



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

**MODERN SÜBJEKTİVİTE METAFİZİĞİ BAĞLAMINDA  
KANT'TA ADALETİN İMKÂNI**

**DOKTORA TEZİ**

**Oğuz DÜZGÜN**

**BURSA – 2022**



**T.C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**MODERN SÜBJEKTİVİTE METAFİZİĞİ BAĞLAMINDA KANT'TA  
ADALETİN İMKÂNI**

**DOKTORA TEZİ**

**Oğuz DÜZGÜN**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP**

**BURSA – 2022**

T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

..... Anabilim / Ana sanat  
Dalı, ..... Bilim Dalı'nda  
numaralı ..... 'nın  
..... hazırladığı " konulu  
(Yüksek Lisans / Doktora / Sanatta Yeterlik Tezi / Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,  
..... / / 20... günü -  
..... saatleri arasında yapılmış,  
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı /  
başarısız) olduğuna ..... (oybirliği / oy çokluğu)  
ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

/ / 2022

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum “Sübjektivite Metafiziği Bağlamında Kant’ta Adaletin İmkânı” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

**Adı Soyadı** : Oğuz DÜZGÜN

**Öğrenci No** : 711721005

**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri

**Programı** : Felsefe Tarihi

**Statüsü** : Doktora

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Oğuz DÜZGÜN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi	: ../.../2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

### MODERN SUBJEKTİVİTE METAFİZİĞİ BAĞLAMINDA KANT'TA ADÂLETİN İMKÂNI

Bu çalışma, Kant'ın ahlâkî, estetik, hukukî ve siyâsî görüşleri üzerinde temellendirilebilecek bir adalet anlayışının imkânını, sübjektivite metafiziği bağlamında araştırmaktadır. Araştırma amacına yönelik olarak gerçekleştirilen sübjektivite tartışması, çalışma boyunca sürdürülmektedir. Ahlâk yasası, ahlâkî özne, deha, Yüce, sensus communis, adalet öznesi, kaotik özne, iç özgürlük, dış özgürlük benzeri kavramlar, tartışmanın çerçevesini belirleyen kavramlar olarak gün yüzüne çıkmıştır. Ahlâkî özneliğin temellerinden doğacak bir adalet özneliğinin imkânı, araştırma sırasında kendisini göstermiştir. Kant, böyle bir öznelik imkânı yoluyla sonlu insanları sonsuz bir adalet yolculuğuna hazırlamaktadır. Çalışmada Kant'ın, ahlâk yasasıyla hukuk arasındaki gerilimi nasıl aşmaya çalıştığı sorusu da cevaplanmaya çalışılmıştır. Kant düşüncesinde adaletin imkânı meselesine, ahlâk, estetik, siyaset, hukuk, tarih felsefesi pencerelerinden bakılmış ve Kant'ın bu alanlardaki çalışmalarına özellikle odaklanılmıştır. Ayrıca görülmüştür ki, ahlâk yasasının merkezi duygusu olan saygı duygusundan sonra gelen insan sevgisi, hem insanı amaç gösteren ahlâk yasasıyla hem de özneler arası bir adaletin imkânıyla yakından alakalıdır. Kant'ın kritikleri boyunca gerçekleştirdiği adalet arayışı, aynı zamanda bitimsiz bir arayıştır. Zira adalet, hiçbir zaman kendi başına bir şey olarak insanlara tezâhür etmeyecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, ahlâk, adalet, özne, özneler arasılık, hukuk, siyaset

**ABSTRACT**

Name and Surname : Oğuz DÜZGÜN  
University : Uludağ University  
Institution : Social Sciences Institution  
Field : Philosophy and Religious Studies  
Branch : History of Philosophy  
Degree Awarded : Doctorate  
Degree Date : .../.../2022  
Supervisor : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

**THE POSSIBILITY OF JUSTICE IN KANT IN THE CONTEXT OF MODERN  
SUBJECTIVITY METAPHYSICS**

This study explores the possibility of an understanding of justice, which can be based on Kant's moral, aesthetic, legal and political views, in the context of subjectivity metaphysics. The subjectivity discussion for the purpose of the research continues throughout the study. Concepts such as moral law, moral subject, genius, Supreme, sensus communis, subject of justice, chaotic subject, inner freedom, outer freedom have emerged as concepts that determine the framework of the discussion. The possibility of a subjectivity of justice that will arise from the foundations of moral subjectivity showed itself during the research. Through such a possibility of subjectivity, Kant prepares finite people for an endless journey of justice. In the study, the question of how Kant tried to overcome the tension between moral law and law was also tried to be answered. The possibility of justice in Kant's thought has been looked at from the perspectives of morality, aesthetics, politics, law, philosophy of history, and Kant's work in these areas has been particularly focused. It has also been seen that human love, which comes after the feeling of respect, which is the central emotion of the moral law, is closely related to both the moral law that aims at the human being and the possibility of an intersubjective justice. Kant's quest for justice throughout his critiques is also an endless quest. Because justice will never manifest to people as something in itself.

**Keywords:** Kant, morals, justice, subject, intersubjectivity, law, politics

## ÖNSÖZ

Immanuel Kant hakkındaki her akademik çalışma, aynı zamanda onun düşünce dünyasının enginlikleri boyunca seyr ü sefer eylemeyi gerektiren zorlu bir yolculuktur. Bu yolculuğun zor oluşu, öncelikle Kant'ın çok katmanlılığından ve boyutluluğundan kaynaklanıyor. Zira Kant tek başına, ne *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Kant'ı, ne *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ve ne de *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Kant'ıdır. Özetle o, *ya... ya...*'nin değil *hem... hem...*'in ve de *ne... ne...*'nin Kant'ıdır. Kant, üç eleştirinin de birden Kant'ı olunca, onun düşüncelerini bütüncül bir bakışla kuşatmak zorlaşmaktadır. Araştırmanın, adalet gibi tanımlanamayan yüksek bir değer hakkında oluşu ise, bu yolculuğu daha da zorlu kılmıştır.

Kant evreninde gerçekleştirilen yolculuk, zorlu bir yolculuk olduğu kadar, yolcunun kendisi açısından bereketli bir yolculuktur da. Zira Kant'la yolculuk, Antik-Yunan'la olduğu kadar, Kant'a kadarki bütün felsefî sistemlerle tanışmanın, dahası hesaplaşmanın yolculuğudur. Örneğin onun yoldaşlığı vesilesiyle, Platon'un idealar öğretisiyle tanışmak mümkün olduğu gibi Hume'un nedenselliğe dair düşünceleriyle hemhal olmak da olasıdır. Bu yolculuk, günümüzün hâkim felsefi, bilimsel, teknolojik ve ideolojik anlayışlarının kökenlerine doğru da bir yolculuktur aynı zamanda. Modernizmden post-modernizme, yapay zekâdan trans hümanizme; bugünün ve de yarının dünyasının izlerini Kant'a kadar takip etmek mümkün gözükmemektedir.

Böyle zorlu bir yolculuğu gerçekleştiren hakikat yolcusunun şanslı oluşunun başka nedenleri de bulunmaktadır. Eğer bu yolcunun, gitmesi gereken yolları kendisine tarif eden yol arkadaşları varsa, o yolcu bu açıdan da şanslı bir yolcudur. İşte benim zorlu bir yolculuğa çıkmış olmama rağmen şanslı bir yolcu oluşumun nedenlerinden birisi de, bu yolculukta yol arkadaşım olan değerli hocalarımın, beni sürekli olarak yolda kalmaya teşvik etmiş olmalarıdır.

Danışman hocam Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, bu yolculukta benim en önemli yol arkadaşım ve yol göstericim oldu. Çağdaş düşünürlerle Kant arasındaki irtibatı kurmamı sağlayan eşsiz rehberliği, her fırsatta kendisine rahatça ulaşıp görüşlerini almama fırsat tanıyan dostluğu, çalışmanın başka boyutlarında da kendisini gösterdi. Merhum Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ Hoca'nın da öğrencisi olan değerli hocam, Ahmet CEVİZCİ Hoca'nın çalışma disipliniyle yaşatmaklığıyla, bendenize de örnek olmuştur. 2017'den bu yana kendileriyle gerçekleştirdiğimiz akademik yolculuktan bende kalan, hocamın çalışma azmi ve meselelere yönelik yapı sökümcü bakışıdır. Bu yapı sökümcü bakış halen daha benimle yolculuğa devam etmektedir. Çalışmanın zorluğunu telafi eden samimi yol arkadaşlığı için kıymetli Kasım KÜÇÜKALP Hocama, teşekkürü bir borç biliyorum.

Bu zorlu yolculuk boyunca, yol arkadaşlığı yanında yol göstericiliği ile de sürekli yanımda olan diğer değerli bir isim ise saygıdeğer Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN'dır. Kant'ın düşünce dünyasına açılmak isteyen bir araştırmacının, böyle birikimli bir Kant hazinesinden istifade etme imkânını yakalaması, zorlu bir yolculuğun şanslı yolcusu olarak anılmak için başlı başına yeterlidir. Değerli Bülent Hocamın, Kant'ın dünyasının şifrelerini çözmeye sunduğu katkıları asla unutamam. Ayrıca sayın hocamın yol göstericiliği sırasında sergilediği sabrı ve nezaketi tarif etmek için kelimeler yetersiz

kalacaktır. Değerli Bülent GÖZKÂN Hocama, samimi ilgisi ve destekleri için kalbî teşekkürlerimi sunuyorum.

Kant'ın transandantal dünyasına doğru gerçekleştirdiğim yolculuk sırasında yanımda olan diğer bir değerli isim ise, Prof. Dr. Aytekin ÖZEL'dir. Kant'ın enginliğine doğru gerçekleştirilen zorlu bir yolculuğu kıymetli tavsiyeleriyle kolaylaştırmış olmaları benim için oldukça önemlidir. Değerli Aytekin ÖZEL Hocama da çalışma boyunca gösterdikleri samimi ilgileri ve destekleri için teşekkürü bir borç biliyorum.

Kant'ın düşünce dünyasına doğru gerçekleştirdiğim bu akademik yolculuk sırasında yanımda olan diğer bir kıymetli isimse sayın Doç. Dr. Ahmet DAĞ'dır. Kendileri, yapıcı eleştirileriyle, tezimin gelişmesinde emeği geçen hocalarımdan birisidir. Kendileriyle gerçekleştirdiğimiz her görüşmede, felsefe yolcuğuna sabırla ve azimle devam etmem hususunda, bendenizi ümitlendirip cesaretlendirmeleri unutulacak gibi değildir. Değerli Ahmet DAĞ Hocama da destekleri için teşekkür ediyorum.

Bu yolculuğun çeşitli safhalarında bendenize yol gösteren, benim yanımda olan başka yol arkadaşlarım da elbette oldu. Bu isimlerin hepsini hatırlamak ve hatırladığım isimleri de bu satırlarda tamamen ifade etmek mümkün değil. Ancak ufuk açıcı değerlendirmelerini her fırsatta hatırladığım Prof. Dr. Sadık TÜRKER Hocamın ismini de burada anmadan geçemeyeceğim. Kıymetli destekleri için kendisine de kalbî teşekkürler.

Bu zorlu yolculuğu kolaylaştırmak adına maddi manevi desteklerini esirgemeyen annem, teyzem, eşim, çocuklarım ve arkadaşlarıma da teşekkür etmek bendeniz için bir ödevdir.

Son olaraksa, sevgisi yüreğimde hâlâ çarpmaya devam eden, kıymetli öğütlerinin hatıralarıyla beni bu yolculukta da yalnız bırakmayan merhum babama sonsuz hasretimce teşekkür ediyorum.



## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ .....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR .....	xi
GİRİŞ .....	1

### 1. ÖZNELLİĞİN SERENCAMI: MODERN ETİK-POLİTİK

ÖZNEYE DOĞRU .....	11
1.1. Bacon'dan Hume'a Modern Öznenin İzinde.....	14
1.2. Epimeleia Heautou'dan Gnothi Seauton'a: Özneliğin Dönüşümü Ve Cogito'nun Öznesi.....	23
1.3. Bir 'İçe Dönüş' Yolculuğu Olarak Öznenin Teşekkülü.....	26
1.4. Etik-Politik Özneleşmenin Bir Temeli Olarak Özne ve Adâlet İlişkileri.....	30
1.4.1..Her Şeyin Ölçüsü ve Bir Siyasi Öğreti Olarak "İyi" İdeası.....	38
1.4.2. Âdil Özne Arayışları.....	42

### 2. TRANSANDANTAL SUBJEKTİVİTE METAFİZİĞİNİN İNŞASI: KANT'IN

II. KOPERNİK DEVRİMİ.....	47
2.1. Sübjektivite Devrimi: Özdeşçi Öznenin Tezâhürün Öznesine .....	48
2.1.1. Öznenin İçleşmesi.....	51
2.1.2. Uzay/Zamandaki Öznenin Öznedeki Uzay/Zamana .....	55
2.1.3. Öznenin Hiçleşmesi .....	62
2.2. Ahlâk Yasasından Ahlâk Öznesine: Doğa, Din ve Ahlâk Yasası Arasındaki İlişki .....	68
2.2.1. Doğa Yasasından Ahlâk Yasasına .....	69
2.2.2. Ahlâkî Öznenin Kuruluşu .....	82
2.2.3. Tanrı İdeasından İnsana: Adaletin Modern Öznesi .....	89
2.3. Anlama Yetisi ve Akıl Arasındaki Köprü: Yargı Gücü .....	91

2.3.1. Güzel ve Yüce Karşısında Beğenen Özne: Homo Aestheticus .....	94
2.3.2. Amaçsız Amaçlılık .....	99
<b>3. KANT DÜŞÜNÇESİNDE ADALET ÖZNELİĞİNİN İMKÂNI.....</b>	<b>100</b>
3.1. İnsanlığın Adalet Arayışı.....	102
3.2. Kant'ın Mahkemesi: 'Quid Juris?' .....	109
3.2.1. Kant'ın Adalet Savunması.....	115
3.2.2. Sürekli Beklenen Gelecek Bir Adalet: Aklın İdeaları .....	118
3.2.3. Saf Aklın Eleştirisi'nden Ebedi Barış'a: Bir Sistem İnşası .....	121
3.3. Sonlu Öznelerin Ahlâktan Adaletle Sonsuz Yolculuğu .....	124
3.3.1. Adaletin Özneleri Olarak Dünya Yurttaşları .....	132
3.3.2. Adaletin Özneleri Olarak Ahlâklı Siyasetçiler ve Filozof.....	137
3.3.3. Adaletin Özneleri Bir Adalet Devleti Kurabilir mi?.....	142
3.3.4. Estetik Yüce, Yüksek Kültür ve Adalet Öznelliği İlişkisi .....	146
3.3.4.1. Adalet Öznelerinin Eğitimi .....	163
3.4. Sübjektiviteden Inter-sübjektiviteye: Özneler Arası Adaletin İmkânı .....	166
3.4.1. Özneler Arası Adalet Anlayışının İki Farklı Yansıması: Rawls ve Habermas Örnekliliği .....	182
<b>4. KANT'IN HUKUK-SİYASET-TARİH FELSEFELERİNDE ADALETİN İMKÂNI.....</b>	<b>191</b>
4.1. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk Arasında Kant'ın Özgün Konumu.....	193
4.1.1. Doğa Durumundan Dünya Yurttaşlığı Hukukuna .....	204
4.1.2. Kant'ın Hukuk-Ahlâk Gerilimini Aşma Çabası .....	209
4.2. Ahlâk Yasasının ve Adaletin Ortak Paydası Özgürlük .....	219
4.2.1. Kant Düşüncesinde Özgürlük, Mülkiyet ve Adalet İlişkisi .....	220
4.2.2. Algoritmik Nedenselliğe Bağlı Bir Özgürlükte Adaletin İmkânı.....	223
4.2.3. Kant'ın Özgürlük-Eşitlik Gerilimini Aşma Çabası: Ebedi Barış Örneği ....	232
4.2.4. Bir Adalet ve Özgürlük Meselesi Olarak Farklılıklara İhtimam .....	237
4.3. Kant'ın Siyaset Anlayışı Bağlamında Adaletin İmkânı .....	243
4.3.1. Ahlâk Yasasından Siyasetin Adalet İlkesine .....	245
4.3.2. Özneler Arası Uzlaşım Siyaseti .....	250

4.3.3. Adaletin Duygu Temeli: Koşulsuz Saygı Ödevinden Koşullu Sevgi Ödevine.....	255
4.4. Kant'ın Tarih Felsefesi: Âdil Özneye/Âdil Dünyaya Doğru.....	261
<b>SONUÇ.....</b>	<b>265</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>275</b>
<b>ŞEKİLLER .....</b>	<b>291</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>292</b>

### KISALTMALAR

<b>a.mlf.</b>	Aynı müellif
<b>Bkz.</b>	Bakınız
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>d.</b>	Doğumu
<b>d.i.</b>	Diet item/diğer bir ifadeyle
<b>Doç.</b>	Doçent
<b>Dr.</b>	Doktor
<b>ed.</b>	Editör
<b>e.d.</b>	Eş deyişle
<b>Lat.</b>	Latince
<b>MÖ</b>	Milattan önce
<b>MS</b>	Milattan sonra
<b>No.</b>	Numara
<b>ö.</b>	Ölümü
<b>Prof.</b>	Profesör
<b>SAE</b>	Saf Aklın Eleştirisi
<b>PAE</b>	Pratik Aklın Eleştirisi
<b>tr.</b>	Translator
<b>UK</b>	United Kingdom
<b>vb.</b>	Ve benzeri

<b>vd.</b>	Ve diğerleri
<b>YGE</b>	Yargı Gücünün Eleştirisi

## GİRİŞ

Günlerden bir gün Miletli Thales, Trakyalı bir kadınla birlikte evine doğru yürümektedir. Filozof, büyülenmişçesine gökyüzüne bakmakta ve gökyüzündeki yıldızları incelemektedir. Bu arada, yıldızların parlaklığı, düşünürün gözlerini kamaştırmış ve bu durum onu adeta büyülemiştir. Yıldızlı göğün nasıl oluştuğundan tutun da, nasıl böyle düzenli kalmaya devam ettiğine dair pek çok varlık oluştural soru, düşünürün kafasını kurcalamaktadır. Tam da böyle bir *theoria* vecdindeyken, filozofun ayağı bir taşla takılır ve bir çukura yuvarlanır. Yanındaki kadın bu duruma kahkahalarla güler ve çukurda inlemekte olan Thales'e şöyle seslenir: *Kendi ayaklarının altında ne olduğuna dair hiçbir bilgin olmadığı halde yıldızlı gökyüzünü anlamayı nasıl bekleyebiliriz ki?*<sup>1</sup>

Yukarıdaki örnek, felsefe tarihi çalışmalarında muhtemelen pek çok amaçla, pek çok defa alıntılanmış bir örnekten ilhamla kurgulanmıştır. Kant düşüncesinde adaletin imkânına dair bir çalışmanın başında böyle bir örneği alıntılamanın elbette geçerli bir nedeni vardır. Gerçekten yaşanıp yaşanmadığı belli olmayan bu örneği alıntılamanın gerekçesini açıklamanın ise, an itibariyle vakti gelmemiştir. Fakat bu örnekten yola çıkarak, Kant'ın PAE'nin Sonsöz'ündeki şu sözlerini hatırlamak yerinde olacaktır: *İki şey, haklarında sıkça ve ısrarla tefekkür edildiğinde, insanın zihnini sürekli yeni, sürekli artan bir hayranlık ve huşuyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası.*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> John McCumber, *Time In The Ditch, American Philosophy And McCarty Era*, Diacritics, Published By: The Johns Hopkins University Press, 26/1 (Spring, 1996), 33-49.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft* (Köln: Anaconda Verlag, 2015), 903.

\*Çalışma boyunca Kant'ın eserlerinden yararlanmak için nasıl bir yöntem takip edileceğinden, bu başlangıç anında bahsetmek yerinde olacaktır. Kant'ın eserlerinin orijinal dilinin Almanca olduğu hatırlandığında, öncelikle bu orijinal dildeki eserlere yönelmek gerektiği açıktır. Ancak elbette bu eserlerin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden de faydalanılacaktır. Eserlerden yapılan alıntılar genel itibariyle orijinal dil olan Almanca'dan ya da İngilizce'den çevrilerek yapılmaktadır. Eserlerin belirtilen sayfa numaraları da genel olarak bunlara aittir. SAE'nden yapılan alıntılarının sınırlarını belirten sayısal kodlamalar için Aziz Yardımlı'nın *Arı Usun Eleştirisi* adlı çevirisi referans alınacaktır. Böylece, [A], [B] yayımlarına referans veren ortak bir kodlama yoluyla farklı eserler arasında doğabilecek bir karışıklık da önlenmiş olacaktır. PAE'nden yapılan alıntılar için, eserin *Türkiye Felsefe Kurumu* baskısındaki kenar numaraları dipnotlarda belirtilecektir. YGE'nden yapılan alıntılarda ise, bölüm numaralarının yanı sıra alıntının bölümün kaçınıcı paragrafından yapıldığı da dipnotta belirtilecektir.

Bu noktada, önceki paragrafta paylaşılan iki örnekten yola çıkarak Heidegger'in "Was ist Metaphysik?" adlı başyapıtında yönelttiği o hayatî soruyu bir kere daha hatırlamak<sup>3</sup> ve elinizdeki çalışmanın bağlamına uyarlayarak soruyu yeniden sormak yerinde olacaktır. Bu durumda yeni sorumuz şu olacaktır: *Filozofların ayakları hangi zemine basmaktadır?* Dahası bu soru, filozofların ayaklarının bastığı bu zeminin ne kadar sağlam olduğu ya da olmadığı sorgulamasına da bizi doğal bir insiyakla sevk edecektir. Thales'in hikâyesindeki çukur, böyle bir zemin ya da zeminsizlik durumu olarak düşünülebilir. Açıktır ki, bu zemin dışsaldır ve pratik alanla çok yakından bağlantılıdır. Ancak, *theoria* faaliyeti esnasında, kendimizden böylesine kopmuş bir zeminde yolculuk yapmanın yeterince güvenli olmadığı da aşîkârdır. Her an bir çukura düşmek ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda, *Kant'ın ahlâk yasasını da böyle bir zemin olarak değerlendirmek mümkün müdür?* sorusu aklımıza gelmektedir. Bu pekâlâ mümkündür. Ancak bu zemin aşkın değil, özneye içkin olan bir zemindir. Dahası bu zemin, bizatihi öznenin transandantal kendiliğindedir. Kant'ın "Schein" (Anlama yetisini etkileyen aldanış) olarak adlandırdığı metafizik çukurlara düşmekten kurtulmak için bulunan yol budur. Elbette öznenin içkinliğine dönüş hareketi, Kant'tan önce, Descartes'la başlamış bir harekettir ancak sübjektivite metafiziği, Kant'la birlikte kemaline ermiştir.

Bu durumu daha teknik bir dille anlatmak gerekirse, öncelikle, özne kavramının, modern bir kavram olarak sübjektivite metafiziği bağlamında teşekkül ettiğini belirtmek mümkündür. Descartes'la birlikte ortaya çıkan, Kant'ın transandantal felsefesi yoluyla geliştirilen *düşünen özne* anlayışı, aynı zamanda insan aklına ve modern bilimin iyimserliğine duyulan güçlü inancın da bir yansıması görünümündedir. Kant'ın II. Kopernik devrimi olarak adlandırılan transandantal felsefesinin de etkisiyle, insanın ve şeylerin, aşkın bir hâkimiyet alanından kopuşu mümkün olmuş ve bütün hakikat, transandantal zemindeki öznenin *saf ben* mekânında temellendirilmiştir.<sup>4</sup>

Aydınlanma düşüncesinde en ileri formuna ulaşan bu hümanistik bakışın özne anlayışına göre insan, doğanın bir parçasıdır ve bugünkü hâline ilâhî bir müdahaleyle değil, tesadüfi ve tabii süreçlerin bir sonucu olarak evrilmiştir. Ahlâkın ya da siyasetin

---

<sup>3</sup> Heidegger, *Was ist Metaphysik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 7.

İlgili sorunun aslı: "In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt?"

<sup>4</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 116-117.

tesisi konusunda herhangi bir metafizik öğretiyeye ya da aşkın bir buyruğa ihtiyaç duymayan bu özne, kendi ahlâkını ve yasasını, kendi otonomisi ve özgürlüğü içerisinde yine bizzat kendisi tesis edecektir.<sup>5</sup>

Kant, eserlerinde pek çok “özne” türünden bahsetmekle birlikte, bu türler genelde teorik ve pratik akıl alanlarının altında değerlendirilirler. *SAE*’nin *Saf Aklın Kanonu* başlıklı bölümünde, aklının tüm çıkarlarının “neyi bilebilirim?”, “ne yapmam gerekir?” ve “ne umabilirim?” sorularında birleştiğinden bahseden Kant, *Logik*’te bu sorulara bir de “insan nedir?” sorusunu ekler.<sup>6</sup> Bu sorular farklı açılardan değerlendirilebilecek olsa da, onların farklı özne imkânlarına işaret ettikleri ortadadır. Filozof, birinci soruya dair araştırmasının tüm olanaklı cevaplarını verdiğini ve sonuçta aklın kendisiyle yetinmek zorunda kaldığı iyi bir nedeni olduğu yanıtına ulaştığını savunur. Saf teorik aklın uzak kaldığı soruların cevapları ise aynı aklın, pratik alanda kullanımıyla ortaya konulacaktır. Kısaca, Kant’a göre ikinci soru, pratik bir sorudur ve saf akla ait olabilmesine karşın transandantal değil, ahlâkîdir. Bu soru aynı zamanda ahlâk öznesini verecektir. Ahlâk yasası, öznenin içinde, transandantal zeminde tesis edilir. Böylece Kant, aşkın olarak düşünülen inanca ve ahlâka dair bütün o kavramları da, insanın pratik aklına bağlayacaktır. Üçüncü soru ise, teorik ve de pratik bir sorudur. Ahlâk yasası bu noktada ahlâkî özneyi, *En Yüksek İyi*’nin (summum bonum) gerçekleştirilmesinin umut edilebileceği ideal bir boyuta taşıyacaktır.

“İnsan nedir?” sorusu ise, hem teorik, hem ahlâkî hem de âdil özne imkânlarını içinde barındıran antropolojik açımlı bir soru olarak değerlendirilebilir. Öznenin teorik ve pratik alanlara bölünmesinin bir sonucu olarak Kant’tan sonra, teorik ve pratik alanı ilgilendiren bütün meseleler de birbirinden ayrışarak özerkleşmeye başlamıştır. Böylece modern dönemde ahlâk, siyaset ve hukukun birbirinden ayrışmasının da yolu açılmış olmaktadır.

Bu çalışmada cevaplanması amaçlanan temel soru, Kant’ın pratik anlayışıyla ilgili bir sorudur. Sübjektivite metafiziği bağlamında *Kant’ta adaletin imkânının ne olduğuna* dair bu temel soru, Kant’ın *Saf Aklın Kanonu*’nda paylaştığı, *ne yapmam gerekir?* ve *neyi*

---

<sup>5</sup> Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 154.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Reinen Vernunft*, (Köln: Anaconda Verlag, 2015), 467-468: [A 805], [B 833]; a.mlf., *Logic*, (London: Stationer’s Court, 1819), s. 30; Bülent Gözkân, *Kant’ın Şemsiyesi*, 27.



*umabilirim?* soruları yanında, Logik'te sorduğu *insan nedir?* sorusuyla temelden bağlantılı bir sorudur. Sorunun içeriksel ve bağlamsal genişliği, ilgili soruyu yanıtlamak için verilecek uygun cevabın bulunmasını da zorlaştırmaktadır.

Aklın idealarının estetik idealarla bağlantılı oluşu nisbetinde, *neyi umabilirim?* sorusu da bu iki alanın idealarıyla bağlantılı olmak durumundadır. İnsanın bütün ummalarının üstünde bulunan bir ideal olarak *iyi'yi umma*, aynı zamanda *adaleti umma* anlamına da gelmektedir. O halde pratik alanın bir uzantısı olan siyasi ve hukukî alanlarla muhatap olan özneler, adaleti uman öznelerdir. Adaleti uman öznelerin umutlarının yeni bir öznellik<sup>7</sup> boyutunda karşılanıp karşılanamayacağı sorusu da araştırmamız sırasında cevaplanması gereken sorular arasında değerlendirilmektedir.

Bu noktaya dek ortaya konulan düşünsel harita, üzerinde durulup araştırılacak konulara dair bir ön soruşturmanın izleğini içermektedir. Ancak bu izlek, konu bağlamında elde edilen herhangi bir sonucu ele vermemektedir. Kant'ın da ifade ettiği, araştırmmanın gidişini kesintisiz sürdürme ve araştırmayı sırf kendisi için, olabildiğince doğru ve tam gerçekleştirme maksimi gerçekleştirildiğinde, araştırmmanın sonuçları ilginç bağlantılarıyla kendilerini görünür kılacaktır. Yine düşünürün başka bir bağlamdaki ifadeleriyle belirtmek gerekirse, *ilkin üzerine karar verilmesi gereken meseleyi sanki karara bağlanmış gibi değerlendirmek, felsefe yönteminin temelindeki bütün kurallara aykırı*, olacaktır. Ancak yine de, henüz herhangi bir karara varılmadan, tartışılması arzulan konulara da giriş bölümünde değinilmesi gerektiği aşikârdır.<sup>8</sup>

Kant'ın düşüncelerinden hareketle farklı adalet anlayışlarına ulaşmanın mümkün oluşunun örnekleri oldukça fazladır. Rawls, Arendt, Habermas gibi felsefeciler Kant'ın kritiklerinden yola çıkarak adaletle dair yeni açılımlar ortaya koymuşlardır. Bu noktada, liberal adalet krizine çare bulma amacıyla *Bir Adalet Teorisi* adlı eserini yazan John Rawls'un adalet anlayışına bir göz atmakta fayda bulunmaktadır.

---

<sup>7</sup> Çalışmanın bundan sonraki safhalarında *öznellik* ve *sübjektivite* kavramlarının kullanımında bilinçli bir ayırma gidilecektir. Modern öznenin oluşma süreciyle alakalı anlayış, felsefe ve metafizikler için genel olarak *sübjektivite* kavramı kullanılacakken, özne oluşun yeni bir türünden ya da tipinden bahsedildiği yerde *öznellik* kavramlaştırmasına yer verilecektir. Böylece *sübjektivite* kavramı, çalışmanın başlığındaki bağlama uygun bir şekilde tezde yerini alacakken, Türkçe *öznellik* kavramı da görece farklı bir bağlamda muhafaza edilmiş olacaktır. Ayrıca modern sübjektivite metafiziğinin dışında kalan özneleşme süreçleri de genel olarak *öznellik* kavramıyla ifade edilecektir.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 779.

Rawls, liberalizmin Bentham ve Mill gibi faydacılardan tevarüs ettiği faydacı anlayışı adalet konusundaki yetersizlikleri nedeniyle eleştirmektedir. Bu bağlamda Rawls, *hakkaniyet olarak adalet* (justice as a fairness) anlayışını geliştirerek, şahit olduğu liberal adaletsizlikleri ortadan kaldırma yollarını araştırır. Rawls, ortaya koyduğu adalet teorisiyle, modern devletin en köklü gelenekleriyle uyumlu bir adalet anlayışını geliştirmeyi amaçlamaktadır. Sözleşmeci bir anlayışı benimseyen Rawls, siyasal ve toplumsal adalet ilkelerini belirlemeye çalışır. Kant, Locke ve Rousseau'nun sözleşmeci yaklaşımları, Rawls'da soyut ve genel bir adalet kuramı şeklinde tezâhür edecektir. Rawls'a göre toplumsal adaleti sağlamanın temel niteliklerinden birisi hakkaniyetli dağıtımdır. Bu ilkeye göre ödevler de hakkaniyetli bir şekilde paylaşılacaktır. Sözleşmeyi tasdik eden katılımcılar, aklî olarak hakkaniyet ilkesini kabul etmiş varsayırlılar. Sözleşmenin ikinci niteliğine göre ise, her katılımcının amacı kendi yararını en üst derecede tutmaktır. Böylece Rawls, dağıtımcı adalet ilkelerini rasyonel bireylere bağlamaktadır. Kant'ta olduğu gibi, rasyonel ilkelerin sözleşme yoluyla ortaya konulması sonucunda tezâhür edecek *toplumsal yeniden dağıtım*, keyfi bir şekilde gerçekleşmemiş olacaktır.<sup>9</sup>

Bu noktada Kant ile Rawls arasındaki benzerliklerden bahsetmek de yerinde olacaktır. Rawls da Kant gibi hipotetik bir toplum sözleşmesi anlayışını benimsemektedir. Buna göre Kant gibi, pratik alın ilkelerini bir sistemli tasnif ile sınıflandırarak teorik bir mimari tesis etmiştir.<sup>10</sup> Bilindiği üzere Kant, ahlâkî ilkeleri koşulsuz (kategorik) buyruktan yola çıkarak tesis eder ancak *Ebedi Barış*'taki toplumsal sözleşmeci tutumundan da anlaşılacağı üzere, toplumlar arası barışı maksimize eden bir sözleşmeyi hipotetik (koşullu) olarak tasarlar:

Devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde savaşa açık yasaya aykırı durumdan kurtaracak akla uygun biricik yol, tek tek insanlar gibi, yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımı altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti kurmaktır.<sup>11</sup>

Kant gibi Rawls da, ekonomik verimlilik ve siyasette eşitlik benzeri farklı alanlarda kapitalist bölünmüşlüğü aşma arayışındadır. Burada Kant'ta olduğu gibi

---

<sup>9</sup> Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 57.

<sup>10</sup> Armağan Öztürk, *Liberal Adalet* (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013), 72.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 240.

yaşamın gerçekleri biçimselleşmektedir. Rawls, insana dair meselelerde de Kantçı bir çizgi takip etmekte ve bu gerçek meseleleri teori yoluyla çözmeye çalışmaktadır. İki düşünür arasındaki diğer bir benzerlik de püriten bir planlamacı oluşlarıdır. Ortaya koydukları tartışmaya açık öncüllerini tartışılması imkânsız dogmalar gibi ifade etmektedirler. Rawls da Kant'ın izinden giderek aklın gereği olan bir başlangıç durumundan hareket etmektedir. Bu anlayışa göre insan, zamanın dışında tanımlanmaktadır. Rawls'ta ikinci bir ilkesellik önerisi de dikkati çeker. Rawls, zengin ile fakir arasındaki farkın teoride korunduğu bir ekonomi politik içinde, herkesin eşit insânî saygıya sahip olduğu bir ahlâkî vazgeçilmezlik öğretisini hayata sokmaya çalışmaktadır. İnsanı ahlâkî bir varlık olarak tanımlayıp diğer insanlarla eşit kabul eden etik politikte ekonomik eşitsizliği temele alan ekonomi politik arasındaki gerilim, *Bir Adalet Teorisi*'nin teorik tutarlılığını zayıflatacaktır. Kantçı-liberal anlayışı takip eden Rawls, siyasi eşitlik fikrini benimsemiş ancak bu eşitliği kapsayıcı bir biçimde formüleştirememiştir.<sup>12</sup>

Kant'tan hareketle ortaya koyduğumuz adalet anlayışının Rawls'un adalet teorisiyle benzerlikleri olmakla birlikte, iki çalışma arasındaki farklılıklar oldukça fazladır. Rawls'un özgürlük ve eşitlik arasında tesis etmeye çalıştığı bağdaştırma arayışı, bu çalışmanın da Kant'ın temel arayışı olarak tespit edip sunduğu, arayıştır. Ancak bu çalışmada herhangi bir teori ortaya koyma iddiasında bulunulmamakta, Kant düşüncesinden hareketle ortaya konulabilecek farklı adalet imkânları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Rawls'un liberal adalet krizini aşmaya yönelik çabası göstermektedir ki o, siyasi bir ilkeler manzumesi sunan bir sistemin yanında konumlanmaktadır. Ancak bu akademik çalışmanın böyle bir siyasi konumlanışı bulunmamaktadır.

Çalışmalarında bahsi geçen duyulara değinen isimlerden birisi de Hannah Arendt'tir. Arendt'in Kant'tan hareketle ortaya koyduğu adalet anlayışı ahlâk yasasından ziyade *estetik yargı* yetisini temele alan bir adalet anlayışıdır. Arendt'in bir estetik beğeni kavramı olarak, siyaset anlayışının merkezine aldığı *sensus communis* (Gemeinsinn)<sup>13</sup> duyusu, *Güzel*'in toplumsal bir mutabakatla adlandırılabilmesine olduğu gibi adaletin de

---

<sup>12</sup> Armağan Öztürk, *Liberal Adalet*, 74-76.

<sup>13</sup> Türkçe'ye *Ortak Duyu* olarak çevrilebilecek bu kavram çalışmada genel olarak Kant'ın kullandığı şekliyle *Sensus Communis* olarak, bazen de yine Kant'ın kullandığı Almanca şekliyle *Gemensinn* olarak geçmektedir.

toplumsal bir mutabakatla adlandırılıp temsil edilebileceğine vurgu yapar. Arendt'in, adaletin öznesi olarak sunduğu özne ise aktör bir öznedir. Kendisini kamusal beğeniye sunan bu özne, *kendi kendine düşünmek, başkasının bakış açısından düşünmek ve her zaman tutarlı düşünmek* gibi maksimleri olan *sensus communis*'in öznesidir.<sup>14</sup>

Bu çalışmada Arendt'in merkeze aldığı *sensus communis* duyusunun önemine değinilmektedir. Arendt'in adaletin *sensus communis* yoluyla temsil edilebileceği iddiası bu çalışmada da sahiplenilmektedir ancak yine Kant'tan hareketle, adaletin hakikatının *Yüce* örneğinde olduğu gibi hiçbir şekilde temsil edilemeyeceği ve adalet uygulamalarının bu nedenle sürekli eksik kalacağı düşüncesi de ortaya konulmaktadır. Ancak çalışmamızda Arendt'ten farklı olarak *sensus communis* adaletinin, esasında ahlâk yasasından türetilmesi gerektiği savunulmaktadır. Kant'ın sistemindeki *sensus communis*'in kaynağı olarak Arendt'in yadsıdığı ahlâk yasası işaret edilmekte, *sensus communis*'in, ahlâk yasasının evrenselliğinin ahlâkî özneler tarafından test edilmesinde içerildiği savunulmaktadır. Ayrıca Arendt'in kendisinden hareket ettiği *Güzel* duygusu yanında *Yüce* duygusunun da adaletle olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Kant'ın düşüncelerinden hareketle adaletin imkânının, estetik ideaların aklın idealarıyla olan bağlantısında da aranabileceği savunulmaktadır.

*Sensus communis* merkezli adalet anlayışını savunan diğer bir isim ise Jürgen Habermas'tır. *Frankfurt Okulu*'nun son temsilcilerinden olan Habermas'ın, aklın ve modernizmin tarafında kalarak ortaya koyduğu adalet anlayışı, *müzakereci adalet* olarak adlandırılabilir. *İletişimsel eylem teorisi* olarak anılan teorisiyle Habermas, yaşam dünyasını merkeze almakta ve *ben* merkezli kavrayışların önüne geçmeye çalışmaktadır. Özneler arasılığı merkeze alan Habermas'ın bu açıdan Kant'tan etkilendiği açıktır. Habermas'ın Kant'ın *dünya yurttaşlığı* projesine yakın duruşu, onun ahlâk yasasının evrenselci yönünü merkeze aldığını gösteren başka bir örnektir.<sup>15</sup>

Adaletin imkânını Arendt'te olduğu gibi kamusal mutabakatta arayan Habermas'ın adalet anlayışı da çalışmamızda ortaya konulan ve *insan sevgisi* merkezli iletişim yeteneğine dayalı adalet anlayışıyla kısmen uyumlu görünmektedir. Habermas, adaleti Kant'ta olduğu gibi ahlâk yasasından hareketle temellendirmemekte ve bu

---

<sup>14</sup> Ahu Tunçel; Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2014), 320.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 93.

yönüyle de Habermas'ın adalet anlayışı, Kant'ın düşüncelerine dayanan tezimizden farklılık arz etmektedir. Çalışmada adalet öznelerinden birisi olarak betimlediğimiz *dünya yurttaşının* Habermas düşüncesinde de yer etmiş olması bir benzerlik olarak düşünülebilir. Habermas'ın cumhuriyetçi siyaset anlayışını liberal siyaset anlayışı karşısında olumlu yapıyor oluşu, düşünürü Kant'a yaklaştıran bir özellik olarak düşünülebilecektir. Ancak Kant'ın ahlâk yasasından adalet ilkesine değin özgürlüğü merkeze alan bir yönünün de oluşu, eşitlikçi yönü ağır basan Habermas'ın Kant düşüncesinden farklılaşan yönlerini de gözler önüne sermektedir.

