da– Parmenides ile yakınlık arz ettiğinin de altı çizilmelidir. Kant, deneyim dünyasını, belirsiz bir biçimde sonsuza uzanan açık bir sistem olarak ele almaz. Kapalı ve tamamlanmış bir sistem olarak, metafor yoluyla, tezâhürler ile kendinde şeyi birbirinden ayıran sınırlara da işaret eden küre örneğini verir.⁸⁰ Diyalektik bahsinde, kozmolojik ideayı incelerken, Kant’ın zihninin kıvrımlarında, deneyimler alanını evrende bir küre olarak varsayıp, bilinemez olanı ise kürenin dışında tahayyül ettiği söylenebilir. Ayrıca tanrı postülasında, tanrının evrene içkin olmayıp, bir idea olarak aşkın konumu hususundaki tasarımına da uygundur. Parmenides’in imlediği evreni Kant’ın bir bakıma şerh ettiği, kategorileri ve ideaları felsefesinde yeniden şekillendirmesine benzer bir biçimde, Parmenides’in düşüncelerini de sistemine özgüleyerek kattığı kabul edilebilir. Sonuçta, usûl öğretisinde zihni bir bütün olarak ele almasının yanında, bunu bir küre metaforuyla canlandırması felsefe târihi ve kadim öğretilerle de irtibata geçmesi açısından değerlidir. Sonraki

⁷⁹ a.g.e., 640 [A 753/B 781]. “[...] Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin jeder seine Stimme hat; [...] ist ein solches Recht heilig”.

⁸⁰ a.g.e., 647 [A 763/B 791].

eserlerinde sıklıkla vurgulayacağı evrenin biyolojik tekâmülüne, insanın ahlâki tekâmülle mukabele etmesi ve karşılıklı etkileşimle aynı hedefe varma gayreti, küre sembolüyle kadim dâirevî tamamlanmışlığı husûle getirir.⁸¹

Saf Aklın Kanonu, bilginin tesis edilmesinde bu işleme katılan yetilerin *Disiplin*'deki negatif kullanımının aksine, saf aklın pozitif kullanımını merkeze alır. Saf aklın bu pozitif kullanımı da doğrudan nihâî amaç [letzter Zweck] ile ilişkilidir. İnsanın bilişsel yetileri göz önüne alındığında, anlama yetisiyle teorik açıdan doğaya, saf akılla pratik açıdan ahlâkî eylemlere odaklanıp, bu iki alanı iç içe geçirecek bir hamle gereklidir. Kant, *Saf Aklın Kanonu* adlandırmasıyla, *Disiplin* bahsinde olduğu gibi aklın yanlış kullanımında ortaya çıkan yanlısamalara ilişkin reddedici tavrın aksine; aklın doğru kullanımıyla, pratik aklın faaliyetine ışık tutmayı amaçlar.

Aklın spekülâtif transandantal kullanımında, son hedef [Endabsicht] olarak üç nesneyi saptar: "Rûhun Ölümsüzlüğü", "İrâdenin Özgürlüğü" ve "Tanrının Varoluşu". Bu üç nesnenin, empirik açıdan doğa alanında ispat edilebilme imkânı olmadığı için, aklın bu konudaki spekülâtif ilgisi kifayetsiz kalır.⁸² Aklın teorik açıdan ihtiyacını karşılamayan bu üç nesne, Kant'ın gözünde, pratik açıdan ele alındığında insan eylemlerine yönelik tümel ve zorunlu çıkarımlara kapı aralayabilecek bir fırsat olarak belirir.

Özgürlük aracılığıyla gerçekleşebilecek her şeyin pratik alana ilişkin oluşu, aklın teorik olarak doğanın empirik bütünlüğünü bir arada tutmasının yanında; eylemlerin tatbîki için ahlâki yasalar koymaya muktedir olduğuna işaret eder. Saf aklın pratik kullanıma ait olan bu yasalar, bir kanonun teşekkülüne müsaade eder.⁸³ Kant'ın insanı ele alışındaki en önemli vurgu noktası, onu doğada hayvanlar âlemine ait herhangi bir canlı olarak

⁸¹ Parmenides'in özellikle geometrik açıdan mükemmelliğe işaret ederek küre tasavvuruyla hakîkate gönderme yapması [Fragman B1,29] Kant'ın metafizik anlayışında doğrudan karşılığını bulmaz. Ancak Kant'ın âlem tasviri ve insanın tekamülüyle ulaşacağı mükemmelliğe yönelik düşüncesine bakıldığında, varlığı ele alışı Parmenides'e benzemese de, Parmenides'in hakikat yolculuğuyla, Kant'ın insan tasavvurunun nihâî amacına ulaşması yönünden benzerlik olduğu söylenebilir. Ayrıca Parmenides'in tanrısallık fikri söz konusu olduğunda onu adâlet fikriyle beraber tahayyül etmesi de Kant'ın geç dönemindeki tanrı ve adâlet vurgusu ile örtüşmektedir. Parmenides'in fragmanlarının ayrıntılı açıklamalar ve yorumlarla birlikte ele alındığı Yunanca aslından çevirisi için bkz. Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019).

⁸² a.g.e., 672 [A 799/B 827].

⁸³ a.g.e., 674 [A 801/B 829].

değerlendirmemesidir. Bu değerlendirme neticesinde, hayvansallığa ilişkin keyfîlik [Willkür], insanın kaçınması gereken bir şey olarak görülmeli ve insanın akıl sahibi olarak ahlâki sorumluluğunun bilincinde ortaya koyduğu iradesi/istenci [Wille] öne plana çıkartılmalıdır. İnsan yalnızca bu şekilde ele alınırsa, doğada belirmeyen aklın üç nesnesine yönelik, koyulan hedef doğrultusunda gerekli eylemler yapılabilir.

İnsanlar içine doğdukları dünyanın doğallığından sıyrılarak, özgür iradenin kabulü ardından, istenci doğrultusunda ahlâkî yasalara dayanan eylemler için "Ahlâkî Dünya"yı inşâ eder.⁸⁴ Duyulur doğada geri kalan tüm canlıları içerisinde bulunduğu "Tabiî Dünya"nın aksine; yalnızca akıllı varlıkların temasa geçeceği "Ahlâkî Dünya", *corpus mysticum* olarak zikredilebilir dursa da, bütünsel bir birliği imler.⁸⁵

Dünyanın ahlâkileştirilmesine yönelik istencin temelinde, sanki evrenin bir yaratıcısı olduğu ve kâinatın tamamına yönelik biyolojik, astronomik ve ahlâki hedef uyarınca, her şeyin nihâi olarak en yüksek iyiye varacağı bir kader yazdığı varsayımına, sistemin inşâ edilebilmesi için ihtiyaç duyulur. Tanrının zaman zaman bir mimar olarak anılmasına atıfla, *Saf Aklın Arkitektoniği* olarak adlandırılan bölümde, sistemin sanatkârâne bir kusursuzlukta inşâ edildiğine yönelik varsayımına işaret edilip, felsefenin en önemli unsuru olan aklın, filozofu bir akıl sanatçısı [Vernunftkünstler] hâline getirdiğine değinilir.⁸⁶

Kant'ın böyle bir varsayım ortaya koymasındaki maksadına özellikle değinmek gerekir. SAE, duyulardan başlayıp akla kadar ulaşan yapıyı, tüm yetilere detaylıca odaklanarak, insanın zihinsel mekanizmasını tam teşekküllü biçimde gözler önüne serer. Ancak insanların aklını doğru kullanmasını, hatalardan kaçmasını ve gerekçelendirdiği kararlarını özgürce ifâde etmesini anlatırken aslında insanın kemâli olarak da filozofu betimlemiş sayılır. Duyular ölçüsünde tecrübenin koşullarla sınırlanmışlığı ile aklın koşulları aşip mutlaklığa ulaşarak insana yasa koymasını birbirine

⁸⁴ Kant'ın özgürlük kavramını ele alırken, bunun doğa nedenselliği içerisinde kanıtlanamayacağını bilerek, ancak bir postüla olarak kabul edilmesi ve aklın olgusu bağlamında ele alınması hakkında bkz. Marcus Willaschek, "Freedom As a Postulate" *Kant on Persons and Agency*, ed. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 102-19.

⁸⁵ a.g.e. 679 [A 809/B 837].

⁸⁶ a.g.e., 700 [A 839/B 867].

bağlamak ve ahlaki bağlamda tamamlanmayı hedeflemek sembolik açıdan aklîliğin temsilcisi olan filozofta neşet eder. Hatta doğanın ve evrenin tamamlanma yolculuğunda, itici bir güç olarak, arkasında olduğunu var sayar. İnsan zihninin tamamlanmışlık olarak tahayyül edeceği tek nesnesi de tanrı ideasıdır. Çeşitli sıfatlarının yanında hem mimar hem de sanatçı olarak betimlenen tanrı ile ona bakıp eksikliklerini tamamlayacak insanın alet çantasındaki tek gereç akıldır. Her insanın aklını kullanarak, dünyada ulaşacağı en üst noktanın akıl sanatçısı filozof olabilmek, şeklinde yorumlanabilmesi mümkündür.

Felsefe târihinde, filozof olmanın yüceltilmesine yönelik olarak, transandantal felsefenin bu konudaki tespitleri ve açıklamaları, filozofun yerini isabetli bir biçimde tasvir eder. Kant'ın bu tasviri, felsefenin pek çok dalı itibariyle kendisini gösterir. Platon'un, epistemolojisiyle paralel olarak, insanların birlikteliğinin akılla sürdürülmesi ve devlet başkanının filozof olması gerektiği ülküsü, aklın ve filozofun ele alınışında Kant'tan ayrıldığı noktanın siyasete etkisini göstermek yerinde olacaktır. İdeaların dünyadaki nesnelere ilişkisine benzer olarak, yukarıda olanın aşağıda olanı belirlemesine imtiyaz tanıyıp, filozofun altında yer alan yönetilenleri aklîleştirme misyonuna sahip olduğu tavrını benimsemek Platon'un siyâset felsefesini şekillendirir. Ancak Kant, epistemolojisi gereği insanın önce kendi aklını kullanmayı öğrenip, sonra hayatını belirlediği ahlâkî yasalarla yetkinleştirerek yaşamayı tercih etmesi felsefe târihi açısından farklı bir tavra işaret eder. İnsanın böyle bir yaşama biçimi neticesinde, diğer akıllı insanlarla kuracağı yan yana toplumsal birliktelik, yönetme faaliyetini aşağıdan yukarıya belirlemeye de olanak sağlar. Bu açıdan SAE ile felsefede bir kırılma olduğu yorumlamaları, yalnızca metafizik ve epistemoloji alanında değil, o alanların yansıması olarak etik, estetik ve siyâsette de geçerliliğini korur.

3. PRATİK FELSEFE

3. 1. Ahlâkın İnşâsı

Teorik felsefe ile pratik felsefe ayrımı Kant açısından, aklın teorik (spekülatif) kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki farka işaret eder. Bu nedenle öncelikle, SAE'de insanın bilme faaliyetinin nasıl gerçekleştiğine dâir meseleyi merkeze alarak inceler. İnsanın bilen özne olmasının yanı sıra, aynı zamanda eyleyen özne olması, eylemlerini neye dayandıracağını ve temel düsturunu nasıl belirleyeceğini pratik felsefe bakımından gündeme getirir. Bu noktada düşüncesini sistemleştirme gayesindeki pek çok filozof gibi Kant, kuram ve eylem ayrımıyla hem tasnifi belirgin hâle getirir hem de odaklandığı konuda daha da derinleşmeyi amaçlar. Sonuç itibariyle, insanı, bilgi ve değerler meydana getiren bir canlı olarak ele alıp, teorik ve pratik taraflarına dikkat çekerek, hudutları çizilmiş yapı içerisinde ahenkli bir bütün olarak inceler.

*Törelere Metafizikini Temellendirme*⁸⁷'de Kant, bilimlerini tasnif edişinde kabul ettiği ayrımı, –Antik Yunan'daki sınıflandırma yolunu tercih ederek– fizik, etik ve mantık olarak ortaya koyar. Kendi felsefesinde de önemli bir ayrım olan doğanın nedenselliği ve özgürlüğün nedenselliği bağlamında bu öğeleri araştıran doğa ve özgürlük öğretileri, fizik ve etik olarak adlandırılır.⁸⁸ Her iki alanın da empirik ve rasyonel olmak üzere iki ayrı kola ayrılması sebebiyle Kant'ın ahlâk [Moral] olarak adlandıracağı, etiğin

⁸⁷ Kant'ın *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* başlığını koyduğu eseri, Türkçe'deki tek çevirisinin ismine atıfla "Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi" adıyla anılmaktadır. Kant'ın felsefesinde sıkça kullandığı *Ethik/ethisch*, *Moral/moralisch* ve *Sitte/sittlich* isim ve sıfat halleri arasındaki ayrım, Türkçe çeviri eserde vurgulanmaz. Bu nedenle de Kant'ın metinlerinden yapılan Türkçe alıntılarda, Almanca hangi kavramın seçildiği anlaşılabilir. Her ne kadar sırasıyla Eski Yunanca, Latince ve Almanca köklerden gelen kelimeler, bu dillerde birbirlerinin karşılıkları olarak kabul edilse de, üç kelimenin de Almanca'ya girmiş olması ve filozofun el çantasında uygun gördüğü birini seçip kaynak dilde kullanmasındaki hassasiyet, çeviri açısından hedef dilde de paylaşılmalıdır. Ancak bu noktada Türkçe felsefede kavram türetme ve filozofun terimleri kaynak dilde çeşitlendikçe, çevrildiği hedef dilde de farklı kelimelerin tercih edilmesi, farkın vurgulanması açısından en isabetli yöntemdir. Bu tezde Türkçe terminoloji olarak *Ethik/ethisch* için 'etik'; *Moral/moralisch* için 'ahlâk/ahlâkî'; *Sitte/sittlich* için 'töre/törel' karşılıkları kullanılacaktır. Ayrıca Türkçe felsefede Almanca, Fransızca, İngilizce dillerine ve Osmanlı Dönemi Türkçe terimlerine karşılık teklif edilen yeni felsefe terimleri için bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016). Türkçe'de Batı felsefesinde üretilen terimlere karşılık bulma hususunda tarihsel arka planı yetkin bir biçimde veren ve ayrıntılı bir biçimde inceleyen alanında kaynak eser için bkz. Yay. haz. Recep Alpyağılı, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz Cilt I (1851-1952)/Cilt II (1954-1975)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

⁸⁸ Immanuel Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1 [Band VII]* (Wiesbaden: Insel Verlag, 1956), 11 [4:388].

rasyonel koludur. Ahlâkî etiğin rasyonel kolu olarak tasnif etmesindeki temel sebep, empirik olanın tümel ve zorunluluğa sahip olmadığı ve ahlâk üzerine konuşurken bunun tüm insanları kapsayan bir nitelik taşıması gerektiğini düşünmesidir. Bu nedenle empirik alan araştırmasını pratik antropoloji olarak nitelendirir ve bu alanın rastlantısallığını göz önünde tutarak a priori bilgi üretme kapasitesi olmayacağını saptar.⁸⁹

Kant, pratik felsefesinin nihâî amacı, bütün insanlığı ve evrendeki bütün akıl sahibi canlıları kapsayan "Törel Dünya Bilgeliği" [sittliche Weltweisheit] inşâ etmektir. Evrenin neresinde olursa olsun akıl sahibi canlıları, aynı törel âlem dâiresi içerisinde değerlendirdiği için, aklın yasa koyucu mertebesinin kâinatın her köşesinde doğrudan uygulanabilir olduğunu iddia eder. Bunun temelinde yatan neden, farklı sıfatlarla andığı yaratıcıyı akıl sahibi olarak tasavvur etmesiyle ilişkilidir. Birinci bölümde, Kant'ın inşâ etmeye çalıştığı törellik alanına ilişkin, akli tanrı ideası bağlamında ele alırken, Platon'un "iştirak/pay alma" [Yun. μέθεξις (*metheksis*), Lat. *participatio*, Alm. *Teilhabe*] tâbirine gönderme yapılarak iki filozofun ahlak felsefeleri arasında, bu kavram özelinde, köprü kurulabileceğine dikkat çekilmişti. Kant'ın evrenin tamamını kast ederek, yalnızca insanlar kelimesini seçmeyip akıllı varlıklar diye vurgulaması ve ahlâkî yasaları tümel ve zorunlu olarak tanımlaması; evrenin amacını tayin eden ve âlemi tekâmülle yetkinleştiren tanrısal akıl ile diğer tüm akıllı canlıların paydaşlık ilişkisi olduğu yorumuna varılabilir. Çünkü Kant'ın en yüksek iyinin gerçekleştirilme gayesi ile evrenin akıllı canlılarını, tanrının irade ettiği bir nihai amaca ulaştırma yolculuğunun hangi araçlarla birbiri içerisine geçerek aynı düzleme alınacağı boşlukta kalmaktadır. Bu nedenle Kant'ın sistemindeki her şeyin birbiriyle irtibatlı hale getirilerek tek bir yapı halini oluşturabilmesi için yorumlarla bu mekanizmanın tasvir edilmesi gerekir. Ahlak felsefesi içerisinde ele alınacak iştirak, iki filozofun çağları, felsefeye yaklaşımları ve kurdukları sistemlerinin farklılığın bakımından yükledikleri anlam da doğal olarak aynı olmayacaktır. Ancak felsefi seyri açısından 'intellectus' veya 'intuitio' kavramlarının geçirdiği dönüşümler, her çağda bunları ele alan filozofun ona yüklediği anlam üzerinden şekilleniyorsa, Kant'ın da örtülü olarak "metheksis" kavramını kendi çağında bu biçimde

⁸⁹ Kant, "Grundlegung", 12 [4:389].

tefsir ettiği düşünülebilir. Bunun neticesinde, felsefeyi, kırılmalar veya devrimler târihi olarak okuma yaklaşımının aksine; aynı hat üzerinde ilerleyen ve çağlar içerisinde birbirlerini açımlayıp yorumlamalarla zenginleştiren bir faaliyet olarak görebilmek mümkün olacaktır. En yüksek düzeyde, mutlak akıl sahibi canlıdan akıl bakımından pay alanların birbirleriyle empirik açıdan bir benzerlik taşımaları da, evrenin neresinde olursa olsun zemindeki tanrısal akla nispetle müşterekliği, Kant'ın evren ve akıllı varlıklar savının Platon ile şerh edilmesine imkan verir. Ayrıca bu şekildeki bir şerh, Kant'ın üzerinde hassasiyetle durduğu evrenin düzenliliği fikri konusunda da açıklayıcı olabilir. Antik Yunan'da olduğu gibi her şeyin önceden belirlenmiş bir statik düzen anlayışı Modern Çağ'da yoktur. Ancak bu çağın dinamik düzeni, Kant dolayısıyla, kaosun insanlarca tahammül edilmezliği ve insanların son kertede kendi koydukları yasayla kozmik ahlâkî harmoniyi fiiliyâta geçirme arzusunu taşır.

Ahlâk felsefesi söz konusu olduğunda bu konunun sınırlarının belirlenmesi için öncelikle temel kavramlarının ne olduğu ve bu kavramlara Kant özelinde ne tür husûsî anlam ve görevler yüklendiği tespit edilmelidir. Bu açıdan akıl yetisinin merkezi rolünün olduğu ahlâk felsefesi bağlamında, teorik felsefedeki bilme ediminin yerini bu noktada arzulama edimi alır ve irade/istenç/isteme [Wille] kavramı ön plana çıkar. Kant'a göre, "Tüm Dünya'da, hatta Dünya dışında dahi, hiçbir kısıtlama olmaksızın, iyi olarak düşünülmesi mümkün tek şey iyi istençtir".⁹⁰ İnsan, önce iyiyi niyet îtibâriyle; sonra da o iyi niyeti eyleme geçirerek, istemenin edime dönüşümüyle ahlâk alanına giriş yapar. Dış uyaranların empirik hazlara gönderme yapması üzerinden değil, içsel bir niyet etmenin sonucunda iyinin dilenmesiyle ahlâklılık meydana gelir.

Transandantal felsefe bağlamında, nasıl ki doğanın metafiziğini tözler üzerinden ele alıp, şeye şey-olmaklığı bahşeden değişmez bir özden bahsedilemez ise; tözlerin metafiziğinde de arayıp bulunacak veya önceden bir biçimde belirlenip keşfedilmesi bekleyen verili bir iyilik söz konusu değildir. Kant'ın teorik perspektifteki hamlesinin izdüşümü, bu noktada pratik alanda da kendisini gösterir. Tözlerin metafiziği üzerine

⁹⁰ a.g.e., 18 [4:494].

kurulan sistemlerde, ahlâk da bir belirlenmişlik içerdiği için, bu durumda ahlâkî meselelere ilişkin kesin cevapları açıklayıp gösteren ahlâkî el kitapları hazırda bulunabilir. Ancak Kant'ın işaret ettiği yol, teorik alanda aklıyla baş başa kalan insanın, pratik alanda da sadece kendi aklından kaynaklanan iradesiyle kuracağı bir dünyaya açılır. İyiyi eylemleriyle ortaya çıkarıp, en yüksek iyi hedefine ulaşmaya çalışırken, bu noktada yalnızca aklının pratik kullanımına güvenerek, eylemlerini onun emirleri doğrultusunda değerlendirebilecektir.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde, insanın eylemlerine yön veren istencin, haz ve şöret yaşamının ötesinde, duyusalıktan ve geleneklerden öte teoriyle ilgilenmesi ve aklın rehberliğinde kuramsallığı arzulaması sonucu ulaşılan teorik yaşama eudaimonia [εὐδαιμονία] adı verilir.⁹¹ Antik Yunan'da kast edilen ile Modern Çağ'da akıl ve istenç kavramlarından anlaşılan çok farklı olmasına rağmen; eudaimonia kavramıyla, insanın istemesi ve eylemleriyle kuracağı aklın teorik yaşamının vurgulanması önemlidir. Ancak Antik Çağ'daki aklın iyiye yönelme arzusunda *daimon* kavramının kullanılıyor olması, o çağ açısından insan zihninin henüz özerk olarak ele alınmadığına ve yol gösterici olarak bir tür ilâhîlik ile meseleye yaklaşıldığına karine teşkil eder. Akla çoğunlukla kendi kapasitesinin üzerinde güç fehmedilmesi ve istencin özgür olmaktan öte, hâkimiyet altında tutulması Orta Çağ'da da sürer. Antik Yunan'dan Hristiyanlığa geçişte *daimon* kavramı hem fenâlık çağrıştırması hem de paganlara yönelik sapkınlık olarak telakki edilmesiyle beraber; tarihte hep olduğu gibi, başka ilâhî varlıkların aşılmasıyla başlayan süreç, yerine yenisini ikame etmeyle sonuçlanır. Böylece Antik Yunan'daki yol göstericiler yerini; tek ve ahlâken en iyi olduğuna ve öte dünyada saâdete kavuşturacağına inanılan Hristiyan Tanrısı'na bırakır. Tanrı'nın iradesiyle uyum göstermenin önemi öne çıkarak, ilâhî iradeye teslimiyetin bir bakıma insanı kendiliğinden iyiliğe yönelteceği fikri, öte dünyada mesut olmayı arzulayan insanlar açısından, Antik Yunan tecrübesinden sonra, tek tanrılı inançlar ile yeni bir ahlâki sayfa açarak devam eder.

⁹¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, çev. David Ross, (New York: Oxford University Press, 2009), 5 [1095a].

Kant'ın Antik Yunan'dan Hristiyan dini inancına kadar insan eylemlerinin nasıl olması gerektiği, neyin bu eylemler için yol gösterici nitelik taşıyacağı üzerine eğilmesi sonucunda vardığı nokta; insanın kadim inanışlardan veya tek tanrılı dinlerden kaynaklı, ahlâkî hiçbir destek aracı kullanmadan, rehberliği yalnızca akla bırakmaktır. İnsan aklı, başka hiçbir yardımcıya ihtiyaç duymadan, sanki tüm koşulların üzerine çıkabilecekmiş gibi mutlak bir bakışla eylemini tatbik etmelidir. Kant, ilk planda insanın istencinin kendi çıkarlarından bağımsız eylemde bulunması gerektiğini düşünerek, bahtiyarlık⁹² [Glückseligkeit] hedefiyle bir ahlâkî sistem oluşturulmasına mesafeye yaklaşır. Kant'ın ilk planda böyle bir vurguya sahip olması derken, pratik felsefesini daha da detaylandıracağı ilerleyen aşamalarda 'bahtiyarlık' kavramına modern bir hüviyet çıkararak tedavüle sokmayı amaçlar. Ancak kavramın modern anlamıyla zenginleşmesinin geçmişe kıyasla en büyük farklılığı, hayattaki sorumluluğunun bilinciyle eylemde bulunan insanlar, bu sefer haz kaynaklı bireysellikle değil, ödevlerin yerine getirilmesi sonucunda bahtiyarlığa ermeyi umut ederler. Ancak bireysel anlamda da eylemlerinde aklın gösterdiği yoldan gitmeleri dolayısıyla memnuniyet [Zufriedenheit] hissederler.

SAE'de çatışkının ortadan kaldırılması adına özgürlüğün kabulüyle, ahlakta yeni imkânların açılması, Kant'ın ahlâk felsefesini özgürlük üzerine inşâ edebilmesini sağlar. Kant'ın ahlâk felsefesinde kilit kavramlardan biri de, özgür istencin a priori sentezlediği düşünülen ahlâk yasasıdır. Sonrasında, ahlâk yasasına duyulan saygı dolayısıyla eylemde ortaya çıkan zorunluluğu ödev olarak kavramsallaştırır.⁹³ Ahlak yasasının, a priori niteliğiyle tümel ve zorunlu olarak sentezlendiği varsayılır. İsteme fiilinin bir adım gerisinde, iyiye yönelmiş niyete ihtiyaç duyulduğu için, edimlerin ödevde şeklen bağlanması değil, niyetin ödevden kaynaklanması gerekir.

⁹² Almanca metinde Kant'ın kullandığı *Glückseligkeit* kelimesinin Türkçe'de genellikle karşılandığı "mutluluk" kelimesi, Kant'ın karşı çıktığı şans, baht, kader gibi insanın kendisini bir tür teslimiyete bırakarak, eylemleri üzerinde sorumluluğu yokmuş gibi hareket etmesinin üzerinden betimlediği bir durumdur. Modern Çağ'da geride bırakılmak istenen, ilâhî güçlerin veya yıldızların insan eylemlerini etkilediği fikriyatı, bahtiyarlık kavramı üzerinden daha incelikte hissedilmektedir. Bu nedenle *Glück/selig/keit* kelimesinin *glück* kökü, Türkçe'ye Farsça'dan geçen "baht" kelimesiyle karşılanarak, "bahtiyarlık" biçiminde çevrilmesi daha yerindedir.

⁹³ a.g.e., 26 [4:401].

Bu noktada, Kant'ın ahlâk felsefesi açıdan önem verdiği saygı [Achtung] konusundan da bahsetmek gerekir. Ahlâkı temellendirmesi, duygular üzerinden olmadığı için, saygıyı bir duygulanımın sonucu ortaya çıkan bir duygu olarak nitelendirmeyen Kant, saygıyı akılla ilişkilendirerek, bunu bir tür aklî duygu niteliğiyle felsefesine katar. İnsan istencinin yasa tarafından belirleniyor olması, insan aklının kendisine yönelik bir hürmet uyandırır. Bu nedenle insan aklının, irade etme safhasında, yasaşının bilincinde olarak, kendisini saygıya davet etmesi başlı başına aklın her eylemde teyakkuz hâlinde olduğuna işaret eder.⁹⁴

Eylemlere yön verecek çıkış noktasının, kendini sevme [Selbstliebe] mi yoksa ödev mi olduğunun tespiti, Kant'ın ahlâk tasavvurunun önemli bir ayrımını imler. Kendini sevme, insanın hayatta karşı karşıya geldiği olaylarda, hep kendisini düşünmesine ve koşullardan sıyrılmayıp çıkarlarını ön plana almasına sebebiyet verir. Ahlâk târihi açısından, kendini sevmeye karşı çıkışlardan en büyüğü, hazlara yönelme arzusuna karşı gelmenin sonucu olarak bedenın yadsınmasıdır. Kant'ın da kendini sevme yerine, ödev uğruna eylemde bulunma düsturuna sahip olması ve insanın bu uğurda bedensel hazlarla arasına mesafe koymak zorunda kalması, aklın beden üzerinde kat'î söz sahibi olduğunu gösterir. Aydınlanma öncesinde tanrısal buyruklar üzerinden din adamlarının bedene yönelik yıkıcı bir tutum takınmalarının aksine; Aydınlanma düşüncesinin bedene ve hazlara yönelik büyük serbesti tanınması beklenebilirdi. Ancak Aydınlanma öncesinde tanrının tüm insanları kapsayıcı olarak verdiği buyrukların, her insanın kendi aklından gelen buyruklara dönüşmesi sırasında, özellikle bedene yönelik pek çok eski tutum da devam eder.⁹⁵ Felsefe târihinde,

⁹⁴ a.g.e., 27 [4:402]

⁹⁵ Kant, 1785 yılında öncelikle *Temellendirme*'sini yazdığı eserini, nihayet 1797 yılında *Törelereın Metafiziği* adıyla yayınlar. Doğanın metafiziği yapmak bile büyük bir zorlukken; Kant'ın törelereın metafiziğini yapmaya kalkışması felsefî açıdan oldukça iddialıdır. Çekirdeğe ödev kavramını koyarak, aklın tümel ve zorunlu çıkarımlarıyla, törelere alanının tesis edilebileceğine yönelik savı; maalesef dinin belirli buyruklarını, insanın ödevi olarak tekrar etme ve içinde yaşadığı çağın ezberlerini uzay-zamanı aşar nitelikte sunma tehlikesiyle gölgelenmiştir. Bu tavra ilişkin olarak, *Törelereın Metafiziği* eserinde bedeni ele alışı betimler nitelikteki çarpıcı ifâdesi örnek olarak zikredilebilir. *Etik Esas Öğretisi*'nde kişinin kendisine karşı mükemmel (en yetkin) ödevleri tasnifinde, hayvânîliğe karşı olan ödevler alt başlığında, 'kendini şehvetle kirlenme/tatmin etme' [wohllüstige Selbstschändung (6:425)] de insanın kendini sakınması gereken bir eylem olarak ödev mertebesinde sayılır. Törelereın metafiziği alanında tümel ve zorunlu yargılara varabileceği iddiasıyla yola çıkmanın ve doğa ile töreyi bir araya getirebilecek bütüncül bir metafizik inşâ etme çabası, felsefe târihi açısından muhakkak takdire şâyandır. Ancak şimdi, içinde yaşanılan bu çağda, metafizikle uğraşan felsefecilerin çağa yabancı kalma tehlikesi ve eski kabulleri temize

kendini sevmenin bir veçhesi olarak bedenini sevme ve onun arzularını doyurmanın felsefî düzlemde ele alınışı her zaman problemlidir. Platon'dan itibaren insanın aşması gereken aşağı yanı olarak beden, onun daha yüce uğraşlarla ilgilenmesi ve şânını yüceltmesine bir engel olarak görülür. Hristiyanlığın bedene bakışı da, böylesi bir fikriyattan ilhamını alarak, akıl ile kavranabileni her zaman bedenın karşıtı olarak konumlandırılmayla sonuçlanmıştır. Bunun yanında, Hristiyanlıktaki genel kanaat, aklın en yüksek soyutlaması olarak tanrı ideasıyla insan zihninin etkileşime geçmesi; ancak bedenın kirlenmişliğinden uzaklaşarak, arzulara sırt çevirip, onu terbiye etmekle mümkündür. Modern Çağ, önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, tanrı ve kutsiyete yönelik tutumda değişikliklere yol açmış olsa da, bedenın yadsındığı çağlarla karşılaştırıldığında, uzun müddet modernlik içinde de aynı tutumun değişmediği söylenebilir. Etik de çoğunlukla bir irade ve beden terbiyesi⁹⁶ olarak görülmeye devam eder. Bu bakımdan Kant'ın etik alanında özgürlüğe merkezi bir rol vermesi ve aklın kendisini kuşatan tüm engelleri aşmaya yönelik tutumu, bazı eski kabulleri yıkmak için yeterli olmaz. Bunun neticesinde, insanın içindeki ahlâk yasası, üzerindeki yıldızlı gökle irtibat kurarken; bedenini, kendisini yere çekmeye çalışan bir kuvvet olarak tahayyül eder. Ayrıca bu tahayyül, "kendini sevme–beden–hazlar" üçlüsü biçiminde yeni söylemlerle kendisini kamufle ederek, Modern Çağ boyunca Hristiyanlık dönemini aratmayacak şekilde uygulamalara ve disiplin yöntemlerine girer.⁹⁷ Sonuç olarak, Kant'ın kurgulamaya çalıştığı teorik ve

çekme gafletine kapılmasını engellemek adına, felsefenin kendi içinden ve başka disiplinler üzerinden geçmiş filozofları eleştirel bir tavırla sığaya çekmelerinde büyük bir yarar vardır. Günümüz felsefeciler için Kant'ın asıl mirasının, insanın tüm ödevlerini önceler nitelikte olarak, aklını kullanarak eleştirilerini özgürce ifâde edebilmek olduğu unutulmamalıdır.

⁹⁶ Immanuel Kant, "Die Metaphysik der Sitten", Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2 [Band VIII] (Wiesbaden: Insel Verlag, 1956), 625 [§53, 6:485].

⁹⁷ Tezin bu bölümünde, beşinci kısmında *Din ile Ahlâkın İlişkisi* başlığı altında, Kant'ın ahlâkın pek çok dinsel çağrışım içermesi ve çarşıya gerilmenin bir ahlâki arınma olarak ete/bedene dâir olanlardan âzâde olma şeklinde yorumlamasına değinilecektir. Ancak bu noktada belirtilebilir ki, Antik Çağ ve Orta Çağ'ın ardından Modern Çağ'da da uzun bir süre bedene yönelik negatif tutum devam etmiştir. Özellikle kadınların bedeni ile ilişkilendirilebilecek olumsuz târihî tecrübenin ortaya koyduğu nokta; ahlaka ilişkin felsefi söylemin teoride çağının önünden gittiği pek çok durumda, pratikte toplumlara yansımaları çok geç bulduğudur. Modern Çağ'ın bedene ilişkin olumsuz görüşleri kırmaya başlaması ve bedeni dinsel ahlaki kodlarla ele almayı bırakması, Kant'tan yaklaşık bir buçuk asır sonra, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşir. Geçen yarım asırda tüm dünyada etkilerini gösteren tazyikin gücünden de anlaşılacağı üzere, yalnızca dini taassup dönemlerinde değil, modernlik ve çağdaşlık ile özdeşleşen dönemlerde dahi, üzerinde konuşulamayan ve aydınlığa kavuşturulmak istenmeyen ciddi problemler baskılanmıştır. Günümüzde kadim ataerkiye karşı anaerkinin müdafaa edilmesi; bedene ve bedenın görünürlüğü üzerinden

pratik felsefe bir sistem inşâsı olarak her adımda kendi iç tutarlılığını yakalamaya çalışmak istemesi de bazı noktaların hızlı geçilmesi ve problemleri olarak bırakılması sonucunu doğurur. Bu sebeple belirli noktalarda bırakılan açıklar veya sistemi ayakta tutan belirli noktaların fazlasıyla kırılan olması bugün için külliyatı yeniden ele almayı zorunlu hale getirir.

Kant, uzay-zamansal olanın üzerine çıkmak ve doğrudan deneyimden yola çıkmadan, ahlâkın inşâ edilmesi gerektiğini savunur. Bu bakımdan aklın nesnel açıdan, karşılaşılan durumda nasıl davranılması gerektiğine dâir emir [Imperativ] vermesi, hipotetik olarak koşullar değiştikçe değişkenlik gösterir şekilde değil; kategorik olarak koşullardan bağımsız, hâlin îcâbı kesinlik ihtivâ eder.⁹⁸ Kategorik emrin özne için taşıdığı kesinlik, bu emrin akla dayanması sebebiyle diğer özneler tarafından paylaşılır ve onların da eylemlerinde ortaya çıkması gereken bu kesinlik, tüm özneleri ahlâkî özne olarak birbirine yakınlaştırır. Bu nedenle, insan aklına ve ahlâk yasasına duyduğu saygı dolayısıyla, diğer insanlarla karşılaşmalarında ahlâk yasasının taşıyıcılarıyla muhatap olduğunun idrâkiyle, onlara akıl sahibi oldukları için saygı duymalı ve başkasını kendi aklına araç kılmamalıdır. İnsan koşullar dünyası içerisinde sürekli bir şeyi başka bir şeyi elde etmek için aracı kılması durumuyla karşı karşıyayken; konu, başka insanlara geldiğinde, onları da koşullar çerçevesinde şeyleştirme tehdidiyle karşı karşıya kalabilir. Diğer ahlâk sistemlerinde ortaya çıkan pek çok zaaf, ya insanın yalnızca kendi faydasını düşünerek hareket etmesiyle ya da ilâhî veya örfî buyruklar uyarınca zaman zaman karşısındakini yok saymakla

kendini sevmeye büyük önem atfedilmesi; belirli bir târihî-coğrâfî zihniyetin belirlediği etik anlayışların tamamıyla yıkılmaya çalışılması; günümüzde etik konusunu yeniden ve yenilikçi olarak ele alma zarureti ortaya çıkarır. Kant'ın bu konu hakkında farklı eserlerinde yazdıkları da özellikle mercek altına alınarak, onun yaklaşımında bugün kabul görmeyecek yanların tespit edilmesi, Kant'ın başka meselelerde takındığı tavrı anlamak için de önem arz eder. Kant'ın kadınlar üzerine düşünceleri ve evlilik hakkında görüşleri için bkz. Allen W. Wood, "Sex" *Kantian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2008), 224-39. Jane Kneller, "Kant on Sex and Marriage Right" *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2006), 447-76. Kant'ın sevgiye bakışının, kendini sevme, cinsellik, tanrıyı sevme, komşunu sevme ve arkadaşını sevme başlıklar altında detaylı incelemesi için bkz. Pärtyyli Rinne, *Kant on Love*, [Kantstudien-Ergänzungshefte, Band 196] (Göttingen: De Gruyter, 2018). Ayrıca Kant'ın ahlâk felsefesi çerçevesinde yakın arkadaşlık, kabul görme, sevme ve mahremiyet konuları hakkında bir değerlendirme için bkz. Eleni Filippaki, "Kant on Love, Respect and Friendship" *Kant and Contemporary Moral Philosophy Kant Yearbook 4/2012*, ed. Dietmar H. Heidemann (Göttingen: De Gruyter, 2012), 23-48.

⁹⁸ Kant, "Grundlegung", 40 [4:415].

kendini gösterebilir. Bu noktada ön plana çıkması gereken hassasiyet, başka insanların da ahlâk yasası taşıyıcı olduklarını kabul ederek onlarla ilişki kurmaktır.⁹⁹ Ancak Kant'ın ahlâkî bir dünya temennisindeki en mühim parçayı teşkil eden ödevin temelinde; ahlâkî özne olmanın verdiği onur, dünyada en yüksek iyinin tecessüm etmesi imkânına yalnızca insanın sahip olması ve insanın âlemdeki misyonunu tanrı ideasından aldığı güçle nihayete erdirecek olması yatar. İdealar vasıtasıyla ahlâk açısından insanın yerden göğe yükselişinin bir serüveni olarak bakılabilecek bu ahlâkî gelişim tablosu, nihâî olarak en yüksek soyutlamayla, amaçlar âleminde [Reich der Zwecke] sona erecektir. Platon'un idealar âlemi veya çeşitli inanışlarda ödüller yurdu olarak görülecek pek çok öte dünya tahayyülünün aksine; Kant'ta insanın bu serüveninin dünyada başlayıp dünyada biteceğine ilişkin kanaati dikkat çekicidir. Ancak Kant, aklın hep aşmaya meyilli olan tarafını doyurma açısından, üç ideanın ahlâkî alana mahsus olmak üzere, kendisinden önceki ahlâk sistemlerinin kullandığı tâbirleri sembolik olarak yorumlayarak özgür istençli insan için dünyevi bir ahlâk inşâ etmeye çalışır. Amaçlar âleminin inşâsı açısından, ileride değinilecek olan teleolojik yargı yetisinin ve nihâî amaca doğru yönelişin ahlâk konusundaki yeri önem taşır.

Ahlâk yasası ile özgürlük arasındaki ilişki, birbirlerinden ayıramayacak şekilde ve birbirlerinin oluşum şartını olarak kendisini gösterir. Özgürlük, ahlâk yasasının varlık sebebi [ratio essendi]; ahlâk yasası ise özgürlüğün bilme sebebi [ratio cognoscendi] olarak yakından alâkalıdır.¹⁰⁰ Kant, SAE'nin dört yıl sonrasında yayınladığı *Temellendirme*'de SAE'de özgürlüğün nedenselliğine açtığı kapıyı daha iyi gösterebilmek amacıyla özgürlük kavramının üzerinde daha fazla durmuştur. Ancak bu eserinden üç yıl sonra yayınladığı *Pratik Aklın Eleştirisi (PAE)* [Kritik der praktischen Vernunft] eserinde, ahlâkın üzerine temellendirileceği diğer önemli unsur

⁹⁹ 18. yüzyılın ardından ortaya çıkan pek çok farklı durum vesilesiyle Kantçı etik anlayış, kendisini sınıma imkânı bulur. Özellikle ilkel olarak tanımlanan veya akıl yetisini kullanma güçlüğü içerisindeki insanlarla ya da edebiyat ve sinemada temsil edilen insan görünümü yapay zekalarla kurulacak ilişkinin nasıl olacağı, bu türden karşılaşmalarda ne gibi bir dayanak noktasından hareket edileceği tartışmaları büyük önem arz eder. Kant sonrası dönemde insanlığın karşılaştığı pek çok zorluk, insanın ne olduğunun yeniden ele alınarak tanımlanması ihtiyacını doğurur. Kant'ın tanrı ile de bağlantılı olarak temellendirdiği, akıllı bir varlık olarak insanın âlemde müstesna bir yeri olduğu yaklaşımı ve bunun üzerine kurulan kurulan etik yapıyı, bugün için insanların üzerinde uzlaşmaya varacağı bir felsefi görüş olarak telakki etmek git gide güçleşmektedir.

¹⁰⁰ Immanuel Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1 [Band VII]* (Wiesbaden: Insel Verlag, 1956), 108 [5:5].

olan ahlâk yasası önceki eserindeki orana daha belirgin hale gelir ve özgürlüğe nazaran daha fazla vurgulanır. Sonuçta, bir kabul olarak ele alınan özgürlük kavramının ahlâk alanında varlığını göstermesi, ahlâk yasasının inşâ edilmesiyle tüm akıllı canlılar için ortak bir zemin meydana getirilmesiyle açıklığa kavuşturulacaktır.

Ahlâk sahası insanın arzulama yetisinin oluşturduğu bir saha olması nedeniyle, öncelikle ahlâkın tesis edilmesinde temel motivasyon, arzulama yetisinin yön verdiği edimin neye dayanacağıdır. Teorik felsefe temellendirilirken, Kant'ın özgün katkısı aslî ben ve empirik ben ayrımıyla, 'ben'in inşâsında zemin teşkil edenin, hiçbir empirik veriyle deneyimsel bir ilişkisinin olmamasıdır. Bu hamle, tüm insanları —ve muhtemel başka akıl sahibi canlıları— kapsayıcı akıl yetisinden hareket ederek, hissetmedeki rastlantısallıktan arındırarak ortak bir zemine oturtur ve empirik veriler üzerine de temellenmediği için a priori vasfını korur. Bu durumun pratik felsefeye yansımaları ise, arzulama yetisinin belirli bir içerikten veya nesneden hareketle istemeyi belirlememesidir. Aksine, ahlâk konusunda ortaya konacak yargının a priori olabilmesi için, deneyim öncesinde bir yasaya kendisini dayandırarak, her kim olsa karşılaşılan durumda aynısını isteyeceğine ilişkin formel bir altyapı tesis edilir.¹⁰¹

Maddî olarak istemenin içeriğinin belirlenmesi, ahlâk felsefesi alanında pek çok teoremin üzerine kurulduğu bir alandır. Ancak transandantal felsefede insanların tümünü kapsama vasfı olmayan bir ahlâkî yargının ortaya konulması, metafizik alanın savaş alanına dönmesine benzer bir biçimde pratik alanı da aynı noktaya getirebilir. İnsanların kendini sevme ya da geleneksel veya dini kuralların rehberliğinden hareketle iradesini bu şekilde yönlendirmesi karmaşaya yol açabilir. Bahtiyarlık veya mutluluğun peşinde koşma hedefi; insanın bedenini merkeze alarak hazlarını incelemesini, başkalarıyla ilişkilerinde yaşama sevincini artırmasını, içerisinde yaşadığı topluluğun kurallarına uymanın konforuna ermesini, yıldızının seçimlerinde ona getireceği şans beklemesini veya tanrısal buyruklara uymaktan dolayı gönül rahatlığına varmasını sağlayabilir. Ancak insanların bahtiyarlık arzusu neticesinde, tüm insanları kapsayıcı bir ahlâk inşâ etmesi mümkün

¹⁰¹ Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", 127 [5:22].

değildir. Bu noktada Kant'ın altını çizdiği husus, insanın kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirerek, kategorik emir [kategorischer Imperativ] uyarınca ödevinin gereğini yapan bir hayat sürmesiyle, herkesin katkıda bulunduğu bir müştereklikten bahtiyarlığa layık olma paydasına geçebilmenin umut edilmesidir. Bu nedenle ahlâk, akıl kaynaklı emirlerin yerine getirilmesi dışında, fayda veya haz temelli hiçbir şeyin peşinden gidemez. Yalnızca karşılaştığı zorluklara karşı ödevini yapmış olmanın gönül rahatlığına sahip olur ve eylemlerinin dünyayı daha iyi bir hâle getirmesini temenni edebilir. Sonuç olarak ahlâk konusunda, teorik alanda olduğu gibi, nihâî amacın gerçekleşebilmesine dâir temennilerin gerçekleşmesi, tüm iyi istemelerin, en yüksek iyiyi vücuda getirmek için yöneldiği "en üstün zekâ sahibi olan sonsuz varlığa"¹⁰² bırakılır.

Ahlâk üzerinde a priori yargıda bulunabilmek için duyulur dünya ve anlaşılır dünya arasındaki fark kilit öneme sahiptir. SAE'de aklın doğaya ilişkin bilgi üzerinde kurucu işlevinin olmaması ama onlar üzerinde düzenleyici rolünün bulunması; özgürlük söz konusu olduğunda, aklın idealar vasıtasıyla bir başka dünyanın kapılarını açmasını sağlar. Bu iki dünya doğaya ilişkin olarak "anlaşılır yön" ile özgürlüğe ilişkin olarak "kavranır yön" olarak öznenin zihni içerisinde bir araya getirilmeye çalışılır. İnsanın zihinsel yetileri, hayalgücünün de büyük rolüyle, doğayı aşmaya yönelik bir imkân barındırır. Bu nedenle özgürlüğün fiziksel bir ispatı yapılamasa da, zihnin açtığı imkân olarak kabul edilip, ahlâk üzerine konuşurken bu olanak çerçevesince yargıda bulunabilmek mümkün hale gelir. Son aşamada, doğanın nedenselliği ile özgürlüğün nedenselliğinin metafizik dâhilinde bir araya getirilmesi, dünyanın doğa ve töreyle uyumlu bir biçimde tekliğe kavuşması da gaye [Yun. τέλος (telos)] üzerinden nihayete erecektir.

Ahlâk söz konusu olduğunda, tüm tartışmanın üzerinde gerçekleştiği konulardan birisi de iyi [das Gute] ve fenâ¹⁰³ [das Böse] kavramlarıdır.

¹⁰² a.g.e., 143 [5:33].

¹⁰³ Almanca *gut* ve *böse* sıfatlarına Türkçe karşılık verirken kelimenin kaynak dilde sahip olduğu nüans, azami ölçüde hedef dile de geçmelidir. Bunun yanında felsefeye özgü olarak filozofun kelimeyi seçerken maksadının da iyi anlaşılacak, çeviride yol gösterici kabul edilmesi zarûrîdir. *Gut* sıfatı itibâriyle, Türkçe felsefede herhangi bir anlam karmaşası olduğu söylenemez ve kelimenin "iyi" olarak karşılanması yerindedir. Ancak *böse* sıfatının hem Almanca'da hem de Kant terminolojisinde yüklendiği anlama uygun karşılık "kötü" ile sağlanamaz. Kant'ın felsefî düşüncesi gereği, iyi her ne kadar belirlenmiş ve tözsel değilse de; aslî varlık olan tanrı ile ilişkilendirilir ve en yüksek iyinin tecelli etme gayesinin teminatı

Ancak bunun deneyim alanında karşılaşmalarla öğrenilecek bir kavramsallaştırma olması durumunda, uzay ve zamana bağlı empirik değerlendirmeler üzerinden öznel çıkarımlar yaparak, duygular ve hayat tecrübeleri bahsinden öte bir tartışma zemini sağlanamaz. Kant ise isteme söz konusu olduğunda, iradenin hep iyiye yönelmesi gerektiğine ve olması gereken için çabalamanın ahlâkîliğine vurgu yapar. İnsanın çeşitli imkânlar açısından hem iyiye hem de fenâya niyet edip isteme kudretine sahipken; iyi olana ve olması gerekeni tespit edebilmesi ve bunun doğrultusunda hareket etmezse yanlış yaptığına dâir bir bilinç durumuna erişmesi de bilinemez bir haldir. Kant'ın bu bilincin iyiye niyet etmemesi hâlini vicdan kavramı ile ilişkilendirirken; "her insan, törel varlık olarak bir tür aslî-olanı içinde taşır"¹⁰⁴ diyerek iyinin, gönderme yaptığı aslî varlık ile bağlantısına işaret eder.

Ahlâk yasasına uymayıp, ödevde aykırı nitelikte bir eylemde bulunmak, vicdan olarak adlandırılan bir tür bilişsel uyarı sistemini harekete geçirir. Böyle bir ihtârın ortadan kaldırılması mümkün olmadığı için, akıl o eylemi her değerlendirmesinde bir tür pişmanlık oluşur ve bunun neticesinde fâili ahlâk yasasına saygıya davet eder.¹⁰⁵ Ödevden kaynaklı eylemde bulunmak, akla saygının doğurduğu 'gönül rahatlığı' olarak açığa çıkıyorsa; vicdanı ortaya çıkaran pişman olma hali de 'aklın azâbı' olarak belirir. Gönül rahatlığı veya vicdan azâbı altında sınıflandırabilecek bu durum, akla uygunluk veya aykırılıktan doğan bilişsel bir duygulanımdır. Kant'ın sınırlar içerisinde kalmak kaydıyla –her ne kadar filozof zaman zaman çok ince bir sınır hattı üzerinde güçlkle yol almaya çalışsa da– aklın koşulsuzluk ile bağlantı kurabilmesinin zeminine en yüksek zihinsel soyutlama olarak

yine aslî varlık olarak tanrıdır. Kant'ın kötülüğü ele alışı bir tür noksanlık ve yokluk halidir. Aslî iyiden pay almamışlık ve aslî varlığın iyiliğinden yoksunluk hâline işaret eder. Ayrıca Almanca'da *böse*'nin etimolojisinde de noksanlık ve yokluk anlamları saklıdır. *Bösedeki* noksanlık ve yokluğu ifâde edecek Türkçe karşılık "fenâ" olmalıdır. Anlam benzerliği itibâriyle *böse*, Almanca 'übel'e ve Türkçe'de 'habis', 'kem' kelimelerine daha yakındır. Kötü kelimesi ise etimolojik açıdan insanın uzvundan hareketle oluşmuş bir sıfattır ve felsefi açıdan fenânın getireceği çeşitliliğe sahip değildir. Bu nedenle 'kötü', Almanca 'schlecht' kelimesinin karşılığı olarak daha uygun olup, anlam bakımından 'schlimm' kelimesine ve Türkçe'de 'âdî', 'bet' kelimelerine daha yakındır. Kant fenâ kavramından ne anladığını, felsefesindeki yerini ve iyi ile nasıl bir ilişkisinin olduğunu etrafıca *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din [Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft]* isimli eserinde ele alır. Konuya ilişkin olarak, tezin ikinci bölümünün beşinci kısmında din ile ahlâk ilişkisi ele alınacaktır.

¹⁰⁴ Kant, "Die Metaphysik der Sitten", 531 [6:401]. "Gewissen [...] jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich."

¹⁰⁵ Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", 224 [5:99].

bilinemezi imleyen Transandantal Özne=X'i koyar. Bu sayede aslî varlıkla bilinemez bir râbita kuran insan aklı, vicdan azâbını hiç yaşamamak için her zaman iyiye yönelmesi gereken istencinin eylemlerine yansması neticesinde, istikbâle yönelik umut taşımaya hak eder. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, Kant'ın çok defa tanrı vurgusunu öne çıkartması ve iyi niyetle eylemlere girişmeyi salık vermesi, ahlâkî dünya tasavvuruyla yakından ilişkilidir. Kant'ın dünyada sürekli olarak iyiye yönelmeyi istemesi, her şeyi karşılıksız olarak gönülden yapma azmi, insan yaşamını bir tür hizmet [Dienst] olarak görmesinden kaynaklanır. Muhakkak ki, bu tâbirin çoklu çağrışımları farklı yorumlamalara açık olsa da, Kant'ın en sâde biçimiyle ortaya koymak istediği temennîsi; insanın tüm ömrünü en yüksek iyiyi gerçekleştirmek uğruna, gaye olarak insanlığa hizmet etmekle geçirmesidir.

SAE'de teorik felsefe açısından nesnenin tesis edilmişinde anlama yetisinin saf kavramları olarak kategoriler tablosunun yerini, PAE'de pratik felsefenin nesnesi olarak iyi; nicelik, nitelik, ilişki ve tarz ana kategorileri olmak üzere belirlenen özgürlüğün kategorileri açısından, teorik felsefede transandantal hayalgücü mârifetiyle bir araya getirilen görü ve kavram, pratik felsefede istenç ile özgürlük kavramlarının kaynaştırılması sonucunda, ahlâk yasasının vücûda getirilmesiyle bir nesne olarak "iyi" sentezlenir. SAE'de hayalgücü aracılığıyla bir araya getirme işlemi "şemalaştırma" adını alırken; iyinin tesis edilmesi amacıyla PAE'de gerçekleştirilen işlem "tipleştirme" [Typik] adını alır.¹⁰⁶ Teorik ve pratik felsefede de nesnenin tesis edilmiş bir ilk-örnek meydana getirme faaliyeti olarak da düşünülebilir. Bu sayede hem kuramsal hem de edimsel olarak kendisinden sonrakiler açısından şablon oluşturacak ve ortaya çıkan numûne üzerinden nesnenin belirlenimi tamamlanmış olacaktır. Ahlâk alanı içerisinde bir hüküm verme durumunda, a priori olarak teşekkül eden tipleştirme edimi sonucunda empirik hiçbir veriyle karışmadan, olması gereken "iyilik timsali"¹⁰⁷ olarak

¹⁰⁶ Kant'ın I. Kritik'te teorik felsefesindeki kilit kavramlardan 'şemalaştırma'nın [Schematismus], II. Kritik'te pratik felsefesinde 'tipleştirme' [Typik] tâbiriyle dönüştüğü hale ilişkin olarak hem bu kavramların birbirleriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları hem de tipleştirmenin sembolik tasavvuruna ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. Adam Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 188] (Göttingen: De Gruyter, 2016).