Çalışmamızı ilgilendiren literatürün zenginliğinin bilincinde olsak da, gerçekleştirilen literatür taramasını belli başlı düşünürlerin adalet anlayışlarıyla ve de belli başlı konularla sınırlandırmak bir zorunluluk olmaktadır. Şimdi de araştırmada takip edilecek sıralamaya dair bir şeyler söylemek gerekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, çalışmamız dört ana bölümden oluşmaktadır. *Öznelliğin Serencamı: Modern Etik-Politik Özneye Doğru* başlıklı birinci bölümü *Transandantal Sübjektivite Metafiziğinin İnşası: Kant'ın II. Kopernik Devrimi* başlıklı ikinci bölüm takip etmektedir. Daha sonra ise *Kant Düşüncesinde Adalet Öznelliğinin İmkânı* başlıklı bölüm gelmekte, bu bölümü de son olarak *Kant'ın Hukuk-Siyaset-Tarih Felsefelerinde Adaletin İmkânı* başlıklı bölüm takip etmektedir.

Tezin ilk bölümlerinde, modern sübjektivite metafiziğinin oluşum süreci ortaya konulacaktır. Bu bölümde ilk olarak, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke örneklerinden yola çıkılarak modern özne anlayışının oluşma sürecinin genel bir serencamı betimlenecektir. Daha sonra ise Michel Foucault ve Charles Taylor'un sübjektivite metafiziğinin oluşumunun tarihi kökenlerine dair araştırmalarına ve bu araştırmalar sonunda ulaştıkları sonuçlara değinilecektir. Ardından, Foucault, Taylor, Strauss, Badiou gibi düşünürlerin yol göstericiliğiyle, öznenin adâletle ilişkisinin klasik ve de modern temellerine inilecektir. Böylece öznelliğin, modern etik-politik öznellik türlerine varan yolculuğu araştırılmış ve tasvir edilmiş olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, Kant'ın II. Kopernik devriminin sübjektivite metafiziği açısından ne anlama geldiği sorgulanıp cevaplanmaya çalışılacaktır. Kant'ın mevcudiyetçi metafizik anlayışlarla hesaplaşmasına da değinilecek bu bölümde, bu hesaplaşmanın sonucunda Kant'ın gerçekleştirdiği değişimin mahiyetine ne olduğu

sorusuna da uygun cevaplar aranacaktır. İlgili bölümde Kant'ın ahlâk anlayışına değinilecek ve *YGE*'nde varoluşun en son gayesi olarak sunulan ahlâkî öznenin izleri sürülecektir. Bu bağlamda, Kant'ın, eserleri yoluyla, transandantal zeminde ancak düşünülür ve duyulur dünya cephelerinde tesis etmeye çalıştığı özne tasavvurları tahlil edilecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde yanıtlanmaya çalışılacak temel soru ise, Kant düşüncesinde etik-politik bir özneliğin mümkün olup olmadığına dair soru olacaktır. Kant'ın kozmopolitik siyaset anlayışının taşıyıcısı olacak, dünya vatandaşı olarak özne ve de ahlâklı siyasetçi olarak özne kavramsallaştırmalarının Kant bağlamında meşru bir zemine oturup oturmadığının da tahlil edileceği bu bölümde, *ebedi barış* öncesinde tesis edilecek bir *adalet devletinin* imkânı da sorgulanacaktır.

Çalışmanın sonuncu bölümü olan dördüncü bölümde ise hukuk, siyaset, tarih felsefesi bağlamlarında adaletin imkânına değinilecektir. Ayrıca, bu farklı alanlar arasındaki çelişkilerin Kant tarafından nasıl aşılmaya çalışıldığı sorusuna cevaplar aranacaktır. Bu arada doğa durumu, özel hukuk, kamu hukuku, doğal hukuk, özgürlük, eşitlik, mülkiyet, evrensellik gibi kavramların Kant'ın adalet anlayışında nasıl bir bağlama oturduğu sorusu da çalışmanın cevabını arayacağı sorulardandır. Cumhuriyetçi devlet düzeninden dünya yurttaşlığı hukukuna değin Kantçı adalet anlayışının birbirinden farklı yansıma sahalarının inceleneceği bu bölümde, her ne kadar bu duygu ahlâk yasasının temel duygusu olan saygı duygusu karşısında koşullu olması itibariyle ikincil öneme sahip olsa da, *insan sevgisi (Menschenliebe)* ödevinden doğacak bir adaletin imkânı da tartışılacaktır.

Çalışma, Kant'ın üç temel kritiğini de araştırma nesnesi olarak belirlemektedir. Bugüne değin genellikle pratik akıl alanında aranan adâletin izini, yine Kantçı adâlet kaygısının bir ürünü olan transandantal özne, kendinde özne, bilgi öznesi, ahlâkî özne, özgür özne, beğenen özne, dünya vatandaşı özne, benzeri sübjektivite kavramlaştırmalarıyla bağlantılı olarak, *SAE*, *PAE*, *Ahlâk Metafiziği*, *YGE*, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din ve de Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme* benzeri eserleri üzerinden bütüncül bir bakışla takip etmeye çalışacaktır. Ayrıca görüşleri birbirinden oldukça farklı düşünürlerin konuyla ilgili düşüncelerine çalışmada yer verilecektir. Kant'ın düşüncelerinin çeşitli veçhelerinden etkilendikleri halde, *liberal adâlet ve müzakereci*

*adâlet* olmak üzere adâletin iki farklı kutbunda konumlanan, John Rawls ve Jürgen Habermas'ın ahlâk ve adâletin ilişkisi bağlamında gerçekleştirdikleri farklı konumlanışlara göz atılması buna bir örnektir. Kant'ın düşüncelerine oldukça aşina olan, Michel Foucault, Hannah Arendt, Alain Badiou, Leo Strauss, Charles Taylor gibi düşünürlerin konu bağlamındaki çalışmaları da, tezin zenginleştirilmesi adına müracaat edilecek önemli kaynaklar arasındadır.

Son olarak, çalışmanın kavramsal tercihleri hakkında da bir açıklama yapmak gerekmektedir. Çalışma bağlamında gerçekleştirilen araştırma ve incelemeler sırasında, Almanca'da ya da İngilizce'de ortak bir kelimeyle ifade edilen felsefî bir kavramın, Türkçe'de farklı farklı kelimelerle ifade edildiği görülmüştür. Örneğin, Kant'ın düşüncesinde önemli bir yere sahip olan *Anschauung* kavramı, Türkçemizde, *sezgi*, *görüş*, *akılcı içgörü*, *tasavvurgücü*, *şeye bakış*, *görü* gibi farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Kavram kargaşasına sebep olan bu durum, felsefî metinlerin anlaşılmasını ve de ortak bir dolayında değerlendirilmesini zorlaştırmadığıdır. Bu kargaşayı önlemek için biz çalışmamızda öncelikle, Prof. Dr. Bülent GÖZKÂN'ın önerdiği kavramları kullanmaya özen gösterdik. Çalışmada sıkça kullanılan *görü*, *tezâhür*, *manifold* benzeri kelimeler için durum böyleyken, *Typus* örneğinde olduğu gibi kimi durumlarda, kavramı kaynak dildeki haliyle kullandık. Bazı durumlarda ise, en yaygın olan kullanım hangisiyse onu tercih ettik. Kimi kelime ve kavramların yerine kendi önerdiğimiz Türkçe karşılıkları kullandık.

## 1. ÖZNELLİĞİN SERENCAMI: MODERN ETİK-POLİTİK ÖZNEYE DOĞRU

Sözgelimi şu çeşit acılı geviş getirmeye benzeyen varoluşmaktayım yok mu, işte onu sürdüren benim. Evet ben. Gövde, bir kere yaşamaya başlayınca, bu işe kendi kendine devam edip gider. Ama düşünce öyle değil. Düşünceyi ben sürdürür, ben geliştiririm. Varoluşmaktayım. Varoluşmakta olduğumu düşünüyorum... Düşüncem benden başka bir şey değil. Bu yüzden duramıyorum. Düşündüğüm ile varoluşmaktayım. Oysa düşünmekten alıkoyamıyorum kendimi. Şu anda bile [Korkunç bir şey] varoluşmaktaysam, bu, varoluşmaktan ürküntü duymamdan ötürüdür. Özlediğim hiçlikten kendimi çekip alan benim.<sup>16</sup>

Bölümün başındaki ifadeler Jean Paul Sartre'ın (ö. 1980) *Bulantı*'sından alıntıdır. Romanın başkahramanı Antoine Roquentin'in bu ifadeleriyle, modern öznenin teşekkül hikâyesine telmih yapılmakta gibidir. *Düşünüyorum öyleyse varım*'ın öznesidir varoluşmakta olan. Oysa Descartes'a (ö. 1650) kadar da varoluşuyordur insanlar ama düşünerek varoluştuklarını düşünmeden. Kartezyen andan bir önceki o an, özneliğin hiçlik noktası olmalıdır. Çünkü o zamana kadar *ben ben'im diyen* bir müteal o, *bizi düşünüyor, öyleyse gerçekten varız*, kesinliğinde bir inanç hâkimdir. Acaba böyle midir? Descartes'la birlikte *şüpheleniyorum* (Ego dubito) artık *düşünüyorum'a* (Ego cogito) dönüşmüştür. Büyük bir devrim yaşandığı bellidir. Bütün bu dönüşümlerin yaşanmasına yol açan modern sübjektivite metafiziğinin teşekkül süreci nasıl gerçekleşmiştir? Bu bağlamda öncelikle bu soruya odaklanmak, çalışmanın ileriki bölümlerinin zeminini hazırlamak açısından oldukça gereklidir.

Her ne kadar sübjektivite metafiziğinin tesisi modern zamanlara denk gelse de, kadim dönemlerden bu yana insanlar çeşitli özne tasavvurlarına sahip olmuşlardır. Zira insan, ister farkında olsun ister olmasın eylemlerinin sorumluluğunun kendisine ait olması kadar düşünsel ya da fiili edimlerine yönelen bir varlık olması bakımından da, varlık sahnesinde bulunuşundan bu yana bir fâildir. Elbette, kadim insanın burada bahsi geçen fâilliği, modern bireye dair öznelik kavrayışından belirli oranlarda farklılıklar göstermektedir. Charles Taylor (d. 1931), insan fâilinin ahlâkî ve manevî boyutlarda çeşitli zıtlıkların içtima merkezi olduğundan bahseder. Düşünür, üç ruh anlayışına sahip Sibiryalı Buriatların inançlarını örnek göstererek, modern dönemdeki ruh-beden anlayışından doğan tartışmalarla açıklanamayacak farklı fâillik deneyimlerinin kadim

<sup>16</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 151.



dönemdeki varlığına dikkat çeker.<sup>17</sup> Taylor, Homer kahramanı örneğiyle ise, kadim dönemlerde, insan fâilinin gerçekleştirdiği herhangi bir eylemi, Tanrı'nın verdiği bir enerjiyle gerçekleştirdiğine inanıldığını; modern insanın ise kendi enerjisini dıştan değil kendi içinden; içkinlik düzlemindeki konumundan elde ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>18</sup>

Özne oluş tarzlarının, insan eylemleriyle aralarında var olan radikal ilgiler ortada olduğuna göre, insan eyleminin/pratiğin, etik-politiğin tezâhür sahası olması açısından, özneleşme meselesinin aynı zamanda etik-politik (Ahlâka ve adâlete dair) bir mesele olduğunu iddia etmek de mümkün olacaktır. Fichte (ö. 1814) ve Schelling (ö. 1854) gibi Kant sonrası idealist düşünürlerin, *PAE* yoluyla özgürleştirilip pratik hâle getirilen *ahlâk öznesini* gerçek özne olarak kabul edişlerinin temelinde de bu anlayış yatmaktadır.

Heidegger'in (ö. 1976) *özne* kavramı yerine *Dasein* kavramını ikame ederek mevcudiyet metafiziklerinin özne anlayışlarını eleştirmesi gibi, Adorno ve Horkheimer gibi felsefeciler, totaliter şiddetin köklerini Aydınlanma zemininde teşekkül etmiş özne anlayışında bulmuşlar ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* benzeri eserlerinde bu anlayışı eleştirmişlerdir. Zizek (d. 1949) ve Habermas (d. 1929) gibi Aydınlanmacılığa yakın düşünürlere göre ise, Heidegger örneğinde görüldüğü üzere, mevcudiyet metafiziğinin ürettiği öznelliğe dair bu *yapı sökümcü*<sup>19</sup> bakışın bizatihi kendisi, 20. yüzyılın totaliter uygulamalarına karşı demokratik direniş imkânlarını ortadan kaldırmaktadır.<sup>20</sup>

Modern özneye dönüşme ve dolayısıyla nesneleşme kiplerinin izlerini süren Foucault'nun (ö. 1984) soy kütüksel araştırmaları dikkate alındığında anlaşılmaktadır ki, modern insan da aslında kendi kontrolünün dışında bir dışsal etkiyle, özneleştirilmiş ve farkında bile olmadan aynı zamanda nesneleştirilmiştir. Örneğin, dilbilim ve filoloji gibi kimi bilim dalları, insanı, *konusan özne* olarak nesneleştirmişlerdir. Yine özne, kendi içinde bölünmüş ya da toplumun genelinden koparılıp yalıtılarak nesneleştirilmiştir. Tam da bu noktada, özne üzerinde deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı örneklerinde olduğu gibi, kalıcı dikotomik bölünmeler vücuda getirilmiştir. Foucault, son olarak insanın kendi

---

<sup>17</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 180.

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 188.

<sup>19</sup> Destruktif

<sup>20</sup> Slovaj Zizek, *Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can (Ankara: Epos Yayınları) 16-17.

kendini özneleştirme deneyimlerine odaklanmaktadır. Kadim dönemde tanrı, vahiy gibi aşkın merkezlerin özneyi nesneleştirmesine izin verilmesi gibi, modern dönemde içkinlik düzleminde kurulduğuna inanılan öznelere, aslında bütün spesifik türleriyle birlikte özneye aşkın bir alanın; iktidar biçimlerinin öznelere aittir. Foucault, bu konudaki değerlendirmelerini “subject”<sup>21</sup> kelimesinin çift anlamlılığına vurgu yaparak desteklemeyi de ihmal etmemiştir.<sup>22</sup>

Önceki paragraflarda alıntılanan tartışmalar, modern dönemin değerlendirme ve tartışmalarıdır. Ancak modern öznenin teşekkülünden önce de insan, yaptıklarından sorumlu bir fâil varlık olarak kabul edilmiştir. Modern dönem, insanın öznellik veçhesinin merkeze alındığı ve etik-politik vb. sorun haline getirildiği bir dönem olmaktadır. İnsan, kendi varlığına yapışık bu *özne* olma hâlini, her zaman bir sorun olarak görmemiş ve *özne/fâil* olma hâlinin nasıl’lığı üzerinde modern dönemde olduğu gibi hiçbir zaman kafa yormamıştır. İnsanın varolanlara ilişkin yöneliminin araştırılmasıyla birlikte onun *özne* olmasının koşullarının ne’liğine de yönelmek mümkün olabilmiştir. Sonunda şu gerçek ortaya çıkmaktadır ki, insan kendisini varolanlardan bir varolan olarak kuruşunu belirginleştirdiğinde, kendisini *özne* kılmak yanında, kendisi dışındaki diğer bütün varolanları da *nesne* olarak konumlandırmaktadır.<sup>23</sup> Burada bahsi geçen nesneleştirici *özne*, içkinlik düzleminde konumlanan bir *öznedir*; enerjisini, gücünü, varlık gerekçesini bizatihi kendisinden almaktadır. İnsanın modern manada bir *özne* oluşu da ancak içte konumlanan bu modern öznenin dışındaki her şeyin nesneleştirilmesi tasavvuru ile mümkün olmakta; böylece *özne-nesne* dikotomisi modern dönemlerin ayrıcı bir vasfı olarak tezâhür etmektedir.

Modernizm öncesinin öznesi, nesnesi olmayan bir *özne* görünümündedir. Bu haliyle o bir fâildir. En azından hukuk önünde bu böyledir. Fiillerinden kendisi sorumludur. Evrendeki her var olan, müteal bir merkezin edilgin nesnelere aittir. *Özne* odur çünkü sadece onun nesnelere vardır. Antik-Yunan’da bilginin ortaya çıkışı, bir *özne-*

---

<sup>21</sup> Türkçede “özne” kelimesiyle karşılanan bu sözcük Batı dillerinde, başkasına tabi olan *özne* ve kendi kimliğine bağlanmış *özne* anlamlarına gelmektedir. Yakın geçmişte türetilen Türkçemizdeki *özne* kelimesinin türetilirken Türkçenin kadim kelimelerinden olan “nesne” kelimesine benzetilmesi de ilginçtir. Nesne kelimesinin son hecesi olan –ne hecesi adeta bir ek gibi kullanılmış ve Türkçe “öz” kelimesine eklenerek *özne* kelimesi eklektik bir şekilde türetilmiştir. Bu durumda Türkçedeki “özne” kelimesinin içeriğine de yarı yarıya “nesne” anlamı kodlanmış olmaktadır.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden; Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016) 58, 63.

<sup>23</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002), 129-130.

yüklem ilişkisinin sonucu olarak mümkün görülmüştür. Aristoteles'in (ö. MÖ 322) tözü, bir *dayanak* (*substratum*) olarak yüklemi kendisine bağlamaktadır. Bu noktada *Hypokeimenon* terimi, ilgili tözün gerçekleşen yüklem öznesi oluşuna da vurgu yapan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlaşılan o ki, kadim dönemde de insan eylemleriyle birlikte bir öznedir ama nesneleştiren bir özne değil; sorumluluklarını (ibadet, ahlâk vb.) yerine getirmesi (pratiğe dökmesi) gereken bir öznedir. İnsanın, *Descartes*'la birlikte gerçekten bir özneye dönüşümüne kadar, özne, kendisini yüklemle ilişkisi bakımından kurmuş, *Descartes*'tan ve özellikle de Kant'tan (d. 1724- ö. 1804) sonra ise özne, tüm varlığın mutlak bir var oluş temeli olarak, kendi Ben'i dâhil her şeyi nesneleştirerek kendisini yeniden inşa etmiştir. Bu döneme kadar bilginin edinimi bağlamında, bilen bilinene tabi iken, Foucault tarafından "Kartezyen an" olarak anılan kırılma anından sonra, bilinen bilene tabi olmaya başlamıştır.<sup>24</sup>

### 1.1. Bacon'dan Hume'a Modern Öznenin İzinde

Etik ve de politik tezâhürleriyle dünyanın kaderini belirleyen bu özneleşme arayışının arkaik kökenleri, Demokritos (d. MÖ 460) gibi antik Yunan filozoflarına kadar götürülebilse de, modern anlamına tekabül edecek bir olgunluğa ulaşması Rönesans'la birlikte gerçekleşmeye başlamıştır. Dönemin insana yönelmeyi öneren "hümanist" ruhunun payı bu gelişmede büyüktür. Böyle bir hümanistik özneleşme teşebbüsünün doğal sonucu olarak, doğanın nesne kılınması süreci de başlamıştır. Böylece, Ortaçağ'da nispi öznelere egemen olan aşkın Özne'nin yerini artık içkinlik düzlemine dönen *insan özneler* almaktadır. Böylece izafi özneler, mutlak öznelere dönüştürülmüş, mutlak öznenin hakikat konumu ise transandantal<sup>25</sup> zemine indirilip izafileştirilmiştir. Bu izafi özne, aşkın öznenin tahtına da göz koyacak ve varlığın efendisi olarak kendisini yeniden inşa etmeye teşebbüs edecektir. İnsan, böylece kendisini hem bilgi öznesi hem de eylem öznesi olarak yeniden kurmanın yollarını aramış ve bu alanda kadim zamanlara nispetle

---

<sup>24</sup> Volkan Ay, *Modern Felsefede Özne-Nesne Ayrımı ve Öznelik Kavramı*, (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 27-28.

<sup>25</sup> Kant terminolojisinde deneyimin *a priori* zeminini ifade eden *Tranzsendental* kavramı yerine Türkçemizde genel olarak *aşkın* ya da *aşkınsal* kelimeleri kullanılmakta olduğu, okumalarımız sırasında anlaşılmıştır. Ya da kimi çalışmalarda ilgili kavramın, Türkçe'nin imkânları dâhilinde, aynen ve benzer şekillerde muhafaza edildiği görülmüştür. Biz bahsi geçen Türkçe karşılıkların *Tranzsendental* kavramını karşılamadığına kâni olduğumuz ve pek çok çalışmada gözlemediğimiz aşkın-aşkınsal karıştırmalarından uzak durmak için, H. Bülent Gözkân gibi Kant felsefesi uzmanlarının da önerdiği şekliyle, *transandantal* terimini çalışmamızda kullanmayı daha uygun gördük.

oldukça yol kat etmiştir. Francis Bacon (ö. 1626) *Novum Organum*'uyla bu arayışını belirginleştirirken, Rene Descartes da *Yöntem Üzerine Konuşması* yoluyla modern öznenin temellerini atmıştır.<sup>26</sup>

Hakikati nesnel zeminde tesis etme arayışlarının öncülerinden olan Bacon, nesne ile özneyi birbirinden ayırmaya teşebbüs etmesiyle, özne ve nesne kavramlaştırılmalarına dikkat çeken öncü düşünürlerdendir. Ancak yine de, sübjektivite metafiziği olarak da anılan modern sübjektivite felsefesinin temellerinin Descartes'ın metodik şüphesiyle atıldığı konusunda şüphe yoktur.<sup>27</sup>

İnsanın aklına ve bilme melekesine oldukça güvenen Bacon, doğayı doğru olarak bilmenin tek yolunun, bilimden geçtiğini ortaya koymaya çalışır. Bacon, rasyonel yöntemi benimseyen Descartes'tan farklı olarak, deneyci bir filozof olarak belirginleşse de, akıl yoluyla doğanın hakikatının bilinebileceğine dair kabulüyle, modern özneye giden yolda önemli bir durak olmuştur. Onun tümevarım yöntemiyle gerçekleştirdiği listelerce karşılaştırma ve dışta bırakma işlemi, nihayetinde bu karşılaştırma ve dışta bırakmalara muktedir olan akıl tarafından gerçekleştirilmekte ve akıl sayesinde bir sonuca ulaştırılmaktadır. Bacon'a göre insan arzularıyla hareket eden bir varlık olsa da, insanın dünyevi problem ve sıkıntılarını aşmak için kullanacağı bir de akli bulunmaktadır. Ona göre, insanın cennetten düşmesine sebep olan akıl, insanın yeryüzünü yeniden cennete çevirebilmesinin de aracı olmalıdır. İnsan, aklını doğru kurallara göre kullandığında ise doğaya hâkim olabilecektir. Aynı zamanda samimi bir ikonaklast olarak adlandırabileceğimiz Bacon, insanı yanılsamalar, alışkanlıklar, boş sözcükler ve felsefî dogmalar gibi putlardan kurtarmanın yollarını ararken de, olabildiğince akılcı ve olabildiğince bilimci bir perspektif ortaya koyar. Düşüncesinin buraya kadar özetlenen özelliklerinden anlaşıldığı kadarıyla Bacon, temelde deneyci bir anlayışa sahip olsa da, aklın hakikati bilebileceğine duyduğu sınırsız itimat nedeniyle, Descartes'a giden yolda önemli bir isim olarak belirginleşmektedir.<sup>28</sup>

Descartes, yöntemsel kuşku anlayışıyla özneyi doğrunun tek ölçütü olarak tanımlamış ve bu bağlamda geçmişe ait bilgisel birikimi de şüpheli olarak betimlemiştir. Descartes için bütün kuşkulardan kurtulabilmenin yegâne sarsılmaz dayanağı düşünen

---

<sup>26</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, s. 133.

<sup>27</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 38.

<sup>28</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları 2015), 447-456.

öznenin bizatihi kendisidir. Onun düalist anlayışına göre özne, içseldir ve onun dışındaki her şey dışsal dünyada bulunmaktadır. Zihin-beden ikiliği olarak adlandırılan bu karşıtlık, aslında zihni özne konumuna getirirken, onun dışındaki her şeyi de nesneleştirme yolunu açmıştır. Görüldüğü gibi modern öznenin oluşumu dışsal olanın nesne konumuna getirilmesiyle mümkün olabilmiştir.<sup>29</sup>

Kısaca *Cogito* olarak anılan Descartes'ın “(Ben) düşünüyorum öyleyse varım” (Ego cogito ergo sum) temellendirmesi, “ben”in varlığını ortaya çıkararak onu bir mutlak hakikat seviyesine yükseltmiştir. Sonrasında ise özellikle Kant, onun ardından Fichte ve Husserl gibi pek çok düşünürün de etkisiyle, sübjektivite metafiziğinin üzerinde temelleneceği modern öznenin teşekkülü mümkün olabilmiştir. Kartezyen *Cogito*'nun tesisi, varolan her şeyi kuşatan bir yanıltmacanın muhtemel varlığı hipotezine dayanmaktadır. Gerçek bir Tanrı'nın rolüne bürünmüş yalancı ve sahtekâr bir kötü cinin olası özneliğinin ortaya koyduğu aşırı bir kuşkunun neticesi, *cogito* önermesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes bu noktada, böylesine aşırı bir kuşkunun gerçekliğinden yola çıkmakta ve her şeyden şüphe duyabileceğini, ancak kuşku duymasından asla şüphe duyamayacağını vurgulayarak ben'in kesinliğine ve varlığına ulaşmaktadır. Böylece de sübjektivite düşüncesi icat edilmiş olmaktadır.<sup>30</sup>

Gerçekte her türlü doğru bilginin edinimi için sağlam bir dayanak noktası aramakta olan Descartes, kendisini “düşünen şey” (res cogitans) olarak özneleştirecek ve böylece özneyi yer kaplayan nesnelere mutlak bir şekilde ayıracaktır. Onun bilginin edinimine dair kaygılarının bir sonucu olan bilgi öznesi ile yaşamla ilişkisini serimleyen eylem öznesi anlayışları, Kartezyen düşüncede farklı alanlarda arz-ı endam eylemektedir. Descartes, bilmenin öznesini hiç vakit kaybetmeksizin kurup somutlaştırırken, eylemin öznesini “şimdiki ân”ın temel ölçü alındığı tarihsellik ve kültüreliliğin içinde konumlandırmaktadır. Bilgi söz konusu olduğunda devrimci bir tutum sergilenirken, yaşama dünyası (Lebenswelt) konusunda daha rahat bir duruşun sergilendiği göze çarpmaktadır.<sup>31</sup>

Ancak sonrasında Kant gibi düşünürler, Descartes'ın, *cogito*'dan yola çıkarak “ben düşünen bir şeyim” hükmüne varmasını uygunsuz bulacaklardır. Kant,

<sup>29</sup> Şefik Deniz, “Öznelcilik ve Eleştirisi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2 (2006), 221.

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, 6-7.

<sup>31</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 134.

“düşünüyorum” (Ich denke) önermesinden Varım’a geçişin sahilliğine kanidir ancak Varım’dan deneysel zemindeki “düşünen bir şey” anlayışına sıçramanın mümkün olmadığını savunur. Çünkü Kant açısından Descartes, insan olmaksızın nesnelere uzamsallığını kuşkulu olarak belirleyen bu Kartezyen bakış dolayısıyla, kuşkuları ortadan kaldıracak bir deneysel kesinlik olan “Varım”ı içeriye alacaktır. Kant’a göre “düşünüyorum”un deneysel ve yöntemsel olmayan bir sezgi olarak kalması, onun eksik tarafı olarak ortaya çıkar. Kant bu açmazı, her şeyi yargılama gücüne sahip aklın, öncelikle kendisini yargılaması yolunu açarak aşmaya çalışacaktır.<sup>32</sup>

Descartes’ın modern özneyi inşa faaliyeti, kendisinden sonraki düşünürlerde de derin izler bırakmıştır. Baruch Spinoza (ö. 1677) da bu düşünürlerin başta gelenlerinden. Akıl ve bilim yoluyla varlığın hakikatini ifşa etme inancını Descartes’la paylaşan Spinoza, mekanizm anlayışını aşma arayışı olarak da adlandırılabilir bir hamle gerçekleştirerek, doğayla Tanrı’yı özdeşleştirmiş ve bütün bir varlığın sadece birkaç yasayla yönetilebileceğine inanmıştır. Descartes’ın rasyonalizme dair kimi temel görüşlerini paylaşan Spinoza, bilim ve felsefenin vazifesinin, gündelik gerçekliğin ötesindeki hakikati kavramak olduğu kabulünden de ciddi manada etkilenmiştir. Töz dayalı metafizik anlayışıyla Descartesçı ruh-beden düalizmini aşmaya çalışan Spinoza için insan, mutlak tözün tezâhürlerinden bir tezâhür olarak karşımıza çıkar. Buna göre ruh ve beden, fizik ve metafizik, aynı tözün farklı sıfatları ya da tezâhürleri olarak ortaya konulur.<sup>33</sup>

İslam düşüncesinde vahdet-i vücud felsefesi olarak bilinen anlayışa benzer monistik bir anlayışı benimseyen Spinoza, bu anlayışını kadim cevher tanımından yola çıkarak geliştirecektir. Geometrik yöntemle göre hazırlanmış *Etika* adlı eserinin Tanrı’yla ilgili bölümde bulunan üçüncü tanımında (Tanım III) cevheri (tözü) *kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey*<sup>34</sup> olarak tanımlar. Bu temelden yola çıkarak geliştireceği bir dizi önermeyle, Tanrı’nın cevher olduğunu, tanım gereği, cevherden başka bir cevherin (tözün) var olamayacağını ortaya koyan Spinoza, Descartes’ın yaratılmış töz anlayışının kabul edilemeyeceğini göstermeye çalışır. Böylece o,

<sup>32</sup> Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2014), 71-72.

<sup>33</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 511, 523.

<sup>34</sup> Baruch Spinoza, *Etika, çev. Hilmi Ziya Ülken* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 31.

Descartes'ta ve Batı düşüncesinde görülen tözsel düalizm (plüralizm) yerine tözsel monizm anlayışını ikame etmiş olur.<sup>35</sup>

Bu monist anlayış nedeniyle, Spinoza düşüncesinde Descartes'ta gördüğümüz boyutta bir özne ve sübjektivite anlayışını görmemiz mümkün olmayacaktır. Çünkü onun monist sistemine göre özne de, nesne de aynı tözün farklı sıfatları olacaktır. Bu da göstermektedir ki, Descartes'la birlikte varlığın efendisi tavsifleriyle yorumlanan hümanistik özne anlayışına karşı etkili bir direniş stratejisi ortaya koymaya çalışan Spinoza, radikal bir yer değiştirme eylemine teşebbüs ederek, modern özneyi değil de ötekini/doğayı merkeze almaya çalışmaktadır. Spinoza, her ne kadar özneyi sisteminin dışında bırakıp, onu metafiziksel determinizmin esiri kılmış ve böylece özgürlük imkânından mahrum bırakmış gibi görünse de, özgür insanı ve dolayısıyla da özneyi, zorunluluklarının farkında olan ve bu zorunlulukların bilgisine vâkıf olan insan anlamında yeniden inşa etmiştir.<sup>36</sup> Spinoza'da karşımıza çıkan özne, “duygulanan özne” olarak da isimlendirilebilir. Descartes'ın tasarlama ve bilmeyi merkeze alan “bilen öznesi”nden kopuşu ifade eden bu Spinozacı konumlanışa göre ruhun düşünüp tasarlaması, bedenın dış cisimleri kuşatacak şekilde uygulanışına bağımlı kılınmaktadır:

Önerme apaçık görünüyor. Zira insan bedeni bu tarzda duygulanmış oldukça, insan Ruhu (önerme 12), bedenın bu uygulanışını daima göz önüne alacaktır, yani (önceki önerme) dış cismin tabiatını kavrayan fiilde verilmiş oluş tarzının fikrine sahip olacaktır; başka deyişle ona engel olmak şöyle dursun, tersine, dış cismin tabiatının varlığını ya da hazır bulunmasını gösteren bir fikre sahip olacaktır. Ve böylece (önerme sonucu, önceki önerme) insan Ruhu dış cismi fiilde var gibi veya fikrinde hazır gibi görecektir.<sup>37</sup>

Sonrasında Leibniz'le (ö. 1716) devam eden bu özneleşme süreci, kadim düşüncenin sınırlarını aşma çabasının bir tezâhürü gibi gözükmektedir. Leibniz, Aristoteles'e kadar götürülebilecek bir geçmişi olan, mantığın ilkeleriyle gerçekliğin mahiyetinin uyuştugu şeklindeki geleneği takip eder. Leibniz'e göre mantık ilkelerinden türetilen temel doğruların, âlemin temel doğasının açıklanmasında önemli rolleri bulunmaktadır. Beş temel mantık ilkesinin, hakikati ihata edebilmek adına önemli ilkeler

<sup>35</sup> Baruch Spinoza, *Etika*, 101.

“Ruh bedenle birleşmiştir, çünkü beden ruhun objesidir ve bundan dolayı aynı sebepten, ruh fikri kendi objesiyle birleşmelidir, tıpkı ruhun bedenle birleşmiş olduğu gibi asıl ruhla birleşmiş olmalıdır.”

<sup>36</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 516, 523, 528, 533- 534.

<sup>37</sup> Baruch Spinoza, *Etika*, 97.

“Önerme sonucu: Eğer insan bedeni dış cisimlerle duygulanmış ise bu cisimler var olmasa ve hazır bulunmasa bile, ruh onları hazırmış gibi görecektir.”

olduğunu düşünür. Burada bilen öznenin hakikati kuşatıp temsil edebileceğine duyulan modern hümanistik inancın bir tezâhürünü görmek mümkündür. Buna göre evrenin gerçekliği, aklın doğrularına uygun bir yapıda olmak zorundadır. *Çelişmezlik ilkesi, öznedeki yüklem ilkesi, yeter sebep ilkesi, mükemmellik ilkesi, özdeşlik ilkesi* olarak özetlenebilecek mantık ilkeleri, doğada da karşımıza çıkabilecek ilkeler olmaktadır. Leibniz'in düşüncesinde önemli yeri olan bu ilkelerde, modern öznenin izlerini de bulmak mümkündür. Örneğin, öznedeki yüklem ilkesi ile yeter sebep ilkesi, öznenin yüklemle olan ilişkilerine odaklanmaktadır. Leibniz'e göre analitik önermelerde ve hatta analitik önermelerin dışında kalan önermelerde de özne, yüklemi içermektedir. Bütün doğru önermeler söz konusu olduğunda durum böyledir.<sup>38</sup>

Düşünür açısından, yüklem in özned e iç er il m e si, d o ğ ru lu ğ u n b ir is p a t ı o l d u ğ u n a g ö re, ö z n e n i n iç e r d i ğ i s o n s u z s a y ı d a y ü k l e m i n v a r l ı ğ ı d a *yeter sebep* ilkesini gerektirir. Bu durumda yeter sebep ilkesi, özneye ilişkin gerçek bir kavrayış sağlamanın imkânı olmaktadır. Ancak bireysel bir tözün yüklem ve sıfatlarını tam anlamıyla bilebilme iktidarı, insanda bulunmamaktadır. Leibniz böylece dünyadaki her şeyin neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklayabilecek ilkenin *yeter sebep* ilkesi olduğuna karar verir. Yeterli bir sebep olmadan bunun neden öyle değil de böyle olduğunu açıklamak mümkün olmayacaktır. Bu noktada Leibniz, ancak sonsuz olan Tanrı'nın tek tek varlıkların yeter sebebi olabileceğini belirtir. Tanrı tarafından oluşturulmuş rasyonel bir nizam olarak âlemde, şeylere izafe edilecek her sıfatın, şeylerin tabiatında bir yeter sebebi olduğu böylece ortaya konulmaktadır.<sup>39</sup> Kant da, hem teorik hem de pratik felsefesinde önemli bir yere sahip olan "*her değişimin bir nedeni vardır*"<sup>40</sup> önermesini felsefe sisteminde merkezi bir yere koymuştur. SAE'nde sentetik *a priori*<sup>41</sup> bir önerme olarak ortaya konulan bu önerme, Kant açısından, Leibniz'de karşımıza çıktığı şekliyle, ontolojik değil ama anlama yetisinin bir kategorisi olmaklığıyla, epistemolojik bir önerme olarak kabul edilir. Leibniz'de hem özned e hem de nesned e b ir k a r ş ı l ı ğ a s a h ip o l a n y e t e r s e b e p i l k e s i, K a n t a ç ı s ı n d a n, iç k i n l i k d ü z l e m i n d e k o n u m l a n a n t r a n s a n d a n t a l ö z n e n i n

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 543-546.

<sup>39</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 545-546.

<sup>40</sup> Immanuel Kant, , *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft* (Köln: Anaconda Verlag, 2015), [B 5]: 61.

"Alle Veraenderung muss eine Ursache haben"

<sup>41</sup> Kant'ın transandantal felsefesinin önemli kavramlarından birisi olan *a priori* (önsel, deneyimden önce olan) kavramı, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Kant'ın SAE'nde olduğu gibi italik harflerle yazılacaktır.



bizatihi kendisinde bulunan bir ilkedir.<sup>42</sup> Leibniz'in monadoloji anlayışının izleri ise onun özneyi kavrayışında gün yüzüne çıkmaktadır. Buna göre diğer öznelere ayrı bir töz olan özne, ontolojik bir özerkliğe sahip olmak yanında kendi kendisini açıklayan bir varlıktır da.<sup>43</sup>

Leibniz'e göre, her monad biriciktir ve öteki monadlardan farklıdır. Böyle bir anlayışın bizi götüreceği nokta, siyasi açıdan aşırı bir bireycilik olacaktır. Evren sonsuz sayıda tekil tözden oluştuğu gibi, dünya da her biri birinden farklı öznelere oluşacaktır. Leibniz'in öznesinin bu bireyci özellikleri, çağdaş zamanlarda ortaya konulan adâlet tartışmaları bağlamında değerlendirildiğinde, düşünürün özneyi tanımlamaya yönelik totaliter ve evrenselci modern baskıları reddedip, farklılıklara ihtimam gösteren bir adâlet/siyaset anlayışını savunacağını söylemek de mümkündür.<sup>44</sup>

Locke'un (ö. 1704) sübjektivite anlayışı, birincil ve ikincil nitelikler ayrımıyla, Hume (ö. 1776) ve Kant arasında bir yerlerde durmaktadır. Locke'a göre uzam, devinim, sayı, katılık gibi nitelikler birincil nitelikler olarak adlandırılmalıdır. Bu birincil nitelikler maddi bir şey açısından tözsel olana işaret etmektedirler ve öznede kendi idelerini oluştururlar. Ancak renk, ses, tat gibi ikincil niteliklerin varlıkları özneye bağlı olmaktadır. Bu ikincil niteliklerin, bizatihi maddi şeylerde var olduğundan bahsetmek imkânsızdır. Ancak yine de ikincil nitelikler, nesneden kaynaklanmakta fakat algılayan öznenin idelerinde varlık bulmaktadırlar. Nihayetinde Locke, deneysel bilginin temelini birincil niteliklerde olduğunu savunacaktır.<sup>45</sup>

Bu noktada Locke'un geliştirdiği<sup>46</sup> ve sonrasında Hume gibi *a priori* bilginin imkânını kabul etmeyen deneycilerin de benimsediği<sup>47</sup> *tabula rasa* anlayışını hatırlamak yerinde olacaktır. Locke açısından zihnin *boş levha*<sup>48</sup> olarak belirlenişi, insanın doğuştan

---

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Reinen Vernunft*, [B 5]: 61; [B 234]: 227.

<sup>43</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 547.

<sup>44</sup> Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, *Şule Mutlu* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 274.

<sup>45</sup> Ülker Öktem, "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43/2, (2003), 138.

<sup>46</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (The Pennsylvania State University, 1999), 87.

<sup>47</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 25.

<sup>48</sup> Locke, kendi eserinde "white paper" (beyaz kâğıt) ifadesini kullanır. *Tabula Rasa* ifadesi her ne kadar Locke'a atfedilse de araştırmamız sırasında bu ifadenin onun eserinde geçmediği anlaşılmıştır. Aristoteles'in *Ruh Üstüne* (De Anima) adlı eserinin Latince'ye çevirisiyle ortaya çıktığı değerlendirilen *Tabula Rasa* kavramı, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, Thomas Aquinas gibi Aristotelesçi filozoflar tarafından sonraki kuşaklara aktarılmıştır.

herhangi *a priori* bir bilgi getirmediğini ortaya koymanın metaforik bir ifadesidir. Buna göre insanın zihnindeki her şey, dışarıdan, tecrübî âlemden gelmektedir. Zihni bir *boş levha* olarak gören deneyiciler, rasyonalistlerde görülen; tecrübeden kaynaklanmayan *a priori* kategorilerin ya da tanrı düşüncesi gibi doğuştan gelen bilgilerin varlığını kabul etmeyeceklerdir.<sup>49</sup> Her ne kadar Hume gibi deneyici düşünürler idealardan bahsetseler de onlara göre izlenimler ve idealar deneyim algılarının sonucunda teşekkül ederler. İzlenimler kendilerini ilk kez ruhta gösteren duyulara tekabül eden algılarken, idealar, birinci derece algılar olan izlenimlerin kopyaları olmaktadır.<sup>50</sup>

Locke'a göre, öznenin dışsala dair bilgisinde yaşanan daralma, deneyimin nesnelere onlara dair bilgiyle özdeş olmamasından kaynaklanır. Çünkü bilgi, tecrübeler yoluyla öznenin zihninde ortaya çıkan izlenimlere dair bir iç duyumla kavranılan bilgilerle sınırlıdır. Böyle bir bilgi, hiçbir zaman nesnelere kendi gerçekliklerinin bilgisi olmayacaktır. Yine de bu tarz bir bakış, Aydınlanma düşüncesinin rasyonalizm merkezli konumlanışına dâhil olduğundan, Locke'un epistemolojik anlayışını sübjektivite metafiziğinin saflarında konumlandırmaktadır. Bu hümanistik bakış, Kantçı Kopernik devriminin öncesinde önemli bir uğrak noktası gibi durmaktadır. Bilginin deneyimlerin algılanmasının sonucunda, ancak yine de öznedeki teşekkül eden ideler tarafından oluşturuluyor oluşu, öznenin merkeze doğru kaydığı bir epistemolojinin inşa edilmeye devam edildiğinin da önemli bir göstergesidir.<sup>51</sup>

Öznenin amprik boyutu ise en belirgin biçimde David Hume'da karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre özne, kendi kendine gelişme hareketi olarak tanımlanır. Bu nedenle özne hiçbir zaman kavranamayacaktır. Bu durumda, öznellik idesinin yegâne içerikleri aracılık ve aşkınlıktır. Hume, öznenin kendisini aşmasını insan doğasının temel karakterleri olarak kabul etmekte; bu aşmanın tezâhürünün ise inanç/yapaylık ve icat/çıkarım yoluyla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Burada Hume, öznelliğin iki farklı boyutuna dikkat çekmektedir: inanmak ve icat etmek.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayıncılık, 2017), 411.

<sup>50</sup> Ahmet Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 84.

<sup>51</sup> Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayınları, 2008), 39.

<sup>52</sup> Gilles Deleuze, *Amprizm ve Öznellik, çev. Ece Nahum* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016), 86-87.

Hume için temel sorun, bir önceki paragrafta bahsi geçen iki boyutlu sübjektivite anlayışının temelini açıklamaktır. Onun araştırdığı, verili olanın içinden verinin ötesine geçen bir öznenin *nasıl ve hangi hakla* tesis edilebildiğidir. Hume, bu problemi, deneysel alanda bırakmanın ve aşkın alandan ve de psikolojiden uzakta tutmanın derdindedir. Ona göre burada bahsi geçen özne, görünür şeylerin kümesi, hareket ve değişimdir. Hume'un bu özne anlayışına göre, öznenin varlığı kurgusaldır amprik değil.<sup>53</sup>

Ampirizmin iddiası, algıların ayrıklığından hareket etmekte ve bu algıların hareketli bir şekilde art arda geliş deneyimini var saymaktadır. Ampirizmin temel kurucu ilkesi, *ayrılabilir olan her şeyin seçilebilir olması ve seçilebilir olan her şeyin de farklı olmasıdır*. Bu temel ilkedен yola çıkan Hume, deneyimi farklı ve ayrılabilir idelerin art arda gelişini olarak kabul eder. Bunların öncesinde hiçbir şey yoktur. Bir algının varoluşuna dayanak teşkil edecek hiçbir zorunluluk yoktur. Bu noktadan hareketle Hume'un *tözsel bir ben* öznesinin varlığını kabul etmediğini söylemek mümkündür. Hume'a göre her algı bir töz ve bir nesne olmaktadır. Descartesçi idealist anlayıştan farklı olarak, bu anlayışta zihin, özne değildir. Doğanın temsili olmayan ve sürekli değişen algılardan ibaret olan zihnin, özdeş ve yalın bir varlığı yoktur. Burada Hume özne anlayışıyla da bağlantılı olarak nedensellik zorunluluğuna da bir eleştiri yöneltmektedir. Buna göre özne, verinin ötesine geçebiliyorsa, verinin, öznenin yeter sebebi olmaklığıyla, kendi kendisinin ötesine geçmesine izin verilmemelidir.<sup>54</sup>

Kant'ın sübjektivite alanındaki devrimine değinmeden önce, modern öznenin doğuşuna ve şekillenişine dair hikâyenin Descartes'a kadarki izlencesi, özetle bu şekilde ortaya konulacaktır. Böylece anlaşılacaktır ki modern felsefe, epistemolojik nesnellik anlayışına dair alakasını yitirmiş ve kuşkulara açık bir nesnel zeminde oyalanmayı bırakarak bilginin imkânını sağlama almak adına zorunlu bir koşul olarak özneye yönelmiştir. Bu şekilde gerçekleşen bir dönüşümle teşekkül eden sübjektivite metafiziği, objektif alanın kapılarını açan bir anahtar olmak yanında, Ben'in bütünlüğüne işaret eden bir işleve de sahip olmaya yönelmiştir.<sup>55</sup> Modern dönemde ortaya konulan totaliter kimi uygulamaların da ilham kaynağı olan modern Ben, etik ve politik gelişmelerin de sürekli

---

<sup>53</sup> Gilles Deleuze, *Amprizm ve Öznellik*, 88

<sup>54</sup> Gilles Deleuze, *Amprizm ve Öznellik*, 88-89.

<sup>55</sup> Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, 36-37.

merkezinde olmuştur.<sup>56</sup> Ancak, modern öznenin teşekkülü sürecine, farklı bakış açılarından yola çıkarak bakmanın gerekliliği de ortadadır.

Çalışmanın sınırlarını zorlayıp dikkatleri dağıtmamak açısından, bu alanda ortaya konulmuş zengin literatür içerisinde iki örneğe odaklanılması uygun görülmüştür. Bu minval üzere, çağdaş düşüncenin iki belirgin isminin; Charles Taylor ve Michel Foucault'nun, modern öznenin tarihî temellerine dair özgün görüşlerine yer vermek, çalışmanın ufkunu genişletmek açısından gerekli görülmüştür. Bu nedenle bölümün bundan sonraki paragraflarında, öncelikle Foucault'nun ardında da Taylor'un, öznenin tarihsel serencamına dair perspektiflerine odaklanılmaya çalışılacaktır.

## 1.2. Epimeleia Heautou'dan Gnothi Seauton'a: Öznelliğin Dönüşümü Ve Cogito'nun Öznesi

Foucault kimi çevrelerce iktidar konusuna odaklanmış bir düşünür olarak tanıtılsa da, gerçekte onun asıl meselesi; öznelliğin tarihini ve modern özneye dönüşme kiplerinin soy kütüğünü araştırıp ortaya koymaktır.<sup>57</sup> Nietzsche'den devraldığı jeneolojik yöntemi etkili bir şekilde kullanan Foucault, *Deliliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* benzeri eserleriyle modern özneleşme tecrübesinin soy kütüksel izlerini takip etmeye çalışmıştır. Foucault'nun bu araştırmaları, Batı kültür dairesi içerisinde gerçekleştirilmiş yerel araştırmalar gibi gözükse de, gerçekte Asya'sından Afrika'sına ve Avrupa'sından Amerika'sına, geniş coğrafyalarda varlığını gösteren modern öznellik deneyimlerinin soy kütüklerine dair ipuçları sunan araştırmalar olarak da düşünülebilecektir.

Foucault, *College de France*'da verdiği derslerden derlenmiş olan *Öznenin Yorum Bilgisi* adlı eserinde, kadim Yunan'a ait *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) kavramlaştırmasından yola çıkarak, özne ile hakikat arasındaki ilişkilerin izini sürmeye çalışır. Foucault'ya göre, kendilik kaygısı anlayışından farklı bir çizgiyi temsil eden *gnôthi seauton* (kendini bil) ilkesi de öznenin bilgisi sorusunun ilk formülüdür. Sokrates döneminde Delfi tapınağının girişindeki bir tabelada yazılı olan bu özlü ifadeyi, *Delfi buyruğu* olarak isimlendiren Foucault, bu buyruğun, modern Batı düşüncesinin özne-

---

<sup>56</sup> Modern öznenin temellerini sadece Descartes'a kadar değil, kadim düşünce geleneklerine değin takip eden bakış açıları.

<sup>57</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, 58.

hakikat arasındaki ilişkiler çerçevesinde sorduğu soruların kurucu ilkesi olduğunu da satırlarına ekler. Bu noktada Foucault, modern öznenin jeneolojik kökenlerinin bu iki ilkenin; *epimelaia heautou* ve *gnôthi seauton* ilkelerinin arasındaki ilişkilere değin götürülebileceği kanaatindedir.<sup>58</sup>

Foucault, Xenophon'un (ö. MÖ 354) Sokrates'e (ö. MÖ 399) dair hatıralarını anlattığı *Memorabilia* adlı eserde geçen, Euthydemus ile Sokrates arasındaki bir diyalogdan yola çıkarak, başlangıçta sadece tapınakla ilgili özel bir ilke olan *gnôthi seauton* ilkesinin ilk defa Sokrates tarafından genelleştirilip Batı düşüncesine mal edildiğini savunur. Foucault'ya göre bu ilke, başlangıçta *kendilik kaygısına* dair temel ilkenin bir alt başlığı olarak ortaya konulmuştur. Bu temel ilke uyarınca Sokrates, Atinalı yurttaşları her fırsatta *kendileriyle ilgilenmeleri* konusunda uyarmaktadır. Üstelik Sokrates açısından bu uyarı, insanlara iletilmesi gereken Tanrısal bir emirdir. Hatta Sokrates, savunması sırasında, ölüme mahkûm edilme ihtimaline değinir ve bu durumda kaybedecek olanın kendisinin değil de Atinalılar olduğunu belirtir. Zira Sokrates, mahkeme tarafından ölüme mahkûm edilmesi durumunda, Atinalıları *kendileriyle ilgilenmeye* teşvik edecek hiç kimsenin kalmayacağını düşünür.<sup>59</sup>

Foucault, kökenlerini Sokratesçi bir temelde tespit ettiği özneleşme tarzlarının izlerini, eserinin ileriki bölümlerinde, modern Batı düşüncesinin temellerine değin takip etmeye devam edecektir. Foucault'ya göre *epimeleia heautou* nosyonu, *kendini tanıma* düsturunu çerçeveleyip temellendirme özelliğini tüm Yunan, Helenistik ve Roma kültürü boyunca sürdürmüştür. Bu noktada, psikoloji biliminin kavramlarından olan modern *terapi* kavramının köklerinin (therapeuin şeklinde) Epikuroşçulara kadar uzandığı görülür. Bu Epikuroşçu *therapeuin* kavramı, insanın *kendi ruhuyla ilgilenmesi* anlamına gelmektedir.<sup>60</sup>

Foucault, Sokratesçi *kendilik kaygısı* nosyonunun daha sonra Hıristiyanlık dininin de temel bir kavramı haline geldiğini örnekleriyle ortaya koyar. Bir çeşit *kendilik dönüşümünü* ifade eden bu *epimelaia* kavramı ileride, “evlilikten kurtulma” benzeri

---

<sup>58</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Fera Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 3-5.

<sup>59</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 6-8.

<sup>60</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 11.

buyruklarıyla, Hıristiyan çileciliğinin kalıbı haline gelecektir. Foucault, bu kavramın bin yıllık genel bir izleğini ortaya koyduktan sonra şu soruları sorar:

Batı düşüncesinin, felsefesinin kendi tarihini yapış biçiminde bu epimelaia heautou (kendilik kaygısı) nosyonunu her şeye rağmen ihmal etmesine neden olan şey nedir? Nasıl olmuş da “kendini tanı” bu kadar güçlü bir biçimde öne çıkarılmış, ona bu kadar yoğun biçimde değer verilmiş? Nasıl olmuş da belgeler ile metinlere bakıldığında fiilen, tarihsel olarak önce “kendini tanı” ilkesini çerçeveselendirip her şeye rağmen son derece zengin ve yoğun bir nosyonlar, pratikler, olma tarzları, varoluş biçimleri kümesine destek olmuş bu kendilik kaygısı nosyonu kenarda, en azından gölgede bırakılmıştır? Kendilik kaygısının bizim için, *gnôthi seauton*’un aleyhine bu denli ayrıcalıklı olmasının sebebi nedir?<sup>61</sup>

Yukarıdaki sorular bağlamında araştırmalarına devam eden Foucault, kırılma noktası olarak “kartezyen an” olarak adlandırdığı Descartes’ın *cogito* devrimini işaret eder. Ona göre kartezyen an, “kendini bil” düsturunu yeniden nitelikli hâle getirirken, “kendilik kaygısı” nosyonunu değersizleştirmiştir. Foucault’nun tam da bu noktadan itibaren, modern öznenin oluşumunun şifrelerini deşifre etmeye başladığını söylemek mümkündür. Kartezyen yaklaşımın bilinç biçimi olarak kendi varlığını bilmeye işaret ettiğini belirten Foucault, böylece öznenin kendi varoluşunun delilini, varlığın bir kanıtı haline getirerek, “kendini bil” ilkesini, hakikate ulaşmanın bir yolu olarak yeniden üretildiğini ortaya koyar. Hakikate erişmenin yolunun öznenin dönüşümünden geçtiğini savunan ruhanilik yolu böylece pasifleştirilmiş olmaktadır. Çünkü ruhanilik, öznenin hakikate hiçbir zaman ulaşamayacağını iddia eder. Yani özne, bilgi yoluyla ve özne olduğu hâliyle hakikate asla erişemeyecektir ve hakikati elde edebilmek için kendi varlığını bir bedel olarak ortaya koymak zorundadır.

Özetle söylemek gerekirse, ruhanilik yolunda öznenin yön değiştirmesi ve dönüşümü gerekmektedir. Foucault bunun için de erôs (sevgi) ve askêsis (çile) olarak adlandırılabilir dönüşüm biçimlerini hayata sokmanın zorunlu olduğunu belirtir. Modern sübjektivite anlayışına geçiş ise, hakikate erişmenin biricik koşulunun “bilgi” olarak belirlendiği Descartes’çı *cogito*’yla gerçekleşmiştir. Batı düşüncesi bu Kartezyen andan itibaren kadim *ruhanilik dönüşümü* anlayışını terk etmiştir. Artık özne, bilgi yoluyla hakikate erişebilen bir öznedir. Foucault’ya göre modern sübjektivite metafiziğinin başlangıç ânı da işte bu *Kartezyen an* olmaktadır.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 15-16.

<sup>62</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 18-21.

### 1.3. Bir 'İçe Dönüş' Yolculuğu Olarak Öznenin Teşekkülü

Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları* adlı çalışmasının Önsöz'ünde, bu eser yoluyla modern kimliğin tarihini yazma teşebbüsünde bulunduğunu açıkça belirtmektedir. Düşünür eserinde, insan fâil kavramlaştırmasıyla alâkalı; içedönüklük, bağımsızlık, bireysellik ve tabiatla bütünleşme anlayışlarının, modern özne bilincinin oluşmasındaki rollerine de dikkat çekmeye çalışır. Taylor ayrıca, Foucault, Habermas ve Macintyre gibi düşünürlerin kendisinininkiyle benzer bir yolu takip ederek, modernleşmenin izlerini tarihin derinliklerinde aradıklarını belirtir. Ona göre modern özne anlayışının izlerini bulabilmek için geçmişteki insan kimliği tasvirlerinin gelişim süreçlerine odaklanmak gerekmektedir. Taylor, bu minval üzere kimliğin üç temel yönüne odaklanmayı tercih eder. Öncelikle modern *ışedönüklük* düşüncesinin kaynaklarını araştırır. Kant'ın transandantal Ben'inden Descartes'ın cogitosuna değin örneklerini gördüğümüz bu içe dönme teşebbüsünün izlerini aziz Augustine'e kadar takip eder. Modern öznelerin kimliklerinin içedönüklüğünün diğere bir göstergesi ise bu öznelerin *bireyler* hâline gelmesidir. Taylor, modern kimliğin diğere bir yönü olan, *gündelik hayatın benimsenmesinin* izlerini sürmeye ise, Reformasyon döneminden başlar ve bu yolculuğu Aydınlanma dönemiyle sonlandırır. Modern öznenin üçüncü yönü olarak içsel bir ahlâk kaynağı olan *dışavurumculuğu* işaret eden Taylor, bu mevzuyu 18. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyıl edebiyatındaki yansımalarına değin tasvir eder.<sup>63</sup>

Taylor, modern öznenin izini takip etmeye Platon'dan (ö. MÖ 348/347) başlar. Platon'un ahlâk anlayışının kaynağı, düşüncenin mekânı olan akıldır. Bu anlayışa göre insan, akıl aracılığıyla kendisine hâkim olma yeteneğini kazanmaktadır. Bu noktada Taylor, Foucault'nun *epimelaia heauton* ilkesini temele alması gibi, Platon'a ait *kreittô autou* ilkesini gündeme getirir. Buna göre iyi insan, *kendisinin efendisi* (kendisinden daha güçlü) olan insandır. Platon'a göre kendinin efendisi olmak aklın, arzularını kontrol etmesi anlamına gelmektedir. İyi olmak, arzuları kontrol altına almakla mümkündür ve bunu ancak akıl hükmettiğinde gerçekleştirebiliriz. Platon'a göre aklın hâkim olduğu insan kendisiyle barışık bir insanken, doymak bilmeyen arzularına (şehvetine) uyan insan ise sürekli bir huzursuzluk hâlini yaşar. Taylor'a göre, aklın, insan hayatını iyi yönde düzenleme gücüne sahip olduğuna dair inanç, Platon'un çağından başlayarak geleceğe

---

<sup>63</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 11-12.

taşınmıştır. Daha sonra Hıristiyanlığın da devralacağı bu anlayışa göre, bir şeyi rasyonel olarak değerlendirmek, artık duygulardan bağımsız olmak anlamına gelecektir. Düşünürce göre bu anlayış, daha sonraları modern hümanistik öznenin rasyonel hâkimiyet anlayışını doğuracaktır. Alman Romantikleri, Nietzsche ve Frankfurt Ekolü gibi merkezlerden, rasyonel hegemonyaya yönlendirilen itirazlara da değinen Taylor'a göre *rasyonel öznellik* deneyimine karşı müşahede ettiğimiz bu direncin temeli, bir döneme kadar *kendilik dönüşümünü* merkeze alan Hıristiyanlığın Yunan felsefesine yönelik dirençtir.<sup>64</sup>

Platon'un tesis ettiği akıl merkezli ahlâk anlayışı, antik Yunan'da örneklerini gördüğümüz savaşçı ahlâkı ile çatışma halindedir. Savaşçı ahlâkının fâili, bir enerji taşkınlığıyla önüne geleni ezen akıl dışı bir fâildir. Bir tür delilik ya da cinnet hali olarak da tanımlanabilecek bu savaşçı ahlâkı, fâillerinin akla değil coşkuya, güce ve cesarete önem vermelerini talep etmektedir. İşte Platon, *Devlet* (Cumhuriyet) adlı eserinde böyle bir ahlâk, dolayısıyla özne anlayışını gözden düşürmek için elinden geleni yapacaktır. Platon, öfke duygusunun (thumosun) akla tâbi olması gerektiğini ortaya koyarak, akıl merkezli ahlâk öznesi anlayışını sağlama alacaktır. Platon böylece Homerci fâilin, kalp ve ciğerler gibi vücudun pek çok organına dağıtılmış çok merkezliliğini/merkezsizliğini, sadece bir tek merkezden, akıl merkezinden idare edilen ahlâk öznesinin karşısında etkisizleştirmiş olacaktır.<sup>65</sup>

Taylor'a göre ahlâkî bireyin merkeze alınarak bütünselleştirilmesi, öznellik dönüşümünün bir ön şartı olmaktadır. Çünkü Platon'da karşımıza çıkan, akıl düzleminde bütünlendirilmiş birey anlayışı ortaya çıkmasaydı, modern *iç dünya* anlayışı da ortaya çıkmayacaktır. Platoncu etiğin dış durumu bırakarak içe, ruhun durumuna yönelmesi, dışarıdaki başarısızlık ve mutsuzluklara rağmen avantajlı halde kalınan bir huzur durumuna yönelmek demektir aynı zamanda. Buna göre akıllı ve âdil kişi, iktidarın dünyasıyla ilgilenmeyerek mutluluğu da yakalamış olacaktır. Bu noktada Taylor, Platon'da görülmeye başlanan bu öznellik dönüşümünün en nihai noktasını tesis etmiş olan Kant'ın ahlâk anlayışında görülen, harici fiil ve içsel niyet kavramlarına değinme gereği hisseder. Kant'ın deontolojik ahlâk anlayışına göre iyi, harici fiilde değil, içsel bir niyette (Gute Wille) karşımıza çıkacaktır. Buna göre, gerçekte ortaya konulan bir fiil olmasa da, iyi istemenin bizatihi kendisi iyi olarak kabul edilecektir. Taylor devamla,

<sup>64</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 183-185.

<sup>65</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 186-188.



Platon'da ise, eylemin önemli olduğuna fakat dışsal başarının her zaman elde edilemeyeceğinin de dikkate alındığına vurgu yapar.<sup>66</sup> Görüldüğü gibi Taylor, Platon ve Kant'ın ahlâk görüşleri arasındaki farklılıklar kadar benzerlikleri de ortaya koyma arayışındadır. Çünkü o, Platon'da ilk tezâhürleri görülen akıl merkezli içe dönüklük anlayışının, yaşanan radikal dönüşüme rağmen, modern dönemin transandantal özne anlayışının da temelinde bulunduğu inanmaktadır.

Foucault'nun da Sokrates'ten başlatarak dikkat çektiği, *gnôthi seauton* ilkesinin hakikati bilmeye yeter bir özneye dönüşümün mihenk taşı oluşu iddiasını andırır şekilde Taylor, Platon'un akıl tanımında karşımıza çıkan *akılın görme ve anlama kapasitesi* olduğuna dair görüşü başlangıç noktası olarak alacak ve aklın hakikati kuşatıp ona hükmedebileceği şeklindeki inancın, bu dönemde ortaya çıktığına işaret edecektir. Çünkü Platon'a göre, kişinin akılla yönetildiği halde hakikat düzeni hakkında yanılmasın imkânı kalmamıştır. Platon düşüncesinde önemli bir yere sahip olan İyi ideası ve akıl arasındaki ilişkiye de değinen Taylor, Platon tarafından, sadece ruhlarımızın doğru düzen görüşünün değil, bütünün iyi düzen görüşünün de, akıl (logos) tarafından yönetildiğinin savunulduğuna değinir. Ruhun gözü imgesinden yola çıkan Taylor, Platon'un akıl kavramının, aydınlanmış hakikati görme kapasitesi anlamına geldiğini belirtir. Buna göre görülecek bir gerçeklik olmalıdır ki, uygun bir aydınlatma yoluyla aydınlatıldığında görülebilsin. İşte akıl da, İyi'nin aydınlattığı gerçek varlığa dönüp, onu müşahede edebilecek yetkinliğe sahiptir. Taylor'a göre modern içselleştirme dönüşümü, Platoncu aklın egemenliği anlayışının, Descartes'ta karşılaştığımız, aklın yüceliğinin bulunmayıp sonradan oluşturulduğu şeklindeki anlayışla gerçekleştirilen yer değiştirme neticesinde meydana gelecektir.<sup>67</sup>

Modern öznenin oluşumunun izlerini sürmeye devam eden Taylor, Hıristiyan Batı düşüncesinin önemli isimlerinden birisi olan Augustinus'un, Platon'dan Descartes'a geçiş yolu üzerinde durduğunu belirtir. Augustinus'un Platoncu ideleri Tanrı'nın düşünceleri anlamında kabul edip, bu rasyonalist silsileye eklemeliğini belirten Taylor, böylece Platoncu evren anlayışının da Hıristiyanlığa girmiş olduğuna vurgu yapar. Taylor'a göre Augustinus, Platon'un İyi idesiyle ilgili ifadelerinden yola çıkarak, hem varlıkları var eden hem de onlara ışık veren güneş metaforunu da benimsemektedir.

<sup>66</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 190-191.

<sup>67</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 192-196.

Augustinus düşüncesi bağlamında ışığın kaynağı artık Tanrı olmaktadır. Taylor, ilk olarak Platon'da görülen ve modern öznenin oluşması için gerekli bir dönüm noktası olan içe dönüklük anlayışının, Augustinus'ta merkezi bir önem kazandığını belirtir. Augustinus düşüncesinde, bu noktadan sonra bâtinî ve zâhirî insan birbirinden ayrılmaktadır. Zâhirî insan, hayvânî özellikleri olan insanken, bâtinî insan ruhtan ibaret bir insandır. Bu tek örnekten bile yola çıkarak, Descartes'ta modern öznenin teşekkülü sırasında görülen ruh-beden düalizminin temellerinin Augustinus'la birlikte atıldığını fark etmek zor değildir.<sup>68</sup>

Platon'da olduğu gibi Augustinus'ta da akıl, hakikati bilmeye muktedirdir. Bu demektir ki, Tanrı, yaratılmış düzeni sayesinde kolayca bilinebilir. Nadiren görülen mistik bir vecd hali dışında hakikat asla perdesiz bilinemez. Ancak hakikate giden yol, dışsal dünyadan değil insanın içinden geçmektedir. Çünkü bilme fiilimizin istinat ettiği esas ilke olan Tanrı, sadece görülecek olan değil, aynı zamanda görme kuvvetini de ihsan edendir. Platon'un dışarılarda bir yerde bulunan güneşine bedel, Augustinus'un ışığı hem dışarıyı hem de içeriyi aydınlatan bâtinî bir ışıktır. Muhtemelen Taylor, Augustinus düşüncesinde görülen bu içe dönüş anlayışının, Descartes ve sonrasında Kant'ın özneyi içkinlik düzleminde konumlandırılan felsefelerinin temelinde bulunduğunu düşünmektedir. Taylor, Foucault'nun dikkat çektiği *epimeleia heautou* nosyonunu, düşünüre de bir gönderme yaparak yeniden gündeme getirir. Taylor'a göre *kendilik kaygısı*, insanın ruhuna dikkat etmesi anlamına gelmektedir. Bu da demektir ki, maddî ve hâricî olan mal, mülkle ilgilenmekten daha önemli olan, mânevî ve rûhî olanla ilgilenmektir. Taylor burada *kendine dönüşün* izlerini bulur:

Augustinus'un bireye dönüşü, radikal dönüşlülüğe doğru bir dönüştü; içe dönüklük dilini kaçınılmaz yapan da işte bu dönüştü. İçsel ışık, kendimize dönük mevcudiyetimiz konusunda aydınlatan ışıktır; bizim birinci şahıs bakış açısına sahip yaratıklar oluşumuzdan ayrılamaz olan unsurdur.<sup>69</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılmalıdır ki, Taylor'a göre modern radikal dönüşlülüğün temelinde bulunan isimlerden birisi de Augustinus'tur. Descartes'tan itibaren başlayan modern epistemolojik yolculuk, Augustinus'un bakış açısını temele almış durumdadır. Ancak modern dönemde bu bakış açısı, "cogito"nun hareket noktasının eşya dünyasının dışında olduğu bir radikal noktaya varmıştır. Taylor'a göre bu radikal ben'e dönüş ânını

<sup>68</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 199-202.

<sup>69</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 202- 205.

çok fazla önemseyen modern düşünce, Augustinus'un modern öznenin teşekkülündeki önemini küçümsemiş ve görmezden gelmiştir. Yine de Taylor, Augustinus'un hem selefleriyle hem de halefleriyle özdeşleştirilmesi teşebbüslerini yanlış görür. Çünkü Augustinus'un içe dönüşü, Tanrı'ya doğru bir dönüştür. Buna göre hakikat insanın içindedir ve Tanrı da bu hakikat olmaktadır. Augustinus'un, "aklımızdan daha üstün bir varlığın mevcudiyeti"ni göstermeye çalıştığı kanıtlamalarında, birinci tekil şahsı (Ben'i) merkeze aldığına da değinen Taylor, bunu Batı düşüncesinde içe dönüşün başlangıcı olarak gösterir. Proto-Kartezyen mevcudiyet kanıtına da değinen Taylor, Augustinus'un şüphecilere yönelik serdettiği bu kanıtlarla, aldatılmanın ancak mevcudiyeti ispat edeceğini ortaya koyduğunu belirtir. Taylor'a göre bu örnek, Augustinus'un cogito'nun mucidi olduğunu ve bu anlayışın radikalleşmesinin modern özneye geçişte önemli bir mihenk taşı olduğunu göstermektedir.<sup>70</sup>

Foucault'nun ve Taylor'un sübjektivite metafiziğinin tarihi kökenlerine dair buraya kadar nakledilen değerlendirmeleri, modern öznenin kökenlerinin en azından Sokrates'e (tabii ki Platon'a) kadar uzandığını açıkça göstermektedir. Foucault'nun, Kartezyen an olarak adlandırdığı modern öznenin teşekkül âni, Foucault açısından Hıristiyan Batı düşüncesinin Sokratesçi *gnôthi seauton* ilkesinin egemenliğine geçmesiyle inşa edilmeye başlanmış bir dönüşüm ânidir. Taylor da benzer görüşleri savunmakla birlikte, Augustinus'la başlayan içe dönüşün önemine ayrı bir önem atfeder. Ona göre *proto-cogito* olarak adlandırılabilir Augustinus'un varlık kanıtı ortaya konulmuş olmasa, Descartes'la birlikte başladığını gördüğümüz modern öznenin teşekkülü sürecinin ortaya çıkması da mümkün olmayacaktır.

#### **1.4. Etik-Politik Özneleşmenin Bir Temeli Olarak Özne ve Adâlet İlişkileri**

Önceki iki bölümde açık bir şekilde ortaya konulduğu üzere Foucault ve Taylor, modern özneyi doğuran özneleşme süreçlerinin nasıl gerçekleştiği sorusunu cevaplamak için, Batı düşünce tarihinin kökenlerine inmişler; kimi zaman birbiriyle kesişen, kimi zaman da birbirlerinden farklılaşan birer yol haritasını ortaya koymuşlardır. Bunun için de, genel itibarıyla insanın hakikati bilme arzusunun, temel yönelim olarak zemine

---

<sup>70</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 205-207.

konulduğu görülmektedir. İnsan, hakikati bilebilecek bir yetkinlikte olduğu ve insanın hakikati bilme zeminin, dışarıda değil de kendi içinde bulunduğu şeklindeki bir inançla kurgulanmaya başlandığı andan itibaren, modern özneleşme sürecinin silsilesine dâhil olmuş bir özneleşme adayıdır artık. Zamansal bir varlık olan insanın, gerek sosyal, gerekse de düşünsel temellerinin geçmişte aranması kadar doğal bir şey yoktur. İnsan, gövdesi ve dalları geçmişten bugüne uzanan varlık ağacının bir meyvesidir ancak insanın meyveleşme süreci de, çiçeklerden meyvenin teşekkülüne kadar yine tarihsel bir süreç bağlamında gerçekleşmiştir.

Önceki paragrafta verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, çalışmanın bu bölümünde de, tarihsel sınırları araştıran bir yöntem benimsenecektir ancak araştırmanın yolculuğu, sürekli geçmişten bugüne (progresif) doğru değil, kimi zaman da bugünden geçmişe (regressif) doğru gerçekleştirilecektir. Çalışmada, özneleşme deneyiminin temel motivasyonu olarak, insanın etik-politik (erdem, adâlet) arayışlarına dair doğal yönelimi merkeze alınacaktır. Böylece, siyasetin her zaman için en ulaşılmaz idesi olan adâlete dair insanî yönelimin modern dönemdeki sınır çizgisinin nasıl ve hangi öznel konumlanışta tezâhür ettiği tespit edilecektir. Böylece, var olduğu andan bu yana adâleti arayan insanın en son öznelik noktasına da ulaşılmış olacaktır. Temel postulat ve idea olarak benimsenecek bu meyve noktadan hareketle de geçmişteki özneleşme tecrübelerine doğru yeni değerlendirmeler gerçekleştirmek mümkün olacaktır.

Özneleşme süreci, hakikatin, özellikle insanın bilgisinin sınırlanması bağlamında, insanın içkinlik düzleminde temsil edilebileceğine duyulan inancın radikalleşmesi sürecidir. Modern özne, bütün bir varlığın kanıtı olarak kendi bilmesini (ve de kendini bilmesini) zemine yerleştirdiğinden bu yana, bu hakikati temsile dair duyulan inancın zirve noktası olarak belirginleşmektedir. Taylor'un da ortaya koyduğu gibi, insanın iç yönelmesinin radikalleşmesi oranında modern öznenin ortaya çıkma zamanı da yaklaşmış demektir. Elbette Taylor açısından bu içselleşmenin en zirve noktası, Kant'ın transandantal felsefesinde kendisini gösterecektir.<sup>71</sup>

Gözkân'ın, *Kant'ın şemsiyesinin açılışı* olarak ifade ettiği bu transandantal yer değiştirme ânının sübjektivite açısından genel bir değerlendirmesine girişmeden önce, Foucault ve Taylor'un izlerini takip etmek ve Platon'dan (dolayısıyla Sokrates'ten)

---

<sup>71</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 191.

başlayarak açılmış olan etik-politik şemsiyelerin altında gölgelenmekte olan ahlâkî ve siyasî öznelerin özneleşme süreçlerinin kökenlerine, genel bir zâviyeden göz atmak gerekmektedir. Çünkü, sübjektivite metafiziği bağlamında tartışılacak bir adâlet sorunsalı, insanların ahlâkî ve siyasî özneler olarak belirginleştikleri momentlerin, genel de olsa kökensel bir tasvirini zorunlu kılmaktadır. Bu minval üzere, özellikle Platon'un temel öğretisi olarak kabul edilen idealar öğretisi yoluyla, idealar âlemine ve en yüksek iyiye açılış ânının, epistemolojik ya da ontolojik bir devrim anına tekabül ettiği kadar, ahlâkî ve politik bir dönüşümün de miladı olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

Bir özne olarak insanın adâletle ilişkisi meselesinin kökenlerine, insanın doğal haklarla olan ilişkisi bağlamında bakmak da mümkündür. Bu noktada Strauss'un bizi yönlendireceği ilk adres, Sokrates (dolayısıyla Platon) olacaktır. Bu bağlamda Strauss, "*Sokratik-Platonik-Stoik doğal hak öğretisi*" olarak adlandırdığı doğal hak öğretisini, Aristotelesçi ve Thomistik olarak adlandırdığı doğal hak öğretilerinden ayırır. Ona göre birinci doğal hak öğretisi için adâlet, iyi anlamına geldiği kadar herkese gerekli olanı vermek anlamına da gelir. Herkese gerekli site yasası kötü bir yasa olabileceğine göre, herkese gerekli olanı vermek anlamına gelen adâlet anlayışı kötü olabilecektir. Bu durumda adâlet, *herkese doğaya göre gerekeni vermek* olarak tanımlanacaktır. Buna göre başkalarına zararlı olan hiçbir şey âdil değildir. Fakat bu tanım da başkalarına zarar vermeyen ancak hiçbir eylemde bulunmayan insanların da adâletsiz oldukları gerçeğini örtbilecektir. O halde âdil insan, başkası için doğal olarak iyi olanı hayata dâhil eden insan olacaktır. İyi olanı bilmek herkes için mümkün olmadığına göre, adâlet de ancak bilge insanların yönettiği bir ülkede hayata geçebilecektir.<sup>72</sup>

Strauss'a göre böyle bir adâlet anlayışı, herkese hakkını vermeyi gerektirecektir. O halde insanlar hangi işte ve görevde iyiseler, o alanda çalışmalıdırlar. Âdil bir sitede, "*herkesten kapasitesine göre, herkese liyakatine göre*" ilkesi geçerli olacağından, her bir özne kendi kapasitesine göre İyi'yi hak etme ve bu hak edişine uygun karşılığı alma fırsatına sahip olacaktır. Bu anlayışın bir gereği olarak, cinsiyet ve güzellik gibi eylem dışı durumlarda ayrımcılık yapmak ise adâletsizlik olmuş olacaktır. Aristoteles'le birlikte yeniden geri dönülecek olan hiyerarşik kozmos anlayışını reddeden böyle bir anlayışa göre, herhangi bir yüksek mevkide bulunmak herkesin hakkı olacaktır. Böyle bir adâlet

---

<sup>72</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 173-174.

anlayışında savaşıçı öznelerin de yeri olmayacaktır. Çünkü âdil insan, hiç kimseye zarar vermeyen insan olacaktır. Ancak düşmanların işgalinden siteyi de korumak gerekli olduğuna göre; âdil fâil dostlarına milletine zarar vermeyen ancak ülkesine saldıranlara zarar veren bir fâil olarak karşımıza çıkacaktır. Böyle bir âdil sitenin vatandaşları da yöneticileri gibi erdemli, âdil ve bilge insanlar olacaktır. Ancak siteyi yönetmesi istenenler bilge olacakları için, yönetime talip olmayacaklardır. Bu noktada onların yönetici olmaları için zorlanmaları gerekecektir. Yönetici olacak bir insanın âdil olması da yeterli değildir. O insan hem ahlâklı, hem adâletli hem de filozof olmak zorundadır. Doğal olan iyiyi, siyâsî bir iyiye dönüştürebilecek bir yönetici ancak böyle olmalıdır. Buna göre siyâsî iyi, önyargıları sarsmadan kötülükleri ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Strauss'un Platon ve Sokrates'in adâlet anlayışlarına dair bu betimlemelerinden anlaşılmaktadır ki, Platon'un âdil fâili, felsefeci bir fâildir. Ona göre âdil olan tek yaşam, felsefecinin yaşamıdır.<sup>73</sup>

Doğal hakkın siyâsî hakkın bir parçası olduğunu düşünen Aristoteles içinse, bizatihi insanın yaşamı için temel olan sitelerdeki adâlet, iyi olarak görünür. Ona göre doğal hakkın en gelişmiş biçimi, yurttaşlar arasında görülendir. Hak ve adâletin en gelişmiş formu, ancak insanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkacaktır. Aristoteles açısından doğal hak ve adâlet, somut kararlarda kendisini göstermektedir. Düşünüre göre adâlet, ortak iyinin gerçekleşmesidir. O halde âdil fâil de, ortak iyiyi gerçekleştiren olacaktır. Kamu yararı denilen olgu, karşılıklı adâlet ve dağılım adâleti gibi ahlâkî ilkelere oluşmaktadır. Strauss'a göre Platon da, Aristoteles de adâlet taleplerinin çeşitliği karşısında, evrensel olarak geçerli amaçların varlığını ortaya koymuşlardır. Buna göre evrensel olarak geçerli olan belli başlı eylem kurallarından bahsetmek imkânsızdır. Birey, mevcut kaldığı durum karşısında en yüksek amacı ya da gerçekleştirilmesi en acil olan amacı hayata sokacaktır. Böyle bir pratik, öznenin âdil olması için yeterlidir. Burada evrensel olarak geçerli tek ölçüt, Taylor'un da üstün niteliklerle ilgili değerlendirmelerinde görüldüğü gibi, amaçların hiyerarşisi olmaktadır.<sup>74</sup>

Çalışmanın bağlı kaldığı sınırlar çerçevesinde Platonla başlatılabilecek, felsefeyi ve dolayısıyla da özneyi ahlâkî ve siyâsî kaygılarla yeniden tasarlama yönelimi, Kant'ın semsiyesini de geniş kubbesinin altında kuşatıp, modern zamanlara değin devam etmiş

<sup>73</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 175- 180.