¹⁰⁷ Kant'ın koşulların üzerine çıkarak, koşulsuzdan hareketle iyinin niyet edilmesine yönelik felsefî görüşüyle; iyiliğin insanın aslî yanında bulunduğu ve insanın dünyada iyi nesnesini

saf olarak meydana gelir. Pratik aklın tipleştirmeyle saflığını korumaya çalışarak eylem alanında iyiyi sentezleme çabası 'tip'e ilişkin belirsizliğin sanki mistisizme gönderme yapıyormuş gibi bir etki yaratabilir. Ancak bunu asıl timsal [Urbild] kavramsallaştırmasıyla ilişkilendirerek insanda aslen iyinin husûle gelmesine muktedir bir tarafının olması, hüküm verme mekanizmasında herhangi bir gizem taşımaz. Mistisizmden daha tehlikeli olan, insanda böyle bir tipleştirme kökünü sökerek, törelliği bütünüyle empirizmin egemenlik alanına bırakmaktır. Empirizmin bu ödevi yok sayan ve tamamıyla törelliği deneyimlerin içinden türetme gayreti, zarar verici nitelik taşır.¹⁰⁸

Kant'ın empirizme olan büyük karşı çıkışının temel nedeni, törel sistem kurmanın önündeki en büyük engelin insanın duyularına ve deneyimine gönderme yaparak her tür ahlâkî eylemi zedeleyici rastlantısallığa çağrı yapılmasıdır. Empirizmin duygular ile ahlâkî yan yana getirmesi ve insanın duygularından belli başlı temel törel ilkeler türetme gayreti, Kant'ın arzuladığı öğretiyi oluşturmaya mâni olarak, koşullara kendini kaptırmayı

vücuda getirebilecek kudrette olduğunu işaret etmesine karşı olarak; hem dini hem de felsefî anlamda sert bir karşı argüman taşıyan Bertolt Brecht'in İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde yazdığı *Siçuanlı İyi İnsan* [Der gute Mensch von Sezuan] oyunu hatırlanmalıdır. Ayrıca Brecht'in bu eserinin örtülü bir biçimde özellikle Kant'ın en yüksek iyi kavramsallaştırması ve tanrı ideasına gönderme olduğu söylenebilir. Çünkü Brecht'in, müstehzi bir tavırla kaleme aldığı "Über Kants Definition der Ehe in der Metaphysik der Sitten" [Gesammelte Werke Band IV, s. 609] şiirinde, Kant'ın *TM*'deki evlilik tanımlamasını hicvetmesi, ona olan alâkasını da açığa vurur. *Siçuanlı İyi İnsan* eserinde, gökten inen üç tanrı, tüm dünyayı gezerek iyiye niyet edip gerçekleştirmek isteyen tek bir insanı bulmak için yaptıkları uzun arayışın ardından, bu iyi insanın Siçuan'daki bir fahişe [Prostituierte] olduğuna karar verir. Brecht, koşulsuzluğun iyiliğe bakışını üç tanrı karakteriyle ve koşullar altındaki insanı, sefâletin ortasında zorlu mesleğini icrâ etmeye uğraşan kadın karakterle sembolize etmesi, eseri felsefî açıdan da bir şahesere dönüştürür. Dinlerin tanrısal bakış açısı ve Kant'ın da pratik akılla ifâde ettiği yaklaşımı birbirleriyle benzerlik taşırken; iki farklı tavır açısından da, insanın koşulları aşarak aklıyla iyiye niyet edebilmesi ve hatta böyle bir iyiyi nasıl tasavvur edebileceğine verilecek güçlü bir cevap yoktur. Kant, tipleştirme [Typik] kavramının, gizemliliği çağrıştırmasını düşünmesi bile, duyulurüstüne kapı aralama tehlikesinin farkında olduğunu gösterir. Brecht'in oyununda, dünyadaki insânî ilişkiler karmaşasını çözmekten ve koşulları aşarak bakmaktan tanrılar bile yoksundur. Nihâî olarak, ne tanrıların iyilik ettikleri insan tam anlamıyla niyet edilen 'iyi' çıkar, ne de kendilerinin dünyada düğümlemiş ahlâkî ilişkilere hüküm verecek vasıfları vardır. Her şey çözülemez noktaya geldiğinde de tanrılar bir buluta binip, baş karaktere "Sen sadece iyi ol, her şey iyiye varır." [Sei nur gut, und alles wird gut werden] diyerek dünyadan ayrılmalari; böyle bir ahlâk anlayışının sadece kökünde değil tamamında bir bilinmezliğin hâkim olduğunu gösterir ve bu gibi öğretiler de ancak birer tekerlemeye dönüştürür. Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, Brecht'in bu oyunda, ahlâkın ideallliği yergisi, yalnızca üç dinin tanrısına yönelik nazîre olmadığı açıktır. Bunun yanında Alman toplumunu felsefî açıdan kuvvetle etkileyen Kant'a ve onun kategorik emir ile ödev kavramsallaştırmalarına örtük bir eleştiri niteliği taşır. İnsanları, koşulları aşma kapasitesine sahip ve bilinmez bir iyiliğe yönelebilecek şekilde tasavvur etmek, idealizm bağlamında, tatbik alanında büyük bir çıkmaza işaret eder.¹⁰⁸ a.g.e., 190 [5:71].

beraberinde getirir. Duygular söz konusu olduğunda Kant'ın merkeze aldığı duygu, onu bir tür aklın duygusu olarak telakki etmesi sebebiyle ayrı bir yeri olan saygıdır. Ahlâk yasası ile saygı arasında koparılmaz bir bağa işaret ettiği için, duyguların altının çizilmesine veya ahlâk yasasını yok sayıp ahlâkı empirikleştirmeye şiddetle karşı çıkar. Kant'ın ahlâk yasası üzerine bu denli titremesinin sebebi, insanı sanki "göğe uzanan -tek, tenhâ- bir kamış" olarak tahayyül edip, ancak aklen bu vasıtayla sonsuz varlık ile irtibatını sağlayabileceğini üstü örtülü vurgulama ihtiyacından kaynaklanır. "Yâni ahlâk yasası en mükemmel varlığın iradesi için kutsiyetin yasası; her sonlu akıllı varlığın iradesi için bir ödev yasadır, ki o, yasa için saygı dolayısıyla, ödev için huşûdan kaynaklı, ahlâkî icbar ve eylemlerin tespitidir."¹⁰⁹

Ayrıca akıllı bir canlı olan insanın pratik aklın ölçüsünden çıkması her zaman ihtimal dâhilindedir. Bunun sonucunda insanların pratik aklın sınırlarını görüp eylemlerinde aklın insanlığa koyduğu bu sınırları aşma eğilimine girişmeleri sonucunda kendinden geçme [Schwärmerei]¹¹⁰ fenomeni akla meydan okur. Kendinden geçme, insanın akılla olan ilişkisini kopartarak, ahlâk yasasından vâreste, eylemlerinde öngörülemez bir aşırılığın ortaya çıkmasıdır.¹¹¹

¹⁰⁹ a.g.e., 204 [5:83]. "Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht."

¹¹⁰ Kant'ın birçok farklı eserinde kullandığı *Schwärmerei* kavramıyla beraber, Eski Yunanca'dan Almanca'ya geçmiş 'Enthusiasm' kelimesini de bu kavrama karşılık kullanır. Eski Yunanca *ἐνθουσιασμός* (enthousiazmos) kavramı "tanrı tarafından ele geçirilmiş/sahiplenilmiş" anlamında, tanrılardan birinin onlarla iletişim kurma becerisine sahip birini seçerek, onun içine girmesi ve ondan sonra o kişinin yalnızca tanrının sözlerine aracı olarak dile gelmesine işaret eder. İçine tanrı girmiş kişilerin anormal hareketler sergilemesi, bir halden başka bir hâle girmesi ve aklını kaçırmış gibi davranmasından hareketle bu kelime günümüzde aşırı taşkınlık, coşkunluğun ifâdesi olarak kullanılmaktadır. Almanca'da, işe yaramayan erkek arıların -yaz mevsimi sonunda işçi arılar tarafından- kovandan dışarı atılması ve ölüme terk edilmesi etimolojik kökünden gelen *schwärmen* fiilinden, türetilen *Schwärmerei* ve *Schwärmer* isimlerine karşılık; hem Kant'ın anlam verdiği şeklin korunması hem de *Enthusiasm* kelimesinden farklılaşması için Türkçe'de "kendinden geçme" ve "kendinden geçmiş" karşılığı isabetli olacaktır. *Enthusiasm* kavramının ise Türkçe'de yerleşmiş ve yaygınlaşmış "coşku" kelimesiyle karşılanması uygundur. Ayrıca Kant'ın *Schwärmerei* ve *Enthusiasm* kavramlarının, din felsefesi ve melankoli ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi konusunda farklı bir bakış açısı için bkz. Gregory R. Johnson, *The Tree of Melancholy: Kant on Philosophy and Enthusiasm*, ed. Chris L. Firestone and Stephen R. Palmquist (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 43-61.

¹¹¹ a.g.e., 208 [5:86].

SAE'de aklın saf kavramları olarak belirlenen, ruh, evren ve tanrı ideaları; pratik felsefede sırasıyla ölümsüzlük, özgürlük ve tanrı idealarına dönüşür. Teorik felsefede 'ruh' ideası, pratik felsefede 'ruhun ölümsüzlüğü' ideasına dönüşerek; en yüksek iyi kavramsallaştırmasının gerçekleşebilmesi için ortaya konacak çabaya ilişkin olarak, en yüksek iyi nesnesinin sonsuza uzaması gibi, ruhun da zaman çizgisinde sonsuza uzanması şeklinde postüla edilir. Her insanın iyiyi istemesi neticesinde tüm dünyada hâkim olacak iyilik hâlinin bütünü temsil eden en yüksek iyi, nihâî olarak tanrısal iradenin yeryüzüne tamamıyla tecelli etmesi şeklinde bir varsayımda soyutlanır. Kant, bir insan ömrüyle veya çağlarla kısıtlı olmayacak bir süreye ilişkin hedef koyduğunun farkındadır. Akıl sahibi canlının, eylem alanı içerisinde, iradesinin ahlâk yasasına tam uygunluğu, canlının tüm yaşamı boyunca hiçbir zaman elde edemeyeceği bir kutsiyet [Heiligkeit] ve mükemmelliktir [Vollkommenheit].¹¹² Akıl sahibinin hayat döngüsü içerisinde uzun bir yetkinleşme yolculuğu olarak ele alınabilecek ahlâkî tekâmül, iyiye yönelen iradesinin, sonsuza uzanan mertebelere ulaşma gayretinin ölüm düşüncesiyle kesintiye uğramayacakmış gibi devamlılığının varsayılması, tüm hayatı boyunca yapıp ettiklerine nihâî kutsal bir anlam atfetmesine yardımcı olur. Sonuçta, bu ödeve tümüyle uygun hareket eden ve ahlâk yasası göre eyleyen insan, bir ömrü kendinden râzı olarak geçirmenin memnûniyetine erecektir.

3. 2. Güzellik ile Ahlâkın İlişkisi

İnsanın bilme ve isteme yetisinin dışında bir de beğenme yetisi vardır ve beğenme yetisi insanda estetik yargının oluşumunu sağlar. Kant'ın SAE ve PAE eserlerinde, anlama ve akıl yetilerini ele almasının ardından bunlar arasında bağlantıyı sağlayacak bir vasıtanın da gerekliliği ortaya çıkar. Duyusallığın, SAE'de ele alındığından farklı olarak, beğeniyle ilişkilendirilerek inceleneceği eser, üçüncü ve son Kritik olan Yargıgücünün Eleştirisi (YGE) [*Kritik der Urteilskraft*]'dir. Kant'ın transandantal felsefe için nihâî arzusu, insanın dünyada ahlâkî açıdan kendisi yetkinleştirme mâcerâsında, yetilerinin sınırlarını tanıyıp bilerek, hangisini, nasıl

¹¹² a.g.e., 252 [5:123].

kullanacağını anlayıp, teorik ve pratik aklın beraberliğinde dünyasına birlik getirmektir.

Bilme ve isteme yetilerinde ortaya çıkan yargının belirleyen [bestimmend] niteliği, beğenme yetisi söz konusu olduğunda bu şekilde işleyemez. Bilme ve isteme yetilerinde ele alınan hâliyle tümellik ve zorunluluk, estetik meselesine gelindiğinde beğenme üzerinde yargı verildiğinden, beğeni temelinde yargının yeniden ele alınarak, estetiğe özgü bir biçimde tanımlanması gerekir. Belirleyen yargının yanında, III. Kritik'te Kant'ın akseden [reflektierend]¹¹³ adını verdiği yeni bir yargı türüyle, yargıda bulunanın biricikliği ön plana çıkar.

Kant'ın ahlâka bakışında, onu özellikle Britanyalı empirist filozoflardan ayıran en önemli farklar, ahlâkı duygularla ilişkilendirmemesi ve ahlâkı yalnızca akılla îzah etmeye çalışmasıdır. Ancak estetik konusunu ele alırken, yenilikçi bir tarzda, duysal olanı, düşünsel olanla bir araya getirebilecek hamle olarak, güzel [Schöne] ile ahlâkı kesiştirebilmenin önu açılır. Eğer bir ahlâk sistemi, insanın tüm hayatını çepeçevre sararak onu kemâle ulaştırma amacını taşıyorsa, bilme ve istemeyle bağlantısı olduğu kadar beğenme ile de ilişki kurması gereklidir. Bu bakımdan III. Kritik bu

¹¹³ III. Kritik'te, yargı türleri "belirleyen" ve "akseden" olmak üzere ikiye ayrılır. Kant, kullandığı terimleri oluştururken, master halindeki bu iki fiile "-d" eki getirerek, onları sıfat-fiil hâlinde kullanmayı tercih eder. Türkçe'de *bestimmend* ve *reflektierend* kelimelerine karşılık türetilcek terimleri, sıfat-fiil halleriyle kullanmak amacıyla ilgili fiillere getirilecek en uygun sıfat-fiil eki karşılığı "-en/-an"dır. *Bestimmen* fiili için "belirlemek", *reflektieren* fiili için ise "aksetmek" en uygun karşılık olarak durur. Kant'ın özellikle *reflektierend* olarak kullandığı sifata dâir, Türkçe felsefede henüz üzerinde uzlaşmış ve yerleşmiş bir karşılık yoktur. Türkçe'ye Fransızca'dan "refleks" ve "reflektör" kelimeleri geçmişse de; Kant'ın bu kullanımına karşılık olarak genelde kullanılan "reflektif/refleksif" ve *Reflexion* karşılığı "refleksiyon" kelimeleri, Türkçe'de karşılık bulunabilecekken, bu yol tercih edilmeden ortaya atılmış; ancak tam anlamıyla dilde yerleşmemiş tekliflerdir. Türkçe'de "akis" kelimesi, "yansıma" gerçek anlamı haricinde; "duygu ve düşüncelerin insanın üzerinde bıraktığı etki" mecaz anlamına sahiptir. Ayrıca Türk basınında -*Time* dergisi örnek alınarak çıkartılan- *Akis* (1954-1967) isimli siyâsî içerikli düşünce dergisinin adından anlaşılacağı üzere, kelime mecaz anlamıyla da popüler kullanıma geçmiştir. Ayrıca Cumhuriyet'in erken döneminde Türkçe felsefe dilinin oluşumu için önemli katkıları olan Dârülfünun felsefe hocası Babanzâde Ahmed Naim, Fransızca felsefe terimlerine Türkçe karşılık bulma çalışmaları sonucunda, Fransızca *réflexion* kelimesine karşılık teemmül, *réflexif* kelimesine karşılık ise teemmülî veya mün'akis şeklinde teklifte bulunmuştur bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergâh, 2016), 364. Aynı Latince kökten gelen farklı dillerde farklı yazılan bu kelime köküne ilişkin olarak Türkçe'de karşılanacak sözcüklerin "emel" kökü yerine, "akis" kökünden gelmesi daha isabetli olacaktır. Ayrıca Babanzâde Ahmed Naim'in de felsefî hassasiyetlerine paralel olarak, Türk diline ilişkin tespitlerin de yapıldığı giriş yazısıyla birlikte, Türkçe felsefe dili inşâ etmek amacıyla kaleme alınan, maalesef henüz alfabetik olarak tamamlanmamış eser için bkz. Ş. Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh, 2013).

yoldan ilerleyip, estetik açıdan haz duyma veya duymamayı ele alarak, güzel ile ahlâkı ilişkilendirmeye çalışır.

Kant'ın 1764 yılında kaleme aldığı *Güzelin ve Yücenin Duygusu Üzerine Gözlemler* [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*] başlıklı eserinde güzel ve yüce kavramlarını; ilk olarak farklı nesnelere üzerinden, sonra kavramların insanlarla ilişkisi bağlamında, daha sonra karşılıklı cinslerin ilişkisi ve son olarak da milli karakteristik özelliklerle ilişkilendirerek ele alır.¹¹⁴ Kant'ın eleştiri dönemi öncesinde, henüz felsefi yolunu net olarak belirleyemediği bir evrede, güzeli ve yüceyi doğrudan duygularla eşleştirerek, basmakalıp târihî tekrarları dillendirir. Kendisi de söylediklerini temellendirmeden yoksun olarak, kişisel duygularını paylaşmanın ötesine geçemediğini fark etmiş olacak ki, bu eserin yalnızca kendi gözlemleri olarak nitelendirilmesi gerektiğini önemle vurgular. Eserini yazarken atıfta bulunduğu gibi, Edmund Burke'ün 1757 yılında yazdığı *Yüce ve Güzel Fikirlerimizin Kökeni Üzerine Felsefi Bir Soruşturma* [*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*] isimli eserinden fazlasıyla etkilenmiş ve daha sonra bu kavramları yalnızca empirik düzeyde irdeleme düşüncesinden vazgeçmiştir. Burke'ün kavramları tek tek ele alma üzerinden ilerlediği ve kendi deyimiyle bu konulardaki kavram kargaşasına son verme isteğinin ön plana çıktığı eserinde, ikinci baskıda beğeni [taste] üzerine giriş yazısı koyarak estetik anlayışına dâir de bir çerçeve çizer.¹¹⁵ Kant, eleştiri dönemine girdikten sonra, estetik alanında kopuş yaşayacağı Burke'den, daha sonra da Fransız İhtilali'ne yaklaşım ve siyâsete bakış konusunda derin ayrılıklar yaşayacaktır.

III. Kritik ile Kant, estetik bir yargı olan beğeni yargısını [Geschmacksurteil] akılla ilişkilendirerek temellendirmeye çalışır. Beğeni yargısını belirleyen tamamen çıkardan bağımsız olan hoşlanmadır [Wohlgefallen]. Makbul [angenehm] olandan hoşlanma ise çıkarla ilişkilidir. Makbul, şirin [anmutig], sevimli [lieblich], eğlendirici [ergötzend], sevindirici [erfreulich] gibi birçok farklı sıfatla da benzer olarak duyularla

¹¹⁴ Immanuel Kant, "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", *Vorkritische Schriften bis 1768 2* [Band II] (Wiesbaden: Insel Verlag, 1960), 825.

¹¹⁵ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, (New York: Oxford University Press, 1998), 11.

ilişki içerisinde olup duyuma [Empfindung] hitap eder.¹¹⁶ Makbul, güzel ve iyi arasında haz duyma [Lust] üzerinden bir ilişki kurulabilir. Makbul, "keyif veren" [vergnügt]; güzel, "yalın hoşlanılan" [bloß gefällt]; iyi ise "muteber" [geschätzt] olandır.¹¹⁷ İyinin ortaya çıkması için yalnızca duyumsamanın ve haz duymanın gerçekleşmesi yeterli olmaz, amaçlarla da ilişkiye geçmesi gerekir. Bu nedenle iyinin amaçla kurulan bağlantısında olduğu gibi, güzel de nihâî olarak amaçla birlikte düşünülmelidir. Güzelin makbul ile en büyük farkı, akseden yargının kavrama gönderme yapması ve bu sayede güzeli duyusallığın üzerine çıkararak akılla irtibatlandırma kabiliyetidir. Güzelin, makbulü ortaya çıkaran hazzı aşan, saf bir yanının olması gerekir ki, güzel akıllı canlılar arasında bir müşterekliğe gönderme yapabilsin. Bu müştereklik ne teorik felsefede nesnenin tesis edilmesinde ne de iyinin meydana getirilmesinde olduğu gibi, belirleyen yargı sınırları içindedir. Estetik bir yargıya ilişkin oluşuyla, mantıksal olmayan ama kendine has bir 'herkes-için'lik barındırmasıyla mümkündür.

Beğeni yargısı haz duyma nesnesi olarak güzeli oluştururken özneliliğin ön planda olduğu bu yargılamada bilme yetisinde ortaya çıktığı haliyle bir kavramla ilişki kurulmaz. Güzelin meydana geldiği her nesnenin tesisinde kavramın eşlik etmesi, bu yargıyı estetik bir yargı olmaktan çıkarır. Bu nedenle beğenin özneliliği gereği, tümellik ve zorunluluğun estetik açıdan iktibâsında farklılaşma başlar. Kavramların yokluğunda tümelliğin inşasının farklı bir yansıması ortaya çıkar ve yargıda bulunanın güzel olarak dile getirdiği nesnenin, herkes tarafından güzel olarak nitelendirilme beklentisini açığa vurur.¹¹⁸ Yargının geçerliliği mantıksal açıdan bakıldığında nesnel-tümel olması gerekirken, beğeni yargısı söz konusu olduğunda öznel-genel geçerlilik [gemeingültig] noktasında öznel yargının bir genelleştirilmesiyle karşılaşılır. Bu geçerlilik beğeni yargılarının, münferit yargı [einzelnes Urteil] olma özelliğiyle alâkalıdır. Buradaki geçerlilik mantıksal olanla karşılaştırılmaz; ancak bir tür genelleştirilmiş geçerlilik atfedilebilir.

¹¹⁶ Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft", *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 2* [Band X] (Wiesbaden: Insel Verlag, 1957), 280 [5:205].

¹¹⁷ Kant, "Kritik der Urteilskraft", 287 [5:210].

¹¹⁸a.g.e., 289 [5:213].

Münferit yargıların haz duyma veya duymama üzerinden ortaya koyulmaları ve kavrama gönderme yapmamaları, herkes tarafından kabul görmeye ilişkin bir temennî içerir. Kant'ın bu genelleştirilebilmenin mümkün olduğunu, beğeni yargısında herkesin katılacağı bir hoşlanmanın söz konusu olabileceğine ilişkin bir postüla ortaya atar ve buna tümel ses [allgemeine Stimme] adını verir.¹¹⁹ Tümeliliğin kavram yokluğunda, tüm akıllı canlılarca kabul edilecek güzelin ortaya çıkışı, sanki aynı frekansta buluşup titreyen tellerin notada ortaklaşmasına benzer olarak, insanların haz duymasında da bir tür uzaklardan gelen bir çağrıya kulak vererek, aynı nağmede birleşmelerine işaret eder.¹²⁰ Beğeni yargısında öznellik ön plana çıkarken, tümel erişebilirlik [allgemeine Mitteilungs-fähigkeit] özelliği, kavramın yokluğunda zihinsel durumda bir verili tasavvurda ortaya çıkar. Bilme yetisine ait olmayan bu yetenek, insanın anlama yetisi ile hayalgücü arasındaki iletişimin bir imkân olarak tümeliliğe açılabilmesini sağlar. Zihinsel yetilerden anlama yetisi ile hayalgücünün karşılıklı özgür oyunu [freies Spiel], bir taraftan tümeliliği tutarken bir taraftan da öznellikle beraber herkes için geçerliliği oluşturacak bir uyum gösterir.¹²¹

İsteme yetisinde, kavramlar yoluyla amaç tasavvuruyla birlikte istenç ortaya çıkar ve özgürlüğün nedenselliği de bu sebeple bir amaçlılık fikri ile kendisini gösterir. Ancak söz konusu beğenme yetisi olduğunda amaç kavramının doğrudan kapsanmadığı öznel bir beğeni yargısında münferiden amaçsız gibi gözükken yargıların nihâî olarak tümel planda amaçlılığa uygun olması gerekir. Bunu sağlayacak olan da beğeni yargısının akseden yargı olma özelliğidir. Beğeni yargısındaki öznel amacın yokluğu, nesnel açıdan bir amaçlılığın olmadığı anlamına gelmez. Tümel erişebilirliğin de zemininde yatan şey, kavramın olmadığı bir beğeni yargısında, amacın kapsandığı akseden yargı vasıtasıyla nesnenin temsil edilmesidir. Yargı için doğrudan bir amaç konulursa bu yargı belirlenim zemininde yer alır ve hoşlanmanın

¹¹⁹ a.g.e, 294 [5:217]

¹²⁰ İnsanları estetik açıdan beğeni çerçevesinde ortaklaştıran hissiyata gönderme yaparak meydana getirilen tümel ses postülası, Türkçe'nin açtığı bir imkânla "gönül bağı" olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla da beğeni söz konusu olduğunda insanların tamamına seslenebilecek "tümel ses" metaforunun ihtiva ettiği anlam, insanları bir araya getiren ses metaforuna nazîreyle, "gönül telini titretmek" deyiimiyle beraber düşünülebilir. Çünkü insanları ortaklaştıran beğenin oluşması, öncelikle hislere hitap ederken, daha sonra dalga dalga ilerleyerek, hislerin öznelliğini aşip herkesin onayını almaya çalışacaktır.

¹²¹ a.g.e., 298 [5:220]

böyle bir zeminde bulunması olanaksızlaşır. Kavramlar yoluyla belirlenecek hiçbir nesnel beğeni yargısı olamaz. Bilme yetisinde saf olmaya verilen büyük önem, beğeniden söz ederken de aynı önemi korur. Ancak empirik duygulanımlardan arındırılmayla beğeni yargısı saflaşabilecektir ve ancak saf beğeni yargısının tümel erişebilirliği mümkün olacaktır. Kant'ın ahlâkın duygulanımla beraber ele alınmasına karşı çıkışı; teorik felsefesinde empirik verilerden ayıklayarak sentetik a priori yargıyı oluşturmaya paralel olarak, estetik bahsinde de saf beğeni yargısını elde etmek için heyecan, câzibe, tutku gibi duygulardan arındırılmış, saflığa ulaşmaya çalışır.

Kant'ın estetik bağlamında odağına aldığı kavramlardan biri de mükemmelliktir [Vollkommenheit]. Mükemmellik kavramı, amaç kavramıyla beraber düşünülmesi zorunlu olan ve yalnızca bir amacı gerçekleştirmeyle ortaya koyulan kemâli gözler önüne serer. Bu nedenle nesnenin estetik açıdan mükemmelliğe ulaşması da bir amaç taşımasıyla mümkündür. Ayrıca mükemmelliğe ulaşmak da yalnızca hissetme ile elde edilecek bir haz duyma faâliyeti değil, tamâma erme aracılığıyla tüm zihinsel yetiler üzerinde etki doğuracaktır.¹²²

Beğeni yargısının genelleştirilebilmesindeki önemli bir nokta da, "beğenin asıl timsali" [Urbild des Geschmacks] ile bağlantısıdır. Asıl timsal, güzel idealinin oluşması için esas teşkil eder.¹²³ Asıl timsalde kökünü bulan beğeni yargısı, kavramın nesneyi tümelleştirmesine benzer olarak, beğeni yargısında kavram yerine konumlanarak, kendisini herkesin beğenisine açar. İdeal tâbirinin kullanılması aklın saf kavramı olan idea ile ilişkilendirilebilecekken; burada idea üzerinden değil, asıl timsal üzerinden saflaştırma kast edilir. Asıl timsalle irtibâta geçilmesinde hayalgücünün de büyük bir rolü vardır. Hayalgücü, aklın bir ideası olarak değil, ancak münferit sunum/sergileme [einzelne Darstellung] yoluyla faâliyete geçer ve güzelliğin idealini meydana getirir. Asıl timsalin hayalgücü yetisiyle canlandırılarak beğeni oluşturması, onu estetik açıdan biricik hâle

¹²² Kant'ın erdem etiği çerçevesinde mükemmellik konusundaki görüşlerinin Wolffçu mükemmellik kavrayışıyla ayrımlarının ortaya koyularak karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Paul Guyer, "Kantian Perfectionism" *Virtues of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 70-86.

¹²³ a.g.e., 313 [5:233]

getirir.¹²⁴ Akıl, idealini tamamlanmışlık [Vollständigkeit] kazanarak elde ediyorsa, estetik söz konusu olduğunda güzellik merkeze alınarak amaçlılığını kendisinde taşıyan bir ideal ortaya çıkar. Bu noktada I. ve II. Kritik'te olduğu gibi içerisine deneyimden hiçbir şey barındırmama prensibi gereği a priori zemine sahip olma, güzellik söz konusu olduğunda kendinde bir amaçlılığı taşımasıyla ilişkilidir.

Kant açısından bilgi felsefesi ve ahlâk felsefesinde ortaya koyduğu postülaların yansıması estetikte de kendisini belli eder. Bilgi felsefesi söz konusu olduğunda, bilimin ilerlemesi ve motivasyonunu her dâim canlı tutacak araştırmalar yapabilmesi için antinomilerde, tez olarak ortaya sürülen önermelerin kabulünü salık verir. Ahlâk felsefesinde, en yüksek iyiye ulaşma motivasyonunda tanrının varsayılması, insanın özgür irâdî eylemlerine sağlam bir zemin teşkil eder. Estetik bahsinde ise, insanı varoluşun gayesini taşıyan tek canlı olarak ele alarak bu alanı inşaaya kalkışır. Bunun sonucu olarak ahlâk ile estetik, ahlâk yasası ile hoşlanmanın birbirine bağlanmasıyla yakınlaşır. Kant, ahlâk yasasını saf ve koşulsuz bir entelektüel hoşlanmanın nesnesi olarak adlandırır.¹²⁵ Anlama yetisinin hayalgücü ile özgür oyununun sonucunda güzel ile sevgi besleme ortaya çıkarken; akıl ile hayalgücü arasındaki özgür oyundan yüce ve saygı duyma belirir.¹²⁶ Bu sayede sevgi ve saygı kavramları, duyulur seviyeden düşünülür seviyeye çıkartılarak dolaşıma sokulur. Bu noktada estetik açıdan güzellik idealine Kant'ın verdiği önem, insanın eylemleri aracılığıyla tekâmülünü gerçekleştirmesi, yalnızca zihinsel melekeleri aracılığıyla değil, beden ve duyumsamanın da eşlik ettiği estetik ile insanın tamamına ereceğine ilişkin faraziyesine dayanır.¹²⁷ Estetik açısından ortaya çıkan

¹²⁴ a.g.e., 314 [5:234].

¹²⁵ a.g.e., 361 [5:272].

¹²⁶ Kant'ın estetik yargıgücü bahsi altında ele aldığı oyun kavramına ilişkin olarak; bu kavramı önce formel amaçlılık ile bilme yetisi bağlamında ele alıp, sonrasında pratik açıdan nasıl tatbik edileceğinin araştırılması ve son olarak güzellik ile oyun kavramı arasındaki bağlantının ayrıntılı bir tetkiki için bkz. Alexander Wachter, *Das Spiel in der Ästhetik* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 152] (Göttingen: De Gruyter, 2006).

¹²⁷ İnsanın bilme, arzulama ve beğenme yetilerine ilişkin kapsayıcı bir sistem geliştirme isteği felsefi açıdan bir tür "her şeyin teorisi"dir. Doğru, iyi ve güzelin sınırlarını tayin etme ve aralarındaki ilişkinin ortaya konularak; ben, âlem ve tanrı kavramlarını bir bütün içerisinde sistemleştirme şevki birçok büyük filozofta görülür. Beğeni konusuna gelindiğinde Kant, 'doğru' ve 'iyi'ye ilişkin yaptığı tespitleri, 'güzel'i de içerisine alacak şekilde birleştirme için ilk hamle olarak akseden yargıyı icat eder. Sonrasında 'güzel', herkesin onayını alacak seviyeye, tümel ses ile yükseltilir ve nihâî olarak da amaç ile tüm yapının bütünlüğü kurulmaya çalışılır. Kant'ın III. Kritik'te amaçlılık ilkesini ele alırken, güzelden başlayıp, sonrasında onun biyolojideki izdüşümünü araştırması ve nihayet amaçlılığı siyâseten bir

amaç, temsilin belirlenimdeki amaç değil, hissetme yetisi dolayısıyla sanki amaçlıymış gibi olan algısında yatar. Bir araç gerecin veya insanın yarattığı bir eserin ortaya çıkmasındaki bir amaçlılık olarak değil, doğaya bakıldığında bir hayvanın veya bitkinin güzelliğinde, sanki bu güzelliğin içkin amaçlılığı varmış gibi algılanmasından kaynaklanan bir amaçlılık estetik açıdan önem kazanır.

Estetik konusunda tümellik, mantıksal olmaktan ziyade herkese genişleyecek nitelikte genelleştirilmiş bir hal alırken; zorunluluk ise nesnellik beğeni yargısı için mümkün olmadığı için öznelikte kökünü bulup herkesin tasdik edeceği nitelikteki bir kurala gönderme yapan numunelik [exemplarisch] sıfatına ulaşmalıdır. Beğenmeye ilişkin bir yargıdan bilmeye ilişkin yargıdan beklenecek zorunluluk beklemek mümkün değildir. Beğenin özneliğinden bahsedildiğinde kavramların değil, duyguların ön plana çıkmasıyla zorunluluk talebi kendisini, her insanın duygularına hitap etmeye bırakarak, karşılaşılan nesnenin güzel olmasına ilişkin bir tür gereklilik [Sollen] hissine dönüşür.¹²⁸ Böylece güzel üzerinden başkasıyla ortaklaşarak, duygusal açıdan bu gereklilik hissi yayılmaya başlar. Genel hissiyat [Gemeinsinn/sensus communis]¹²⁹ varsayımıyla birlikte beğeni

sona bağlaması üzerine bkz. Avery Goldman, "The Principle of Purposiveness: From the Beautiful to the Biological and Finally to the Political in Kant's Critique of Judgement" *Politics and Teleology in Kant*, ed. Paul Formosa, Avery Goldman ve Tatiana Patrone (Cardiff: University of Wales Press, 2014), 211-27.

Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da da egemen olan iyi ile güzelin birlikteliği fikri ve ahlâkın güzel ile de beraberlik kuracağı düşüncesi, her ne kadar Modern Çağ bir tür eskiye yönelik kopuş çağı olarak görülmeğe istense de, pek çok şeyin devam ettiğine dâir emareler görülür. Kant, iyiye ilişkin söyledikleri ile güzele ilişkin söylediklerini farklı şekillerde ele almaya çalışsa da; insanın mükemmelliğe gidişinde ahlâkın güzel ile de bir ilişkisini dolaylı yoldan kurmaya çalışır. Bu konuda Modern Çağ açısından bu felsefî problemi en iyi biçimde, edebi bir dille canlandıran, Oscar Wilde'in *The Picture of Dorian Gray* isimli eseridir. Modern Çağ'ın sembolü denilebilecek bir yerde, modern düşüncenin bir taassuba dönüşmeye başlamasıyla ahlâk ile güzellik üzerine böyle bir eleştirel felsefî romanın kaleme alması dikkat çekicidir. Geleneksel açıdan akl-i selim, kalb-i selim ve zevk-i selim olarak birleştirilerek tasavvur edilen insânî mükemmellik; benzer bir biçimde doğru düşünen, iyiyi eyleyen ve güzeli beğenen olarak modern dönemde de benzer mükemmelliğin peşindedir. Romanda da gösterildiği üzere; kadim çağlarda eski kanaatleriyle hala kendisini merkezde, dünyaya anlamını veren ve mükemmelliğe erişmeye aday olarak tasvir eden insan, modern dönemde de bedeni ve arzuları dolayısıyla hayvânîliğini örtüp saklayarak, kendisini kof bir biçimde idealize etmekte eski dönemlerle kıyaslanamaz bir başarı elde eder. Oscar Wilde'in bu eserinin burada önemle zikredilmesinin sebebi, yaptığı felsefî tespitlerin dönemi için çok isabetli olması ve kendisinden sonrakilere gotik edebiyat alanında örnek olacak şekilde modern düşüncenin dokunulmazlarını bu motifleri kullanarak eleştirmesidir.

¹²⁸ a.g.e., 320 [5:238].

¹²⁹ Kant'ın YGE'nin hem güzelin analitiği [§20], hem de saf estetik yargıların dedüksiyonu [§40] kısımlarında ele aldığı ve Latince *sensus communis*'e atıfla, Almanca'daki *Gemeinsinn* karşılığı iki farklı açıdan ele alınabilir. Birincisi, kelimenin müştereklik ve ortaklaşma edimine gönderme yapan, bir şeyin insanlar tarafından paylaşılmasıdır. İkincisi de Kant'ın da belirttiği gibi avamı, alelâdeliği ifâde eden, insânî yetileri sağlıklı şekilde çalışan her türlü insanı en

yargısının genelleşerek insanlar arasında vücut bulduğundan bahsedilebilir. Belirleyen yargının sahip olduğu tümellik ve zorunluluk; akseden yargıya gelindiğinde, tümellik tümel ses ile zorunluluk da insanlararası ortaklaşmayı mümkün kılan *sensus communis* ile sağlanır.¹³⁰ Beğeni için herkesçe onaylanma arzusu, genel hissiyat ile insanların en temelde kendilerinden bir şey bularak sanki böyle hissetmeleri zorunluymuş gibi birbirlerine yaklaşmalarına işaret eder.¹³¹ Evrensel erişebilirlik sayesinde hissetme yetisiyle başlayan, hayalgücü ve anlama yetisinin ortaklaşmasında bir beğeni yargısıyla sonuçlanan güzelin tesis edilişi; her insan tarafından kabul görerek, duygularda ortak bir zemine varır. Bu nedenle genel hissiyât varsayımıyla, beğeni yargısının özneliği tümel hemfikirlik [allgemeine Beistimmung] neticesinde bir tür zarûret olarak kendisini hissettirir.¹³²

geniş anlamda kapsayan, insan olma ortak paydasını sağlayan asgarî müştereke işaret eden anlamıdır. Kant bu kavramı, akseden yargının tüm insanlar için zorunluluk ihtiva etmesine gönderme yaparak kullanır. Tamlamanın Türkçe'ye ister Latince ister Almanca kelime vurgulanarak, pek çok farklı çevirisi yapılabilir. Ancak burada verilecek karşılığın Kantçı bir terim olarak, onun yüklediği anlam düşünülerek çevrilmesi daha uygun olabilir. Batı felsefe dillerine, çoğunlukla kaynak Latince dilin hedef dile telaffuzu uyumlulaştırılarak kullanılmasının aksine, Almanca'ya has çevirisi yapılarak kullanılmaktadır. *Communis* ve *gemein* kavramları Türkçe'ye "genel, umûmî, ortak, müşterek" olarak çevrilebilir. Kant'ın kullandığı anlamıyla, *gemein* sıfatının insanı ortaklık ve müştereklik kurabilmekten ve umûmî olarak ammeye ait oluşundan ziyade; bilişsel olarak insan olmanın ve en temel anlamda insânî yetileri kullanabiliyor olmaya sahip olarak, bir araya gelebilme potansiyeline işaret ediyor olduğundan hareketle "genel" sıfatı daha uygun gözüktür. *Sensus* ve *Sinn* isimlerine karşılık olarak ise kelime bir tarafıyla hissetme yetisine gönderme yaparken, bir taraftan da duygudaşlık kurabilme potansiyeline sahip olma anlamını barındırır. Tezin üçüncü bölümünde işaret edilecek bir nokta da, Kant'ın hukuk ve adâlet meseleleri için bu kavramla ilişkiye kurmasıdır. Türkçe'de özellikle adâlet kavramı etrafında, en temelde insan olan herkesin anlayabileceği düşünülerek yaklaştırılan ve bu kavramın yanına eklenen "hissiyat"tır. Hissiyat kelimesi "his" kökünden, önce hisle ilgili şey olarak "hissî", sonra da "hisle ilgili şeyler" anlamında çoğul eki almasıyla meydana gelen son hâlin, hem hissetme yetisine hem de hissetme yetisiyle ilişkili olarak hissedilen şeyler ve duygular anlamına gelmesinin de anlamda pek çok çağrışımı içerisinde saklaması değerlidir. Bu nedenle Kant'ın *Gemeinsinn* kavramı karşılığının, onun hassasiyetlerini en iyi şekilde gösterecek olan "genel hissiyat" ile karşılanması tercih edilmiştir.

¹³⁰ Kant'ın kullandığı Latince tâbirin Almanca karşılığının arka plan araştırması ve kelimenin anlamının açıklığa kavuşturulmasıyla başlanarak, devamında bu kavramın önce bilgi bağlamında mantıksal açıdan [sensus communis logicus], sonra ahlâkîlik bağlamında pratik açıdan [sensus communis practicus], en son olarak da güzellik bağlamında estetik açıdan [sensus communis aestheticus] geniş bir biçimde ele alındığı detaylı tetkik için bkz. Zhengmi Zhouhuang, *Der sensus communis bei Kant* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 187] (Göttingen: De Gruyter, 2016).

¹³¹ III. Kritik'te estetik yargıgücüsüyle birlikte duygular ve hissiyat temelinde insanların bir araya gelmesini önemseyen Kant, siyâset felsefesi açısından da daha önce üzerinde durmadığı bu kavramlara ilişkin bir imkânın açıldığını fark eder ve onlara kilit görevler yükler. Duygular ve hissiyatın ahlâkî eylemlerdeki yeri, ahlâkî mükemmelliğe varmadaki rolü ve bu yeni zeminde tüm insanların birleşebileceği bir tümelleştirme işlevinin değerlendirildiği ayrıntılı bir çalışma için bkz. Diane Williamson, *Kant's Theory of Emotion* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

¹³² a.g.e., 323 [5:240].

İyi ile güzelin birbirleriyle kesişimi, eylem üzerine olan pratik ile, duyum üzerine olan estetik kümelerinin birbirlerine yaklaştıkları safhada kendisini gösterir. Bilginin oluşumda anlama yetisinin saf kavramlarının uzay-zamansal hale getirilerek duyusallaştırılmasında "şematizm"; amaçlılığa göndermede bulunan münferit beğeni yargısında ise herkesin hemfikir olacağı güzele ilişkin, yargının varsayımsal nesnelliğini meydana getirecek olan "sembolizm" rol oynar. Böylece bilme yetisinde *şema*, arzulama yetisinde *tip* ve beğenme yetisinde *sembol* tâbirleri ayrışır.

Hissetme yetisinden gelen tikel görümler, tümel ses ve genel hissiyatın herkesçe onaylanmaya uygun hale getirme işleminde; önceki yargılarda şemalaştırma ve tipleştirme faaliyetinin üstlendiği rolü, akseden yargının teşekkülüyle sembolleştirme alır. Sembolikliğin verdiği imkânla beğeni yargısı, hissedenin öznel tecrübesi sanki nesnelmiş gibi hissedilmeye varır. Sonuç olarak, güzel, herkesçe tasdik edilir biçimde bir kavram yoluyla bilinemez ancak, sembol yoluyla zihinde canlandırılır.¹³³

3. 3. Yücelik ile Ahlâkın İlişkisi

Haz duyma eylemi, insanın duygularında kabarma, hayattan zevk almayı arttırma şeklinde pozitif bir hal aldığı anda, güzele ilişkin olurken; hayattan alınan keyfi önleyen, ona engel koyan ve zevki dolaylı yollardan ortaya çıkartan negatif bir durumu ise yüceye dâirdir. Haz duyma, mantıksal açıdan tümelliği ortaya çıkaran bir yargılama biçimi olmayıp, tikelin duyular yoluyla kendisini gösteren biricikliği ve genişletilebilirliği sebebiyle, belirleyen değil akseden yargı olarak meydana gelir. Güzel, kendisini sınırlılık çerçevesinde açığa vururken; yücenin tecrübe edilmesinde, sınırsızlık ile karşı karşıya kalınır. Bu nedenle güzel, bir doğa nesnesi aracılığıyla deneyimlenebilirken, yücenin doğada yer alan herhangi bir nesneyle doğrudan karşılaşması mümkün değildir. Negatif haz olarak ortaya çıkacak yücenin tecrübesi de tam olarak bu nedenle menfî bir duygulanıma işaret eder. Duyularla başlayan tecrübenin tesisinde nesnenin kavranamayışı, rahatsızlık hissi yaratırken, aynı zamanda bu his özneye haz verir.¹³⁴

¹³³ a.g.e., 461 [5:354].

¹³⁴ a.g.e., 329-30 [5:246].

Kant'ın yücenin tasnifine ilişkin olarak ortaya koyduğu ayırım, matematiksel ve dinamik yüce şeklindedir. Kategorilerin sınıflandırılmasından başlayarak Kant'ın terminolojisindeki matematiksel ve dinamik ayrımı özellikle, nicelik ve nitelik kategorilerini matematiksel, ilişki ve tarz kategorilerini ise dinamik olarak adlandırmasından beri süren bir sınıflandırmadır. Ayrıca güzelde olduğu gibi, yüce de estetik akseden yargıgücünün bir yargısı olması sebebiyle; nicelik açısından tümel geçerliliği, nitelik açısından çıkarsızlığı, ilişki açısından öznel amaçlılığı ve tarz açısından da zorunluluğu taşır.¹³⁵

Yüce, kat'î büyük [schlechthin groß] olandır ve büyük-olma [Großsein/magnitudo] ile büyüklük [Große/quantitas] birbirinden farklıdır. Yücenin büyük-olma vasfı, tüm büyüklüklerin kendisi ile karşılaştırıldığında küçük kalacağı ve büyük-olma hâlinin matematiksel açıdan mutlaklığı, "matematiksel yüce"ye işaret eder. Matematiksel olarak mukayese edilenler yönünden, eşitliğin söz konusu olmadığı her durumda, biri diğerine göre daha büyüktür.¹³⁶ Akseden yargının estetik alan içerisinde ortaya koyduğu öznellik, büyüklük üzerinden de bir öznellik taşır. Ancak bunun da tümel erişilebilirlik üzerinden tüm insanlara genişletilebilirliği olasıdır. Güzelin ve yücenin matematik alanına çekerek ölçülebilir olması, estetik yönü itibâriyle niceliğini vurgular. Sayılar söz konusu olduğunda herhangi bir görü ile irtibatlandırma mevcut değilken; estetik alanında matematik ile görünün göze ilişkin olarak büyüklüğünden bahsedilebilir. Matematiksel büyüklükte en büyüğün düşünülmesi olanaksız ise de, estetik açıdan öznenin daha büyüğü temsil edemeyecek olmasıyla, bu kat'î büyük olana vardığı hissi, yüce ile ilişkilendirilir. Büyüklüğün git gide artmasıyla, sadece kavramın kendisini sergilemesine görünün eşlik edememesi neticesinde, fevkalâde [Ungeheuer] bir durum meydana gelir ve yakalayış neredeyse olanaksızlaşır.¹³⁷

Yakalayış [Auffassung/apprehensio] ile büyüklüğün git gide artması, yakalayabilirliği sona erdirmese de, toparlayış [Zusammenfassung]

¹³⁵ a.g.e., 332 [5:248].

¹³⁶ a.g.e., 333 [5:249].

¹³⁷ Kant'ın III. Kritik §26'da ele aldığı fevkalâde [Ungeheuer] kavramı ve yücenin deneyimine farklı bir yaklaşım için bkz. Jacob Rogozinski, "The Sublime Monster" *The Sublime and Its Teleology*, ed. Donald Loose (Boston: Brill, 2011), 159-68.

/comprehensio] yakalayışın sonsuza uzanma ve bir araya getirme işlevini gittikçe kaybetmeye başlar. Bu nedenle de estetik açıdan zihinsel bir sıkışma ve kavrama güçlüğü meydana gelir. Kant'ın bu duruma ilişkin olarak verdiği örnekte; öznenin belirli bir mesafeden piramite baktığı anda yakalayış ve toparlayışın birbirleriyle uyumsuzluğa düşmesi veya San Pietro Bazilikası'ndan içeriye girildiğinde hayalgücünün idealarla ilişkisinde bütüne karşı olan yetersizliğinde, en yüksek sınıra kadar çıkıp sonrasında kendi içine çökmeye başlaması, insânî yetilerin yetersizliğinin ortaya çıkarttığı negatif hazzı imler.¹³⁸

"İktidar, büyük engellere üstün gelen bir yetidir. Bunun yanında hâkimiyet ise, kendisi iktidar sahibi olanın direnişine de üstün gelendir. Doğa, estetik yargıda, üzerimizde hâkimiyet kurmaksızın iktidar olarak telakki edilirse dinamik yücedir."¹³⁹¹⁴⁰ Bu nedenle doğanın dinamik yüce olarak yargılanmasında, bu durum insan tarafından korku [Furcht] olarak tasavvur edilir. İnsanın karşı karşıya kaldığında direnmeyi arzu ettiği şey her zaman dehşet salmasa da korkunç [furchtbar] olarak görülüp insanda bu yönde bir duygu yaratır. Doğada meydana gelen tabîî olaylar veya felâketler ne denli dehşetengiz olsalar da insanın emin bir yerde bu ana şahit olması haz duymasıyla sonuçlanır. Doğada meydana gelen dehşetengiz manzarayla karşılaşma sonucunda, insan zihninin yetersizliği

¹³⁸ a.g.e., 338 [5:253].

¹³⁹ a.g.e., 348, [5:261]. "Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande deşsen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur, im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben."

¹⁴⁰ Kant'ın bu doğrudan alıntıda kullandığı *Macht* ve *Gewalt* kelimeleri hukuk ve siyâset felsefesi açısından anahtar kavramlardır. Bu kavramların etkileri bu tezin hukuk, siyâset ve adâlete odaklanan bölümünde ele alınacak olsa da; kavramların, Kant'ın işaret ettiği tanımlamalarla Türkçe'de nasıl karşılanabileceğine ilişkin kısa bir dipnot vermek gereklidir. *Macht* kavramı, Almanca'da, "güç, kuvvet, erk, kudret, iktidar" karşılıklarına gelirken; *Gewalt*, "egemenlik, hâkimiyet, otorite, yetke, sulta, cebir, nüfuz, şiddet" anlamlarını ihtivâ eder. Modern dönem öncesinde her türlü küçük iktidar odağını kendi elinde tutan ve bir hanedan üyesi olarak monarşinin başında tek kişi ile özdeşleştirilen kavram hâkimiyettir. Modern dönemde hâkimiyet, çekirdekte toplanan unsurların ayrılmasıyla bölümlenmiş ve bizzat yurttaşların tamamında mündemiç olduğu görüşüne varılır. Ayrıca 'hâkimiyet', kimi zaman tahakküme de varabileceği için, seçilen bu kavram hem pozitif hem de negatif yanlara işaret etmesi bakımından değerlidir. Ayrıca monarşi dönemlerinde bazı aristokrat ailelerde, modern dönemde ise eşit yurttaş sıfatını taşıyan bazı şahıslarda veya burjuva ailelerde mâlî ve iktisâdî olarak toplanan; modern siyâsette de hâkimiyeti elinde bulunduran milletin belirli sürelerle seçilen siyâsî partilere kullanmaları için siyâsî ve idari olarak sunulan şey 'iktidar'dır. Bu ayrımlardan hareketle, Kant'ın dinamik yüceyi açıklarken kullandığı kavramları ve sonrasında siyâset felsefesinde üzerinde uzunca tartışmaların sahneleneceği *Macht* ve *Gewalt* kavramlarını, bu bağlamda, Türkçe'de iktidar ve hâkimiyet kelimeleriyle karşılamak uygundur.

ve sıkışmışlığı, doğanın sınırlılığını ve kendi zihninin ise doğayı aşan sınırsızlığını keşfeder. Zamanda ve mekânda, tecrübe edebildiklerinin dışındaki sonsuzluğu fark etmek, duyulur dünyadayken aklın ideali olarak duyulurüstü bir tanrıya açılacak bir imkâna işaret eder. Bu durum dînî inançların pek çok ritüeline ilham vermiş olsa da kavramın doğası gereği, hiçbirinde gerçek anlamıyla yüceliğin künhüne varılamaz. Çünkü ritüeller sebebiyle dilsel, târihî ve coğrafî bir motif hâlini alan duyulurüstüne açılacak bir kapı olarak yüce, bu sayede kuru bir duyulurluğa hapsedilir. Yüce kavramı ne doğaya içkin ne de kültürel öğelerle kısıtlanabilecek bir nitelik taşır. Yüce, yalnızca insanın zihnî melekeleri aracılığıyla saf olarak kavranabilir ve yüceliğin aslen yöneldiği varlığa odaklanarak, içten gelen bir saygıya mazhar olur.¹⁴¹

Yetersizliğin ortaya çıkarttığı saygı duygusu, akıllı canlının karşılaştığı şeyin ulvîliği karşısında, zihnini allak bullak eden negatif hazdan kaynaklanır. Doğanın bizâtihi ortaya çıkarttığı güzelliği ve insanda sakince seyretme isteği uyandıran yanına karşı; yüce, yalnızca duyulur planda bilgi sâhibi olabilecek insanı, azametiyle korkutarak, bilemediği ama hissedebildiği duyulurüstü bir çağrının yarattığı saygıya davet eder.¹⁴² Aklın idealalarının yanında, duyulur dünyada karşılaşılan nesnenin hep daha küçük olması sebebiyle, hayalgücünün idealarla sergilediği faâliyet insanda daralgi [Angst]¹⁴³ meydana getirir. Öznede daralginın vücut buluşu, insanın duyulur dünyada karşısına çıkan şeyin sınırlarını belirleyememesinin verdiği bir bulanıklığa sevk olması ve kendisini sanki çok büyük bir varlık karşısında hiçleşmiş gibi hissetmesi neticesindedir. İnsan aklının, duyulur

¹⁴¹ a.g.e., 352-3 [5:263-4].

¹⁴² a.g.e., 345 [5: 358].

¹⁴³ Almanca'nın en eski bilinen biçimi ile Kadim Yüksek Almanca Lisânı [Althochdeutsche Sprache] içerisinde 8. yüzyıla kadar uzanan ve *eng* [dar] kökünden, dönüşen *angust* kelimesinden gelen *Angst* ismi darlık hissi içerisinde olmak, daralmak anlamına gelen bir isimdir. Kant PAE'nin sonuç kısmında "*die enge Pforte*" [5:163] sıfat tamlamasıyla gönderme yaptığı, Matta 7:13 "*Intrate per angustam portam [...]*" [Dar geçitten geçin] ayetiyle beraber düşünüldüğünde *Angst* kavramı insanın içerisine düştüğü bir daralma hâline gönderme yapar. Türkçe'de *Angst* kelimesinin karşılığı olarak kullanıma giren "kaygı", Türkçe'de daha çok endişe anlamına gelmekte ve Almanca *Besorgnis*, *Sorge* kelimelerini karşılayacak niteliktedir. Bu nedenle *Angst* kelimesinin Türkçe felsefe yapanlar tarafından "kaygı" olarak karşılanması isabetsizdir. *Angst* kelimesinin, yukarıda gönderme yapılan "dar" kökünden türemesine istinâden, Türkçe'de de "daral-" fiil kökünden hareket edilmesi en doğru anlamı türetmeyi sağlar. Türkçe felsefe dilini zenginleştirerek "bilgi, algı, olgu, duygu, yanılğı, çelişki, çatışki, ilişki" vb. pek çok soyut kavramı türetmeye elverişli olan "-gi" yapım eki *Angst* kavramına Türkçe karşılık vermek açısından da en kullanışlı ek olacaktır. Sonuç olarak, *Angst* kelimesinin Türkçe felsefede "daralgi" terimiyle karşılanarak dile yerleşmesi temenni edilir.

ile duyulurüstünün sınırında saf kavramlarla boğuşması ve bunlarla irtibâtında kendi kudretini yeterli görememesi, ezilmişlik duygusunu açığa çıkarır. Bu nedenle de sükûn içerisinde seyredilen dünyanın güzelliğinin aksine; ne ile karşı karşıya gelindiğinin kavranamadığı bir anda, çözüm bulmak için harekete geçen aklın anlam verme çırpınması, yüce ile tesâdüf edildiğini gösterir.¹⁴⁴

Hayalgücünün anlama yetisi ile özgür oyunu neticesinde güzelin meydana gelişine karşılık; nesnenin tam olarak belli olamadığı ve hayalgücünün neyle karşılaştığını bilmeden, akıl ile ortak faâliyeti sonucunda yüce kendisini gösterir. Yüce, insanın duyuları aracılığıyla doğrudan kavranamaz; ancak aklın idealarının sınırsız gitme ve bütünü yakalama çabası içerisinde hayalgücünün akılla oynadığı bir oyun olarak kavranmaya müsaade etmeksizin kendini hissettirir. Aklın ideaları, önermeler konusunda insanın ayaklarını yerden keserek, duyularını aşacak nitelikte çıkarım yapma temayülüne ve bunun sonucunda da aklın bozuk

¹⁴⁴ Kant'ın yüce bahsini ele alırken önce III. Kritik'te [5:253] ve sonrasında *Pragmatik Açından Antropoloji* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht] [7:243] eserlerinde kullandığı "fevkalâde" [*Ungeheuer*] tâbiri önemlidir. Aklın hayalgücüyle ilişkisinde beliren oyundan negatif haz alınmasına ve duyulurüstüyle irtibat imkânına işaret eden yücenin tecrübesine ilişkin, Kant sonrasında farklı pek çok yaklaşım mevcuttur. Özellikle insanın ahlâken tekâmül ettiği ve kâinata anlam kattığı kabulüne karşı çıkışlar görülür. Modern düşüncenin getirdiklerine karşı en önemli karşı çıkışlar da problemi alegorik olarak ele almayı tercih eden edebiyatçılardan gelir. Kant'ın insanın âlemdeki yeri, yüce deneyimi ve nihâî bir amaca yönelmiş serüvenine en iyi karşı tez, edebiyatta H. P. Lovecraft'te teşekkül eder. İlk olarak romantizm ile başlayan bu zıt konumlanış; Modern Çağ'ın insanı merkeze koyması, her şeyi onunla ölçmesi ve akla duyulan abartılı güven nedeniyle ortaya çıkar. Bu nedenle Lovecraft'ın, korku edebiyatında kendisine has bir alt dal oluşturacak olan "kozmetik korku" hikayeleri, modern insana yüklenen anlamların tam aksi istikamette kendini konumlandırır. Lovecraft hikayelerinde; insanın epigenesis bağlamında belirli başlangıç ve sonu takip eden ahlâki gelişim yolculuğu içerisinde, medeniyet inşâ eden ve doğayı aşan üstün bir varlık olmadığını [*At the Mountains of Madness*]; evrende akıl sahibi canlılar tâbirine içkin iyimserliği yok edecek denli farklı canlılarla karşılaşabileceğini [*The Whisperer in Darkness*]; anlamın hiçbir biçimde kurulamayıp, insansız kosmosun safi çöle dönmesi bir yana, insanların çöldeki bir kum tanesi kadar önemsiz olduğunu [*The Call of Cthulu*]; insan hayatını logos üzerinden tanımlamanın insanın nutkunun tutulduğu anları açıklayamayacağını [*The Colour Out of Space*]; sınırları belirlenmiş her nesnenin yavaş yavaş erimesiyle sınırlara olan güvenin kaybedilerek değersizleşmesini [*The Thing on the Doorstep*] ve yüce deneyimini de sağlayan duyulurüstüye açılan imkânın, sınırın öte tarafında pek de tahayyül edilemeyecek şekilde karşılanacağı [*From Beyond*] konularını işler. Kant'ın da öncülerinden olduğu modern düşüncenin, övündüğü pek çok şeye karşı korku edebiyatıyla verilen bu karşılık, insana dâir çizilen metafiziğin, insanı tanımlamakta eksik kaldığına ve belirli özelliklerinin fazla aşağılanıp belirli özelliklerinin ise gereksizce abartıldığına dikkat çekmeye çalışır. Mitosun sona ererek logosun başladığını iddia edenlere, Lovecraft kendi yarattığı *Cthulu Mitosu* ile karşı çıkarak, insanın sanılanın aksine çok kırılğan bir canlı olduğuna ve doğa karşısındaki acziyetine dikkat çekmek ister. Kant ve Lovecraft'a dâir bu değinilerinin ardından belirtmek gerekir ki; modern düşünce ve ona yönelen tüm karşı çıkışlar; günümüzde hâlen hissedilen, insanın metafizik sancısına ve insanı yeniden ele alacak ontoloji ihtiyacına işaret etmektedir.

kullanımına yol açabilir. Bu bozuk kullanımda belirgin bir doğa olayı veya manzara karşısında düşüncelere dalma şeklinde bir yüce deneyimi söz konusu olamaz. Ruh, evren ve tanrı ideaları açısından bu ideaların hissetme aracılığıyla herhangi bir duyuşsal karşılığı olmamasına paralel olarak; hayalgücünün bu idealarla etkileşimi sonucunda, hayalgücünün aklın ideaları ile tehlikeli oyununda kendisini duyulurüstü ile irtibata geçmiş gibi hissedebilir. Burada tehlikeli oyun tâbiri, muhakkak ki güzelde olduğu gibi hayalgücünün bir tür özgür oyunu kadar özgürdür; ancak bu negatif hazzın sıkışmışlığında, insanı aldatıcı bir görünüşe, sahte bir müşterekliğe kaptırabilir. Bu durum yücenin deneyiminin, toplumsallaşmaya açıldığı ve genel hissiyâta dönüştüğü noktalarda meydana gelebilecek bir tehlikeyi açığa vurur.