<sup>74</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 183-184; 186-190.

bir temayül olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon, iyi yaşamının ve âdil toplumun teşekkül şartlarının bilgisine kafa yoran bir düşünür olarak, antik-Yunan *polis*inde eksik olduğunu düşündüğü adâleti tesis etmek için ciddi manada gayret göstermiştir.<sup>75</sup>

Hocası Sokrates'in, adâletsiz bir şekilde idamıyla açığa çıkan, Atina demokrasisindeki gündün güne derinleşen ve genişleyen adâlet yarığı, Platon'un, böyle devasa bir boşluğu doldurmanın nasıl ve neyle mümkün olacağına dair dile getirdiği sorgulamalarının kökenindeki temel kaygıyı teşkil etmiştir. Sokrates'in sofistlerle gerçekleştirdiği etik-politik tartışmalar konusunda da, hocasının yanında saf tutan Platon, Sofistlerin herhangi bir kesin dayanaktan yoksun, göreceli ve retorikçi bilgi anlayışlarının, Atina toplumunda meydana getirdiği ahlâkî merkezsizleşmenin sonuçlarına da tahammül edememektedir artık. Bu noktada, Sokrates'in evrensel ahlâk ilkelerinin varlığına olan sonsuz inancı ve ömrü boyunca bu ilkeleri arayıp tespit etmeye çalışmış olması, Platon'a ilham kaynağı olmuş gibidir. Ayrıca Atina'da adâlet zemininin kaypak oluşunun bir neticesi olarak hocasının maruz kaldığı haksız muamele de Platon açısından, adâlete dair etik ve siyâsî arayışlarda ayrı bir motivasyon unsuru olmuştur. Platon açısından bu kırılma anı, hocası Sokrates'in birey merkezli ahlâk anlayışının da bir yenilgisi olarak okunmuş, filozofların kral olacağı, toplumun yurttaşlık yapısının katı bir sınıfsallık anlayışıyla yeniden düzenleneceği bir devletin gerekliliği fikrine doğru sevk edici olmuştur. Böylece Platon, Sokrates'in ahlâkî evrenselliğini siyâsî alana da taşıyarak, iyi yaşamın ve âdil düzenin bütünlükçü zeminini inşa etmeye çalışmıştır.<sup>76</sup>

Platon'un ahlâk anlayışının temelinde bulunan “en yüksek iyi”, onun idealar öğretisinde temellerini bulan evrensel bir değerdir. Buna göre insanın ahlâklı olma arayışı da, politikanın adâlet arayışı da gerçekte en yüksek iyiyi, doksalar âleminde gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir. Platon'un gençlik yıllarından beri bir “iyi” duyarlılığı içinde olduğu bilinmektedir. Herakleitos'un da işaret ettiği gibi, oluşun amansız değişimlerinin farkında olan Platon, Parmenides'in değişimi yadsıyan bütünlükçü görüşlerini de benimsemektedir. Bu iki farklı düşüncenin uzlaştırılması sayılabilecek idealar öğretisiyle kabaca, değişimin hâkim olduğu bu doksalar âleminin, değişimden uzak bir idealar âleminin yansıması olduğu düşüncesini geliştirir. Bu düşünceye göre, idealar âlemindeki bütün idelerin üstünde “iyi” ideası bulunmaktadır. Bu

<sup>75</sup> Ahu Tunçel; Kurtul Gülenç, *Siyaset Felesefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, 23.

<sup>76</sup> Ahu Tunçel; Kurtul Gülenç, *Siyaset Felesefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, 24-26.

görüşleriyle o, sürekli değişen, kararsız dünya şartlarına bedel, değişmeyen ve aşkın bir istikrar dayanağı ortaya koymuştur. Platon, Tanrı (Demirgious) anlamında da kullandığı bu “iyi” ideasını, güneş metaforu yoluyla, insanın bütün eylemleri açısından değişmez ve evrensel bir temel olarak, ahlâk ve siyaset felsefesinin de merkezine yerleştirmiş gözükmektedir.<sup>77</sup>

Protagoras’ın nezdinde Sofistlerin temsil ettiği “*insan her şeyin ölçüsüdür*” anlayışından, “*iyi her şeyin ölçüsüdür*” anlayışına sıçranılan bu tarihi an, modern dönemde okunduğu gibi insanı etkisizleştirme ânı olarak değil de, insanı, insan için en iyi olanı aramak ve bulmak ödeviyle karşı karşıya bırakan bir yüzleşme anı olarak da düşünülebilir. Çünkü iyinin idealleştirilmesi, onun bu doksalar âleminde asla gerçekleştirilemeyeceğinin de bir tespiti olmaktadır. Bu durumda dünyadaki hiçbir ahlâkî ya da siyâsî sistem dogmatik bir kesinlikle “en yüksek iyi” olarak nitelendirilemeyecektir. Ancak bu doksalar âleminin değişkenliği içerisinde, sürekli mutlu olmanın yollarını arayan insan için iyiye yönelmek bir zorunluluktur. Buna göre, insanın ahlâkî ve siyâsî yaşamının tek amacı *erdem* (erate) olarak belirginleşmektedir.<sup>78</sup>

İyi bir ahlâkî yaşamın iyi bir siyâsî düzen içerisinde gerçekleşebileceğini ortaya koyan bu dönüşüm, dünya şartlarında asla tamamen gerçekleştirilemeyecek olsa da, aşkın bir iyinin, ahlâkî ve siyasetin öznelere tarafından sürekli aranması gerektiği gerçeği ile yüzleşmeyi de öğütleyen bir dönüşümdür. Bu temel hedefiyle dönüşüm, Platon’un *Devlet* (Politeia) adlı eserinde ve diğer diyaloglarında ortaya koyduğu siyasete dair çözüm önerilerini de aşan bir dönüşümün imkânına işaret eder. İnsan bu dakikadan sonra, adâleti aramakla ve onun en iyi tezâhürlerini ortaya koymakla yükümlü bir etik-siyaset öznesi olma yoluna da girecektir. Bu noktadan sonra, Aristoteles’in de, üstadı Platon’un ortaya koyduğu ideal hedefin farkına varan ve “en yüksek iyi”yi aramaya girişen ideal bir öznelik örneği sergilediğini iddia etmek de şaşırtıcı olmamalıdır.

Platon’a göre bu dünya şartlarında siyasi İyi’yi (Adaleti) tam olarak gerçekleştirmek imkânsızdır. Çünkü adaletin aslı bu gölgeler dünyasında değil ancak idealar âleminde. Mağaradaki meşalelerin gölgelerinden güneş ne derece üstünse, ideal olan adalet de bu dünyadaki eksik adalet uygulamalarından o derece üstündür. Platon

<sup>77</sup> Arslan Topakkaya, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon Aristoteles Karşılaştırması* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 83-85.

<sup>78</sup> Derda Küçükalp, *Siyâset Felsefesi*, (Bursa: Dora Yayıncılık, 2018), 88-89.



açısından İyi'nin bilgisine ulaşmak ancak *noesis* (idrak) faaliyeti yoluyla mümkündür. Yoksa adaletin bilgisini bu doksalar dünyasında bulmanın imkânı yoktur. Platon, bizi idealar âleminin bilgisine yaklaştıran bir bilme yetisi olarak *dionoia* (düşünme) yetisine de oldukça önem verecektir. Çünkü matematiğin ve geometrinin düşünülür kavramları ancak bu yeti yoluyla kavranabilecektir.

Platon'un mağara benzetmesinin *Devlet* adlı kitapta geçmesi, onun "iyi düzeni" ve "iyi toplumu" arayışının bir sonucudur. Daha önce de belirtildiği gibi bu arayışta hocası Sokrates'in haksız bir şekilde öldürülmesinin büyük bir payı vardır. Yunan site devletleri o dönemde demokrasiyle yönetilmektedir ve Sofistlerin de etkisiyle, Yunan topraklarında ahlâkî çöküntü kendini göstermeye başlamıştır. Böylece varlığın, ahlâkın ve bilginin hakikati karşısında derin şüpheler doğmuştur. Platon'un, idealar kuramını geliştirmesinde böyle karmaşık ve değişken bir toplum/devlet yapısının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada düşünürün aradığı adalettir, değişmeyen ahlâkî standartlardır ve iyi bir düzendir.<sup>79</sup>

Aristoteles'te ise "saf form" (ya da *teleion agathon*) öğretisi şeklinde tezâhür eden İyi, bütün şeylerin doğaları gereği yöneldiği, sonrasız ve değişmez bir hedefi işaret edecektir. Teleolojik evren görüşüne dayanan bu anlayışa göre, bütün bir kozmosu kuşatan hiyerarşik ilişkiler ağının en zirvesinde, salt form olarak adlandırılan *iyi ideası* bulunmaktadır. Her şey nihayetinde bu iyi ideasına doğru yol almaktadır. İnsanın iyi yaşamı da ancak bu kozmik ahenge tabi olmasıyla mümkün olacaktır. Modern düşüncenin ay altındaki ve ay üstündeki bütün varlıkları eşitlediği niceliksel anlayışının yerine burada; konumları ve görevleri birbirinden farklı varlıklardan oluşan niteliksel bir varlık anlayışı hüküm sürmektedir. Bu noktada dönemin kozmik adâlet anlayışı, bütün bu farklı şeylerin farklı görevlerini ve konumlanışlarını hesaba katan bir adâlet anlayışı olarak tezâhür edecektir. Her şey yerli yerinde durmalı ve kendisine ait görevi gerçekleştirmelidir ki, adâlet gerçekleşebilsin. Bu kozmolojik anlayışın toplumsal düzlemdeki tezâhürü ise, her insan tekinin ve farklı toplulukların, kendilerine uygun işlerle meşgul oldukları bir siyâsî ve hukukî nizamın ortaya konulması şeklinde gerçekleşecektir.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Ahmet Cevizci, *Platon* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 51.

<sup>80</sup> Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, 90-92.

Klasik dönemin “iyi”yi merkeze alan bu bakış açılarından hareketle, iyi ideasının politik öznesinin, kendi içine kapalı bir özne değil de, *En Yüksek Türetilmiş İyi*’nin gelecekteki bütün siyâsî imkânlarına olabildiğince açık bir özne olacağını söylemek mümkündür. Modern dönemin ahlâk ve siyaset teorilerinde görülen evrenselci ve dogmatik yönelimlerin, böyle bir iyi ideası geleneğinden tevarüs edilmediği açıktır. Bu anlayışlar daha çok, dogmatik ve yasacı Hıristiyan düşünce geleneğinin kesinlikçi olduğu kadar evrenselci dilini de taklit eder gibidir. Bu böyle olmakla birlikte, tüm insanlar için geçerli ve zorunlu olan ahlâkî hükümleri buyuracak merkezin, modern dönemde aşkın zeminden, transandantal bir zemin olan pratik aklın zeminine taşındığı da gözlerden kaçmamaktadır. Bunun yanında, çağdaş felsefede karşımıza çıkan farklılık etiği tartışmaları bağlamında, adâletin sürekli geleceğe ertelenen bir belirsizlik olarak yorumlanışının köklerini Platon’un “iyi” ideasına kadar götürmek daha mümkün görünmektedir. Genel durum böyle olmakla birlikte, özellikle Kant’ın ahlâk metafiziğinde gördüğümüz pratik aklın düzenleyici ideleri bağlamında ortaya konulan kimi görüşler, genelde modern sübjektivite metafiziğinde, özelde ise Kant’ın ahlâk öznesinin teşekkülünde; Platon’un “iyi” ideasının olduğu kadar Aristoteles’in *En Yüksek İyi*’sinin izlerini bulmanın mümkün olduğunu ortaya koyar gibidir:

Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en yüksek nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (sonuç olarak da oluşturucusu) olan bir varlık, yani Tanrı’dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iyinin* (en iyi bir dünyanın) imkânının postulatı, aynı zamanda en yüksek *kökensel bir iyinin* gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının postulatıdır. En yüksek iyiyi yükseltme bizim için bir ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin mümkünlüğünü kabul etmek, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödevle duyulan ihtiyaçla bağlantılı olan bir zorunluluktur. En yüksek iyi’nin imkânının varsayılması da ancak Tanrının varoluşu koşulu altında olabileceğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, diğer bir deyişle, Tanrının varlığını kabul etmek, ahlâkî bir zorunluluktur.<sup>81</sup>

Ancak Kant, Platon ve Aristoteles’in teleolojik ahlâk düşüncesinden farklı olarak deontolojik ahlâk düşüncesini benimsediğinden dolayı, onun, “iyi” olarak ifade edilen mutluluğu ya da herhangi bir ereği eylemin gayesi yapma fikrini kabul etmeyeceği ortadadır. Zaten Kant için, ahlâk yasasının ortaya koymasından önce bir “iyi” de yoktur. Zira iyi, ahlâk yasası tarafından ve de herhangi bir amaç için değil sadece ödev olduğu

---

<sup>81</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Praktischen Vernunft*, 858.

için, yasanın kendisi amaç kılınarak belirlenecektir. Böyle bir iyi isteme, zaten Kant için, kendi başına iyi olmaktadır.<sup>82</sup>

#### ***1.4.1..Her Şeyin Ölçüsü ve Bir Siyasi Öğreti Olarak “İyi” İdeası***

Her ne kadar bir yönüyle Sokrates demek Platon demekse de, Platon’dan önce Sokrates de Atina’daki adaletsizliğin, aşırı kuşkuculuğun ve ahlâkî çöküşün farkına varmıştır. Bu amaçla tek tek bireyleri dönüştürme arayışına giren Sokrates, haksız gerekçelerle idamından da anlaşılacağı üzere, projesinde başarısız olmuştur. Platon, hocasının başarısızlığı karşısında, bireyi değil de devleti dönüştürerek çözüme ulaşabileceğine inanmıştır. İktidarı elde etmeyerek toplumu dönüştürmede başarısız olan ve düşmanları tarafından kolayca ezilen bir Sokrates figürü Platon’un önündedir. Bu nedenle onun kurguladığı filozof tipi, devletin yöneticisi ve ideaların bilgisine vakıf olan muktendir bir filozof olmaktadır.

Sokrates’in diyaloglara dayalı yöntemiyle yapmak istediği toplumdaki yanlışları muhataplarına itiraf ettirerek fert fert uyanışı sağlamaktır. Bu amaçla bireyleri tek tek dönüştürme arayışına giren Sokrates, haksız gerekçelerle idamından da anlaşılacağı üzere, fertten başlayıp toplumu ıslah etmeyi amaçlayan projesinde başarısız olmuştur. Platon, hocasının idamıyla da ayyuka çıkan başarısızlığı karşısında, bireyi değil de devleti dönüştürerek çözüme ulaşabileceğine inanmıştır. Gerçi Sokrates’in görece başarısız gibi görünen yöntemi olmasaydı, Platon ve daha sonrasında Aristoteles de olmayacaktı. Böylece bu düşünürler, kurdukları felsefi sistemleriyle bütün dünyayı bin yıllar etkileyen İktidarı elde etmeyerek toplumu dönüştürmede başarısız olan ve düşmanları tarafından kolayca ezilen bir Sokrates figürü Platon’un önündedir. Bu nedenle onun kurguladığı filozof tipi, devletin yöneticisi ve ideaların bilgisine vakıf olan muktendir bir filozof olmaktadır.<sup>83</sup>

Cevizci’ye göre bir kısım araştırmacılarının iddia ettiği gibi Platon, İdealar kuramını mutlak bir hakikat öğretisi olarak tesis etmemiştir. Bu kuram, varlık, bilgi, değer, politika ve anlama ilgili meselelere çözüm bulmak için geliştirilmiştir. Platon,

---

<sup>82</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

“Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.”

<sup>83</sup> Ahmet Cevizci, *Platon*, 48-49.

öncelikli olarak politik sorunları çözmek istemektedir. İdealar kuramı, kesin bilgi imkânını da ortaya koyduğundan, değişmez ahlâkî ilkeler belirlemek için geliştirilmiş gözükse de, sonraları Platon bu kuramı, varlığın doğasıyla ilgili metafiziksel problemlere cevap bulmak için de kullanmıştır. Etik, politik, epistemolojik ve ontolojik problemlerin çözüme kavuşturulması, değişmez anlamlara sahip kavramlarla mümkün olabilmıştır. Böylece Platon, Protogoras'ın öznel ve rölativist düşüncelerini etkisizleştirmeyi başardığı gibi, Gorgias'ın nihilist anlayışının da hakikat olarak kabul edilmesinin önüne geçmiştir.<sup>84</sup>

Platon'a göre fenomenler dünyası, idealar karşısında olumsal (zorunsuz) bir varoluşa sahiptir. İdeaların varlığı ise zorunlu olmaktadır. Fenomenler dünyası olmadan idealar âleminin olması mümkündür ama idealar âlemi olmadan fenomenler dünyasının var olması mümkün değildir. Fenomen sadece *doksanın* yani sanının ya da inancın nesnesi olabilecektir. Platon, *doksanın* konusunun yokluk olmadığını, onun ne varlığa ne de yokluğa bağlanamayacağını ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak sanının ne bilgisizlik ne de bilgi olduğuna vurgu yapan Platon'a göre doğru bilgi; "episteme" olmaktadır ve bu bilgi ancak ideaların bilgisidir. Çünkü "kesinlikle varolan şey, kesinlikle bilinebilir. Hiçbir türlü var olmayan şeyse hiçbir türlü bilinemez."<sup>85</sup>

Platon'un bölünmüş çizgi teşbihi, onun bilgi ve varlık ilişkisi bağlamındaki fikirlerini anlaşılır kılmak için verdiği etkili bir örnektir. Buna göre iki ayrı uzunlukta ortasından kesilmiş bir çizgi varsayılmaktadır. Çizgiyle ayrılan parçalardan birisi fenomenler dünyasını temsil ederken diğeri numenal dünyayı temsil eder. Buna göre fenomenler dünyasında ruh, sanılar olarak doksalar ve yansımalara erişebilecekken, kavranılan dünyada doksadan ilkeye giderek gerçek bilgiye (epistemeye) ulaşabilecektir.<sup>86</sup> Kant'ın devrimi ise Platon'un örneğini verdiği bu iki dünyanın bilgi ve varlık değerini tersine çevirmek yoluyla ortaya çıkacaktır. Böylece varlığın bilgisi ancak fenomenler dünyasının öznesi için mümkünken, numenal dünya, inancın ve varsayımın alanına dönüşür.

---

<sup>84</sup> Ahmet Cevizci, *Platon*, 52.

<sup>85</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 186.

<sup>86</sup> Platon, *Devlet*, 510 a-e: 226-227.

Bu bağlamda, pratik akıldan doğan, siyaset ve hukuk felsefelerini de üzerinde temellendirdiğimiz ahlâk yasasının formülleri hatırlandığında, Kant'ın Platoncu bir çerçevede ideal olanı işaret etmeye çalıştığı, ancak bu düşünme faaliyetinin sonuçları itibariyle, Platon'un şemsiyesini kapatıp daha farklı bir şemsiyeyi açtığı da fark edilecektir. O halde başka bir veçheden bakıldığında, aslında Sokrates'in başarılı olmuş olduğunu da savunmak mümkün olabilecektir. Hatta bu başarılı projenin zirvesine Kant'ı da oturtmak mümkündür. Zira Sokrates ve ondan sonraki sistem filozofları olarak Platon ve Aristoteles olmasaydı, bu düşünürlerden ilham aldığı kadar onları aşmaya da çalışan bir Kant figürüne rastlamayacaktık.

Leo Strauss, Platon'un *Yasalar* adlı eserine müracaat eder ve Girit'e gelen Atinalı yabancının, Giritli bir ihtiyar ile gerçekleştirdiği politik temalı sohbetে değinir. Buna göre Atinalı yabancı, en iyi yasaları ortaya koymaya çalışmakta ve Giritli ihtiyarı en iyi devlet yasaları konusunda ikna etmek istemektedir. Yabancı, en iyi yasaların Tanrı'ya dayanan en eski Grek yasaları olduğu şeklindeki inancı sohbet havasında sorgular ve bunu gerçekleştirirken Girit yasalarının içilmesi yanlış kabul edilen şaraptan söz açarak konuyu anlatmaya başlar. Strauss'a göre bunun nedeni, aslında kendisi de şarap içerek yasalara uymayan Giritli'yi atalarının yasaları karşısında şüpheye düşürmektir. Nihayetinde Platon, bu öyküyle yasa koyucunun Yunan tanrıları değil insanlar olduğunu ortaya koymaya çalışır. Strauss'a göre bu örnek, klasik politik anlayışın modern politik anlayıştan farklı olan karakterini gözler önüne sermektedir.<sup>87</sup>

O halde, klasik politik anlayışın bir *yüksek iyisi* bulunmaktadır ve bu en iyi üzerinden gerçekleştirilen siyâsî tartışmalar yoluyla insanları ikna etmek mümkündür. Bu noktada klasik filozofun politik görevi, en iyi rejimi araştırıp bulmaktır. En iyi rejimin pratik anlamı ise kendisini “en iyi yurttaş” terimiyle ortaya koyacaktır. Aristoteles'e göre iyi yurttaş, rejimlerin farklılığına rağmen ülkesine hizmet eden insandır. Aslında bu açıklamada, klasik düşüncenin politik öznesi de kendini ele vermektedir. Aristoteles *Politika* adlı eserinde bu anlayışını geliştirerek, farklı rejimlere göre farklı iyi ve kötü tanımları ortaya çıkacağından, mutlak bir iyi yurttaşın olamayacağını ancak iyi insanın her zaman ve her durumda bu iyiliğini muhafaza edeceğini ortaya koymaya çalışacaktır.

---

<sup>87</sup> Platon, *Devlet*, 69-72.

Çünkü iyi insan/özne, *En Yüksek İyi*'nin (summum bonum) yasasına uygun hareket edecektir ve bu iyi herkes için aynı derecede iyi olacaktır.<sup>88</sup>

Açıkça görülmektedir ki, modern dönem öncesinde teşekkül etmeye başlayan bu subject (özne), Foucault'nun da işaret ettiği gibi, tâbi olan bir fâil görünümündedir. Buna göre ahlâkın ve adâletin klasik öznesi, aşkın bir iyi'nin nesnesi olan öznedir ancak bu özne, iyiye dair arayışını rasyonel düzlemde gerçekleştirebilmektedir. Atinalı Yabancının (muhtemelen Sokrates'in) gerçekleştirdiği de böyle bir rasyonel ikna çabasıdır zaten.

Taylor'a göre de, iyi'nin ahlâkî bir kaynak olarak benimsenmesi kadim dönemin en belirgin özelliklerinden birisidir. Ancak bu durum, modern dönemde bastırılmış bir durumdur. Ahlâkî *üstün nitelikler* hakkında bir çözümleme gerçekleştiren Taylor için iyi, hangi türde ya da kategoride olursa olsun, diğerlerine göre kıyaslanamayacak derecede üstün olan değere karşılık gelmektedir. Platon açısından yüce değerlerle alçak fiiller arasındaki fark, akıl ya da arzuya uyup uyumamakla ortaya çıkar. Taylor'a göre Platon, bu noktada rasyonel olanın tarafındadır. Buna göre rasyonel olmak demek, rasyonel bir düzeni (logos) benimsemek demektir. Pratiklerimizi yönetecek bir iyi fikri, böyle rasyonel bir düzenin anahtarı olmaktadır. Platon'a göre böyle bir iyi fikri ve iyi sevgisi, bizi iyi eyleme taşıyacak ve iyi insan kılacaktır. Anlaşılmaktadır ki, kadim dönemde ahlâk öznesi olabilmek, modern dönemde olduğu gibi zorunluluktan ve saygıdan değil, sevgiden ve iyi'nin kaynağından gelen bir inayetten kaynaklanmaktadır.<sup>89</sup>

Taylor, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin ahlâk anlayışlarının da Platon'un iyi ideasının etkisinde kaldığını düşünür. Hariçten gelen iyi'ye kapalı olan modern hümanist anlayışın tersine, burada en yüksek iyi, aşkın bir Tanrı olmaktadır. Bu noktada Taylor, Kant'la birlikte gerçekleşen bir yer değiştirmeden bahsedecektir. Ahlâk yasasına göre hareket etmemizi teşvik eden duygunun artık saygı duygusu olduğunu belirten Taylor, buradan Yüce'ye işaret eden bir kapı açıldığını düşünür. Buna göre yüce, ahlâk yasasına uyan rasyonel öznenin tam da kendisi olmaktadır. Artık Kant'a göre rasyonel özne, iyinin tam da kendisi olarak dönüştürülecektir. Taylor buradan hareketle, modern ahlâk öznesinin, klasik dönemde olduğu gibi dışsal kurucu nitelikleri dikkate almadığını belirtir. Böylece modern hümanistik anlayış, Platoncu rasyonel ve dışsal ahlâk anlayışını

<sup>88</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 77-78.

<sup>89</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 153-154.

ortadan kaldırmıştır. Ancak Taylor'a göre Platon'un iyi ideası, konum değiştirerek de olsa, Kant düşüncesinin içkinlik düzleminde yaşamaya devam etmektedir.<sup>90</sup>

Platon'un idealar sisteminin en yüce noktasında bulunan "varlık" ideası Platon tarafından "iyi" ile özdeşleştirilmiştir. Zira Platon'a göre var olan iyi'yken, iyi olan da var olandır. Bu nokta, iyi'nin güzel'le de özdeş olduğu bir noktadır. İyi olan var olduğuna, var olan da idealar olduğuna göre Platon açısından tek doğru bilgi (episteme) idealarla mümkün olmaktadır.<sup>91</sup>

Modern döneme kadar devam eden adalet anlayışlarında da *var olmak* iyi'yle eş değer görülmüşken *yok olmak* (adem) kötülükle irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Bu Platoncu kavrayışa göre vücut hayrın kaynağıyken, yokluk da şerrin kaynağıdır. Kant'ın, var oluşu anlama yetisinin kategorilerinin sınırına alıp ahlâkî olanın dünyasını bu sınırın dışındaki numenal bir âlem olarak belirlemesi ise, bilgi açısından iyi'nin *nichts* ile, diğer bir ifadeyle yoklukla eşitlenebilmesinin de yolunu açmış gibi gözükmektedir. O halde kadim anlayışın kalıplarınca değerlendirildiğinde, bu yeni konumlanışa göre iyi (vücudun kaynağı olarak), insanın bilmesinin sınırları içinde kalmakta; Kant'ın ahlâk anlayışının kalıplarınca düşünüldüğünde ise iyi, (numenal âlemin bilgi açısından yokluğuna dâhil olarak) inancın sınırlarından sadece umulmaktadır. Kant açısından bu durum şu anlama gelmektedir: Tezahürler âleminde tek mümkün iyi, iyi istemedir ve En Yüksek İyi'nin gerçekleştirilmesi bu tezahürler dünyası şartlarında sadece umulabilecek bir idealdir. Ancak yine de numenal olan, fenomenal olanın bizce bilinemeyen bir yönü olduğuna göre, Kant açısından onun gerçekten yok olduğunu savunmak da mümkün değildir. O bir sınır taşı olarak varlığa negatif açıdan bir tanıklığın imkânını da sunmaktadır. Bu şu demeye gelmektedir: Varlık esasında burada görünenden daha başka bir şeydir ancak biz onu ancak bize tezahür ettiği haliyle bilebiliriz.

#### ***1.4.2. Âdil Özne Arayışları***

Sokrates'in temsil ettiği özne tipinin rasyonel bir özne tipine işaret ettiği kadar, ahlâk ve adâletin öznesine de karşılık geldiği ortadadır. Foucault'nun 18. Yüzyıl modern Batı toplumu bağlamında entelektüellere biçtiği "adâlet adamı" olma görevi, Sokrates'ten

<sup>90</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 155-156.

<sup>91</sup> Ömer Osmanoğlu, *Siyaset Felsefesinde Adalet* (İstanbul: ARK Yayınları, 2021), 58-59.

(Platon'dan) devralınmış bir ödev olmalıdır. Foucault'ya göre entelektüel kavramı başlangıçta, âdil bir yasanın evrenselliğini savunan insanlar için kullanılmış bir kavramdır. Böyle bir adâlet adamı, adâletsizliklere karşı savaşıyor siyâsî bir mücadele insanıdır.<sup>92</sup> Burada Foucault'nun "adâlet adamı" ifadesiyle gerçekleştirdiği bu kavramlaştırmayı, "adâlet öznesi" şeklinde de okumak mümkün görünmektedir.

Platon ve Sokrates'in düşünceleri bağlamında siyâsî özneleşme dönüşümlerine değinen başka çağdaş düşünürler de bulunmaktadır. Kendisini bir Platoncu olarak tanıtan Alain Badiou'nun (d. 1937), *Platon'un Devleti* adlı çalışmasında; Sokrates'i âdil bir özne olarak ve de adâletin savunucusu olarak kurgulaması bu noktadan anlamlıdır. Bu eser yoluyla Badiou, Platon'un günümüzde yaşaması durumunda nasıl bir *Politeia* eseri yazacağını kurgulamaya çalışır. Bilindiği üzere Platon'un, *Devlet* adıyla Türkçeye çevrilen bu eseri, adâletin ne olduğunu sorgulayan bir eserdir. Buradan yola çıkılarak, Badiou'nun da Platoncu köklere dayanan kendi adâlet anlayışını ortaya koymak için bu eseri yazdığı savunulabilir. Özellikle kitabın "Nesnel Adâlet" ve "Öznel Adâlet" adlı bölümlerinde Badiou'nun adâlete ve adâletin öznesine dair görüşleri Sokrates'in dilinden ortaya konulmaktadır. Badiou'ya göre Sokrates, sofistlerin sapkın kullanımlarıyla istismar edilen *adâlet* kavramını doğru anlamında kullanmaya çalışmaktadır. Badiou, Platon'dan bu yana filozofların âdil bir siyasetin mümkün olup olmadığını araştırdığını belirterek, Aristoteles'in adâlet anlayışının devletin adâlet anlayışı olduğunu belirtir. Böyle bir adâlet anlayışına taraftar değildir. Badiou açısından devlet, var oluşu itibariyle adâlete kayıtsız bir kurumdur. Çünkü eşitliği tamamen istemesi imkânsızdır. Hiyerarşi karşıtı bir devletsiz adâlet anlayışından yola çıkan Badiou, adâletin öznesini de sorgulamaya başlar. Çünkü adâlet ancak eşit bireylerin alanıdır. Sokrates dışında Fransız devriminin yurttaşını ve devrimciyi de tarihteki âdil özne örnekleri olarak okuyan Badiou, adâletle öznelliği adeta birleştirir ve de bu iki kavramı birbirini gerektirir halde kurgular. Buna göre adâlet, eşitlikçi siyâsî yönelimlerin etkili, aksiyomatik ve dolaysız özne figürünü tanımlamaktadır.<sup>93</sup>

Peki, Badiou'nun Platon'un adalet anlayışından ilhamla işaret ettiği bu âdil öznenin hayata sokacağı adâlet örneği nasıl bir örneklik olacaktır? Adâletin

<sup>92</sup> Michel Foucault, *Entellektüelin Siyâsî İşlevi*, çev. Işık Ergüden: Osman Akınhay, Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 49.

<sup>93</sup> Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012), 37-40.



tanımlanamazlığına inanan Badiou'nun adâletsizlik örneklerinden yola çıkarak ortaya koyduğu görüşler, Derrida, Deleuze gibi çağdaş düşünürlerin adâlet anlayışlarıyla da kesişmektedir. Buna göre adâlet, ancak farklılıklara ihtimam göstermekle tecelli edebilecektir:

"İslamcı", "burka", "banliyölü gençler" ve hatta bakanın rezillikleriyle görmüş olduğumuz gibi, "Müslüman" ya da Sarkozy'nin beyanlarında duyduğumuz gibi "Roman" (Çingene). Üstüne üstlük bazı adlar, resmi adların kanatları altında gizlice işler, soylu F'nin en uzağında bulunanın saklı amblemleri, yani "Arap" ya da "Siyah"; bu sonuncusu bizzat en üst bastırılanın yerini alır: "Zenci". Öyleyse, şunu söyleyelim, "adâlet" ile bugün, aynı zamanda *ayırıcı adların kökünü kazımayı* anlamak, hatta öncelikle bunu anlamak da gerekir. Söz konusu olan, her politik hakikatin, türsel, evrensel ama asla kimliksel olmayan karakterini doğrulamaktır.<sup>94</sup>

Badiou yukarıda alıntılanan paragrafta yeni bir adalet tanımı yapmaktadır. Bu tanım metinde kısaca "*ayırıcı adların kökünü kazımak*" olarak ifade edilmektedir. O halde adaletsizlik, insanların, kendilerinden farklı olanları, çeşitli ayrımlarla adlandırma tahakkümünde bulunmaları ile başlamaktadır. Kant'ın etiğinin ve etiğine yaslanan siyasetinin evrenselliğini de hatırlatan ifadelerinde Badiou, evrenselliği ve hukukîliği, kimlikçi siyasetlere üstün tutmaktadır. Badiou'nun adalet anlayışının, adaletin tanımlanamaz doğasından ve de ele geçirilemezliğinden beslendiği anlaşılmaktadır. Ondaki farklılık kaygısı bunu ele verir. Burada düşünürün, Platoncu İyi ideasına yaklaştığı söylenebilir. Platon'un hakikatin yokluğunu kötülük, İyi'nin bilinmeyişi kötü olarak yorumlayışını kabul etmez. Ancak o da, kötünün İyi'den yola çıkılarak kavranmasının zorunluğuna değinmeyi ihmal etmez.<sup>95</sup>

Badiou'nun kötülüğü, İyi'ye yapılan ihanetin sonuçlarından birisi olarak tanımlaması, onun Platoncu bakışını ele veren diğer bir yönüdür. Badiou açısından, öznenin hakikat olayı ile karşılaştıktan sonra teşekkül ettiği ortadadır. Burada İyi, özne açısından hakikat olayına karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Badiou, Sokrates'ten çok sonraki bir olayı, Pavlus'un İsa'nın dirilişine dair şahitliğini temel örnek olarak alacaktır. Bu örnekten yola çıkan Badiou, ölümle dirilişi birbirinden ayıran Hıristiyanlık yorumunu benimseyerek, hakikat olayını öznenin yeniden oluştuğu bir başlangıç anı olarak konumlandırır. Badiou da, Platon'da olduğu gibi varlığın adâlet düzenini kabul eder etmesine ama o, hayatın pozitif veçhesinin de üstünde hakikat

<sup>94</sup> Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011), 126-127.

<sup>95</sup> Alain Badiou, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2004), 50, 66.

olayı olarak anılan inayet anlarının da mümkün olduğuna kanidir. Ancak ona göre, hakikat olayı tikel bir inayet anı değil; ırk, din, cinsiyet farkı tanımayan evrensel bir inayet olayıdır. Bu arada Badiou'nun Kantçı yönünü de ortaya koyan özneleşme anlayışına göre, özne görünen gerçekliği bilebilecektir ancak öznel olan hakikati bilemeyecektir.<sup>96</sup>

Zira Badiou'ya göre özne, evrensel etik temeli olan bir fâil değil, hakikat olayı karşısında yaptığı seçimiyle ve bu olaya sadakatiyle özneleşen bir figürdür. Ona göre bir tek özne yoktur. Ne kadar tikel hakikat varsa, o kadar özne vardır. Öznellik tipleri siyâsî, bilimsel, sanatsal ve aşkî öznellik tipleridir. İnsan, karşı karşıya kaldığı hakikat olayına katılarak, bu öznelardan birisine dönüşecektir. Öznenin ölümlülük karşısında ölümsüzlük imkânını yakalaması da ancak böyle mümkün olacaktır. Kantçı kategorik buyruktan etkilenen Badiou için etik ilke, “devam et!” ilkesi olarak belirginleşir. Bu ilke, bir davaya, bir olaya sadık kalmanın ve dolayısıyla da özneleşmenin en temel ilkesidir. Ancak özne devam edebilmek için, hakikatini ötekilerine dayatma kibrinden uzak durmalıdır. Çünkü hakikat, tikelliği içinde hakikattir. Onu adlandırıp başkalarına dayattığımız anda, o öznel hakikat nesnelleştirilecek ve böylece kaybolacaktır. Badiou hakikatler etiğini ve dolayısıyla da bu etiğin öznesini, evrensel adâlet ilkelerini arayacak kadar soyut bir evrensellik ve de ötekinin farklılıklarına karşı hassas bir duyarlılık sergilemek yoluyla gösterilecek soyut bir saygının iki kutuplu temeli üzerine inşa etmektedir. Badiou'ya göre hakikat olayının ardından örgütlenme gelecektir. Örgütlenme sonrasında ise, hakikat olayının zaman dışı öznesi olan politik militanı inşa edilecektir.<sup>97</sup>

Sübjektivite metafiziği bağlamında konumlandırılabilir çağdaş kimi yorumcuların yorumlarına da kısaca değinilerek işaret edilmeye çalışılan; Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik filozofların adâlet ve adâletin öznesine dair görüşleri, şüphesiz ki, bugün de ahlâk felsefesinden siyaset felsefesine değin etkilerini göstermeye devam etmektedir. Sonuç olarak, bu filozofların adâlete ve öznenin adâletle ilişkisine dair konumlanışları hususunda şunları söylemek mümkün görünmektedir. Sokrates, siyâsî bir form kazanmış adâlet anlayışından uzak durarak, adâleti özneların evrensel dünyasında temellendirmeye çalışmıştır. Sokrates'in bu anlayışıyla, Badiou gibi çağdaş düşünürleri

---

<sup>96</sup> Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, 172-175, 221

<sup>97</sup> Alain Badiou, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 138-143, 163; a.mlf. *Tarihin Uyanışı*, 106, 115.

nasıl etkilediği de çalışmanın önceki paragraflarında ortaya konulmuştur. Buna göre, güçlünün haklı olduğunu savunan Trasymachus'a karşıt olarak Sokrates, adâletin akıl yoluyla iyi olanı kötü olandan ayırma sanatı olduğunu belirtir. Her insanın içinden haykıran vicdanın sesi (Daimonion), sürekli adâleti öğütlemektedir. Âdil birer özne olmak isteyen insanlar, bu sese kulak vermek zorundadırlar.