Yüce deneyiminin, toplu hale dönüşerek bir tür yanılısamayla toplumsallaşabilme potansiyeli taşıma ihtimalinin değerlendirilmesi gerekir. Konu hakkında önceden gönderme yapılan coşku [Enthusiasm] ve kendinden geçme [Schwärmerei] kavramları arasındaki ilişkisellik Kant'ın farklı eserleri bağlamında ele alınabilir. Kant, coşkuyu kendinden geçmeden ayırt ederken; duygulanım [Affekt] ile iyilik ideasının bir araya gelmesiyle, coşkunun meydana geldiğinden ve coşkunun bir yücelik taşıdığından bahseder.¹⁴⁵ Ancak kendinden geçme kavramına eserlerinde birçok defa negatif anlam yüklenerek, akıl sahibi canlının ahlâken yükselmesinden çok, düşüklüğünü tasvir eder. Bu betimleme, insanın duygularının kabarması sonucunda, akılla olan irtibatını kesmesi ve öznenin amaç gözetmez bir galeyana gelme halidir. Transandantal felsefe, insanın sıhhatli zihinsel kapasitesi uyarınca, iyiye niyet edip eyleyerek, kendisi ve başkaları açısından dünyayı daha iyi bir yer yapmak için çalışmasını açık bir biçimde vurgular. Ancak bazı toplumsal olaylarda, topluca yaşanan deneyimler esnasında ortaya çıkabilecek duygulanım sonucu, insanın içinde bulunduğu o şartlarda, nasıl eylemesi gerektiği ve amacının ne olduğu tespiti boşluklar barındırır. Kant'ın *Fakültelerin Uyuşmazlığı* [Der Streit der Fakultäten]¹⁴⁶ eserinde Fransız İhtilâli'ne

¹⁴⁵ a.g.e., 362 [5:273].

¹⁴⁶ Kant'ın 1798 yılında yayınladığı *Fakültelerin Uyuşmazlığı* [Der Streit der Fakultäten] eserinin başlığı Türkçe'de pek çok farklı şekilde anılmaktadır. Ancak hem Kant'ın hukuka olan merakı hem de eserin içeriğinde hukuk fakültesini de inceliyor olması sebebiyle bu esere hukukî açıdan bakılarak bir çeviri yapılması doğru olur. Hukukun temel gayelerinden

yönelik pozitif görüşlerini kaleme alması ve ihtilâl sonrasında yaşananlar neticesinde bu pozitif tavrının negatife dönmesi tam da kastedilen boşluğa işaret etmektedir. Kant, bu eserinde zeyrek [geistreich] bir milletin ihtilâli gerçekleştirmesi ve ihtilâli seyredenlerin onun bir parçası olmak dolayısıyla şahitlik ettikleri anda, arzularının müşterekliğini büyük bir başarı tasviri olarak ele alır.¹⁴⁷ İyiye duygulanım yoluyla iştirak edilmesi bakımından hakîkî coşkunun ortaya çıkmasını, hak ideası gibi saf bir ahlâka dayandıran Kant, bunun bir tür antropolojik bir ilerlemeye de işaret ettiğini düşünür.¹⁴⁸ İnsanın ahlâken tekâmülü, dünyayı hak temelinde barış içerisinde bir insanlık yurdu hâline getirecek amaca doğru ilerlemesi, hatta biyolojinin de insanı buna zorlaması ve nihâî olarak duyulurüstünden gelen temînatla dâirenin tamamlanmasına yönelik varsayım, transandantal felsefenin tümüne sirâyet eder.¹⁴⁹ Ancak Kant'ın durduğu yerden, insanların bir araya gelerek, değişim için bir devrimsel hamle yapmaya girişimlerinde onlara eşlik eden duygulanımın saf ahlâka işaret eden hakîkî coşku mu, yoksa onu rotasız bir biçimde Hakikat Diyârı'ndan ayıracak bir kendinden geçme

biri tarafların belirli bir konuda uyuşmazlığa (hukuktaki eski kullanımıyla "ihtilaf") düştüğünde aradaki sorunun çözüme kavuşturulmasıdır. Mahkemeye başvurma ve hüküm talep etme, genel çerçevede bir tür uyuşmazlığın cereyan ettiğine işaret edip, bu uyuşmazlığın yasalar içerisinde çözüme kavuşturulması istemidir. Ayrıca adli yargı ile idari yargı mercilerinin görev ve hüküm yönünden uyuşmazlığa girmesini de Uyuşmazlık Mahkemesi yüksek mahkeme sıfatıyla çözer. Kant, bu eserinde üst fakülteler ile alt fakülte arasındaki uyuşmazlığa gönderme yapar ve bu durumun çözümünün nasıl sağlanacağına ilişkin görüşlerini paylaşır. Felsefenin diğer fakültele ilişkin olarak eleştirel bir konuma ve her fakültenin sahasını itinâyıyla birbirinden ayırıp sınırlarını çizebilme gücüne sahip olması, hukukî 'uyuşmazlık' tâbirini ve 'Uyuşmazlık Mahkemesi' ile bir analogiyi mümkün kılabilir. Bu nedenle bu esere has olarak *Streit* kelimesi "uyuşmazlık" şeklinde karşılanacaktır.

¹⁴⁷ Immanuel Kant, "Der Streit der Fakultäten" Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 358 [7:86].

¹⁴⁸ a.g.e., 359 [7:87].

¹⁴⁹ 1781 yılı sonrasında SAE ile temellendirdiği görüşlerinin sağlamlığı ve düşüncelerini tutarlı bir biçimde sistem hâline getirmeye başlaması nedeniyle, düşünsel yaşamının dönemlendirilmesi çerçevesinde bu devir, Kant'ın "Kritik Dönemi" olarak adlandırılır. Bu döneme ilişkin olarak Kant'ın kendisinden önceki filozoflarla en büyük metafiziksel ayrışması, görüşe ilişkin söylediklerinin yalnızca duyulur seviyede olması ve duyulurüstü hiçbir görüşe sistemi içerisinde izin vermemesidir. Ancak III. Kritik'e gelindiğinde, özellikle *Yücenin Analitiği ve Teleolojik Yargıcünün Eleştirisi* kısımlarında Kant'ın duyulurüstü görüşe yer yer kapı aralayacak ifâdeler kullanması, transandantal felsefenin pek çok farklı ve birbirleriyle zıt yorumlama yapılması için de bir tür delil teşkil eder. Bu bakımından III. Kritik bağlamında yüce, duyulurüstü katman ve tin kavramlarına görünün farklı bir biçimde ele alınması yoluyla değerlendirilmesi için bkz. John H. Zammuto, "The "Sublime", the "Supersensible Substrate", and "Spirit"—Intuitions of the Ultimate in Kant's Third Critique" *Kant on Intuition*, ed. Stephen R. Palmquist (New York: Routledge, 2019), 139-58. Ayrıca görüş bağlamında literatürde nadir bir yaklaşım olarak, Kant'ın transandantal felsefesini Kadim Çin fikriyatı ile karşılaştırarak ele alan bir inceleme için bkz. Tze-wan Kwan, "Philosophy in Sensu Cosmico: Kant's Notion of Philosophy with Resonance from Chinese Antiquity" *Kant on Intuition*, ed. Stephen R. Palmquist (New York: Routledge, 2019), 219-37.

sanrısı mı olduğunun sınırlarının nasıl saptanacağı belirsizdir. Kant, Edmund Burke'ün Fransız İhtilali'ne yönelik takındığı menfî tutuma karşı çıkarak, Burke'ün toplumsal açıdan devrim kavramını olumsuz addetmesine katılmaz. Kant'ın tarihe bir amaç atfetmesi, insanlığın o yoldaki kutlu yürüyüşüne katkı sağlayacak coşkuyla, ortaya çıkan dönüşüm anlarını pekâlâ olması gereken ahlâkî bir sıçrama olarak görmesini etraflıca temellendirebildiği söylenemez. Bu bakımdan kendinden geçmeyi fenâ görürken, coşkuyu ise iyi addetmesi ve bunlar arasındaki sınırı doğa ile amaçlılığın çizeceğine ilişkin tutumu, transandantal felsefenin bu veçhesinde zâfiyet meydana getirir.

Estetik ile ahlâk bahsi üzerinden belirsiz kalan bir noktaya daha değinmek gerekir. Kant'a göre, güzel sanatlarda devrim yaratan ve tüm kuralların sil baştan yeniden düşünülmesine mührünü basan bireysel yeteneğe dâhî [Genie] denir. Dâhî olarak nitelendirilen kişiler bu nitelendirmeyi doğrudan çok çalışmaları veya üstün başarıları nedeniyle değil, özellikle sanatsal açıdan insanın estetik yargısında sıçrama yaptıracak bir yeniliğe imza atmasıyla hak eder. Bilimde ve felsefede birikim neticesinde yeniliklerin ortaya çıkması sebebiyle bu alanların dâhi çıkarması mümkün değildir. Sanatın duygularla ve beğeniyle ilişkili olması nedeniyle, yepyeni bir akım dâhî olarak nitelenebilecek üstün bir yetenek eliyle bir anda ortaya çıkabilir. Kant'ın bu noktada dâhî üzerine düşünmesi ve bunun kavramsallaştırmasını dile getirmesindeki asıl neden, insanın dünyayı aşmadaki imkânı en açık şekilde gösterebilen durumun, dâhîde cereyan etmesidir.¹⁵⁰ Hiç beklenmeyecek nitelikte sanatsal eser meydana getirme ve aralıklarla sürekli keskin dönüşümler geçirerek numune [Exemplar] niteliğinde çığır açıcı yenilikler ortaya koymak, doğadaki diğer türlerle karşılaştırıldığında insanın özgünlüğüne işaret eder. Kant nezdinde bu durum, insanlık târihinin daha iyiye ve güzele ilerlediğine delâlet eder. Kant'ın dâhî konusuna değinerek bu kavrama özel bir vurgu yapması, felsefesi açısından sistemindeki farklı alanların birbiri içerisine geçerek bütünlük oluşturabilmesinde dâhînin rolüne kilit önem atfetmesinden

¹⁵⁰ Kant, "Kritik der Urteilskraft", 405 [5:308].

kaynaklanır. Bu nedenle Kant'ın estetik konusunda söylediklerini ahlâk ile birleştirerek siyâset konusuna yaklaştırmak mümkün hâle gelir.

Dâhînin güzel sanatlar için ortaya koyduğu kuralları tamamıyla yıkıcı nitelikte olan devrimsel niteliği; tümel ses ve hissiyatın müşterekleşmesi idealarıyla ilişkiye geçerek, git gide öznellikten kopup tümelliğe yükseldiği anlarda, bireysel dehanın belirli anlarda kolektif dehâya dönüşme fenomenine mâneviyat [Geist]¹⁵¹ adı verilebilir. Aklın idealarından olan ruh kavramının estetik çerçevesinde bakıldığında dehâ üzerinden kendisini sembolikleştirmesine paralel olarak; evren ideasının da estetik açıdan sembolik hali mâneviyatta kendisini açığa vurur. Ahlâkta ölümsüzlük ve özgürlük hâlini alan ruh ve evren ideaları; estetikte ise dehâ ve mâneviyat olarak belirlediği yorumunu yapmak Kant'ın çizdiği Kritik rotasına da uygunluk arz eder. Estetik yargının özneliği ve biricikliğinin bu noktadaki etkisi doğrultusunda, dehânın ve mâneviyatın tezâhür edişi de kendi biricikliğinde ortaya çıkar. Bu biriciklik, beraber yaşama iradesini oluşturmuş belirli bir coğrafyadaki insanların, târihin bir noktasında hem kendilerini hem de tüm insanlığı etkisi altına alacak ahlâkî bir 'uruc'u ifâde eder. Böyle bir olayın doğal nedensellik çerçevesinde öngörülebilmesi de mümkün değildir. Çünkü özgürlüğün nedenselliğinin kendine has işleyen mekanizması içerisinde, herhangi bir zamanda ve mekânda gerçekleşme imkânı hep taşınır. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, Kant'ın tasavvurunda insanlığın bu şekilde sıçrayışlar yaşamasının derinlerden akan ve insanlığın seyrine yön veren bir teleoloji bağlamı mevcuttur. Pratik felsefe açısından estetiğin ahlâkla ilişkisi olduğu kadar her ikisinin de teleolojik ilkeyle ilişkisi ortaya çıkar. Bu nedenle teleolojinin pratik felsefe açısından rolünün saptanması önem taşır.

¹⁵¹ Almanca *Geist* kelimesi "tin, zihin, zihniyet, hayalet" gibi pek çok farklı anlama geliyorsa da, Kant'ın *Geist* [§49, 5:314-9] tâbirini kullanmasının arka planında, beğeni yargısına ilişkin olarak tümel ses ve genel hissiyat ile ilişkilendirerek ele alma niyeti göze çarpar. Tümel sesi, insanlar arasındaki gönül bağı, *sensus communis*'i genel hissiyat olarak nitelendirdikten sonra, Kant'ın *Geist* kavramını, insanlar arasında ortaklaşmış yeni estetik anlam doğurma çerçevesinde birleştirmesi Türkçe'de "mâneviyat" olarak karşılanabilir. *Genie*, bir dehâ sahibi olarak güzel sanatlarda bireysel maddî bir sıçrama yaratıyorsa; *Geist* da zamanı geldiğinde, ortaklaşan insanların hayata verdikleri mânâ üzerinden mânevî bir sıçrama sağlar. *Genie* bireysel düzeyde, *Geist* ise toplumsal düzeyde Kant'ın ifâde ettiği numune özelliğini ihtiva eder ve nâdir olan dönüştürücülüğü vurgular. Bu nedenle Kant'ın iyimser ve varsayımsal penceresinden bakıldığında, mâneviyatın, târihin herhangi bir zamanında, insanların topluca harekete geçmelerinin en büyük tetikleyicisi olduğu yorumu yapılabilir.

3. 4. Teleoloji ile Ahlâkın İlişkisi

Kant'ın SAE'nin *Usûl Öğretisi* bölümünde *Saf Aklın Kanonu* başlığı altında cevabını aradığı sorulardan üçüncüsünü teşkil eden "Neyi ümit etmeye izinliyim/müsâadeliyim?" [Was darf ich hoffen?]¹⁵² sorusu Kant'ın ilk iki sorusunun birbirlerine bağlanabilmesi açısından da yeni bir gereksinime ihtiyacı olduğunu ve insanın zihinsel kapasitesinin gelecek tahayyülü bakımından, yetki sınırlarını tespit etmek konusunda bir hamleyi içerir. Bu nedenle Kant, I. ve II. Kritik eserlerinin ardından, III. Kritik'te iki alanı birbiriyle bağlamak ve projesini nihâyete erdirmek adına, yargıgücü diye isimlendirdiği, mantıksal orta terim işlevi gören yapıyı oluşturur. Böylece ilk iki Kritik'te özenle birbirinden ayırdığı alanları, III. Kritik'te belirli bir güzergâhta ortak bir hedefe varabilecek şekilde bir araya getirerek temellendirmeye çalışır. Ayrıca YGE'de, önceki Kritik'lerdeki belirleyen yargıdan farklı olarak akseden yargıyı meydana getirme ihtiyacı doğar. Belirleyen yargı, nesnesine özgü bir kavramsallaştırma yapması mümkün olmayıp yalnızca karşılaştığı tikelliği, tümel kavramların altında tanırken; akseden yargı için hâlihazırda bulunan tümel bir kavram söz konusu değildir ve yargıgücünün kendine özgü bir yasayı vücûda getirmesi gereklidir. Bu yargının adını aldığı fiil, düşüncenin nesnesine yönelip ondan aksetmesiyle geri dönerek yeniden özneye varma mânâsı ihtivâ etmesi sebebiyle, öznenin kendi üzerine bir yargı faaliyetine girişmesi ve öznelliğinde bir amaçlılık yakalayabilmesine işaret edilir. Bu nedenle estetik ve teleolojik alanlarda ortaya koyulan yargı türü de akseden yargıdır. İnsanın hisleriyle ilişkisinde, öznelliğin hâkim olduğu bir alanda, akis [Reflexion] yoluyla dünyayı sanki belirli bir güzergâhta ilerliyormuş gibi

¹⁵² İnsan aklının tüm ilgisinin, ister spekülâtif ister pratik olsun, üç soruda birleştiğini söyleyen Kant; kendisine "Neyi bilebilirim?", "Neyi eylemeliyim?" ve "Neyi ümit etmeye müsâadeliyim?" sorularını yöneltir. Birinci sorusunu *können* tarz eylemini [Modalverb] kullanarak sorarken kabiliyete; ikincisinde *sollen* ile gerekliliğe; üçüncüsünde *dürfen* ile de müsâadeye gönderme yapar. "Olan şey, vuku bulması gerektiği için olur" [*Etwas sei, weil etwas geschehen soll*] [A806/B834] cümlesiyle nihâî amaca yaptığı göndermeyi açığa serer. Bu nedenle bir üst otorite varsayımında, astın ancak üstün çizdiği sınırlar çerçevesinde yetkili oluşu; üçüncü soru dolayısıyla insanın ümit etme konusunda sınırlarını belirler. İnsanın sınırlarına vurgu yapan ve o sınırların bilincinde olarak hareket etmesini önemseyen Kant; insanın bilebilme kabiliyeti ile eylemlerindeki gerekliliği birleştirmenin yolunu, müsâade edilen sınırlar dâhilinde amacını gerçekleştirme çabasında bulur. Ayrıca Kant'ın Aydınlanma düşüncesi, târih ve siyâset felsefesi ışığında, doğa ile ahlâkın birbirleriyle ilişkisini, doğanın gizli emeli bağlamıyla umut kavramının değerlendirilmesi için bkz. Fotini Vaki, "What Are We Allowed to Hope? Kant's Philosophy of History as Political Philosophy" *Politics and Teleology in Kant*, ed. Paul Formasa, Avery Goldman and Tatiana Patrone (Cardiff: University of Wales Press, 2014), 194-210.

tahayyül edebilmek, belirleyen yargının kapasitesini aşan, farklı bir yargı türüne gereksinim doğurduğu için akseden yargıyla çözümlenir.

İnsanın doğayı gözlemlemesi sonucunda, doğanın içerisine yerleşmiş kendinde bir amaç saptaması mümkün değildir. Ancak böyle bir imkân olsaydı; doğanın amaçlılığının tespiti, belirleyen yargı alanına kayar ve amaç, nesnellik ve kesinlik içeren bir bilgi nesnesine dönüşürdü. Akseden yargı türünün ilki olan beğeni yargısından sonra, amaç konusunun araştırılması için ikinci olarak teleolojik yargıya odaklanmak gerekir. Doğaya bakan insanın, bir bilgi nesnesinin tesisindeki benzer olarak tümellik ve zorunlulukla değil; doğada amaç meselesini analogi yöntemiyle sorunsallaştırarak düşünür. Aklın idealarının bilgi üzerinde tesis edici etkisinin olmamasına benzer şekilde, amaç üzerinde aklın faaliyeti de organizasyon temelli ilerler. Kant'ın teleoloji konusuna odaklanması, eleştirel sistemindeki öğeler arasında bütüncül bir uyumluluk arayışı ve kendisinden önceki filozofların doğa, evren veya tanrıya ilişkin söylemlerinde açığa çıkan sınır ihlallerinden kaçınmayı hedeflemektedir.

Kant, doğa ve amaçlılık kavramlarını yan yana getirirken, ya doğa nesnelerinin birbirlerini araç hâline getirmeleri sonucunda kazanılan fayda düzleminde ya da doğada gerçekleşen tüm fenomenlerin bir sanatkârlık ürünü olarak araçtan ve faydadan âzâde bir amaçlılık kapsamında ele alınabileceğini varsayar.¹⁵³ Ahlâk yasası, kaynağını doğadan aldığı empirik veriler üzerine, bir özgürlük dünyası inşâ ederken öncelikle amacı gözetmeyi emreder. Bu sebeple doğaya bakıldığında ortaya çıkan sanatsallığın, yalnızca araçların birbirini takip etmesi üzerinden ele alınması, ahlâkla bağlantı kurmayı engeller. Doğaya odağın yaklaştırılmasıyla, canlılar âleminde göze çarpan, faydaların ardı sıra birbirini izlemesi şeklindeymiş gibi görülse de; odağın git gide uzaklaştırılmasıyla, canlıların belirli bir organizasyon şeması içerisinde, sanki verili bir amaç taşıyormuş gibi uyumlulukla hareket ettiği varsayımı, Kant'ın doğanın metafiziği ile törelerin metafiziğini lehimleme noktasıdır. Canlılar dünyasının amaca mâtuf organik birlikteliği, insanın törelerle

¹⁵³ a.g.e., 477 [5:367].

meydana getirdiği özgürlük dünyasındaki ahengiyle buluşur ve tabiat ile hürriyet âleminin amaç dolayısıyla çakışması sağlanır.

Ahlâk ele alındığında, akıl yetisinin tüm bu araçsallaştırmalardan ve araçların nedenselliğinden kurtularak bir yargı ortaya koyması ve özgür bir amaç tespitine ihtiyaç duyması neticesinde, yargıgücü doğaya ve özgürlüğe baktığında herhangi bir verili amaca atıfta bulunamaz. Bu bakımdan doğayı ve özgürlüğü birbirine bağlayacak sanatsal amaç ön plana çıkar. Bu durum insanın zihinsel yetileriyle bütünü kavrayabilmesinin, yalnızca sanatkârâne bir yolla mümkün olabileceğini vurgular. İnsanın fizikî ve ahlâkî yapısının bütünlüğü, ancak sanatsallıkla yoğrulmuş bir sembolleştirmeye olanaklıdır.

Kant'ın canlılar âlemini, basitten en karmaşık yapılanmaya kadar, organize [organisiert] niteliği üzerinden ele alması, aklın düzenleyici özelliğinin böylesi bir organizasyon ile eş güdüm kurabileceğine ilişkin bir varsayım zeminini hazırlar.¹⁵⁴ Organize canlıların araştırılması konusunda bilimsel olarak aşama kaydedilmesinde onlara ilişkin akî bir ideanın varsayılması fikri de buradan temel alır. Organize tüm canlılara belirli bir amaçlılık etrafında düzenleyici bir nedenin varsayımı, amaçlı bir doğanın tetkik edilmesinde doğa bilimlerinin yapılmasına müspet bir katkı sağlar.

Transandantal felsefe uyarınca, bir şeyi mümkün kılan zemin, varlığını o şeyi aşan transandantal bir imkândan alır. Safılık kavramına bu denli önem atfedilme sebebi, empirik olana imkânını verenin kendisinin empirik olmama ilkesinden kaynaklanır. Kritik'lerin sonuncusunda, Kant'ın vardığı nokta, doğanın duyulurluğunda oluşacak bir amacın doğal olacağı ve kapsayıcılığının kısıtlanacağıdır. Bu nedenle duyulura amacını verenin duyulurüstü olduğu hükmüne varır. Kant'ın safılık, koşulsuzluk ve bütünlük kavramlarına külliyatı boyunca gösterdiği büyük önem, amaçlılık kavramını îzah etmeye başladığında daha da berraklaşır. Bu nedenle belirleyen yargının hâricinde, akseden yargının vücûda getirilmesindeki asıl ihtiyaç, insanın hissetme yetisindeki özneliğin, tikelden tümele ulaştırılabilmesinde kaldıraç etkisi yapacak bir postüla gereksinimidir. Sonuç olarak, teorik alan ile pratik alan arasında akımın birbirlerine iletilebilmesi için yargıgücünün

¹⁵⁴ a.g.e., 484 [5:373].

anahtar işlevi görece teleolojik yargıyı ortaya çıkarması son derece isâbetlidir. Ancak nihâî olarak anahtarın çalışabilmesinde asıl pâyeye tanrıya verilir ve bu sayede teolojinin fizik ve etik ile etkileşimindeki rolü daha genişler.

YGE'de önceki Kritik'lerdekine benzer olarak bir antinomi belirir. Tez olarak ileri sürülen "Her maddî şeyin î mâli [Erzeugung] ve onların formu olanaklı yalın mekanik yasalarca değerlendirilmek zorundadır." savı ile "Maddî doğanın bazı ürünleri olanaklı yalın mekanik yasalarca değerlendirilemez." karşı savına yönelik olarak antinominin çözüme kavuşturulması gerekir.¹⁵⁵ Ancak bu antinominin çözümlenmesi, insan zihninin hangi yetisiyle alâkalı olduğuna göre cevaplanmalıdır. İnsanda anlama ve akıl yetilerinin sınırları gereği, doğaya hâkim olabilecek bir duyulurüstü ilkenin veya zeminde belirlediği düşünülen bir nedenin varlığı hakkında bir önerme ortaya koyabilmesi olanaklı değildir. Bu konuda hüküm verme ehliyeti yargıgücünün elindedir. Teleolojik yargının doğanın zemininde bir duyulurüstü ilkeye gönderme yapabilmesi akseden yargının ona sunduğu imkânla gerçekleşir. Organize canlılar açısından her bir canlının gözlemlenmesi neticesinde tikellerin toplamına varılabilmesi ve tikellerden tümel bir sonuç çıkarabilme kudreti, belirleyen yargının sınırlarını aşar. Bu nedenle orta terim olarak görülen yargıgücü bu rastlantısallıkların arasında, sanki tüm organize canlıların ortaklaşabileceği bir ilkenin varlığından hareket ediyormuş gibi hüküm verilebilir. Yargıgücü vasıtasıyla doğanın yalnızca bir mekanik işlevi olduğundan uzaklaşarak, yalın rastlantısallığın hüküm sürdüğü başboş bir doğa temsili de önlenir ve bu antinomi yargıgücünün teleolojik yargı vermesiyle aşılmış kabul edilir. Kant'ın bu görüşe sahip olması III. Kritik öncesine kadar gider. Prolegomena'da aklın metafiziği en sevilen çocuk olarak doğurmasını, dünyadaki tüm çocukların doğumu gibi kaba bir rastlantıya göre değil, bilgece organize edilmiş büyük amaçların uğruna olduğunun altını çizmesi, doğayı ve varlığı kavrayışının Kritik projesinin başından beri aynı olduğuna; ancak akseden yargıyı oluşturmasıyla, teleolojik yargı üzerinden düşüncelerini temele oturtabildiğini gösterir.¹⁵⁶

¹⁵⁵ a.g.e., 499 [5:387].

¹⁵⁶ Kant, Prolegomena, 228 [4:354].

YGE’de eserinde Kritik projesinin düğümü niteliğindeki teleoloji meselesini gündeme getirirken dikkat ettiği en önemli husus, bu kavramla ifâde ettiklerinin, kendinden önceki filozofların görüşleriyle yakınlaştıramayacağı ve başka filozofların klasik görüşlerini yeniden dillendirmediği konusundaki özgünlük vurgusudur. Gaye [Yun. τέλος] ve tanrı [Yun. θεός] kavramı üzerinde Antik Yunan’dan beri gelen tartışmalar düşünüldüğünde, doğanın kendinde bir amacının olup olmadığı ve bununla bağlantılı olarak tanrı meselesine nasıl yaklaşılacağı konusunda farklı pek çok felsefî görüş ortaya atılmıştır. Doğada amaçlılığın olmadığı savını taşıyanlara yönelik olarak Kant; felsefesini temellendirmesinde bütünün kavranışa önem vermesi ve idea düzeyinde yaşamın birliğe getirilmesine ilişkin olarak amaçtan yoksunluk savına karşı çıkar. Çünkü amaçtan yoksunluk halinde, nesnenin birliğe getirilmesi ile ahlâkın temellendirilmesinde gedik açılacak ve transandantal felsefenin bütüncüllüğü zâfiyete uğrayacaktır.

Dünya için bir gayenin varsayılması durumunda doğaya içkin bir amaçlılığın olduğuna ilişkin görüşleri iki ana ayrımla ele alarak; birincisini amaçlılığın idealizmi [Der Idealism der Zweckmäßigkeit] olarak nitelendirip doğa belirleniminin kaderciliği [Fatalität der Naturbestimmung]; ikincisini ise doğanın amaçlılığının realizmi [Der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur] olarak tasnif eder. Kant’ın sisteminde kabul edilemez olan ilk seçeneğe karşı olarak, ikinci grup canlı-maddecilik [Hylozoism] ve tanrıçılık [Theism] olarak ikiye ayrılır. Hilozoizmde, evrende bulunan tüm maddelere canlılık atfedilmesi ve tüm bu canlılığın evrenin ruhu [Weltseele] olarak tecessüm ettiği görüşü hakimdir.¹⁵⁷ Kant açısından, evrendeki her maddeye amaçlılık bağlamında bir canlılık atfedilmesi ve bütünlüğün fiziksel olarak ortaya koyulması; fiziksel olanı temellendirirken yine fiziksele gönderme yapılarak, evrenin ruhu olarak nitelendirilen fiziksel ilkedeki hareket eden yaklaşım isâbetsizdir. Kant’ın asıl katıldığı seçenek, amaçlı gerçekçilik grubunun altında ikinci olarak yer alan tanrıçılıktır. Çünkü transandantal felsefe sisteminin ayakta kalabilmesi için, duyulur dünyanın fizikselliğinin

¹⁵⁷ Kant, “Kritik der Urteilskraft”, 506 [5:392].

imkânını, duyulurüstü bir fizikötesinden kök bularak inşâ etmek tek geçerli yoldur.

Teizm, Kant felsefesinde dogmatik bir yapının adı değildir. Kelime anlamı îtibâriyle tanrıcılık anlamına gelen bu tâbir, şüphesiz ki bir tanrıyı duyulur dünyanın nedeni olarak, anlama ve akıl yetisine sahip aslî varlık olarak kabul eder. Ancak bu belirleyen yargının değil, akseden yargının ortaya koyduğu bir hüküm olduğu için nesnel bir belirlenimi olduğu iddiasını taşımaz. Yasalılık zemininden hareket eden belirleyen yargı, açıklama/ îzah etme [Erklärung/Explication] gücüne sahipken; akseden yargı herhangi bir yasalılık ve ilkeden hareketle hüküm vermez ve bu nedenle açıklama/teşhir etme [Erörterung/Exposition] vasfını hâizdir.¹⁵⁸ Felsefî açıdan tanrının postüla edildiği bu yaklaşımda, mutlak olanın kavranabilmesi için insanın zihinsel yetilerinin, nihâî olarak en yüksek insânî soyutlaması tanrı fikriyle sonuçlanır. Doğanın ilkesini verenin böyle bir postüla olması, bilginin artmasında en ufak bir etkiye sahip olmaz. Aslî varlığın doğa üzerindeki etkisinin a priori bilinebilmesi mümkün değildir. Dogmatik olan dinle, realist olan bu felsefî yaklaşım arasındaki temel fark doğaya ilişkin bir açıklama vermenin dînî açıdan mümkün olduğu kabûlüne karşı, felsefî açıdan böyle bir açıklama yapılabilme olanağı yoktur. Akseden yargının ortaya koyduğu yargı türü herhangi bir açıklama vererek kurucu bir iddiada bulunmaz, yalnızca düzenleyici niteliğiyle amaçlılık konusunda görece öznel bir pozisyonda durur.¹⁵⁹ Doğa canlılarının imkânlılıklarının, amaçlılıkla paralel düşünülmesi, onların ancak tanrı ürünü olarak tasavvur edilmesiyle olanaklı hale gelir ve transandantal felsefenin tamamlanması açısından son hamledir.¹⁶⁰

Kant'ın teolojii ele alırken dogmatik olarak yorumlamalardan kaçınmak amacıyla kendi pozisyonu özellikle net olarak îzah etmeye çalışır. Bu nedenle teolojii ele alırken öncelikle, fizikî teoloji [Physikotheologie] ve etik teoloji [Ethikotheologie] ayrımını ön plana çıkarır. Tanrıya ilişkin öğretilerin ve üzerine söylenenlerin bir araştırması olarak teoloji disiplini, asırlar boyunca belirli dogmalar üzerine oturup, tanrının varlığına ilişkin

¹⁵⁸ a.g.e., 531 [5:413].

¹⁵⁹ a.g.e., 511 [5:397].

¹⁶⁰ a.g.e., 516 [5:401].

ispat yapma ve bu ispatlamaları daha sağlam hale getirmek amacıyla, fizikî dünyadan deliller türetmeye çalışarak, tanrı inancını temellendirmeye çabalamıştır. Kant'ın bu tipteki teoloji çabalarına karşı çıkmasındaki temel sebep, duyulur dünyadan elde edilecek empirik veriler bağlamında, duyulurüstüne işaret edecek deliller toplama fikrinin beyhûdeliği ve acziyetidir. Kant'ın ahlâk felsefesinde yaptığına benzer şekilde, teolojiyi temellendirmede de aynı tavrı benimser ve insanın koşullardan sıyrılarak koşulsuz üzerinde çıkarım yapmasını ön plana çıkarır. Duyulurüstü bir varsayım noktasından hareket eder ve ne özgürlük ne ahlâk ne de aslî varlık, koşulların içerisinde bakılarak, o koşullar çerçevesince elde edilir. İnsana özgü zihinsel yetilerin ortaya koyduğu ahlâk, teleolojik planda tanrı öğretisiyle birleşerek etik teoloji olarak kendisini gösterir. Dünyada kendine has, nihâî amacın taşıyıcısı olan insan, tanrıyı yalnızca etik açıdan tasavvur edebilir ve ona yönelik öğretisini de yalnızca etik-teolojik sınırlar içerisinde şekillendirebilir.

Doğanın bilimsel olarak değerlendirilmesi faâliyeti ile teleolojinin bu faâliyete eşlik etme düşüncesinin terkibi, belirleyen yargıyla mümkün olmadığı için, doğa bilimi ile teleolojinin birlikte düşünülmesi yalnızca akseden yargı aracılığıyla sağlanır. Bilimin nesnellik temelinde hareket noktası, akseden yargıyla değil; ancak belirleyen yargının ortaya koyabileceği prensiplerle olanaklıdır. Bu nedenle teleoloji kavramının bilime ait olduğu söylenemez. Teleoloji, yalnızca kapsadığı amaçlar üzerinden, bilimsel nitelikte hüküm vermenin zeminini teşkil ederek bilimselliğe imkân verir. Akseden yargı ve teleoloji bu açıdan ele alındığında, ne doğa biliminin tasnifi içerisinde ne de teolojide kendisine yer bulabilir. Bu bakımdan teleolojinin nihâî anlamda bir düzenleyici işlevi belirir ve her iki alana verilecek hükümler açısından kapsayıcı bir rol oynar.

Doğa bilimlerinin içerisinde yer almayacak ve akseden yargının tamamlayıcılığıyla ortaya çıkacak bir başka unsur, doğa canlılarına bakıldığında tüm canlıların belirli bir gelişim evrelerine sahipmiş ve bir 'kök ana'dan [Urmutter] geliyorlarmış gibi betimlenebilmesi, yalnızca canlılığın zemininde duyulurüstü ilkenin varsayımı ile mümkün olur.¹⁶¹ Bilimlerin

¹⁶¹ a.g.e., 538 [5:419]

zeminini ve amacını bulması açısından, insan zihninin bunu kapalı ve sonlu bir sistem olarak tasavvur ederek akseden yargıyla postülalar oluşturması; felsefenin bir bilim olmasa da, bilimin yapılabilmesinde yönelteceği eleştirilerle ona yol gösterici olma misyonunu hayata geçirir. Sonuçta, asıl anne kabulü ile tüm doğayı kapsayacak şekilde canlılığa ortak bir kaynak sunar ve ilerleyecekleri yolda da amaçlılık yükleyerek onların bu amaçlarına ulaşmalarında yardımcı olur.

Kant'ın teleolojik yargıgücü fikrini desteklemek ve amaçlılığın doğada varsayılmasına imkân tanıyacak en büyük düşünsel malzemeyi, fiziksel dünya için büyük keşifler ortaya koyan fizyoloji ve biyolojide bulur. Döneminin ünlü bilim insanlarından, zooloji ve antropoloji bilimlerinin kurucusu kabul edilen Johann Friedrich Blumenbach'ın görüşlerinin Kant'ın felsefî sisteminde kendinde yer bulduğunun en açık kanıtı Blumenbach'ın *epigenesis* kavramının Kant'ın düşüncesinde merkezî bir rol oynamasıdır.¹⁶² Kant'ın eleştirel döneminde ilk olarak SAE'de bahsettiği bu kavram, YGE'ye gelindiğinde îzah edilmesi daha da berraklaşan bir noktaya varır. Doğada amaçlılık söz konusu olduğunda iç amaçlılığa gönderme yapan iki yol belirir. Birincisi, aranedencilik [Okkasionalizm], duyulurüstü bir yaratıcının dünyada meydana gelen nedenselliğe müdahale ederek, kendisi vesilesiyle belirli nedenlerin birbirlerini takip etmesine araneden olarak karışarak organik hayatın gidişâtını belirler. İkincisi olan ön-istikrarcılıkta [Prästabilm], duyulurüstü bir yaratıcı, canlılığın yaratımı sırasında, yaşamın kendi istikrarına kavuşacağı şekilde sistemi başlatır ve sonrasında ardıklarını meydana getirmek suretiyle kendi devamlılığını sürdürür. Ön-istikrarcılık, organik varlıkların nesilleri oluştururken girdi [Edukt] veya çıktı [Produkt] üzerinden bir sistem inşâ etmesiyle ikiye ayrılır. Girdi üzerinden oluşturulan sistem evrim teorisi iken; çıktı üzerinden oluşturulan *epigenesis* adını alır.¹⁶³ Diğerleriyle karşılaştırıldığında Kant'ın benimsediği biyoloji teorisi olarak *epigenesis*'i seçmesinin sebebi, bilinemez olana

¹⁶² Kant'ın teleoloji sistemi içerisinde biyolojideki teleolojinin yeri için bkz. Angela Breitenbach, "Teleology in Biology: A Kantian Perspective" *Kant Yearbook 1/2009 Teleology*, ed. Dietmar H. Heidemann (Kempten: De Gruyter, 2009), 31-56. Ayrıca Türkçe'de konu hakkında Kant külliyâtına hâkim arka planla yazılan, canlılar bilimine ilişkin yetkin açıklamalarla zenginleştirilen ve temel bakış açısı itibâriyle biyolojiye yaklaşımı bakımından Kant ile benzerlik taşıyan önemli bir Türkçe telif eser için bkz. Ş. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi, Evrim ve Ötesi*. (İstanbul: Dergâh, 2020).

¹⁶³ a.g.e., 543 [5:424].

bırakılan alanın en düşük seviyede tutulması ve "duyulurüstüne mümkün olan en küçük harcamayla" [mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen] doğanın fiziksel süreci içerisinde, nedensellikte açıklanabilir olmasıdır.¹⁶⁴

Kant, odağını doğaya çevirdiğinde, canlılar âlemi içerisinde, kendisi üzerine düşünüp amaca mâtuf eylemlerde bulunma ehliyetine sahip tek canlı olarak insanı gördüğü için, onu âlemde müstesnâ bir makama yerleştirir. İnsan, akseden yargıgücü sayesinde, kendisini "yeryüzünde yaratılışın nihâî amacı" [der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden]¹⁶⁵ olarak göreceği bir noktaya varır. Kant'ın hem insanı ele alışında hem de sistemini tamamlaması bakımından tanrı fikrine gönderme yapması, ancak bunu da epigenesis tercihinde olduğu gibi duyulurüstüne en az ihtiyaç duyacak şekilde inşâyâ kalkışması, onu geçmişte tanrı üzerine konuşan birçok filozoftan ayrı bir yere taşır. Ancak insanı fizikî ve etik sınırları bakımından ele alırken, bunları bütünleştirme arzusu için bir tanrının varsayılmasını zorunlu görür. Sonuç olarak, tanrı ispatlamalarının önünü kapayıp, insanın tanrı ile irtibatını aklın sınırları içerisinde tutuyor olması da felsefe târihi açısından önemli bir yeniliktir.¹⁶⁶

Transandantal felsefenin nihâî olarak bir tanrı tasavvuruna ihtiyaç duymasının en temel sebeplerinden biri kesinliğin, zorunluluğun ve tümelliğin bu felsefî tavır îtibâriyle büyük önem taşımasıdır. Öznenin dünyayı kendi zihninde tesis etmesinde, özgürlüğün varsayımla ahlâkî temellendirmesinde, mutlaklık ve bütünlük mertebesinde hareket etmesinde, rastlantısallık ve kaos en büyük tehdidi oluşturur. Bu açıdan tüm sistemin rastlantısallığa, kaosa ve anlamsızlığa karşı kendi güvenlik duvarını oluşturması gerekir. İnsanın hem ahlâkî açıdan tekâmülünü

¹⁶⁴ a.g.e., 545 [5:425].

¹⁶⁵ a.g.e., 548 [5:428].

¹⁶⁶ Kant'ın içinde yaşadığı çağda kendi sistemini destekleyebileceğini düşündüğü bir biyoloji teorisini sahiplenerek, bu teoriyi transandantal felsefenin ahlâken ulaşmak istediği mükemmelliğe biyolojik arka plan olarak vermesiyle, doğanın kasten ahlâkîleştirme hedefine yöneldiğinin altını çizer. Ancak Kant'ın doğaya işlevsellik atfetme ve insan eylemlerinin yetkinleşmesinde onun motor güç teşkil ettiği tasavvuru, ilerleyen zamanlarda biyolojide ortaya çıkan pek çok yenilik neticesinde terk edilmiştir. Konu hakkında, günümüzdeki gelişmeler ışığında, Kant'ın biyoloji görüşünün değerlendirilmesi için bkz. Hannah Ginsborg, "Oughts without Intentions: A Kantian Approach to Biological Functions" *Kant's Theory of Biology* ed. Ina Goy and Eric Watkins (Göttingen: De Gruyter, 2014), 259-74.

garanti edecek hem de içerisinde yaşadığı dünyanın bunu gerçekleştirmesine imkân tanıyan amaca doğru ilerlemesini sağlayacak bir temînâtın varlığı zorunludur. Kant'ın da tanrı için kullandığı pek çok tâbirden biri olan "zorunlu varlık" tamlaması, rastlantısallığa karşı temînât oluşturmaya işaret ederken, ayrıca onun sistemdeki merkezî konumunu da vurgular. Amaçlılık düşüncesi ile ahlâkın bağlantısı ve tüm unsurların tanrı ile irtibâtının kurulması sonucunda, Kant'ın "etikoteoloji" kavramsallaştırmasının daha iyi anlaşılabilmesi için transandantal felsefedeki din ile ahlâk ilişkisine mercek tutmak gerekir.

3. 5. Din ile Ahlâkın İlişkisi

Ahlâk yasasının meydana gelmesinde doğrudan amaç kavramına veya insanı aşan bir duyulurüstü bir tanrı varsayımına gerek yoktur. Ancak insan sanki ölümsüz bir yaşama sahip olacakmış gibi tüm eylemlerinde ahlâk yasasına bağlılığın ve dünyada hedeflenen en yüksek iyiye ulaşmanın gerçekleşebilmesi adına, tanrının postüla edilebilmesi için ahlâk ile amaç birlikteliğini sağlayacak saf akıl dinine ihtiyaç duyulur. İnsanın pratik aklının ödev uğruna ahlâk yasasına saygıyla eylemde bulunabilmesi için tanrı varsayımı doğrudan gerekli değilse de; transandantal felsefenin nihâî amacına ulaşabilmesi adına belirli postülaların ortaya konulması önemlidir. Kant, insan eylemlerinin ahlâkîliğini sağlayabilecek bir imkân olması ve insan hayatının tamâmını tanzim edici yasa koyma gücüne istinâden, din kavramına özel bir önem atfeder. Bu kavramı felsefesine uygun olarak dönüştürerek saf akıl dini olarak kurgular ve sisteminin bir parçası hâline getirir. Bu motivasyonun kaynağında, muhakkak Hristiyanlığın reform hareketi sonrası doğmuş olan Protestan mezhebinin dönüştürücü gücünden etkilenmesi ve Modern Çağ'a uygun bir ahlâk dini meydana getirmek isteği olduğu ileri sürülebilir. Ancak Kant'ın din felsefesine ilgisi, doğrudan Hristiyanlığı felsefileştirmek veya onu Modern Çağ'a güncellemek değildir. Transandantal felsefenin bilinmezi kabul edip, onun sınırları üzerinde durması sebebiyle, Kant'ın insanlık târihinde bilinmezin merkezde olduğu din konusuyla ilgilenmesi ve sınırları çizme motivasyonu bu alanı da tetkik etmeye giriştiği yorumu daha isabetli olacaktır.

Din söz konusu olduğunda, ilk olarak yeryüzünde insanların inandığı çeşitli inanç sistemleri ve bunlara ilişkin ritüeller belirir. Ancak Kant'ın ahlâk konusunda özenle altını çizdiği nokta, saflığa ilişkin bir sav ortaya konulabilmesi için empirik öğelerden arındırmaya dikkat edilmesidir. Din açısından Kant'ın önemseydiği husus, farklı inançların târihte vuku bulmuş olmasına ilişkin empirik verilerin değerlendirilmesi değil, dinde saf akla dayanan, tümelliği ve zorunluluğu kapsayacak biçimde bir sistem kurmaktır. Dinin akılla irtibatlı bir biçimde ele alınmasının sebebi, ahlâk ile nihâî amacın bu zeminde temellendirilmiş olması ve bir teminat olarak tanrının da aklın bir ideası olarak belirtilmesidir.

Yalın Aklın Sınırları İçerisinde Din (Din) [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]¹⁶⁷ isimli eserini yazma niyeti ve bu esere konu olan

¹⁶⁷ Kant'ın külliyyatı boyunca riayet ettiği, saf ve empirik ayrımları uyarınca 1781 tarihli eserine *Saf Aklın Eleştirisi* adını verirken, din üzerine yazdığı eserinde akla dâir yeni bir sıfat kullanır. Daha önce işaret edilen çeviri düsturu uyarınca, Kant'ın orijinal metinlerindeki isim ve sıfatlar değiştikçe, her defasında Türkçe'de de farklı bir kelimeyle karşılanması gerekli hale gelir. Bu konuya ilişkin ikinci dikkat çekilecek husus, Kant'ın bu başlıkla kasten metafor yapmak istemesidir. Almanca *bloß* kelimesi hem sıfat hem de edat olarak kullanılmakta; sıfat haliyle "açık, çıplak, her şeyden sıyrılmış", edat hâlinde ise "sadece, yalnızca" anlamlarını taşımaktadır. Kant, *Din* eserinin başlığında akıl isminin önüne sıfat olarak koyduğu *bloß* kelimesiyle, aklın her türlü empiriklikten uzaklığının yanı sıra *-rein* sıfatından farklı olarak-, aklın tarih boyunca edindiği kalıplaşmış fikirler, donmuş kutsallıklar, köhnemiş inanışlar, târihi ve coğrâfi farklılıklar çerçevesinde din ve tanrı kavramlarına karşı söylenenlerin tümünden sıyrılmaya ve yalın bir akılla bu eserde söylenecekleri odaklanılmasını ister. Bu nedenle Kant din meselesini ele alırken 'sadece' ve 'yalnızca' akıl anlamına atıfta bulunmaz, asıl olarak aklın çıplak ve her türlü empirik 'kirlenmişlik'ten âzâde olarak söyleyeceklerinin dinlenmesini ister. Çünkü eser ilerledikçe ortaya koyulan postülanın temellendirilmesi ve dini ifâdelerin kullanılmasına karşı, her defasında Kant bu ifâdeleri kendinden öncekilerden daha farklı ele aldığını belirtme kaygısı taşır. Her ne kadar böyle bir kaygı taşıyor olsa da, eserini çevreleyen Hristiyanlık atmosferini ortadan kaldırabildiği söylenemez. Almanca *bloß* kelimesinin İngilizce'ye çevirisinde de birçok farklı kelime kullanılmıştır. Ancak "alone, naked, mere" kelimeleri yerine, Kant'ın orijinal metindeki kastına en uygun kelime "bare" olarak belirlenmesine ilişkin bir tartışma için konunun en yetkin isimlerinden Stephen R. Palmquist'in Werner S. Pluhar'ın çevirisine yazdığı giriş yazısı için bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing, 2009), xv-xlix. Ayrıca Kant'ın *Din* eserinin verdiği ilhamla Kant'ın bu tâbiri kullanmasında dini bir çağrışımı harekete geçirmek istediği iddia edilebilir. Din eserinin sonlarına doğru "Tanrı'nın Halkı", "Tanrı'nın Tini" ve "Tanrı'nın Krallığı" tâbirlerini kullanacak olan Kant, "Tanrı'nın Halkı" tâbiriyle Musa ve onu takip eden İsrailoğulları'nı de işaret eden bir çağrışımı kullanmak ister. Ayrıca Din eserinin başlığı açısından da *Tora*'da anlatılan, Musa Midyan'da yanan çalılardan Yahve tarafından kendisine "Ayakkabılarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır." [Mısır'dan Çıkış 3:5] şeklinde seslenmesiyle ilgili olarak, bu ayet "aklındaki geçmişe dair her şeyden sıyrılmış ve Tanrı'nın önüne zihnindekilerden arınmış olarak yalın bir akılla çık" şeklinde tefsir edilebilir. Ayrıca İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıktıktan üç ay sonra Sina Çölü'ne girmeleri ve Sina Dağı'na varmaları sonrasında, Yahve'nin Musa'ya "Git, bugün ve yarın halkı arındır" [Mısır'dan Çıkış 19:10], "Dağın çevresine sınır çiz ve halka de ki, sakın dağa çıkmayın, dağın eteklerine de yaklaşmayın!" [Mısır'dan Çıkış 19:12] şeklinde söyledikleri de Kantçı terminolojiyle tefsir edilebilir. Sina Dağı'nın çevresinin insan aklının sınırlarına işaret ettiği, dağın kendisi ise apersepsiyon filini mümkün kılan ve icra eden Transandantal Özne=X'in râbîta hâlinde olduğu kaynağı metafor yoluyla işaretinden söz edilebilir. Kant'ın bilmenin alanının dışında olduğu için yalnız kabul olarak görülebilecek tasviri bakımından, kendinde

hususlar düşünülduğünde, bu eseriyle Kant'ın tam bir sentezlemeye giriştiği söylenebilir. Çünkü insanın zihinsel yetilerini serimlerken ortaya attığı tanrı ideasına ilişkin görüşlerini, diğer kavramsallaştırmaları ile nasıl bir araya getirebileceğine ilişkin kaleme alınan bu eser, Kant'ın külliyâtında kilit bir role sahiptir. Son tahlilde bu eseri, başta Hristiyanlık olmak üzere tüm inanç sistemlerinin ahlâka ilişkin öğretileriyle, kendi ahlâkî bakışını karşılaştırıp, eleştirel bir tutum takınarak, dinler ile felsefe arasında olabildiğince az çatışmayla, akıl dini kavramsallaştırmasını felsefî sistemine katma projesi olarak okunabilir.

Kant'ın epistemolojiyle ilişkilerini göstererek, teorik felsefesinin ardından temellendirdiği etik anlayışında, pratik felsefesi adına neyin eksik kalıp da din kavramına değinerek bunu gidermeye çalıştığı sorusu sorulabilir. Her ne kadar Kant teorik ve pratik felsefesinin entegrasyonunu tutarlı bir şekilde oluşturmuş olsa da; en yüksek iyi, nihâî amaç ve tanrı kavramlarının yerli yerine oturabilmesi için –ayrıca kendisini bu konularda söz sahibi gören dini otoritelere de cevap vermek adına– saf akıl dinini, ayrı bir eser kaleme alarak îzah etmeye özen gösterir. Bu eserle ayrıca, dinlerin uzun zaman boyunca ahlâkî sistemlerini tesis ederken vurguladığı kavramlara ilişkin, transandantal felsefede yerlerinin gösterilip, sistemle uyumluluğu değerlendirilerek sıhhati kontrol edilir.