Platon, adâleti (İyi'yi) kendi düşünce sisteminde yüksek bir konuma yerleştirerek idealleştirmiştir. Modern sübjektivite metafiziğinde pek çok yansımaları da olan bu düşünce, adâletin imkânının sürekli ertelendiği, gelecekte gerçekleşecek bir adâlet imkânı (İyi) arayışlarına da ilham kaynağı olmuştur. Platon'un idealar sisteminden bağımsız olmayan anlayışına göre adâlet, kendinde bir iyiliğe sahiptir. Bir site devletinde adâletin tatbiki, ancak herkesin hak ettiği yerde bulunmaya devam etmesiyle gerçekleşecektir. Siyaseti ahlâkın pratiği olarak gören Platon için adâlet, öznelere pratik uygulamalarıyla hayata sokulabilecek bir değerdir. Yurttaşlar; bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adâlet (dikaiosyne) olarak sıralanabilecek dört erdemi hayatlarına sokmak zorundadırlar. Platon açısından bu erdemlerin en önemlisi; bütün erdemlerin temeli olan adâlettir. Doğruluğu ve adâleti hayatlarının merkezine yerleştiren öznelere, böylece gerçek mutluluğa da erişmiş olacaklardır. İnsanı "zoon politikon" olarak gören Aristoteles açısından da ahlâk ve ahlâkın bir sonucu olan adâlet oldukça önemlidir. Onun adâlet tanımında eşitliğe önemli bir konum verilir. Eğer kişiler eşit değilse, onların paylarına düşen haklar da eşit olmayacaktır. Badiou'nun da işaret ettiği gibi devletçi bir adâlet anlayışını savunan Aristoteles için adâletli yurttaş (özne), devletin yasalarına uyan, adâletsiz yurttaş ise bu yasalara aykırı yaşayandır.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> İsmail Safi, *Adâlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine*, FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 1/12, (2018), 65-67.

## 2. TRANSANDANTAL SUBJEKTİVİTE METAFİZİĞİNİN İNŞASI: KANT'IN II. KOPERNİK DEVRİMİ

Her şey bir nehir gibi akıp gidiyor, insanların değişen beğenileri ve türlü türlü halleri oyunu tümünden belirsiz ve yanıltıcı hale getiriyor. Doğada insanın oynatamadığı sabit noktaları nerede bulabilirim, yanaşacağım sahilin işaretlerini nereye koyabilirim?

Immanuel Kant<sup>99</sup>

“Sizde bir Tanrı mı yoksa bir insan mı yasa koyucu ünvanını almaya hak kazanmıştır yabancılar?” diye sordu Atinalı yabancı Girit’in yerlilerine. Giritliler adına Kleinias verecekti cevabı. Başka herhangi bir seçeneğin doğru olamayacağından gayet emin, vakur ve tok bir ses tonuyla yanıt verdi yabancıya Kleinias: “Bir Tanrı yabancı, bir Tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta’da ise sanırım Apollon diyorlar, değil mi?”<sup>100</sup>

Platon’un *Yasalar* kitabından, bir takım kurgularla detaylandırılarak yapılan bu iktibas, aslında Kant’a kadarki binlerce yıllık insanlık tarihinin de bir özeti niteliğindedir. Kant öncesinde, insanlığın birleştiği ortak nokta elbette Zeus ya da Apollon’un varlığına inanmak değildir. Buradaki Zeus ve Apollon kavramları, yasa koyuculuğun ve tabii de bilginin, dışsal bir merkezden kalkıp insana doğru yöneldiğini ortaya koyan simgelerdir. Zaten Kleinias da bunun farkındadır ki, “bizde Zeus... Isparta’da Apollon” cevabını veriyor hiç tereddüt etmeden. O halde bu merkez olmaklığın bütün insanlık için ortak noktası, onun bir Tanrı olup olmaması ya da o merkezin adının Zeus ya da Apollon olup olması değil, insan dışından olmaklığıyla, insana müteal herhangi bir merkezin olmasıdır.

Platon’dan itibaren, genel itibariyle hakikatin mesnetlerinin dışarıda ve aşkın alanda arandığı böyle aşkın (müteal) merkezci bir döneme şahit olmuştur insanlık. Platon ve Aristoteles’in açtığı aşkın (transcendence) merkezli şemsiyenin gölgesinde binlerce yıl boyunca; evren, doğa, ahlâk ve Tanrı anlayışlarını oluşturan insanlar; yine bu şemsiyenin altında, varlığı, var olanları, Tanrı’yı olduğu kadar insanı ve insanın değerler sistemine işaret eden ahlâka dair meseleleri de aşkın bir metafiziğe göre tesis etmişlerdir. Kant’ın transandantal devrimiyle (II. Kopernik Devrimi) birlikte ise, hakikatin dayanağı

<sup>99</sup> Manfred Kühn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 165.

“Kühn ilgili ifâdeyi Kant’ın *Of The Beautiful and Sublime* adıyla İngilizce’ye çevrilen eserinden alıntıladığını belirtmiştir.”

<sup>100</sup> Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Pharmakon Yayınları 2019), 41.

aşkın olanda değil, akıllı öznenin kendisinde ve bu öznenin aklında aranacaktır. Böylece iki bin yıl boyunca açık olan Platon-Aristo şemsiyesi kapatılmış, varlık, Tanrı, ahlâk ve insan yepyeni bir bakış açısıyla görülmeye başlanmıştır.<sup>101</sup>

### 2.1. Sübjektivite Devrimi: Özdeşçi Öznen Tezâhürün Öznesine

Özellikle Aristoteles'ten sonra ortaya konulan metafizik anlayış, genel itibariyle *mevcudiyet metafiziği* olarak da adlandırılabilir. Zira hakikatin bütünüyle tanımlanıp temsil edilebileceğine duyulan güçlü inancı yansıtan bu anlayışa göre, aklın kategorileri aynı zamanda varlığın da kategorileridir. İnsan, akıl yoluyla hakikatin bilgisini ihata edebilir. Kant, böyle düşünenleri metafizikçiler olarak adlandıracaktır. Böyle bir özdeşçi düşünceye örnek olması açısından samimi bir Aristoteles takipçisi olan Farabi'nin şu ifadelerini paylaşmak yeterlidir:

Bize göre kısaca tasdik, insanın, üzerinde yargıda bulunulan (hüküm) şey (emr) konusunda, onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı (mu'tekidün) şekilde olduğuna inanmasıdır (en ye'tekide). Çünkü doğru yargı, zihnin dışındaki durumun, zihinde inanıldığı üzere olmasıdır... Kesin, kendisine dair tasdik meydana geldiği şey hakkında şu şekilde inanmamızdır: O şey hakkında inandığımız şeyin [dış dünyadaki] varlığının, [zihinde] inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olamayacağı gibi, aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir.<sup>102</sup>

Sonraları Hegel de böyle özdeşçi bir modeli benimseyecek ama kendi diyalektik düşüncesi içinde bu modeli de aşacaktır. Varoluşun *özdeşlik ve yeter neden* ilkeleriyle temsil edilemeyeceğini savunan görüş ise, sonraları Heidegger'de karşımıza çıkar. Elbette Heidegger'in Nietzsche gibi öncülleri vardır ama Nietzsche'nin de öncesinde Kant, bu özdeşçi metafiziğin temellerini çoktan sarsmıştır. Çünkü ona göre gerçeklik, kendi başına bir şey değildir ve biz numenal alanda olan hakikatin bilgisine hiçbir zaman ulaşamayacağız. Zira biz, ancak bizde tezâhür edeni bilebiliriz, kendi başına olan şeyi değil. O halde mevcudiyet metafiziğinin özdeşçi anlayışını ilk kez Kant sarsmıştır. Çünkü gerçekliğin bütünüyle akledilebilir olmadığını ve de hakikatin ontolojik yapıyla özdeş olmadığını Kant ortaya koymuştur.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 9-10; a.mlf. *Frege ve Aritmetiğin Temelleri*, 1.

<sup>102</sup> Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 72.

<sup>103</sup> Luc Ferry, Alain Renault, *Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 214.

Kant'ın bu devrimsel sıçramayı gerçekleştirmesi elbette kendinden önceki felsefecilerle de irtibatlıdır. Özellikle Hume'un, kendisini dogmatik rasyonalizmin uykusundan uyandırmış olması, onun transandantal özneyi kurmasına zemin hazırlamıştır. Kant, her ne kadar Descartes, Locke ve Hume'un sübjektivite anlayışlarından çeşitli şekillerde etkilenmiş olsa da geçmiş felsefi gelenekleri aşmayı başarmış; Descartesçı bireysel özne ya da Hume'cu ampririk (kurgusal) özne anlayışları yerine, *transandantal özne* anlayışını ikâme etmiştir. Kant'ın bahsi geçen özne anlayışını ortaya koymakla, dogmatizm olarak adlandırdığı rasyonalizmle ampirisizm arasında uzlaşmayı sağlamaya çalıştığını iddia etmek de mümkündür. Bu yolla Kant'ın, Descartes düşüncesinde karşımıza çıkan zihin-beden düalizmine yönelik bir cevap aradığı da ifade edilmektedir.<sup>104</sup>

Kant'ın amprisizm ve rasyonalizm arasında gerçekleştirmeye çalıştığı uzlaşma, Aristoteles'in *orta yolcu* ahlâk ve adalet anlayışını da hatırlatmaktadır. Antik Yunan'da adaletin temel kıstası olan ölçülülük anlayışı, tefrit ile ifrat arasında kalan vasat noktanın en erdemli ve adaletli nokta olduğunu savunur. Bu durumda Kant sistemini inşa ederken kadim *ölçülülük* ilkesine uymuş ve tefrit noktası olan amprisizmi eleştirdiği gibi ifrat noktası olan rasyonalizmi de eleştirmiştir. Eğer durum böyleyse Kant'ın, kadim metafizik anlayışı yıkmak için kadim erdem anlayışını temele aldığı iddia edilebilecektir. Bu noktada, insan bilgisinin kaynağının tamamen *a priori* olmadığı gibi tamamen *deneyimden* kaynaklanmıyor oluşunu savunan *sentetik a priori* anlayışı, Aristotelesçi bir orta yol arayışının izlerini ele verir niteliktedir. Kant'ın, *SAE* ve *PAE* adlı eserlerinin ortasında *YGE* adlı bir köprü eserin bulunmasını, aynı orta yolcu adalet arayışının yansıması olarak okumak mümkündür. Elbette bu okuma, farklı yorumların kapısını kapatmamaktadır. Kant'ın *sentetik a priori* bilginin imkânına dair arayışının, ahlâk yasasına dayanan bir arayış olduğunu savunmak da gayet mümkündür.

Hangi saiklerle olursa olsun Kant, sübjektivite felsefesinde bir dönüm noktası sayılabilecek, *transandantal sübjektivite* metafiziğini de *SAE* adlı eseri yoluyla inşa etmeye girişmiştir. Bireysel ve ampririk özneyi aşmanın daha doğrusu uzlaştırmanın yollarını arayan Kant, kısmen de olsa Locke'un etkilerini hatırlatır tarzda bilimizin deneyimlerimize tabi olduğunu vurgulamakta ancak dışsal algıların *kendinde şey* olarak

---

<sup>104</sup> John. H. Hallowel, Jene M. Porter, *Political Philosophy The Search Humanity and Order* (Canada: Prentice Hall, 1997), 294.

değil de tezâhürler (fenomenler) olarak transandantal yetilerin devreye girmesiyle bilinebileceğini savunmuştur. *Ding an sich* (kendinde şey) olarak nitelenen dışsal ve aşkın nesnelere (numenlerin) gerçek mahiyetlerini bilmenin ise Kant'a göre, hiçbir imkânı bulunmamaktadır. Biz o nesnelere ancak bizim *görümüze* (Anschauung'umuza) göründükleri şekliyle; saf görü formlarında bize tezâhür ettikleri tarzda bilebileceğizdir.

105

Kant'ın tesis etmiş olduğu bu yapıda her türlü deneyim ve akıl etkinliğinin temelinde “*saf ben*” bulunmaktadır. *Saf ben*, duyusallığın formları olan zaman ve mekânın sentetik birliğinin idrakiyle oluşmaktadır. Dışsal deneyim ise *saf benin* kendisini idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Kant'a göre *saf ben*, mutlak bir mevcudiyet değil, sentetik bir mekândır. *Saf beni* ortaya çıkaran fiil ise, *transandantal öz algı* (Transandantal Apperzeption) şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu fiil *transandantal özne* tarafından gerçekleştirilmekte; saf ben de kendisine aşkın olan bu *transandantal özne* vasıtasıyla tesis edilmektedir. Saf ben ise kendisini ancak düşünce yoluyla temsil edebilmektedir. Kant tarafından bu temsil, “*düşünüyorum*” (Ich denke) temsili olarak adlandırılmaktadır.<sup>106</sup>

Kant böylece, insana bakışı değiştirdiği gibi insanın varlığa bakışını da değiştirmiştir. Aristoteles düşüncesinde varlıkla özdeş kabul edilen kategoriler, Kant'la birlikte transandantal öznedeki yani insanın anlama yetisinde konumlandırılmıştır. Artık kategoriler varlığın yüklemeleri değildir. Kant'la birlikte kategoriler dışsallıktan koparılmış, doğrudan doğruya anlama yetisinin saf kavramları konumuna getirilmiştir. Görü yoluyla uzay ve zaman formlarında algılanan nesnelere, anlama yetisinin kavramları olan kategoriler dolayısıyla bize sunulur. Ancak anlaşılacağı üzere bu sunulanlar şeylerin kendilikleri değildir artık. Nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik kategorileri olmaksızın tezâhürlerin olması da mümkün olmayacaktır. Kant'a göre tüm *a priori* bilginin temelinde yatan hayalgücü aracılığıyla, görüden gelen çok katmanlı algılanmışlıklar saf apperzeptionun (tam algının) zorunlu bilgisinin koşullarıyla birleştirilmektedir. Hissetme ve anlama yetilerini birleştiren bu fiil gerçekleşmezse, deneyim de oluşmayacaktır. Bu noktada, tezâhürlerin tanınmasını olanaklı kılan ise kategoriler olmaktadır. Kant'a göre,

<sup>105</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 134-135.

<sup>106</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, 116-117; a.mlf. *Saf Aklın Eleştirisinde Benin Kuruluşu*, s. 7-8.

hayalgücünün sentezi aracılığıyla kategorilerin altına getirilen nesnelere tezâhürleri ancak böyle bilgiye dönüşürler. Böylece insan, doğa denilen düzen ve yasallığı bizatihi kendisi tezâhüre getirmiş olur.<sup>107</sup>

Yukarıdaki satırlar, Kant'ın *transandantal idealizm* olarak da adlandırdığı düşünsel devriminin büyüklüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre sentetik *a priori* önermelerin dışındaki hiçbir önerme, zorunlu ve evrensel bilgi olarak adlandırılmayacaktır. Bilgimizin artmasının imkânı, ancak kategorilerle nesnelere tezâhürlerinin bu *a priori* senteziyle mümkün olacaktır. Kategoriler, nesnel karşılığı olmayan düşüncelere ya da önermelere uygulandığında ise ortaya bilgi değil transandantal Schein'lar çıkacaktır. Kant Schein'in ne olduğunu göstermek için öncelikle onun ne olmadığını gösterir. Buna göre Schein bir olasılık öğretisi değildir. Deneyimin öznedeki tezâhürleri de birer Schein değildir. Schein, kategorilerin deneyim imkânını aşan kullanımlarıyla ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre görünün uzay-zaman sınırları dışında kalan nesnesi bilinmeyen kavramlar yani numenler, kategorilerin altına getirilip bilgiyi genişletecek şekilde, yani aşkın olanı transandantal olarak kabul edecek şekilde kullanılamazlar. Eğer kullanılırlarsa ortaya transandantal Schein çıkacaktır.<sup>108</sup>

### 2.1.1. Öznenin İçleşmesi

Descartes'in tesis ettiği modern öznenin, Kant'ın II. Kopernik devrimi yoluyla içe doğru radikal bir dönüş gerçekleştirdiği aşikârdır. Descartes'in *düşünen özne* anlayışıyla ortaya çıkan modern hümanistik düşünce, *cogito* olarak anılan temellendirmeye birlikte, insanı mutlak bir özne olarak evrenin merkezine yerleştirmiş ve neredeyse varlığın efendisi olarak kurgulamıştır. Düşünen özne anlayışı, aynı zamanda insan aklına ve modern bilimin iyimserliğine duyulan güçlü inancın da bir yansımasıdır. Kant'ın II. Kopernik devrimi olarak adlandırılan transandantal devriminin de etkisiyle, insanın ve şeylerin, aşkın/müteal bir hâkimiyet alanından kopuşu mümkün olmuş ve bütün hakikat, transandantal zemindeki insânî bir öznenin saf ben mekânında temellendirilmiştir. Aydınlanma düşüncesinde en ileri formuna kavuşan bu hümanistik bakışın özne anlayışına göre insan, doğanın bir parçasıdır ve bugünkü hâline ilâhî bir müdahaleyle

<sup>107</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, [A 125]: 117.

<sup>108</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2017), [B 352]-[B 353], 223.



değil, tesadüfi ve tabii süreçlerin bir sonucu olarak evrilmiştir. Ahlâkın ya da siyasetin tesisi konusunda herhangi bir metafizik öğretiye ya da aşkın bir buyruğa ihtiyaç duymayan bu özne, kendi ahlâkını ve yasasını, kendi otonomisi ve özgürlüğü içerisinde yine bizzat kendisi tesis edecektir. Nihayetinde ise, bu transandantal öznenin, teorik aklın pratik görünümü olarak, doğanın en son amacı olan ahlâkî özne tezâhür edecektir.<sup>109</sup>

Kant *SAE*'nde, saf aklın felsefesinin saf *a priori* bilgi açısından aklın yeteneğini araştırdığını ifade eder. Bu açıklamaya göre bu felsefe, saf akıldan husule gelen bütün felsefi bilgiyi sistemli bir bağlantı olarak sunmaklığıyla *metafizik* olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada Kant, *metafizik* adının saf felsefenin tümüne de verilebileceğini belirtir. Bu durumda metafizik anlamındaki bu saf felsefe, *a priori* olarak bilenebilecek her şeyin araştırmasını yaptığı gibi, bu tür saf felsefi bilgilerin bir sistemini oluşturanın sunulmasını da kapsayabilecektir. Kant'a göre metafizik, saf aklın teorik ve pratik kullanımlarının metafiziklerine de bölünecektir. Böylece Kant, doğa metafiziği ve ahlâk metafiziği olmak üzere iki metafiziğin oluştuğunu ifade eder. Birincisi şeylerin teorik bilgisine ilişkin saf aklın tüm ilkelerini kapsarken, ikincisi yapılan yapılmayan her şeyi belirleyen ve mecburi kılan ilkeleri kapsamaktadır. Kant bu noktada ahlâk metafiziğinin gerçekte saf ahlâk felsefesi olduğunu ve içinde deneyime dayalı hiçbir koşulun bulunmadığını belirtir.<sup>110</sup>

Kant, böylece *SAE* ile bilen öznenin dış dünya karşısındaki edilgen ve dış nesnelere bağlı deneysel konumlanışını ters yüz ederek, ama tecrübenin bilginin edinimindeki önemini de inkâr etmeyerek, gerçeğin ben'deki *a priori* zeminini ortaya koymuştur. Kant'ın bir önceki paragrafta geçen metafizik kavramına dair açıklamalara bir göndermeyle ifade edilecek olursa, artık dışsal gerçeklik özne merkezli bir bakışla okunacak, özne merkezci felsefenin *sübjektivite metafiziği* sınırlarının içinde, Kant felsefesinin *transandantal sübjektivite metafiziği* de böylece tesis edilmiş olacaktır. Böyle bir dönüşüm esasında ben-dışından ben-içine doğru radikal bir dönüşü ifade eder. Bu yönüyle yapılan faaliyet bir felsefe mühendisliği; diğer bir ifadeyle, bilgi üretiminin hendesî (geometrik) tasviri olarak adlandırılabilir.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Kasım Küçükcalp, *Ahmet Cevizci, Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 154.

<sup>110</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, 686. [A 841]-[A 842]

<sup>111</sup> Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 122.

Gözkân'a göre Kant, tesis ettiği transandantal felsefe yoluyla sadece Platon ya da Aristoteles'in aşkın metafizik anlayışlarının yollarını kapatmamış, pek çok düşünür tarafından modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'ın *tözsel özne* anlayışının da önüne set çekmiştir. Böylece Kant, Descartes'ın metodik şüphesi yoluyla geliştirdiği öznenin açıklanmasına dair sonuçların geçersizliğini de ilan etmiştir. Gözkân'a göre, Kant'ın transandantal felsefesi ve transandantal sübjektivite yolu, Alman idealizminden fenomenolojiye, sübjektivite felsefesinden metafiziğe kadar pek çok düşünme faaliyetine derin etkilerde bulunmuştur.<sup>112</sup>

Kant'a göre teorik metafizik, doğru olduğu gibi görünüşte de olabilen felsefi bilgiyi, sistemli bir bağlantı içinde sunmaktadır. Kant'ın transandantal sübjektivite metafiziğinin bilen öznesi de, şeylerin gerçekliklerinin neye tekabül ettiğini yani numenal alanı, bilemeyecektir ancak o bu haliyle de transandantal sübjektivite metafiziğinin öznesidir. Kant, SAE'nin *Transandantal Yargı Yetisi Öğretisi* bölümünde, deneysel şeylerin kendileri neyseler o halleriyle (numen-Ding an sich olarak) bilinemeyeceklerini savunmuş, onların ancak birer *tezâhür* (Erscheinung) olarak, 'Anschauung'umuz (Görümüz) yoluyla alımlanıp anlama yetimizde temsil edilen transandantal karşılıklar (Gegenstand) olarak bilinebileceklerine vurgu yapmıştır.<sup>113</sup>

Kant içe doğru yolculuğu sırasında görünün formları olarak uzay ve zamanı hissetme yetisinin sınırları içine yerleştirirken; *transandantal mantık* başlığı altında analiz ettiği nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik kategorilerini idrak (anlama) yetisinin sınırları içinde bırakmıştır. Nicelik kategorisi içerisinde birlik, çokluk, tümlük kavramları bulunurken, nitelik kategorisi gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama yüklemelerini içermektedir. Bağıntı kategorisi, hem bilimlerin hem de ahlâkın<sup>114</sup> temelinde bulunan nedensellik yanında, töz ve topluluk saf kavramlarını da içinde barındırırken kiplik başlığı, mümkün-mümkün olmama, var olma-var olmama, zorunluluk-zorunsuzluk

---

<sup>112</sup> Bülent Gözkân, *Saf Aklın Eleştirisi 'nde Ben'in Kuruluşu*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 1-2.

<sup>113</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 239]-[B 306]: 272.

<sup>114</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, [97]: 62.

“Şimdi özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir causa noumenon'un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin de güvencesi şudur: neden kavramı, kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu, aynı zamanda da genellikle nesnel bakımından nesnel gerçekliği türetimle sağlama bağlandığı için; böylece kaynağında bütün duyuşal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp (eğer belirli bir teorik kullanılış söz konusu değilse) saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir.”

(olumsallık) kategorilerini içerir. Anlama yetisi ancak bu kategoriler yoluyla görünün manifoldundaki şeyleri anlayabilecek ve bir görünün karşılığını düşünebilecektir.<sup>115</sup>

Verilecek birkaç örnek Kant'ın gerçekleştirdiği içe dönüş devriminin mahiyetini gözler önüne serebilecektir. Örneğin, *var olma-var olmama* olarak Türkçeye çevrilen *Dasein-Nichtsein* kategorileri, binlerce yıldan beri tartışılan onotlojinin aşkınlıklığından koparılıp anlama yetisinin transandantal sınırları içine dâhil edildiğini açıkça gösterir. Artık varlıklarından bahsedebileceğimiz şeyler, tezahür olarak bizim deneyimize sunulan şeylerdir. Buna göre, görünün formları ve kategoriler yoluyla bilinebilen herhangi bir şeyin varlığından bahsedilebilecekken, özneye tezahür etmeyen kendi başına şeylerin bilgisinden de varlığından/yokluğundan da bahsetmek mümkün olmayacaktır. Hume'un görüşlerinden etkilenen Kant'a göre nedensellik deneyim nesnelere kendilerinde bulunmaz. Nedensellik öznenin anlama yetisinin bir kategorisi olarak doğaya yüklenen bir saf kavram olmaktadır. Buna göre nedenselliğin kendi başına şey olarak doğanın asli bir unsuru olup olmadığı asla bilinemeyecektir. Ancak anlama yetimizin kategorileri dolayımından şeylere bakabildiğimiz için doğadaki bir nedensellikten, amaçlılıktan ya da yasalılıktan bahsedebileceğizdir.

Kantla birlikte yaşanan değişimin serencamı az çok ortaya konulduğuna göre, bölümün başında alıntılanan, Atinalı'nın sorduğu o soruya tekrar dönebiliriz. Aynı soru, 1781 sonrasının Königsbergli Kant'ına sorulmuş olsaydı, büyük bir olasılıkla bu konuşmanın kurgusu şöyle olacaktır: *Sizde bir aşkın varlık mı yoksa transandantal bir zemin mi yasa koyucu ünvanını almaya hak kazanmıştır Herr Kant?* diye soracaktır Atinalı yabancı Königsbergli'ye. Başka herhangi bir seçeneğin doğru olamayacağından gayet emin, vakur ve tok bir ses tonuyla seslenir yabancıya Königsbergli Kant: *Transandantal bir zemin ey yabancı, insanın içkinliğinde konumlanan transandantal bir zemin, hakkıyla konuşmak gerekirse.*

---

<sup>115</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 106]-[B 107]: 136.

### 2.1.2. Uzay/Zamandaki Özneden Öznedeği Uzay/Zamana

SAE'nin *Transandantal Estetik* bölümünde uzay ve zamanın görünümünden deneyimden kaynaklanmayan *a priori* formları olduğu açıkça ortaya konulmaktadır. Buna göre mekân, dışarıdan zihne doğru verilmekte değil zihin tarafından nesnelere yüklenmektedir. Dışsal tecrübe *a priori* uzay ve zaman temsilleri yoluyla mümkün olmaktadır. Üstelik cisimleri birbirinden ayırmamızı sağlayan farklı farklı mekânlar da yoktur. Tabiri caizse, gerçekte, zihnimizdeki bir tek mekân kalıbı sonsuz ayrışıklığa taksim edilmektedir. Uzay formu, zihnimizde verili bir sonsuz *büüklük* (Grösse) olarak temsil edilir.<sup>116</sup>

Kant açısından mekân dış duyunun bir formuyken zaman da iç duyunun bir formudur. Geometri, matematik gibi bilimler de ancak görünümün uzay ve zaman formları yoluyla mümkün olmaktadır. Dışsal bir mekâna sahip olmayan geometrik hesaplamaların yapılabilmesinin imkânı da buradan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de geometrinin temsili için uzayın *a priori* olarak verili olması gerekmektedir. Bu durumda geometrinin sentetik *a priori* bir bilgi olarak mümkün oluşu, görünümün bir formu olan *uzay* yoluyla mümkün olmaktadır.<sup>117</sup>

Kant, “örtüşmeyen eş” (inkongruentes Gegenstück) kavramlaştırmasını geliştirerek, sağ ve sol el örnekleri üzerinden bağıntısal ve konumsal uzay anlayışını eleştirir. Ona göre sol el olma özelliği elin parçaları arasındaki bağıntılar dikkate alınarak anlaşılabilir. Sağ ve sol elin birbiriyle özdeş olmaması, elin yönlülük ve böylece uzayla olan bağıntısı ile mümkün olmaktadır. Bu yönüyle Kant'ın uzay meselesini geometriden yola çıkarak çözmeye çalıştığı anlaşılabilir. Kant açısından geometrinin deneysel bir bilim olmayıp, zorunlu ve evrensel ilişkilere sahip bir bilim oluşu, bu şartlarda faaliyeti gerekli olan görünümün de (Anschauung'un) deneye dayalı olmaması anlamına gelmektedir. Bu *a priori* görü, elbette düşüncenin de bir kavramı olmayacaktır. Geometriden de yardım alan Kant'a göre *a priori* görü, uzayın, ancak hissetme yetisininin *a priori* bir formu olmasıyla mümkün hale gelecektir.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 38-B 40].

<sup>117</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 40-B41].

<sup>118</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 80-81.

Matematik ise temelinde ardışıklık olan zaman formuna dayanmaktadır. Zaman, hem eş zamanlılığın hem de ardışıklığın *a priori* bir temsili olmak bakımından uzayın üstünde yer almaktadır.<sup>119</sup> Kant açısından bütün hareketler de zamanda mümkün olabilmektedir. Bu durum fizik biliminin de uzay ve zaman görülerinin varlığıyla mümkün olduğunu gösterir niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında Kant'a göre saf mekanik de hareket kavramlarını zaman temsiliyle oluşturmaktadır.<sup>120</sup>

Kant'ın transandantal zaman belirlenimi yoluyla teşekkül ettiğini belirttiği *şematizm* öğretisi, ahlâk yasasının *Typik* öğretisine de ilham veren bir öğreti olduğundan görünün zaman formu bağlamında değinilmesi gereken bir konudur. Kant'a göre transandantal şema, bir aracı temsil faaliyetidir. Şema, ikisiyle de aynı türden ve de *çok benzer* (*gleichartig*) olması yoluyla kategori ile tezâhürün birbirine uygulanmasını sağlayan bir *transandantal aracıdır*. Kant bu faaliyetin *transandantal zaman belirlenimi* yoluyla teşekkül ettiğini aşağıdaki ifadeleriyle anlatır:

Anlama yetisi kavramı genel olarak manifoldun (çoklunun) saf sentetik birliğini kapsar. İç duyunun manifoldunun biçimsel koşulu olan zaman, böylece tüm temsillerin bağlantılarının da koşulu olarak saf görüde *a priori* bir manifold kapsar. Şimdi transandantal bir zaman belirlenimi, evrensel olmaklığıyla ve de *a priori* bir kural üzerine dayanmaklığıyla, [onun birliğini oluşturan] kategori ile aynı türdendir. Ancak diğer bir yandan, zamanın, manifoldun her amprik temsilinde kapsanması derecesinde, tezâhür ile aynı türdendir. Buna göre kategorinin tezâhürler üstünde uygulanışı, saf anlama yetisi kavramlarının şeması olarak, ikincisinin birinci kapsamda alınmasına aracılık eden transandantal zaman belirlenimi yoluyla mümkün olur.<sup>121</sup>

Görüldüğü üzere *şematizm* öğretisi, temsillerin oluşturulması açısından oldukça önemli bir işlev icra etmektedir. Bu faaliyet ile gerçekleşen, uzay ve zaman saf temsillerindeki manifoldun sentezlenmesidir. Böylece anlama yetisinin saf kavramlarının transandantal şeması ortaya çıkmaktadır. Bir yandan akledilir, diğer yandan hissetme yetisine dayanan aracı bir saf temsil faaliyeti olarak *transandantal şema*, hissetme yetisine dayanmayan saf kavramları da tezâhürlere uygulayabilmektedir. Bu noktada imgeyle şemayı da karıştırmamak gerekir. Kant'a göre imge, hayalgücünün *yeniden*

---

<sup>119</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 46].

<sup>120</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2014), AA 04: 283.

<sup>121</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 177]: 186.

*üretici* faaliyeti yoluyla üretilirken, şema, hayalgücünün *üretici* faaliyetinin bir sonucudur.<sup>122</sup>

Şematizm aslında, hayalgücünün bir kavrama imgesini sağlamasına yönelik yöntem öğretisidir. Kant'a göre, hissetme yetisinin biçimsel koşulları, kategorilerin herhangi bir nesneye uygulanabilmesinin tek evrensel koşulu olmaktadır. Kant, anlama yetisinin bu biçimsel ve saf hissetme koşulunu *şema* olarak adlandırır. Buna göre saf hissetme kavramlarının temelinde nesnelere imgeleri değil ama *şemalar* yatmaktadır. Şema imgeden daha da evrenseldir. Bir tabağın şeması zihinde oluşan tabak imgesi değil, tabağın yuvarlaklığıdır. Kant bu bağlamda üçgen kavramından bir örnek verir. Üçgen kavramı için onun hiçbir *imgesi* (Bild) yeterli değildir. Çünkü kavramın evrenselliğine imge hiçbir zaman yetişemeyecektir. Bu noktada düşünceden başka hiçbir yerde olmayan üçgenin şeması, buradaki evrenselliği ifade edecektir. Kant daha sonra, köpek gibi bir deneyim nesnesinin ampirik kavram için, üçgenin imgesinden daha da yetersiz olduğunu belirtir. Görünün belli bir evrensel kavram ile uyum içinde belirlenmesi, bir kural olarak hayalgücünün şemasını gerektirecektir. Köpek kavramının işaret ettiği kurala göre, hayalgücü, dört ayaklı bir hayvan şeklini genel özellikleriyle çizebilecektir. Hayalgücü bunu yaparken, deneyimde sunulan herhangi tikel bir şekilden yola çıkmaz ya da somut (in concreto) olarak temsil edilebilecek hiçbir imgeyle kendini sınırlamaz. Özetle belirtmek gerekirse, şema imgelerden daha evrenseldir ve imgeler ile kavramları kendi aracılığıyla birbirine bağlar. Şemalar imgeleri de kapsayacaktır ama imgeler şemaların evrenselliğine hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Kant'a göre şematizmin bu faaliyeti, insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanat[Kunst]tır.<sup>123</sup>

Kant'ın buradaki sanat nitelemesinin de yönlendirmesiyle, şematizmin mimarlık sanatı açısından da oldukça önemli olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Zira en mükemmel mimari eserlerin, kendilerinden ve hatta planlarından önce, bilişsel şemaları inşa edilmektedir. Bu zihinsel faaliyet, plan ve proje öncesinde, mimar tarafından bir kâğıda karalanan diyagram ve şemalarla da görünür kılınır. Kant'ın açtığı şematizm yolunun mimariye olduğu kadar bilimlerin ilerlemesine de katkı da bulunduğu açıktır. Ancak şemaların herkeste mutlak olarak özdeş olmaktan çok, kültürden kültüre, insandan

<sup>122</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 58.

<sup>123</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 180]-[A 142]: 187-189.

insana farklılıklar gösterebileceği de artık kabul edilmektedir. Zira her insanın çevresini algılayışı ve yorumlayışı aynı değildir. Bu durumda Kant'ın da ortaya koyduğu gibi herkeste ortak olan evrensel şemalar olduğu gibi insandan insana, toplumdans topluma değişebilen kültürel şemalar da bulunabilmektedir. Bilgi, deneyim ve kültürel pratikler kültürel şemaları şekillendirir.<sup>124</sup>

Kant'ın devrimi, insanlığın binlerce yıldan beri çeşitli kavramlara yüklediği anlamları da köklü bir şekilde dönüştüren bir devrimdir. Örneğin, o güne kadar mekân ve zamanın dışsal birer nitelik olarak kabul edildiği, ancak Kant'ın bu kavramları insan görüşünün (Anschauung) formları olarak idealleştirdiği bilinmektedir. Platon'un *aion-khronos* dikotomosi bağlamında sonsuz bir gerçek zamanla doksalar dünyasının algıya dayalı zamanı arasında bir ayrıma gitmiş olması, onun idealar dünyası ile fenomenler dünyası arasında gerçekleştirdiği epistemolojik/ontolojik temelli ayrımın doğal bir sonucudur.<sup>125</sup>

Kant her ne kadar uzay konusunda büyük bir devrime imza atmış olsa da uzayın üç boyuttan ibaret olduğuna dair görüşlerinden yola çıkılarak, Kant'ın geleneksel filozoflarda görülen kimi anlayışları devam ettirdiği iddiası da dillendirilmektedir. Buna göre Kant, kıyasın üç şekle, önermenin üç türe ayrılmasıyla uyumlu olarak uzayın da üç boyuta sahip olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasıyla geleneksel üçleme anlayışının sınırları içine dâhil olmuştur.<sup>126</sup>

Kant'la birlikte farklı bir anlamda da olsa yeniden kurulan gerçeklik dünyası ile algıya dayalı dünya arasındaki dikotomi, artık fenomenler dünyasını, epistemenin yegâne mümkün dünyası olarak belirlemek sûretiyle, idelar dünyasının ya da Kantçı dönüşümle; numenal dünyanın sessizleştirilip etkisizleştirilmesiyle aşılmaya çalışılmıştır.<sup>127</sup>

Kant'ın, zamanı dışsal olabilecek bütün zeminlerden uzaklaştırıp doğrudan öznenin görüşüne yerleştirmesi, *aion ve khronos* arasındaki Platoncu dikotominin

---

<sup>124</sup>Gökçe Ketizmen Önal, *Mimari Tasarım Eğitiminde Öğrenciye Ait Kültürel Şemanın Tasarım Sürecindeki Etkilerinin Araştırılmasında Kullanılacak Bir Yöntem*, 21-23.

<sup>125</sup> Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, (2012), 220-221.

<sup>126</sup> Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012), 177.

<sup>127</sup> Arslan Topakkaya, *Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, 224.

aşılması yönünde gerçekleştirilen bir hamle olarak da okunabilecektir. Üstelik Kant, kadim anlayışta hareketin bir sonucu olarak kabul edilen zamanı, tam bir dönüşümle, hareketin imkânını da oluşturan bir merkeziliğe taşımıştır. Bu bağlamda zaman insan görüşünün bir formu olduğuna göre gerçekte merkeze taşınan insanın içkinliği olmaktadır.

Platon, her ne kadar zamanın algısallığını kabul etse de zamanın idealar dünyasındaki *aion*'un kopyası olduğu konusunda emindir. Aristoteles ise zamanı öncelik sonralık ilişkisi bağlamında; hareketin sayılması anlamında okur. Böylece Aristoteles'e göre zaman, fenomenlerin hareketlerine bağlı olan ancak insan zihninde oluşan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Platon, sonsuzluktan yola çıkıp zamanı ortaya koymaya çalışırken, Aristoteles, oluştan yola çıkıp sonsuzluğu temellendirmeye çalışır. Kant'ın zaman anlayışı ise, zamanı dışsallıktan koparan ve doğrudan insanın görüşünün formu olarak belirleyen radikalliği ile Platon ve Aristoteles'in zaman anlayışlarını aşan bir hümanistik dönüşümü ortaya koymaktadır. Kant açısından dış dünyanın ideal bir formu olan mekân da hem Platon hem de Aristoteles açısından dışsal gerçekliği olan bir deneyim mefhumu olmaktadır. Platona göre mekân her şeyi içine alan bir kap gibidir. Ona göre varlık ve oluş mekânda meydana gelmektedir. Evrenin tamamının doluluk olduğunu düşünen Platon için bu evrende bir boşluk mümkün gözükmemektedir. Platon gibi mekânın cisim olmadığını kabul eden Aristoteles'e göre mekân, kapsayan cisimle kapsanan cismin sınırı olmaktadır. Mekânın dışsallığını savunan Aristoteles için de evrende herhangi bir boşluk bulunmamaktadır. Kant'ın boşluğu bile bir uzayda tasavvur edeceğimize dair görüşünün temelleri bu düşünürlere kadar uzanır. Ancak Aristoteles açısından mekân sonsuz değil sonlu olmak durumundadır.<sup>128</sup>

Kant'ın devriminin mahiyetini daha iyi idrak edebilmek için önemli Aristoteles yorumcularından birisi olan Fârâbî'nin (MS 870-950) *uzay* konusundaki görüşlerine daha yakından bakmak meselemiz açısından yararlı olacaktır. Fârâbî, *Kitab'ul Huruf*'unda (Harfler Kitabı'nda) “Zeyd evdedir” örneğinden yola çıkarak mekânın özneyi ihata ettiğini ve de mekânın dışsal olarak var olduğunu ortaya koymaktadır.

---

<sup>128</sup> Kutsi Kahveci, “Varlık ve Yokluk Arasında Mekân Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (Aralık / December 2017), 103.