Dünyada iyiliğin veya fenâlığın hüküm sürdüğü ya da dünyanın iyiden fenâyâ, fenâdan iyiye doğru yol aldığı kanıları, insanın empirik düzeyde hiçbir şekilde doğruluğu ispatlanamayacak geçersiz çıkarımlarıdır. Epistemolojik açıdan evrenin bir sonu olup olmaması veya insanın özgür olup olmaması çatışkılarında Kant, özellikle 'olma'yı [Sein] 'olmama'ya [Nichtsein] göre imkânları açığa çıkarabilmesi dolayısıyla daha elverişli telakkî eder. Buna mukabil, iyilik ile fenâlık çatışkısında da, iyiye niyet edip onu eylemlerde ortaya koymaktan yana tarafını belirleyerek, yaşamda iyinin açığa çıkartılmasını uygun görür. İyilik ve fenâlık, insanda özsel bir

şey ile Transandantal Özne'nin gönderme yaptığı 'X' arasında bir özdeşlik ilişkisinin imkânı mevcuttur. Burada Musa'nın Tanrı'nın sesini duyabilme imkânı gibi, felsefede de transandantal özne=X'in simgesel bir ifâde olduğu söylenebilir. Tanrı'nın da isim verilemez ve bilme alanına çekilemez olarak kendinde şeyliğini, yalnızca "Ben Ben'im" [Mısır'dan Çıkış 3:14] şeklinde tanımlaması, insan ile Tanrı arasında Kant'ın varsaydığı bir bağlantının, Kant tarafından felsefî dille, din tarafından ise sembollerle anlatıldığı ifâde edilebilir. Bunun sonucunda insan, sadece sınırlarını çizip belirlediği yalın akla 'çıkarak' Tanrısı ile 'konuşabilir'.

yapıya işaret etmez, ancak iradenin özgürlüğü varsayımıyla birlikte bu iki kavram insanın maksimlerinin teşekkülünde imkân olarak açığa çıkar. Bu imkân sebebiyledir ki, istencin iyiye doğru yönelmesi ve buna yönelik niyet ancak iyi olarak adlandırılabilir. Bu noktada Kant, insan istencinin iyiye yönelebileme imkânına ilişkin, aslî istîdâdı [ursprüngliche Anlage] olduğu tespitini yapar ve bu olanak insanda hem doğayı aşabilme hem de iyi ve fenâyâ ilişkin tercih yapabilmekte kendisini açığa vurur.¹⁶⁸

Kant'ın iyilik ve fenâlık kavramlarını ele alışıyla, dini bakış açısında kendisini gösteren ve bu kavramlara sanki bir özmüş gibi olan yaklaşımı reddeder. Katolik Hristiyanlar açısından Aziz kabul edilen Augustinus'un fenâlık problemini ele alışı da Kant'ın özelliği kabul etmeyen, ahlâkî görüşü açısından ünsiyet barındırır. Augustinus'un özellikle Tanrı'dan hareket ederek Tanrı'nın tanımı gereği hiçbir fenâlık barındırmayıp saf iyilikle ilişki kurularak ele alınması söz konusu olduğunda, yeryüzündeki fenâlığın îzahı; fenâlığı insânî bir noksanlık, irâde hürriyetine sahip insanın iyiyi irâde etmeyerek eksikliğe düşmesi sonucunda fenâlığı vücuda getirdiğine ilişkin görüşü, Kant'ın konuya yaklaşımıyla benzeşir. Kant'ın çıkış noktası tanrı yerine insandır ve insanın özgür iradesi olduğu varsayımını sonucu olarak; ahlâk yasasını maksimi olarak onaylamadığı zaman, olması gerekene değil, olmaması gerekene yönelen eylemleri sonucu fenâyı ortaya çıkarır.¹⁶⁹ Kant'ın iyilik anlayışı, insanın kendisini kışkırtacak duylara bağımsızlık kazanarak, aklıyla doğal koşulları aşip, onun üzerinde bütünden hareket eden koşulsuz yaklaşımla iyiye yönelmesinde, dolaylı olarak tanrısallıkla irtibâtı söz konusudur. Bunun nedeni insanın doğrudan iyi yaratılmış olduğu değildir. İnsan aslî istîdâdında bulunan itkileri [Triebfeder] maksimi olarak almak veya almamak, eylemleri sonucunda iyiliği veya fenâlığı doğurur.¹⁷⁰ Fenâlık, insanın koşullar içerisinde, çıkarı önceleyerek, aslî istîdâdından – dolayısıyla akıldan ve tanrı ideasından– uzaklaşıp, noksanlığını açığa vurması neticesinde cereyan eder. Radikal fenâlık kavramı, insanın maksimlerinin iyiye yönelmesine ve koşulları aşmasına engel olacak şekilde, hayvansallığı hatırlatarak, onu her dâim aşağıya çekme çabasına

¹⁶⁸ Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VIII] (Wiesbaden: Insel Verlag, 1956), 672 [6:27].

¹⁶⁹ Kant, *Die Religion*, 680 [6:33].

¹⁷⁰ a.g.e., 694 [6:45]

işaret eder.¹⁷¹ Fenâlıkla mücadele etmek ve iyiye niyetlenme hususunda târihî olarak din en çok söz sahibi olduğu için, dinin bu kavramı tasviri felsefeyi de derinden etkilemiştir.

Kant'ın ahlâk dininden ne kastettiği, tüm dinleri aşan bir bakış açısıyla konuyu hükme mi bağlamaya mı niyet ettiği, yoksa belirli bir dine ilişkin inancını felsefîleştirip Aydınlanma Çağı için güncelleştirmeye mi çalıştığı; Kant'ın *Din*'in farklı yerlerindeki ifâdelerinden hareketle meseleyi çetrefilleştir. Ahlâk dini veya iyi hayat tarzı dini olarak kabul edilecek tek dinin Hristiyanlık olduğunu belirtmesi¹⁷², pek çok kez din konusunu ele alırken Hristiyanlık üzerinden örnekler vermesi ve ahlâkî açıdan öğretisinde ahlâk yasasına saygı duyup maksimlerinde ona uyan ve eylemlerini her zaman ödev uğruna yapan insan soyutlamasının yeryüzünde tecessüm etmiş hâlinin İsa'da açığa çıktığını ima etmesi, ilgili pasajlarda, felsefe yapma ile iman etme arasındaki ince hatta yüründüğü izlenimini uyandırır.

Kant, empirik verilere dayanan bir felsefenin tikellikle ve rastlantısallıkla sakatlanacağı düşüncesini taşıyıp, her zaman tümellik ve zorunluluk araştırmasını ön planda tutmasına rağmen; din gibi târihî-coğrâfî özgünlükler içeren ve çağlar boyu ayrışmalara yol açmış netâmeli bir alanda görüşlerini belirtmekten çekinmez. Kant'ın birçok vesileyle adını hayırla andığı Büyük Friedrich'in [Friedrich der Große] 46 yıllık hükümdarlığının ardından taht geçen yeğeni II. Friedrich Wilhelm, Aydınlanmacı amcasının yolundan gitmeyip, Aydınlanma öncesini çağrıştıran din konusundaki tutumu neticesinde, din üzerine fikirlerini belirtenlere uyguladığı baskılardan Kant da nasibini alır. *Din* eserinin ilk bölümü yayınlanmasının ardından, 1788 tarihli *Sansür Emirnamesi* uyarınca eseri sansüre uğrar. Din üzerine yazmamak konusunda II. Friedrich Wilhelm'e –kralın kayd-ı hayat şartı ile– söz verdiği için, ancak hükümdarın ölümü ardından eserini yeni eklediği bölümlerle birlikte

¹⁷¹ Kant'ın çeşitli eserlerinde değindiği fenâ kavramının farklı bir değerlendirmesi için bkz. Mark Timmons, "Love of Honor, Emulation and the Psychology of the Devilish Vices" Significance and System (New York: Oxford University Press, 2017), 271-92. Ayrıca fenâ kavramına dâir, Kant'ın *Din* eseri odağa alınarak yapılan bir inceleme için bkz. Robert Loudon "Evil Everywhere: The Ordinarity of Kantian Radical Evil" *Kant's Anatomy of Evil*, ed. Sharon Anderson-Gold and Pablo Muchnik (New York: Cambridge University Press, 2010), 93-115.

¹⁷² a.g.e., 703 [6:52].

yayınlar.¹⁷³ Eserin son hâline bakıldığında, Kant'ın herhangi bir baskı altında kalmadan, görüşlerini açıklıkla dile getirdiği söylenebilir. Bu nedenle Kant'ın yer yer Hristiyanlık dini, ritüelleri ve kurumlarını, felsefesine özgülemeye çalışan yaklaşımı düşünüldüğünde, bu durum Kant'ın herhangi bir makama yakın durmak zorunda kaldığı veya üzerinde baskı olduğu şeklinde yorumlanamaz.

İnsanın hayattaki ahlâkî duruşuna ilişkin, Antik Yunan ve Latin dönemlerinde konuyu pek çok farklı ele alış ortaya çıkar. Kant'ın ahlâk felsefesi târihinde en çok önem verdiği Stoacılık ekolüdür. Kant'ın ahlâk ve özgürlüğü temellendirmesinde doğal olanın üzerine yeni bir yapı tesis etme ve ahlâk yasasını doğal yasalılıktan ayrıştırma isteği öne çıksa da, Stoacıların doğallığa yaklaşımı sonucunda vardıkları, beden ve zihni disipline etme arzularından, kendi felsefesi için bir ışık fark eder. Aradığı ışığın Stoacılık'taki kaynağı, insanın kendisine koyduğu yasaya uymaya yönelik, kendisini terbiye etmeye çalışması ve erdem olarak ortaya çıkan çabadır. Kant, Stoacıların ahlâkî temellendirmede doğayı ve doğallığı ön plana çıkarmalarını ve koşulların içerisinde kalmalarını yanlış bulsa da; onlarda beliren erdeme ilişkin çabanın kendi felsefesinde ahlâk yasasına yönelmesi ve ödevle bağlılık şeklini almasında Stoacı filozoflardan sistemine katkı sağlayacak pek çok şey öğrenir. Kant'ın ödev anlayışının köklerini, Cicero ve Seneca'nın felsefesinde bulması, onun Stoa filozoflarına husûsî ilgisinin kaynağını teşkil eder. Stoa felsefesinde ön plana çıkan üç büyük kavramı; baht [Lat. *fortuna*, Alm. *Glück*], kader [Lat. *Fatum*, Alm. *Schicksal*] ve (ilahî) takdir [Lat. *Providentia*, Alm. *Vorsehung*], Kant'ın da transandantal felsefeye özgüleyerek yeniden yorumladığı kavramlardır. Transandantal felsefede, Stoa felsefesine benzer olarak, nihâî amacını insanın ahlâkî gelişimine odaklanıp mükemmelleşme hedefinde bulur. Önce insanın bireysel varlığı, sonra üyesi olduğu toplumsal biraradalık ve nihâyet tüm insanların dünyadaki varlığının birlikteliği şeklindeki tikelden tümele ilerleyiş, yeryüzünü kaplayan en yüksek iyiye yönelik bir yaşama sanatına işaret eder. Bu nedenle de iyinin fenâ ile olan ilişkisinde erdem aracılığıyla harekete geçiş ve fenâyâ karşı iyinin yanında aktif bir tutum sarf etme hem

¹⁷³ Kaan H. Ökten, "Kant ve Prusya'da Dini Sansür", *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, (2016): 87-101.

Stoacı filozoflar hem de Kant açısından değerlidir. İnsanların sanki bir dine mensupmuş gibi, tüm yaşamlarını ahlâkî tekâmüle adayıp, bu uğurda sanki dâimî bir ibâdet atmosferinde, hayatlarını hizmete hasretme, iki felsefî görüşün derinliklerinde kökünü bulur.

Stoacılık, Hristiyanlık dinini de ahlâken fazlasıyla etkilemiştir. Kişinin kendisini terbiye etme arzusu, hayatının tamâmını ahlâkî bir olgunlaşma olarak görmesi, Hristiyanlığı ve sonrasında pek çok inanç sistemini etkisi altına alır. Doğanın ve kâinâtın insan üzerindeki tasarrufunu kabul etme ve ona karşı gelmeme, onunla başa çıkarak hayatını bu kabul edişle beraber ele alma düşüncesi Stoacılar açısından merkezî rodedir. Kant'ın ahlâk sistemi, doğa âleminin üzerine kurduğu özgürlük âleminde hareketle temellendiği için, Stoa felsefesinin kısmî özgürlük anlayışı ve doğa üzerine kurulu ahlâk anlayışından ayrışır. Ancak dünyaya bütüncül bir ahlâkî vizyon vermesi, selâmete lâyıık olma ve nihâî olarak tüm insanların selâmet ermesi hedefinde ortaklaşırlar.

Kant, Hristiyanlık akîdesine ilişkin belirli kavramları da kendi felsefesine has kavramsallaştırmalarla ve târihî-coğrâfî nitelikteki bir dînî öğretiyi, sembolik düzeye yükselterek tevil etmeye çalışır.¹⁷⁴ Örneğin, insan

¹⁷⁴ Kant'ın felsefî düşüncesinin Hristiyanlık düşüncesiyle yaklaştığı bir noktada, Kant'ın fenomen-numen ayrımına yeni bir yorum katarak farklı bir açıdan hem felsefenin hem dinin mistik tarafıyla ilgilenen Rudolf Otto'nun *Mukaddes* [Das Heilige] isimli eseri anılmalıdır. Kant sonrası dünyada Aydınlanma fikriyatının aşırıya kaçtığına ve yüzyıllardır sürmekte olan insanların mistik deneyim yaşamasını din kavramı ile açıklanmasına karşı çıkılmasına yönelik olarak geliştirilen düşünceler karşısında, Kant'ın din anlayışına en fazla yaklaşan kişi Rudolf Otto'dur. Kant'ın Eski Ahit ve Yeni Ahit'e yaptığı pek çok gönderme ve insanın duyulurüstü ile irtibâtına ilişkin söylediklerini, Otto 1917 yılında yazdığı *Mukaddes* isimli eseriyle, kutsal olana ilişkin bir çözümleme yapıp, mistik deneyimin nasıl temellendirilebileceğini anlatır ve sonrasında Eski ve Yeni Ahit üzerinden bunun dînî alandaki yansımalarıyla ilgilenir. Kant'ın numenal alanda temellendirdiği özgürlüğün nedenselliğine benzer bir şekilde, Otto da dînî alan içerisinde görülen duyuları aşan bir mistik irtibatlanmayı kabulle başlar. Tanrısallığı işaret eden bir biçimde, bu dile gelmez ve doğada duyulamaz olanı, numen kavramından ayırt ederek, "das Numinose" [Kapitel 2] olarak adlandırır. Kant'ın 'numen'inden farklı olan bu *Numinose*; duyuluru imleyen fenomenal dünya ve anlaşılırı imleyen numenal dünyadan farklı olarak, Kant'ın çeşitli bahislerle en yüksek soyutlama olarak ele aldığı ve en yüksek iyi ile nihâî amacın gerçekleşmesi adına zorunlu gördüğü Tanrı'ya gönderme yapar. Kant'tan farklı olarak *Numinose* üzerine daha fazla konuşan Otto, bu nesneyi doğrudan insan tecrübesine gelmese de belirli durumlarda sanki ona işaret edildiği duygusunun insanda oluştuğundan bahseder. Schleiermacher'ın kat'î tâbiiyet duygusu [Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit] diye adlandırmasına karşı olarak Otto mahlûk duygusu [Kreaturgefühl] kavramıyla insanın yaratılmışlık duygusu içerisinde olduğunu vurgular [Kapitel 3]. Kilit kavramı olan *Dehsetengiz Gizem* [Mysterium tremendum] ile *Numinose*'nin insanın duygularıyla irtibata geçerek kendi varlığından haberdar etmesini anlar. Bu kavramsallaştırmasının üç lahzası [Moment]; dehşet vericilik [tremendum], karşı konulamazlık [übermächtig] ve enerjiklik [energisch] şeklindedir [Kapitel 4]. Otto, bu deneyimin tam bir bilinçlilik hali içerisinde olduğu vurgusuyla, gizem kısmının ise tecrübe edilmesinin insanda tam tepkisizlikle sersemleme [Stupor] hali

iradesinin iyiye niyet ederek ve iyiyi gerçekleştirme arzusuyla eylemesini; iyiden yoksun olandan –fenâdan– uzaklaşmayı bir tür yükselme olarak nitelendirerek; bedenın çarmıha gerilmesini, insanın duyuşal olanı aşığıda bırakarak aklı olanlara yükselmesinin bir analogik anlatımı olarak yorumlar.¹⁷⁵ Buna benzer olarak, İsa'nın bir bakireden doğması anlatısının da, transandantal felsefe özelinde empirik verileri mümkün kılanın empirik alandan gelmemiş olması teorik bakışına istinâden, kavramsallaştırmaya açık pek çok noktanın sembollerle anlatımı olarak yaklaşılabılır. Hristiyanlık dînî açısından, Tanrı'nın oğlunun yaşamı üzerine oluşturan mesel, insanların ideanın insânîleştirilmesi yoluyla ideanın kavranmasını anlama

oluşturduğundan bahseder. Kant'ın III. Kritik'te [5:253], "fevkalâde" [Ungeheuer] tâbiriyle doğal şeylerin yücelik ile olan ilişkisine yaptığı göndermede, Otto'nun kavramsallaştırmasının ve Kant'ı teşrihinin nüvesi bulunmaktadır. Sonuç olarak Kant'ın *Din* eserinden yaklaşık yüz yirmi yıl sonra yayınlanan Otto'nun *Mukaddes* eseri, Kant'ın özellikle *III. Kritik* ve *Din* eserlerinin bazı yerlerinde kısık sesle belli belirsiz söylediklerini şerh etmek ve konuya Kantçı kavramlarla farklı bir perspektiften bakmak açısından son derece değerli bir katkıdır. Ayrıca bu eserin üzerinden bir asırdan fazla zaman geçmesi sebebiyle bu alanda daha fazla yeni yaklaşımların geliştirilmesi felsefî ve dînî açıdan büyük önem taşır. İlgili eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1923). Ayrıca Kant'ın Kritik uyanışında Swedenborg'un etkisi, Kritik Dönem'in barındırdığı mistik tarafların açılması ve Kant'ın fikrî terekesi [Opus Postumum] bağlamında mistisizm meselesinin genişçe ele alınması hakkında güncel bir çalışma için bkz. Stephen R. Palmquist, *Kant and Mysticism Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light* (London: Lexington Books, 2019).

¹⁷⁵ a.g.e., 729 [6:75]. İlgili atıfta Kant, Yeni Ahit'teki Romalılar [6:6] "...unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ist..."; Galatyalılar [5:24] "...ihr Fleisch gekreuzigt..."; Efesliler [4:22-24] "...den alten Menschen mit seinem früheren Wandel... den neuen Menschen..."; Koloseliler [3:9-10] "...ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen..." ayetlerine gönderme yapar. Kant'ın bu atıfta kullandığı "eskide kalan/sâbık insanların hissizleşmesi/yavaş yavaş ölmesi" [das Absterben am alten Menschen] ve "etin/bedenin çarmıha gerilmesi" [Kreuzigung des Fleisches] tâbirlerini kullanır. Bunun sebebi, İsa'nın getirdiği yeni düzene uyacak kişilerin artık geçmişte kalmış yaşamlarından bir parça taşımadıklarının, tamâmıyla yenilendiklerinin, İsa'nın bedenini çarmıhta bırakıp, hissetmenin tükenmesiyle yavaş yavaş ölümü gibi, onun yolundan gidenlerin de onun öğretisinden önceki hayatlarını öylece bıraktıklarının müjdelenmesini kendi felsefesine uyarılama motivasyonudur. Kant burada, ahlâk yasasının kabulü ve ona saygıyla ödevi yerine getirmeyi bir vecibe olarak görmenin, insanı yepyeni bir hayata başlatacağını, bu ahlâk düzeni ile geçmişte söylenen her şeyin geride kaldığını ve bir ömür bunun gereğinin yapılması uğruna insanların kendisini hizmete [Dienst] adaması gerektiğini analogi yoluyla birbirine bağlamaya çalışır. Bu nedenle Kant'ın asıl gayesi, felsefesini Hristiyanlığa yaklaştırarak insanları bu dine yaklaştırmaya çalıştırmak değil; Hristiyan öğretisindeki yolu kullanarak kendi felsefesinin bir dinmiş gibi olan ahlâk anlayışını, bu sembolik yollar yardımıyla açığa vurmaktır. Bunu insanlara en iyi ifâde etme biçimi; hali hazırda, Hristiyanlık ile tekrar tekrar anlama yetilerine dilsel olarak kazanmış bu görsel-işitsel öğretiyi, akıl düzeyine yükselterek, bu dinin duyuşallığa yaptığı göndermeleri iptal edip, insan aklının idealarla hemhal olmalarını sağlayıp, ahlâkını bu yolla şekillendirmeyi başarmaktır. Ayrıca Kant'ın kutsal metinleri nasıl yorumladığı hakkında bir değerlendirme için bkz. Otfried Höffe, "Holy Scriptures within the Boundaries of Mere Reason: Kant's Reflections" *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide*, ed. Gordon E. Michalson (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 10-30. Ayrıca Kant'ın İsa'nın hayatını ve onun öğretisini nasıl ele aldığı konusu için bkz. Manfred Kuehn, "Kant's Jesus" *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide*, ed. Gordon E. Michalson (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 156-74.

yetisine indirerek târihî bir öğretiyi meydana getirdiklerine işaret eder.¹⁷⁶ Ancak inâyete gönderme yapan dinlerin bir duyulur nesne olarak tesisi, koyduğu yasaların özgürlüğün nedenselliğine çıkamayacak düzeyde kalmasına ve doğallığın içerisinde köhnemiş ahlâkîlik iddiasına mahkûm eder. Bu nedenle eski halkların dinlerinden kopuş bir tür özgürleşme ve ahlâkîleşme bağlamında gereklilik hâlini alır. Sonuçta, insanın niyetinin [Gesinnung] iyiye yönelerek fenâdan uzaklaşması, dünyevî açıdan insanın tanrının kurduğu bir mahkemede kendisini savunarak ceza almaktan kurtulup berâat etmesine benzetilmesi¹⁷⁷; insanın aklıyla ortaya koyduğu eylemlerden dolayı yalnızca –bir kendilik genişlemesi olarak–¹⁷⁸ aklın yine yüksek bir akıl tarafından değerlendirilerek aklanmasına işaret eder.

İstencin fenâyâ yönelmesi dolayısıyla eyleme geçmenin sonucunun dinlerdeki karşılığı olan günah kavramına mukabil; transandantal felsefede özgürlükten yoksun olma ve fenâlığı isteme, insanın köleliğe râzı olması anlamına gelir. Bu açıdan özgür olmak demek, her an her şeyin farkında olmayı eylemlerde göstermek ve irâdeyi hiçbir şekilde akmakta olan fenomenlerin salınımına bırakmayıp, aklın denetimini göz ardı etmemektir. Dinlerin yasa koyuculuğundaki dünya tasavvurunda da, insanın yaşamda otomatikleşen davranışlara karşı, her an yaratıcının kendisini gördüğünü hatrında tutarak, hesabını verebileceği davranışları sergilemek amacıyla

¹⁷⁶ Kant'ın tüm külliyatına bakıldığında çeşitli eserlerinde Eski Ahit ve Yeni Ahit'te anlatılan kıssaları kendi felsefî görüşleri çerçevesinde yorumlar ve bu anlatılardaki ahlâki göndermelere özellikle dikkat çeker. Kant'ın hassasiyetiyle doğru orantılı olarak, İslamiyet perspektifinden Kur'an-ı Kerim'deki ahlâki göndermelerin yorumlanmasına ilişkin cennetten yeryüzüne inmenin irdelendiği örnek için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, "*Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlâk Tecrübesinin Kuruluşu*" Ahlâkın Temeli, ed. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 119-140.

¹⁷⁷ a.g.e., 729 [6:75].

¹⁷⁸ Kant, pek çok ayrı sıfatla, birçok farklı eserinde bir tanrıdan bahsetmesi ve çoğunlukla onu fiillerde bulunuyormuş gibi anlaşılacak şekilde fâil pozisyonunda betimlemesinin sonucunda vardığı noktanın berraklaştırılması gereklidir. Her türlü okuyucunun farklı zaman ve mekanlarda Kant'ı yorumlayışının değişiklikler göstereceği açıktır. Aslında büyük filozof olmak, yorumlanmalar noktasında çok katmanlı boyutlara imkân vermek demektir. Bu tezin özelinde, Kant'ın tanrıya yaptığı göndermeler, insanın sınırlı olan zihinsel yetilerinden hareketle; hissetme, düşünme ve hayal etme yetilerinin sınırlarını, sınırsıza yaklaştırma ile o geçilemeyen sınırın arkasını, bu yetilerin sonsuzluğuna sahip bir varlığa atfedilmesi şeklinde yorumlanmaktadır. İnsanın en yüksek soyutlama yetilerinin temsili olan aklın, farklı değerler olsa da nihâî bir değere ulaşamayıp kendinden büyük bir akılla asimptot çizmesine benzer bir biçimde; tanrı ideası, insan aklının, kendisine sonsuzdan bakmayı düşlemesidir. Haddizâtında akıl, duyusal nesnede karşılık bulamayacağından, düşünülmüş olarak aklın alabileceği her türlü sıfatı kendi üzerinde 'tanrı' vasfı altında toplayabilir. Evrendeki tüm tikel akılların tek tek her birini altında toplayıp, ancak hepsini aşacak zeminde yer alan tek bir akıl tahayyül, Kant felsefesinde "tanrı" veya en isabetli tamlamayla "zorunlu varlık" adını alır.

dâima teyakkuz halinde olması gerekir. Bu nedenle özgürlük kavramı ister felsefe isterse de din alanı içerisinde değerlendirilsin, tanrıdan bağımsız olarak her zaman insanın kararlarındaki özerkliği vurgular. Ayrıca Stoa felsefesinde veya dînî öğretilerdeki kader kavramı, bilinemez olanın özgür insanı çepeçevre saran ve nihâî olarak farkına varılamayacak ölçekte büyük amaçsallığı elinde bulunduran bir yapıya işâret etmesi bakımından transandantal felsefe açısından da benzerlikler taşır. İnsanın iyi ile fenâ arasında istemesini hangisine yönlendireceğinin tercihi kendi uhdesinde olduğundan, her irâde edişte yeni imkânların açılması, bütünlük içerisinde dinamik olarak her seferinde yeniden vücuda gelen bir kaderi meydana getirir.

Din ile ahlâkın birbirleriyle ilişkisindeki kesişim noktalarından biri de etik beraberliği [ethisches gemeinsames Wesen] yaratmaya çalışmaktır. İnsanın bilgi için nesneyi tesis etmesi, eylemde bulunabilmesi için yönünü tâyin etmek için ahlâkı inşâ etmesi ve sonuç olarak amacını belirleyerek diğer insanlarla beraber bir hedefe ulaşmaya çalışması şeklinde gerçekleşen yolculuğunda, nihâyet ortaya çıkması beklenen oluşum aklın rehberliğinde tüm insanların birleşimidir [Vereinigung]. Kant'ın *Din* eserinde önceki Kritik eserlerinde belirmeyen bir kavram olarak Hristiyanlıktan ödünç aldığı kilise tâbirini, tüm dünya insanları kapsayacak saf ahlâk dininin taşıyıcı sütunu olarak sahneye çıkarır. Bu tâbirin doğrudan Hristiyanlıkta siyâsî ve dînî yapılanmanın örnek alındığı şeklinde yorumlanmamalıdır.¹⁷⁹ Kant'ın, kilise denildiğinde insanların ahlâk zemininde gönüllü olarak ibâdet ve hizmet etme amacıyla bir araya gelmeleri fikrine gönderme yapma ihtiyacıyla bu tâbiri seçtiği anlaşılmaktadır. Ödev kavramının ve kategorik emirlerin tüm insanlar tarafından ortaklaşmayla yasalaşması hali etik beraberliğin öncelendiği bir hukuk düzenine geçişe işaret eder. Bu açıdan bakıldığında,

¹⁷⁹ Kant'ın *Din* eserinde bölümler ilerledikçe, okurda Kant'ın îman etme ile bilme arasındaki çizgiyi esnetmeye başladığı ve sanki birbiri arasında bir geçişkenliğe varılacakmış gibi bir izlenim oluşması muhtemeldir. Bu konu hakkında Kant'ın geç dönemi eserleriyle temasa geçerek din felsefesi odağında îman etme ve bilme sınırlarının ele alındığı önemli bir çalışma için bkz. Jürgen Habermas, "Die Grenze zwischen Glauben und Wissen" *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 2019), 216-57. Ayrıca akıl ile dînî çağımızda nasıl yan yana getirilebileceği ve bu iki alana ilişkin sınırların belirlenmesi sonrasında sekülerleşmeye nasıl bir yol çizilebileceğine dâir, kendi alanlarının en büyük uzmanlarından olan filozof Jürgen Habermas ile Kardinal Joseph Ratzinger'in – müstakbel Papa XVI. Benedictus– 2004 yılında Bavyera Katolik Akademisi'ndeki buluşmada yaptıkları sohbet için bkz. Jürgen Habermas ve Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung 'Über Vernunft und Religion'* (Freiburg: Verlag Herder, 2018).

hukukun ve siyâsî düzenin temelinde her zaman ahlâkî eylemlerin, hukukî yasallığa yükseltilmesi ve ahlâkî beraberlik bildirgesi olarak da okunabilecek anayasanın, insanların etik müşterekliğinden kaynaklandığı sonucuna erişilebilir. Tanrı iradesi, en üstün yasa koyucu olarak etik beraberliğin merkezinde yer alır ve kendi iradesinin en yüksek iyiyi isteme amacıyla tanrıya yaklaştıran insan dolayısıyla, tanrısal emirlerin etik beraberliği bir arada tuttuğu bir Tanrı'nın Halkı [Volk Gottes] ideası vücut bulur.¹⁸⁰

Ödev ve kategorik emir kavramları nihâî olarak insanların bir aradalığında kendisini başka insanların hayrına vakfetmiş bir hizmet [Dienst] anlayışına evrilir. Birbirlerine bir tür vecîbe olarak ahlâkî hizmette bulunan etik beraberliği ayakta tutacak, tümelleştirecek ve en sonunda "Tanrı'nın Halkı" olarak kendisini niteleyecek olan dünya insanları, ahlâkın hukuku etkilemesi neticesinde daha da ilerlemeyi ümit ederek, en üst mertebedeki âdil bir düzen ideasını gerçekleştirme yolunda hizmetlerini neticelendireceklerdir.¹⁸¹ Bu hedefin ışığında Kant, kilise kavramına farklı bir ayırım getirerek öncelikle bu yolda hizmet etmek amacıyla oluşacak birliğe görünen kilise [sichtbare Kirche], salt bir idea olarak insanların "Tanrı'nın Halkı"nın oluşturduğu birleşime de görünmeyen kilise [unsichtbare Kirche] adını verir.¹⁸² Kant'ın din husûsunda vardığı nokta, inanışların târihî ve coğrâfî çeşitlilik göstermesine karşı din denildiğinde, hepsini kapsayacak hakîkî tek bir din kavramını anlar.¹⁸³ Bu açıdan da kilise veya tanrıya ilişkin düşünceleri, gelmiş geçmiş tüm inanışların üzerinde bir idea olarak tanrıyı ve insanların yeryüzünde adâleti tesis etmek için çabalarının varış noktası olacak görünmeyen kilise ideasını açıklamayı hedefler.¹⁸⁴

¹⁸⁰ a.g.e., 757-58 [6:99-100].

¹⁸¹ a.g.e., 759 [6:101].

¹⁸² a.g.e., 760 [6:102].

¹⁸³ a.g.e., 768 [6:108].

¹⁸⁴ Kant'ın doğrudan dînî akîdeyi gönderme yaparak, ahlâkı onun üzerinde temellendirmesi söz konusu değilse de; özellikle İncil'den alıntılar yapması ve Hristiyanlığa ait terimleri kendi felsefesinde de yer vermesi ahlâk sisteminin 'safılığı' konusunda şüphe çeken unsurlardır. *Din* eserinin sonlarına doğru, iyiden iyiyeye kendini belli etmeye başlayan dînî atmosfer sebebiyle, bu eser hem Hristiyanlık akîdesine bağlı olanlar hem de zıt konumdakiler tarafından farklı şekillerde şerh edilmeye çalışılır. Bu konu hakkında, bir Lutheryen ilahiyatçının bakış açısından Kant'ın *Din* eserinde ele aldığı kilit kavramlardan biri olarak 'kilise'nin değerlendirilmesi için bkz. Udo Kern, "Kirche als 'Freistaat' zu Immanuel Kants Ekklesiologie" *Was ist und was sein soll* (Göttingen: De Gruyter, 2007), 441-74.

Teleolojinin ahlâkla ilişkisinin incelendiği bir önceki kısımda değinilen genel hissiyâtın insanlarca duyumsanmasından vücuda gelen beraberliğin, III. Kritik'e has bir tür estetik idea olarak işaret edilen tin [Geist] kavramına Kant, *Din* eserinde de değinir ve insanları "hakîkate kılavuzluk edenin" "Tanrı'nın Tini" [Geist Gottes] olduğunu vurgular.¹⁸⁵ "Tanrı'nın Halkı" [Volk Gottes]¹⁸⁶ ile "Tanrı'nın Tini" [Geist Gottes]¹⁸⁷ buluşması neticesinde nihâî amacın gerçekleştiği ve adâletin tecelli ettiği "Tanrı'nın Krallığı" [Reich Gottes] vücut bulur. Ahlâkî yasaların şekillendirdiği bir beraberlik yalnızca din sayesinde inşâ edilebilir. Yeryüzünde gerçekleşecek, tüm insanların birlikteliğini sağlayıp kurulacak topluluk görünen bir kiliseyi meydana getirecektir.¹⁸⁸ Görünen kilise her zaman görünmeyen kilisenin ideasında fiiliyata geçirilmeye çalışılan ve dönüşmekte olan topluluğa işaret eder. Din bahsine değinmek amacıyla kaleme aldığı eserinde Kant, her ne kadar kutsal kitaptan alıntılarla ve kavramlarla bezenmiş bir atmosferi betimliyormuş gibi dursa da, dine ilişkin söyledikleri kendi transandantal felsefesiyle de bütünlük arz eder. İlk bakışta, Hristiyanlık akîdesine ilişkin pek çok kavramsallaştırmayı eserinde zikrediyor olması, empirik bir anlatıyı felsefî düzeye yükselterek saflaştırma eğilimi olarak algılanma tehlikesi

¹⁸⁵ a.g.e., 773 [6:113].

¹⁸⁶ Almanca *Volk* kelimesi bu tez boyunca "millet" olarak karşılanmışsa da, bu bağlamda Kant'ın kullandığı anlamı en iyi yansıtan kelime "halk"tır. *Volk*, homojen topluluk, etnik grup, kavim olmanın yanında modern dönemde millet hâlini almışsa da; Kant burada tanrıyı bir bütün olarak postüla edenlerin, ona bir anlamda iman edenlerin bir araya gelerek, aynı ahlâkî tavırla aynı yolda yürümek için birlik oluşturmalarını târihî bir tâbire göndermede bulunarak ifâde etmek ister. Bu sebeple Türkçe dînî metin çevirilerinde İsrailoğulları'na atfen "Tanrı'nın Halkı" ifâdesinin kalıplaştığını hatırla tutarak, bu bağlamda *Volk*'un halk olarak çevrilmesi daha yerindedir.

¹⁸⁷ III. Kritik bağlamında ele alınan *Geist* kavramına ilişkin açıklama yapılan dipnotta Kant'ın kullandığı bağlam gereği bu kelimeyi mânevîyat olarak karşılamının daha doğru olduğu belirtilmişti. Ayrıca *Geist* benzer bir başka açıdan, belirli bir zaman diliminde dünya insanları coğrafyalar fark etmeksizin önüne alıp sürükleyen fiziksel tercihler, düşünsel yaklaşımlar, meseleleri ele alma tavırları bakımından esen yeni rüzgâr için "çağın zihniyeti" [Zeitgeist] de kullanılabilir ve bu da bir bakıma Kant'ın insanların mânevî bir itkiyle bir araya gelmeleri için kullandığı mânevîyat anlamına gelebilir. Ancak *Din* eseri bağlamında, Kant'ın *Geist Gottes* tâbiri şüphesiz ki tek bir şeyi işâret eder ve o da Hristiyanlık bağlamındaki "rûhu'l-kudüs"tür. Kant bu noktaya gelinceye kadar Hristiyanî öğelere bu denli gönderme yapmamasına rağmen, eserin sonlarında artan şiddetteki klasik dînî tâbirlere ve içeriklerine dönmesi tevil edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle buradaki *Geist* kelimesinin "mânevîyat" veya "zihniyet" olarak tevili mümkün değildir. Her ne kadar İslam geleneği ve Osmanlı Dönemi Türkçesi için "nefs" ve "rûh" ayrımı diğer Batı dillerinde olduğu gibi "psyche [ψυχή] – pneuma [πνεῦμα]", "anima-spiritus", "soul-spirit", "Seele-Geist" şeklinde olmuşsa da, günümüz Türkçesinde bu ayrım "rûh"un yeri değiştirilerek "ruh-tin" hâlini almıştır. Bu ikilide özellikle "tin" tâbirinin tam olarak dile yerleştiği şüpheliyse ve dini açıdan *Geist* kelimesinin tam karşılığı "rûh" olsa da, yine de terminoloji karmaşasına sebebiyet vermemek adına Kant'ın *Din* eseri çerçevesinde kullandığı *Geist* "tin" olarak karşılanacaktır.

¹⁸⁸ a.g.e., 819 [6:152].

içerse de; aslında saf ahlâk dini olarak tesis etmeye çalıştığı sisteminin, insanlar tarafından kavranabilmesini kolaylaştırma amacıyla, öncelikle doğrudan muhâtap olduğu topluluklara, kendi felsefî duruşunu Hristiyanlık dolayımında îzah etmeyi tercih eder. Tüm insanlığın hukukî birlikteliğini ahlâk ve din üzerinden açıklamaya kalkışırken seçilen kavramların dilden kaynaklı târihî yapılara işaret etmesi göz ardı edilerek, bu adlandırmaların yeniden anlamlandırılmasıyla, din kaynaklı bazı problemlerin, entelektüel faâliyet aracılığıyla dönüşmesi bir ihtimal sağlanabilir. Ancak, Kant'ın özellikle bu kavramları tercih etmesi ve içerik îtibâriyle de her zaman Hristiyanlıkla örtük bir irtibâtı açığa vurması, *Din* eserini tamamlarken din felsefesi açısından pek de özgün olmayan, hatta problemlili bir kapanış yaptığı da îtiraf edilmelidir.

4. TEORİK İLE PRATİK FELSEFE IŞIĞINDA HUKUK VE ADÂLET

4. 1. Hak ve Erdem Kavramların Bir Araya Gelişi

Kant'ın metafizik anlayışı, kendinden önceki filozofların hatalarından ders alarak, üzerinde ittifak sağlanmış ve kesinliğe ulaşmış a priori ilkelerin araştırılmasıdır. Teorik felsefe zemininde sağlanan kesinliğin ardından, pratik felsefe açısından da kesinlik arayışına devam etmek amacıyla; Etik [Ethik], Ahlâk [Moralität] ve Törellik [Sittlichkeit] kavramlarının da zemininin tespiti yapılarak, sınırlarının belirlenmesine ihtiyaç duyulur.¹⁸⁹ Bu kavramların nelere gönderme yaptığı ve ayrımları gösterilerek nasıl açıklık getirileceğine ilişkin *Törelere Metafiziğini Temellendirme* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] eseriyle ilk adımını attığı projesini, on iki yıl sonra asıl eserini yazarak tamamlar. *Törelere Metafiziği* (TM) [Metaphysik der Sitten] eserinde özellikle hak kavramı ile erdem kavramına odaklanır ve hukuk ile etik disiplinlerini mezcederek bu iki alana ilişkin nihâî eserini verir.

Doğa yasalarının karşına konulan özgürlük yasalarının, ahlâk yasaları olarak adlandırılabilmesinin yanı sıra, insanların ortaklaşacağı yasaların tesisi amacıyla kuralların ahlâk temelinde oluşturulmasıyla hukuk yasaları meydana getirilir. Bu açıdan özgürlük, ahlâk ve hukuk kavramları

¹⁸⁹ Kant'ın transandantal felsefesinde pratik alana ilişkin olarak kullandığı *Ethik*, *Sitte* ve *Moral* kavramları arasındaki sınırların net bir biçimde gösterilmesi gerekir. *Moral* kelimesi Latince kökenli "hayat tarzı, görgü, meşrep" anlamlarına gelen "mores" kökünden gelir ve bu kelime Almanca'da *Sitte* kelimesiyle karşılaşılır. Ancak iki kelimenin de Almanca'da kullanılmasıyla kelimelerin felsefî açıdan kavramsallaşarak aralarında ayrımlar belirir. Kant'ın düşüncesinde, töreler öğretisi [Sittenlehre]; hak öğretisi [Rechtslehre] ile erdem öğretisinin [Tugendlehre, Yun. Ethica] toplamı olarak tanımlanır. *Ethik* kavramı töreler öğretisinin iki parçasından biri olarak özellikle erdem öğretisi [Tugendlehre] için kullanılır. Ahlâk felsefesi çatı bir kavramsallaştırma olarak diğer iki büyük öğeyi kapsar ve tümel açıdan ödevler öğretisi [Pflichtenlehre] olarak teşekkül eder. Bu noktada Kant'ın terminolojisi itibâriyle bu üç ana kavram arasında da geçişlilik mevcuttur. Örneğin; YGE'de *Ethikotheologie* [§86] başlıklı paragrafında bu tâbirle *Moraltheologie*'yi kast eder. Sonuç olarak ahlâk tâbiri en kapsayıcı manada kullanılır ve *Moralphilosophie* [*philosophia moralis*] sahasını çizer. Onun altında hak ve erdem öğretisini topluca ele alan "Törelere Öğretisi" bulunurken; en altta, kapsayıcılığı en az olan Antik Yunan'da anlaşıldığı şekliyle erdeme odaklanan öğreti, *Ethica* [Tugendlehre] yer alır. Kant felsefesinde, etik kavramı özellikle Antik Yunan'a gönderme yaparak erdem üzerinden ele alınmasının yanında; ahlâk ve töre kavramları zaman zaman birbirlerine alternatif olarak kullanılır. Ancak özerklik, özgürlük, maksim, ödev gibi merkezi roldeki kilit kavramların ahlâka [Moral] dâirliği vurgulanır ve bu nedenle pratik felsefenin tüm öğelerini içeren bir şemsiye tâbire işaret eder. Kant'ın pratik felsefesi bağlamında ele aldığı bu üç farklı tâbire ilişkin, benzerliklerin ve ayrımların daha net görülebilmesi için; *Ethik* (s. 578), *Ethikotheologie* (s. 581), *Legalität/Moralität* (s. 1383), *Moral* (s. 1602), *Moralphilosophie* (s. 1608), *Sitten* (s. 2117), *Sittenlehre* (s. 2119), 'sittlich, Sittlichkeit' (s. 2121) maddelerine bkz. *Kant-Lexikon in drei Bänden*, ed. Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin (Göttingen: De Gruyter, 2015).

birbirlerini takip eden aynı hatta yer alırlar. Ahlâk yasaları, kategorik ve koşulsuz emirleri içerir. Bu nedenle ahlâk, duygular zemininde kurulmayı pratik akıl üzerinden inşa edildiği için emirleri hukuk yasalarına dönüştürme işlemi, öznenin yasa koyuculuğundan toplumun yasama faaliyetine; yasaların genellik, objektiflik, soyutluk ve gayrişahşîlik özelliklerine imkân tanıyacak şekilde hukukun inşa sürecini başlatır. Bu noktada öznenin ödevden kaynaklanan eylemleri, öznelarası ilişkilerde belirlenecek kurallar için de bir çıkış noktası olacaktır. Hukuk kuralları, doğrudan öznenin pratik aklından kaynaklı emirler olmasalar da; estetik ve teleoloji bahsinde olduğu gibi herkes için genelleştirilebilir niteliği hukuk için de uygulanır.

Pratik felsefede sıklıkla zikredilen, yasa koyma faaliyeti sonucu, bu çerçevede insanları bir araya getirme çabası, ahlâkın öznelarası evrilerek hak öğretisini kurmayı sağlar. İnsanın nasıl eylemesi gerektiğine dâir, ahlâk öğretisinin hukukî hale gelişinde, hakkın sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi önem taşır. Çünkü hakkın, farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda ortaya çıkan tanımlamaların üzerine çıkarılarak, a priori ilkelerin belirlenip hak kavramına tümellik ve zorunluluk vasıflarının yüklenebilmesi gereklidir. Hakkın tümel bir ilke olarak ortaya koyulabilmesi için belirli bir tanım altına alınması şu şekildedir: "Her eylem veya eylemin maksimi, tümel yasa uyarınca, kişinin tercih özgürlüğüyle aynı anda, başkalarının özgürlüğüyle beraber de geçerli olabiliyorsa, haktır."¹⁹⁰

Kant'ın doğa canlıları ile insanlar arasında bir fark ortaya koymasının arka planındaki temel kaygı, hayvanların içlerinde yaşadıkları çevreye yasa koyma ve çevresindeki canlıları yasaya uymaya davet etmesinin söz konusu olmamasıdır. Amaçların hükümlerliliğinin [Reich der Zwecke], hayvanlar âleminden [Tierreich] temel farkı; hayvanlar için şiddetin, hiçbir kurala uyma hassasiyeti barındırmadan, başkalarına karşı rastgele ve kayıtsızca uygulanabilmesidir. Oysaki insanın özgürlüğü dolayısıyla ahlâk dünyası inşa edebilmesindeki temel sebep, öncelikle kendisine yasa koyabilmesi, sonra birlikte yaşadıkları insanları ortak koyulan yasaya

¹⁹⁰ Kant, "Die Metaphysik der Sitten", 337 [6:231]. "Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc."

uymaya zorlamasıdır. Hakkın bu şekilde belirlenmiş bir merci tarafından uygulamayı tekelinde bulundurması, eleştiri ve denetime tâbi şekilde gücünü kullanabilmesi, anayasal düzeni ve hukuk devletini meydana getirir. İnsanın önce kendi eylemlerinde, sonra başka insanlarla olan ilişkilerinde ve son olarak devletle olan ilişkilerinin belirlenmesinde hakların husûsî ve umûmî şeklinde ayrılarak özgürlüklerin sınırlarının çizilmesi gerekir. Bu nedenle, öncelikle husûsî haklar, sonrasında da umûmî haklar ele alınarak Kant'ın hak öğretisinin incelenmesi ve hukukun tesis edilmesinde sınırların nelere dayandığı gösterilerek, dünyaya ilişkin tüm insanların nasıl bir hukukî sistem içerisinde ele alınabileceği belirginleştirilmelidir.

Kant, hak kavramını ele alınırken, tüm hak sistemini, mülkiyet hakkı merkezinde türeterek, transandantal felsefenin 'ben' ile 'ben-olmayan' ayrımına uygun bir biçimde, öznenin kendi dışındaki eşyayla olan ilişkisini sahiplik üzerinden kurgular.¹⁹¹ Buna paralel olarak, duyulur [sinnlich] ve anlaşılır [intelligibel] ayrımının teorik felsefedeki temelleri, hukuk alanında empirik (aynî) mülkiyet [empirischer Besitz] ile aklî (fikrî) mülkiyet [Vernunftbesitz] olarak ikili ayrıma kavuşur.¹⁹²

Mülkiyete dâhil etme fiili, empirik olarak görülse de, mülkiyet hakkı empirik bir kavram olarak değerlendirilemez. Hukuka ilişkin temellendirmelerin tüm insanlar için târih ve coğrafya kısıtlaması olmadan, a priori bir zeminde tesis edilmesi, hukukî bir düzende bir arada yaşamayı dünya ölçeğinde inşa etmek bakımından son derece önemlidir. Hukukun inşa edilmesinde temel dayanak noktasında özgürlük ideası bulunduğu için, yasaların çerçevesini anlama yetisinin sınırları çizse de, hukuk yasalarını kaynağını aklın saf idealarında bulur. Hak kavramının temellerinin empirik alan üzerine tesis edilmesi, fikrî hakların kaynağının belirsizliğini veya yok sayılmasını doğurur. Bu nedenle insanın 'ben' inşâsında, 'ben-olmayan'ın farkına varmasına benzer olarak; mülkiyet düşüncesi, nesnenin fizikî veya zihnî olarak 'ben' alanına girmesi sonucunda meydana gelir. Kant'ın sıklıkla ahlâk

¹⁹¹ Kant'ın hukuk ve siyâset felsefesi bağlamında, husûsî ile umûmî hakları ayırarak temellendirmesi üzerinde dikkatle durulmalıdır. Husûsî hakları, müktesap haklar, mülkiyet hakkı ve sözleşmeler hukuku; umûmî hakları ise insanlara yasa koyma, özgürlüklerin kazanımı, fırsat eşitliğini oluşturmak, insan hakları ve ceza hukuku başlıkları çerçevesinde ele alan geniş bir değerlendirme için bkz. Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).

¹⁹² a.g.e., 353 [6:246].

konusunda altını çizdiği, insanın hayvanı aşan niteliğinin ve dünya kuran vasfının, hukuka yansması hak kavramıyla açığa çıkar. Böylece 'benim' veya 'benim olmayan'ın sınırları, husûsî ve umûmî hakların tesisini sağlayacak ana kaynaktır.¹⁹³ Hukukun teşekkülü, pratik alana ilişkin bir vakaymış gibi görünse de; temelinde, spekülâtif felsefenin inşa ettiği 'ben' ile hakkın doğması mümkün olur.

Hukukun yasa koyma faaliyetinin çekirdeği, kendi dışındaki nesnelere iyeliğine katma eylemi neticesinde, ilk mülkiyet ediminin asfî temelinde oluşur. Sonrasında mülkiyet kalemlerine dâir, hukukun öznelerince ilişkilerin düzenlenmesi neticesinde, tüm kişileri ilgilendiren dışsal yasalar oluşmaya başlar. Ben ve sen ayrımının tesis edildiği her insânî ilişkide, artık hayvanlar âleminde görülen, gücü ve şiddeti baz alan ilişki türü sona erer. Böylece hukukun öznelerinin karşılaşmalarına dâir genel düzenlemeler meydana getirilir ve bu karşılaşmaların özgürce temasının önünü tıkayan engellere karşı hukuk, cebir yetkisini kullanacağı icrâ mekanizmasını yaratır.

Mülkiyet hakkının tesis edilmesi ardından, 'ben' ve 'ben-olmayan' öznelerin karşılaşmalarında irâde serbestisi temelinde, irâdelerin birbirleriyle uyuşmasının göstergesi olarak sözlü veya yazılı sözleşmeler hukuk alanında sonuç doğurmaya başlar. İnsanlık târihinde, farklı grupların birbirleriyle etkileşiminde barışçıl yolların belirmesi ardından, iki veya daha fazla kişinin karşılıklı olarak haklarını kullanması ve yükümlülükler altına girmesini sağlayan sözleşmelerin akdedilmesiyle, hukuk kurallarının tesis edilmesinin önünü açılır. Sözleşme hukuku ile filizlenmeye başlayan alan, özelleşmiş bu sahadan genişleyerek, önce başka medeni hakların belirlenmesi, sonra ticâret kurallarının düzenlenmesi ve en son da kurulacak devlet yapılanmasıyla arasındaki ilişkilerini düzenleme ihtiyâcı doğurur.

Özel hukukun alanı içerisinde tasnif edilen kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde, 'ben'in teorik inşâsına paralel olarak, 'ben'in pratik alandaki ödev kavramı ön plana çıkar. Pratik felsefe, daha önce de sıklıkla belirtildiği gibi, aklın pratik kullanımı bağlamında bilginin uzay-zamansallığından bağımsız

¹⁹³ a.g.e., 357 [6:249].

olarak, özgür nedensellik üzerine inşa edilir. Bu sebeple, ödevle irtibatlı hukuk, kanunların uzay-zamansallığı aşan zemini üzerinde, insanlar için belirli zaman ve mekâna özgü öğelere atıf yapmadan pratik aklın emirleri uyarınca tümelleşebilme imkânı taşır. Her ne kadar haklar ve bu haklara ilişkin kanunların icrâ edilmesi anlama yetisinin sınırları içerisinde yer alsada, bu yalnızca mevzûatın uygulanması açısından önem taşır. Hakların çekirdeği ve kanunların insanın özgürlüğünü ileri taşımayı hedeflemesi düşünüldüğünde, hukuk düzeninin temel belirleyicisi akıl ve pratik aklın ortaya çıkardığı ahlâk yasası kendisini açığa vurur. Hukukun uygulama alanları arttıkça, git gide detaylı kuralların belirlenmesinde; insandaki ben tecellisinin ben-olmayanla nasıl etkileşime geçeceği ve nasıl eylemesi gerektiğinin tespiti önem kazanır. Sonuç olarak, eylemlerinin imkânını a priori zeminde temellendiren hukukun öznesi, başkalarıyla ilişkisinde de a priori temeller üzerinden meşrûiyetini sağlar.

Hukukun öznesi olan kişilerin kendi aralarındaki husûsî ilişkileri irâde serbestisini temel alarak düzenleyen özel hukukun aksine; amme (kamu) hukuku [öffentliches Recht], hâkimiyet [Gewalt] kullanımını içeren ve iktidarın [Macht] re'sen kişiler üzerinde hâkimiyet kurarak ilişkileri belirlediği alandır.¹⁹⁴ Bu açıdan özel hukukun gelişmelere açık, esnek hukuk oluşturma becerisi, amme hukukundan söz edildiğinde gittikçe katılaştıran ve icrâ faaliyetinin cebren gerçekleştiği bir hal alır. Özel hukukun analizinde hukuk öznesinin oluşumu ve mülkiyet hakkıyla beraber başkalarıyla giriştiği ilişkiler ön plana alınıp bunun nasıl a priori temellendirilebileceği gösterilmeye çalışılırken; amme hukukuna gelindiğinde umûmî yarar ve öznelerin birlikte selâmetinin hedeflenmesi dolayısıyla; güç, iktidar, anayasa, cezalandırma pratikleri meydana çıkar. Felsefenin Antik Yunan'da Sokrates öncesi filozoflar tarafından doğanın anlaşılmasına çalışılması

¹⁹⁴ Bir hakkın tanımlanmasıyla beraber bu hakkın kamu otoritesi tarafından korunmasına ilişkin olarak cezalandırma ve cebrî icranın ortaya çıkmasının Kant'ın görüşleri bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Allen W. Wood, "Punishment, Retribution and the Coercive Enforcement of Right" *Kant's Metaphysics of Morals A Critical Guide* (New York: Cambridge University Press, 2010), 111-29. Ayrıca Vietnam Savaşı ve dünyayı saran öğrenci hareketleri dolayısıyla, 1970 yılında Hannah Arendt, siyâset felsefesinin anahtar kavramları *Macht* ve *Gewalt* üzerine, bunları karşıt şekilde konumlandırarak analiz yapar. Kant'ın siyâset felsefesi fikriyatı arka planında, 20. yüzyılın ikinci yarısı için bu kavramsallaştırmaların, içinde yaşanan zamandaki politik problemler göz önüne alındığında olayları yorumlamaya nasıl katkı sağlayabileceğine ilişkin önemli bir çalışma olarak bkz. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, çev. Gisela Uellenberg (Müniç: Piper Verlag, 1970).

faaliyeti olarak başlayan serüveni; Platon ile Aristoteles'in merceğini git gide insana odaklamaya başlamasıyla, eylemler üzerine eğilen etik ve şehir devletlerinde beraber yaşama eğilen politika kavramı öne çıkar. Ancak Kant'ın ahlâk ve siyâset konularına yaklaşımında, kendisi için belirleyici olmuş en önemli insanlık tecrübesi Antik Yunan'dan ziyade Roma mirasıdır. Özellikle Roma İmparatorluğu'nun Cumhuriyet devrinde hukuk alanında ortaya koyulan uygulamalar dikkatle incelendiğinde, hukuk alanında bir kopuş veya devrimden ziyâde büyük bir târihî birikim ve istikrar fark edilir. Kant'ın da özellikle Roma'nın Cumhuriyet Dönemi şairlerine ve devlet adamlarına olan ilgisinin yanında; Roma Hukuku'na olan hayranlığı, pratik felsefesinin son büyük eseri olarak nitelendirilebilecek *Törelere Metafiziği* ile gözler önüne serilir.

Devlet [Staat/civitas], hukuk yasaları altında insanların kitleler hâlinde bir arada yaşadığı organizasyondur. Her devlet otoriteyi kendi bünyesinde taşır ve otoritenin meşruiyeti, yalnızca insanların ortak irâdelerine dayanır.¹⁹⁵ Devlet, yasama, yürütme ve yargılama tekeliyle, cebren elinde tuttuğu hâkimiyeti [Gewalt], egemenliğini kurduğu alan üzerinde yaşayan, vatandaş¹⁹⁶ [Bürger] sıfatını taşıyan insanlara yönelik, refahı [Wohl] ve bahtiyarlığı [Glückseligkeit] temin etme vazifesiyle taşır.¹⁹⁷ Pek çok

¹⁹⁵ a.g.e., 431 [6:314].