Bunu yaparken, Aristoteles'in mekân hakkındaki "o ihata eden sondur" ifadesinden yola çıktığını da belirtir. Bu açıklamalardan sonra "Zeyd'in öküzü" ve "Zeyd evdedir" ifadeleri arasındaki izafiyet ilişkisi bağlamında Fârâbî, birinci örnekteki öküzün Zeyd'e izafe edilmesine rağmen ikinci örnekteki mekânın neden Zeyd'e izafe edilemeyeceği konularını tartışır. Bu tartışmanın nihayetinde Fârâbî, "Zeyd evdedir" sözünde evin yüklem bir parçası olduğunu ve Zeyd hakkında onun evde olduğunun söylenildiği anlamda, mülkiyet bildiren yapılarda olduğu gibi, Zeyd'i ev üzerine yüklem bir parçası yapmanın mümkün olmadığını belirtir. Bu gramer yapısından yola çıkarak gerçekleştirdiği tartışmasının nihayetinde Fârâbî'nin, buraya kadarki değerlendirmeleri bağlamında, uzayın özneye içkin değil de dışsal olduğu şeklindeki bir görüşü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Fârâbî değerlendirmesinin sonunda, uzayın insanda konumlanmasının yolunu da yine gramerden yola çıkarak şöyle ortaya koyar: *Aksine "ev, Zeyd'in mülküdür" dediğimizde, Zeyd birinciden başka anlamda yüklem bir parçası olmaktadır. Bu öyle bir şeydir ki, mekân, zaman ve sahipliği kuşatanın gerçekte nispet olduğunu ortaya koyar. Nispet ise ancak kendilerine nispetin gerçekleştiği cinslerin farklılaşmasıyla anlaşılacaktır. Çünkü ona göre, ne mekân zamanın altındadır, ne zaman mekânın altındadır ne de elbise bu ikisinden birinin altındadır. Buradan yola çıkan Fârâbî, elbisenin, nispetin kendisine olduğu bir cismin (insan bedeninin) etrafına konulmuş bir cisim olduğunu belirtir. Oysa Fârâbî'ye göre, mekân cisim değil, aksine cismin bir basiti ve sonu olmaktadır. Sonuç olarak Fârâbî, bütün bu mensubiyetleri izafet kategorisi yoluyla gerçekleştirmenin mümkün olduğunu belirtir.*<sup>129</sup>

Kant, uzay ve zamandan bağımsız olan numenal âlemin hiçbir bilgisini sahiplenemeyecek öznenin bilgi alanını fenomenal âlemlerle sınırlandırmak için özneye tezâhürler âlemi arasında, esasında bir mensubiyet/mülkiyet ilişkisi kurmuş görünmektedir. Bu durumda Kant için "Hans evdedir" cümlesi, "*Hans kendisine ait bir iç mekânda tezahür eden bir evdedir*" anlamında bir mensubiyet cümlesi olarak anlaşılmaktadır. Dışarıya ait olmaktan çıkıp artık Hans'ın zihnine ait olan bu evin mekânsallığı, Hans'ın görüşüne ait olamayacak bir numenal dünyadan böyle bir

---

<sup>129</sup> Fârâbî, *Kitab 'ul Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 30-31.

mülkiyet ilişkisi yoluyla ayrılmaktadır. Zira Kant bu aitlik ve mensubiyet ilişkisinden yola çıkışını *SAE'nin Transandantal Estetik* bölümünde açıkça ortaya koyacaktır:

Buna göre ancak bir insanın konumlandığı yerden hareketle uzaydan ve mekân kaplayan varlıklardan söz edebiliriz. Eğer biz onun altında dış görüş alabildiğimiz, görüsel karşılıklar tarafından etkilenebilmenin yegâne öznel koşulundan uzaklaşacak olursak, uzayın temsilinin hiçbir anlamı kalmaz. Bu yüklem (Praedikat) şeylere sadece bize tezâhür ettikleri, diğer bir ifadeyle, hissetmenin görüsel karşılıkları oldukları sürece yüklenebilir.<sup>130</sup>

Nihayetinde Kant'ın kendisinden önceki metafizik anlayışlarının ortaya koyduğu uzay-zaman anlayışlarını aşmış olduğu ortadadır. Farabi'nin mekân tanımından da anlaşıldığı gibi, Kant'a kadarki düşünce gelenekleri Platon ve Aristoteles'in uzay/zaman anlayışlarını aynen benimsemişler ya da bu anlayışların türevlerini ufak farklarla ortaya koymuşlardır. Kant'ın II. Kopernik Devrimi yoluyla bu kavramları da yapısöküme uğratmış olması, bir yönüyle; binlerce yıllık kadim mevcudiyet metafiziği kulesinin yıkımı anlamına gelmektedir.

Kant'ın devriminin temellerinde, insanı varlığın merkezinde konumlandıran bir hümanistik duruşun izleri görülmektedir. İnsan olmaksızın uzay ve zaman da olamayacağına, uzay ve zaman olmadansa cisimsel varlıklar olamayacağına göre, artık herşey insan karşısında ikincilleşmiş olmaktadır. Zira insanın bilgisi deneyimden kaynaklanmaktadır ancak deneyim, insan zihninin kategorileri ve görünümün formları yoluyla mümkün olmaktadır. Bu durum, kendi varlığını merkeze alan insanda, ikincil gördüğü her şeye yönelik sınırsız tahakküm arzusunu da tetiklemiştir. Bütün bunlar, Farabi'nin yüz yıllar öncesinden dikkat çektiği gibi bir mülkiyet/mensubiyet ilişkisi üzerinden temellenen insanın şeylerle ilişkisinin doğal bir sonucudur. Kant'ın bu gidişin varacağı nihayi sonucu gördüğü açıktır. Bu açıdan, ahlâk yasasına, ontolojik şiddete dair insânî yönelimi bastırmaya dönük bir tedbir olarak da bakmak mümkündür. Ancak ahlâk yasasının ilkelerinin sadece insanı amaç olarak ele alması, bitkiler ve hayvanlar gibi diğer türlerin yasa tarafından yadsınmış olması, üstelik ahlâk yasası yoluyla doğanın insana alt güdümlü kılınması; doğaya yönelik tahakküm arzusunu engelleyici bir ahlâkın tesisine fırsat vermemiştir.

Kantçı transandantal dönüşümün farklı alanlarda başka tesirleri de olmuştur. Örneğin Tanrı, uzay/zaman sınırları içerisinde tahayyül edilip tasvir edilebilecek bir

<sup>130</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 42]-[B 43], 90.

varlık olmaktan kesin olarak çıkarılmıştır. Tanrı ya da soyut varlıklar hakkındaki uzay-zaman sınırları içindeki her türlü değerlendirme, bundan sonra ilâhî değil insanî bir değerlendirme olarak anlaşılacaktır. Ayrıca Kant, Tanrının varlığının ispatının, rasyonel ve teorik bir akıl yürütmeye değil ancak ahlâk yasası yoluyla gerçekleştirilebileceğine yönelik ısrarıyla, Tanrıyı, insan zihnindeki uzay-zaman formları içine sokup insânîleştirmeyi de önlemeye çalışır. Artık bilim alanında da kadim uzay-zaman anlayışını aşan yeni yönelimler ortaya çıkmaktadır. Einstein fiziği yoluyla uzay ve zamanın görecelileşmesi, Kuantum fiziği marifetiyle de bilimin idealleşmeye başlaması buna örnek olarak verilebilir.

### 2.1.3. Öznenin Hiçleşmesi

*Aynı ırmaklara hem gireriz hem de girmeyiz, hem biziz hem de biz değiliz.*<sup>131</sup>

Her ne kadar okurlarını transandantal *Schein*<sup>132</sup> tehlikesine karşı uyarılmış olsa da, Kant'ın kendisi de kimi *Schein*'lara düşmekten kurtulamamıştır. Mütealci dönemin kimi izlerinin henüz Kant'ta bile mevcut olduğunu gösteren bu durum, aslında Kant'ın bizatihi kendini de aşmak sûretiyle ne kadar büyük bir iş yapmış olduğunu da ortaya koyar. Öyle ki Kant, sonraları Hegel gibi kimi düşünürleri bile yeniden cezbedecek bir metafizik anlayışı sonlandırmaya çalışmak gibi büyük bir işe soyunmuştur. Kant, öznenin transandantal zeminini inşa etmek gibi oldukça ince ve zorlu bir işe girişmiş ve bu bilinmeyen alan konusunda düştüğü kimi *Schein*lerden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Jean Paul Sartre, etkin ve edilgin ben arasındaki ikiliği kaldırmak amacıyla, Ego'nun aşkınlığını ortaya koyan fenomenolojik yöntemini geliştirmiş ve bununla Kant'ın transandantal öznesinin gerçekte var olmayan bir özne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Kant, gerçekte “düşünüyorum” temsiline olgusal varoluşundan bahsetmemektedir. Kant'ın *SAE*'nde geçen “*düşünüyorum bütün temsillerimize eşlik edebilmeli*” cümlesinden yola çıkan Sartre, Kant'ın *Ben*'siz bilinç alanlarının farkında olduğuna inanır. Buna göre, temsillerimize eşlik edebilen bir düşünüyorum imkânı varsa, bu temsile eşlik edemeyen başka *düşünüyorum* imkânları da bulunacaktır. Bu nedenle Kant, “*eşlik edebilmeli*” ifadesini kullanarak deneyimin olasılık koşullarından

<sup>131</sup> Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 161.

<sup>132</sup> Almanca'da pek çok anlamı yanında; *göz yanılgısı, göze öyleymiş gibi görünme* anlamlarında da kullanılan bu kelime, Kant tarafından *düşüncedeki yanılmalara* işaret etmek için kullanılmıştır.

bahsetmiştir. Burada Kant'ın söylemek istediği, bu olasılık koşullarından sadece bir tanesi, öznenin düşüncesini kendi düşüncesi olarak göz önüne alabileceği şeklindeki olasılıktır. Ancak yine de düşünürün ortaya koyduğu gibi, Kant sonrası yeni Kantçılık, deneysel kriticizm benzeri entelektüel yönelimleri, transandantal bilincin olgusallığı konusunda hemfikir gözükmektedir.<sup>133</sup>

Bülent Gözkân'ın *saf ben* hakkındaki değerlendirmeleri de, Sartre'ın düşünceleri kadar dikkat çekicidir. Gözkân'a göre, *doğası itibariyle neye tekabül ettiği belirsiz olan transandantal öznenin transandantal düşüncedeki kullanımı saf ben'in kuruluşu açısından bir Schein* olmaktadır. Kant'ın transandantal felsefesinde nesnenin bilgisini ortaya koyabilmek için öncelikle nesne, düşünülebilir olmalıdır ve bu nesnenin görüsel karşılığının da var olması gerekmektedir. Kant burada, iki şekilde Schein'a düşmektedir: Öncelikle bir kendinde şey olan transandantal öznenin kendisini idrak etmesi fiilinin saf ben'de temsil edilemez oluşu yoluyla; ikinci olarak, transandantal öznenin düzenleyici olması gerekirken kurucu bir unsur olarak kullanılması yoluyla... Gözkân'a göre, Kant bu gibi noktalarda, kendi felsefe anlayışıyla tutarlı bir tespitte bulunamamış; böylece aklın diyalektik kullanımının birkaç örneğini sergilemiştir. Böylece Kant, deneyim imkânının sınırlarını aşarak, eleştirdiği metafizik geleneğin gerçekleştirdiği bir hatayı tekrarlamıştır.<sup>134</sup>

Saf ben'in temsil kabiliyeti, bir öznenin kendisini nesne olarak konu edinmesi anlamına da gelmektedir ancak görüsel karşılıkların kurulması için kullanılan kategoriler, saf ben'in kendi kaynağının bilinmesine uygulanamazlar. Bu nedenle saf ben öznesi, kendisini nesne olarak bilip idrak edemeyecek, sadece kendini kendisine temsil edebilecektir. Descartes, bilincin içinde var olduğunu gördüğü bu öznelik faaliyetini, bilincin dışsal bütünlüğüne taşıyarak dışarıdan (duyusal olarak) bilince bakmışken, Kant tözsellik iddiasının sadece bilincin içindekilere yönelik olabileceğini kabul ederek, bilincin kendisine verilemeyeceğini savunmuştur. Kant'a göre bilinç hakkında konuşurken yapılması gereken, bilincin içinden (transandantal) konuşmaktır.<sup>135</sup>

Sartre ve Gözkân'ın transandantal öznenin ve de saf benin kuruluşlarına dair bu yorumları dikkate alındığında, Kant'ın *SAE*'ndeki kimi değerlendirmelerine dair daha

---

<sup>133</sup> Jean Paul Sartre, *Ego'nun Aşkınılığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu (İstanbul: Hil Yayın, 2016), 49.

<sup>134</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 181-183.

<sup>135</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 128-129.

farklı yorumlar da geliştirmek mümkün gözükmetedir. Buna göre, herhangi bir nesnel karşılığa tekabül etmeyen *transandantal öznenin* varlığının bilgisi de ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü Kant'a göre bir şeyin var olduğunun bilinmesi, öncelikle o şeyin algısının, görünün uzay-zaman formlarına karşılık düşmesi ve de ardından kategorilerin altına girmesiyle mümkündür. Kant'ın kendi sistemine göre, transandantal öznenin varlığının bilinmesine bu durumda imkân yoktur:

İnsan kendini deneyim yoluyla bilmez, çünkü deneyim ona, onun gerçekten ne olduğunun mutlak zorunluluğunu asla öğretemez. Deneyim ona yalnızca amprik olarak ne olduğunu veya tecrübî koşullar altında ne olması gerektiğini öğretebilir.<sup>136</sup>

Görüldüğü üzere, Kant'ın transandantal öznesini bir "hiç" haline getiren, bizatihi Kant'ın bilginin feneomenal olması gerektiğine dair açıklaması olmuştur. *SAE*'nin *Refleksiyon Kavramlarının Amfibolisi Hakkında Not* bölümünün en sonuna konulan *Hiç* (Nichts) tablosu, bütün numenleri olduğu kadar, Kant'ın transandantal öznesini de bir "hiç" olarak belirlemiştir. Bu belirleme, ahlâk öznesinin Yüce'liğinin inşası için belki de Kant açısından tutarlı bir belirleme olarak düşünülebilir. Ancak burada, ahlâk öznesinin düşünülür dünyasının da "hiç"e eşitlendiği gerçeği göz önüne alınırsa, Kant'ın kendi sistemine göre bir *hiç* olan transandantal öznenin yine bir *hiç* olan ahlâk öznesine doğru gerçekleştirdiğini belirttiği yükselişin, gerçekte neye karşılık geldiğini tam olarak temsil etmeye imkân yoktur.

Bu noktada, burada ortaya atılan iddianın tutarlılığını göstermek için Kant'ın bahsi geçen bölümdeki ifadelerine göz atmak yerinde olacaktır. Kant burada kategorilerin, görüsel karşılıkları ile irtibatlı kavramlar olduğunu belirtir. Bu noktada Kant, kategorilerin karşılıklarının, *bir şey* (Etwas) kadar *hiçbir şey* (Nichts) de olabileceğinden bahseder. Daha sonra bütün kategorileri bu anlayışa göre yeniden ele alır. Buna göre *nicelik* kategorisi bağlamında *hiç*, hiçbir görünün kendisine karşılık düşmediği bir şeydir. Numenleri böyle bir "hiç" olarak değerlendiren Kant, *nitelik* kategorisi bağlamında gölge ve soğukluk gibi negatif olguları da "hiç" olarak belirler. Daha sonra, *ilişki* kategorisinde töz olmaksızın saf form oluşu da "hiç"le eşitler. Bu yönüyle görünün nesnelere olmadığından dolayı, saf uzay ve saf zaman formları da Kant tarafından "hiç"e örnek gösterilir. Son olaraksa Kant, *kiplik* kategorisi bağlamında çelişkiden doğan bir

---

<sup>136</sup> David L. Clark, "Kant's Alliens: The Anthropology and Its Others", *The New Centennial Review*, 1/2 (Fall 2001), 206.

“hiç”likten bahseder. Böyle bir hiçlik durumu, Kant açısından imkânsız olana dair bir hiçlik ifade eder. Bu değerlendirmenin sonunda Kant, *düşünce şeyi* (Gedankending) ve *şey olmayan* (Undinge) ayırımına gider. Buna göre numenlerin “hiç” oluşu “düşünce şeyi” (ens rationis) olarak bir hiç oluşken, çelişkinin nesnesinin hiç oluşu, “şey olmayan” olarak bir hiç oluştur. Daha sonra ise Kant, iki kavramın da nihayetinde *boş kavramlar* (leere Begriffe) olduğunu açıkça ortaya koyar. Bunun dışındaki ikinci ve üçüncü kategorilerin verileri ise Kant tarafından *kavramlar için boş veriler* (leere Data zu Begriffen) olarak adlandırılır.<sup>137</sup>

Kant, PAE’nde nedensellik kavramının duyu nesnelinde olduğu gibi kendi başına şeyler konusunda da özgür bir nedenselliğin gerçekliğini ortaya koymak açısından kullanılabilmesine ilişkin özgün görüşlerini ortaya koyarken, deneysel olarak koşullandırılmamış bir nedensellik kavramının teorik bağlamda bir görüsü olmadığı için gerçekte “hiç” olduğunu belirtir. Ancak ona göre nedensellik kavramı yine de olanaklıdır. Nedensellik kategorisinin nesnel teorik gerçekliğini belirleyen bir görü olmasa da, bu kavramın isteklerde ve maksimlerde ortaya çıkan gerçek bir uygulaması bulunmaktadır.<sup>138</sup> Bu da göstermektedir ki Kant’a göre, bilgi açısından bir hiç olan nedensellik kavramı yine bilgi açısından hiç’e karşılık gelen numenal dünyaya uygulanabilmektedir.

Kant numeni, çelişki gibi *boş kavram* olarak niteleyerek, her ne kadar birincinin *düşünce şeyi* olduğunu belirtse de, gerçekte onu da çelişkiyle birlikte “hiç”e eşitlemiş olmaktadır. Zira Gözkân’ın da işaret ettiği gibi, görüsel karşılığı olmayan bir şeyin var olduğuna dair bir bilme iddiası, Kant’ın sistemi açısından da Schein olmak durumundadır. Bu durumda Kant’ın bizatihi kendisi de, nesnel karşılığı olmayan transandantal özneyi ve de ahlâk sistemi açısından oldukça önemli olan numenleri “boş kavram” olarak belirlemiş ve “hiç”e eşitlemiştir. Elbette buradaki “hiç” oluş, bilginin nesnesi olmak bakımından bir hiç oluştur. Ve muhtemelen Kant, içe doğru göçüşün sonunda ortaya çıkan bu hiç’e doğru çöküşün kendi sistemine zarar verebileceğini sezmiştir. Bu nedenle de, *inanca yer açabilmek için bilgiyi kaldırmak (aufheben) zorunda kaldığını SAE’nin İkinci Baskıya Önsözü*’nde açıkça itiraf etmiştir.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 290]-[B 349]: 307-308.

<sup>138</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, [99]: 63.

<sup>139</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B XXX]: 47.

Burada Kant'ın kullandığı *aufheben* fiili oldukça önemlidir. Bu kullanımın çok sonrasında Hegel'in, *aufhebung* anlayışını diyalektiğin önemli bir durağı olarak sunması dikkat çekicidir. *Kaldırma, yükseltme, ortadan kaldırma* gibi farklı anlamları aynı anda içinde barındıran bu fiilin Kant tarafından "bilgi" üzerinde uygulanmış olması, Kant'ın bilgelik konusunda da bir yer değiştirmeye imza atma arayışında olduğunu düşündürmektedir. Burada onun *gnothi seauton* ilkesinden *epimeleia heautou* ilkesine doğru bir dönüş gerçekleştirdiği savunulabilecektir. Zira Kant'ın ahlâk öznesi bilginin öznesinden ziyade ruhaniliğin öznesi görünümündedir. Bu da en azından Kant'ın, birinci bölümde tasvir edilen *kendini bilme* düsturuyla *kendilik kaygısı* düsturu arasında bir denge arayışı içinde olduğunu düşündürmektedir. *Neyi bilebilirim?*, sorusunun ortaya konulduğu SAE'nde geçen *diyalektik, Schein* ve *antinomi* benzeri konuları da ruhaniliğe doğru bir dönüşün bağlamına oturtmak mümkündür. Burandan da esasında örtük bir *neye inanabilirim?* sorusunun cevapları ortaya çıkacaktır. Ancak yine de bu bilgelik yolu, kendini bilme yolunun *aufhebung*'u sayesinde ortaya çıktığı için onunla da alakalıdır. Kant'ın PAE'nin sonlarında geçen aşağıdaki ifadeleri bu bağlamda okunduğunda ufuk açıcıdır:

Tek kelimeyle: bilim (eleştirel olarak araştırıldığında ve metodik olarak sunulduğunda), bilgelikten sırf ne yapılması gerektiği değil, öğrenciler için herkesin izlemesi gereken bilgeliğe giden yolu iyi ve tanınabilir bir şekilde açmak ve başkalarını da yanlış yollardan alıkoymaya yaraması gereken bir hareket hattı olarak anlaşılırsa, bilgelik öğretisine açılan dar bir kapıdır.<sup>140</sup>

Kant, numenal alanı, bilginin değil de inancın ve de umudun konusu yaparak kurtarmış olsa bile, bütün bir sistemin üzerine temellendiği transandantal özne, Kant'ın sistemi açısından artık bir 'hiç' olmak durumundadır. Zira Kant, en temeldeki kurucu zemini, diğer bir ifadeyle, transandantal özneyi kurtaracak herhangi bir çözüm önerisi ortaya koymamıştır. Aslında Kant'a göre tezâhürde algılanamayan bir şeyin olgusal yokluğunu iddia etmek o kadar da basit bir şey değildir. Ona göre, gerçekliğin eksikliğini dolaylı ya da dolaysız olarak ispatlayabilecek hiçbir deneyim mümkün değildir. Bunun bir nedeni, hissetme yetisine karşılık gelebilecek bir olgusal eksikliğin algılanma imkânının yokluğuyken, diğer bir nedeni, bu yokluğun, bir tek tezâhürden ve bunun gerçekliğinin dereceleri arasındaki farktan çıkarılamayacak oluşudur. Kant'a göre, tezâhürün uzamlı büyüklüğü değişmediği halde, gerçekliğin, sonsuzdan yokluğa kadar

---

<sup>140</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 176.

azalan olgusalılık dereceleri bulunabilir. Uzay-zamanı dolduran bu sonsuz çeşitlilikteki derecelerin her birinin kuşatılması mümkün olmadığına göre, belli bir derecede eksik olan olgusalılığın, başka bir derecede var olup olmadığından hiçbir zaman emin olunamayacaktır.<sup>141</sup>

Çağdaş Kant yorumcularından Kojin Karatani de, anlama ve akıl yetilerinin amprik olarak var olan şeyler olmadığı iddiasından yola çıkarak, bu yetilerin aslında *hiçbir şey*'e tekabül ettiğini ortaya koymaya çalışacaktır. Karatani'ye göre Kant'ta ortaya çıkan bu transandantal sübjektivite anlayışı, üç yetiyi tek bir sistem altında toplayan *hiçbir şey* olarak bir işlevdir. O da Heidegger gibi, Kant'ın teorik felsefesini ontolojik bir felsefe olarak görür. Çünkü Karatani'ye göre transandantal inceleme, *hiçbir şey* olarak işlevi keşfetmesi anlamında ontolojiktir. Tam da bu noktada Karatani radikal bir çıkış yapar. Ona göre Kant'ın Kopernik devrimi, öznelliğe değil özneliğin incelenmesi yoluyla *kendinde şey*'e bir dönüş olmaktadır. Karatani'ye göre bu *kendinde şey* (numen) kavramı, ahlâkî bir kavram olarak düşünülmelidir. Aslında bu şekilde Kant, *başkasına dayalı düşünceye* bir dönüş gerçekleştirmiştir. Kant'ın özneliğin katılığında *Yargı Gücü'nün Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu “özneler arasılık” (sensus communis) yorumuyla kurtulmaya çalıştığını iddia eden Hannah Arendt gibi düşünürleri de isim vermeden eleştiren Karatani'ye göre Kant, henüz *SAE*'nde kendisini içe bakış çerçevesiyle sınırlamış, bu içe bakışa aykırı olan bir başkalık olarak nesneliliği ortaya koymaya çalışmıştır. Karatani, Kant'ın düşüncesine dair bu kavrayışını şöyle özetleyecektir: *Transandantal düşünce baştan uca kendine dönük bir inceleme olsa da, başkalarının bakışını nakşeder. Tersinden söylenirse, transandantal düşünce baştan uca gayri şahsi olsa da, yine de kendine dönük bir incelemedir.*<sup>142</sup>

Transandantal özne, bilinmeyen bir kendinde özne anlamına da geldiğine göre Kant, adlandırılıp nesneleştirilemeyecek olan bir öznellik imkânına da yönelmiş bulunmaktadır. O halde *amprik ben*'in tanımlanıp temsil edilemeyecek bir *transandantal ben*'den doğması gerçeği, bizi öznenin temsil edilip tanımlanamayacak bir kaotik öznenin doğduğu gerçeğine de götürecektir. Böyle bir kaotik özne ise, Kant'ın doğada kaosun bulunduğu ortamların Yüce duygusuyla irtibatlı olduğunu ortaya koymasıyla

<sup>141</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 214]: 212.

<sup>142</sup> Kojin Karatani, *Transkritik*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017), 60-61, 78.



koşut bir şekilde, Yüce ile irtibatlandırılabilir bir sübjektivite yorumunu doğurabilecektir.<sup>143</sup>

Bir farklı yorumla, modern dünyada yaşanan kaosun temelinde bilgi bakımından “hiç”e eşitlenmiş böyle kaotik bir öznenin bulunduğu da savunulabilecektir. Deleuze’un da işaret ettiği gibi, yaşamın inkâr edilip değersizleştirilmesiyle bir “hiç” değerini alışı, onun bir tezahür olarak sunulup kurgulaştırılmasıyla alâkalıdır. Böyle bir nihilizmi negatif nihilizm olarak adlandıran Deleuze, duyu ötesi düşünülür dünyaya bağlanan yaşama üstün değerler fikrinin nihilizmin doğuşuna vesile olduğunu belirtir. Bu şu demektir: Negatif nihilizmin bir sonucu olaraksa ortaya, bütün duyuüstü değerlerin inkâr edildiği bir reaktif nihilizm ortaya çıkmaktadır. Böylece yüksek değerlerin kendi kendisini değersizleştirdiği bir nihilist dünya doğmaktadır.<sup>144</sup>

## 2.2. Ahlâk Yasasından Ahlâk Öznesine: Doğa, Din ve Ahlâk Yasası Arasındaki İlişki

Kant’ın 1781’de yayımlanan *SAE* adlı eseriyle sınırlarını ve olanaklarını tespit etmeye başladığı, daha sonra, ahlâk yasasına tabiiyetiyle özgürlüğünü gerçekleştiren bir öznellik temelinde tesis ettiği ve *YGE* adlı eserindeki kimi açılımlarıyla imkânlarını genişletmeye çalıştığı bir sübjektivite metafiziğinin mimarı olduğu gerçeği bundan önceki bölümlerde açıkça ortaya konulmuştur. Kant’ın böyle bir özneliği nasıl tesis ettiği anlaşıldıktan sonra çalışmamız bağlamında cevaplanması gereken asıl soruya, Kant’ın bu özneliği *hangi hakla* bu şekilde tespit ettiği şeklindeki *adalet* sorusuna yönelmek bir zorunluluktur. Bu noktada Kant’ın, adaletin imkânı bağlamında, mevcudiyet metafiziği olarak anılan önceki metafizik anlayıştan modern döneme neleri taşıdığı ya da neleri geçersiz kıldığı ve Aydınlanma çağının tarihselliğine bağımlı kalan hangi önerilerde bulunup hangi önerileriyle bu çağın şartlarını aştığını tespit etmek yerinde olacaktır. Bu bağlam itibarıyla çalışmamın neticesinde tespit edilip ortaya konulması öngörülen temel mesele, Kant’ın tesis ettiği sübjektivite metafiziğinin adaletin teorik ve de pratik imkânları açısından nasıl bir konuma oturduğu meselesi olacaktır.

Kant bağlamında, adaletin imkânına dair bir mesele araştırılırken, bütün yolların önünde sonunda kesişeceği nokta, henüz ilk başta ifade edelim ki, ahlâk yasasıdır. Kant

<sup>143</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §23 (Son paragraf): 1016.

<sup>144</sup> Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2017), 30.

düşüncesinde her türlü pratiğin temelini konulan ahlâk yasası, elbette adalet meselesinde de temelde bulunmaktadır. Bu durumda, ahlâk yasasının doğmasına vesile olan kaynakların ve şartların neler olduğunun tespiti, Kant'ın adalete dair geçmişte ne söylemiş olduğu ve de günümüze hitaben neler söylemiş olabileceği sorularının cevaplarının verilmesi açısından oldukça hayatidir. Zira bir binanın ikinci ya da üçüncü katı inşa edilmeden en önce, onun temeli inşa edilecektir. Temel inşa edilmeden ikinci katın inşası elbette mümkün değildir. Kant'ın pratik felsefesinin temelinde bulunan ahlâk yasasının tarihselliğinin şartları teşrih edilmeden de geleceğin özgün şartlarına ilhamlar sunacak bir Kantçı adalet araştırması ortaya koymak mümkün olmayacaktır.

### **2.2.1. Doğa Yasasından Ahlâk Yasasına**

Kant, ahlâk yasasını herkes için geçerli genel geçer bir formül olarak ortaya koyarken, dönemin doğa bilimlerinin yasacı dilinin de etkisi altındadır. Ahlâk yasasının *Universalisierungsformel* (Genelleştirme Formülü), *Naturgesetzformel* (Doğa Yasası Formülü) benzeri isimlerle anılan türevleri bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, bugünkü bilimsel veriler müvacehesinde anlaşıldığı üzere “doğa yasası” kavramı da tarihsel bir kavramdır ve tarihî gelişmelerin etkisi altında sürekli dönüşmektedir. On sekizinci yüzyıl penceresinden bakıldığında doğa yasası, daha ziyade mekanik bir doğanın yasasıdır ve hiçbir istisnası olmayan zorunlu bir yasadır.

Kant'ın ahlâk yasasında da (Naturgesetzformel) bu dönemin “doğa yasası” anlayışının izlerinin bulunduğu açıktır. Üstelik Kant bu etkiyi üstü örtülü olarak da olsa yer yer hissettirir. Doğa yasasının, ahlâk yasasının Typus'u (modeli) olduğuna dair PAE'ndeki tespitleri buna bir örnektir.<sup>145</sup> Düşünürün henüz 30'lu yaşlarda basılan ancak yayımlanamayan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eserinde kendisini gösteren Newtoncu kozmoloji anlayışı, onun sıkça kullandığı “doğa yasası” kavramının kaynaklarını da ele verir niteliktedir. Kant, ilgili eserinde, doğanın büyük düzenindeki evrimden bahsettiği satırlarda doğa yasası konusuna da değinir ve bu bağlamda şu ifadeleri dile getirir:

Dünyayı en ilkel kaos içinde belirledikten sonra doğanın büyük düzenindeki evrime çekim ve itim güçlerinden başka bir güç uygulamadım: Bu iki güç de aynı

<sup>145</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 75.

derecede kesin, yalın, özgün ve evrenselidir. Her ikisi de Newton'un doğal felsefesinden alınmıştır. Birincisi, artık hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak biçimde saptanmış bir doğa yasasıdır. Newton biliminin belki de birincisi kadar kesin olarak açıklamadığı ikinci güç ise, herkesin kabul edeceği tanımı içinde, yani gazlarda olduğu gibi maddenin en ayrılmış durumuna bağlı olarak ele alınmıştır.<sup>146</sup>

Alıntılanan satırlarda Kant'ın doğa yasası kavramına yüklediği kesinlik, yalınlık, özgünlük ve evrensellik gibi nitelikler, 18. yüzyıl bilim anlayışının Kant düşüncesindeki etkisini gösterir niteliktedir. Ayrıca Kant, burada doğa yasasının "artık hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak biçimde saptanmış" bir zorunlu bilgiye karşılık geldiğini de ortaya koymaktadır. Fakat ilginçtir ki Kant, Newton'un, "itim yasasını", birinci yasa olan "çekim yasası" kadar kesin olarak açıklamadığını da dile getirir. 20. yüzyıla gelindiğinde, kuantum fiziği alanında gerçekleştirilen çalışmalar, Newton'un "kütle çekimi yasasının" yeniden yorumlanmasına ve hatta sorgulanmasına değin evrilmiştir.

Örneğin, kuantum fiziği çalışmaları bağlamında, kuantum fiziği ile kütle çekim yasasını birleştirme çabalarının güncelliği göstermektedir ki, bir zamanların tartışılmaz doğa yasası, başka bir zamanda tartışılır ya da yeniden yorumlanır hale gelebilmektedir. Newton'un kütle çekim yasasını geliştirirken *graviton* adlı bir parçacıktan bahsetmediği aşikârdır. Ancak kuantum fizikçileri, *graviton* adlı atom altı parçacıktan bahsetmekle kalmamışlar, kütle çekiminin gerçekleşmesini sağlayan bu parçacığın var olması gerektiğini bilimsel olarak da kanıtlamışlardır. Böylece *sicim kuramı*yla ortaya konulmuştur ki, kütle çekimi alanında *graviton* adlı parçacığın titreşimi gerçekten bulunmaktadır.<sup>147</sup>

Bu arada şunu da ilave etmek gerekir ki, *SAE*'nde geçen kimi bölümler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, *kuantum mekaniği* ya da *kuantum fiziği* olarak adlandırılan bu bilim dalının isim babasının da Kant olabileceği anlaşılmaktadır. Kant'ın eserinin *Transandantal Unsurlar Öğretisi* adlı bölümünün bir alt başlığı olan *Algı Beklentileri* (Anzipationen<sup>148</sup> der Wahrnehmung) bölümünde nicelik ve büyüklük (Grösse) anlamlarında kullanılan Latince *Quantum*, *Quantitaet*, *quanta continua* kavramları

<sup>146</sup> Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 54.

<sup>147</sup> Brian Greene, *Saklı Gerçeklik: Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları* (Ankara: Tübitak, 2011), 104-105.

<sup>148</sup> Kant burada, Epikür felsefesinde geçen *Prolepsis* kavramının Latince versiyonunu kullanmaktadır. Buna göre Antik Yunanca'da *pro* (ön) ve *lambanein* (almak) kelimelerinin birleşmesinden oluşan *Prolepsis*, insanın, o olmadan hiçbir şeyi anlayıp başkalarıyla tartışamayacağı, ruh tarafından beklenti içinde kalınan bir konu fikri olarak tanımlanabilir.

yoluyla Kant, her duyumun ve tezâhürdeki her gerçekliğin, bu gerçeklik ne kadar küçük olursa olsun, bu bilinen küçüklükten daha da küçük bir derecesinin olduğunu ortaya koyar. Kant bu durumu da *quanta continua* (sürekli nicelik) kelime grubuyla adlandırır.

149

Yeri gelmişken, 20. yüzyılın bilim felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan filozoflarından Popper'ın yanlışlamacılık (Falsification) anlayışına değinmekte yarar bulunmaktadır. Popper'ın yanlışlamacılık anlayışı, bilimsel bilginin kesinliğine ve evrenselliğine duyulan güvenin sarsıldığı bir dönemde ortaya konmuştur. Bu da göstermektedir ki, artık dünya 18. yüzyılın dünyası değildir. Geçmişte tartışılmaz olarak görülen teoriler ve bilimsel kabuller, bu dönemde yaşanan gelişmeler neticesinde sorgulanmaya başlanmıştır. Popper, Sokratesçi bilgisizlik anlayışını devralarak, ortaya çıkan her problemin çözülmesinin ardından çözümsüz başka problemlerin ortaya çıktığını, hatta ortaya çıkan bu yeni problemler sayesinde, sağlam ve güvenilir sanılan bilimsel temellerin de sarsıldığını belirttiği, sorgulamalara girişir.<sup>150</sup>

Popper bu sorgulamaların felsefi düzlemde tebarüz etmiş öncülerinden birisi olarak, bilimsel bilgi karşısında kayıtsız şartsız bir teslimiyeti ifade eden *doğrulamacılık* anlayışını oldukça etkili argümanlarla eleştirir. Doğrulamacılar, bir teoriyle olgunun uyumunun, o teorinin bilimsel kabul edilmesi için yeterli olduğunu savunurlar. Popper'a göreyse böyle bir iddia kabul edilemezdir. Zira herhangi bir teoriyi desteklemek için pek çok olgu örneği bulmak oldukça kolaydır. Ayrıca Popper, evrensel geçerlilik taşıyan herhangi bir teorinin mantık düzleminde kanıtlanmasının imkânsızlığını da savunmaktadır. Örneğin, bütün kargaların siyah olduğuna dair bir tümel önerme, insanlık tarihinin başlangıcından bugüne değin yaşayan bütün kargaların siyah olması durumunda bile mantıksal kesinlik taşımayan bir önermedir. Zira geçmişte kargaların beyaz ya da gri olmayışı, onların içinden çıkan kimi fertlerin bundan sonra da beyaz ya da başka bir renkte olmayacağını göstermez. Bir tek beyaz karganın varlığı bile bu evrensel ve zorunlu yargıyı çürütmeye yetecektir. Buradan yola çıkan Popper, herhangi bir önermeyi doğruladığı iddia edilen bilimsel önermelerin de doğrulanması gerektiğine vurgu yapar. Doğrulanması gereken bu önermeler doğrulandıklarında ise, onları doğrulayan önermeler

---

<sup>149</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 211]: 210.

<sup>150</sup> Karl Raimund Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 79.

de doğrulanmalıdır. Silsile halinde sonsuza kadar götürebilecek bu doğrulama zincirinin imkânsızlığı, Popper açısından, şüpheyi ve sürekli sorgulamayı esas alan yanlışlamacı anlayışın haklılığını ortaya koymaktadır.<sup>151</sup>

Popper'la aynı dönemde yaşayan Werner Heissenberg'in bulduğu *belirsizlik (Uncertainty) ilkesine* de bu bağlamda değinmekte yarar vardır. Türkçede, *kesinsizlik, kararsızlık, değişkenlik ve şüphe* gibi anlamlara da gelen “uncertainty” kavramının kendisi bile, 18. yüzyılın bilimsel ve felsefi zeminini oluşturan mekanik evren görüşünün, 20. yüzyıl itibariyle artık terk edildiğini açıkça göstermektedir. Heissenberg'in belirsizlik ilkesi, atom altı parçacıkların pek çok üyesinin konum-momentum; enerji-zaman gibi ikili özelliklerinin eş zamanlı olarak belirlenemeyeceği gerçeğini ortaya koyar.<sup>152</sup>

Önceki paragrafta dikkat çekilen Popper'ın yanlışlamacı anlayışı, doğa yasalarına değin teşmil edilebilir. Örneğin; 21. yüzyılın tanınmış fizikçilerinden Erik Verlinde, Kant'taki “doğa yasası” düşüncesinin de düşünsel zemininde sarsılmaz bir sütun olarak duran kütle çekimi yasasının, Newtoncu anlamda var olmadığını iddia etmekte ve bilimsel teorilerle bu iddialarını kanıtlamaya çalışmaktadır. Verlinde'ye göre kütle çekimi entropinin; başka bir ifadeyle söylemek gerekirse *düzensizliğin* bir yasasıdır.<sup>153</sup>

Bu görüşün, evrenin, nedensellik ağlarıyla sıkı sıkıya bir şekilde her bir unsuru birbirine bağlayan mekanik bir düzende hareket ettiğine dair duyulan inançla birleşmesi elbette oldukça zordur. Kütle çekiminin bile sorgulanıp entropik bir kuvvete indirildiği böyle bir çağda, Kant'ın ahlâk yasasının doğmasının imkânsız olduğu açıktır. Çünkü böyle bir çağda doğa yasası kavramının kesinlik ve evrenselliğine duyulan inanç zayıflamış gözükmektedir. Elbette, Kant'ın çağında da kuantum fiziğinin belirsizliklerinden beslenen bir post-modern yaşantının temellendirilmesi beklenemezdi. O halde Kant'ın ortaya koyduğu ahlâk anlayışı, çağının bilim anlayışının etkisi altında ortaya konulmuş kabul edilebilir.