¹⁹⁶ Orta Çağ'dan itibaren insanların bir arada yaşadığı şehirlerin atası kabul edilebilecek yönetim birimi olan ve sınırları dağlar, kayalar veya su yolları çevrelenmiş, geniş duvarlara göndermeyle Almanca'da kullanılan *Burg* kelimesi, Türkçe'ye önce burç (hisar) olarak geçmiştir. Ancak günümüzde *Burg* kelimesi Almanca'da tarihselliğe atıfla şehir eki olarak kullanımını sürdürse de; *Bürger* anlam genişlemesine uğrayarak tüm devletin sınırları içerisinde yaşayan vatandaş anlamında kullanılmaktadır. Fransızca'dan aynı anlama gelen burjuva [bourgeois] kelimesi dile benzeştirmeye doğrudan Türkçe'ye alınmış olsa da, daha sonra bu kelime vatandaşlar arasında imtiyazlı bir zümreye mensûbiyet anlamına dönüştüğü için, yalnızca bu anlam özelinde bir sınıf mânâsında kullanılmaya devam eder. Ayrıca yine Alman Hukuku'ndan ilhâmını alan Türk Hukuku'nda, *Bürger* karşılığı olarak Arapça şehir/devlet kelimesine vurguyla, "medenî" şeklinde kullanılsa da, Türkçe'de de Almanca'da olduğu gibi *Bürger* kelimesinden anlaşılan bir millete mensubiyet anlamında "vatandaş"tır. Ayrıca İsviçreliler ve Fransızlar, aynı kelimenin karşılığı olarak Roma İmparatorluğu'nun temellerini attığı medenî hukuk olan "ius civile" tâbirinden hareketle "Zivil", "civil" kelimelerini kullanırlar. Bu kelime de Türkçe'ye sivil olarak geçmiş olsa da; diğer ülke dillerinde hukuka gönderme yapmaktan çok, Türk Siyâsî Târihi bağlamında "asker olmayan" veya "resmî üniforma giymeyen" anlamında kullanılarak medenî kavramı ile ilişkisi zayıflamıştır. Ayrıca Türk hukukunda, kanunlar nezdinde, özellikle hem anayasada hem de vatandaşlık kanununda, hukuk dili açısından "yurttaş" kelimesi yerine "vatandaş" kelimesinin tercih edildiğini de belirtmek gerekir.

¹⁹⁷ Bahtiyarlık [Glückseligkeit] kavramının, Kant'ın külliyâtı çerçevesinde ele alınıp; öncelikle kişinin kendi mutluluğunu düşünerek hazlarının peşinden gitmesindeki fiziksel bahtiyarlık düşüncesinden sıyrılarak eylemleriyle ahlâkî bahtiyarlığa doğru yönelmesi ve sonrasında insanların ödevden kaynaklı eylemler icrâ etmesi neticesinde bir araya gelmeleriyle, bencillikten ve hazlardan âzâde olarak öznelerarası bahtiyarlığın nasıl bir sistem olarak teşekkül edeceği hakkında ayrıntılı bir tetkik için bkz. Ji Young Kang, *Die*

filozofun devletin yönetim şekilleri arasında en iyisinin hangisi olduğuna dâir görüşlerinin farklılaşması, odaklandıkları konuların devlette en yüksek verimliliği sağlamasıyla ilgilidir. Kant'ın teorik ve pratik felsefesinde insana ve onun özgürlüğü ile bireyselliğine verdiği büyük önem sebebiyle, devlet için en uygun yönetim şekli, egemenliğin vatandaşlar eliyle kullanıldığı ve onların temsilcileri aracılığıyla belirlenmiş bir süre dâhilinde yönetime katıldığı anayasal cumhuriyettir.

Kant'ın öznenin özerkliğine ve özgürlüğüne büyük önem vermesinin yanında, çok önemsendiği bir başka husus, insanların bir aradalığının istikrarı ve beraberlik ahenginin bozulmamasına yönelik tavrıdır. İnsanların birlikte koydukları yasaların, yine kendi denetim mekanizmaları vasıtasıyla kontrol edilmesi hukuk düzenini oluştururken; buna karşı yapılacak tüm teşebbüsler, ortak iradeye ve vatandaşların özgürlüğüne kastetmek anlamına gelir. Bu nedenle Kant, devletin birliğinin tecessümü olarak başta bulunan sembol şahsa veya ortak iradenin tecellisi olarak meclislere yönelik saldırı teşebbüslerinin -günümüzde her ne kadar kabul edilemez görülse de- ölümle cezalandırılması gerektiğini belirtir.¹⁹⁸

Kant'ın insana ve özgürlüğe verdiği büyük bir değer düşünüldüğünde, ölüm cezasına karşı çıkmaması, konuyu masaya yatırıp değerlendirmeyi gerektirir. İster devrim isterse de saray darbesi yoluyla, devletin yönetimini münferiden elinde bulunduran hükümdara veya müştereken oluşturulan hükümete, kuraldışı bir müdahalenin gerçekleşmesi fikri, insanın özgürlüğüne yönelik dolaylı bir müdahale anlamına gelir. Kant, ömrü boyunca, II. Friedrich [Friedrich der Große], II. Friedrich Wilhelm ve III. Friedrich Wilhelm'in hükümdarlığı altında yaşadı. Tüm ömrü monarşi yönetimi altında geçmiş ve dönem dönem bundan dolayı sıkıntılar çekmiş olsa da, hükümdarların ülkenin birlik ve beraberliğini sağlıyor olmaları ve onlara yönelik müdahale neticesinde, belirecek düzensizlik ve kargaşa ortamında, özgürlüklerin eskisinden daha fazla yara alacağını düşüncesini sonuna kadar taşır. Bu kanaati doğrultusunda, birlik ve beraberliğe kastedenlerin, cemiyetin ortak iradesi ve umûmî yararı uğruna en ağır

allgemeine Glückseligkeit [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 184] (Göttingen: De Gruyter, 2015).

¹⁹⁸ a.g.e., 439 [6:321].

şekilde cezalandırılmasından yana tarafını seçer. Kant, *Törelere Metafizik* eserini tamamlarken, Fransız İhtilali'nin üzerinden yaklaşık sekiz yıl geçmiş olması ve ihtilalin coşkuyla başlayan havasının felaketle sonuçlanması deneyimini o devrin çağdaşı olarak yakında takip etmiş bir filozof olarak nihâî tavrını, nizâma kat'î ihtimam gösterilmesi şeklinde ortaya koyar.

Kant, külliyatıyla insanı tüm bilişselliği ve eylemselliği ile kuşatması sonucunda, empirik verilere temel teşkil eden imkânın sınırlarını görmeye çalışır. Bu noktada gramer oluşturma ve konuşma becerisi olan insanın meydana getirdiği dile özgü imkânlarla değil, bunu mümkün kılan koşullara odaklanmayı tercih eder. Bu nedenle de doğrudan belirli dillere, târihî kavimlere ve spesifik coğrafyalara transandantal felsefe içerisinde yer vermek yerine; bir dünyalı olarak insanı inşâ ederek melekelerindeki a priori ilke oluşturma kapasitesinin izlerini, eylemselliğinde de sürerek, bu imkânı tümelleştirebilmenin yollarını araştırır. Bu nedenle milletler hukukuna [Völkerrecht], farklı coğrafyalarda devlet kurmuş milletlerin birbirleriyle etkileşiminin düzenlenmesini fazlasıyla önemser. Doğal nedenselliği aşmanın olanağını taşıyan insan, insanlar topluluğu olarak millet adıyla ele alındığında da, aynı aşmayı bu sefer doğadaki belirsizlikleri, kural tanımazlıkları, şiddeti ve savaşı geride bırakıp, başka milletlerle sulh içerisinde yaşarak başarabilir. İnsanların devlet kurarak kendilerine haklar çerçevesinde çizdikleri sınırları belgeleyen anayasanın tesis edilmesine benzer bir şekilde milletlerinde de birbirleri arasındaki hakları belirlemeleri ve hukuka dayalı ilişkiye geçerek olası savaşların önlenmesi için uluslararası sözleşmeler üzerinde çalışmaları önem arz eder. Bunun sonucunda milletler birliğinin [Völkerbund] sözleşme ile teşekkülüyle, milletlerin arasında herhangi bir üst otoritenin varsayılmadan eşitler arasında federatif bir ittifak [Verbindung] kurulması ve irâdî olan bu sözleşmeden tarafların her zaman ferâgat etme hakkının tanındığı, zamanla yenilenecek bir sistem inşâ edilmelidir.¹⁹⁹²⁰⁰

¹⁹⁹ a.g.e., 466 [6:344].

²⁰⁰ Devletlerin hâkimiyet kavramı düşünüldüğünde, millî devletlerin yapılanması sonrasında milletler birliğine geçişin nasıl sağlanabileceği meselesi, Kant'ın tam anlamıyla îzah etmeyip yalnızca çerçeve çizdiği bir planlama olarak görünür. Bu meseleye ilişkin olarak, dış ilişkilerde hâkimiyet kavramı odağında ortaya çıkabilecek yerel ve evrensel problemlere, devletlerin reddetme durumunda nasıl çözüm bulunacağına, tüm devletleri cumhuriyetleştirmeye barışın nasıl tesis edilerek tüm insanların bir arada dünya vatandaşı olarak yaşamasına imkân tanıyan sistemin kurulacağına dâir bir değerlendirme için bkz.

Millet organizasyonu içerisinde hak ve özgürlükleri tanınmış insanların, bu kazanımlarına yönelik bir tehdidin ortadan kaldırılması için devlet mekanizması içerisinde güvenlik güçlerinin oluşturularak gerekli hukukî prosedürün işlenmesinin sağlanmasına benzer olarak; milletin bir bütün olarak başka bir devlet tarafından tehdit altına alınması ve bir saldırı gerçekleşmesi durumlarında da haklarının müdâfaası amacıyla savaş ilan etmesi ve tehdidi defetme yolunu savaşarak seçmesinin önünde de hukukî açıdan bir problem yoktur. Ancak insanlar arasındaki bir âhenk bozukluğuna ve nihâî idealden sapmaya sebep olacak böyle bir durumun hiçbir zaman meydana gelmemesi için milletlerarası ilişkiler kurarak hukuk ilkeler zemininde antlaşmalar imzalanması için gayret edilmesi, bir millet için en önemli amaçlardan biri olmalıdır. Ancak bu türden ortak bir zeminin ortadan kalkması durumunda, insan haysiyeti [Menschenwürde] ve özgürlüğüne yönelecek bir kalkışmanın önlenmeye çalışılması da ahlâken ödev olarak her zaman yerini korur. Bu açıdan hukukun ahlâk zemininde temellendirilmesi ve temel hukukî anlaşmazlıkların ahlâk fikriyatı, çözüme kavuşturulmaya çalışılması; insandan topluluğa, topluluklardan millete ve nihâî olarak yeryüzünde dünya vatandaşlığı [Weltbürgertum] anlayışını mümkün kılacak bir sistemi inşâ edebilir.

Kant, kendisinden önce de kullanılan dünya vatandaşlığı düşüncesini, özellikle Stoa felsefesi ve Hristiyanlık özelinde sunulan birlik ve beraberlik amacını, siyâset felsefesi açısından da insanların bir aradallığının ülküsü olarak belirler. Geçmiş çağlarda, dünyayı tek bir iradenin altında toplama fikri pek çok hükümdarın hayali olarak ortaya çıkmışsa da, insanların yalnızca insan olma ortak paydasında buluşarak barış içerisinde yaşama dilekleri, tarih boyunca hep sonuçsuz kalmıştır. Kant'ın hukuk felsefesi içerisinde kurguladığı bu insanlık idealini, diğerlerinden ayıran en temel özellik, bu noktaya ulaştıracak yolun taşlarını soyut ve objektif insânî hukuk kuralları çerçevesinde döşemesidir. Hukuk düzeni içerisinde, böyle bir ideallığın belirme ihtimâli hâlen çok uzak görünse de, Kant'ın siyâset felsefesi paralelinde, böyle bir düzene geçişin yönteminin ne olacağına ilişkin çeşitli öneriler hayata geçirilmeye başlamalıdır. Târihte işgaller ve

Massimo Mori, "Äußere Staatssouveränität: zwischen Völkerstaat und Völkerbund" *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft*, çev. Leonie Julia Schröder (Wiesbaden: Springer, 2017), 123-38.

şiddetin yol açtığı tahakkümle, farklı toplulukları tek bir irâde altında zorla tutulma tecrübesi, sayısız kez tekrarlanmış ve neticede ortaya çıkan manzara böyle bir yöntem üzerinde ısrar edilmemesi gerektiğini gözler önüne sermiştir. Ancak özgürlük kavramı üzerinden, insanların istençleriyle bir birliğe dâhil olma arzusu, müşterek bir hukukî yapı kurulabilmesini mümkün kılar. Bu nedenle dünya vatandaşlığı ülküsü ne Roma İmparatorluğu ne de Hristiyanlığı veya başka dinleri yaymaya çalışan devletler nezdinde gerçekleştirilebilirdi. Hak ve özgürlüğün önemsenip, anayasal bir düzen hedeflenerek, devletlerce üzerinde uzlaşılan bir çerçeve sözleşme yapılması ve böylece barışı fiiliyâta geçirme hamlesine, günümüzde daha önce dünya târihinde olmadığı kadar yaklaşmıştır. Ancak insanların tamâmını kapsayacak bir haklar manzûmesi oluşturmanın yanında, bununla birlikte, insanlara sunulacak bir erdem anlayışı üzerine de düşünülmesi gerekmektedir.

Metafiziğin teşekkül edebilmesi için görünün koşullarından bağımsız olarak, akıl kavramlarına ihtiyaç duyulur ve pratik felsefe de bir ödev öğretisi [Pflichtenlehre] veya erdem öğretisi [Ethik] olarak metafizik ilk ilkelere dayanmak zorundadır.²⁰¹ Hukuk, kanunlar ve yasaklarla eylemlerin nasıl olması gerektiğini belirlemeyi amaçlarken; erdem doğrudan eylemlerin kendilerini değil, onların maksimlerini belirlemeyi amaçlar. Bu sebeple erdem kavramı üzerinden insanlara yönelik yaptırım söz konusu değilken, hak kavramı üzerinden insanların eylemlerine yönelik hukukî bir müeyyide ile karşılaşılır. Hak ile erdem kavramlarının birbirleriyle ilişkilendirileceği nokta, iç yasalılık olarak bir insanın ahlâk yasasından hareketle kendi akıyla eylemleri üzerinde hâkimiyet kurması, sonrasında dış yasalılık olarak insanların bir arada hukuk düzeni kurarak yaşamaları sonucu, akıl aracılığıyla beraber yaşayacakları kanunları meydana getirmeleriyle kesişir. Ödev kavramı adı altında gerçekleşecek birleşim, bir yanıyla hak öğretisini bir yanıyla da erdem öğretisinin oluşumunu sağlar.²⁰²

Kategorik emir aracılığıyla, eylemlerinin maksimini belirleyerek hareket eden insanın kendisine yasa koyabiliyor olması, insanların bir araya geldiğinde oluşturacağı düzeni de yasalar düzeni hâline getirebilmesine

²⁰¹ a.g.e., 503 [6:376].

²⁰² a.g.e., 508 [6:380].

imkân tanır. Gerçekleştirmeyi istediği amacı, ödevi olarak gören insan, diğer insanları da amaç olarak hedefine katarak, birlikte olma sebebiyle hukuken ve bireysel tekâmülü için menziline ilerler. Etik söz konusu olduğunda insanların ödevi olarak gördüğü nihâî amacı iki tanedir: kişinin kendi mükemmelliği (mütekâmilliğin zirvesi) [Vollkommenheit] ve başkalarının bahtiyarlığı [fremde Glückseligkeit].²⁰³ Kişinin kendi mükemmelliği, ödevinin bilincinde olarak doğal yaşamdan ve hayvânî taraflarından sıyrılarak amacını belirlemesi ve hatalarından dersler çıkararak eksikliklerini tamamlamasıdır. İnsanın eylemlerine eşlik eden ödev sorumluluğu, nihâî amaç olarak tüm insanların, insan olma sorumluluğunu paylaşması hâlinde hem bireysel açıdan mükemmelliğe hem de kolektif açıdan bahtiyarlığa ulaşılabilir. Bu amaca varmak için insan öncelikle kendi için koşulları aşacağı ahlâkı inşâ etmeli, sonrasında başkalarının bahtiyarlığına yönelik eyleme geçerek, tüm insanlarla birlikte saâdete ermeyi umut etmelidir. Felsefe târihinde etik ile mutluluk pek çok farklı şekilde ele alınmasına rağmen, Kant'ın nihâî olarak mutluluğu ele alışması hazzın ve bireyselliğin ötesinde, dinlerdeki benzer bir selâmete ermeyi andırır. Ancak buradaki felsefî selâmete erme, ödül-ceza ikilemi arasında eylemde bulunmayı aşan ve öte dünya hayaline kapılmadan, bu dünyayı tüm insanların ortak yaşam alanı olarak "selâmet yurdu" hâline getirecek bir anlam taşır.

Etik ödevler ile hukukî ödevler olarak ayırım yapılması gereken ödevler, ahlâk yasası taşıyıcısı insan ile vatandaş olarak insan düşünüldüğünde; ilkinin bağlayıcılığı genişken, ikincisi daha dar olarak ön plana çıkar.²⁰⁴ Bu ayırımın sebebi akıllı canlı olarak insanın özerkliği ve tikelliği ile, insanın hukukun öznesi olarak başkalarına bağlı olarak var olması ve tümelleşebilirlikte ölçek açısından farka işaret eder. Etik ödev [ethische Pflicht] insanın doğrudan kendisine karşı icrâ edeceği nitelik taşırken; hukukî ödevler [Rechtspflichten] hukukun öznesi olmak bakımından etik bağlayıcılıktan daha dar mâhiyet taşır. Buradaki ölçek problemi dolayısıyla; her etik ödev hukukî ödevdek genişleme gücüne sahip olmayacak ve her hukukî ödev de etik ödev kadar doğrudan öznenin çekirdek alanına

²⁰³ a.g.e., 515 [6:386].

²⁰⁴ a.g.e., 520 [6:391].

müdâhale edemeyecektir. Bu noktada ölçeklendirmedeki genişlik ve darlık, etki alanı içerisinde ele alınması gerektiği için, ödev kavramının mâhiyetinde heterojenlik söz konusu değildir. Belirli bir olayla karşılaştırıldığında insan aklının o olayla ilgili belirlediği eylem, yalnızca bir tane olabilir. Erdemin kaynaklık edeceği hukuk metinlerinin yüklediği çeşitli yükümlülüklerin soyut, genel ve gayrişahsî olarak kaleme alınması, bireyin kendi karşılaştığı olayda etik ödeviyle hukukî ödevin farklılaşmasına veya çelişkiye sebep olmamasına özen gösterilmelidir. Öznenin etik ödevi ile hukukî ödevi arasında böyle bir çelişki meydana geliyorsa, insan etik ödevinin bilinciyle, davranışındaki hukuka aykırılıktan sorumlu olsa da, kendisine vereceği hesap dolayısıyla olması gerekeni yaptığını düşünebilir. Etik ödev ile hukukî ödevin çelişkilere sebep olması Antik Yunan özelinde, özellikle çok ünlü bir tragedya karakteriyle sembolize edilerek sunulur. Bu nedenle örnek olayda meydana gelen trajedinin irdelenmesi ve günümüzde bu gibi trajedilerden kaçınmanın nasıl mümkün olabileceğinin ahlâken ve hukuken değerlendirilmesi önem arz eder.

Sophokles'in Antigone tragedyasında anlattığı üzere; Oidipus'un ardından Thebai kentinin yönetimi, her dönem biri yönetmek üzere iki oğlu Eteokles ve Polyneikes arasında münâvebeli sürdürülür. Ancak küçük oğul Eteokles kendi yönetim süresinin sonunda görevi ağabeyi Polyneikes'e devretmez ve ağabeyini kentten kovar. Sonrasında çıkan savaşta, iki kardeş birbirlerini öldürür ve ikisinin ardından kent yönetiminin başına dayıları Kreon geçer. Kreon'un Eteokles'in cenazesini seramoniyle uğurlamasına karşı, Polyneikes'in cesedini cezalandırma amacıyla gömdürmeyip, hayvanların parçalaması için açık alanda bırakmaya hükmeder. Oidipus'un iki kızından biri olan Antigone, ağabeyinin bedeninin gömülmesine izin verilmemesini ve açık alanda bırakılmasını kadim tanrı yasalarına aykırı bulur. Kreon'un Polyneikes'in cesedini gömen kişinin ölümle cezalandırılacağı şeklindeki hükmüne rağmen, Antigone ağabeyinin bedenini gömer ve onun bedenine yönelik böyle bir saygısızlığa izin vermez. Kreon'un karşısında, onun koyduğu kuralları kasten çiğneyen ve herhangi bir pişmanlık göstermeksizin suç teşkil eden eylemini cesâretle îtiraf eden Antigone, Kreon'un koyduğu yasanın kadim yasalarla örtüşmemesi sebebiyle, onu tanımadığını vurgular. Hakkında Thebai kent

halkının taşıyarak öldürülmesi hükmü verilen Antigone, ölüye karşı defin yasağını tanımadığı gibi, kendisine yönelik verilen ölüm cezasını da tanımaz ve intihar eder.

Kökleri Sümerlere kadar dayandırılabilir, ölünün ruhuna saygısızlık yapılmadan rahat bir şekilde ebediyete irtihâlini sağlamak amacıyla hemen toprağa gömülmesi ve sevdikleri tarafından törenle uğurlanması geleneği mevcuttur. İnsanlık târihi açısından zaman ve mekân fark etmeksizin tüm insanlara rahatsızlık verecek olan yakının gömülmesinin engellenmesi hadisesi odağında; Sophokles, insanın trajedisinin bir veçhesini, hukuk ve siyâset krizi özelinde göstererek, hâlen üzerinde pek çok farklı yorum yapılabilecek bir tragedya sahneler.

Bu tragedyanın temel çelişkisi, insanlar üzerinde hâkimiyet göstergesi olan mer'î hukukun, meşrûiyetini duyulurüstünden alan kadim yasalar ile çatışmasıdır. Mer'î hukukun meydana getirdiği kanunların, toplumsal veya dînî törelerine ilişkin kurallar ile çatışması hâlinde, böyle bir hukukî probleme nasıl yaklaşılacağı belirlenmelidir. Kant *TM*'de, yeryüzünün farklı noktalarında uygulanabilecek, herkes için bağlayıcı ve özgürlüğün nedenselliği bağlamında kökünü uzay-zamansallıktan almayan bir hukukun nasıl inşâ edilebileceğine ilişkin zemin etüdü yapmaya çalışır. İnsanın erdemleri ve etik ödeviyle doğrudan çatışan cârî bir kanun yürürlükteyken, insanın eylemini nasıl gerçekleştireceği büyük bir felsefî sorun hâlini alır. Felsefe târihi açısından bu yakıcı sorunun bir başka hali de Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılmasında ortaya çıkar. Kendi erdemlerinin farkında ve karşılaştığı olaylarda gereğinin yapılmasını belirten Sokrates'in eylemleri, içinde yaşadığı toplumu yönetenler ve onların koyduğu kanunlarca hukuka aykırı telakkî edilir. Bu noktada Sokrates'in tavrı, Antigone'nin tavrından hukuka yönelik tutumları îtibâriyle farklılaşır. Antigone, etik ödevi olarak gördüğü eylemi gerçekleştirdikten sonra, içinde yaşadığı kent kanunlarını koyan hükümdarı tanımaz ve hakkındaki îdam kararını kabul etmeyerek, yaşamını etik anlayışı doğrultusunda intiharla sonlandırır. Sokrates ise içinde yaşadığı toplumun kanunlarını çiğnediği iddiasıyla mahkemeye çıkar ve suçlu bulunarak hakkında ölüm cezası verilir. Sokrates bu aşamada ne kaçmayı tercih eder ne de bu yargılandığı hukukun meşrûiyetini sorgular. İnsanın olması gerekene yönelen eylemleriyle belirlediği etik anlayışının,

içinde yaşadığı toplumla uyumsuzluk göstermesi ardından, toplumun kurallarını kabul eder ve hakkındaki hükmün infâzına izin verir. Bunun nedeni Sokrates'in, önce insanların erdeme uygun hareket etmesi, sonra da toplum yasalarına riâyet etmesi gerektiği düşüncesidir. Bunun sonucu olarak da erdemin yol göstericiliğinde, kendisine revâ görülen cezayı kabullenir. Tarihsel açıdan buna benzer bir başka figür de, tragedya yazarı ve siyâsetçi Seneca'dır. Danışmanı olduğu Roma İmparatoru Neron'a yönelik sûikaste adı karıştığı için, imparatorun hükmü gereği intihar eden Seneca, stoacı etik anlayışı doğrultusunda hakkındaki kararı, felsefî seleflerinden Sokrates gibi, kaçmaması gereken bir kader olarak görüp yerine getirir.

Felsefe târihi açısından etik ödev ve hukukî ödev gerilimi birçok sembol ismi de etkilemesi bakımından Kant'a kadar sürer. Kant'ın da bu meseleye yaklaşımı, temel hassasiyeti ve nihâî amacı ile doğru orantılıdır. İnsanların özgürlükler temelinde beraberce hukuk çerçevesinde nizâma uygun yaşamlarına yönelik büyük hassasiyetine ve tüm insanların yeryüzünde barış içerisinde yaşayacağı bir gelecek umuduna sahip olduğu düşünüldüğünde; Kant da insanın etik ödevine olması gereken bağlılığının altını çizmesinin yanında, diğer insanların özgürlüğünün tehlikeye atılmamasına ve toplumu yöneten yasalara karşı gelinmemesine büyük ihtimam gösterir. Bir kurmaca tarihsel bir bakış açısıyla bakıldığında, eğer Sokrates'in ve Seneca'nın karşılaştığı hükümlerle Kant da karşılaşsaydı, kuvvetle muhtemelen o da iki büyük selefinin seçtiği yolu seçerdi. Ne mutlu ki, II. Friedrich Wilhelm'in Kant'ın din hakkında görüşlerini beyan etmesinden rahatsızlık duyması sonrasında, bu konularda bir daha yazmamasına ilişkin Kant'a yönelik –örtülü tehdit içeren– ricâsı bir inatlaşmaya varmamış ve bu sayede târihte bir filozofa karşı tekrar tâlihsiz bir olay vuku bulmamıştır. Kant'ın bir filozof olarak, hükümdar tarafından ifâdelerine kısıtlama getirmek amacıyla yalnızca ricânın iletilmesi, insanlık târihi açısından, seleflerinin mâruz kaldığı muâmeleye nispetle, bir tür ilerlemeye örnek gösterilebilir. Kant'ın felsefî düşüncesine paralel bir tutum sergilemesi, hayâtına dâir trajik boyutlara yol açacak sorunları engellemesi açısından da büyük rol oynar.

Kant'ın transandantal felsefesinde, bireyselliğe ve ahlâki özerkliğe önemle vurgu yapması, yalnızca bireyselliğin, özerkliğin, hiyerarşi ve bürokrasi tanımazlığın peşinden gidileceği bir tür anarşizm fikrine evrilmez. Tam aksine hâkimiyet kavramına büyük önem atfederek, hâkimiyetin kanunlar çerçevesinde bölünüp denetlendiği güçler ayrılığı ile hak ve özgürlüklere dayanan bir hukuk devleti hiyerarşisine önem verir. Bu sebeple, yasaların bazı insanlar açısından trajik sonuçlara varmaması için eleştiri mekanizmasının tesisine ve ifâde özgürlüğüne büyük önem atfeder. Antigone'nin, Sokrates'in ve Seneca'nın içerisine düştükleri trajik durumun çözümü, yalnızca hukuk devletinin tesis edilmesi ve kanunların hiçbir şahsın veya zümrenin keyfiliğine bırakılmadan oluşturulmasıdır. Kant, hak ile erdem öğretisini bir araya getirerek, insanların etik yaşamında gerekeni yapmasının önünü açmayı ve hakları düzenleyen kanunların zeminini belirleyip etik ile hukukun muhtemel çatışmasını önlemeyi amaçlar. Kant'ın *TM* eserini, *Temellendirme*'den on iki yıl sonra, ancak ömrünün sonunda tamamlayabilmiş olması, üzerinde fikir yürütülecek konunun ne denli netâmeli olduğuna işaret eder.

Bir erdem öğretisi olarak etik, kişinin mükemmelleşmesi için ödevlerini belirler ve kişinin başkalarına yönelik olarak onları saâdete erdirmeye amacıyla ödevlerini yerine getirmesini amaçlar. Transandantal felsefe bağlamında, insanın bir tarafıyla doğaya ilişkin hayvânî tarafına gönderme yapılarak ele alınması, onun diğer canlılarla ortak yaşam alanındaki empirik veçhesine dikkat çekerken; diğer taraftan hayvanlarla ortaklaştığı yönlerini yüzeyde bırakarak, daha derinlerde kendisine has bir saflığı taşıyan, doğayı aşmaya muktedir ve dünya kuran ahlâkî veçhesine de değinilir. Kant'ın tüm sistemine sirâyet eden, insan olmanın mâhiyetini araştırma gayreti, en çok da etik alanında billurlaşır. Çünkü özgür irâdesiyle ya doğaya uygunluk içerisinde kalıp, kendi bireyselliğini ortaya koymadan sorumluluklarından sıyrılarak, sanki dünyayı başına gelmiş ve zorla mâruz kaldığı bir şey olarak kabul edecek, ya da doğayı aşmaya çalışarak, sorumluluğunun bilincinde, kendi damgasını vurduğu bir dünya kuracaktır. İkinci seçenek, erdem ve ödevlerin belirlenmesinin tüm mesûliyetini insana yüklediği için, akıllı bir canlı olarak insanı, dünyada trajik bir yaşayışa garkeder.

Kant, insanın ahlâkî tekâmülünün zirvesinde yer alan mükemmellik idealine ulaşması için belirli ödevlere dikkat çeker. Zihinsel tekâmülü gerçekleştirmek için bedensel tekâmülün de yerine getirilmesi gerektiğinin altını çizerek; bilginin duylara geri götürülebilir bir niteliği gibi, zihnî mükemmelliğin de muhakkak bedensel bir mükemmellikte kaynağını bulunduğunu belirtir. İnsanın hayvânî tarafına yönelik kendini geliştirmesi için belirli meyillerden uzak durması dile getirilirken; bu konudaki ödevleri, kişinin kendisini öldürmekten [Selbstentleibung], kendi bedenine yönelen fazla şehvetten [wollüstige Selbstschändung], yeme içmenin sersemleticiliğine fazla düşkünlükten [Selbstbetäubung] kaçınması ve bunlarla mücadele etmesi gerektiği vurgulanır.²⁰⁵ Kant diğer iki ödev konusunda Stoacılarla aynı çizgide dururken; onların intihara yönelik müspet yaklaşımlarını reddedip, yaşamı her koşulda devam ettirmenin önemini vurgular. Ayrıca bu noktada belirtmek gerekir ki; Kant'ın iştah ve şehvete olan bakışının insanı hayvânîliğe sevk ettiğine yönelik çıkarımının altında, doğduğu zamanın kabullerine ve Hristiyanlık öğretisine özel bir hassasiyet de hissedilmektedir.²⁰⁶

Ayrıca insanın ahlâkî bir canlı olarak, kendisine karşı yerine getirmesi gereken diğer ödevler; yalan söylemekten [Lüge], cimrilikten [Geiz] ve dalkavukluktan [Kriecherei] kaçınmak olarak vurgulanır.²⁰⁷ İnsanın ahlâkî gelişimini tamamlamayı hedefleyen bir sistemde, ahlâken yapılacak en büyük hata, insan olmanın şânına ve haysiyetine yakışmayacak davranışta bulunarak, kendisini küçük düşürmesidir. Ahlâk ile hukukun yan yana geldiği noktalarda, bu birlikteliğe en büyük zararı verecek husus, yalan söylemektir. Çünkü kişinin kasten yaptığı bu davranış, olanı olduğu gibi görmeyerek hakîkati çarpıtmasına ve hukuk düzeninde ortaya çıkacak bir beyan neticesinde hakîkate ihanet etmesine yol açar. Bu açıdan insanı hayvandan ayıran ve insan olma vasfı veren niteliklerden biri olarak hakîkate değer vermek, yalan söylemek ve riyâkârlık neticesinde büyük yara alır. *TM*'de meseleye dikkat çeken Kant, bu konuyu aynı yıl bir Fransız

²⁰⁵ a.g.e., 553-62 [6:422-29].

²⁰⁶ *TM*'de *Erdem Öğretisi* içerisinde *Hayvan Olarak Kişinin Kendisine Karşı Mükemmellik Ödevi* başlığı altında saydığı üç ögenin detaylı incelemesi için bkz. Mark Timmons, "The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being" *Kant's "Tugendlehre"* ed. Andreas Trampota, Oliver Sensen and Jens Timmermann (Göttingen: De Gruyter, 2013), 221-244.

²⁰⁷ a.g.e., 562-72 [6:430-38].

bir filozofun kendisine atfen yazdıklarına cevap niteliğinde yeniden ele alarak, *İnsan Sevgisinden Ötürü Yalan Söylemenin Sözde Bir Hak Olması Üzerine* [Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen] adında kısa bir makale kaleme alır.

Kant'ın ahlâk felsefesi üzerine görüşlerini bildiren bir Fransız filozof (bu kişi *Des réactions politiques* kitabında Kant'tan "Alman filozof" diyerek bahseden, yazar Benjamin Constant'tır ve Kant da buna karşılık ilgili makalesinde onu "Fransız filozof" şekilde zikreder), Kant'tan sonra da pek çok kez Kant'ın ahlak felsefesi bahsinde üzerinde durulacak bir meseleyi gündeme taşır. Constant, ödevinden kaynaklı eylemleri yapma ve her dâim ödevine bağlı kalmada direktmenin, ikili ilişkilerde sorunlar yaratacağı ve sosyal düzene zararlı olacağını belirterek; insanın törel esasına [sittlicher Grundsatz] dayanan ödevi gereği, doğru söylemeye mecbur kalmasının koşulsuz bir emir olmasını eleştirir.²⁰⁸ Kant'ın ödev kavramı ile hak kavramını iç içe görmesi sebebiyle, bu kavramlara örnek olaylara özgü istisnâ getirilip, hâlin icâbı göre çiğnenmesi kabul edilemez. Kişinin her şartta doğruyu söylemesi, onu daha sonra kendisine yönelecek her türlü suçlamadan beraat ettirir ve en önemlisi de hakîkate bağlı [wahrhaft] kılarak, ona ödevinin gereğini yerine getirmiş olmanın bilinç rahatlığını bahşeder. Eğer hakîkate bağlılıktan tâviz verilirse ve kişi, karşılaştığı durumun sonuçlarının kendisine veya sevdiklerine zarar vereceğini düşünerek yalan söylerse, ahlâken ödevine ihânet ettiği gibi, hukuken de haklarını çiğner.²⁰⁹ Ayrıca hukukun tesis edilmesinde ilk adım olarak ortaya çıkan sözleşme hukuku açısından da en temel kural, medenî hukukun temel ilkesi olarak kabul edilecek olan dürüstlük²¹⁰ ilkesidir. Dürüstlük ve yalan

²⁰⁸ Immanuel Kant, "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2/Band VIII, (Wiesbaden: Insel Verlag, 1956), 637 [8:426].

²⁰⁹ Kant, "Menschenliebe", 639 [8:428].

²¹⁰ Türk Hukuku açısından Özel Hukuk alanının merkezinde yer alan Türk Medenî Kanunu'nun başlangıç bölümünde *Hukuki İlişkilerin Kapsamı* başlığı altında *Dürüst Davranma* yan başlıklı 2. maddede "Herkes, haklarını kullanırken ve borçlarını yerine getirirken dürüstlük kuralına uymak zorundadır." denilerek dürüstlük kuralı vurgulanır. Türkiye'nin hukuki tercihini Batı felsefe geleneğinden yana kullanarak yaklaşık iki asırlık hukukî ve felsefî intibak sürecinin sonunda, Batı'da türetilen felsefe kavramlarının, kanun maddelerindeki tezâhürü bu şekilde görülmektedir. Bu nedenle kanun koyucu sıfatıyla meclis, kanunların uygulayıcısı sıfatıyla hükûmet ve kanunlar nezdinde hüküm kuran hâkimler açısından felsefenin ayrı bir yeri olmalıdır. Dürüstlük kuralı gibi evrensel hukuk ilkesine dönüşmüş kavramların filozoflara başvurarak köklerine inmek, bu sayede hukuku felsefe ile zenginleştirmek ve nihâyet insan özgürlüğünü geliştirici yorum kabiliyeti kazanmak, mehzaz kanununun rûhuna nüfuz edilebilmek açısından son derece mühimdir.

söylememe konularında –Constant'ın aksine– Kant'ın tavrı, bu kurala koşulların getirdiği hiçbir istisnâ getirmemektir. Kant'a yönelik sıklıkla ahlâk yasasına bağlılık özelinde sistemin formelliğine ve insan tabiatına aykırılığına atıfla karşı çıkanlar, zımnen hukuku ve umûmî düzeni ihlâlâ açık hale getirmeyi teklif etmiş olurlar. Vatandaşların temel hak ve özgürlükleri üzerine tesis edilen bir hukuk düzeninin işleyebilmesi için, her hukuk öznesinin tek tek üzerine düşen sorumluluğunun icâbını yerine getirmesi gerekir. Aksi takdirde, hem ahlâk yasasının birey bazında hem de anayasanın toplum bazında delinmesine göz yummak, toplumsal yapıda büyük tahrîbata yol açacaktır. Bu nedenle, kişinin ahlâkî bir varlık olması bakımından, ahlâkî özne oluşuna vurguyla, kaçınmak gereken eylemlerin başında yalan söylemenin ve riyâkârlığın gelmesinin temel sebebi, bu davranışın vatandaşa ve topluma zarar veren unsurları tetikleyebilme ihtimâlidir. Sonuç olarak hak ve erdem kavramlarının bir araya getirilişi neticesinde, her insan, bir ahlâkî varlık ve hukukî özne olarak, nizâmın istikrârı için mesûliyetinin bilincinde hareket etmelidir.

İnsandan ahlâkî varlık ve hukukî özne olarak mesûliyet bilinci beklemek ancak uzun süreli bir eğitimin neticesinde mümkündür. Bu nedenle Modern Çağ'da üzerinde ısrarla durulan mesele, Aydınlanma projesinin yalnızca sıkı bir eğitim sonucunda başarıya ulaşacağıdır. Pedagoji veya eğitim öğretisi ya fiziksel ya da pratik olarak yapılır. Fiziksel eğitim öğretisi, insanın hayvanlarla ortaklaştığı bir alan olup, sadece beslenmeye ilişkin konulara özgüdür. Ancak pratik veya ahlâki eğitim, yalnızca özgür eylemlerde bulunan insanlara ilişkindir.²¹¹ Çocuklara erken yaşlarından itibaren ahlâk kültürü [moralische Kultur]; zabturabt [Disziplin] üzerine değil, maksimler üzerine inşâ edilmelidir. Böyle bir ahlâkî inşâ, terbiyesizliklere [Unarten] mâni olurken, her çocuğun düşünce tarzı [Denkungsart] gelişimine katkı sağlar.²¹² Kant'ın hak ile erdem kavramlarını birbirine yaklaştırarak değerlendirmesi, ikisi için de ödev kavramına önem atfetmesi ve insanın eylemlerinde özellikle maksimlere odaklanması; ancak insanların erken yaştan itibaren pratik yapmasıyla başarılı sonuç verecektir. İnsanın aklını kullanabilmesi ve hukuken tam ehliyetli olabilmesi için belirli bir yaş

²¹¹ Immanuel Kant, "Über Pädagogik" Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 712 [9:455].

²¹² Kant, "Über Pädagogik", 740 [9:481]

sınırının üzerinde olması gerekiyorsa da, o yaşa gelinceye kadar aklını doğru kullanmayı öğrenmesi ve maksimlerini ahlâken iyi olana ilişkin belirlemesi, özel bir eğitim neticesinde gerçekleşecektir.

Hukuk düzeni içerisinde, her bir bireyin hak ve erdemlerinin bilincinde olarak üzerine düşeni yerine getirebilmesi amacıyla etik öğretim [ethische Didaktik] uygulanması şarttır.²¹³ Öğrencilerin bilinçli bir vatandaş olabilmesi için haklarına ilişkin bilgilendirmenin hâricinde, haklara sıkı sıkıya bağlı ödevlerinden haberdar olmaları ve küçük yaştan itibaren toplumun bir üyesi olarak etik değerleri öğrenmeye başlamaları neticesinde hak ihlallerinin toplumda azalması umut edilebilir. Toplumların yaşadığı huzursuzlukların çoğu, –eğer bu sorunlar ülke dışından gelen savaş tehditleri değilse– vatandaşların problemlere dönük akıl kaynaklı çözümler üretmemelerinden ve ahlâkî eğitimlerinin çok küçük yaşlarda yerine oturmamasından kaynaklanır. Ahlâk yasasının taşıyıcısı olan insana yüklenen sorumluluğunun gerçekçi olmadığı itirazına yönelik şüphelerin giderilebilmesi ve sistemin sorunsuz işlemesi için, etik alanda eğitici ve öğretici enstrümanların kullanılarak henüz ergin olmayan bireylerin, eylemlerinde maksimler üzerine odaklanması sağlanmalıdır. İnsanın fiil ehliyetine sahip olduktan sonra, özgür iradesiyle hukukî sonuç doğurucu eylemlere girişmesi öncesinde, üzerine düşen etik hassasiyeti edinmesi, irâdesini serbestçe kullanacağı yaşa eriştiğinde ilkelerini tespit etmekte ona yardımcı olacaktır. Sonuçta, toplum üyelerinin ortak irâdesiyle işletilmeye çalışılan böyle bir sistem, yerelden genişleyerek yayılacak ve yeryüzünde barış içerisinde birlikte yaşamın gerçekleşebilmesinin zemîni hazırlanacaktır.

4. 2. Barış Toplumunun Hukukî Tasavvuru

Kant, ahlâk ve hukuka ilişkin felsefî görüşlerinin diğer filozoflarca değerlendirilmesi sonucunda, kendisine yönelik en ciddi karşı çıkış, pratik felsefesi dâhilinde söylediklerinin fazlasıyla teorik olduğu ve bunun pratikte hiçbir karşılık bulamayacağıdır. Hem teleoloji kavramının felsefesinde yer alması hem de siyâset felsefesi açısından daha önce nâdiren ileri sürülmüş

²¹³ Kant, "Metaphysik der Sitten", 617 [6:478].

olan dünya barışı kavramına verdiği önem, felsefî görüşlerinin tatbîkî açıdan olanaklı olmadığı emâresi olarak yorumlanır. Aslında bu konularda Kant'a yöneltilen eleştiriler kaynağını, doğrudan teleoloji veya barış kavramlarına yaklaşımı konusunda değil, onun felsefesinin daha derinlerine yöneltilen bir karşı çıkıştan alır. İsmiyle müsemma felsefesini transandantal olarak adlandırırken, Britanyalı filozofların yaklaşımı olarak ortaya çıkan ada felsefesinin empirizmine karşı çıkarak; ahlâkı, hukuku, siyâseti akıl ekseninde ele alır ve adalılardan felsefî ekolünün temelinde yer alan duygulara ve duygulara eylemler için tâyin edici bir rol vermez. Hobbes, Locke ve Hume'un fikirlerine yönelik Kant'ın reddi; sonrasında çağdaş Burke ile ada felsefesi konusuyla yakından ilgilenen Christian Garve'ye dek uzanıp, epistemolojiden başlayıp etik, estetik ve politikaya varan bir yarıklık oluşturacaktır.

İnsanın dünyada hedefine varma yolculuğunda en büyük destekçisi olan ahlâkı, duyguların ötesinde yalnızca akla gönderme yapar ve ahlâk yasası dolayısıyla insan öncelikle aklının kendisine yüklediği sorumluluğu cesaretle taşımaya çalışır. İnsanların iş bölümünü ön plana çıkararak, beraber yasalar altında yaşama iradesi göstermesi, siyâseti ve siyâsetin oluşturduğu mekanizma olarak devlet teşkilatını meydana getirir. Bireyden başlayıp topluma genişleyen bu perspektif neticesinde, insan soyu nihâî olarak barış karşıtı tüm çatışmaları sona erdirerek, 'dünyalı' sıfatıyla bu cihanşümül pâyeye terfi etmek zorundadır. İnsanın biyolojik bir bedene sahip olması ve zorunlu ihtiyaçları, memeli pek çok hayvanla ortakken; akıyla doğal çevresi üzerinde egemen olup onu dönüştürmeyi istemesi ve kendisi gibi başka akıllı canlılarla dayanışma içerisine girmek zorunda kalması hayvanlar ile insanlar arasındaki önemli farkı belirler. Böyle bir ayrımın tabiatıyla, kadim anlatılara da farklı şekillerdeki yansımaları; örneğin, insanın diğer hayvanlardan başka bir mertebede olduğu, kendisinin seçilmiş olduğu ve ideal bir yaşam belirlemeye yetkin olduğuna yapılan vurgular onun doğa varlığından çok özgür bir varlık olmasının önemini gittikçe artırır. Dînî inanışlarda yer bulan birçok hikâyeleştirmenin farklı çağlarda ve coğrafyalarda benzerlik oluşturması, insanın bilişsel faâliyeti sonucunda belirli bir yolu tâkip ettiğini açığa vurur.

Kant'ın insan türünün doğada istisnâ teşkil eden bir tür olduğu çıkarımı sonucunda, tesisi gereken en önemli ahlâkî tavır, hayvanları kendi işleri için araçsallaştırabilirken, akıllı canlılar olarak insanlara saygı duyup, ancak amaçlılık çerçevesinde ilişki kurulması zorunluluğudur.²¹⁴ Bu amaçlı yaklaşımın bir dar anlamda, bir de geniş anlamda iz düşümü söz konusudur. Dar anlamda insanın amaçlılığı, belirli bir insan topluluğu içerisindeki insanların birbirlerini insanın aklını, ahlâk yasasını ve bunun doğurduğu haysiyeti hiçe sayacak hiçbir muâmeleye mâruz bırakmamasıdır. Bu durum insanların uyması gereken hukuk kurallarının oluşturulması aşamasında da kesin bir sınıra işâret eder. Geniş anlamda insanın amaçlılığı ise, dünya üzerinde yaşayan tüm insanların insan haysiyetini merkeze alan bir siyâsî yapılanma içerisinde, ahlâkî tekâmüllerini en iyi şekilde sürdürebilmelerine imkân veren ve yeryüzünde çatışma yaşamadan, beraberce yaşama irâdesini gösterecek birlikteliği tesis etmeye yönelmesidir.²¹⁵ Bu noktada ulusal ve uluslararası hukukun birbirleriyle tam entegrasyonu ile savaşa karşı tüm insanların toplu mücadelesi, insanın yeryüzünde birbirlerine karşı sorumluluğunun gereğidir.

İnsanların toplum hâline gelerek umûmiyet [*gemeines Wesen*]²¹⁶ içinde yaşayabilmeleri için vatandaşların birliğini tesis eden bir anayasanın

²¹⁴ Immanuel Kant, "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI] (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 91 [8:115].

²¹⁵ Kant'ın özellikle hukuk ve siyâset felsefesi bağlamında önemle üzerinde durduğu kavramlardan biri olan "insan haysiyeti" üzerine detaylı bir inceleme için bkz. Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 166] (Göttingen: De Gruyter, 2011).

²¹⁶ Kant'ın orijinal metinde *gemeines Wesen* biçiminde sıfat tamlaması olarak kullandığı bu tâbir çağdaş Almanca'da birleşerek *Gemeinwesen* şeklinde isimleşmiştir. Kant bu tâbirle, Latince "res publica"ya gönderme yaparak Roma'nın Cumhuriyet Dönemi'ne atıfta bulunuyor olsa da, Latince bu kelime Almanca'da doğrudan *Republik* şeklinde karşılır. Kant, TM'de *Gemeinwesen* kelimesini "*res publica latius sin dicta*" [6:312] anlamıyla kullandığını belirtse de, Türkçe karşılığının doğrudan "cumhuriyet" şeklinde verilmesi, orijinal nüshadaki nüansın kaybolmasına sebep olur. Ayrıca Kant'ın TP'de Hobbes'a karşı cevaben yazdığı ikinci bölümde de bu ifâdenin geçmesi, Hobbes'un kullandığı *commonwealth* terimini Almanca'da *Gemeinwesen* ile karşıladığına delâlet eder. Hobbes'un da *commonwealth* kelimesini Cicero'nun *De Re Publica* eserine atfen *res publica* ve *civitas* anlamlarıyla kullandığı açıktır. *Gemeinwesen*'in hem genelliğe ve müşterekliğe hem de halka ve cumhuriyete gönderme yapması bakımından Türkçe'ye -nüans gözetilerek- "umûmiyet" olarak çevrilmesi yerinde olacaktır. Ayrıca bu duruma dilde sadeleşmenin amaçlandığı dönemden bir türetme örneği de katkıda bulunabilir. 19. Yüzyıl Türkçesi'nde oluşturulan "müdde-i umûmî" tamlamasının karşılığı olarak Cumhuriyet'in erken döneminde "cumhuriyet savcısı" önerilmiş ve tâbir daha sonra dile yerleşmiştir. Bu örnekte de görüldüğü üzere, "cumhûriyet" ve "umûmiyet" kavramları arasında ince bir ayırım çizgisinde geçişkenlik mevcuttur.

[Verfassung, pactum unionis civilis] bu beraberliği çerçevelemesi gerekir.²¹⁷ Anayasa aklın ideasından neşet eden hukukî bir belgedir. Kant'ın akılda zeminini oluşturmak adına kökte bulunduğunu varsaydığı öğelerden bir diğeri de hukuk alanında ortaya çıkar. Aslî sözleşme [ursprünglicher Kontrakt] veya toplum sözleşmesi [pactum sociale], insanların bir araya gelerek anayasayı oluşturmasının zemininde yer alan ideal sözleşmedir.²¹⁸ Aklın böyle bir ideasından hareketle, anayasanın pratik alanda tesis edilmesindeki amaç, anayasanın insanlara verdiği hakların doğrudan yürürlükteki anayasadan kaynaklı olmaması ve onu aşan nitelikteki hakların varlığının saf bir zeminden gelmesidir. Bu nedenle sınırları belirli bir coğrafya parçasının üzerinde yaşayan vatandaşların üzerinde mutâbakata vardığı bir hukukî belge olarak anayasa, kökünü duyulurüstü bir aslîliğe dayandırır. Bu bakımdan kanun koyucu, vatandaşların haklarında, hukukî mekanizmaları kullanarak daraltma teşebbüsünde bulunması hâlinde, sınırlandırma faâliyeti her zaman insanın anayasayı doğuran çekirdek haklarının sınırlarına kadar dayanabilir. Bu açıdan Kant'ın hukuku tesis ediş, modern dünyayı etkilemiş olmasının aksine; insan haklarının kaynağını yürürlükteki hukuku aşar nitelikte temellendirmesi, hukukun uzay-zamansal bağlarına zarar vererek, yürürlükteki hukuku tahrip edeceği gerekçesiyle hukukî pozitivistler tarafından sertçe eleştirilecektir. Ancak Kant, her ne kadar eleştirilse de, hukuk felsefesi târihi açısından doğal hukukçular olarak adlandırılan filozoflara benzer nitelikteki görüşlerini daha da geliştirip, hukuk anlayışını felsefî görüşleri ile uyumlu hâle getirerek sistematik bir çerçeve çizmeyi başarır. Bunun sonucunda da pozitivist hukukçulara karşı doğal hukukçuların elini güçlendirici bir katkı sağlar.

Anayasanın tesis edilmesi, insanların bir araya gelerek beraber yaşama adına ortak iradeye sahip olduğunun îlânı ve insanların siyâsî bir âdiyet kazanarak vatandaş olarak tanımlanması anlamına gelir. Bu noktada herhangi bir vatandaşın, diğer vatandaşlarla ilişkisinde hak ve özgürlüklerden yararlanmakta sıkıntı yaşamaması ve bunu herkesle birlikte

²¹⁷ Immanuel Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI] (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 143 [8:290].

²¹⁸ Kant, "Über den Gemeinspruch", 153 [8:298].

etkili bir biçimde kullanabilmesi amaçlanır. Kant'ın felsefesine uygun olarak altını çizdiği temel husus, hukuk durumunun a priori ilkelere dayanarak vatandaşa bu zeminde özgürlüğü [Freiheit], eşitliği [Gleichheit] ve serbestliği [Selbstständigkeit] her halükârda tanınmasıdır.²¹⁹ Kant'ın bilme yetisine ilişkin olarak tesis ettiği 'transandantal ben' düşünülüşünde onu yüzeyde kalan her türlü empirik etkilenimlerden âzâde kılması ve arılaştırılmış bir 'ben' inşâ etme arzusu; insanın özerkliği doğrultusunda eylemlerini belirme hassasiyeti ve ödev bilincine varıp hareket etmesini aynı kaynaktan gelir. Bu tavrın siyâset felsefesinde belirlediği hal ise, günümüzdeki algısından biraz daha farklılaşır. Anayasadan gelen hakların taşıyıcısı olarak, devletin teşekkülünde kurucu işlev gören vatandaş [Bürger/Staatsbürger], saflığın empirik verilerle alacalı hale getirilmemesine benzer olarak, siyâseten özerkliğini bozacak hiçbir 'empirik' zayıflık içermemelidir. Çocuk olmak, henüz tam ehliyetli olmaması bakımından, hukuk düzeninde sonuç doğuracak işlemlere girişebilmesinde engel teşkil eder. Hukukun belirlediği şartları sağlamamış olmak anlamında ergin olmamak bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Ayrıca Roma Hukuku'nda, çocuğun vatandaş olarak görülmemesine benzer bir biçimde; muhtemelen yine klasik hukuktan ilhamla, Kant'ın siyâsî görüşleri çerçevesinde kadınlar da vatandaşlığa nâil olamaz.²²⁰

Vatandaşlığın a priori ilkesini teşkil eden diğer bir vasıf ise, mülkiyete sahip olmaktır. Vurgulanan bu mülkiyet tâbiriyle, taşınır ve taşınmaz mal mülkiyetinin yeterli sınırı aşacak nitelikte olması anlaşılır. Ayrıca icrâ edilen meslek bakımından, başkalarına hizmet sözleşmesiyle bağlı olmamanın altı çizilerek, işçi olmanın vatandaşlığa erişmede engel teşkil ettiği örtülü olarak belirtilir. Başkasının yanında maaşlı olarak çalışmak zorunda olmayan,

²¹⁹ a.g.e., 145 [8:291].

²²⁰ Kant'ın transandantal felsefesi teorik planda yetilerin tanımlanıp açıklıkla sınırlarının çizilmesi ve pratikte ahlâk yasasının taşıyıcısı insanın nasıl eyleyeceğinin betimlemesi şeklinde gelişirken; her zaman a priori temeller vurgulanıp, insanın akli vasıtasıyla koşullardan sıyrılarak koşulsuza varması gerekliliğinin altı çizilse de, insanın koşullardan kopabilmesinin ne kadar zor olduğuna en büyük kanıt Kant'ın kadına yönelik bakış açısıdır. Tamâmen içinde yaşanan zaman ve mekânda kalınarak, hem klasik felsefi görüşlerin hem de dînî bakış açısının devamı getirilerek, hukuka ilişkin a priori'lik iddiası taşınırken, bir yandan da böyle önermelerin sunuluyor olması, pratik felsefe özelinde a priori kavramından anlaşılana yeniden ele alma zarûretini ortaya çıkarır. Ayrıca bu durum, pratik felsefenin temellerinin teorik felsefeye dayanması bakımından, ahlâka ve hukuka ilişkin son iki asırda yaşanan gelişmeler düşünülüşünde, iki asır öncesine dâir teorik arka planın da bu sayede yeniden gözden geçirilerek sınanmasına vesîle olabilir.

kendi ortaya çıkarttığı sermayesiyle hayatını idâme ettiren ve ekonomik hiçbir bağımlılığı olmayan serbest meslek erbabları, esnaf, sanatkâr, tâcir ve bilim insanları bu vasıfları haiz olduğunu göstermek suretiyle –kadın veya çocuk olmamak şartıyla– vatandaşlığa kabul edilir.²²¹ Anayasa ve yasaların meydana getirilmesi ve yasamada, yürütmede, yargıda söz sahibi olmak açısından büyük bir imkân tanıyan bu vasıf, ülke sınırları içerisinde yaşayıp ancak bu niteliklere sahip olmayanlara ikram edilmez. Bu açıdan bakıldığında Kant, cumhuriyete önem verip, belirli bir şahsa veya zümreye has imtiyazların yönetimde yer almasına karşı çıkararak, yasaların herkes için geçerli olduğu hukuk devletinin tesisine işâret etse de; vatandaşlık kavramına yaklaşımında, cinsiyetin ve yalnızca serbest meslek sahipliğinin ön plana çıkması, önceden belirlediği a priori ilkelerden eşitlik ilkesine aykırı niteliktedir.

Kant, bireyselliğe ve hukukî düzende kanunlarla çevrili vatandaşa büyük önem vermesine karşı; ortak iradenin hilâfına eylemlerde bulunan yönetici konumdakilere yönelik hiçbir devrim hamlesine, isyana veya benzer şiddet olaylarına meşrûiyet tanımaz. Belirli bir insan topluluğunun yöneticisi, ister kan yoluyla isterse de seçimle iş başına gelmiş olsun; şahsında devletin birliğini temsil etmesi ve bu beraberliğin kaosa dönüşmesine engel olması bakımından, halk tarafından hiçbir şekilde gayrimeşru yollarla bu görevden uzaklaştırılmaz.²²² Bu noktada göz önünde tutulması gereken bireysel haklar ile kolektif hakların karşı karşıya gelmesi durumunda, umûmî düzen ve yarar perspektifinden konuya yaklaşılarak hem yasaların çiğnenmemesi hem de vatandaşları temel haklarının tehlikeye atılmamasına âzamî özen gösterilip, hukuk çerçevesinde eleştirilerin dikkate alınması husûsunda yöneticiler üzerinde baskı oluşturulmalıdır. Eleştirilerden sonuç alınması ardından, devletlerin zaman içerisinde hukukun üstünlüğüne dayanan yapılar hâline gelerek, birbirlerine düşmanlık beslemek yerine ittifaklar kurma olgunluğuna erişmesiyle, kurulacak bu uluslararası ittifaklar dünya vatandaşlığı ve ebedî barış için umut doğuracaktır.²²³

²²¹ a.g.e., 151 [8:296].

²²² a.g.e, 159 [8:303]

²²³ Kant'ın dünya vatandaşlığı projesinin arka planında yer alan, ahlâk felsefesine dâir en yüksek iyi, etik beraberliğin vücut bulması ile siyâset felsefesine dâir ticaretin dünyada oynadığı târihî rolün insanları birbirine bağlama gücü ışığında; çocukların bu ülküyle eğitilmeleri ile tamamlanması beklenen dünyanın bir insanlık yurduna dönüştürülmesi

Kant, henüz *Felsefede Teleolojik Prensiplerin Kullanımı Üzerine* [Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie] (1788), *YGE* (1790) ve *Din* (1793) eserlerini yazmadan; *Dünya Vatandaşlığı Hedefiyle Tümel Bir Tarih Görüşü* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*] (1784) makalesini kaleme alır. Transandantal felsefenin en yetkin haliyle neşvünemâ bulacağı Kritik döneminde, henüz ikinci Kritik dahi yazılmamışken ortaya çıkan bu makale, Kant'ın zihninde projesinin tüm ayaklarının çok önceden belirgin hale geldiğine işâret eder. Felsefe târihi açısından tam teşekküllü bir sistem içerisinde insanı ele alarak, kalıcı bir barışın nasıl tesis edilebileceği üzerindeki taslak metni *Ebedî Barışa Doğru* [Zum ewigen Frieden] yayınlanmadan on bir yıl önce, dünya vatandaşlığını, yeni bir tarih anlatısı ve gaye [telos] çerçevesinde ele alıp, buna nasıl hazırlık yapılması gerektiğini tespit eder.

Temellendirme ve *PAE* eserlerinde insanın özgür irâdesine ilişkin görüşlerini oluşturmaya başlarken, bunları takip eden eserlerde en yüksek iyi ve amaç kavramlarının bir araya getirilerek, tüm dünyaya en geniş açıyla bakıldığında belirli bir güzergâhta yol alındığı ve ilerlemenin olduğuna dâir işaretlerle karşılaşabileceği fikrini bütüncül çerçevede ele almaya çalışır. Kant, dünya vatandaşlığına ilişkin makalesinde de bu kabûlü elde tutularak, tümel bir tarih görüşü geliştirmesi amaçlar. Kendi dönemi için yeni yeni filizlenen istatistik biliminde, o zaman için büyük sayılabilecek verilerin birikmeye başlamasıyla insanın bundan önce doğrudan yaratıcının bilgisi dâhilinde olabilecek konular hakkında öngörude bulunabilmesi ve tahminlerinde isabet oranının git gide artması, dünya siyâsetine ilişkin de gelecek projeksiyonu imkânı sağlar. Kant'ın doğanın bir emeli olarak insanın ahlâken terbiyesine ilişkin görüşlerini temellendirirken, bu söylemi mistik bir tavır takınmak için değil, kısıtlı imkânlardan çıkan verilerin gelecek için emâreler taşıdığından hareketle, yeterince verinin toplanarak sınanması durumunda görüşünün anlaşabileceğine ilişkin bir iddiası mevcuttur.²²⁴ Üçüncü Kritik'te *epigenesis* kavramı üzerine en yetkin haliyle paylaştığı fikirlerini, duyulurüstüne en az ihtiyaç duyacak şekilde

emelinin detaylı incelemesi için bkz. Georg Cavallar, *Kant's Embedded Cosmopolitanism* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 183] (Göttingen: De Gruyter, 2015).

²²⁴ Immanuel Kant, "Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI] (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 34 [8:18].

tasarlamaya çalışmasının yanında; henüz Kritik projesinin başlarındaiken dahi, tüm canlılığın bir amacı olduğu fikrini, tarih görüşüyle de destekleme çabası görülür. Kant'ın incelikle kurmaya çalıştığı varsayımsal yöntemi ve sistemde ihtiyaca binâen çıkarttığı postülalar ile insanın hukukî ve siyâsî açıdan kendisine yol gösteren ve duyulurüstünden ağlarını ören âlemşümul bir kadere zımnen işaret edilir. Bunun sonucunda doğaya imkân veren duyulurüstü prensip, akıl vâsıtasıyla yalnızca insanın irtibat kuracağı bir olanak olarak, insana ayrıcalıklı bir mesûliyet yükler.²²⁵

Doğadaki canlıların bedensel ihtiyaçlarını karşılamasıyla sınırlı hayatının yanı sıra; insan, kendi türü ve diğer canlılar üzerinde ilkeler belirleyerek dünyayı paylaştığı canlılarla ortak bir ideale ulaşmak için gayret gösterir. İnsanın dünyada birey olarak ölümlü olmasına karşı, insan soyunun devamlı çoğalması sayesindeki türün ölümsüzlüğü, insanı kendisini aşan idealleri gerçekleştirmeye teşvik eder. Ancak insan, belirli bir topluluk içerisinde ortaklaşmak veya genel perspektifte, tüm dünya için bir araya gelmesini engelleyen hasletlere sahiptir. Kant, bireysellik ile toplumsallık meselesi üzerinden, insanın iki veçhesinin olduğunu ve tezatların taşıyıcısı olarak, bu hâlin insana ve topluma dâimî bir dinamizm kattığını düşünür. Bu sebeple hem sosyalliğe meyyal toplum kurucu özelliğinin hem de biricikliğini fark edip, bireyselliğini kendi arzuları ve kuralları doğrultusunda yaşamaya eğilimden dolayı "asosyal sosyallik" [ungesellige Geselligkeit]²²⁶ antagonizminin altını çizer.²²⁷ Kullanılan bu tâbir, insanın hem merdümgirizliğine hem cemiyet insanı tarafına aynı anda gönderme yapar. İnsanın, insan olma mâhiyetini tasvir eden uzlet ve ülfet imkânlarına aynı

²²⁵ İnsanın dünyada ahlâkî tekâmülü için özgür iradesiyle eylemlerini ahlâk yasasına uygun hale getirmesi ve bunu tüm yaşamına yayma hedefine paralel olarak, doğanın da insan için bir ahlâkî mükemmelleştirme maksadı olduğuna dâir kabulün değerlendirilmesi için bkz. Eckart Förster, "The Hidden Plan of Nature" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide*, ed. Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (New York: Cambridge University Press, 2009), 187-99. Ayrıca aynı konuya farklı bir yaklaşım için bkz. Robert B. Loudon, "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species" *Kant's Lectures on Anthropology A Critical Guide*, ed. Alix Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 211-29.

²²⁶ Kant'ın bu kavramını odağına alan iki farklı değerlendirme için bkz. J. B. Schneewind, "Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide* ed. Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (New York: Cambridge University Press, 2009), 94-111. Allen W. Wood, "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide* ed. Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt (New York: Cambridge University Press, 2009), 112-28.

²²⁷ Kant, "in weltbürgerlicher Absicht", 37 [8:21].

zamanda sâhip olması, geleceğe dâir siyâsî çıkarım yapmak konusunda da belirsizliğin kaynağını oluşturur. Bundan dolayı, Kant böyle bir canlının hem savaş başlatacak hem de dünyaya barış getirecek iki zıt olanağı bir arada barındırdığını vurgular.

İnsanın imkânlarının artıları ve eksileriyle masaya yatırılması neticesinde, kendisine has varoluşunun insanlığın geleceği açısından telkin ettiği, tüm dünya insanlarını kapsayıcı tümel bir hukuk düzenini tesis etmesinin elzem oluşudur. İnsanlığın gelmiş olduğu noktada, elde ettiği târihî tecrübe, “mükemmelen yapılmış âdil dünya vatandaşları anayasası” [vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung] ile nihayete ermelidir.²²⁸ İnsanın büyük kitleler hâlinde bir arada yaşayabilmesinin sağlanması, yalnızca hukukun tesis edilmesiyle ve kurulan devletlerin anayasanın kendisine ve vatandaşlara çizdiği sınırların bilincinde hareket etmesiyle olanaklıdır. İnsanın sosyallik karşıtı tarafı, bazı vatandaşlar özelinde toplum içerisinde uyumsuzluklara sebebiyet veriyor olmasına karşı; bu uyumsuzlukların kaynağı dâhî [Genie] kişilerden, toplumun geneli için faydalı eserlerin çıkıyor olması dolayısıyla, toplumsal birliktelik çerçevesinde asosyalliğe de müsâmahakâr bir alan ayrılmalıdır. Böyle bir mekanizmanın toplumda tesis edilememesi hâlinde, meydana gelecek sıkışmadan dolayı umûmîyetin geleceğini tehdit eden sorunlar baş gösterebilir. Ancak kendi içerisinde birlikte yaşama irâdesini âhenkli devam ettirebilen insan toplulukları, dünyanın diğer yerlerindeki topluluklarla ilişkiye geçerek toplumsal uyumluluklarını çeşitlendirebilirler. Hak ve özgürlüklerin kullanımında problem yaşamayan milletler git gide nihâî amacın vuku bulması için Milletler Birliği [Völkerbund]²²⁹ idealini gerçekleştirmeye çalışacaklardır.

²²⁸ a.g.e., 39 [8:23].

²²⁹ *Volk* kelimesi Kant’ın da işaret ettiği gibi [6:312], Latince *gens* kelimesinin karşılığı olarak Almanca’da kullanılmakta ve özellikle aynı atadan veya kandan gelmiş insan topluluğuna gönderme yapmaktadır ve *Etnie* kelimesiyle de eşanlamlı kullanılır. Bu kelime diğer Avrupa dillerinde –doğmak fiilinden türetilen– *nation* kelimesiyle karşılır. Roma Hukuku’nda imparatorluk döneminde Romalı olmayanlarla hukuki ilişkiler kurulmasıyla ilgilenen hukuk dalına “*ius gentium*” denilmiş ve Kavimler Hukuku olarak da adlandırılmıştır. Modern hukukla birlikte *Volk* belirli bir kan hısımlığı üzerinden bir insan topluluğu veya kavmi tanımlamaktan çok; *nation* kelimesi gibi bir devletin egemenlik alanında vatandaş olarak tanımlanan insanların hukukî birlikteliği olarak –Modern Çağ’a doğan– “millet” anlamında kullanılır. Bu nedenle Kant’ın *Volk* terimi ve ondan türettiği tamlamaları da millet kelimesiyle karşılamayıp türetmek uygun olur. *Volk* kelimesinin Türkçe’de –belirli bağlamlar hâricinde– “halk” ile karşılması isâbetsizdir. Almanca’da felsefe, hukuk ve siyâset üzerine yazılan eserlerde bir hukukî statü olarak diğer devletlerce de tanınan tâbiyete gönderme yapan bu kelimenin halk olarak kullanılması, hukuken taşıdığı anlamları dışarıda bırakıp, günümüzde “milletlerarası hukuk” ile irtibatının kurulmamasına sebebiyet verecektir. Ayrıca Türk

Sonuç olarak, insanların birlikte yaşama iradesi gösterdiği bir aradalık, şehir, ülke veya kıta sınırları içerisinde de olsa en büyük hedef barış içerisinde bir yaşamın kurulabilmesidir. Âhengi bozma imkânı her insanda dâima varlığını koruyacak olsa da, uyumsuzlukların olabildiğince azaltılması için çalışmak ve barışı hedef olarak belirlemek, insanın uğruna yaşamayı isteyeceği müteber bir ülküdür.

İnsanların dînî inanışları îcâbı ortaya çıkan en belirgin kabullerden biri, insanlığın geçmişte bir zaman altın çağ yaşadığı ve doğayla iç içe olmasıyla beraber, bugünkü pek çok dertten muzdarip olmadığıdır. Ancak bu görüş doğru değildir ve insanın doğallığının fazlaca altını çizerek doğaya tamamiyle uyumlu olması neticesinde, yaşamının çok daha güzel olacağına ilişkin bir temenni taşır. Oysaki insanın, doğa üzerinde özgürlük tesis edebilme gücü, onun geçmişte bulup sonradan kaybettiği bir şey değil, yetkinleştikçe tam anlamıyla gelecekte kazanabileceği bir emeldir. Kant, insanların özellikle geçmişte saâdetin ve refâhın var olup daha sonra kaybolduğuna ilişkin altın çağ varsayımını; “tembellik içinde tasasızlığın saf zevkinin düşlemesi veya çocukça oyunlarla hayatların israf edilmesi”²³⁰ şeklinde nitelendirerek karşı çıkar. Böyle bir hayatı, insanın ahlâkî gelişimi ve amacına karşı geliştirilmiş, bir tür kolaya kaçma olarak gördüğü açıktır. İnsanın üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi ve yaşamını bir yetkinleşme pratiği olarak görerek, başka insanlarla paylaştığı dünyayı en yüksek iyinin neşet edeceği bir âleme dönüştürme gayesi, gelecekte inşa edeceği bir ideale ulaşma arzusunu yansıtır. İnsanın akıl sahibi bir canlı olmanın kendisine yüklediği ağırlığı taşımaktan imtinâ etmesi ve kolay olana yönelmesi âlemdaki mümtaz türüne ilişkin takdiri [Vorsehung] reddetmesine yol açar. İnsanın böyle bir reddedişle yetkinleşme serüveninden vazgeçmesi, insanlık gemisinden atılmasına sebep olur. Bu nedenle târihin başlarına gönderme yapılan doğayla barışık bir yaşam

Hukuku özelinde de belirtmek gerekir ki; Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da bu kavram “ulus” kelimesi yerine “millet” kelimesiyle karşılır. “Ulus” ve “uluslararası” tâbirleri Türkçe’de yaygınlaşmışsa da yürürlükteki hukuk terimleri ile felsefe arasında terminoloji birliğinin sağlanması amacıyla, kurucu hukukî metinlerdeki terimlerin tercih edilmesi kavram karmaşasını önlemek yönünde faydalı olacaktır.

²³⁰ Immanuel Kant, “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI] (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 101 [8:123]. “[...] der reine Genuß eines sorgenfreien in Faulheit verträumten oder mit kindischen Spiel vertändelten Lebens [...]”.

hayâli yerine; özgür bir canlı olarak insan, yeryüzünde tecrübesiyle meydana getirdiği medeniyeti, barış idealine doğru yöneltme gayreti göstermesi insanlık târihinden çıkaracağı en önemli neticedir. Sonuç olarak, insanlık iyiden başlayıp fenâyâ doğru değil, daha fenâdan daha iyiye doğru gelişen ve doğanın bu takdîre her dâim katkıda bulunduğu bir çizgide ilerler.²³¹

Felsefî bir görüş olarak barış düşüncesinin temellendirilmesi ve bunun ulaşılabilir bir hedef olarak ortaya konması, Kant'ın külliyatının her yerine sinen bir tavidir. Aklın ideali olarak tanı ideasını varsaymanın neticesinde, insanın dünyadaki ahlâkî tekâmülünün garantisi olduğu ve bu yolculuğunun ancak barışla nihâyete ereceği; sadece bu şekilde insan türü için dâirenin tamamlanması mümkün olacaktır. İnsanın ve canlılığın yeryüzündeki varlığı belirsiz bir geçmişten, kaotik ve öngörülemez bir geleceğe doğru, bilinemez ileri-geri hareketle başboş yol aldığı tahayyülü; belirli bir süre için insanlık sahnesine bakıldığında sanki görülebilecekmiş gibi dursa da, böylesi bir seyir, perdelerin kapanması durumunda tragedyanın komedyaya dönmesiyle sonuçlanır.²³²

Kant'ın durduğu nokta îtibâriyle, tanrının takdiri [Vorsehung], doğanın insanın ahlâkî gelişimi konusunda, insanı kendi yöntemiyle ileri gitmeye mecbur bıraktığı bir gelişim süreci olarak varsayılmalıdır. Bu açıdan tüm dünya insanların birlik ve beraberlikle barış içerisinde yaşamasını tahayyül etmek, bunun için mevzuat çalışması başlatmak, insanın tanrı postülasını kabulüyle birlikte sanki tüm çabalarının arzuları doğrultusunda sonuç verecekmiş gibi güvence hissetmesini sağlar. Felsefe târihi açısından bakıldığında özellikle tanrı postülasını kabul eden filozofların barış üzerine düşünüp eserler verdikleri; ancak belirli bir dini perspektif veya kısıtlı coğrâfî ufukla baktıkları için, tüm dünya insanların dinleri aşacak ve beraber yaşamaları sağlayacak, ayakları yere basan bir çerçeve çizememişlerdir. Dînî inanca sahip filozoflar, dünya barışına ilişkin arzular beslemelerine rağmen; inançları gereği yargı gününe ve sonrasında ebedî yaşama kavuşulacağı îmânından hareketle, dünyevî bir hukukî düzenden neşet etmiş barış toplumunu tahayyül edememişlerdir. Bu fikre en çok

²³¹ Kant, "Mutmasslicher Anfang", 102 [8:123].

²³² Kant, "Über den Gemeinspruch", 166 [8:308].

yaklaşan ve kendisinden sonraki filozofları, bu konuda daha çok düşünüp eserler üretmeye sevk eden kişi Kant olmuştur.

Ebedî Barışa Doğru (EB) adını verdiği eserinin alt başlığını *Felsefî Bir Taslak* olarak koyması, eserinin bu alana ilişkin olarak küçük bir teşebbüs olduğuna ve başka filozofların da barış konusunda düşünmesinin fitilini ateşlemek istediğine işâret eder. Ayrıca eser bu konuya küçük bir katkı sağlamak tevâzusuyla yazılmış olsa da, felsefî olduğu kadar milletlerarası hukuku da ilgilendiren evrensel ilkeleri kurucu nitelikte bir çerçeve metin olarak belirir. EB makalesinin başlığını, müstehzî bir tonla, Hollanda'da bir handa asılı kilise mezarlığı tablosunun altında ebedî barış yazmasına gönderme yaparak koyan Kant, bu taşlamanın muhâtabının tüm insanlar mı, savaşa doymayan idareciler mi yoksa tatlı rüyalara dalan filozoflar mı olduğunu sorması, daha başlangıçta ne kadar zor bir konuya el attığını gösterir.²³³ Kant açısından bakıldığında, barış üzerine yazmanın ve tüm dünya devletlerine yönelik bir tür barış için eylem planı hazırlamanın yalnızca bir filozofun rüya tâbirleri olarak görülemeyeceği açıktır. Bu açıdan metnin özgünlüğü oluşturan en önemli unsur; transandantal felsefe ile tam uyumluluk arz ederek, hâlihazırda birey ve toplum konularında ahlâk zemininde altını çizdiği noktaların, tüm devletler için ilkeler hâline getirilerek uygulamaya yönelmesidir. Bu nedenle de her vatandaşın uyması gereken kuralların, tüm devletler nezdinde mutâbakat metnine dönüştürülmesi, dünya siyâseti açısından da tabandan gelen muhtemel bir barış hareketinin başarıya ulaşmasını elverişli kılacaktır.

Devletlerin arasında kalıcı barışın sağlanması için öncelikle temel ahlâkî ilkelerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu ilkeler özne bazında aklın koyduğu kurallar olması sebebiyle, devletlerin yönetiminde de ihlâl edilmemesi gereken prensipler olarak belirlenmelidir. Vatandaşlık kavramı üzerinde durulduğunda, devletin ihlâl edemeyeceği çekirdek hak ve özgürlükler; devletler düzeyinde ele alındığında, devletin bağımsızlığını ve başka devletler tarafından kendi özgürlüğüne yönelik bir tehdidin olmamasını ifâde eder. Kant'ın düşüncesinde vatandaş sıfatını kazanmada, iktisâdî

²³³ Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden", Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 195 [8:341].

boyut ne kadar önem taşıyorsa ve başka insanların hizmetinde çalışmıyor olmak bir ekonomik özerklik göstergesiye; devletlerin de ekonomik özerkliğini elinde tutması ve başka devletlerden aldığı borçlar sebebiyle bağımsızlığını tehlikeye atmaması aynı şekilde önem taşır.²³⁴

Vatandaşın yalan beyanda bulunması ve devletle ilişkide bulunduğu noktalarda karşılıklı güvenin tesis edilebilmesi adına güven kırıcı eylemlerden uzak durma yükümlüğüne benzer bir yükümlülük de devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde dikkat edilmesi gereken kayıtlardan biridir. Kant, hakîkate ihânet olarak gördüğü, insanın ahlâken en düşük eylemlerinden biri olarak gördüğü ve insanlar arasında güvenin tesis edilmesinde en büyük engel saydığı yalanı, barış söz konusu olduğunda devletler düzeyindeki önemini de vurgular. Bu tavrın yansıması, devletlerin birbirlerine güven duyarak ittifak kurması ve dünya barışını vücuda getirecek siyâseten dürüstlük ilkesine riâyet etmesidir. İçten veya hakîkate bağlı olarak nitelendirdiği insanın doğruyu söylemek ve eylemek konusunda ihlâli, yalanı meydana getirir. Ahlâkî bir özne olarak insanın hem denetim mekanizması eşliğinde kendisine yönelik dâhilî yalana, hem de vatandaş olarak başka vatandaşlarla ve devletle girdiği ilişkilerdeki hâricî yalana dikkat etmesi onun ahlâken çelişmezliğini inşâ etmesi için aslî rol oynar.²³⁵

Kant'ın daha önce umûmiyet [Gemeinwesen] olarak andığı toplumsal birliktelik pratiğini, siyâsî rejim olarak cumhuriyet [Republik] olarak dile getirerek, tüm devletlerin vatandaşlık temelindeki anayasalarının cumhuriyetçi olması gerektiğini dile getirir.²³⁶ İnsanların ortak irâdesinin tezâhürü olarak yöneticilerin süreli görevlerini yerine getirirken denetlendiği ve kararlarına karşı eleştirinin açık olduğu, kurulabilecek en iyi sistem olarak cumhuriyeti göstermesi, isâbetli bir öngörü olarak kabul edilebilir.²³⁷ Ayrıca gelecek öngörülerinde haklı çıkacağından emin bir

²³⁴ Kant, "Zum ewigen Frieden", 198 [8:346].

²³⁵ Immanuel Kant, "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie", *Schriften zur Metaphysik und Logik* [Band VI] (Wiesbaden: Insel Verlag, 1958), 415 [8:422].

²³⁶ Kant, "Zum ewigen Frieden", 204 [8:350].

²³⁷ Kant'ın *Ebedî Barışa Doğru* eserinin *Ebedî Barışa Doğru Devletlerin Kabul Edeceği Kesin Hükümler* başlıklı ikinci bölümünün "Tüm devletlerin anayasaları cumhuriyetçi olmalıdır." hükmüne ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. Wolfgang Kersting, "The Civil Constitution in

şekilde; felsefî uğraşının sonuçlarını kendi ömrü içerisinde göremeyeceğini kabul ederek, uğraşının meyvelerini göremeyeceği bir tohum ekme faaliyeti olduğunu açıkça belirtme ihtiyacı duyar.²³⁸ O zaman açısından zor görünen pek çok öngörüsünün daha sonra hukukta ve siyâsette kendisini göstererek norm hâline gelmesinden hareketle, şu an için gerçekleşmesi çok zor görünen dünya barışının, gelecekte insanlık için imkânsız bir hedef olarak algılanmayacağı da muhakkaktır.

Siyâsetteki özne olarak vatandaşın özerkliğine verilen önem, devletlerin barış için bir araya gelmesi noktasında büyük önem taşır. Bu nedenle hukukî ve siyâsî olarak bir araya gelme yolu, üst bir otoriteye bağlanmak şeklinde değil; federe devletlerin bir dünya federasyonu oluşturması biçiminde meydana gelmelidir.²³⁹ Dünya vatandaşlığı fikri temelinde, insanın kendisi kısıtlayan pek çok engeli aşarak, başka insanlarla özgürce yaşamasını arzu etmek, devletlerin tamamıyla ortadan kalkması veya tek bir devlet içerisinde erimesi şeklinde cereyan etmemesi gerekir.²⁴⁰ Devletler, vatandaşlarına en uygun cumhuriyetçi anayasayı inşâ ederken, başka devletlerle antlaşmalar yaparak, devletlerarası bağları güçlendirip, geçişliliğin oluşmasının temelleri atacaktırlar. Önce bölgesel, daha sonra da küresel nitelik taşıyacak bu devletlerarası geçişlilik ve vatandaşlık haklarının dünyanın her yerinde tanımlı olarak kayıt altında tutulması, dünya barışına uzanan yolda büyük bir aşama kaydettirir.

Milletlerin [Völker], dünya barışı umudunu gerçekleştirmek amacıyla ortaya çıkartacağı motor güç, temsîlî demokrasi gereği, vatandaşlarca belirlenen siyâsetçilerin elinde olacak ve dünyanın bu yola girmesinde en büyük pay sahipliğini onların yaratıcılığı belirleyecektir. Vatandaşların sürekli denetlediği, eleştirilerini temsilcisine yönelttiği ve gerekirse geri çağırıldığı bir düzende, siyâsetçiler barışın inşâsı baskısı altında, alışılmışın

Every State Shall Be a Republican One" *Kant's Moral and Legal Philosophy*, ed. Karl Ameriks ve Otfried Höffe (New York: Cambridge University Press, 2009), 246-64.

²³⁸ Kant, "Über den Gemeinspruch", 168 [8:310].

²³⁹ Kant, "Zum ewigen Frieden", 208 [8:354].

²⁴⁰ *Ebedî Barışa Doğru* eserinde, tüm dünya devletleri hukukunun birbirlerine entegre edilerek insanların dünya vatandaşları olarak barış içerisinde bir arada yaşayacağı düzenin tesis edilmesinde, hâkimiyet fikrinin tek bir devlet üzerinden kurulmayıp, insanlar üzerinde baskı kurmayacak bir sisteme nasıl dönüştürülebileceği tartışması için bkz. Volker Gerhardt, "Refusing Sovereign Power – The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age" *Kant's Moral and Legal Philosophy*, ed. Karl Ameriks and Otfried Höffe (New York: Cambridge University Press, 2009), 284-304.

dışında bir performans göstermeye zorlanmalıdır. Ahlâk ile siyâsetin şu zaman kadar birbirleriyle karşıtmış gibi konumlanması ve bir tarafın eksilmesi ile diğer tarafın uzamasına benzer bir tablo sunması, henüz kaynağını akılda bulan pratik ilkelerin hâkim olamaması nedeniyledir. Kant'ın sistematik olarak tesis ettiği aklın teorik ve pratik veçheleri, er ya da geç vatandaşı, siyâsetçiyi ve devletleri âhenk içerisinde, barış umudunu fiiliyâta geçirmeye muktedir kılacaktır.

4. 3. Hukuk Düzeninden Adâlet Düzenine Geçişte Felsefenin Dönüştürücü Etkisi

Antik Yunan'da temelleri atılan, Roma'nın Cumhuriyet Dönemi'nde zirveye ulaşan hukuk sistemi, siyâsî rejim yüzyıllar sonra belli başlı tikanıklıklara çözüm bulamayacak noktaya gelip yeni bir sosyal düzen tanımlama arayışını dayattığında, Modern Çağ'ın kapıları yavaş yavaş açılmaya başlar. Pek çok farklı noktaya odaklanarak, Modern Çağ'a başlangıç noktaları olarak kültür, sanat, felsefe, siyâsî olay, sosyal değişim, keşif, icat gibi alanlar belirlenmek istenmesine rağmen; bu tezin odağına aldığı mesele dolayısıyla, modernlik tâbirinin, hukuk ve siyâset felsefesi kavramlarıyla izini sürmek daha açıklayıcı olacaktır. İnsanlık târihi açısından, sosyal düzende temel kırılmalara götürecektir ateşleyici nedenlerin en önemlisi; insanın kendilik tasavvurunun değişmesi ve kendisini insan olarak her şeyiyle yeniden ele alma gayesidir. İnsan 'ben' olarak adlandırdığı şeyi, farklı çağlarda farklı biçimde tasavvur edip sınırlarını belirliyorsaydı, yeni 'ben' üzerine inşâ edilecek dünya da önceki 'ben'lerin dünyasından tabiatıyla farklılaşacaktır. Tek bir siyâsî olayın, tek bir keşfin veya icadın ya da tek bir filozofun dünyayı değiştirmesi ve yepyeni bir dönüşüme rehberlik etmesi düşünülemez. Ancak zamanın problemlerine getirilen çözümler ve çağa uygun yenilikler, yatağını bulup akmaya başladıktan sonra; şartların tamâmıyla değiştiği bir noktaya vardığında, geriye dönük olarak farklı bir dönemlendirme yapmak zarûrî hâle gelir.

Kant'ın içine doğduğu dünya, kendisinden yüzyıllar öncesine dayanan, yeni bir yol bulma arayışının neticesinde, geçiş dönemine işaret eder. 15. yüzyılda Kopernik ile astronomi açısından yeni bir çağ açılması ve yüzyıl

sonunda yeni kıtaların keşfiyle kıta yerlileri ile tanışmak, insanın evrendeki konumu ve kutsal kitaplarda yazan insan tasavvurunu kökten değiştirecek adımların başlangıcı kabul edilebilir. İtalya'da kültür ve sanatta ortaya çıkan yenilikler, insanın âlemdeki yeri açısından inanışlarındaki değişimler, yeni kıtaların yarattığı ganîmet ile zenginleşme ve 16. yüzyılda Luther'in başlattığı Reform hareketi; 18. yüzyıla gelindiğinde, Kant'ın içinde bulunduğu zaman diliminde yeni bir insanın vücûda gelmeye başladığı fikrini doğurur.²⁴¹ Bir sonraki yüzyılda, Avrupa toplulukları için köylerdeki tarım faaliyetleri yerini, büyük şehirlere göç etmek zorunda kalan kitlelerin sanayi faaliyetine bırakmasıyla, açığa çıkan sayısız problemlere ilişkin çözümler bulmak zorunlu hâle gelir. Tüm bunların neticesinde, 15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar, Avrupa merkezli başlayan dalgalanma, dünyanın geri kalanında değişimlere yol açacak sonuçlar doğurur. Bu nedenle yaklaşık dört asırlık bu dönem, târih sahnesinde yarattığı özgün hareketlenmeyle, takdîre şâyan tecrübelerin kazanıldığı bir çağa işaret eder. Bir devlete bağlı vatandaşlığın nasıl tanımlanacağı, özgürlüklerinin sınırlarının nasıl belirleneceği, vatandaşlıkların yönetimde nasıl söz sahibi olacağı ve sonuç itibarıyla tüm insanlarla nasıl âdil bir sistem kurulacağı tartışmaları, hukuk ve adâlete dâir yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Şimdiki zamanın gerektirdiği ihtiyaçlara cevap vermek ve içerisinde yaşanan çağla temas kurarak hayatı yaşamak, modernlik kavramının çekirdeğini oluşturur. İnsanların çok küçük topluluklar hâlinde yaşadığı binlerce yıllık insanlık târihiyle karşılaştırarak düşünüldüğünde; yakın zamanda târihte görülmemiş sayıda insanın şehirlerde yaşamaya başlaması, burada oluşan ilişkiler ağı ve elde edilen deneyim nedeniyle, kentli medeniyetleri çağın en yetkin temsilcisi olma iddiasıyla modern

²⁴¹ İnsanın ele alınışının Avrupa'da değişime başlaması genellikle Descartes ve Kant özelinde ele alma eğilimi sıklıkla görülür. Ancak modernizmin Fransa-Almanya hattında filizlendiğine ilişkin bir kanaatin tam anlamıyla gerçeği yansıttığı söylenemez. Erasmus ve Macchiavelli'nin görüşleri çerçevesinde, evrenselcilik ve ulusalcılık düşünceleri; coğrafi keşifler sonrasında, yerli halklarla ilişkiler özelinde filizlenmeye başlayan insan hakları düşüncesinin kökleri ve o dönem İspanya'sında pek çok farklı yaklaşımın üzerinde durulmaması Modern Çağ'a ilişkin sınırları belirlerken eksiklik yaratır. Modern Çağ diye bir olgudan bahsedilecekse ve özellikle Batı merkezli bir fenomenin insanlık tecrübesine aktardıklarına bakılacaksa 16.-17. yüzyıl İspanyol düşüncesine değinilmemesi eksiklik yaratır. Bu konuyu ayrıntılı biçimde ele alan çalışma için bkz. Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu* (Ankara: Dost Yayınları, 2016).

kültürün öncüsü konumuna çıkarır. Nasıl ki Mısır, Anadolu, İyonya veya Roma bu iddiaların taşıyıcısı olup o çağın zirve kültürünün kendilerinde tecessüm ettiğini düşünüyorsa, geçtiğimiz yüzyıllar içerisinde süren değişimde, Avrupa merkezli kültürü günümüzde modernliğin tecessümü olarak sunar. Başka bir kültürün dünyanın hâkim modern kültürü olarak yerini alıncaya dek, bu zamanın problemlerine yönelik en iyi çözümlerin Akşam Diyarı'dan [Abendsland] geldiğini tespit etmek ve modernlik kavramının analizi için Batı medeniyeti üzerinde değerlendirmede bulunmak yerindedir. Târihin her döneminde, farklı kültürlerin farklı coğrafyalarda modernliğin taşıyıcısı olarak öne çıkmasından hareketle; dünya târihi açısından son üç yüzyıl boyunca Batı Avrupa ve Amerika'nın hâkim kültür ve modernliğin taşıyıcısı olarak belirmesi, o ülkeleri hem problemlerin hem de çözümlerin odağında tutar. Hukuk ve adâlet konularında eser veren pek çok filozofun, sistemlerindeki tümellik ve zorunluluk iddiasına rağmen; çoğunlukla karşılaştıkları problemleri, içlerinde buldukları zaman ve mekâna dayalı koşullardan âzâde olarak ele alamadıkları ortadadır. Bu nedenle hukuk ve adâlet konularına ilişkin yapılan saptamaların, filozofun iddiası her ne olursa olsun, içinde yaşadığı çağ ve kültürünün modernlik kavrayışı sınırları dâhilinde bir çözümlenme olduğu göz ardı edilmemelidir.

Yakın zamanlarda felsefe târihine en değerli katkılardan biri Aydınlanma fikriyatıdır. Kelimenin dînî çağrışımları olup, kökleri çok eskilere dayanıyor olmasına rağmen; 18. yüzyılda gittikçe popülerleşen bu kavram –eski anlamını çekirdeğinde bir parça barındırıyor olsa da– yeni anlamıyla insanın önce birey olmanın, sonra da vatandaş olmanın bilincinde olarak, dünyada hiçbir ilâhî otoriteye dayanmadan söz sahibi olmasına işaret eder. Aydınlanma öncesi dönemde, insanın hem öznelliğine hem de dünyadaki dönüştürücü gücüne dikkat edilmezken; sonrasında meydana gelen başarılı keşif ve îcatlar insanın özgüvenini arttırmış ve eskisi gibi münfail olmaktan çok, fâil konuma erişmiştir. Aydınlanmanın başlangıcı bir kişiye veya olaya gönderme yapılarak belirlemez ise de, bu döneme damgasını vurmuş eserler arasında Kant'ın 1784 yılında Berlin Aylık Dergisi'ne yazdığı *Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?] başlıklı makale sayılmalıdır.

İçinde yaşadığı dönemde Aydınlanma kelimesinin çok sık kullanılması ve herkesin bu kavramdan farklı anlamlar çıkartması dolayısıyla, Kant bu makalesinde, tüm bunlara ilişkin polemikçi bir dille görüşlerini serdeder. Aydınlanmayı "insanların kendi kusuruyla²⁴² ergin olmama²⁴³ hâliinden çıkması²⁴⁴"²⁴⁵ olarak tanımlar. Kant, insanın fiil ehliyeti sahibi –ergin, ayırt etme gücüne sahip ve herhangi bir mahkeme kararıyla kısıtlanmamış– olmasının ötesinde, bu unsurlara sahip olsa dahi; aydınlanmış olmayı bu unsurların tamamlanması biçiminde, yalnızca hukukî olarak ele almaz.

²⁴² Almanca'da *selbst verschuldet* kelime kökündeki *Schuld* hem medenî hukuk bağlamında borç kavramına hem de ceza hukuku açısından suç kavramına gönderme yapar. Bu kökten türetilen *Verschulden* kelimesini hem medenî hukukta hem de ceza hukukunda yeri olan kusur kavramıyla ilişkilendirmek daha isabetlidir. Ancak Kant'ın burada kullandığı anlam, özel hukuka gönderme yaparak borçlar hukukundaki haksız fiilin oluşma şartlarından olan kusur çağrışımı yapar. Hukukun uygun görmediği bir eylem, kusur olarak tanımlanır. Kusur, kast ve ihmal olarak ikiye ayrılırken; kast, eylemin sonucunun bilerek ve isteyerek yapılması, ihmal ise sonucun bilerek ve isteyerek değil de, gerekli özen gösterilmemesinden vuku bulur. Kant'ın her ne kadar hukuk kavramlarını kullanıyorsa da, onu kendi anlatmak istediği konu dâhilinde, kendi istediği biçimi vererek târif eder. Burada *selbst verschuldet* kavramıyla, insanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinde ağır ihmalinin bulunması neticesinde böylesi bir kusur sorumluluğunun öznesi hâline geldiği vurgulanır.

²⁴³ *Unmündigkeit* türemiş ismi, mündig kökünden gelir ve Almanca'da bir Roma Hukuku tâbiri olan Latince *pubes*'in karşılığı olarak kullanılır. Tezin bir önceki kısmında Kant'ın vatandaşlık şartı olarak gördüğü *impubes* olmamak, yani Roma Hukuku'nda çocuk olmamak kavramı, modern hukuk açısından vatandaşlık şartı olarak değil, hukukun kilit kavramlarından olan fiil ehliyeti sahibi olabilmenin şartlarından biridir. Ayrıca Kant, bu tâbiri modern hukukta fiil ehliyeti için aranan başka bir şart olarak ortaya çıkan "ayırt etme gücü/temyiz kudreti sahibi olma" anlamını içerecek şekilde kullanır. Ayrıca fiil ehliyetinin bir diğer şartı olarak kısıtlı olmamak da Kant'ın işaret etmek istediği bir diğer koşuldur. Çünkü Kant'ın diğer eserlerinde de dikkat çektiği sağlıklı anlama yetisine [*gesunder Verstand*] sahip olmak; hem ayırt etme gücüne hem de kısıtlı olmamaya gönderme yapan anlama yetisinin çalışmasında bir sorunun yaşanmamasıdır. Bu bakımından, Kant'ın kullandığı *selbst verschuldeten Unmündigkeit* sıfat tamlamasıyla, aydınlanmamış olmayı, sanki insanın hukuken ağır ihmaliyle fiil ehliyetini kaybetmesine benzeterek eylemlerinde özgür iradesini kaybedip başkalarının iradesi altında bir hayat sürme olarak ifâde etmeye çalışır ve aydınlanmış olmayı hukuku aşacak nitelikte felsefî bir şekilde tanımlar. Ayrıca Kant'ın *Sapere aude* Latince deyişini kullanıp, kişinin cesaret sahibi olması ve anlama yetisini sağlıklı ve düzgün kullanarak kendi kendine bilgi edinme imkânını yakalamasını belirtirken, *Verstand* (anlama yetisi) kelimesini kullanmasına karşı; Türkçe'de bu deyişi karşılamak amacıyla "aklını kullanmak/aklını işletmek" deyimlerinin seçimi, Kant terminolojisi bakımından [*Verstand-Vernunft*] nüansın kaybolmasına ve terim karmaşasına yol açmasına rağmen; deyimın başka şekilde Türkçe'de karşılanamaması sebebiyle, bu şekilde kullanılması kısmen mazur görülebilir.

²⁴⁴ *Ausgang* isminin geldiği *ausgehen* fiili "dışarı çıkmak" veya "sona ermek/nihayet bulmak" anlamlarına gelmesi bakımından hem Platon'un hem de Kant'ın felsefesiyle ilişkilendirilecek bir kavramdır. Platon'un *Politeia* [Πολιτεία] eserinin yedinci kitabında mağara alegorisi ile anlattığı, zincirlenmiş insanların aydınlanmış olmak için mağaradan dışarı çıkması ve karanlığın aydınlığın başlangıcı ile sona ermesi düşüncesi; Kant'ın da insanın ahlâkî tekâmülü itibâriyle aydınlanması, insan olmanın gayesine vararak nihayet bulacağı bir idealdir. Bu nedenle de bu kavram hem bilebilmenin mümkün olmadığı yerden bilebilmenin imkânına varma hem de insanın anlama yetisini kendi başına kullanarak, başkasının kendisi üzerinde idaresini sona erdirme anlamlarını taşır.

²⁴⁵ Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI] (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 53 [8:35]. "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit."

Özellikle felsefi olarak, insan olmanın haysiyete dönük rüştünü ispatlamış olmasını bekler. Fiil ehliyetli insanlar, sağlıklı çalışan bir anlama yetisine sahip olsalar bile, kendi yaşamları üzerinde ahlâk yasasının taşıyıcısı olarak otonom bireyler olarak eylemlerinde bunun gereğini yerine getirerek bir hayat sürmüyorsa, hukukun fiilen muhâtabı olmalarına rağmen, aydınlanmış kişi sayılmazlar.

Aydınlanma, kadim inanışlardan beri, insanın bireysel olarak başına gelebilen ve hayat çizgisinde öncesi ile sonrası olarak ayırma sebebiyet verecek bir olayın vuku bulmasıdır. Eski zamanlardan beri, biyolojik bedensel değişimlerin, metafizik zihinsel değişimlere etkisi olduğu kabulü üzerinden, bedensel erginlenme olarak çocukluğun sona ermesine paralel, zihnin çocuksu halinden sıyrılarak, karanlıktan aydınlığa geçer gibi yeni bir düşünsel hayata başlaması olarak betimlenebilir.²⁴⁶ Erginlenme ayinlerinde

²⁴⁶ İnsanın kendi kusuruyla ergin olamayışından kurtulması ve aklını kendi başına kullanan ergin bir birey hüviyetine geçişinin esas önemi, yalnızca ergin bireylerden oluşan bir toplumun barış ve adâlet dayanan bir sistem kurabileceği varsayımdır. Kant'ın ahlâkı temellendirirken akla sahip tüm canlıları kapsayıcı yaklaşımı, Aydınlanma'ya verdiği önem, tüm dünya insanları için barışçıl ve âdil bir sistemin kurulmasını arzu etmesi, Dünya'yı aşacak nitelikte kâinata yayılan bir adâlet projesi olarak değerlendirilebilir. Kant'a çok benzer bir başlangıç noktasından yola çıkan Arthur C. Clarke, 1953 yılında yazdığı *Çocukluğun Sonu* [Childhood's End] romanıyla, en yüksek iyinin fiiliyata geçtiği ve nihâî amacın gerçekleştiği bir toplumu tasvir eder. Bilimkurgu edebiyatının nâdide örneklerinden olan bu eserde, insanlığın bir türlü çocukluktan kurtulup kendi sorumluluğunun bilincinde hareket etmemesinden dolayı, dünya dışında yaşayan ve kendilerine üstün efendiler [Overlords] diyen uzaylılar, insanlığın erginleşmesine katkı sağlamak ve adâleti tesis etmek amacıyla Dünya'ya bir müfettiş [Supervisor] atar. Elli yıl içerisinde Dünya tam anlamıyla Altın Çağ'a geçer. Doğaya zarar verme, insan arasında anlaşmazlıklar, suçlar ve tüm dînî inançların sona ermesiyle, tüm insanlık Üstün Efendiler'in kontrolünde müreffeh bir düzende yaşamaya başlar. Nihâî olarak da üstün efendilerin, üstün zihne [Overmind] bağlılığı neticesinde, ondan gelen karar uyarınca birbirleriyle tek bir bilinç hâlinde iletişim kurabilen –ve insan olmaktan çıkan– Altın Çağ'da yetişen son kuşak çocuklar Dünya'dan götürülerek Dünya yok edilir. Bu hikâyede Clarke, Kant'ın akıllı canlılar ve ahlâki eylemleri; en yüksek iyi, nihâî amaç ve üstün yönetici [Oberhaupt] konularında söylediklerini, sanki Kant'ın külliyatını damıtmış gibi bir bilim kurgu romanı haline getirmiştir. Clarke'ın tavrı, insanlık için adâletin asla ulaşılamayacak bir ideal olarak belirir. Empirik hukuk sisteminin altında, transandantal saf bir zeminden adâlet tesis edilmesi arzusu, ancak insanı aşacak bir canlının ona üstün gelerek başaracağı bir ülkü olarak görünür. Clarke, bu romanında; insanlığın kendi problemlerini tespit edip, problemleri çözmek için tüm insanların sorumluluk bilinciyle eylemde bulunmaması halinde, Dünya'nın yok olacağı gerçeğinin altını çizer. Ancak bu eserin derinlerine dalındığında ortaya çıkacak manzara, insanın Aydınlanma ile Dünya'da kendini muktedir ve ona anlamını veren canlı olarak görmesinde, evrendeki tüm akıllı canlıların büyük iyimserlikle aynı ahlâkî sistemde birleşeceğini varsaymasında, en yüksek iyinin ve nihâî amacın insana yüklenmiş kaçınılmaz bir kader olduğu kabulünde ciddi bir problem olduğudur. Evrenin herhangi bir yerinde meydana gelmiş ve yaşadığı gezegendeki diğer canlılarla büyük bir benzerlik içerisindeki bir canlının; ahlâk, en yüksek iyi, amaç ve tanrı gibi kavramlar kullanarak, kendisini gerçek dışı hikayelerle kandırdığına dikkat çekmeye çalıştığı söylenebilir. Kendini kandırma kabiliyeti, homo sapiens'i en iyi tanımlayan özelliğidir ve üzerindeki nihâî 'takdir', belki de saplandığı bu bilişsel döngüdür. Sonuç olarak, Clarke'ın romanda da üstü kapalı işaret ettiği gibi; çocukluğun ve çocuksu dünya tasavvurunun sona ermesi, muhtemeldir ki, ancak insanlığın sona ermesiyle mümkün olabilir. Ayrıca Arthur C. Clarke'ın bu eserinin ve üzerine eğildiği konunun müzikteki bir

karşılaşılan en önemli olaydan biri, kişinin erginlenme ayininden başarıyla geçinceye kadar ona bir isim verilmemesidir. Ancak isim sâhibi insan, ergin bir 'ben' olarak muhâtap alınmaya ve birey olarak içinde yaşadığı topluluğun aslî bir üyesi olmaya lââyık olur. Bu durumun modern dönemdeki yansıması ise; insanın herhangi bir, isimsiz, hukuk öznesi olması değil, haklarının bilincinde, kendisine ait bir ismi ve biricikliği olan insan olmayı becerebilmesidir. Aksi halde hukuk düzeni içerisinde kendisine ait haklar tanımlanmış olsa bile, adsız bir özne olarak her şartta başkalarının yaptığını yaparak kendiliğini hiçbir zaman ortaya çıkaramayan bir insan olacaktır.

Modern Çağ Aydınlanması ile kadim inanışlardaki aydınlanma, form itibâriyle benzerdir. Erginlenme ayinlerinin dînî inançtan kopuk olabilmesi düşünölemeyeceği gibi, insanın kutsal olanın ışığını fark ederek, nurlanması sonrası, hayatını daha bilinçli olarak yaşamasına yapılan göndermeler insanlık tarihi açısından önem taşır. Modern Çağ Aydınlanması'nda ise aydınlanma düşüncesinde araçlardan olabildiğince arınarak ne din görevlileri, ne devlet görevlileri, ne kanaat önderleri ne de toplumun ileri gelenlerinin, insanın aydınlanmasına etki etme imkânı bulunmaktadır. Kadim aydınlanmalardan farklı olarak, modern aydınlanmanın gerçekleştiğine dâir onay makamı olarak kişinin kendisinden daha üst bir merci bulunmayıp, aydınlanmasını kendi zihinsel melekelerinden aldığı güçle tek başına gerçekleştirmek ve sonucunu kendi değerlendirmek zorundadır. Kendisini amacına motive etmek için tanrıyı postöla etmek ve doğanın insanı kemale erdirmedeki varsayımsal itici gücü hâricinde; insan, kendi zihinsel melekelerinin dışında hiçbir ışık kaynağına sâhip olamaz ve hiçbir otorite onun erginleşmesine destek veremez. Bu nedenle eylemlerini ahlâk yasasına bağılı olarak gerçekleştirmesi beklenen insan, diğer insanlarla beraber ahlâk üzerine bir dünya kurma idealini paylaşıyorsa; önce, kendi erginlenme ayinini kendisi düzenleyecek, başarmak için çabalayıp bir ad sahibi olacak, sonra da hukuk düzenini ideali doğrultusunda dönüştürmek için gayret edecektir.

Kant'ın dikkat çektiği bir nokta daha vardır ki; o da insanların bir aradaliğına olabilecek en yüksek ihtimamın gösterilmesi suretiyle, toplum

yansıması için bkz. Pink Floyd, "Childhood's End" *Obscured by Clouds* (UK: Harvest Records, 1972).

yaşamında meydana gelen aksaklıkların, eleştiri mekanizması işletilerek çözüme kavuşturulmasıdır. Platon'un aydınlanmış insanının mağaraya dönüp, henüz aydınlanmayanlara çıkış yolunu gösterme çabasına benzer; Kant'ın modern öznesi de görüşlerini toplum önünde açıklamak suretiyle, insanları alenen aydınlanmaya çağırmayı vazîfe edinir. Bu konuda yaptığı önemli ayırım, aklın alenî [öffentlich] kullanımı ile husûsî [privat] kullanımınıdır.²⁴⁷ Aleniyet²⁴⁸, umuma açık olma, herkesi ilgilendiren aşikâr bir niteliğe işaret ederken; husûsîlik, özel bir durumu, baş başlığı, mahremiyeti ve belirli şahıs veya alana mahsusluğu ifâde eder. Aklın husûsî kullanımı [Privatgebrauch], bir hizmet akdi içerisinde kendisinin yüklendiği işi yerine getiren kişinin bu işe mahsus olarak akıl yürütmesi ve işini yerine getirebilmesiyle ilgili akıl kullanımını vurgular. Ancak aklın alenî kullanımı [öffentlicher Gebrauch], aydınlanma düşüncesini doğrudan ilgilendiren ve aydınlanmanın bir kazanımı olacaksa, kazanımların aklın böyle bir kullanımı üzerinden gerçekleşebileceği belirtilmelidir.

²⁴⁷ Kant'ın siyâset teorisi bağlamında ele alınabilecek olan aklın kullanımının husûsî ve alenî olarak ikiye ayrılması üzerinde pek çok farklı tartışma ve yorumlama yürümektedir. Bu konuya ilişkin olarak değerli bir yorumu işaret etmek gerekir. Husûsî ve alenî kavramları tanımlanarak, aklın teorik ve pratik kullanımının aleniyet kavramıyla bağlantısı gösterilip, Kant'ın bu noktadan hareketle transandantal öznelarasılık bağlamında nasıl değerlendirilebileceğinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Johannes Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 164] (Göttingen: De Gruyter, 2011).

²⁴⁸ Kant, insanların ahlâk zemininde, hukuki bir düzen çerçevesince, barışçıl koşullarda beraber yaşamalarına büyük değer atfeder. Bu nedenle cumhurun müşterekliğine [cumhuriyet/Republik], umûma açık ortak bir varlık meydana getirilmesine [umûmîyet/Gemeinwesen] ve herkesin özgürce hakîkati ilân edebilmesine [aleniyet/Öffentlichkeit] yönelik kavramlarının hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. *Öffentlichkeit* kelimesinin kökündeki *öffnen* fiili "açmak" anlamına geldiği için, Türkçe'de açık, aşikâr anlamındaki "alen" kökünden türetilen aleniyet kelimesiyle karşılanması uygundur. Açık hale getirmek, aşikâr kılmak anlamında "ilân etmek" kelimesiyle olan bağı ile *veröffentlichen* fiilinin "yayınlamak" anlamına gelmesi de birbirleriyle olan uyuma işaret eder. Türkçe'de *veröffentlich* sıfatının "kamusal" ve *Veröffentlichkeit* isminin ise "kamusalılık" olarak çevrilmesi dilbilgisi açısından bir hata olmamasına rağmen; kelime kökünün ve ondan türetilen kelimelerin, Türkiye'nin devlet-vatandaş ilişkilerindeki kendine has siyâsî tecrübesini hatırlatan ve Almanca'da olmayan bir anlam kaymasına uğradığı belirtilmelidir. *Veröffentlichkeit* kelimesinin "kamusalılık" olarak karşılanması; "kamu kurumu", "kamu personeli" veya "kamulaştırma" kelimeleri düşünüldüğünde Almanca'daki özneyi, bireyi, vatandaşı, serbest teşebbüsü, devlet hâricinde örgütlenmeyi işaret etmesinin aksine; devlet görevlilerini ve devletin uygulamalarını eleştirmeyi işaret eden bir kavramın, Türkçe'de devleti çağrıştıran bir kelimeyle karşılanması, Türkçe felsefe açısından özgür düşünmeyi ve alenen ifâde edebilmeyi budayıcı bir nitelik taşır. Ayrıca bu kavram, kendisini topluma ve genel iradeye açma anlamıyla, Kant'ın kullandığı tümel erişebilirlik [allgemeine Mitteilungs-fähigkeit] tâbiriyle de bağlantılıdır. Bu nedenle *Öffentlichkeit* bir alan, saha, çevre olmaktan çok; insanlar arası iletişime ve ilişkiselliğe işaret etmesi bakımından, dünyadaki tüm insanlara yayılarak birbirleriyle ortaklaşmasını sağlayacak bir tür "açıklığa kavuşturma" edimi olması dolayısıyla, yalnızca uzaysallığa gönderme yapıyor gibi duran ve anlamı daraltan "kamusal alan" tâbirinin yerinde olmadığını belirtmek gerekir.

İnsanların görüşlerini hiçbir baskı altında kalmadan alenen ifâde edip yayma özgürlüğüne sahip olması ve başkalarının da kanaatleri doğrultusunda geliştirdikleri eleştirilerini ortaya koyması sonucunda; aklın alenî kullanımı aracılığıyla, toplumsal meselelere ilişkin çözüm arayışının zemini mümkün olur. Bu noktada ister devlet kurumları isterse de özel kuruluşlar dâhilinde olsun, her insan öncelikle kendisinin iş akdiyle yapmakla yükümlü olduğu çalışmayı, iş tanımı gereği kendisinin yükümlü olduğu özende yerine getirmek ve işi yaparken alenî kanaatlerini [öffentliche Meinung] ortaya koymamak mecburiyetindedir. Belirli iş veya çalışma faaliyeti dâhilinde olmayıp, işi hâricindeki zamanlarda işine yönelik eleştiri geliştirme, eleştirileri yetkili mercilere iletme ve kanaatlerini yayarak ilgili kurumlar üzerinde hukuk sınırları içerisinde baskı kurmaya çalışma, aleniyetin gerçekleşmesi adına önem arz eder. İnsan aklının, başka insanların akıllarıyla bir araya gelerek oluşturacağı aleniyetin, Kant'ın nihâî yönetim şekli olarak idealize ettiği cumhuriyeti meydana getirme aşamasında kilit bir rol oynar.