Kant'ın yaşadığı dönemde bilim çevrelerinde muhtemelen, kilise kaynaklı mutlak teolojik yasaların baskılarından kurtulmanın verdiği yoğun coşkuyla hareket ediliyordu. Doğanın yasaları, doğa bilimlerinin değişebilir teorilere dayandığı gerçeği yok sayılarak,

<sup>151</sup> Sercan Kabakçı, “Karl Popper ve Yanlışlamacılığı”, *Madde, Diyalektik ve Toplum*, 2/3 (2019), 187-188.

<sup>152</sup> Semra Uçar, “Heisenberg Belirsizlik İlkesindeki Belirsizlik”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 14 (2020), 72-82.

<sup>153</sup> Erik Verlinde, “Emergent Gravity and the Dark Universe”, *arXiv:1611.02269v2 [hep-th]*, 8 (Nov 2016), 42.

kilise yasaları gibi, mutlak yasalar olarak algılanıyordu. Kısaca, kilisenin yasa dilinden boşalan koltuğa, doğa bilimlerinin, insan hayatı da dâhil her şeye teşmil edilebilecek katı yasaları oturtuluyordu. Nietzsche de Kant'ın başarısının aslında bir Tanrıbilimcinin başarısı olduğunu dile getirirken bu durumu kastetmektedir. Ona göre ahlâk yasası, rahiplik döneminden kalma bir mirastır. Kant da, bilimsellik görüntüsü altında aslında rahiplik yapmaktadır.<sup>154</sup>

Nietzsche'nin Kant hakkındaki değerlendirmeleri yer yer abartılı yakıştırmalarla dolu gibi görünse de, Kant'ın Hıristiyanlık ahlâkına dair bir tarafgirliğinin olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. PAE'nin *Saf Pratik Aklın Diyalektiği* bölümünde Kant, Hıristiyanlığın ahlâk öğretisinin Stoacıların ahlâk öğretilerinden daha ziyade kendi ahlâk öğretisiyle uyduğunu belirtir. Buna göre Hıristiyanlık bir din olarak değil ama henüz bir öğreti olarak *En Yüksek İyi* kavramını vermektedir.<sup>155</sup> Kant burada sonsuza doğru giden bir ilerlemeye dair zaman anlayışını kısmen Hıristiyanlık'tan devraldığının ipuçlarını verir.<sup>156</sup> Kant'a göre Hıristiyanlık öğretisi *En Yüksek İyi*'yi *Tanrı'nın krallığı* (des Reichs Gottes) kavramı ile ortaya koymaktadır. Üstelik Hıristiyanlığın ahlâk ilkesi de teolojik ve heteronomik değil kategoriktir. Tanrının istemesinin bilgisi bu ahlâkın temeli değil, ödeve uyulması koşuluyla, *En Yüksek İyi*'ye ulaşmanın temelidir.<sup>157</sup>

Bir yoruma göre de, 18. yüzyıl bağlamında aslında yaşanan, dinden boşalan yerin bilimsellikle doldurulmaya çalışılmasıdır. En güçlü bilimsel teoriler bile zaman içinde yerlerini başka teorilere bırakabildiklerine göre, bu teorilerin evrensellik iddialarının sonsuza dek geçerli olmadığı ortadadır. Ancak, her alanda gerçekleştirilen yer değiştirmeler, din ve bilim arasında da gerçekleştirilmektedir. Dinin mutlaklığının yerini artık bilimin mutlaklığı düşüncesi almaya başlamıştır. Kadim dönemlerden bu yana değişenin ardında değişmeyi arayan insanın, değişmeyi, yine de değişen bir evrenin kapsamı dâhilinde ve de değişenle ilişkisi içinde aradığı aşikârdır. Değişmez yasalara tabi

---

<sup>154</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev. Oruç Arıoba (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 18-19.

<sup>155</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, [229-231]: 138-139

<sup>156</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, [231]: 139.

“Hıristiyan ahlâkı (olması gerektiği gibi olan) kendi buyurtusunu böylesine saf ve göz yummaz bir buyurtu olarak koyduğu için, insanın, en azından bu yaşamda tam olarak bu ahlâka uygun olma güvenini kırar, ama sonra bu güveni yeniden şu şekilde doğrultur: gücümüzün yettiği kadar iyi eylemde bulunursak, gücümüzün yetmediği şeyin bize başka biri tarafından sağlanacağını umabiliriz, bunun nasıl olacağını bilelim ya da bilmeyelim.”

<sup>157</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [232]: 863.

olduğu düşünölen bu değişmekte olan doğanın olumsuzluğundan bağımsız bir değişmez yasa tahayyöl etmekse, bu manada gerçekte imkânsızdır.<sup>158</sup>

Kant'ın *numen-fenomen* ayrımıyla bilimsel yasaların zamanla değişebileceği gerçeğini çok önceden tespit ettiğini söylemek mümkündür. Zira öznelerde tezâhür eden gerçeklilik, bu durumda mutlak bir gerçeklilik olmayacak ve insan böylece bir *ding an sich* alanı olan numenal gerçekliği sürekli aramaya devam edecektir. Bu aramalar sonucunda, insanın bulacağı -bu bulunan ister bir doğa yasası, isterse de bir hipotez olsun- her hâlükârda artık insanda tezâhür eden *sentetik a priori* bir bilgi olacaktır. Böylece de doğa yasalarının bile –biri tezâhür olmaları nedeniyle- uzay-zamana bağlı tarihsellikleri ve zamanla değişebilme ihtimalleri kabul edilmiş olacaktır.

Bu noktada, *Kütle Çekimi* gibi doğa yasalarının yeniden yorumlanma sürecinin Kant'la birlikte başladığını söylemek mümkündür. Bunu söylemek için elimizde somut veriler de bulunmaktadır. Kant'ın 1786'da basılmış olan *Doğabiliminin Metafizik Temelleri* adlı eserinde, Newton'un *kütle çekimi yasasını* kendi felsefi sistemine uygun bir şekilde yeniden yorumladığı gerçeği gözlerden kaçmaz. Onun bu konudaki özgün yorumu, kütle çekimi yasasının diğer doğa yasaları gibi *a priori* bir yasa olduğu yönündedir. Üstelik Newton'un kabul ettiği gibi dışsal bir mutlak uzayın varlığını da kabul etmeyen Kant için uzay, insanın hissetme yetisiyle alakalı görünün formlarından bir formdur. Kant, 1783'te yazdığı *Prolegomena* adlı eserinde belirttiği gibi, anlama yetisinin *a priori* yasalarını doğadan almadığını, aksine anlama yetisinin kendi *a priori* yasalarını doğaya buyurduğunu, kabul etmektedir. Zira Kant'a göre, kütle çekimi yasasının zorunluluğu ve evrenselliği, insanın anlama yetisinde bulunan kategoriler tarafından buyurulmaktadır. O halde bu yasaya dair bilgi de, her *sentetik a priori* bilgide olduğu gibi insanda tezâhür eden fenomenal ve görel bir bilgidir.<sup>159</sup>

Kant'ın *PAE*'de geçen, doğa yasasının ahlâk yasasının Typus'u (modeli) olduğuna dair değerlendirmeleri, ahlâk yasasının doğa yasasına bir öykünmeyle teşkil edildiği şeklindeki yorumlara da neden olabilecektir. Doğa yasasını kendisine Typus olarak alan ahlâk yasasına bu imkânı tanıyan anlama yetisi ise eğer, bu durumda anlama

<sup>158</sup> Çağlar Karaca, "Doğa Yasası Kavramının Tarihsel Sınırlılıkları ve Evrensel Geçerliliği", *Dört Öge*, 17 (2020), 37-58.

<sup>159</sup> Michael Friedman, *Kant ve Kesin Bilimler*, çev. Sibel şan Öget (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015), 228-239.

yetisi açısından doğa yasasının tesisinin de bir sentetik *a priori* faaliyet olduğunu, deneyim alanıyla *a priori* alan arasındaki sentezi hayalgücünün tesis ettiğini hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Ancak Kant böyle bir yorumu kabul etmez. Bu noktada Kant, doğa yasasının, sadece formu bakımından yargı gücü için bir yasa olduğunu belirterek hayal gücünü ahlâk felesefesindne dışlar. Ona göre ahlâk yasasının doğa nesnelere uygulanmasının yetisi hayal gücü değil anlama yetisidir. İşte Kant, anlama yetisine dayanan böyle bir yasayı ahlâk yasasının Typusu (modeli) olarak adlandırır. Kant bu bağlamda, ahlâk yasasının herkes için evrenselleştirilebilmesinin yolunun, doğa yasasının Typus olarak alınmasıyla mümkün olacağını belirtir. Zira Kant'a göre, görüşleri ve onlara bağlı şeyleri, *düşünüür dünyaya* aynen aktarmadıkça, ona sadece yasalılığın formunu uygulamak yoluyla, deneyim dünyasının yapısını, düşünüür dünyanın modeli olarak kullanmaya izin bulunmaktadır.<sup>160</sup>

Kant anlama yetisinin, ahlâk yasasının Typus faaliyetinin tek yetisi olduğunu belirtirken, hayal gücünü sisteminden uzaklaştırdığını düşünür. Ancak bizzat Kant'a göre anlama yetisi de hayal gücünden bağımsız bir yeti değildir. Kant'a göre anlama yetisi, hayal gücü ile ilişki içinde Apperzeption'un (tamalgı) birliği olmaktadır. Saf anlama yetisi ise, aynı birliğin hayal gücünün transandantal sentezi ile ilişkili halidir. Burada görüde hiçbir karşılığı olmayan *a priori* saf kavramların sentezinden bahsedildiği anlaşılmaktadır.<sup>161</sup> Anlama yetisi kategoriler yoluyla doğaya nedensellik, zorunluk ve evrensellik gibi kavramları yükleyen yeti olduğuna göre, o aynı zamanda doğaya yasalılık yükleyen yetidir. Anlama yetisindeki kategorilerin doğanın görüşüne temas edip yasalılık üretmeleri de hayal gücünün üretici faaliyeti olan saf sentezleme faaliyeti ile mümkün olmaktadır.<sup>162</sup> Bu durumda ahlâk yasasına Typus olarak alınan doğa yasası da esasında hayal gücünün üretici faaliyetinden bağımsız bir yasa değildir.

Kant'a göre anlama yetisi aklın idesine bir hissetme şeması değil bir doğa yasası sağlayabileceğine ve formu bakımından yargı gücü için bir yasa olarak temele konulacak bu yasayı Kant, *ahlâk yasasının Typus'u* (modeli) olarak aldığına<sup>163</sup> göre, bu Typus'un içerisinde de hayal gücünün bulunmaması düşünülemeyecektir. Bu durumda Kant'ın,

---

<sup>160</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [122-124]: 787-789.

<sup>161</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 119] - [A 120].

<sup>162</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 58.

<sup>163</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [122]: 787-788.



ahlâk yasasının doğa nesnelere uygulanmanın yetisini anlama yetisi olarak belirlemek suretiyle, esasında başka bir kapıdan, hayal gücünü de ahlâk sistemine aldığı savunulabilir. Zira önceki paragraflarda gösterildiği gibi doğa yasası da dâhil olmak üzere anlama yetisindeki sentez faaliyetleri hayal gücü olmaksızın düşünülemez. Üstelik anlama yetisi de zaten hayal gücü olmadan düşünülemeyecek olan Apperzeption'un birliği olmaktadır.

Ancak hayal gücünün ahlâk yasasına dâhil olması sadece yukarıda anlatıldığı şekilde gerçekleşmemektedir. Bu demektir ki, ahlâk yasasının bizatihi kendisi de hayal gücünün faaliyeti olmaksızın mümkün gözükmemektedir. Zira ben'in kendini idraki olmasa, ahlâk öznesinin kendi maksimini belirlemesinin zemini de ortadan kalkmış olacaktır. "Düşünüyorum" (Ich denke) fiiliyle saf ben'i canlandıran da hayal gücü olduğuna göre, hayal gücü, ahlâk yasasındaki evrenselleştirme testinin imkânının zemininde de bulunmaktadır. Ayrıca ben'in kendi maksimini herkes için evrenselleştirebilmesi de hayal gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Zira eylemi belirleyen maksimin herkes için yasa olup olamayacağını ölçmek için gerçekleştirilen bu test, ben'den başka öznelere oluşan bir bütünü tahayyül edebilmemle ve maksimimi muhayyel olarak onlara uygulayabilmemle mümkün olacaktır. Burada da hayal gücünün etkisi kendisini açıkça göstermektedir. Eylemlerin maksiminin genel bir doğa yasasıyla *karşılaştırılması* (Vergleichung) yoluyla gerçekleştirilen bu sınama faaliyeti, eylemin ahlâklı olup olmadığını ortaya koyar. Eylemin maksimi bir doğa yasası biçimi alabiliyorsa ahlâklı, alamıyorsa ahlâk dışıdır.<sup>164</sup>

Önceki paragrafta geçen *karşılaştırma* kavramı da, meselemiz açısından dikkat çekicidir. Zira eylemlerin maksiminin genel bir doğa yasasıyla karşılaştırılması eylemi de hayal gücü kullanılmaksızın mümkün değildir. Kant'a göre birçok tekil yargının karşılaştırılması (Vergleichung) ile doğan yargı türü, mantıksal olarak kurulan evrensel bir yargı olmaktadır. Kant açısından sadece estetik yargılar değil, İyi hakkındaki yargılar da mantıksal evrensellik taşımaktadırlar, çünkü nesnenin bilgisi olarak, herkes için geçerlidirler.<sup>165</sup> Bu durumda ahlâk öznesi kendi tikel maksiminden yola çıkarak

---

<sup>164</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [123]: 788.

<sup>165</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 48.

gerçekleştirdiği karşılaştırma faaliyeti yoluyla mantıksal olarak kurulan evrensel bir yargıya ulaşmaktadır.

Konu bağlamında Kant'ın YGE'de kullandığı *Hypotyposis* kavramıyla *Typus* kavramının benzerliğine de dikkat çekmek yerinde olacaktır. Kant YGE'nde şematik ve sembolik temsil ayrımı yaparak, bu iki temsil şeklini de *Hypotyposis* başlığı altına yerleştirir. PAE'nde geçen *Typus* kavramının *Hypo-* ön eki almış *Typosis* kavramıyla esasında aynı elime olduğunu gördüğümüzde, burada ahlâk yasası için kullanılan *Typus* kavramına da bir işaretle bulunulduğunu fark ederiz. Bölümün başlığı olan “Ahlâkîliğin Sembolü Olarak Güzellik Üzerine” ifadesi de böyle bir durumu haklılaştırır. Bu başlık altında anlatılanlar, *Typus* kavramı hakkında da ipuçları verebilecektir. Kant burada sembollerin benzetme yoluyla *a priori* kavramlara görüler sağladığını belirtir. Eğer *hypotyposis* sembolikse, yalnızca aklın düşünebildiği ve hiçbir duyusal görünün onun için uygun olmadığı kavrama görü sağlanması mümkün olacaktır. Bununla görünün kendisine ve içeriğine değil ama kuralına ve derin düşünmenin formuna benzetmeli bir prosedür ortaya koyacaktır.<sup>166</sup> Kant'ın YGE'nde sembol kavramı bağlamında ortaya koyduğu özelliklerle PAE'nde *Typus* kavramı bağlamında dile getirdiği özelliklerin benzerliği, sembolün teşkili için gerekli olan hayal gücünün, ahlâk yasasının *Typus*'u için de gerekli olduğunu düşündürmektedir.

Tarih felsefesi anlayışı bağlamında değerlendirildiğinde Kant'ın, insanın akıl, anlama yetilerinin ve bunların kategoriler gibi alt özelliklerinin de doğa tarafından oluşturulduğunu düşündüğü anlaşılacaktır. Zira onun, *YGE* adlı eserinde geçen *son amaç* (*Endzweck*) kavramı bağlamındaki kimi değerlendirmeleri<sup>167</sup> ve de *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi* adlı eserinde, doğanın insanın özelliklerini belirleme anlamında ona önceliğini ortaya koyan ifadeleri, esasında Kant'ın; dıșsal, fiziki yasaların nedenselliğiyle oluşturulmuş insanın; dolayısıyla da, doğa tarafından oluşturulmuş hissetme, anlama ve akıl yetilerinin varlığını kabul ettiğini de ortaya koymaktadır.

Bu durumda insanın, görüsünden kategorilerine değin, kendi anlama yetisine ya da aklına önsel bir dıșsallık tarafından teşkil edildiği, Kantça da malum olmalıdır. Bu

---

<sup>166</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §59, 1146-1147.

<sup>167</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §83, 1. Paragraf: 1246-1248.

bakımdan, var olmaları *a priori* bir zorunluluk olan kategorilerin oluşma sürecinin de doğanın tasarımlarının ve de elbette tarihselliğin sınırları içinde kalması kaçınılmaz olacaktır. Öyleyse anlama yetisinin doğaya yasalarını buyurması mevzuu, doğanın anlama yetisinin kategorilerini teşkil etmesi parantezinden farklı bir parantezdir. Kant, bizzat kendisinin açtığı bu iki ayrı parantezin de farkındadır. Zaten, *YGE*'nin *Teleolojik YGE* bölümünde, insana öncel doğa ile doğaya öncel insan arasındaki uçurumu giderme arayışındadır. Böylece Kant, doğaya alt güdümlü *homo phenomenon*'dan, doğayı kendine alt güdümlü kılan özgürlüğün insanına; *homo noumenon*'a geçer ve doğa artık insanın nedenselliğine bağımlı hale getirilir. Çünkü doğadaki nedensellik ancak doğanın son amacı olan insanın anlama yetisi yoluyla kendisini keşfedebilecektir. Ayrıca ahlâkın öznesi olan insan, koşulsuz yasa yoluyla, doğanın koşulluluğunu da aşip doğayı kendi özgür nedenselliğine bağımlı kılabilir.<sup>168</sup>

Ahlâk yasasının Kant tarafından *sentetik a priori* bir yargı olarak değerlendirilişi de ilk bakışta bir çelişki gibi görünebilir. Her ne kadar ahlâk yasası bilginin, dolayısıyla anlama yetisinin bir konusu olmasa da, pratikte ortaya konulan bir gerçeklik olarak, zorunlu ve evrensel oluşu cihetiyle *sentetik a priori* bir önerme niteliğiyle ortaya konulur. O halde bu yasanın, bilimsel bilgide olduğu gibi zorunlu ve evrensel oluşu, özellikle 21. yüzyılın bilim anlayışı bağlamında değerlendirildiğinde, yasanın mutlaklığı anlamına gelmeyecektir. Hatta gerçekte, Kant'ın düşünce sisteminin geneli açısından bile bu böyle değildir. Kant'ın *sentetik a priori* kavramı hakkındaki temel açıklamaları hatırlandığında anlaşılır ki, gerçekte yasanın sentetik yönü nesnelere bilgisinden, *a priori* yanı ise anlama yetisinin kategorilerinden gelmiş olabilir. Kategoriler, görü nesnelere ya da görü nesnelere varoluşlarıyla ilgili olduklarına göre, görünümün formları olan uzay ve zamanın sınırları dâhilindeki durum ve olgularla ilgilidirler. Sentetik *a priori* bir önerme olan ahlâk yasası da bu haliyle, öznenin bilgisinin bağlı olduğu deneyimin değişebilir dünyasıyla bağlantılı olmalıdır. Zira Kant'ın *SAE*'nde belirttiği gibi kategoriler, nesnelere tezâhürler içinde düşünmenin genel kavramlarıdır.<sup>169</sup>

Kant'ın, *sentetik a priori* bir önerme olduğunu belirttiği ahlâk yasasının, tarihselliğine ve dolayısıyla da yorumlanıp genişletilebilirliğine dair de kabul edilebilecek

<sup>168</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §84> 4-5. Paragraflar: 1248-1249.

<sup>169</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 148]-[B 149]: 165-166.

bu itirafsız itirafı, her ne kadar onun sistemindeki bir zaafı ele verir gibi olsa da, bu sözde zaaf, *sentetik a priori* düzlemde kalınmak şartıyla, sonrakiler için yepyeni kapıları aralama imkânı da sunabilecektir. Kaldı ki Kant, zaten *SAE*'nde kategorilerin, tüm tezâhürlerin bir bütünü olarak doğaya *a priori* yasalar yükleyen kavramlar olduğunu belirtir. Öyle ki, kategoriler doğadan türetilmemiş ve de kendilerini doğanın kalıbına uygun hale getirmemiş olmalarına rağmen, doğa manifoldunun (Çoklusunun) birleşmesini *a priori* belirleyebilmektedirler. Bu da göstermektedir ki, Kant açısından doğa yasalarının, öznenin algısından ve görüşünden bağımsız, mutlak ve değişmez birer kendinde şey olarak görülmeleri zaten imkânsızdır. Ona göre, doğadaki tezâhürlerin yasaları anlama yetisi ve onun *a priori* formu ile uyumlu olmaları gerekmektedir. Zira Kant'a göre yasalar mutlak olarak değil, anlama yetisini taşıyan özneye göreli (relativ) olarak var olurlar. O halde göreli olarak var olan doğa yasalarının uzay-zamanı aşan (tarih üstü) mutlak ve değişmez yasalar olarak kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>170</sup>

Kant açısından, nedenselliğin yasaları olan doğa yasalarının dahi göreli olarak kabul edildiği gerçeği ortada olduğuna göre, gerçekte, bu doğa yasalarındaki zorunluluk ve evrensellik ilkelerine bir andırımla kurulan ahlâk yasasının önermesinin, hem *sentetik a priori* bir önerme olması hem de insana göreli olmaması düşünülemez. Kant, elbette kendisine böyle bir iddia yöneltilebileceğinin farkındadır ve sistemini bu gibi iddiaların sarsıntılarından korumanın yollarını da aramaktadır. Bu durum Kant'ın, ahlâk yasasının dünyasını, neden *natura arcetypa* olarak nitelendirdiğini açıklar mahiyettedir. Zira doğa yasaları, doğrudan *anlama yetisinin* (Verstand) kategorilerinden olan *nedensellik* kavramıyla ilgiliyken, ahlâk yasası daha bütüncül ve kapsayıcı bir yeti olan *akıl* (Vernunft) bir yasası olarak kabul edilir. Kant, saf akılla bilinen ahlâk dünyasını bu nedenle *asıl dünya* (*natura arcetypa*) olarak kabul eder.<sup>171</sup>

Öznenin, doğanın nedenselliğinin zincirlerinden özgürleşmesinin yolunun, onun bir *causa sui* (nedeni kendinde olan) olarak, kendi yasasının nedeni olmasından geçtiğini savunan Kant, böylece, şeylerin yasalara bağlı varoluşları olarak tanımladığı doğayı, ahlâkın duyulur üstü doğasına alt güdümlü kılmaya çalışır. Zira ahlâkın duyulur üstü/koşulsuz doğası, özgürlüğün dünyasıyken, hissedilir/koşullu doğa, nedenselliğe

<sup>170</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 163]-[B 164]: 176-177.

<sup>171</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [75]: 755.

bağımlı bir doğadır. İnsanı doğanın bir gayesi olarak, bu duyulur üstü doğaya tabi kıldıktan sonra, insanda bir tezâhür olarak beliren doğayı da ahlâkın koşulsuz dünyasına tabi kılmış olur. Bu nedenle, Kant'a göre hissedilir doğanın düşünülür doğada değil, düşünülür doğanın duyulur doğada bir izdüşümünden bahsedilebilir. Kant'ın gerçekleştirdiği bu ters çevirme ile bir anda düşünülür dünya asıl, duyulur dünya ise kopya bir dünya haline gelir. Ahlâk yasası ide olarak bizi öyle bir doğaya götürmektedir ki, saf akıl bu dünyaya uygun bir fiziksel bedene sahip olması durumunda, En Yüksek İyi'yi gerçekleştirebilecektir.<sup>172</sup>

Doğa yasasına tabi olan fiziki insandan, ahlâk yasası yoluyla doğanın nedensellik zincirlerinden özgürleşen ahlâkî insana doğru gerçekleştirilen bu sıçrama, bundan sonra siyasetin de, hukukun da ahlâk yasasını temele alarak gerçekleştirilebileceği sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Çünkü doğa, bütünüyle ahlâk yasasına yani insanın özgürlüğüne alt güdümlü hale gelmiştir. Bu aynı zamanda doğanın insan tarafından araçsallaştırılması anlamına da gelecektir ki, böyle bir alt yapıdan doğacak politikaların ya da hukukî yasaların da insanı doğanın efendisi olarak kurgulayacağı açıktır. Zaten Kant da YGE'nde bu gerçeğe dikkat çekmektedir: *Yeryüzünde anlama ve dolayısıyla kendine keyfi amaçlar belirleme gücü taşıyan yegâne varlık olarak, o gerçekten de doğanın efendisi ünvanına sahiptir...*<sup>173</sup> Böylece insan doğayı aşmış; doğa artık, ahlâk ve kültür varlığı olan insana alt güdümlü kılınmıştır. Üstelik 18. yüzyıl şartlarının doğa yasası anlayışından doğan zorunlu ve evrensel ahlâk yasasının öznesi, en azından düşünülür dünyada, nedensellik zincirinden özgürleşerek doğayı yönetme ve geliştirme yetkisine de sahip olmuştur:

Şimdi ahlâklı varlık olarak insan (ve böylece dünya içindeki her akıllı varlık) hakkında, artık onun neden (quem in finem) varolduğu sorulamaz. Varlığı (Dasein) en yüksek amacın kendisini içinde kapsar ki, ona, elinden geldiğince, tüm doğayı bağımlı kılabilir, en azından aksine olarak, doğanın herhangi bir etkisine bağımlı kalmasına izin yoktur.<sup>174</sup>

Doğanın herhangi bir etkisine altgüdümlü olmayan *homo noumenon*, görünün uzay ve zaman formlarını da aşmış bir öznedir artık. O halde zamansallıktan sıyrılan ahlâkî özne, şimdinin zamansallığını da aşmıştır. *Şimdi* kavramıyla *mevcudiyet* kavramının, Batı dillerinde ortak bir kelimeyle (presence) ifade ediliyor oluşu,

<sup>172</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [74-75]: 754-755.

<sup>173</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §83> 2. Paragraf: 1243.

<sup>174</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §84> 5. Paragraf: 1249.

mevcudiyet metafiziği kavramının aynı zamanda bir *şimdileştirme* metafiziği anlamına geldiğini de ortaya koymaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde dikkat çektiği şimdileştirme, şimdi içindeki her mevcut olan var olanının kendi mevcudluğu içerisinde şimdileştirilmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir şimdileştirme teşebbüsü aslında, yitip gidenin sabitlenip elde tutulması arzusundan kaynaklanmaktadır. Saat yoluyla gerçekleştirilen zamanı ölçme eylemi, aslında şimdiyi merkeze alan bir eylemdir. Heidegger'e göre ölçek idesinin değişmezliği, onun herkes için ve her zaman sürekli mevcut olması anlamına gelmekte ve onu kamusallaştırmaktadır.<sup>175</sup>

Böylece zaman, öznelarasılık dolayımında öznel bir nesnellik kazanmış olmaktadır. Kant'ın ahlâk yasası, bir yönüyle böyle bir mevcudiyet metafiziği anlayışını aşma arayışı olarak da okunabilir. Zaten numenlerin ne olduğuna dair sorunun Kant'ta cevapsız kalmış oluşu da, varlığın fenomenlere indirgenemeyecek bir bilinemezliğe sahip olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. O halde Kant, oluşun devininin farkındadır ancak yaklaşmakta olan kaosu önlemek adına kozmosu, insanın içkinliği zemininde inşa etmeye çalışmaktadır. Zira insanın kendine tezâhür edenden gayrısını bilmesi imkânsızdır. Ahlâk Yasası ise, SAE'ndeki antinomilerle uyarılan teorik özneyi, mevcudiyet metafiziğinin sınırlarını aşmaya davet eder. Böylece özne, artık şimdinin ya da buradanın değil, zamansızlığın ve mekânsızlığın öznesidir.

SAE'nin *Transandantal Estetik* bölümünde, uzay ve zamanın görünüm formları olarak belirlenip dışsallığından edilmiş olmaları bile, daha başlangıçta teorik öznenin de mevcudiyet metafiziğini aşan bir özne olarak kurgulandığını gösterir. Buna göre zaman da, mekân da öznenin kendisindedir artık dışarıda değil. Böylece onlar, deneyimlerin koşulu olan *a priori* görü formları olarak deneyimden önce ve deneyimden bağımsız olarak özনে tesis edilmektedirler. Bu durumda insan şimdiki zamana değil şimdiki zaman insana tabi olmuş bulunmaktadır.<sup>176</sup> Böylece Kant,

---

<sup>175</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 611-613.

<sup>176</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 38]-[B 39]: 87; [B 46]-[B 47]: 92-93.

Heidegger'in de işaret ettiği, şimdileştirme anlayışlarını sorgulamanın zeminini de hazırlamış durumdadır.

### 2.2.2. Ahlâkî Öznenin Kuruluşu

Metafizik şeyler alanını, diğer bir ifadeyle, maddesi olmayan ve maddeye yaklaşmayan varlıklar alanını araştıran kimse, bunların kendinde oldukları gibi temessülünü bulamayacak, bu bilgileri aklın araştırması yoluyla keşfedecektir.<sup>177</sup>

Kant'tan önceki mevcudiyet metafiziklerinin ortak kabulü, çalışmada daha önce Platon'dan alınan örnek yoluyla da ortaya konulduğu gibi, ahlâkın kaynağının insan doğasının dışındaki bir otoriteden kaynaklandığı şeklindedir. Bu geleneksel anlayışa göre insan, kadim geleneklerde farklı isimlerle anılan dışsal bir otoritenin buyruklarına itaat ettiği müddetçe değerli olacaktır. Modern dönemde ise bu anlayışın yerini, ahlâk kurallarını insanın koyup belirlediği bir özerklik anlayışı almıştır. Montaigne'nin Denemeler'iyle teşekkül etmeye başlayan bu anlayış, Kant'la birlikte zirve noktasına erişmiştir.<sup>178</sup>

Kant, *SAE*'nde transandantal metafiziği, doğa metafiziği ve ahlâk metafiziği olmak üzere ikiye ayırır. Bu tanıma göre ahlâk metafiziği, saf ahlâk felsefesi olarak da adlandırılabilir. Kant'ın bu değerlendirmesinden yola çıkarak, sübjektivite metafiziğinin sınırları içinde, ahlâkî özneyi konu edinen bir transandantal ahlâk öznesi metafiziğinden de bahsetmek mümkün gözükmektedir. Transandantal özne genel başlığı altında kabul edilebilecek böylesi bir ahlâkî özne, duyulur üstü âleme ve düşünülür âleme açılan bir kapı olmaklığıyla, transandantal metafiziğin tanrı, ruh, özgürlük gibi postulatlarının nesnel gerçeğe kavuşmasının metafizik zeminidir.

Kant'a göre özsel amaçlar en yüksek amaçlar olarak kavranmalıdır. Ancak böyle bir durumda bu özsel amaçlar insan varlığının bütün belirlenimi olacaklardır. Kant ayrıca, en yüksek özsel amaçlarla ilgilenen felsefenin ahlâk felsefesi olduğunu belirtir. Buna göre insan aklının yasa koymasının doğa ve özgürlük gibi iki nesnesi bulunmaktadır. Bu nesnelere başlangıçta tikel birer görünüm arz etseler de, sonunda tek bir felsefî sistemde birleşeceklerdir. Akıl doğaya baktığında zorunluluğun yasalarını görecektir ve onları *olan* olarak tanıyacaktır. Ancak, aklın koyduğu ahlâk yasaları, olması gerekenin yasalarıdır.

<sup>177</sup> Kindî, *Fi'l Felsefe'tül Ülâ*, 159.

<sup>178</sup> Sercan Güler, *Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2007), 19.

İşte insan varlığının bütün belirlenimi gerçekleştirecek olan da bu yasalar aracılığıyla ortaya konulacak ve en yüksek amaçlar, bu nedenle insan varlığının bütün belirlenimi olacaktır.<sup>179</sup>

Kant, *SAE*'ndeki antinomilerden bahsederken, nedensellik kavramıyla yakından ilgili olan *özgürlük* antinomisine değinir. Burada o, transandantal ideaların üçüncü antinomisinde, özgürlük yoluyla oluşan bir nedensellik imkânı ile doğa yasalarının hiçbir özgürlüğe izin vermeyen kuşatıcı ve katı nedenselliğini karşılaştırmaktadır. İşte tam da burada Kant, teorik aklın pratik akla, tabiri diğerle, teorik öznenin pratik özneye dönüşebilmesinin imkânını ortaya koyar:

Söylenenlerden, nedeni, kendisinden önceki başka bir neden tarafından zorunlu yasalara göre belirlenmeksizin bir şeyin gerçekleşmesini sağlayan bir nedenselliğin kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkar. Diğer bir ifadeyle, kendi başına doğa yasalarına göre ilerleyen bir dizi fenomeni ortaya çıkaran mutlak bir neden kendiliğindenliği olmalıdır- dolayısıyla bir transandantal özgürlük var sayılmalıdır ki, o olmaksızın doğanın akışında, tezâhürler dizisi nedenler yanında hiçbir zaman eksiksiz olamaz.<sup>180</sup>

Kant, *PAE*'nin *Önsöz*'ünde, teorik aklın pratik akla dönüşmesi durumunda, kendi gerçekliği yanında kavramlarının gerçekliğini de yapıp etmeleriyle kanıtlayacağını kesin bir dille ifade eder. Ona göre aklın bu gerçek olma imkânına karşı öne sürülen bütün akıl yürütmeler ise birer uydurmadan ibaret olacaktır. Kant bu noktadan sonra, transandantal özgürlüğün de, ancak pratik akıl yoluyla sağlanacak olduğunu açıkça belirtmektedir. Düşünür, teorik aklın sorunlu bir biçimde de olsa, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyduğu özgürlük kavramının nesnel gerçeklik zemininin pratik akıl sayesinde ortaya konulduğunu ifade edecektir. Anlaşılmaktadır ki, teorik akıl özgürlük kavramını reddetmemekte, düşünülebilir olarak kabul etmekte ancak pratik akılsa ona nesnel bir gerçeklik kazandırmaktadır. Kant'a göre özgürlük kavramının gerçekliği ancak pratik aklın zorunlu bir yasası yoluyla kanıtlanacaktır ve böylece saf pratik akıl kadar teorik aklın da sisteminde bütün *yapının kilit taşı* (Schlusstein) meydana getirecektir. Bu noktada, özgürlük kavramının Kant tarafından bir idea olarak da kabul edildiği bir vakıadır. Zaten *SAE*'nde de özgürlüğün transandantal bir idea olduğu belirtilmekte, bu ideanın adının, ruhbilimsel kavramının deneyime dayalı bütün içeriğini hiçbir zaman oluşturmayacağı, ancak bir eylemin yüklenebilirliğinin gerçek

<sup>179</sup> Bülent Gözkân, *Kant ve Üniversite İdeası*, 221.

<sup>180</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, [B 474]: 253.



zemini olarak onun mutlak kendiliğindenliğinin kavramını temsil edeceği bir sav olarak ortaya konulmaktadır.<sup>181</sup> PAE’nde ise bu ideanın, ahlâk yasası yoluyla kendisini ortaya koyabileceği açıkça ifade edilecektir:

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın –hatta teorik aklın- sisteminde bütün yapının kilit taşını meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar.<sup>182</sup>

Kant, SAE’nde “*inanca yer açmak için bilgiyi kaldırmaktan*” bahsetmektedir. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük benzeri metafizik kavramlarla bağlantılı olarak düşünüldüğünde, SAE’nde geçen “*inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım*” ifadesi de, gerçekte pratik aklın duyular üstü dünyasıyla anlamını bulmaktadır.<sup>183</sup>

Kant’ın düşüncesinde, özgürlük ile ahlâkîlik fikirlerini birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Kant için akıllı varlıkların (öznelerin) hakiki özgürlüğü, ancak ahlâk yasasına uyulmasıyla mümkün olmaktadır. Ahlâk yasasına uyma zorunluluğunun bilincinde oluşu, önceki paragraflarda da belirtildiği gibi, özneyi özgür kılmaktadır. İnsan, kendi iradesinin nedenselliğini ise ancak özgürlük fikri sayesinde düşünebilmektedir. PAE’nde Kant, ahlâkîliğin temellendirilmesinde, öncelikli olarak *ahlâk yasası* üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada o, ahlâk yasasının gerekçelendirilemeyeceği ve onun gerekçelendirilmesine ihtiyaç olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>184</sup>

Pratik aklın, teorik akıl için ulaşılamaz görülen pek çok kapısını açmak için transandantal özgürlük anahtarını eline alan akıllı özne, bu yolculuğunun nihayetinde ahlâk yasasına uyarak kendisini bir ahlâkî özne olarak inşa edecektir. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde, doğanın bir son amacı olan ahlâkî öznenin, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendisini ayırdığını belirten Kant, bu noktada teorik aklın öznesinin doğanın nedenselliğine bağlı kalmaya devam etmeyle, ahlâkî öznenin farklı bir özne olduğunu da ima etmektedir. Peki, ahlâkî öznenin kendisine koyduğu bu amaç nedir? Kant, bu amacın olanaklı bütün amaçların öznesinden başka bir şey

<sup>181</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, [B 476]: 253.

<sup>182</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, [4-5]: 3-4.

<sup>183</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B XXX]-[B XXXI].

<sup>184</sup> Muhammed Said Duran, *Kant’ın Ödev Ahlâkı*, 65-67.

olamayacağını, çünkü o amacın aynı zamanda olanaklı kayıtsız şartsız iyi bir istemenin de öznesi olduğunu belirtir. Zira böyle bir isteme, çelişkiye düşmeden başka hiçbir nesneye yüklenemeyecektir:

Her akıl sahibi varlıkla (kendinle ve başkasıyla) ilişkisinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun ilkesi, genel geçerliliğini her akıl sahibi varlık için aynı zamanda kendinde taşıyan bir maksime göre eylemde bulun, ilkesiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Buna göre amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç değil, bütün araçların kullanılmasında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temelidir.<sup>185</sup>

Kant, önceki paragrafta paylaşılan ahlâk yasasına uyan özneyi, *o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir*<sup>186</sup>, şeklinde tanımlamaktadır. Bu kutsallık, asla araç olarak görülemeyecek insanlığın kutsallığından kaynaklanmaktadır ve böylece insan kendi başına *kutsal olanın öznesi* olmaktadır. Bu noktada, kişinin kendisine yönelmiş istemesi de dâhil olmak üzere her isteme, akıllı öznenin özerkliğiyle uyuşmaya dair şu koşulla sınırlandırılmıştır: *bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak, ama aynı zamanda o varlığı amaç olarak görmek...*<sup>187</sup>

Buna göre ahlâkî özne ifadesi, kendisi amaç olan her akıl sahibi varlık için kullanılabilir bir ifadedir ancak ahlâkî özne olmanın koşulu, öznenin bizatihi kendisini *yasa koyucu* olarak görebilmesidir. Bu noktada ödev ahlâkının özgürleştirici ve otonomlaştırıcı yükümlülüğü altına girmeden, akıllı özne olmak mümkün olsa da, ahlâkî özne olmak mümkün olmayacaktır. Böyle bir ahlâkî öznenin maksimleri kendi açısından ve diğer akıl sahipleri açısından sürekli yasa koyucu olarak belirlenmelidir. Bu yönüyle ahlâkî öznenin değerliliği, salt doğa varlıkları olan varlıklarından üstün olacaktır. Bu özneler, düşünülür bir dünyadaki (mundus intelligibis) bir amaçlar ülkesinin (Reichs der Zwecke) mensuplarıymış gibi hareket edeceklerdir. Bu nedenle yasaya tabi bu ahlâkî özneler, maksimleriyle, genel amaçlar ülkesinin yasa koyucu birer üyesiymiş gibi eylemde bulunacaklardır. *Amaçlar Ülkesinin* karşısına bir *Doğa Ülkesi* koymak mümkündür ama *Amaçlar Ülkesi* kişinin kendine koyduğu kurallarla, *Doğa Ülkesi* ise dışsal ve zorlayıcı nedenselliklerin yasalarıyla mümkün olacaktır. *Amaçlar Ülkesinin* ahlâkî öznesi olabilmek için, istemenin özerk olması, bu istemenin özerkliğinin

<sup>185</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafizğinin Temellendirilmesi*, 55-56.