Kant'ın aleniyet ve husûsîyet konularına yönelik olarak aklın kullanımını ele alması, –doğrudan gönderme yapmasa da– kuvvetle muhtemeldir ki, târihî bir olaydan elde edilen tecrübe ile doğrudan alâkalıdır. Sosyal hayatı neredeyse temellerinden sarsan ve kendisinden sonra pek çok konuda köklü değişikliğe sebep olmuş, târihe Reformasyon Çağı olarak geçen dönemin özellikle Almanlar üzerindeki etkisi büyüktür. Önce eleştiri sonra protesto faâliyeti olarak cereyan eden olayda, Wittenberg Üniversitesi Kelam profesörü Dr. Martin Luther, Katolik Kilisesi'ne yönelik eleştirilerini önce 'kurum içi' yazışmayla dile getirir ve eleştirilerinin dikkate alındığına dâir hiçbir emârenin belirmemesi neticesinde; eleştirilerini halkın da görüp katılacağı bir biçimde alenen Katolik Kilisesi'nin kurumsallığına yöneltmesiyle yıllar sürecektir protesto hareketinin başlatıcısı olur.²⁴⁹ Kant'ın felsefî pozisyonu gereği; pek çok insanın ölümüne yol açan, kaos döneminin fitilini ateşleyen bir faâliyete girilmesi, kabul edilebilir bir eleştiri faâliyeti değildir. Ancak Kant'ın aklın kullanımında ayırma gitmesi,

²⁴⁹ Reformasyon öncesinde Alman Târihi'ne, genel iktisâdî ve sosyal durum ve Papalığın durumu çerçevesinde Martin Luther'in başlattığı reform hareketinin doğuşu ve sonraki yansımalarına ilişkin bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Târihine Giriş* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003).

belirli bir kurumda çalışmanın gereği olarak, kişinin husûsen üzerine düşenleri yerine getirdikten sonra, görüşlerini alenen açıklamanın önündeki engellerin kaldırılmasını amaçlar. Bunun en önemli kazanımı, alenî eleştirilerin muhâtabının, eleştirilere yönelik tarafsız bir değerlendirme mekanizması işleterek, değerlendirmesini gerekçeli olarak eleştiri sâhiplerine tebliğ etmesi neticesinde, gelecekte karşılaşılabilecek muhtemel problemlerin büyümeden çözümlenmesidir. Bu noktada alenî aklın kullanımının engellenmesi ve problemlerin büyüyerek insanlar üzerinde negatif sonuçlar doğurmasının en iyi görüleceği yer târihtir. Sonuçta, geleceğe dâir problemlerin çözümü için geliştirilecek uygulamalarda, özellikle neyin yapılmaması gerektiğini, bir tür laboratuvar sonuçları gibi gösteren târih tecrübesinden yararlanılması da aklın bir gereğidir.

Felsefenin, hukukun tesis edilmesi yönündeki etkisi, özellikle ahlâk dolayısıyla, toplumsal yaşama etki eder. Adâlet, aklın ideası olarak kendisini gösterip, fiiliyatta vuku bulana yön vererek, onun gideceği yolu bulmasında ideale işâret eder. İnsanların ülke sınırları içerisinde yürürlükteki kanunlardan duydukları memnuniyetsizlikler, adâleti bir ideal olarak tasavvur ederek, kanunları değiştirme çabasıyla kendisini açığa vurur. İnsanların aynı kanaati paylaştıkları kişilerle bir araya gelip eleştirilerini belirli bir odakta toplayarak, sivil toplum kuruluşları kurmaları ve baskı grupları hâlini almaları, hukuku arzu edilen ideale yönlendirmek açısından son derece önemlidir. Belirli bir amaçla bir araya gelmiş topluluk tarafından sağlam gerekçelendirilmiş eleştirilerin oluşturulması ve kanun koyucuyu kendi iradelerine yaklaştırma yönünde planlama yapmaları, aleniyetin inşâsı sonucunu doğurur. Bu nedenle ahlâktan, hukuka uzanan bireyin başka bireylerle bir aradallığının âdil bir düzene kavuşabilmesi için aleniyet, Aydınlanma ve modern düşüncenin insanlık tecrübesine kattığı en büyük kazanımlardan biridir. Özgürlük ideasının, adâlet ideasına tam entegrasyonu, insanların özgürlüklerini beraberce kullanmalarına yönelik edimlerinin siyâseten mümkün olmasına bağlıdır. Bu açıdan Kant'ın felsefesinde teorik açıdan başta olan, pratik açıdan sonda olana zorunlu bir biçimde muhtaçtır ve insanın özgürlüğü ancak diğer insanlarla ilişkileri bağlamında, zihinsel sürecin pratik alana yansımalarının olanağıyla mutlak bir bütünleşme sağlar.

Aleniyet mefhûmuna katkı sağlayan, Lutherci hareketin tüm halka yayılmasında ve herkesi haberdar etmesinde öncü rol oynayan unsur, dönemin şartlarında büyük bir haberleşme yeniliği olan matbaa ve ileride medyayı oluşturacak olan broşürlerdir.²⁵⁰ Bu nedenle aleniyet, çağın getirdiği yeni haberleşme araçlarıyla îlân etme ve bu vâsitalarla vatandaşların kanaatlerini yayabilmesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda insanların hak ve özgürlüklerini ilgilendiren hukukî metinlerin resmî gazete aracılığıyla îlân edilmesi ve mevzûattaki değişikliklerin vatandaşlarca tartışmaya açılması neticesinde; eleştirinin umûmî yarara katkı sağlayacak şekilde, insanlara ulaşmasına ve bu sayede kanun koyucu üzerinde etki doğurabilmesine hizmet eder.

Tartışmaların târihte broşürlerden gazeteye, siyâsî dergilerden internet aracılığıyla anonim paylaşım platformlarına uzanan dönüşümü sonucunda, insanların kanaatlerini yayabilme imkanları artmıştır. Ancak aleniyetin meydana gelmesini sağlayan çeşitli vâsıtalar üzerinde, kanaatlerin yayılması konusunda devletlerin takındığı tavır; özgürlük seviyesi konusunda doğrudan fikir veren bir ölçüt olarak, adâlet ideali açısından hangi seviyede olunduğuna da açıklık getirir. Devlet, yasama, yürütme ve yargı güç tekeline sâhip olmasına rağmen; bunu dengeleyici bir unsur olarak, her çağın şartlarına göre oluşturulacak bağımsız medya organları, vatandaşlara yönelen zor kullanma tekeline karşı, onların kullanabilecekleri tek güç olarak belirir. Bu nedenle, eleştiri faâliyetinin medya vâsitasıyla, evrensel hukuk ilkelerince işlevsel olarak kullanılması, farklı toplumların iletişime geçerek ve birbirleri üzerinde pozitif etki oluşturması bakımından da büyük bir potansiyel barındır. Ahlâk ve hukukun ilişkisinde adâlet idealine yaklaşmak için, dünya insanların birbirleriyle kaynaşması ve

²⁵⁰ Hristiyanlık açısından büyük bir târihî kırılmaya işaret eden Martin Luther ve Protestanlık hareketi, farklı zâviyelerine odaklanarak Reformasyon Çağı bahsiyle ele alınabilir. Aleniyet kavramı bağlamında, –Kant’ın *Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı* makalesinde aklın alenî kullanımıyla da beraber düşünülebilecek– Luther’in tavrı ve matbaanın fikirleri îlân etmedeki rolüne işaret edilerek, bu noktadan konuya yaklaşılabılır. Bu mesele hakkında matbaanın insanlar üzerindeki ilk etkileri, Luther eserlerinin yıllara göre farklı bölgelerde basılma sayıları ile dönemin neşriyat faaliyetleri, matbaanın propaganda ile ilişkisi ve kutsal metnin Almanca’ya çevrilip yayılmasıyla Alman Köylü Savaşları arasındaki bağlantıların detaylı incelendiği bir çalışma için bkz. Mark U. Edwards Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press, 1994).

kazanımlarını arttırma yolunda, aklın alenî kullanımını büyük pay sâhibi olacaktır.

Devletin yanlış uygulamalarına yönelik, vatandaşların eleştiri hakkını kullanarak, devlet üzerinde tesir doğuran mekanizmalar oluşturması, potansiyellerini kinetiğe dönüştürmede büyük rol oynayacaktır. Kant, toplum ile devlet arasında beliren bu karşıtlığın, üniversitelerdeki bazı fakültelerin taşıdıkları misyon îtibâriyle de yaşandığını vurgular. Devlet, geleneksel olarak üzerine titreyip "üst fakülteler" olarak adlandırdığı tıp, hukuk ve ilâhiyat fakülteleri aracılığıyla; sağlık, toplum düzeni ve din konularında devletin âlî menfaatlerini koruyarak, gücünü daha da sağlamlaştırmayı amaçlar. Devletin dolayısıyla vatandaşlar, ilk olarak ilâhiyatla ebedî selâmete, hukukla toplumun mensubu olarak vatandaşın selâmetine ve tıp ile de bedensel selâmete ulaştırılmaya çalışılır.²⁵¹ Çünkü ölümden sonra mesut bir hayata, mal varlığı yasalarca teminat altına alınmış toplum hayatına ve fiziksel zevklerle bezenmiş uzun bir hayata ulaşma gayesi tüm insanlar için en başta gelen tabîî amaçlardır.²⁵²

Kant'ın aydınlanma sorusuna verdiği cevapta altını çizdiği husus, bu açıdan daha da dikkat çekicidir. Üst fakülteler olarak sayılan fakültelerden çıkan kişiler, bedeninin nasıl daha sağlıklı olacağı, yasaların sınırları içerisinde nasıl hareket edeceği ve dinine uygun bir hayatı nasıl yaşayacağına ilişkin bilgileri elinde bulundurur. Vatandaşların büyük bir kısmı da bu konular üzerinde düşünmeyerek doktor, avukat ve din görevlisine îtimâdını sürdürmeyi tercih eder. Özellikle bu üç alanın toplumdaki hâkimiyetinin sonucu olarak, sorgulamaya ihtiyaç duymayan ve yaşamlarına aydınlanma fikrini sokmayan vatandaşlar, başkalarının anlama yetilerine dayanarak yaşamlarına devam ettirirler.²⁵³ Devletin üst fakültelerinde üretilen bilgilerin içeriği ve kullanımına yönelik herhangi bir eleştiri mekanizmasının tesis edilmemiş olması, devletin bu sayede vatandaşları üzerinde kapalı bir sistem kurmasına sebebiyet verir.²⁵⁴ Bu noktada devletin üzerine düşen,

²⁵¹ Immanuel Kant, "Der Streit der Fakultäten", Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 283 [7:22].

²⁵² Kant, "Der Streit der Fakultäten", 293 [7:30].

²⁵³ Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", 53 [8:35].

²⁵⁴ Kant'ın üst fakültelere ilişkin, devletin bu fakültelerle ilgili kendi pozisyonunu sağlamlaştırmak ve topluma bu enstrümanlarla biçim vermeye kalkışmasına yönelik tespiti, yaklaşık iki asır sonra, Fransız filozof Michel Foucault'ya da ilham verir. Kant'ın felsefi olarak

vatandaşların eleştirilerine izin vererek, bu eleştirilerin devlet tarafından oluşturulacak bir mekanizma ile gerekçeli olarak değerlendirilmesinin önünü açmaktır. Birbirine çok sıkı bağlı olan bu ilişkide, ancak vatandaşların aydınlanmaları ve bilmeye cesaret edebilmeleri ölçüsünde, devlet ile toplum arasındaki mekanizma sağlıklı bir biçimde işleyebilir. İnsanların sorumluluğunu yerine getirmemeleri, anlama yetilerini bir kısır döngü içerisine hapsedmelerine yol açar. Bunun sonucunda, devletin dayattığı kurallara ve düzene mahkûm olmak; önce vatandaş olmanın, nihâî olarak da insan olmanın haysiyetine yakışmayacak bir tavır olur. Bu nedenle Kant, konuyu sistematik ele alarak, vatandaşlık, hukuk ve devlet sarmalını, ahlâk ve eleştiri ile daha âdil bir noktaya taşımayı hedefler.

Bu noktada hem insanın yetilerinin doğru kullanımı hem de devletin üç büyük uzmanlık alanını kullanırken denetlenmesi noktasında, adâletin hukuk için bir hedef hâline dönüşmesinde, felsefenin sahneye çıkıp baş rolü alması gerekir. Bedenin, toplumsal düzenin ve dinlerin, devlet gücü altında bilgi nesnesine dönüştürülerek, vatandaşlar üzerindeki hâkimiyetini pekiştirme amacıyla kullanılması karşında; adâletin tesis edebilmesine

kurucularından sayıldığı modern özneye ilişkin gelişen pozitif hava, özgür ve özerk bir bireyin varlığı düşüncesi, ilerleyen zamanlarda çatırdamaya başlar. Bunun sonucunda, tasavvur edildiği gibi 'ben'in sınırlarının tam anlamıyla çizilebilecek bir niteliği olmadığı ve bu yüzden fazlasıyla dış etkiye açık olduğu fark edilir. Bundan en çok yararlanmak isteyen de devlet olarak öne çıkar ve vatandaşını kendi çizdiği sınırlar dahilindeki belirli bir tecrübenin 'özne'si kılmaya çalışır. Kant'ın aydınlanma makalesine karşı, iki yüz yıl sonra aynı soruya yine bir makaleyle cevap veren Foucault'nun, Kant felsefesine ilgisi yalnızca *Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı* ile sınırlı kalmaz. Özellikle Kant'ın geç döneminde sansüre uğraması ardından siyâsî pozisyonunu netleştirerek kaleme aldığı *Fakültelerin Uyuşmazlığı* eseri, Foucault'un kendisine felsefî bir yol haritası çizmesinde büyük bir ilham kaynağı olduğu yorumu yapılabilir. Devletin üst fakültelerin uzmanlık alanlarını kullanarak, bu konuların mütehassısları yardımıyla vatandaşları ve toplumu kendi menfaatleri doğrultusunda dönüştürme arzusu; Foucault tarafından tıp açısından *Kliniğin Doğuşu* [Naissance de la Clinique], hukuk açısından *Gözetleme ve Cezalandırma* [Surveiller et Punir] ve ilâhiyat açısından *Klasik Çağda Deliliğin Târîhi* [Histoire de la Folie à l'âge classique] eserleriyle masaya yatırılıp teşrih edilir. Devlet, üst fakülteler eliyle aleniyetin kontrolüne ilişkin bu üç uzmanlığı, üç ayrı alanda kullanır. Bunun yanında, devlet, vatandaşlarını kendi istediği deneyimlerin öznesi kılmak amacıyla, üç uzmanlığı tek bir noktaya odaklayıp, onların mahremiyetine de uzanarak, cinsellik konusuna müdâhil olmaya çalışır. Foucault, üç disiplini ayrı ayrı incelemesinin yanında, son eseri olarak planladığı kitap serisine, üç uzmanlık alanının cinselliğe bakışta nasıl bir dönüşüme sebep olduğunu târihî açıdan ele alıp göstermek için, tamamlamadığı *opus magnum*'una *Cinselliğin Târîhi* [Histoire de la sexualité] adını verir. Sonuç olarak, Kant'ın *Fakültelerin Uyuşmazlığı* isimli görece kısa eserinde ortaya koymak istediği fikriyatın, Foucault'nun tüm eserlerine yansıyan iktidar [Macht] ve hâkimiyet [Gewalt] çözümlemesine büyük bir katkı sağladığı gözden kaçmamalıdır. Bu konu hakkında Kant'ın *Fakültelerin Uyuşmazlığı* eserini, o dönemki Prusya'nın üniversite ve fakültelele ilişkin tarihsel arka planı ve Kant'ın ortaya koyduğu tavrın, SAE'den kaynaklanan kökleri bağlamında ele alan ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. H. Bülent Gözkân, "Kant ve Üniversite İdeası" *Kant'ın Şemsiyesi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 241-56.

dâir, umut ışığının tek taşıyıcısı olarak alt fakültede yer alan felsefe belirir. Felsefe, tarih boyunca kendi içerisinde pek çok bilimin çıkması ve insanlık tecrübesine büyük katkılar sağlaması rağmen; metafizik, etik ve estetik gibi konular, devlete fayda sağlamayacağı düşüncesiyle yüzyıllar içerisinde pratik kaygılarla git gide geri plana atılmıştır. Ancak Kant'ın *Fakültelerin Uyuşmazlığı* [Der Streit Der Fakultäten] başlığı altında kaleme aldığı üç makale ile vurgulamak istediği; üç fakültenin felsefeyle ilişki içerisinde olması hâlinde, felsefenin eleştirel gücünün bu fakültelerin yetkinleşmelerinde büyük bir imkân barındırdığıdır. Bu fakülteler özelinde gelişecek eleştiri mekanizması ve bu mekanizmanın üniversite bünyesinde düzgün işletilebilmesi; felsefenin, üniversitede sahip olduğu misyona paralel olarak, bu durumun topluma yansıması, vatandaşların devlete yönelik eleştirilerini aklın alenî kullanımını çerçevesinde rahatça ifâde edebilmeleri şeklinde öncü bir işlev kazanacaktır.

Üst fakültelerin karşısında alt fakülteden felsefenin sahip olacağı misyonun temelleri, üst fakültelerin her zaman hakîkate ulaşma gayesine sahip olmamasıdır. Tıp, hukuk veya ilâhiyat fakültesi, bilimsel faaliyetleri çerçevesinde, devletle olan yakın ilişkileri nedeniyle, tarafsız ve bağımsız olduklarından söz edilemeyeceği için, kendisini bir nesne olarak karşısına alıp eleştiremez. Devlet, bu üç fakülteyle ilişkiye geçip belirli taleplerinin karşılanmasını isteyerek, doğrudan bir fayda ilkesinden hareket ettiği için, bu fakültelerde eleştirinin kök salma imkânı olamaz. Transandantal felsefenin aslî tavrı, metafiziksel zemin araştırması olarak, bir şeyin meydana gelişinde o şeye imkân sağlayan mekanizmaların tetkik edilmesi uyarınca; tıp, hukuk ve ilâhiyatın a posteriori bilimsel faaliyetlere gönderme yaparken, felsefe a priori temellere dikkat çekip, eleştiri gücünü saf bir zeminden alır. Sonuç olarak, üç fakülte her ne kadar devlet ve toplum açısından ihtisas kabiliyetleri doğrultusunda mühim bir işlevi yerine getiriyor olsa da; yaptıkları işin özü gereği, kendilerini eleştirme olanağına sahip olamazlar. Bu nedenle felsefenin bir üst mahkeme gibi astının faaliyetlerini denetlemesi ve olası ihlâl fark ettiği durumlarda, astının verdiği hükmü sorgulatacak, gerekçelendirilmiş güçlü bir eleştiri ortaya koyabilmesi gerekir.

Devlette ve toplumsal düzende bir şeylerin yolunda gitmediğinin fark edilmesi sonucunda, bu durumun düzeltilmesi için yapılacak ilk iş, konunun muhataplarını, gerekli değişiklikleri yapmaya davet etmektir. Yöneltilen bu davetten en fazla kişinin haberdar olması sağlanarak, çözüm için büyüyen bir talep yaratılmalıdır. Adâlet, insanların tek tek karşılaştığı meselelerde bir şeylerin yolunda gitmemesinden hareketle, yalnızca yokluğuyla kendisinden haberdar olunabilecek bir ideadır. Bu nedenle, adâletin tesis edildiği ideal bir düzen tasavvur ederek, bu düzene ulaşma çabasıyla, içinde buldukları sistemleri dönüştürmek, vatandaşların en büyük ödevlerinden biridir. Başkalarını amaç olarak görerek ve yapılan her eylemde, bu eylemin dünyadaki her insan tarafından tasdik edileceği bilinciyle hayata geçirmeye çalışmak, insanın adalet yolunda ilerlediğinin en açık işâretidir.

Hukuk kavramıyla birlikte anılan adâlet kavramının birbirleri arasında bir mertebe ve mâhiyet farkı vardır. İnsan, eylemde bulunurken pratik aklı vasıtasıyla, kendisine ve dünyaya, ahlâk alanında yasa koyar. Ahlâk yasasından kaynaklanan insan özgürlüğünün bu yasaları, insanların bir araya gelmeleriyle, topluluk üyelerinin uyacağı kuralları yaratma ihtiyacına evrilir. Birlikte yaşama içerisinde sorunlar arttıkça, çözümlerin geliştirilmesi için kurallar da o denli karmaşıklaşır ve git gide hukuk külliyâtını oluşturacak bir mevzuatı ortaya çıkarır. Hukuk, toplumsal ilişkilerde beliren meselelere getireceği çözümler için yönünü tâyin etmede, insanın ahlâk yasasıyla uyumluluk aranacağından, hukukun akıldan neşet edişi öne çıkar. Bu nedenle hukukun işleyişi ve mevzûat tesisi çerçevesinde ele alınacak hukukîlik denetimi, anlama yetisi ile ilişkilendirilebilecek olsa da; hukuku yasa koyma maksadıyla vücuda getiren irâde, her zaman idealarla bağlantıya geçen akıldır. Bunun sonucunda, felsefe alanı içerisinde hukuk ele alındığında, hukuk yalnızca bir lâyhalar teâtîsi olarak görülemez. Çünkü insanı yalnızca çalışma usûlü belirlenmiş bir mekanizmanın içerisinde yer alan dişli olarak görmeye itecek bu bakış açısı, insanı tesis ettiği yasalar eliyle araçsallaştırmanın içine iter. Bu nedenle, hukuk felsefesinde devlet kavramını ele alırken, bu kavramı egemen bir zümrenin veya imtiyazlı bir sınıfın menfaatlerini başkalarına dayatması olarak nitelendirmek veya idârenin keyfiliğiyle başkalarını düşünmeden her zaman vatandaşlar

üzerinde denetimsiz bir baskı araç olduğu yönündeki tanımlamalar, insan aklının rolünü küçümseyen ve hukuk ile felsefenin bütünleşmesini engelleyici nitelikte isabetsiz yorumlar olarak ele almak gerekir.

İnsan zihni içerisinde yer alan akıl ideaları, dış dünyada devletin teşekkülündeki hukukî öğeleri meydana getirmede sembolik değere sahiptir. Kant'ın birinci Kritik'te nesnenin tesis edilmesinde aklın düzenleyici ilke vermesi bakımından belirlenen ruh, evren ve tanrı idealarının; insanların bir arada yaşamalarında, kendilerini soyut bir bütünlük içinde hissettirecek olan devlet kavramına yansıdığı yorumu yapılabilir. Devlet, varlık koşulları olarak kurucu üç öge ile tanımlanır: insan topluluğu (nüfus), yeryüzü parçası (ülke), egemen otorite (siyasal örgütlenme).²⁵⁵ İnsan aklının ideları, insanların bir araya gelmesiyle oluşturduğu devlet yapısında da bir tür sembolik işlev görür. Ruh ideasının, insan topluluğu ögesiyle; evren ideasının yeryüzü parçası ögesiyle; tanrı ideasının ise bu ikili bir araya getirip bütünsel olarak tutan soyutlama olması bakımından egemen otoriteye gönderme yapması, insanın kurduğu her yapıda zihni melekelerinin dışavurumunu gösterir. Bu nedenle, Kant'ın üç Kritik'te, ilk iki ideanın her zaman üçüncü olarak tanrı ideası altında bütünselliğe kavuşması ve insanın zihinsel yetilerinin nihâyet dâirenin başlangıç noktasında tamamlanarak hitâma ermesi, insanın en yüksek soyutlamasıdır.

Eski çağlardan günümüze, üzerinde en büyük tartışmalara yol açan kavramlardan biri adâlettir. Adâlet kavramını mesele edinen ve bu konuda tartışmalara katkı sağlayan filozoflar için konunun gelip düğümlendiği en mühim yer gaye kavramıdır. Adâletin mesele edilebilmesi için ontolojik açıdan dünyayı belirli bir kavrayış özelinde ele almak gerekir. Bu kavrayış, insanın biyolojik yaşamının ve özgür yaşamının bir noktada bir araya gelerek, hayatın aynı noktaya doğru aktığı tahayyülle birlikte, insana bu âlemde inşâi ve istisnâî bir anlam atfetmekle bağlantılıdır. Bu tavrın felsefe târihinde, sistematik olarak, en yetkin biçimde Kant'ın felsefî görüşünde ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun yanında, adâlet üzerine düşünen filozoflar, eğer adâletin doğaya en yüksek uyumla gerçekleşeceğini

²⁵⁵ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2009), 55.

düşünmüyorlarsa; adâleti, özgür irade varsayımıyla "olması gereken" hedefi üzerinden ele alırlar. Aksi takdirde, insanın akıllı bir canlı olarak dünyadaki konumu ve diğer canlılardan farklı olarak dünya kurabilme iddiası yadsınarak; doğanın ve evrenin kendisine kayıtsız olduğu kabulüyle, adâlet kavramı oluşturulamaz.

Kant bağlamında, insanın ahlâkı inşâ edebilmesine imkân veren, koşulların üzerine çıkararak mutlak olanla temas edebildiği varsayımdır. İnsanların birlikte yaşarken, hukuku inşâ ettikten sonra, hukuk düzeninin eksikler doğurmasıyla, hukuku mutlak noktadan hareketle dönüşüme uğratabilecek idea olarak adâlet sahneye çıkar. İnsanın akıl yoluyla koşullardan sıyrılabilmek imkânı taşıması, hukuku tesis edebilse dahi, her zaman koşulsuzluğu ve mutlaklığı tam olarak kavrama gücünden yoksun olması sebebiyle, hukukun üzerine onu dönüştürücü bir motor güç olarak adâletin gölgesi vuracaktır. Adâleti bu şekilde ele almak elbette ki, üzerine bastığı zeminin ontolojik yapısından kaynaklanır. İnsanın âlem tasavvuru, nihâî amaç ile tamamlanmaya giden bir yolu varsaymasıyla tüm varlığını etkiler. Bu gidişâtı belirleyecek tanrı ideasının postüla edilmesindeki neden, ontolojik yapının çerçevesi ihtiyacının sonucudur. İnsanın mükemmelleşme serüveni ve adâletin külliyen tecellisi yalnızca böyle bir kabul üzerine yerleştirilebilir.

Amaç söz konusu olduğunda devletin vatandaşları üzerinde gücünün üç veçhesini oluşturan yasama, yürütme ve yargı; tanrının ahlâkî varsayımı üzerinden tanrıya atfedilen güçlerin sembolik ayrılığı üzerinden değerlendirilebilir. Tanrı'nın yasa koyan olarak "kutsiyeti" [Heiligkeit]; yöneten olarak "hayriyeti" [Gütigkeit] ve yargılayan olarak "adâleti" [Gerechtigkeit] şeklinde üçlü bir tecelli şeklinde gerçekleşir.²⁵⁶ İnsan, tanrıyı postüla ederken, ona atfettiği sıfatları kendi 'ben'i üzerinden kurar. İnsanın 'ben' olarak kutsiyeti, 'ben'in başkalarıyla ilişkisinde en yüksek iyiyi tesis etmedeki müşfikliği ve nihâî olarak 'ben'in ahlâkî gelişiminde en üst noktaya erişmedeki âdilliği bunun bir yansımasıdır. Tanrı, ne kendisini doğada gizli sembollerle ne de canlıların arasına iliştirilmiş ipuçlarında açığa

²⁵⁶ Immanuel Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 106-07 [8:257].

vurur. O, yalnızca insan ahlâkın kökünü bulduğu yerde, insanın aklıyla irtibat hâlinedir. Kant, "Tanrı'nın Sesi"nin [Stimme Gottes] pratik akılla kendisini gösterdiğine ve bu durumun kutsal metinlerde yalnızca alegorik olarak ifâdesini bulduğuna işaret eder.²⁵⁷

Hukuk düzeni içerisinde insan, hem toplumun tesis ettiği yasalara hem de pratik aklının emrettiği yasalara uymanın verdiği bir vicdânî rahatlığa sâhip olmalıdır. Ancak bunun neticesinde, her şeyi yerli yerine koymanın verdiği ferahlık ve içtenlikle, gelecekte insanlığın tamâmı için adâletin tecelli etmesini umut edebilir. Bu toplumun her bir üyesi için geçerli olan ve adâletin gerçekleşmesi için gerek şart konumunda olan bir kuraldır. Kant, insanın aklına duyduğu güvenin, tanrısal adâlete varmada yeterli olduğu düşüncesini îzah etmek için Eski Ahit'te yer alan Eyüp kıssasına işaret eder. Bu kıssanın gösterdiği üzere; insan, iyiye niyet ederek eylemde bulunduğunu yalnızca kendisine içtenlikle [Aufrichtigkeit] ifâde edebilir ve yaşamının tümünü eylemlerinin hesâbını verebilme üzerinden şekillendirir.²⁵⁸²⁵⁹

Amaç kavramının, ahlâk ve adâlet kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılı olması; dünyanın bir amaç temelinde ele alınarak, insanın ahlâkını ona göre şekillendirmesiyle, nihâî olarak âdil hükmün ortaya çıkmasını ümit edebilme imkânı doğar. Ahlâkın duyulurüstü ile olan ilişkisini, yani uzay ve zamandan bağımsız olarak ele almaya yönelmeyi Kant, insanların ölümüne ilişkin kullanılan "zamandan çıkıp ebedîyete intikal etmek" [aus der Zeit in die Ewigkeit gehen] sözü üzerinden farklı bir açıdan değerlendirir.²⁶⁰ Her şeyin sonunun geleceği gün olarak tasvir edilen yargı günü (kıyâmet günü, din günü) tamlaması, Almanca "en genç gün" [jüngster Tag] olarak adlandırılır. Buradan hareketle Kant, insanın zamanı aşarak her şeyin sona erdiği günden sonra, ebedî bir hayata başlamasının ilk günü olarak anılan

²⁵⁷ Kant, "Theodizee", 116 [8:264].

²⁵⁸ a.g.e., 116-17, [8:265].

²⁵⁹ Kendinden öncekilerin kötülük problemini ele alışına ve benimsedikleri teodise anlayışına karşı çıkan Kant'ın eleştirisini odağa alarak; Leibniz'in konuya bakışını Kant'ın anlayışıyla mukayese edip, Kant'ın yaklaşımını erken ve geç dönemlerinde ayrı ayrı inceleyen ve teodise hakkında vardığı noktayı yorumlayan güncel ayrıntılı bir tetkik için bkz. George Huxford, *Kant and Theodicy* (London: Lexington Books, 2020).

²⁶⁰ Immanuel Kant, "Das Ende aller Dinge", *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik/Band XI*, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964), 175 [8:327].

böylesi bir günün, insanın melekeleri îtibâriyle tasavvur edilemez olması sebebiyle; dinlerin, adâletin tecelli edeceği zaman olarak işaret ettikleri bu günü, ahlâken ele almanın daha doğru olacağını vurgular.^{261 262} Bu nedenle insanlık tecrübesi dâhilinde, mitolojik anlatıda, din kitaplarında ve felsefede insanın eylemlerinden dolayı yargılanacağı düşüncesine atıfta bulunan veya nasıl eylemde bulunursa saâdete erebileceğine ilişkin söylenenler büyük bir külliyat oluşturur. Ancak Kant'ın transandantal felsefesi neticesinde vardığı nokta; insan, eylemlerini akıl yetisiyle yargılama kudretine sahip olduğu için, her günü 'en genç gün' gibi, hakkındaki âdil hükmü vererek geçirmelidir. Sonuçta, tüm dünya insanların birlik ve beraberliğinin barış içerisinde sürüp gitmesi, yalnızca her insanın kendi aklının böyle bir adâlet denetimi ile mümkün olacaktır.²⁶³

4. 4. Günümüzde Adâlet Fikrine İki Farklı 'Kantçı' Yaklaşım: Habermas-Rawls Münâzarası

Kant'ın eserlerini verdiği 18. yüzyılın sonundan îtibâren, transandantal felsefenin değindiği alanlara ilişkin, Kant ile hemfikir olanlar ve Kant'a karşı çıkanlar yavaş yavaş ayrışmaya başlar. Bu tezin başlangıcından itibaren altı kalın çizgilerle çizilmesi gereken en temel husus; transandantal felsefeye kimliğini veren nihâî amaç varsayımdır. İnsan için bu nihâî amaç, önce kendisini bilen özne olarak inşâ etmesi, sonra yüklendiği sorumluluğun ve ödevin bilinciyle olması gerekene odaklanması, nihâyet yeryüzünde başkalarıyla barış içerisinde yaşamayı sağlayacak adâletin gerçekleşmesine hizmet etmektir. Kant'ın çalışmaları incelendiğinde, kendisine has bir siyâset felsefesinin olmadığına ilişkin çeşitli yorumlamalara karşı; özgün bir ahlâk felsefesi yaratmaya gayret eden, felsefesini sistemleştirerek ifâde etmek isteyen bir filozof olarak Kant'ın, siyâset meydanına yeni bir teklifte bulunmadığı düşünülemez. Transandantal felsefenin sırasıyla metafizik,

²⁶¹ Kant, "Das Ende aller Dinge", 176 [8:328].

²⁶² Kant'ın 1794 tarihli bu kısa makalesi ışığında ahlâk, din felsefesi ve tanrı bağlamında, geç dönemde vardığı noktanın değerlendirilmesi için bkz. Karl Ameriks, "Once Again: The End of All Things" *Kant on Persons and Agency*, ed. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 213-30.

²⁶³ Kant'ın hayal ettiği âdil bir dünya sistemine ilişkin farklı bir bakış açısı için bkz. Thomas Pogge, "Kant's Vision of Just World Order" *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 196-208.

epistemoloji, etik, estetik konularına değinmesi ardından, siyâset başlığına vardığında, insanlığa ilişkin bir idea olarak adâleti, bu felsefî tavrın son basamağına koyar. Bu ülküye varmak için öne sürdüğü teklif, kimi filozoflarca eleştirilip yadsınmasına rağmen; kimi filozoflarca da tetkik edilmesi ve geliştirilmesi gereken değerli bir felsefî hazine olarak değerlendirilmiştir.

19. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ve dünyanın pek çok farklı yerinde cereyan eden büyük dönüşümlerle birlikte, insanlık tecrübesi pek çok felsefî düşünceyi reel siyâset mecrâsında denemek ve sonuçlarını görme imkânına sâhip olur. Felsefenin doğduğu çağlardan îtibâren, insanın kendisine ve doğaya ilişkin artan soruları, başkalarına muhtaç bir biyolojik canlı oluşu ve yeryüzünün herhangi bir parçasında yaşarken, yaşam alanını başka insanlarla paylaşmak zorunda kaldığını deneyimlemesi; onu birlikte yaşamının ideal hâline yönelik adâlet fikri üzerine tefekküre itmıştır. Bu açıdan insanlığın yazı öncesi çağlardan itibaren böyle bir ideale ulaşma arzusunda olduğunu, yazının kullanılması ardından ortaya çıkan eserlerin atmosferinden çıkarmak mümkündür. Sonlu bir canlının, sonsuza uzanan bir ideal olarak adâleti konu edinmesi ve ona ulaşmaya gayret edişi; felsefe târihi açısından en merkezî meselelerden birine işaret eder. Bu konuya ilişkin insanlık tarihinde elde edilen tecrübe çoğunlukla kötü sonuçlar sebebiyle negatif bir tesir içeriyor olmasına rağmen, bu durum adâlet uğruna yeni fikirler geliştirilmesine engel teşkil etmez.

20. yüzyılın ilk yarısı, insanlığın 15. yüzyıldan başlayarak, 18. yüzyılda Aydınlanma ve Endüstri Devrimi ile yükselişe geçen iyimserliğine büyük bir darbe vurmuştur. Hem insanlığın refâhı hem de daha barışçıl bir dünyaya yönelen tasavvurların, dünya savaşlarıyla tahrîbâta uğraması sonrasında, insanlığın bu elim tecrübeyi ardında bırakıp, bu tür sonuçlara yol açmayacak yeni fikirleri geliştirmesi de uzun sürmez. Ancak, Avrupa'nın kültürel ve ekonomik bakımdan dünyaya egemen oluşu, bu egemenliğin tüm dünyayı saracak şekilde iki büyük savaş çıkarması, Batı medeniyetinin düşünce sistemlerine ve filozoflarına haklı olarak büyük bir şüpheyile yaklaşılmasını da beraberinde getirir. Fakat insanlığın geçmişte yeşermiş pek çok fikirden yardım alarak, çağlar boyunca kazanılan tecrübelerden her zaman yeni ve değerli şeyler bulunabileceği konusunda anlaşmaya

varılmalıdır. Geçmişteki dünyayı ontolojik kavrayış veya bundan kök bulan ahlâk ve siyâset anlayışı pek çok hatâyâ imza atmış olmasına rağmen; filozofların düşüncelerini yeniden değerlendirmenin, tüm insanlığa yeni şeyler söylemek konusunda yararı dokunabileceği göz ardı edilmemelidir.

Dünya'da yaşayan milyarlarca insanı kapsayacak şekilde bir gelecek tahayyülü için çalışmak ve adâleti önemseyerek bir düzen oluşturmaya gayret etmek, her insanın sorumluluğu gereği, insanlığa karşı ödevlerinden biridir. Ancak adâlet konusunda tüm insanları kapsayacak çağdaş yaklaşımlarda bulunduğu iddiasını, her zaman denetleyerek ele almak gerekir. İnsanlığa daha önce sunulan pek çok felsefî fikrin, yalnızca içinde bulunduğu şartlar özelinde bir şeyler ifâde ettiğinin sayısız örneği görüldüğü için, kendisini küresel olarak sunan düşüncelere şüpheli yaklaşılması en doğru tavır olacaktır. Nitekim, yalnızca hukuk kurallarının çeşitliliği açısından dünya ülkelerine bakıldığında, tüm bu farklılıkların nasıl aynı adâlet odağına denk getirilerek kolektif bir gayrete yol açacağı, şimdilik cevap verilmesi zor sorulardandır. Ancak Kant'ın çabası, üzerinde durup yeniden değerlendirilmesi gereken sistemli bir felsefî bakış açısıdır. Bu nedenle Kant'ın ahlâk ve adâlet kavramlarını merkeze alarak ortaya koyduğu külliyâtının, insanlığın geldiği bu noktada yeniden ele alınması önem arz eder. Kant'ın felsefeye yaptığı katkılardan etkilenerek, 20. yüzyılın ikinci yarısında önemli eserler veren iki filozofun adâlet ve adâletle doğrudan bağlantılı, ahlâk ve siyâset felsefesine ilişkin olarak söz alıp, bu alana büyük katkı yapmış olmaları sebebiyle; günümüzde Kant'ın nasıl alınıldığının gösterilmesi açısından, Jürgen Habermas ve John Rawls'un görüşlerini ele almak son derece yerinde olacaktır.

İki Dünya Savaşı'nda da birbiriyle farklı kamplarda yer almış ve felsefî açıdan da farklı ekolleri temsil eden Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin vatandaşları olan Habermas ve Rawls, İkinci Dünya Savaşı'nı yakından deneyimlemek zorunda kalırlar. İnsanın ahlâken amaç olması fikrinden uzaklaşıp, bir arada yaşama becerisini kaybedince, başlarına gelebilecek felâketlerin boyutlarını yaşayarak hissederler. Bunun sonucunda yaşananların tekrar etmemesi adına barış ve adâlet gibi zorlu meselelere çözüm üretmeye çalışırlar. Özgün yorumlara ulaşmalarının arka planında, Kant'ın hukuk, siyâset ve adâlete ilişkin görüşlerinden çıkış

yapmalarının büyük bir etkisi vardır. Aynı alanlarda birbirlerinin görüşlerindeki eksikliklerin altını çizip, bunların üzerinde yeniden düşünerek, geliştirdikleri yeni fikirlerle külliyatlarını oluşturmaları, felsefe târihi açısından ciddî bir kazanımdır. İki filozofun da siyâset felsefesi alanına yaptıkları katkının düşünsel kaynağında, en temel figürlerinden biri olarak Kant yer alır. Kant'ın metafizik görüşünden hareketle, siyâseti ahlâkla birlikte ele alıp, insan olma müşterekliğinde, tüm insanlar için vatani "rûy-i zemin" olarak tasavvur ederek, yeryüzünde bir arada barış içinde yaşama idealini paylaşırlar. Aydınlanma fikriyatını, zamana yenik düşmüş olarak bırakmadan, onun değerini teslim ederek, felsefelerinde bu ideali savunmaları iki filozofun da ortak hassasiyetini teşkil eder. Bu nedenle, tezin bu kısmında, iki filozofun münâzara vesîlesiyle ortaya koydukları fikirlerine odaklanarak, adâlet ideasına ilişkin 21. yüzyılın ihtiyaçlarına nasıl bir fikrî yardımda bulunabilecekleri gözler önüne serilecektir.

Kant'ın kendisinden sonraki iki yüzyıl boyunca filozoflar üzerindeki derin etkisi, bu etkinin neler doğurduğu ve yaşanan çağda transandantal felsefenin eleştiriye tâbi tutulması sonucunda, Kant ile nasıl hesaplaşılması gerektiğine değinilmelidir. Bu açıdan Kant'ın sistemindeki eksiklerin ortaya çıkarttığı problemlere yönelik çözüm üretmeye çalışılması, felsefe açısından oldukça değerlidir. Bunun sonucunda, Kant sonrası pek çok filozofa değinilmesi mümkünken, özellikle tezin karakteri gereği, adâlet kavramı bağlamında Habermas ve Rawls'un altının çizilmesi gereken görüşlerinin, birbirleriyle münâzarası üzerinden ele alınması isâbetli olacaktır.

John Rawls, 1971 yılında *Bir Adâlet Teorisi* [A Theory of Justice] ve 1993 yılında *Siyasî Liberalizm* [Political Liberalism] eserleriyle genel anlamda yeni bir adâlet teorisi geliştirmeye çalışır. Bu geliştirdiği teorinin metafizik olarak algılanmasından kaçınarak, siyâsî tarafına ve sistem olarak liberalizm çatısı altında değerlendirilmesine ısrarla işaret eder. İki eser arasındaki yirmi iki yıllık süreçte ve sonrasında, teorisine yöneltilen eleştirileri dikkate alarak, kuramını peyderpey güncelleyerek sağlamlaştırır. Rawls'un temel çıkış noktası; felsefe târihinde sözleşme teorisiyle ilişkilendirilecek filozofların eserlerinin, yaşanan zamanda karşılaşılan problemleri çözüme ulaştırma konusunda yetersiz kalmasıdır.

Rawls, pek çok çağdaş filozofta olmayan genel bir perspektifle, tüm dünya insanları için âdil bir düzen tesis etmek adına, bütüncül bir siyâset felsefesi kuramı ortaya koymayı amaçlar. Birçok filozof, içinde bulunduğu toplumla ilgili kaygıları dolayısıyla çözümünü daha küçük ölçekte ve yerel bazı iyileştirmelerde ararken; o, tüm insanlığa seslenebilme arzusu taşır. Böyle bir arzu sâhibi filozofun, ahlâkı siyâsetle birlikte ele alan Kant'tan etkilenmemesi söz konusu değildir. Onun, en yüksek iyinin yeryüzünde ortaya çıkması için tüm insanların ödev bilinci ile amaca hizmet etmeleri gerektiği düşüncesini, Rawls da paylaşır. Buna ek olarak Rawls'un kuramı, Kant'ın inşâ ettiği özneye ilişkin eksikleri gidererek, adâleti, hukukî ve siyâsî düzene getirip reelleştirmeyi hedefler.

Kant'ın 'transandantal ben' ile 'empirik ben' olarak katmanlandırarak inşâ ettiği özneyi, Rawls da aynı şekilde alır; ancak Kant'ın pratik aklına ilişkin ortaya koyduğu düşüncelerin hayata geçebilmesi için bazı eklemelere ihtiyaç duyduğunu tespit eder. Rawls'un insanlar arasındaki pek çok farklılığın ilke belirlerken bilmezlikten gelinmesi gerektiğine ilişkin düşüncesi; bir açıdan, Kant'ın öznenin eyleyken tüm insanlar açısından sanki doğa yasasıymış gibi kabul görecektir nitelikte maksim belirlenmesi gerektiği formülasyonu andırır. Kant'a yöneltilen eleştirilerin farkında olan Rawls, insanın toplum içerisinde dezavantajlar taşıması hâlinde nasıl eylemde bulunacağına, transandantal felsefede tam olarak cevap verilemediğini düşünerek, meseleye çözüm bulmaya çalışır. Rawls'un insanlar arasında avantaj-dezavantaj yaratan farklılıkların empirik veriler düzeyinde 'empirik ben' mertebesinde değil de, insanları öncelikle 'transandantal ben' olarak derinden ele alarak, bir aradallığını bu zeminden tesis etmeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Rawls, tasvir ettiği dünya açısından, teorik düzeyden pratik düzeye geçişte Kant'ın ahlak felsefesinde ciddî bir tıkanıklık yaşandığının farkındadır. Bu nedenle de insanların pek çok farklı kriterle birbirinden ayrıldığı ve neredeyse bu farklılıkların onları başka insanlarla hiçbir ortak zeminde buluşturamayacakmış hissi yarattığının bilincinde olarak; bunların tamamına "bilmezlikten gelme perdesi"²⁶⁴ [İng. veil of ignorance, Alm. der Schleier des Nichtwissens]

²⁶⁴ John Rawls'un *veil of ignorance* tâbiri *A Theory of Justice* eserinin tek Türkçe çevirisinde "cehâlet perdesi" şeklinde çevrilmiş ve bazı akademik makalelerde "bilgisizlik peçesi" gibi farklı karşılıklar bulunmaya çalışılmıştır. Ancak Rawls'un eserine bakıldığında yarattığı

çekilerek, perdenin arkasındaki 'ben'leri bir "transandantal siluet" olarak görüp, insan olmak hâricinde, ayrımcılığa uğrayabileceği her şeyi dışarıda bırakma kavramsallaştırmasına varır.²⁶⁵²⁶⁶ İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde onlara negatif tesirde bulunup, bazı durumlarda aleyhlerinde ortaya çıkacak farklılıkların bilmezlikten gelinmesi; Kant'ın ahlâkı, duyular ve duygular üzerine kurmayıp, akıl üzerine inşâ etmesi ve ilkeleri buradan çıkartma düşüncesiyle de paralellik taşır.

Transandantal felsefede, pratik alanda eyleme geçiş, iyiyi isteme ve nihâî amaca doğru ilerleme, pek çok filozof tarafından eleştirilmiş olmasına rağmen; çoğu zaman, çözümler yine Kantçı teorik temel üzerine binâ edilip, pratik felsefe bu sâyede tâdil edilmeye çalışılır. Kant'ın pratik felsefesinde ortaya çıkan problemleri, Kant'ın teorik felsefesinde sunduğu arka plana yaslanarak çözüme arayışı Rawls için de geçerlidir. Rawls'un "bilmezlikten gelme perdesi" tâbirinin kendi felsefesi içerisinde tutarlı olduğu; fakat sorunun temeline inilmediği için her defasında kendi içine çöken bir ahlâk sistemi doğurduğunun tespit edilmesi gerekir. Kantçı ilhamla kavramsallaştırılan bilmezlikten gelme perdesi; başkalarıyla ilişkilerinde onların renginin, dininin, ırkının, ülkesinin, ekonomik durumunun, sosyal statüsünün ve daha sonra ortaya çıkabilecek pek çok ayırım yaratan durumun yadsınmasıyla, kategorik emrin fiiliyâta geçmesi ve en yüksek

kavramla; insanda bir cehâlet veya bilgisizlik oluşturması değil, yetileri sağlıklı çalışan insanların epistemolojik bir eksikliğine atıfta bulunmadan, hâlihazırda mâlum bir durumun sanki mâlum değilmiş gibi davranılmasına gönderme yaparak, dezavantajlardan haberdar olmanın öne çıkarılmaması, onların üzerinin örtülmesi kastedilir. Bu nedenle Türkçe karşılığının kelimesi kelimesine çeviri yerine, yazarın kastı üzerinden verilmesi gerekir. Almanca'da da *ignorieren* fiili, *Ignoranz* ismi mevcutken, Suhrkamp çevirisinde Hermann Vetter eseri Almanca'ya *Schleier des Nichtwissens* olarak çevirmiştir. Bu tezde daha önce de belirtildiği gibi, *erkennen* ve *wissen* fiillerinin Türkçe'de aynı fiil kökünden gelen kullanımı yüzünden aralarındaki nüans, sıhhatle ortaya konulamamaktadır. Ancak John Rawls'un burada ifâde etmek istediği terimin anlaşılabilmesi için, Türkçe'de ona en uygun düşen "bilmezlikten gelme" deyimini ile karşılanması, yazarın kastını en uygun şekilde dışa vuracaktır. İnsanın farkında olduğu eşitsizlikleri, toplumsal ve siyâsî saiklerle eşitliğe ulaşmak amacıyla sanki farkında değilmiş gibi 'bilmezlikten gelmesi' (tecâhül, tegâfül, tenâkür) ve bunu da bir perdenin arkasına gizlemesi eylemine ilişkin olarak Rawls'un ifâdesinin "bilmezlikten gelme perdesi" şeklinde Türkçe felsefeye yerleşmesi daha isabetli olacaktır.

²⁶⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 118.

²⁶⁶ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, çev. Hermann Vetter (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2020), 159. Kant'ın Almanca ifâde ettiği kavramların Rawls'un eserlerinde nasıl çağrışım yaptığını görmek amacıyla *A Theory of Justice*'deki terminolojinin başarılı bir biçimde Almanca'da karşılandığı *Eine Theorie der Gerechtigkeit* çevirisine burada gönderme yapılma zarûreti, ilerleyen sayfalarda Habermas'ın Rawls'u eleştirirken kullandığı terminolojinin anlaşılabilmesinden doğar. Tartışma konusunun ve münâzaranın daha iyi kavranabilmesi açısından, Kant-Rawls-Habermas hattının Almanca terminoloji üzerinden kurulması berraklık açısından son derece önemlidir.

iyinin gerçekleşmesi yolunda, insanların müşterekliğe katkı sunacak şekilde tasarlanır. Rawls, Kantçı terminolojide “aslı ben” ile “aslı sözleşme” [ursprünglicher Kontrakt/contractus originarius] kavramlarına gönderme yaparak; perde çekilmiş hâlin, her türlü empirik temelli ayrıştırmaları yadsıyan bir durum oluşturup, insanlar için bir başlangıç noktası varsayan “asıl hal” [İng. original position, Alm. Urstand] kavramını oluşturur.²⁶⁷²⁶⁸

Rawls, *Bir Adâlet Teorisi*’nde asıl hal konusunda kendisine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda, insanları bir araya getirmede empirik farklılıklar söz konusu olduğunda ahlâkın birliktelik içerisinde nasıl yürürlüğe sokulacağı ve karşılıklı ilişkilerde nasıl uygulanacağı hususunda, Kant’takine benzer sıkıntılara düşer. Ahlâkın, öznenin aklıyla doğrudan ilişkisi düşünüldüğünde, başka öznelerle birlikte nasıl en yüksek iyinin tecelli etme imkânı sağlanarak âhenkli bir topluma dönüşeceği problemi, Kant’ın da ilk iki Kritik neticesinde, henüz çözemediği ve önünde duran bir problemidir. Üçüncü Kritik’in üstlendiği rollerden biri de, öznenin nasıl dışı açılarak toplumun bir üyesi olacağını ve duyguların bu noktadaki etkisinin nasıl devreye sokulacağını çözmektir. Estetik yargıgücünün en temel noktalarından biri, hissetme yetisinin yeniden ele alınarak, ahlâkla kuracağı ilişki bağlamında, başka insanlarla ortaklaşmayı sağlayabilme becerisinin ortaya serilmesidir. Öznenin sahip olduğu ahlâk yasası, iyiye niyet eden irâdesi ve berâber yaşadığı insanlarla belirli bir amacı gerçekleştirme uğruna dayanışma ruhunun oluşturulması adına, birleştirici bir tutkula ihtiyaç duyulur. Bu noktada Kant’ın genel hissiyat [Gemeinsinn/sensus communis] kavramsallaştırması ve mâneviyat [Geist] üzerinden bunu toplumu bir arada tutan ortaklaşma ülküsü hâline dönüştürmesi fikri; Rawls’un asıl hal üzerinden ele aldığı insanları harmoni içerisinde yaşatacak bir “adâlet hissiyatı” [İng. sense of justice, Alm. Gerechtigkeitssinn] adını verdiği mefhumu yaratmak için örnek teşkil eder.²⁶⁹ Bu tâbir, adâlet ve duygu kavramlarını bir araya getirebilmek açısından önem taşır.

²⁶⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

²⁶⁸ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 140.

²⁶⁹ a.g.e., 397.

Rawls'un *Bir Adâlet Teorisi* bağlamında ele aldığı meselelerin eleştiriye uğraması, teorisini eksiksiz hâle getirmek için senelerce çabalamasıyla sonuçlanır ve *Siyasal Liberalizm* eserinde temel savlarından geri çekilmese de kuramını iyileştirici belirli eklemelere gider. Asıl hal kavramsallaştırılması doğrultusunda, insanların bir araya gelmesi ve berâberlik içerisinde âdil ilkeler konusunda görüşlerini ortaya koyarak, "örtüşen uzlaş" ²⁷⁰ [İng. overlapping consensus, Alm. überlappende Konsens] oluşturmaya çalışması, hem aklın alenî kullanımı konusunda güven verici bir ortamı meydana getirir hem de umûmî sahada gerçekleşen tartışmalar sonucunda, amaçlanan mutâbakat ile müşterekliğin vücuda gelmesini sağlar. Kant'taki genel hissiyat ile öznelere birbirine yaklaştırarak teleolojiye imkân verecek bir bütünleşmeye doğru ilerlemenin Rawls'taki yansıması, insanların alenen ortaya koyacakları görüşlerinin yine umûmun katılımıyla sınanması ve aklî gerekçelendirmelerle yapılacak müzâkareler neticesinde uzlaşılması şeklindedir.

Rawls'un görüşleri, Kant'ın siyâset felsefesine yakın dursa da, pek çok farklı kavramsallaştırma ve kendine has yorumuyla, siyâset felsefesinde özgün bir duruş olarak kabul edilir. Ancak katkısının, kendisinden önce öne sürülen kuramları aşarak, yeni ve gerçekleştirilmeyi bekleyen bir adâlet teorisi hâlini aldığını söylemek de güçtür. Bunun yanında, kendi teorisini dâima yenileyerek, eleştiriler karşısında bunları kabullenip, düşüncesini yeniden zenginleştirmeye çalışması övgüye değerdir. Rawls'un Kant'ta gördüğü eksikleri giderme çabasıyla yola çıkıp, farklı filozoflardan beslenerek bir teori ortaya koymaya çalışmasına rağmen; çağdaşı pek çok filozof tarafından sert eleştirilere mâruz kalarak teorisindeki noksanlıklar su yüzüne çıkartılmıştır. Bunlardan en önemlisi, aynı alanda benzer bir kaygıyla hareket edip, Kant'tan düşünsel yardım alarak kuramını inşâ etmeye çalışan Habermas'tır. Habermas'ın Kant'tan hareketle ortaya çıkarttığı özgün görüşleri ve gelecekte siyâset ve hukuk bağlamında adâletin nasıl tesis edileceğine ilişkin fikirleri oldukça etkileyicidir. Bu nedenle Habermas'ın görüşlerinin genel çerçevesi çizilip, sonrasında

²⁷⁰ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), 385.

Rawls'a yönelttiği ve ondan gelen cevap üzerine karşı cevabı değerlendirmek önemli olacaktır.

Jürgen Habermas, 1995 yılında Rawls'a yönelteceği eleştiriyi yapmadan önce, kendi pozisyonunu, özellikle 1962'de *Aleniyetin Yapısal Dönüşümü* [Strukturwandel der Öffentlichkeit], 1981'de *İletişimsel Eylem Teorisi* [Theorie des kommunikativen Handelns] ve 1992'de *Olay ve Yürürlük* (Vaka ve Meriyet) [Faktizität und Geltung] eserleriyle, açıkça ortaya koyar. Mesele edindikleri konular ve onları ele aldıkları zemin itibâriyle benzerlik taşıyan iki filozof olsalar da, eserleri dikkatle tetkik edildiğinde, birbirlerinde eleştirdikleri noktalar bakımından derin farklılıklar görülür. Her iki filozofun da temel meselesinin, Kant'ın siyaset felsefesinde bıraktığı noktada, belirli tikanıklar yaşanması ve henüz o tikanıklıkların aşılammış olmasıdır. Bu tikanıklık, ahlâkın tesis edilmişinde insanın pratik aklının icrâ ettiği rolün, insanlar arasındaki karmaşık ilişkiler ağı söz konusu olduğunda, tüm insanları kapsamak bir yana, belirli bir toplum içerisindeki işleyişte bile çözümsüz kaldığıdır. Bu nedenle toplulukların birlikte yaşayabilmeleri, hukuk inşâ etmeleri ve nihâî olarak tüm dünya insanların adâlet ve barışı tesis edebilme hamlelerinin daha ilk adımlarda sendelediği görülür. Rawls'un tüm akademik yaşamını adadığı bu meseleye ilişkin olarak, Habermas da hâlen devam eden entelektüel yaşamında bu problemin çözümüne giden yolu açmaya çabalamaktadır.

İnsanların bir arada yaşadıkları bir coğrafya parçasında, yüzyıllardır getirdikleri tarihsel yaşama pratikleri ve süregiden kültürde, pek çok problemin birbirine sürekli etkide bulunması ve her birinin ötekini farklı noktalardan tetikleme ihtimâli, ahlâkî karar almayı güçleştirir. Bu nedenle aklın emirlerinin, insanların birlikte yaşamasına katkı verecek şekilde, ayaklarının yere basacağı zeminin oluşturulması ve hukukta belirleyici rol alabilmesi için bazı yeni hamlelere gerek duyulur. Habermas, Aydınlanma fikriyatına büyük hürmet eden bir filozof olarak, ortaya çıkan problemlerin akıl vâsıtasıyla çözümlenmesi noktasında Kant ile aynı düşüncededir. Ancak pratik aklın eyleme dönüşmesinin târihî ve coğrâfî açıdan daha billûrlaşması adına, aklın yeryüzünde kendini en iyi göstereceği noktayı, yâni dile dökmeyi işaret eder. Dile dökmek, konuşmanın ve doğrudan iletişimin hâricinde, söylem denilen bir nitelikle kendisini anlamaya uygun

bir gramer kurma ihtiyâcına cevap verir. Bu gramer, iletişim kurmaya yarayan bir dil olmanın ötesinde, insanların birbirlerine yönelik her türlü ifâde edişi kapsar. Bu nedenle, bilimin doğayla ve insanla kurduğu ilişki veya sanatın farklı malzemeler kullanması, böyle bir ifâde edişi meydana getirir. Bu durumun, insanların bir aradalığı için yapacağı pozitif etki, ifâde etme isteği içerisinde bulunan ve kendi seçtiği bir yolla ifâde etmeye çalışan insanların önündeki tüm engellerin kaldırılması sonucunda ortaya çıkar. Bu açıdan, Habermas'ın özellikle söylem etiği üzerine yaptığı tespitler ve felsefesi için iletişimde kilit rol oynamasının sebebi; bir bakıma, Kant'ın aklın alenî kullanımı kavramsallaştırmasını, kendi çağına uygulama arzusudur. Toplumsal açıdan söylem üzerinden bir imkân açılması, yürürlükteki hukuku da dönüştürebilme potansiyeli bakımından son derece önemlidir. Habermas, Rawls'tan daha fazla, eserlerinde yürürlükteki hukuka değinir. Hukuk felsefesine katkı sağlamak amacıyla ortaya atılacak her türlü kavramsallaştırmanın, hukuk sistemi içerisinde nasıl cereyan edeceğinin gösterilmesine dikkat çekerek, felsefenin ulaşmak istediği hedefleri, yürürlükteki hukukta neye karşılık önerildiğini açıkça görmeyi önemser. Adâlet konusunda düşünüp eser veren pek çok filozofun aksine; adâlet kavramını, yalnızca ahlâk veya siyâset felsefesinin bir meselesi olarak görmeyip, bunun hukuk felsefesi ayağını önemle vurgular. Özellikle hukuk sisteminin, yerelden evrensele nasıl işlediğini tahlil edip bu sistemin içerisindeki problemler üzerine çözümler üretmeye çalışmadan, adâlet üzerinde fikir üretmek, adâleti yalnızca bulutların üzerinde aramaya ve nihâî olarak da karşılaşılabilecek felaketler neticesinde, kavrama dönük büyük bir hayal kırıklığı duymaya yol açacağı farkındadır.

Habermas, erken dönemi olarak anılabilecek *Aleniyetin Yapısal Dönüşümü* eserinden itibaren; aleniyetin tesis edilişi, umûmî kanaatlerin oluşumu, toplumsal yapıların siyâsî olarak nasıl değişimler geçirdiği, insanların tartışmalarına imkân olarak karşılaşma mekanları ve onların siyâsete etkileri konusunda çok değerli bir külliyat oluşturmuştur. Rawls'un dikkat çektiği uzlaş, Habermas açısından da önem arz eder. Kant'ın kendi felsefesinin eksiklerini gidermek adına, geç dönemde ortaya attığı akseden yargı kavramsallaştırması, müşterekliğin siyâseten ve hukuken nasıl mümkün hâle gelebileceği meselesine doyurucu bir cevap verme

gayretinin sonuçlarından birini teşkil eder. Tek bir kişinin devletin gücünü arkasına alarak, toplumda kanaat oluşturabilecek insanlar üzerinde baskı kurmasının sonuçlarını, Kant, görüşlerini alenen toplum önünde açıklamaktan menedilmesi deneyimiyle gözlemlemiştir. Bu nedenle, ondan sonra gelen tüm filozoflar için böyle bir düzenin yeniden oluşmaması adına, hukuk felsefesi çerçevesinde, uygulanabilir çözümlere işaret etmek bir gereklilik hâlini alır. İnsanların düşüncelerini ifâde etmekten ve yaymaktan alıkonulmasına karşı, bu tipteki uygulamaların sona erdirilmesi için önleyici mekanizmalar oluşturmak, adâlet tartışmaları açısından önemli konu başlıklarından olmalıdır. Aklın husûsî kullanımı hâricinde, değişim yaratacak nitelikte umûmî kullanımı, iyi gerekçelendirilmiş fikirlerin rakiplerini alt ederek, gittikçe merkeze yaklaşmasına olanak tanıyacak yolların bulunmasına yardımcı olur. Benzer meseleler üzerine düşünüp eserler veren Habermas ve Rawls'un münazarası; farklı yaklaşımların, ciddîyetle nasıl tartışabileceğine ve toplumlar açısından, en yüksek düzeyli akademik tartışmalardan en yerel tartışmalara kadar bir konunun nasıl ele alınıp sonuca bağlanacağına dâir örnek teşkil eder.²⁷¹

Habermas, 1995 yılında, o zamana kadar *Bir Adâlet Teorisi ve Siyâsî Liberalizm* eserlerini veren Rawls'a, adâlet ve siyâset konusunda geliştirdiği düşüncelere yönelik olarak *Alenî Akıl Kullanımıyla Uzlaş* [Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch] başlıklı eleştiri yazısını kaleme alır. Üç nokta itibâriyle Rawls'a eleştirilerini yönelten Habermas, ilk olarak asıl

²⁷¹ Çağdaş iki filozofa benzer olarak, Aydınlanma düşüncesinin Mutlakîyet Türkiye'sinden başlayarak, önce Meşrûtiyet ve sonra da Cumhuriyet Türkiye'sine geçişte çağın modern fikirleriyle kısıtlı da olsa temasa geçmenin başlaması, belirli etkiler doğurur. Yeni fikirlerin, halk arasında filizlenmeye başlayan gazete kültürüyle dolaşıma girmesiyle birlikte, münâzaraların münevverler arasında gazeteler aracılığıyla yapılması, modern kültürün inşâsı bakımından merkezi roldedir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu fikrî hareketlenme, çağın karakterinin yavaş yavaş ülkede belirmeye başlaması, en iyi ifâdesini dönemin değerli isimlerinden Namık Kemal'in "Müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakîkat doğar." sözünde bulur. Her ne kadar yalnızca erkeklerden oluşsa da, kahve kültürünün farklı düşüncedeki insanları bir araya getirerek en üst makamdaki yöneticilere yönelik eleştirilerin yapılmasına imkân tanınması ve buralarda bulunan münevverlerce, itirazların gazetelerde köşe yazısı hâline getirilip, eleştiri kültürünü halk nezdinde umûmîleştirme gayreti, modernleşmenin siyâset alanındaki önemli emârelerindedir. Tarih boyunca çağın hâkim fikirlerinin dünyanın her yerinde kendini göstermesi ve tartışmaya açılması hiçbir biçimde engellenemezse de; asıl arzu edilen, bu tartışmaların bazı husûsî mahfillerde kalmayıp, çağın gelişen medya araçlarıyla toplumun gözleri önünde, onların serbestçe katılımıyla yapılabilmesidir. Bunun en önemli temînâtı, fikirlerini açıklamaktan dolayı hiçbir vatandaşın kınanmayacağından ve hukuk dışı uygulamalara maruz bırakılmayacağından emin olmasıdır. Sonuç olarak, eleştiri hakkını kullanan vatandaşların, bu eleştirilerin devleti ve toplumu dönüştürücü bir etki yarattığını görebilmesi hukuk düzeni açısından son derece önemlidir.

hal kavramsallaştırmasına her bakış açısı için elverişli olan deontolojik adâlet ilkelerinin açıklanması ve teminatının sağlanmasının nasıl olacağına değinir. İkinci olarak, adâlet kavramsallaştırmasının benimsenmesi husûsunda ve bilişsel geçerliliğinin arasındaki problemleri vurgular. Son olarak ise, hukuk devletinin inşâsına ilişkin görüşlerinde temel hak ve özgürlüklerinin yetkilerini fazlaca arttırması ve modern özgürlükler ile kadim özgürlüklerin birbirleriyle âhenkle bir araya getirilmesi düşüncesinin iskalandığına işâret eder.²⁷²

Rawls, vatandaşları birbirlerinden ayrı konumlara iten pek çok farklılığın neticesinde, onlar için Kant'ın bahsettiği bir otonominin meydana gelmeyeceği çıkarımıyla, sanki aralarındaki bu dengesizlikler yokmuş gibi, insanları aynı başlangıç çizgisine muntazaman dizmeyi sağlayacak asıl hâl kavramsallaştırmasına odaklanır. Bu açıdan Rawls'un hamlesi, Kant'ın aydınlanmış ve özerk bireyine ulaşma noktasında, ona gerçek anlamda özgürlüğünü vermeyi sağlayacak başlangıç koşullarının varsayılmasını sağlamaktır. Habermas'ın burada eleştirdiği nokta ise, Rawls'un vatandaşın kendi aklını kullanarak özgürlüğünün bilincinde olup kendi iyiliğine uygun olarak irâde etmesinin, toplumda nasıl genel bir iyiliğe ve adil düzene varacağı postülasıdır. Ayrıca Rawls'un *Bir Adâlet Teorisi*'nde ve *Siyâsî Liberalizm*'deki görüşlerinin, liberalizm fikriyatını faydacılıkla değil, Kant'ın ahlâk felsefesiyle güncelleme girişimi, Kant'ın çözemediği meselelere cevap vermek bir yana, kendi yarattığı kavramsallaştırmaları bile açıklıkla îzah etmekten yoksun görünür.

Kant'ın ahlâk ve siyâset felsefesini reel yaşama uygulayarak buradan adâlete ulaşmayı sağlayacak bir toplumun oluşması için ortaya koyduğu sistemde, modelin nasıl hayata geçirilip doğru sonuçlara ulaştırılacağı belirsizdir. Rawls da, Kant'takine benzer bir biçimde, doğrudan faydacılık düşüncesindeki haliyle mutluluğun arttırılması şeklinde değil, ancak toplumun genel menfaatlerinin korunması ve daha üst seviyeye çıkarılması şeklinde genel bir mutluluğa odaklanır. Rawls, bu düşüncesiyle Anglo-Amerikan gelenekten uzaklaşıp, Kıta felsefesine yaklaşmasına rağmen; insanların bu toplu menfaatlerin tespiti ve icrâsı noktasında hedefe nasıl

²⁷² Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung der Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019), 66-67.

varacağıının belirlenmesindeki kopukluğa tatmin edici bir cevap veremez. Habermas, Rawls'un ahlâk ile siyâset felsefesini bir araya getirirken tümele ilişkin olan norm kavramıyla, tikele ilişkin olan değer kavramı arasındaki bağlantının tam olarak anlaşılamadığından hareket ederek, bu iki ayrı kavramın etki gücündeki farklılığın sistem içerisinde yeterince farklılaştırılmadan îzah edildiğini vurgular.²⁷³ Kant'ın sistemi içerisinde de problemli olduğuna işaret edilebilecek bu nokta, normların geçerli veya geçersiz olarak tasnif edilebilir olmasının yanında, değerler için böyle bir şey söylenemez. Bu bakımdan Kant'ın ahlâk ile hukuku bir araya getirirken, erdem ile hak kavramları arasında oluşacak gerilimin çözümlenmesinde oluşan sorunu, hukuk devleti tasavvuru ve yasaların dâiresi içerisinde değerlerin normlarla nasıl uyumluluk göstereceğinin belirsizliği Rawls'ta da devam eder. Habermas'ın Rawls'un düşünce sistemi içerisine sinmiş olan bu flu bölgeyi çok isâbetli olarak münâzarada dile getirmesi ve muhâtabının eleştirilen bu noktalara vereceği cevâbı görmek istemesi önemli bir hamledir.

Rawls'un adâlet teorisinin ve liberalizm anlayışının yalnızca siyâsî olduğunu ısrarla belirtmesi ve bu açıdan değerlendirilmesi gerektiği vurgusuna karşı; Habermas'ın, Rawls'un teorisine dâir, siyâsî olmaktan çok temellendirilememiş metafizik bir duruma ilişkin olduğu eleştirisi, örtüşen uzlaşma kavramsallaştırmasının ahlâk yasası sâhibi özgür insanların bir araya gelmeleri neticesinde akıllarıyla bir uzlaşma erecekleri kabûlüne yöneliktir.²⁷⁴ Bu noktada belirtmek gerekir ki, Habermas'ın Rawls'a yönelik îtirazlarının çoğu Kant'a yönelik îtirazlar olarak da okunabilir. Çünkü Kant sonrasında, hukuk devleti kavramsallaştırmasına önem atfeden her filozof, Kant'ın felsefesinde hukuk devletinin teşekkül etmesine ilişkin boşlukta bıraktığı pek çok yerin farkına varır. Kant'ın söyleminin doğrudan devam ettirilerek, konuya hiçbir katkı sağlamayan yeni kavramsallaştırmalar veya terminoloji güncellemeleri yapılması, özgün yorum zenginlikleri olmak yerine, felsefenin gereksiz terimlere boğularak, olduğundan daha karmaşık bir şey anlatıyormuş izlenimi vermesinin ötesine gitmez. Habermas, külliyâtı çerçevesinde insanların nerede ve nasıl bir araya gelecekleri,

²⁷³ Habermas, *Die Einbeziehung der Anderen*, 72.

²⁷⁴ a.g.e., 78.

tartışacakları ve sonuç çıkaracakları konusunda iletişimin ve ilgili kurumların oluşturulması gerektiğinin altını ısrarla çizerek Rawls'ü eleştirmesinin nedeni, kendi felsefesinde alenî bir biçimde tartışılıp onaylanacak fikirlere varmanın ne denli zor olduğunu görüp, Rawls'un ise buna kısa yoldan vardığını düşünmesidir. Bu noktada Rawls'a yönelik en büyük eleştirilerinden biri de, inşâ ettiği sistemin din ve kimlikler söz konusu olduğunda, ihtilafları çözme kapasitesinden çok, onları içine katarak problemi daha da karmaşık bir hale getirebilme potansiyeline sâhip olmasıdır.²⁷⁵

Rawls'a yönelik üçüncü eleştiri ise, birey için liberal haklar ile toplum için demokrasi ve hukuk ayrımı yapılarak bireysel ve kolektif haklar tasnifinde, bireyin liberal haklarına fazlasıyla öncelik verilmesidir. Habermas'a göre, anayasal bir hukuk devleti hedefine varılması yolunda liberal hakların bu denli ön plana çıkarılarak, onlara fazla öncelikli paye atfedilmesi, sorunları daha da arttırıcı bir nitelik taşır.²⁷⁶ Bireysel haklara bu denli odaklanıp, sistemi meydana getiren kurumların o kadar fazla önemsenmesi, fikirlerin tartışılarak karara bağlanmasında problem teşkil edecek niteliktedir. Böyle bir öncelik sonralık ilişkisinin mevcudiyeti halinde, yeni fikirlerin sürekli ortaya atılması ardından, hangi mekanizmalar işletilerek elenecek olanlara karar verileceği ve geriye kalanlar arasından nasıl uzlaşmaya varılacağı belirsizlik taşır.

Kendisine yönelik eleştirilerin mütevâzi ve yapıcı bir tarzda dile getirilmesinin ardından Rawls, *Habermas'a Cevap* makalesiyle eleştiriler doğrultusunda görüşlerini temize çeker. Habermas'ın bütüncül olarak kendi sistemini oluşturduğunu belirten Rawls kendisinin yalnızca siyâsî olan tarafla ilgilenerek teorisini bu hususta geliştirdiğinin altını çizer. Bunun yanında Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, nihâî olarak insanların varış noktası olarak tartışacağı zemîni inşâ etmeye çalışırken; Rawls geliştirdiği teorinin asıl hal üzerinden başlangıç konumuna dâir olduğunu belirtir.²⁷⁷ Rawls'un eleştiriye tâbi tutulan teorisinde vardığı noktayı, *Siyâsî Liberalizm* eseri çerçevesinde, siyâsî açıdan adâletin vuku bulduğu toplumun üç

²⁷⁵ a.g.e., 87.

²⁷⁶ a.g.e., 89.

²⁷⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 374.

özelliğini vurgulayarak şöyle sıralar: siyâsî, iktisâdî ve toplumsal kurumlarla sosyal dayanışmanın birleştirildiği tek bir sistem hâline gelme; yapının dînî, felsefî ve ahlâkî öğretilerden bağımsız olarak teşekkülü; vatandaşların rasyonel, özgür ve eşit olduğu, anayasa ve yasalarla çevrili demokratik bir toplumun meydana getirilmesi.²⁷⁸ Ayrıca Rawls, Habermas'ın kendisine yönelttiği, metafizik görüşler dile getirdiği iddiasına karşı çıkar ve aslında Habermas'ın ortaya koyduğu fikirlerde böyle bir belirsizliğin olduğunu belirtir. Özellikle örtüşen uzlaşma [overlapping consensus] üzerinden Rawls'un metafizik bir oydaşma resmi çizmesi ve teorisini ele alırken kavramsallaştırdığı yapının toplumsal gerçekliğinin nasıl sağlanacağına dâir yeterince altının doldurulmadığı eleştirilerine karşı; akli olan insanların birlikteliklerinde, ortak zemînin akıl kaynaklı olması durumunda bunun havada kalmayacağı cevabını verir. Bu açıdan Habermas ile karşı karşıya getiren en önemli husus, Rawls'un, uzlaşmanın sağlanması konusunda uzlaştırıcı araçlar olarak cemaatlerin, yâni belirli bir konuda önceden ortaklaşacakları bir zemin bulup bir araya gelmiş gruplara paye vermesidir.²⁷⁹ Cemâat olarak nitelendirilen toplulukların yalnızca dînî bir teşekkül olması şart değildir.²⁸⁰ İnsanların geniş bir çeşitlilikte bir araya

²⁷⁸ a.g.e., 376.

²⁷⁹ a.g.e., 391-92.

²⁸⁰ 1995 yılında Habermas'ın Rawls ile başlattığı münâzaranın asıl düğümlendiği nokta; nasıl bir toplum, nasıl bir hukuk ve nasıl bir adâletin üzerinde uzlaşılacağı ve hayata geçirileceğidir. Habermas'ın özellikle hukuk çerçevesinde ele aldığı ve hayata geçirilmeye önem verdiği bu konuda, Rawls ABD anayasasına benzer bir çerçeve oluşturma ve ilkeler belirlemeye odaklanıp, felsefî tasavvurunu hukuk ile buluşturma açısından boşluklara sahiptir. Bu konunun temellerinin 1980'li yıllara çekerek, dünyanın yeni liberalizm akımı ile yeniden düzenlemelere gittiği dönemde Fransa merkezli "cemâat" tartışması da dikkat çeker. 1983'te Maurice Blanchot'nun *İkrar Edilemeyen Cemâat* [La Communauté invouable], 1986'da Jean-Luc Nancy'nin *Âtil Cemâat* [La Communauté désœuvrée] ve 2001'de *Karşı Çıkılan Cemâat* [La Communauté affrontée], 1990'da Giorgio Agamben'in *Yaklaşan Cemaat* [La Comunità che viene] ve 1998'de Roberto Esposito'nun *Cemâatler* [Communitas: Origine e destino della comunità] eserleri; önce monarşileri, sonra da sosyalizmi, faşizmi, nazizmi deneyimleyen Avrupa için, 1950'li yıllarda başlayan demokratik hukuk devleti sürecinin de artık sonuna geldiği ve yeni bir birlikte yaşam fikrinin tesis edilmesi çabalarının başladığına karînedir. Kapitalizmin negatif etkilerinin, kimlik siyâsetlerinin ve devlet bürokrasisinin yarattığı karamsarlık sonucunda, insanlarda millî devletlere inancın azalmasıyla; Kant'ın barış ve dünya vatandaşları birliği umuduna paralel olarak, yeni bir düzen arayışı başlar. Ortaya atılan birliktelik anlayışını adlandırmak için yüklü bir bagaja sahip Latince *communitas* kökü seçilmiş olsa da, bu sefer arzu edilen birliktelik hem tüm insanları kapsamaması hem de müşterekliğini dil, din, milliyet, felsefî düşünce gibi somut ve soyut tanımlamalara hapsedilmeyecek esnekliği barındırması bakımından, eskisiyle ortaklığı sadece etimolojiktir. Ancak Habermas-Rawls münazarasındakine benzer olarak, böyle bir birlikteliğin meydana gelmesine yönelik, "nasıl" sorusuna cevap vermek kolay olmadığı ve henüz böyle bir cemâat fiiliyâta geçmediği için, üzerinde daha fazla tartışmaya devam edilip, kavramın zenginleştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Agamben, Esposito ve Nancy'nin cemâat kavramsallaştırmalarını, siyâsî iktisat, ontoloji, varoluş, içerikten yoksunluk ve deontoloji açısından karşılaştırarak

gelmesinin güç olduğu cemâat tasavvuru, daha dar bir çevrede görüşlerini yoğunlaştırarak, fikirlerin alenen tartışıldığı hallerde, kendi görüşlerini ifâde etme bakımından baskı grubu oluşturmayı amaçlar.²⁸¹ Ancak farklı toplumsal ilişkilerin ve kendine özgü sosyal ağların görece zımnî bir biçimde örüldüğü ve hukukun etki alanının zayıflayacağı bir alana çekilmesi durumlarında, Rawls'un cemâat kavramı konusunda pozitif görülebilecek argümanının sınamayı nasıl başarıyla geçeceği yeterince açık değildir.

Habermas'ın Rawls'a yönelttiği liberal hakların ön plana çıkarılmasına dâir eleştirisini, Rawls içinden çıktığı kültürel atmosferden târihi bir anekdotla cevaplar. Thomas Jefferson'ın James Madison'a yazdığı bir mektupta her kuşağın kendi anayasasına sahip olması gerektiğine ilişkin olarak yirmi yıllık periyotlarda içinde yaşanan çağda, o çağı yaşayanların geçmişten gelen kuralların boyunduruğu altında kalmaması gerektiğine atıfta bulunması, Rawls açısından yapılardan ziyâde, öncelikle bireysel özgürlüklerin daha değerli olduğunu en iyi şekilde tasvir eder.²⁸² Bu noktada belirtilebilir ki; hem Kant hem de ondan iki asır sonra tartışmaya girişen Habermas ve Rawls'un içinde yaşadıkları çağ ve süregelen kültürlerinin bir parçası olarak çözüm önerdikleri görülmektedir. Akıl yürütme, argümantasyon, eleştiri, haklar ve özgürlükler açısından en geniş perspektiften adâlet konusuna bakılmaya çalışılsa bile vatandaşın ele alınışından, uygulamaya konulacak sistem ve onun işleyişi için kurulacak mekanizmalara kadar bu konulardaki tüm görüşler, büyük oranda içinden

ele alan bir çalışma için bkz. Greg Bird, *Containing Community* (Albany: State University of New York, 2016). Bunun yanı sıra, cemâat tâbiri üzerine eser verenler için -yukarı anılan filozoflar gibi- her zaman yeni bir komünizm ideali ufukta belirir. Türkçe'ye komünizm kavramı Meşrûtiyet Dönemi'nde "iştirâkiye" olarak çevrilmiş ve iştirak eylemi vurgulanmıştır. Ancak çağımızda yeniden ortaya çıkan bu kavramın maddî ve mânevî anlamları da beraberinde taşıması ve yazarların bir tür erken Hristiyanlığın mistisizmine de gönderme yapmaları nedeniyle "cemâat" kelimesiyle karşılanması daha yerindedir. Fransa menşeli yeni bir komünizm ideali tartışmasının günümüzde Kant'ın *Din* eserinde Tanrı'nın Halkı [Volk Gottes] diye adlandırdığı idealle büyük benzerlik taşır. Reel komünizm deneyimlerinden sonra elde edilen tecrübe neticesinde siyâsî ve iktisâdî büyük problemlerin tespit edilmesiyle; gelecek için iktidârın bölünüp paylaştırıldığı, özgürlüğün ve ahlâkî eylemlerin ön plana çıktığı ve insanın doğayla ilişkisine bakışın değiştiği çağdaş toplumsal yeni bir mâneviyat geliştirme açısından bu türden tartışmaların dünya geneline yayılarak, insanlarda bu yönde bir arzu oluşmaya başlaması felsefe açısından da umut vericidir.

²⁸¹ Kant'ın insanların bir araya gelerek oluşturduğu cemâat kavramı hususundaki yaklaşımının tekçi mi yoksa çoğulcu mu olduğunun, hukuk anlayışı ile metafizik görüşü ışığında değerlendirmesi için bkz. Lucas Thorpe, "One Community or Many? From Logic to Juridical Law via Metaphysics" *Politics and Metaphysics in Kant*, Ed. Sorin Baiasu, Sami Pihlström and Howard Williams (Cardiff: University of Wales Press, 2011).

²⁸² a.g.e., 408.

çıktıkları kültürün empirik izlerini taşır. Bu nedenle iki filozofun da altını çizdiği akıl vâsıtasıyla vatandaşların bir biçimde kendileri açısından en doğruyu bulma ve toplumsal iyiyi ortaya çıkarma bakımından iyimser olmaları bile içinden geldikleri kültürle ilişkilidir. Başka toplumlar düşünüldüğünde, vatandaşların sağlıklı bir anlama yetisi ve akıl sahibi olma şartı sağlansa bile, hukukî ve felsefî fikirlerin hayata geçmesinde akla ne derecede başvurulacağı, iyimser olmayı sona erdirecek denli şüphelidir. Sonuç olarak, Rawls ABD’li bir filozof olarak liberalizmi düşünsel odağına alarak bunun daha iyi işlemesi ve vatandaşlar için daha eşitlikçi bir hâle dönüşmesi için kaleme aldığı eseriyle liberalizmi, bir özgürlükçülük teorisi sıfatıyla, adâlet tesis edici bir kuram olarak geliştirir. Habermas ise Alman bir filozof olarak kendi geleneği içerisinde müzâkereyi önemseyen bir demokratik toplum kurmayı hedefler. Ancak ABD ve Almanya dışındaki toplumlar açısından, böylesi bir felsefî tartışmanın izdüşümünün rastlanabileceği ülkeleri bulabilmek dahi güçtür.

Habermas, –hukuk terminolojisiyle ifâde etmek gerekirse– cevaba cevap (replik) olarak Rawls’a karşı tartışmayı nihayete erdiren ‘Akîl’ ‘Hakîki’ye Karşı ya da Dünya Görüşlerinin Ahlâkı [‘Vernünftig’ versus ‘wahr’ – oder die Moral der Weltbilder] makalesinde Habermas, Rawls’un felsefî olmaktan ziyade siyâsî vurgusuyla beraber adâlet kavramına odaklanması ve temellendirmelerinde siyâsî olanı aşacak nitelikte metafizik zemin tesis etmeye çalışmasından dolayı, onun açıklamalarını yeterli bulmaz.²⁸³ Habermas, Rawl’un “Hakkaniyet Olarak Adâlet” [İng. Justice as Fairness, Alm. Gerechtigkeit als Fairness] kavramsallaştırılmasının, adâletin yalnızca siyâsî niteliğine işaret ederek, teoride hâlen taşların yerine oturmadığına ilişkin îtirazlarını sunar. Bir filozofun adâlete dâir bir teori oluşturması ve onu felsefî açıdan destekleyecek nitelikte güçlendirmeye çalışması, onu felsefenin her alanıyla temasa geçmek zorunda bırakır. Adâlet, farklı açılardan ele alındığında, felsefeye yansımalarının da çok yönlü olacağı gerçeği nedeniyle, metafizik bir veçheyi açıklamadan, yalnızca siyâsî olarak ele alınıp sunulması, genel planda teori bakımından eksiklik olarak telakkî edilir.²⁸⁴ Bu sebeple Rawls’un ısrarla teorisinin siyâsî olduğunun altını

²⁸³ Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 95.

²⁸⁴ a.g.e., 97.

çizmesi, sisteminin sınırlarını net olarak çizdiğine değil; tam aksine çizemediğine delil teşkil eder. Bu noktanın üzerinde ısrarla duran Habermas, tartışmayla ilgili olarak eleştirilerini yönelttiği meslektaşının eserlerinde bu konuya ilişkin tatminkâr bir cevâbın verilemediğine dikkat çeker. Rawls'un akla duyduğu güvenin tamlığının *Bir Adâlet Teorisi*'nden *Siyâsî Liberalizm*'e gelindiğinde etkisinin azaldığına işaret ederek, asıl hal kavramsallaştırmasının ilk eserden diğerine gelindiğinde, dönüşümün nasıl gerçekleştirebileceği konusunda oluşturduğu soru işaretlerine doyurucu yanıtların verilmediğini vurgular.²⁸⁵

Habermas ve Rawls arasında gerçekleşen bu münâzaranın, her iki filozof açısından da, hem kendi görüşlerini en iyi şekilde sergilemek hem de karşılıklı eksikliklerin meydana çıkarılması bakımından, oldukça başarılı geçtiği söylenebilir. Hukuk ve adâlet konusuna ilişkin olarak çağdaş tartışmaların ne noktaya geldiği ve özellikle Kant'ın transandantal felsefesinin yakın zamanda ne şekilde tartışıldığını görmek açısından bu münâzara çok değerlidir. Münâzaranın konuya yaptığı en büyük katkılardan biri de iki filozofun odaklandıkları kavramları tartışırken, aslında felsefenin nasıl yapılacağına ilişkin alenî bir ders vermiş olduğu gerçeğidir. İki filozofun da ülkelerinin felsefe külliyâtına yaptıkları katkı düşünüldüğünde, filozofların felsefe yapıp görüşlerini paylaşırken, buna paralel olarak içinde yaşadığı toplumu da dönüştürmede ne büyük bir rol oynadıkları bu vesileyle açıkça görülmektedir.

²⁸⁵ a.g.e., 104.

5. SONUÇ

Bu tez, Kant'ın 1781 yılında yazdığı SAE eseriyle başlayan Eleştiri Dönemi'ni kapsayan düşünceleri etrâfında, hukuk ve adâletin, ahlâk bağlamıyla nasıl temellendirileceği meselesine odaklanmıştır. Siyâset ve hukuk felsefesinin en temel kavramlarından biri olan adâlete ilişkin bir yargıda bulunmadan önce, felsefenin temelinde yer alan ontolojik ve epistemolojik arka planı belirleyip, oradan hareketle etik alana geçiş yapmak, çıkarımların sıhhati açısından mühimdir. Bu nedenle bu tezin genel yapısı, teorik felsefe, pratik felsefe ve onların sentezlenmesi neticesinde hukuk ve adalet düşüncesine varma biçiminde teşekkül etmiştir.

Kant'ın transandantal felsefesinin sınırlarının ve kendisinden önceki filozoflarla arasındaki farklılıkların belirlenmesi bakımından, ayrımların açıklıkla ele alındığı SAE, tüm Kant fikriyatı açısından merkeze alınarak incelenmesi gerekir. Bu nedenle bu tezin *Teorik Felsefe* başlıklı ilk bölümünde, I. Kritik'te temas edilen noktaların dört kısma ayrılarak detaylı bir şekilde ele alınması, Kant'ın transandantal felsefe tâbiriyle tam olarak neyi kast ettiğini anlamak açısından bir zarûrettir. Kant'ın ilerleyen eserlerinde iddia edeceklerinin arkasında SAE'nin yer alması ve etik, estetik, siyâset ile hukuk alanlarına ilişkin tartışmaların zeminini teşkil etmesi bakımından, bu alanlarda ortaya konulacak îtirazlar için de ilk basamağı oluşturur. Bu nedenle felsefe târihinin önemli filozoflarının, Kant'ı eleştirdiği pek çok alan olsa da, neticede kendilerini Kant'tan bağımsızlaştırmaya çalıştıkları temel veçhe, onun doğa ve ahlak metafiziğinin temellerini oluşturduğu I. Kritik'teki metafiziğe dair pozisyonudur. Bu nedenle, tezin ilk bölümünde dört ayrı başlık altında SAE'de ortaya konulan felsefî pozisyon ve felsefe tarihindeki özgün konumlanışı ayrıntılı bir biçimde gösterilmeye çalışılmıştır.

Teorik arka planın gösterilmesi sonrasında, pratik alana ilişkin düşüncenin sergilenmesinde; *Temellendirme*, II. Kritik, III. Kritik ve *Din* eserleri odağa alınarak, bireysel eylemin ele alınmasından, kolektif bir eylemler bütünlüğüne geçişin zemini ortaya koyulmuştur. Ahlâk felsefesi alanına ilişkin özgün düşünceler öne süren Kant, felsefe târihinde bu konudaki önceki temellendirmelerden farklı bir biçimde; ne insan bedenini merkeze

alıp, haz ve acılar üzerinden mutluluk hedefli bir ahlâk inşâ etmeye kalkar ne de ahlâkı duyulurüstü bir alemde gelen kutsal sözler, emir ve yasaklar olarak inanç odaklı ele almayı tercih eder. I. Kritik'teki bilgi ve bilgi olmayan ayrımı arka planında, ahlâkı, bilginin kuruluşundaki doğal nedensellik ile değil; sistemin içine özgürlük kavramını dâhil ederek, özgür nedensellik ile beraber ele almaya çalışır. Böylece özgür nedenselliğin nasıl tesis edilebileceğini ve ahlak felsefesinin buradan nasıl türetilebileceğini açıklamaya girişir. Ahlâk felsefesine dâir kurmaya çalıştığı sistemin belirli noktalarda açmaza girmesi ve sistemin bütünlüklü hâle gelmesinde bazı eksikliklerin ortaya çıkması sebebiyle, estetik alanına yönelerek boşlukta kalan noktaları gidermeyi ve buradan hukuka açılan bir köprü kurmayı dener.

Kant'ın III. Kritik'te temellendirdiği estetik yargıgücü çerçevesinde güzellik ve yücelik kavramları ile teleolojik yargıgücüne ilişkin de amaçlılık kavramı, ahlak felsefesiyle de bağlantısı ortaya konularak îzah edilmeye çalışılır. Özerk ve ahlâk yasasının taşıyıcısı bireyler olarak insanların, duygular etkisiyle nasıl bir araya gelip, genel hissiyat çerçevesinde yaşama irâdesi ortaya koyduklarının tespit edilmesi açısından güzellik ve yücelik kavramlarının etkisine özellikle değinir. Kant'ın transandantal felsefesi açısından kimi zaman problemlili olarak bulunan, 'ben'in diğer 'ben'ler ile nasıl temasa geçeceği ve ortak yaşamın nasıl tesis edileceğinin en net çözüm yolu; Kant'ın III. Kritik'te duyusalılık yetisinin, bir aradalığa yaptığı katkıyı göstermesiyle ve doğal nedensellik ile özgür nedenselliğin teleoloji ile bir araya getirme teşebbüsüyle ortaya çıkar. Bu sayede, insanların bir araya gelerek kendileri için uygun gördükleri siyâsî düzene ve ona ilişkin hukukî yapılanmaya karar vermelerinin de hem ahlâkî hem de estetik temelleri kurulur. Ayrıca insanların her çağda özgürlük kazanımları açısından siyâsî ve hukukî açıdan yol kat ettiğine ilişkin varsayım, hukukun tesis edilmesinin gösterilmesi ardından, insanlık için ortak bir hedef hâlini almaya başlayacak adâlet kavramının felsefe açısından gündeme taşınmasında büyük bir rol oynar.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Kant'ın transandantal felsefesi açısından, belki de en az irdelenen bahis, Kant'ın din konusundaki görüşleridir. Bu tezin *Pratik Felsefe* bölümünün son kısmında ele alınan ahlâk ile din

arasındaki ilişki, güzellik, yücelik ve amaçlılık konularının ardından ele alınan ve insanların müşterekliğine ilişkin bir gelecek tahayyülüne varmada önemli bir konu başlığıdır. Toplumlar açısından Modern Çağ'a gelinceye dek, din her zaman sosyal yaşama ilişkin kural belirlemede büyük rol oynamıştır. Çok kadim bir geçmişi olan böylesi önemli bir fenomenin, sistemli bir felsefe içerisine yerleştirilerek, sınırları belirlenip âit olduğu yerin tanımlanması gerekir. Kant'ın bu husustaki hamlesi, Modern Çağ'a ilişkin olarak gerçekleşen kırılmanın belki de en dikkat çeken kısmıdır. Çünkü modern dönemde, dinin toplumsal hayatta oynayacağı rol ve mâhiyeti açısından keskin bir dönüşüme girmesinde, Kant'ın bu konuyu aklın sınırları içerisinde ele almayı teklif etmesi ve bunu kendi sistemi içerisinde lâyıkiyle yerine getirmesi büyük bir etkiye sahiptir. Her ne kadar ilgili eser, Hristiyanlık öğretisine ilişkin belirli tâbirlerin ve târihî göndermelerin etkisini taşıyor olsa da; aslında dini, tüm insanlar için bir 'ahlak dini' olarak tahkim etmek, Kant'ın ele aldığı şekilde dine işlevsellik katarak, onu tüm dünya insanlarını bir araya toplayabilecek tutkal haline getirir. Tarihsel nitelikte hiçbir dine veya kutsal yasalara atıfta bulunmadan, dinin nihâî gâyesini, tüm insanların beraberce yaşayacağı âdil bir birliktelik ideali olarak vurgulamak; modern dönem öncesinin aksine, adâleti uhrevî planda ele almayı engelleyip, dünyevî bakışla yürürlükteki hukukun şekillendirilmesi ile ulaşılabilecek bir hedefe dönüştürür.

Transandantal düşüncenin geç dönemi olarak adlandırılabilir 1790'lı yıllarda, Kant'ın özellikle siyâset ve hukuk alanına yönelen ilgisi, fikriyatının bir sistem hâline gelebilmesi için, tanzim edilmesi gereken alanlar bakımından son aşamaya geldiğinin habercisidir. Tezin üçüncü bölümünde, 1780'li yıllarda yazdığı bazı eserlere de atıfla ele alınan Aydınlanma'nın, hukukun, barışın ve tüm dünya vatandaşları için ifâde özgürlüğünün adâlete ulaşmadaki önemli rolünün altı çizilmek istenmiştir. Ayrıca 1790'lı yıllarda eserlerine kaynaklık eden düşüncelerinin de Eleştiri Dönemi'nin başından îtibâren çözüm bulunmaya çalışılan konu başlıkları olduğu açıkça görülmektedir. Kant'ın işâret ettiği, tüm dünya insanlarının adâlet idealine ulaşmasında kilit rol oynayan eleştirinin, dönüştürücü bir etki yaratabilmesi, ancak düşüncelerin özgürce ifâde edilebilmesiyle mümkündür. Bu nedenle, insanların kendi yaşamları üzerlerine düşünerek,

diğer insanlarla beraber yaşama kurallarını sorgulayıp, içinde bulunduğu düzeni eleştiriye tâbi tutması, insanlık için adâletin tecelli etmesinde en ciddi çabadır.

Bu tezin ana omurgasını oluşturan Kant'ın transandantal felsefesinde ahlâkın inşâ edilmesi ve bu ahlâkî zeminde yükselecek hukukun nasıl adâlet idealine doğru yaklaşacağı izleği, üç bölüm halinde aktarılmaya çalışılmıştır. Tezin son kısmında, 20. yüzyılın ikinci yarısında büyük eserler veren iki filozofun Kantçı bir arka plandan adâlet meselesini ele almaları ve bu konuya ilişkin olarak birbirlerinin görüşlerini büyük bir açıklıkla eleştirmeleri, hukuk ve adâlet konusunda günümüzde yapılacak yeni tartışmalara da yol göstermesi açısından mühimdir. Ayrıca böyle bir münâzara, felsefe için umudun her zaman varolacağını, herkese yeniden hatırlatmaktadır. Bu tez bakımından, Habermas ile Rawls'un münâzarasının işaret edilmesindeki temel neden; iki filozofun da adâlet kavramını ele alırken, ahlâkî hukuk için önemli bir paydaş kabul edip, onu yeni yüzyılda adâlet arayışında tekrardan düşüncenin konusu haline getirmeleridir.

Bu çalışma, Immanuel Kant'ın transandantal felsefesi etrâfında, hukuk ve adâlet kavramlarının ahlâk ile bir arada düşünülmesi ve 21. yüzyılda yapılacak yeni tartışmalar için bu tavrın önemli olduğunu vurgulama amacını taşır. Kant'ın yaşadığı 18. yüzyıldan günümüze büyük sosyal değişimler yaşandığı ve bu değişimlerin hukuk alanında da büyük etkiler doğurduğu açıktır. Ancak adâlet kavramı, Antik Yunan'dan bugüne, üzerinde düşünülen ve hakkında eserler verilen kilit bir felsefi kavram olarak, her çağda insanların üzerine yeniden tartışma başlatabileceği de bir tazelik barındırır. Bu sebeple, Kant'ın külliyâtının günümüzde gerçekleştirilecek adâlet tartışmalarında dikkatli bir şekilde ele alınıp yeniden değerlendirilmesi, hukuk felsefesi açısından faydalı olacaktır. Sonuç olarak, hukuk felsefesine yapılacak yeni ilâvelerde, ahlâk felsefesinin de tesirinin olması gerektiği ifade edilmelidir. 21. yüzyılda Kant'ın fikriyatının yeniden yorumlanarak, adâlet idealine ilişkin ortaya koyduğu perspektifin, tekrar felsefenin gündemine alınıp, bu çağın büyük problemlerine çözümler üretecek yeni fikirler yaratmak için katkı sağlamasına çabalamak, bu meseleleri önemseyen tüm felsefecilerin ödevi hâline gelmelidir.

6. KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. [Eserin İtalyanca Orijinal Adı: *La Comunità che viene*]. Çeviren Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Akal, Cemal Bâli. *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Yayınları, 2016.
- Akarsu, Bedîa. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.
- Alpyağıl, Recep. *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz* Cilt I (1851-1952) — Cilt II (1954-1975). İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ameriks, Karl. "Once Again: The End of All Things" *Kant on Persons and Agency*. Editör Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Anderson, Abraham. *Kant, Hume, and the Interruption of Dogmatic Slumber*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Arendt, Hannah. *Macht und Gewalt*. [Eserin İngilizce Orijinal Adı: *On Violence*]. Çeviren Gisela Uellenberg. Münih: Piper Verlag, 1970.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Çeviren David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* [3 Cilt]. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- Baxley, Anne Margaret. *Kant's Theory of Virtue*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS). <https://www.dwds.de>. Erişim Târîhi: 06.05.2021
- Bird, Greg. *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*. Albany: State University of New York, 2016.
- Blanchot, Maurice. *The Unavowable Community*. [Eserin Fransızca Orijinal Adı: *La Communauté inavouable*]. Çeviren Pierre Joris. New York: Station Hill Press, 1988.
- Brecht, Bertolt. *Der gute Mensch von Sezuan*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1976.
- _____. "Über Kants Definition der Ehe in der Metaphysik der Sitten" *Gesammelte Werke in acht Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967.
- Breitenbach, Angela. "Teleology in Biology: A Kantian Perspective" *Kant Yearbook 1/2009 Teleology*. Editör Dietmar H. Heidemann. Kempten: De Gruyter, 2009.

- Burke, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Cavallar, Georg. *Kant's Embedded Cosmopolitanism* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 183]. Göttingen: De Gruyter, 2015.
- Clarke, Arthur C. *Childhood's End*. New York: Del Rey Books (The Random House Publishing), 2001.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük* [5 Cilt]. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı* [3 Cilt]. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlâk Tecrübesinin Kuruluşu" *Ahlâkın Temeli*. Editör Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- _____. *Kant Okumaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Die Bibel. *Die ganze Heilige Schrift des Alten und neuen Testaments*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1912.
- Dil Derneği. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Dil Derneği Yayınları, 2018.
- Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 2014.
- Duden. *Das Herkunfts-wörterbuch* [Band 7]. Duden Mannheim: Duden Verlag, 1989.
- Duralı, Ş. Teoman. *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- _____. *Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi, Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Edwards, Mark U., Jr. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Emundts, Dina. "The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena" *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Editör Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Esposito, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. [Eserin İtalyanca Orijinal Adı: *Communitas: Origine e destino della comunità*]. Çeviren Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Filippaki, Eleni. "Kant on Love, Respect and Friendship" *Kant and Contemporary Moral Philosophy Kant Yearbook 4/2012*. Editör Dietmar H. Heidemann. Göttingen: De Gruyter, 2012.
- Förster, Eckart. "The Hidden Plan of Nature" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide*. Editörler Amélie Oksenberg Rorty ve James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009.

- Gerhardt, Volker. "Refusing Sovereign Power – The Relation between Philosophy and Politics in the Modern Age" *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Editörler Karl Ameriks ve Otfried Höffe. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Goldman, Avery. "The Principle of Purposiveness: From the Beautiful to the Biological and Finally to the Political in Kant's Critique of Judgement" *Politics and Teleology in Kant*. Editörler Paul Formosa, Avery Goldman ve Tatiana Patrone. Cardiff: University of Wales Press, 2014.
- Gözkân, H. Bülent. "Saf Aklın Eleştirisi'nde 'Ben'in Kuruluşu" *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- _____. "Kant ve Üniversite İdeası" *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Guyer, Paul. "Kantian Perfectionism" *Virtues of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung der Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019.
- _____. "Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie" *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019.
- Habermas, Jürgen ve Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung 'Über Vernunft und Religion'*. Freiburg: Verlag Herder, 2018.
- Henrich, Dieter. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique" *Kant's Transcendental Deductions*. Editör Eckart Förster. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Höffe, Otfried. "Holy Scriptures within the Boundaries of Mere Reason: Kant's Reflections" *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide*. Editör Gordon E. Michalson. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Huxford, George. *Kant and Theodicy*. Londra: Lexington Books (The Rowman & Littlefield Publishing Group), 2020.
- Johnson, Gregory R. *The Tree of Melancholy: Kant on Philosophy and Enthusiasm*, Editörler Chris L. Firestone and Stephen R. Palmquist. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Kaboğlu, İbrahim. *Anayasa Hukuku Dersleri*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2009.
- Kang, Ji Young. *Die allgemeine Glückseligkeit* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 184]. Göttingen: De Gruyter, 2015.
- Kant, Immanuel. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XII]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.

- _____. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" *Vorkritische Schriften bis 1768* [Band II]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1960.
- _____. "Das Ende aller Dinge" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Der Streit der Fakultäten" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Die Metaphysik der Sitten" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VIII]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VIII]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VII]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Kritik der praktischen Vernunft" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VII]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Kritik der reinen Vernunft" *Kritik der reinen Vernunft 1-2* [Band III – IV]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Kritik der Urteilskraft" *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie* [Band IX-X]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1957.
- _____. "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können" *Schriften zur Metaphysik und Logik* [Band V]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.
- _____. "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" *Vorkritische Schriften bis 1768* [Band II]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1960.
- _____. "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.

- _____. "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* [Band VIII]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- _____. "Über Pädagogik" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XII]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- _____. "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" *Schriften zur Metaphysik und Logik* [Band VI]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.
- _____. "Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen" (Eserin Latince Orijinal Adı: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) *Schriften zur Metaphysik und Logik* [Band V]. Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.
- _____. "Zum ewigen Frieden" *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* [Band XI]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1964.
- Kant Yearbook 6/2014. *Kant and Rationalism*. Editör Dietmar H. Heidemann. Leck: De Gruyter, 2014.
- _____. 7/2015. *Kant and Empiricism*. Editör Dietmar H. Heidemann. Leck: De Gruyter, 2015.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Keienburg, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 164]. Göttingen: De Gruyter, 2011.
- Kern, Udo. "Kirche als 'Freistaat' zu Immanuel Kants Ekklesiologie" *Was ist und was sein soll*. Editör Udo Kern. Göttingen: De Gruyter, 2007.
- Kersting, Wolfgang. "The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republican One" *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Editörler Karl Ameriks ve Otfried Höffe. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Klimmek, Nikolai F. *Kants System der transzendentalen Ideen* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 147]. Göttingen: De Gruyter, 2005.
- Kneller, Jane. "Kant on Sex and Marriage Right" *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*. Editör Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Kuehn, Manfred. "Kant's Jesus" *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Critical Guide*. Editör Gordon E. Michalson. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Kwan, Tze-wan. "Philosophia in Sensu Cosmico: Kant's Notion of Philosophy with Resonance from Chinese Antiquity" *Kant on Intuition*, Editör Stephen R. Palmquist. New York: Routledge, 2019.
- Lovecraft, Howard Phillips. *The Fiction* [Complete and Unabridged]. New York: Barnes & Noble, 2008.

- Langenscheidt. *Langenscheidts Taschenwörterbuch Der lateinischen und deutschen Sprache*. Berlin: Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- Liu, Wanying. *Zeit und Sein des Sinnlichen*. Berlin: J.B. Metzler/Springer Verlag, 2020.
- Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Louden, Robert B. "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species" *Kant's Lectures on Anthropology A Critical Guide*. Editör Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- _____. "Evil Everywhere: The Ordinarity of Kantian Radical Evil" *Kant's Anatomy of Evil*. Editörler Sharon Anderson-Gold ve Pablo Muchnik. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Luo, Xi. *Aspekte des Selbstbewusstseins bei Kant*. Berlin: J.B. Metzler/Springer-Verlag, 2019.
- Meninski, Franciszek. *Thesaurus Linguarum Orientalium (Turcicae, Arabicae, Persicae)* [6 Cilt]. İstanbul: Simurg Yayıncılık, 2000.
- Mori, Massimo. "Äußere Staatssouveränität: zwischen Völkerstaat und Völkerbund" *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft*. Editör Massimo Mori. Çeviren Leonie Julia Schröder. Wiesbaden: Springer, 2017.
- Nancy, Jean-Luc. *The Disavowed Community*. [Eserin Fransızca Orijinal Adı: *La Communauté désœuvrée*]. Çeviren Phillip Armstrong. New York: Fordham University Press, 2016.
- Nişanyan, Sevan. *Nişanyan Sözlük*. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2018.
- Olk, Carsten. *Kants Theorie der Synthesis* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 192]. Göttingen: De Gruyter, 2016.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige*. Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1923.
- Ökten, Kaan H. "Kant ve Prusya'da Dini Sansür" *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt 1, Sayı 1 (Yaz 2016): 87-101.
- _____. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Palmquist, Stephen R. *Kant and Mysticism Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light*. London: Lexington Books (The Rowman & Littlefield Publishing Group), 2019.
- _____. "Introduction" *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Yazar Immanuel Kant. Çeviren Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.
- Parmenides. *Fragmanlar*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Pogge, Thomas. "Kant's Vision of Just World Order" *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

- Pons. *Standardwörterbuch Latein-Deutsch/Deutsch-Latein*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 2004.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012.
- _____. *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Çeviren Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2020.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Rinne, Pärttyli. *Kant on Love*. [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 196]. Göttingen: De Gruyter, 2018.
- Ripstein, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Rogozinki, Jacob. "The Sublime Monster" *The Sublime and Its Teleology*. Editör Donald Loose. Boston: Brill, 2011.
- Schiller, Friedrich. "Der Geisterseher" *Werke I* [Werke in drei Bänden]. München: Carl Hanser Verlag, 1966.
- Schneewind, J. B. "Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide*. Editörler Amélie Oksenberg Rorty ve James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Schulting, Dennis. *Kant's Deduction from Apperception* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 203]. Leck: De Gruyter, 2019.
- Sensen, Oliver. *Kant on Human Dignity* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 166]. Göttingen: De Gruyter, 2011.
- Sophokles. *Antigone*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Stengel, Friedemann. "Kant—'Zwillingsbruder' Swedenborgs?" *Kant und Swedenborg*. Editör Friedemann Stengel. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008.
- Stowasser, Josef Maria, Michael Petschenig ve Franz Skutsch. *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2007.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*. <https://www.mevzuat.gov.tr/#anayasa>. Erişim Târihi: 10.05.2021
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. *Türk Medeni Kanunu*. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4721&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>. Erişim Târihi: 10.05.2021

- Thorpe, Lucas. "One Community or Many? From Logic to Juridical Law via Metaphysics" *Politics and Metaphysics in Kant*. Editörler Sorin Baiasu, Sami Pihlström ve Howard Williams. Cardiff: University of Wales Press, 2011.
- Timmons, Mark. "Love of Honor, Emulation and the Psychology of the Devilish Vices" *Significance and System*. New York: Oxford University Press, 2017.
- _____. "The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being" *Kant's "Tugendlehre"*. Editörler Andreas Trampota, Oliver Sensen ve Jens Timmermann. Göttingen: De Gruyter, 2013.
- Topaloğlu, Ahmet. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Türk Dil Kurumu. *Felsefe ve Gramer Terimleri*. İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942.
- _____. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- _____. *Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku Lügati*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1983.
- Vaki, Fotini. "What Are We Allowed to Hope? Kant's Philosophy of History as Political Philosophy" *Politics and Teleology in Kant*. Editörler Paul Formasa, Avery Goldman ve Tatiana Patrone. Cardiff: University of Wales Press, 2014.
- Wachter, Alexander. *Das Spiel in der Ästhetik* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 152]. Göttingen: De Gruyter, 2006.
- Watkins, Eric. "Kant on the Hiddenness of God" *Kant's Moral Metaphysics*. Editörler Benjamin J. Bruvoort Lipscomb ve James Kruger. Göttingen: De Gruyter, 2010.
- _____. "The Unconditioned and the Absolute in Kant and Early German Romanticism" *Kant and German Idealism Kant Yearbook 8/2016*. Editör Dietmar H. Heidemann. Leck: De Gruyter, 2016.
- Westra, Adam. *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 188]. Göttingen: De Gruyter, 2016.
- Wilde, Oscar. *The Picture of Dorian Gray*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Williamson, Diane. *Kant's Theory of Emotion*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Willaschek, Marcus. "Freedom As a Postulate" *Kant on Persons and Agency*. Editör Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr ve Stefano Bacin, Editörler. *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Göttingen: De Gruyter, 2015.
- Wood, Allen W. "Kant's Fourth Proposition: The Unsociable Sociability" *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical*

- Guide*. Editörler Amélie Oksenberg Rorty ve James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009.
- _____. "Punishment, Retribution and the Coercive Enforcement of Right" *Kant's Metaphysics of Morals A Critical Guide*. Editör Lara Denis. New York: Cambridge University Press, 2010.
- _____. "*Sex*" *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Yeats, William Butler. "The Second Coming" *The Collected Poems of W. B. Yeats*. Editör Richard J. Finneran. New York: Scribner Paperback Poetry (Simon & Schuster), 1996.
- Yeni Yaşam Yayınları. *Açıklamalı Kutsal Kitap*. Editör Donald C. Stamps. Missouri: Life Publishers, 2009.
- Zammito, John H. "The "Sublime", the "Supersensible Substrate", and "Spirit"—Intuitions of the Ultimate in Kant's Third *Critique*" *Kant on Intuition*, ed. Stephen R. Palmquist. New York: Routledge, 2019.
- Zhouhuang, Zhengmi. *Der sensus communis bei Kant* [Kantstudien-Ergänzungshefte Band 187]. Göttingen: De Gruyter, 2016.
- Zülfikar, Hamza. *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

7. ÖZGEÇMİŞ

Bir yıl Almanca hazırlık okuduğu Üsküdar Ahmet Keleşoğlu Anadolu Lisesi'nden 2007 yılında mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Teknik Üniversitesi Jeofizik Mühendisliği'ne başladı. Bir yılı İngilizce hazırlık olmak üzere, üç yıl eğitim aldığı bölümden ayrılıp, 2010 yılında Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi. 2015 yılında Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl başladığı bir yıllık avukatlık stajını, Türkiye Barolar Birliği Avukatlık Ruhsatnamesi'ni alarak tamamladı ve bir süre İstanbul Barosu'na kayıtlı avukatlık yaptı. Sonrasında avukatlık mesleğini bırakarak, 2017 yılı Güz Dönemi'nde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Programı'na kaydoldu. 2020 yılında Eberhard Karls Universität Tübingen Felsefe Bölümü'nde eğitim almak üzere, Erasmus Değişim Öğrencisi olarak, Almanya'ya gitti. Ancak pandemi sebebiyle Erasmus programını tamamlayamadı. Hâlen MSGSÜ'de felsefe yüksek lisans öğrencisidir ve tezi üzerinde çalışmaktadır.