<sup>186</sup> Er ist naemlich, das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches Heilig ist...

<sup>187</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 810.

maksimleriyle zorunlu olarak uyuşması ve öznenin ahlâkî ödevlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak ahlâkî özneyi diğer öznelere ayırıp değerli kılan, bir özerk yasa koyucu olarak kendi yasasına bağlı kalmasıdır:

Ahlâk yasasına boyun eğmesi bakımından onda yücelik yoktur, ama bu aynı yasanın aynı zamanda koyucusu olması ve yalnızca bunun için ona bağlı olması bakımından onda yücelik vardır.<sup>188</sup>

Kant'ın doğanın amaçsallığı bağlamında, bütün kritiklerini, nihayetinde ahlâkî özneyi inşa etme amacıyla yazdığını gösteren işaretler bulunmaktadır. Örneğin Kant, *SAE*'nin ikinci baskısının önsözünde, teorik akıl eleştirisini ahlâkî (pratik) aklın kullanımının imkânına zemin hazırlamak için gerçekleştirdiğine işaret eden ifadeler kullanır. Kant bu ifadelerden birisinde, gelecek kuşaklara bırakacağını söylediği hazineden bahsederken, *SAE*'nin bir cihetten olumsuz diğer bir cihetten de olumlu yanlarına dikkat çeker. Buna göre, teorik aklı sınırlayan bir eleştiri olumsuz olmakta ancak pratik aklın kullanımı önündeki engelleri kaldırması yönünden gerçekte olumlu olmaktadır. Bu noktada anlaşılmaktadır ki, Kant'ın teorik aklın eleştirisini gerçekleştirme amaçlarından en mühimi, ahlâka ve dolayısıyla ahlâkî öznenin gereksinim duyduğu *inanca* bir kapı aralayabilmektir:

...saf aklın mutlak olarak zorunlu pratik (ahlâkî) bir kullanımı vardır ve bu kullanımda kaçınılmaz olarak hissetme yetisinin sınırlarının ötesine uzanır. Bunun için spekulatif aklın bir yardımına ihtiyacı olmaz, ancak yine de kendi kendisiyle çelişmemesi için onun karşı koymasına karşı güvence altına alınmalıdır. Bu eleştiri hizmetinin olumlu yararını inkâr etmek, polislin esas işinin, herkes işine sakin ve güvenli bir şekilde devam edebilsin diye yalnızca yurttaşların yurttaşlardan gördükleri şiddete son vermek olduğu için, polislin hiçbir olumlu fayda sağlamadığını söylemekle aynı şey olur.<sup>189</sup>

Kant, *SAE*'nin *Saf Aklın Kanonu* başlıklı bölümünde, aklının tüm çıkarlarının “neyi bilebilirim?”, “ne yapmam gerekir?” ve “ne umabilirim?” sorularında birleştiğinden bahsetmektedir. Burada aslında, farklı özne imkânlarına da bir göndermede bulunduğu düşünülebilir. Düşünür, birinci soruya dair araştırmasının tüm olanaklı cevaplarını verdiğini ve sonuçta aklın kendisiyle yetinmek zorunda kaldığı iyi bir nedeni olduğu yanıtına ulaştığını savunmaktadır. Saf teorik aklın uzak kaldığı soruların cevapları ise aynı aklın pratik alanda kullanımıyla ortaya konulacaktır. Böylece teorik aklın bilgi öznesine bedel, ahlâkî özne, ayrıca bir inanç ve eylem öznesi olarak da

<sup>188</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 56-58.

<sup>189</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B XXV-B XXVI]: 44.

belirginleşmektedir. Kant'a göre ikinci soru pratik bir sorudur ve saf akla ait olabilmesine karşın transandantal değil ahlâkîdir. Üçüncü soru ise, pratik ve teorik bir sorudur. Bu durumda pratik olan, kuramsal sorunun bu en yüksek biçiminde teorik soru için bir ipucu olabilecektir. Kant tam da bu noktada mutluluk güdüsünden türeyen pragmatik pratik yasa ile hiçbir güdüsü olmayan ahlâkî yasayı birbirinden ayırmaktadır.<sup>190</sup>

Burada bahsi geçen ahlâk yasası, öznenin içinde, transandantal zeminde tesis edilir. Kant, daha önce bilginin *a priori* zeminine işaret ettiği gibi ahlâk yasasının da *a priori* zemini olarak ben'i görmektedir. Aşkın olarak düşünülen inanca ve ahlâka dair bütün o kavramları kendi varoluşunun bilincine bağlamaktadır:

İki şey, haklarında sıkça ve ısrarla tefekkür edildiğinde, insanın zihnini sürekli yeni, sürekli artan bir hayranlık ve huşuyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içindeki ahlâk yasası... Her ikisini de karanlıklarla örtülü veya coşkuyla benim görüş alanımın ötesine bakarak ve sadece tahminlerle aramama lüzum yok; Onları önümde görüyorum ve onları doğrudan varlığımın bilinciyle ilişkilendiriyorum. Birincisi, duyuların dış dünyasında işgal ettiğim yerden başlar ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, tahmin edilemeyecek kadar büyük dünyalar üzerindeki dünyalar ve sistemlerin sistemlerinden müteşekkil, dahası, devrî hareketlerinin başlangıç ve devamlarının nihayetsiz zamanlarına, doğru devam ettirir. İkincisi, görünmez benliğim, kişiliğimden başlar ve beni gerçek sonsuzluğa sahip, ancak yalnızca zihin tarafından algılanabilen ve (ama aynı zamanda tüm bu görünür dünyalarla birlikte) kendimi orada tamamen tesadüfi değil, ancak genel ve gerekli bir bağlantı içinde bildiğim bir dünyada temsil eder.<sup>191</sup>

Kant, zorunlu bir nedensellik sisteminin hüküm sürdüğü doğa yasalarıyla ahlâk yasalarını birbirinden ayırır. Akıllı özne, doğadan farklı olarak ahlâk yasasının nedenselliği içerisine kendi özgür arzusuyla dâhil olacaktır. Bu noktada onun en yüksek idesi her türlü sınırdan bağımsız olan Tanrı (En Yüksek Kökensel İyi) olacaktır. Kant'a göre isteme, yapmak ya da yapmamak arasında bir seçim gerektirmektedir. Bu noktada özne, özgürdür. İnsanın istemesi, hayvani, duyusal ve pragmatik istemeleri içermektedir. Fakat bütün bu isteme türleri içerikli istemeler oldukları için bu tür istemeler, insanî özneyi araçların ve şartların esiri haline getirmektedir. İnsanın doğadaki nedenselliği aşmasının tek yolu, kendi nedenselliğini üretebilmesinden geçmektedir. Bu da istemelerin sadece akıl tarafından yönlendirilmesiyle mümkün olacaktır. İnsanın doğanın her şeyi kuşatan nedenselliği içerisinde özerk (otonom) bir alan kazanabilmesi, kendi davranışlarını içsel nedenlere göre yönlendirmesiyle mümkün olacaktır.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 805 – A 807]: 660-661.

<sup>191</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [289]: 903.

<sup>192</sup> Muhammed Said Duran, *Kant'ın Ödev Ahlâkı*, 62.

Kant'a göre aklın kendi nedenselliğini kurmasının yolu emir kipinden (imperativ) geçmektedir. Buna göre *Sollen* (yapılmalı) şeklinde ifade edilen zorunluluk, tabiatan öğrenilebilecek deneysel bir bilgiye karşılık gelmemektedir. Zihnin tabiatla ilişkili bilgi edinimi yalnız *bildirme kipleri* (zaman kipleri) üzerinden gerçekleşmektedir. Zorunluluk kipi, tabiatan değil, ancak aklın bir kavramı olarak oluşturulmaktadır. Yapılması gereken fiil, elbette tabiat şartları içerisinde gerçekleşecektir ancak isteme ve irade, tabiat şartlarından bağımsız durumdadır. Tabii nedenselliklere tabi olan eğilimlerimiz bizi *istemeye* (Wollen) yöneltebilir ancak bu deneysel temayüller hiçbir zaman akla dayalı zorunluluk ve emir kiplerini oluşturamazlar. Akıl *spontane* olarak, *kendi kendiliğindenliğiyle* bir zorunluluk düzeni oluşturur. Aklın ortaya koyduğu bu zorunluluk, özgürlüğün bilgisini değil bir imkânını gösterir. Çünkü bilindiği üzere Kant'ın düşünce sisteminde deneyimsiz bilgi boştur.<sup>193</sup>

Kant, bir önceki paragrafta belirtilen zorunluluğu, öznel değil nesnel bir zorunluluk olarak belirlemektedir. Çünkü Kant'a göre öznel bakımdan zorunlu olan bir yasa, nesnel bakımdan rastlantısal olmakta ve farklı öznelerde çok farklı görünüşler kazanmaktadır. Bu nedenle böyle bir öznel yasa, hiçbir zaman genel bir yasa olamayacaktır. Çünkü mutluluk arzusu söz konusu olduğunda önemli olan, yasanın kendisi değil yasanın içeriği olmaktadır. *Ben sevgisi* üzerine kurulan pratik düsturlar, hiçbir zaman genel yasa olamazlar. Çünkü bu durumda da arzulama yetisi, haz ve acı duygusundan temellenmektedir.<sup>194</sup>

Kant, Hume'un şüpheciliğine sadece doğal bilimler alanında değil ahlâkî alanda da karşı çıkmaktadır. Deneye ve duyulara dayalı bir ahlâk sistemi tesis etmek imkânsızdır. Çünkü insanın eğilimleri oldukça değişkendir. Eylemlerin sonuçlarını kesin olarak bilmek asla mümkün olmadığına göre deneysel bir ahlâkın insanı götüreceği sonuçlardan hiç kimse emin olamayacaktır. Bu nedenle ahlâkî istememizle bağlantılı bir koşulsuz ahlâk yasasına tabi olma zorunluğu ortaya çıkmaktadır.<sup>195</sup>

Kant'a göre *İyi* kavramı, kendisinden önce gelen bir ahlâk yasasından çıkarılmak zorundadır. Eğer böyle yapılmaz da, *İyi* kavramı herhangi bir yasanın temeli olursa, bu durumda var oluşu haz olarak vadeden bir anlayış ortaya konulmuş olacaktır. Hangi

---

<sup>193</sup> Muhammed Said Duran, *Kant'ın Ödev Ahlâkı*, 63-64.

<sup>194</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [46-47]: 731-732.

<sup>195</sup> Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 361.

tasarımın hazla, hangi tasarımın ise acıyla birlikte olduğunu *a priori* olarak görmek imkânsız olduğu için, *İyi ile Kötüyü* birbirinden tefrik etmenin tek olanaklı yolu olarak elimizde tecrübe kalacaktır. Bu durumda özne, hoşlandığı her şeye iyi, acı duyduğu şeylere ise kötü demek zorunda kalacaktır. Bu da hoş olanı elde etmek için araç olanı iyi, nahoş olan için araç olanı ise kötü olarak adlandırmakla aynı şeydir. Böylece iyi, her zaman için yararlı olan olacaktır ve neye yararlı olduğu ise sadece deneyimde kalacaktır. Bütün bu değerlendirmeler, öznenin deneyimine dayalı değerlendirmeler olacağı için iyi ve kötüyü değil, bizim için *Hoş* (das Wohl) ve *Fena* (das Übel) olanı ortaya koyacaklardır. Çünkü İyi ve Kötü eylemin bizzat kendisiyle ilgiliyken, Hoş ve Fena kişinin tecrübesiyle ilgilidir.<sup>196</sup>

Bir şey kesin bir zorunlulukla İyi ya da Kötü olacaksa, bu ancak istemenin maksimiyle mümkün olabilecektir. Bu da göstermektedir ki, İyi ya da Kötü diye adlandırılabilir olan bir nesne değil, bizzat eylemde bulunan *öznenin* kendisidir. Kant, bu görüşlerini örneklendirmek için damla hastalığına yakalanmış bir Stoalı'nın, kendisine acı veren bu hastalığını *kötü* olarak nitelendirmeyişini örnek göstermektedir. Kant'a göre bu Stoalı, ilgili değerlendirmesinde oldukça haklıdır. Çünkü acı, o Stoalı'nın kişisel değerini asla azaltmayacaktır. Sonuç olarak Kant, İyi ve Kötü kavramlarının ancak pratik akıl tarafından ortaya konulacak bir ahlâk yasasından sonra ve yalnızca bu yasanın aracılığıyla tanımlanması gerektiğini savunmaktadır.<sup>197</sup>

### 2.2.3. Tanrı İdeasından İnsana: Adaletin Modern Öznesi

*PAE*'nde ortaya konulan özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı postulatlarının, Kant'ın ahlâk yasası açısından, genişletici birer idea işlevi icra ettiklerini de bu noktada hatırlamakta yarar vardır. *SAE*'nde düşünülebileceği ortaya konulan özgürlük, *PAE*'nde noumenal âlemin ahlâkî öznede gerçekleşebileceğinin de bir ispatı olmuştur. *SAE*'nde bilginin imkânı açısından bir sınır olarak ortaya konulan “noumenon” kavramı, *PAE*'nde bilginizden bağımsız bir duyular üstü dünyanın, düşünülebilen bir adresi olacaktır artık. Kant, En Yüksek İyi'nin isteme aracılığıyla, diğer bir deyişle ahlâk yasası ile ortaya konulmasının istenebileceğini gösterdiğinde, Epikür ve Stoa örneklerinde görülen erdem ile mutluluk antinomisini de çözmüş olmaktadır. Fenomen dünyasına ait

<sup>196</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 773-776.

<sup>197</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 776-779.

olan nedensellik zorunluluğu ile numen dünyasına ait olan özgürlük, yasasının da gösterdiği gibi, özgürlük ve nedensellik bir tek öznedeki bir arada bulunabilmesine göre, mutluluk beklentisi ve erdem bilinci de bir öznedeki bir arada bulunabilecektir. Ancak burada mutluluk, sadece biçiminden dolayı ahlâk yasası tarafından, diğer bir ifadeyle; hiçbir şekilde arzulanmayacak ama sadece bir arzulanmayan bir sonuç olarak, ödevi uymaktan dolayı gerçekleşebilecek bir mutluluktur. Ahlâk yasası bir tek duygu tarafından belirlenebilecektir. Bu duygu ise, “yasaya saygı” duygusudur. Burada bahsedilen mutluluk, Kant’ın tabiriyle “kutluluğa benzer olma”, diğer bir ifadeyle; *kendinden memnun olma* duygusudur ve bu mutluluk, ahlâk yasasına uymaktan (ödevden) dolayı, nedensellikten ve eğilimlerden bağımsız olduğumuzda ortaya çıkar.<sup>198</sup>

Kant, bu memnun olma duygusunu, kendine yeter olma ideasının altında, Tanrısal bir özellik olan “kutluluğa” (Seligkeit) benzer olarak gösterdiğinde, aslında insanlığa En Yüksek Aslı İyi’nin de ahlâksal özelliklerini, bu dünyada belki hiçbir zaman ulaşılamayacak ama “ölümsüzlük” postulatı yoluyla gerçekleşecek sonsuz bir ilerleme umudunun ufkunda, sürekli peşinden koşulması gereken birer idea olarak belirleyecektir. Ancak bu ideal oluşu, sübjektivite metafiziği gözlüğünden seyretmek gerekmektedir. Kant’la birlikte tesis edilmeye başlanan sübjektivite metafiziği bağlamında Tanrı kavramı da dönüşüme uğramış görünmektedir. Böyle bir dönüşümün sonucu olarak Tanrı kavramı, aşkın bir âlemin her şeye gücü yeten ilahı olarak değil, bir postulat olarak, insan aklının imkânları içinde bilinemez ama düşünülür bir idea olarak kurgulanmaktadır. Böylece din de artık “*saf aklın sınırlarına*” dâhil edilmiş olmaktadır. En Yüksek Kökensel İyi’nin, kutsallık (Heiligkeit), mutluluk (Seligkeit) ve bilgelik (Weisheit) gibi ahlâksal özelliklerinin düzenine uygun bir şekilde, Kutsal Yasa Koyucu (heilige Gesetzgeber), İyilikli Yönetici ve Koruyucu (der gütige Regierer und Erhalter) ve Âdil Yargıç (der gerechte Richter) olma ideaları, ahlâkî öznenin önüne her şeyi içeren üç ideal özellik olarak konulmaktadır. Kant’ın, insanı bir araç olarak değil de, aynı zamanda amaç olarak görme ilkesini, insanlığın bizim için “kutsal” (heilig) olması gerektiği şeklinde tanımlaması da, ahlâk yasasının öznesinden doğacak ve En Yüksek Türetilmiş İyi’yi siyaset alanında da geliştirecek adalet öznesinin imkânına işaret eder gibidir.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 844-849.

<sup>199</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 863-864.

Burada yaşanan dönüşüm de Kantçı Kopernik devrimi sonucunda gerçekleşen bir dönüşümdür. Tanrı'nın yasa koyuculuğunun kutsallığından insanın yasa koyuculuğunun kutsallığına, Tanrı'nın iyilikli/adâletli yöneticiliğinin kutluluğundan insanın âdil yöneticiliğinin kutluluğuna ve Tanrı'nın âdil yargıçlığının bilgeliğinden insanın âdil yargıçlığının bilgeliğine doğru bir dönüşümdür bu. Kant, bu açıklamayı destekler bir şekilde, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinde, bahsi geçen kutsal yasa koyucu, iyilikli yönetici ve âdil yargıç sıfatlarının aynı zamanda hukukî-sivil bir devlette karşımıza çıkan, *yasama, yürütme ve yargı* erklerine işaret ettiğini belirtir.<sup>200</sup> Tanrısal özellikler de böylece transandantal zemine indirilmiş ve artık insânî özelliklere dönüşmüştür. O halde Kant'ın tesis ettiği subjektivite metafiziği bağlamında düşünüldüğünde, bütün bir dünyayı adâletle buluşturacak olan varlık da insandan başkası olmayacaktır.

### 2.3. Anlama Yetisi ve Akıl Arasındaki Köprü: Yargı Gücü

*SAE* ve *PAE* adlı kritikler yoluyla, birbirinden hangi sınırlarla ayrıldığı gösterilen doğa ve akıl dünyasını bir araya getirme kaygısı, Kant'ın üçüncü kritiği olan *YGE*'nde (Kritik der Urteilskraft) temel bir arayış olarak kendisini göstermektedir. İnsanın duyular dünyası ve düşünülür dünya arasındaki bölünmüşlüğü, yargı gücünün birleştirici fonksiyonu ile giderilmeye çalışılacaktır. Aslında giderilmek istenen bu bölünmüşlük, aynı zamanda doğa metafiziği ve ahlâk metafiziği arasındaki bölünmüşlüktür.<sup>201</sup>

Kant'a göre tüm a priori teorik bilginin zemini olarak doğa kavramları anlama yetisinin yasamasına dayanırken, tüm duyusal açıdan koşulsuz a priori pratik buyrukların zeminini kapsayan özgürlük kavramı, aklın yasamasına bağlıdır. Böylece Kant felsefeyi teorik ve de pratik felsefe olarak ikiye bölmüş olur. Ancak bu durumda bir orta terime ihtiyaç olduğu açıktır. Kant'ın sistemine göre bu orta terim, idrak ve akıl arasında köprü görevi icra eden yargı gücü olmaktadır. Yargı gücü, hiçbir nesneye sahip olmasa da yine de Kant açısından bir toprağa sahip olabilecektir. Bilme yetisini anlama yetisinin (idrakin/müdrikenin) alanına yerleştiren Kant, isteme yetisi hususunda ise aklı yetkili

<sup>200</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 174.

**Not:** Aynı kitabın 246. sayfasında Kant, insanın 3 ahlâkî özelliği nitelemesiyle; burada bahsi geçen sıfatlardan, kudsiyet, merhamet ve adâlet olarak bahseder.

<sup>201</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 144.



bulur. Kant bilme ve isteme yetileri arasındaki bağlantıyı, aynı zamanda isteme yetisi ile de zorunlu olarak bağlı olan haz ve hazzsızlık duygularının sağladığını belirterek, yargı gücünün alanındaki bu duyguların doğa kavramlarından (anlama yetisinden) özgürlüğe (akla) geçişi mümkün kılacağını belirtir.<sup>202</sup>

Kant, birinci kritiğinde, doğada yalnızca tabiat yasalarının nedenselliğinin hâkim olduğunu göstermiştir. Ona göre bu nedensellik dünyası koşullu bir dünyadır ve özne, böyle bir dünyada özgür değil, sadece seçim serbestisine sahip bir varlıktır. Pratik aklın hâkim olduğu ahlâk dünyası ise, kendi nedenselliğini oluşturan öznenin gerçekten özgür olduğu dünyadır. Bu düşünülür ve duyulur üstü dünya, Kant'ın ifadesiyle amaçlar ülkesidir. Bu ülke, otonomi sahibi öznenin kendi istek ve iradesiyle, nedensellik sınırları içinde kalacak hiçbir araçsallaştırmaya tevessül etmeyeceği, bunun yerine, sadece buyruğun kendisini amaç olarak göreceği bir koşulsuz dünya olmaktadır. Ancak Kant, *YGE*'nde, bu iki farklı dünyanın birliğini keşfedip gösterme arayışındadır.<sup>203</sup>

Kant, muhtemelen daha başlangıçta doğa ve özgürlük dünyasını birleştirecek bir kritiği zihninde tasarlamıştır. Örneğin, Kant'ın sıralamada ikinci kritiği olan PAE, SAE'nden sonra ikinci halka konumunda değildir. Henüz birinci kritik yazılmadan önceki Kant'ın etik kaygısı, ilk kritiğin yazımı için de teşvik edici bir unsur olmuş olmalıdır. Çünkü Kant, akıl (Vernunft) kavramının bizatihi kendisinin ahlâkla birlikte anlamlı olacağını düşünmektedir.<sup>204</sup>

Yargı gücü, teorik ve pratik akıl arasında geçişi sağlama görevini üstlenerek büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Kant'a göre en üst düzeydeki bilgi yetileri ailesi içinde, anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim olarak yargı gücü, kendi içinde taşıyacağı analogiye dayanarak, saf sübjektif olmak yanında, kesin niteliklere sahip bir şekilde, kendine ait bir alanı olan *a priori* bir ilkeye göre varsayımda bulunabilecektir.<sup>205</sup> Kant, *YGE*'nin *Önsöz*'ünde bu *a priori* ilkeye dair arayışın seyir yolunu tasvir etmektedir:

Öyleyse aslında *a priori* oluşturucu bilgi ilkelerini kapsadığı düzeye dek kendine ait bir alanı olan ve dahası bunu bilme yetisinde taşıyan anlak, genel olarak Arı Usun Eleştirisi adı verilen eleştiri yoluyla, tüm geri kalan yarışmacılara karşı güvenilir biricik iyelik olarak doğrulandı. Yine aynı yolda, *a priori* oluşturucu ilkeleri yalnızca istek yetisi açısından olmanın dışında hiçbir yerde kapsamayan usa

<sup>202</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, [Einleitung III]: 929-932.

<sup>203</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 145.

<sup>204</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, 310.

<sup>205</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, 366.

ona ait olan iyelik Kılğısal Usun Eleştirisinde verilmelidir. Şimdi bilgi yetilerimizin düzeninde anlık ve us arasında bir orta terim oluşturan yargı yetisinin de kendi için *a priori* ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturucu mu yoksa yalnızca düzenleyici mi oldukları (ki bu son durumda kendileri için hiçbir alan göstermezler), ve bilgi yetisi ve istek yetisi arasındaki orta terim olarak haz ve hazzınlık duygusuna *a priori* bir kural verip vermedikleri (tıpkı anlağın o ilk yetiye ve usun ise ikinciye *a priori* yasalar vermesi gibi) – tüm bunlar bu Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin ele alacağı konulardır.<sup>206</sup>

İlgili alıntıdan anlaşılmalıdır ki, Kant üçüncü kritiğinde öncelikle “Yargı gücünün *a priori* ilkeleri” üzerinde durmakta ve bu ilkelerin neler olduğunu araştırmaktadır. Filozof, yargı gücünün *anlama yetisi* (Verstand) ile *akıl* (Vernunft) arasında bulunduğunu düşünmektedir ve bu sebeple ilgili yeti ona göre, doğa alanı ile ahlâk dünyası arasında birleştirici bir işlev görmektedir. Bu noktada yargı gücü yetisi Kant tarafından, tikeli genel altında düşünme yetisi olarak tanımlanacaktır. Kant'a göre iki çeşit yargı gücünden bahsedilebilecektir. Birincisi “belirleyici” yargı gücüdür. Bu yargı gücü, özeli mevcut bir genelin altına koymaktadır. İkincisi ise, reflektif (derin düşünücü) yargı gücüdür. Bu yargı gücü ise, tikeli, düşünce yoluyla bulunacak bir genelin altına koymayı ifade etmektedir.<sup>207</sup>

Kant'a göre teorik aklın (belirleyici) yargı gücü, mantık ve düşünce yoluyla özel olanı genel altında toplamaya yetkili değildir. Özel yasalar ancak birikimli olarak gelişen deneyimlerin bir araya getirilmesi ve bunlar üzerinde deneylerin tekrar tekrar yapılarak gözden geçirilmesi sùretiyle elde edilebilecektir. Doğa metafiziği ancak en genel yasaları işleyebilecek durumdadır. Ancak aynı doğa metafiziği, duyuusal gerçekliğin özel düzenleri hakkında hiçbir şey söyleyememektedir. İnsanoğlunun her çağda yeni birlik ve düzenler keşfetmesi göstermektedir. Zira bu görünen çokluk ve çeşitlilik âleminde, gerçekte birlik hüküm sürmektedir. Kant'a göre algıların ve duyuların sonsuz bir çeşitlilik yığını olan doğa, dogmatik rasyonalistlerin öne sürdüğü gibi bizim sonuna kadar bilebileceğimiz bir yapıda değildir. Doğanın genel yasaları ile bizim anlama yeteneğimizin formları arasında bir uygunluk olsa da, doğa, bizim düşüncemizin düzene sokma çabalarına sonuna kadar bağlı değildir. Tam da bu noktada, *a priori* ve genel olmakla birlikte bükümlü düşünmeye dayanan bir yargı gücünün gerekliliği ortaya çıkmaktadır.<sup>208</sup>

<sup>206</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 14.

<sup>207</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, 103.

<sup>208</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 152-154.

### 2.3.1. Güzel ve Yüce Karşısında Beğenen Özne: Homo Aestheticus

Kant, *YGE* adlı eseriyle, çağdaşlarını ya da kendisinden sonraki düşünürleri, ciddi manada etkilemiştir. Örneğin, Goethe (ö. 1832), Schiller (ö. 1805), Deleuze (ö. 1995), Lyotard (ö. 1998) gibi düşünürler Kant'ın üçüncü kritiğinden hareketle, yeni ve özgün düşünceler geliştirmişlerdir. Üçüncü kritik, Alman idealizminin sonraki temsilcileri tarafından da doğa ve özgürlüğün bütünlenişinin imkânını göstermesi açısından coşkuyla karşılanmıştır.<sup>209</sup>

Goethe, kendi şiir anlayışının kavramsal kuruluşunun temellerini *YGE*'nde bulmaktadır. Bu eserden ilhamla Goethe, şiir sanatı ve karşılaştırmalı doğa bilgisinin aynı yargı gücünün altına konularak birbirine yaklaştığını savunmaktadır. Goethe'ye göre Kant, birbiriyle en bağdaştırılmaz görülen doğa ve sanat alanını yan yana getirmeyi başarmıştır. Bu noktada Goethe, estetiğin ve teleolojik yargı gücünün birbirini karşılıklı olarak aydınlattığına inanmaktadır.<sup>210</sup>

Çağdaş düşünürlerden Gilles Deleuze'a göre de *YGE* olağanüstü bir kitaptır. "Yargı gücü" terimi daha önceleri kullanılmış olsa da, Kant bu terimi bambaşka bir bağlamda kullanarak yeni bir disiplinin temelini atmıştır. Deleuze'a göre Kant bu eseriyle, mümkün bütün estetiği temellendirmiştir. *YGE*'yle birlikte estetik, sanat tarihinden farklı bir şey olarak var olmuştur.<sup>211</sup>

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kant, *Hoş*, *Güzel* ve *İyi* kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Bir insan güzelliği sadece kendisi için sınırlandırır, burada karşımıza çıkan Güzel değil aslında Hoş'tur. Güzel herkesten evrensel bir takdir beklerken, Hoş, sadece onu beğenen için hoştur. Bir elbisenin, bir konser ya da bir şiirin güzelliğinden bahsedilecekse eğer böyle bir takdir herkesten beklenmelidir.<sup>212</sup>

Buna göre *Hoş* olan insanın hayvanlarla ortak yönüdür ve nedenselliğe tabidir. Hoş olan, arzu ve eğilimlerimizi tatmin etmektedir. *İyi* olan kendisine nesnel değer yükleyebildiğimiz bir şeydir ve bu yönüyle değerlemenin konusudur. Kant'a göre *Güzel* olan, eğilimlerden bağımsız bir şekilde hoşta gidendir. Güzel, insanî öznelere tamamı

<sup>209</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 368.

<sup>210</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 368-369.

<sup>211</sup> Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 79.

<sup>212</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §7> 2. Paragraf: 972-973.

tarafından olmasa bile *büyük bir kısmı* (Sensus Communis) tarafından ortak bir şekilde deneyimlenir.<sup>213</sup>

Estetik yargılar, pratik yargılar ya da teorik yargılar gibi zorunluluk isteyen yargılardır. Ancak pratik ve teorik yargılarının zorunluğu nesnelken, estetik yargıların zorunluluğu öznel temellere dayanan bir zorunluluktur. Ancak estetik yargılar, basit hoşlanma yargıları gibi de değildir. Kant estetik beğeni yargılarının sübjektif prensibinin *Gemeinsinn* (ortak duyu - sensus communis) olduğunu belirtir. Ortak duyu, toplumsallık duyusudur. Bir çiçeğin *güzel* olduğu yargısını belirten özne, bu yargıyı, sanki herkes için zorunlu bir yargıymış gibi ortaya koyar. Bunu böyle varsaymanın nedeni yargılar için bir kuralın gerekli oluşudur. Nesnel evrensel kurallara dayanmayan beğeni yargıları, bu durumda belirlenimsiz (kavramlaştırılmayan) bir kuralın örneği olarak görülür. Böylece Kant öznel *a priori* bir kural olan *sensus communis aestheticus* yoluyla, beğeni yargılarını relativizmden de kurtarmış olur.<sup>214</sup>

Yüzeysel bakıldığında, pratik aklın yasası olmak bakımından ahlâk yasasında reflektif yargının bulunmadığı düşünülür. Ancak daha dikkatli incelendiğinde görülecektir ki, *sensus communis* (ortak duyu) olmaksızın ahlâk yasasının öznel açılarından hiçbir anlamı olmayacaktır. Zira *sensus communis* yargımızın iletilirliğini bir koşuldur. Kant'ın *erweitete Denkungsart* olarak adlandırdığı genişletilmiş düşünme tarzı, kategorik imperatif için de gereklidir.<sup>215</sup> Bunu örneklendirmek gerekirse, öznenin hırsızlık maksiminin, herkes için evrensel bir yasa olup olamayacağını test etmesi, açıkça *sensus communis*'i gerekli kılmaktadır.

Kant'ın İyi'ye dair kimi değerlendirmeleri de konu açısından ufuk açıcıdır. YGE'nde *genel* (generale) ve *evrensel* (universale) arasında bir ayrıma giderek, *Hoş* olan üzerine yargının kurallarının amprik kurallarda olduğu gibi genel olduğunu, ancak *Güzel* üzerine beğeni yargısının evrensel bir beğeni isteğinde bulunduğunu belirtir. *Güzel*'in yargısının toplumsallıkla bağlantılı olduğunu belirten Kant, İyi'ye dair yargıların da *Güzel* yargıları gibi, toplumsallıkla bağlantılı olarak herkes için geçerli olma talebinde

---

<sup>213</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 753.

<sup>214</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 139-141.

<sup>215</sup> Kurtul Gülenç; Özlem Duva, *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, 157-158.

bulunacağını belirtir. Ancak *İyi* olan, evrensel bir hoşlanma nesnesi olarak yalnızca bir kavram yoluyla temsil edilebilecektir.<sup>216</sup>

Kant düşüncesinde *İyi*'nin yalnızca *kategorik imperatif* yoluyla belirlenebildiğini hatırladığımızda, önceki alıntılardan yola çıkarak toplumsallığın (Geselligkeit) ahlâk yasasında da içerilmiş olduğunu fark ederiz. Arendt'in yaptığı gibi salt *Güzel*'e dair yargıların herkes için geçerli oluşundan yola çıkılarak ahlâkî *İyi*'yi belirlemek Kant için kabul edilemezdir. Zira Kant, ahlâk yasası temele alınmaksızın, toplumla bağlantılı bir çıkar ile birleşmiş bir beğeni yargısının ahlâkî düşünme açısından bir sonuç doğurmayacağını düşünür.<sup>217</sup>

Kadim Yunan düşünce geleneğinde, estetik ve ahlâkî olan yargıların ortak bir nesnel temele oturduğu düşünülmekteydi. Örneğin, Platon ve Aristoteles'e göre sanat bir taklit faaliyetidir. Platon'a göre taklit edilecek "olan ve olması gerekenler", idealardır. Aristoteles ise taklit edilecek "olan ve olması gerekenlerin", özler ve formlar olduğunu kabul eder. Bu noktada görülmektedir ki, Platon ve Aristoteles estetik açıdan nesnel bir temele sahiptir. Onların düşüncesinde güzel olanla doğru ve iyi arasında bir bağlantı vardır. Kant'ın anlayışında ise hakikat ve ahlâk arasında bir ayrım bulunmaktadır. YGE'nde geçen *Yüce*, *Güzel* ve *teleolojik düşünce tarzı* gibi unsurlar, teorik ve pratik akıl arasında ara bulucu olmaktadır.<sup>218</sup>

YGE'nin birinci bölümünde (Estetik YGE) *güzellik* ve *yücelik* konularına özel bölümler ayıran Kant, bu eserin yazılmasından çok önce, henüz 1760'lı yıllarda bu estetik değerler üzerine düşüncelerini ortaya koymuştur. 1760 yılında kâleme aldığı *Güzellik ve Yücelik Duygusu Hakkında Düşünceler* başlıklı yazısında, İngiliz ahlâk filozofları olan Hutcheson ve Shaftesbury'nin tesiri altındadır. Bu İngiliz filozoflara göre etik ve estetik olarak anılan iki ayrı değer alanı bulunmaktadır. Etik, insanın eylemlerine dair ahlâkî değerlerle ilgilenirken, estetik doğada ve sanatta bulunan beğeni değerleriyle meşgul olmaktadır.<sup>219</sup>

Bahsi geçen filozoflara göre etik ve estetik alanları birlik göstermektedir. Her iki alanda kullanılan güzel ve çirkin benzeri niteleyici kelimelerin ortaklığı göstermektedir

<sup>216</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &7> 3. Paragraf: 974.

<sup>217</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &42> 4. Paragraf: 1083.

<sup>218</sup> Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 373.

<sup>219</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 145-146.

ki, insanlar, estetik ve etik alanlarda değer belirlerken aynı tavrı takınmaktadırlar. Bu düşünürlerin önemli bir diğer özellikleri ise, estetik ve etik alanlardaki değer biçen yargılarla, algı yargılarını birbirinden kesin hatlarla ayırmış olmalarıdır. Çünkü onlara göre değerleyen yargılar, duygulara dayanmaktadır. Ancak Kant bu noktada da kendi devrimini gerçekleştirecektir. Kant'a göre ahlâk, duygunun değil aklın işidir. Akıl, özne tarafından pratik olarak kullanıldığında ahlâk dünyası tesis edilmiş olmaktadır. Buna göre öznenin ahlâkî değerini ancak pratik akıl yargılayabilecektir. Kant, duyguların ahlâkî alana müdahalesini kabul etmemektedir. Ona göre bu alanda kullanılacak tek duygu, özgür öznenin kontrolü altındaki *saygı* duygusudur.<sup>220</sup>

Kant, tesis ettiği transandantal felsefenin bakış açısına uygun olarak, doğadaki ya da sanat yapıtlarındaki dışsal güzelliğe yönelmek yerine, insanın yani doğaya muhatap olan öznenin, *Güzellik* ve *Yücelik* duygusuna dair düşüncelerinin yapısını araştırmaktadır. Kant'a göre estetik zevke dayanan yargılar ile hoşlanma duyularına dayalı yargılar birbirlerinden farklı olmaktadır. Hoşlanma yargıları, rastlantılara ve kişisel durumlara dayanan gelişmiş güzel yargılardır. Bu yargılar herkes için özeldir ve bu nedenle tartışılmazlardır. Estetik zevkle ilgili duygu ve yargılar ise tartışılabilir yargılardır. Eğer böyle bir durum olmasaydı sanat eleştirisi yapılmasının imkânı da olmazdı.<sup>221</sup>

Estetik yargı ya da beğeni yargısı varoluşa ilgisizdir. Örneğin, bir tabloda resmedilmiş mangal resminin üzerindeki pırzelayı yemeyi hiç kimse düşünmeyecektir. Nesneye yönelik estetik ilgi, nesnenin varlığına kayıtsız kalmayı gerektirmektedir. Bu nokta, öznenin nedensellik ve deneyim bağlarından kurtulduğu bir nokta olmaktadır aynı zamanda. Bu nedenle Kant, estetik yargının temel özelliklerinden birisinin de ilgiden bağımsız olma olduğunu belirtmektedir.<sup>222</sup>

Kant açısından *yargı gücü*, salt öznenin kendiliğiyle ilgili olarak görülmüştür. Sürekli özne ile bağıntılı olan yargı gücü, hoşlanma ve hoşlanmama duygularıyla derinden bağlıdır. Hoşlanma duygusu da bu bağlamda, öznenin değişen hallerine ilişkin bir hissiyat olmak durumundadır. Anlama ve akıl ise sürekli özne ile bağıntılı yetiler değildir. *Yargı gücünün* (Urteiskraft) buradaki anlamı, Kant'ın "SAE'ndeki kullandığı *yargı yetisinin* anlamından farklı olmaktadır. Bu anlamda *yargı yetisi* tikeli kurallar altına

<sup>220</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 146.

<sup>221</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 156.

<sup>222</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 753-754.

koyma yetisidir. Kurallar, kavramlar olduğuna göre anlama yetisi açısından yargı gücü, *a priori* ya da amprik olarak, bir tikelin verilmiş bir genel kavram altına konup konmaması belirler. Buradaki yargı, *belirleyici* (bestimmend) yargı olurken, estetik yargılar, *reflektif* yargıyı kullanırlar. Bu yargı türünde sadece tikel verilmiştir ve bu tikelin altına konulacağı tümelin bulunması istenmektedir.<sup>223</sup>

Estetik yargılarda, bilimde olduğu şekliyle bir objektif amaca uygunluk anlamında kesin yargılara varılamayacaktır. Çünkü güzel olan şeyin maddesinde objektif bir tamlık yoktur, güzellik şeyin biçiminin niteliğiyle ilgilidir. Ancak yine de doğada gördüğümüz Güzellik ve Yücelik, özne açısından bir amaca uygunluk anlamına sahip gibi gözükmektedir. Kant bu durumu, *amaçsız bir amaçlılık (Zweckmaessigkeit ohne Zweck)* ifadesiyle ortaya koymaktadır.<sup>224</sup>

Kant *Estetik Yargı Gücünün Kritiği* bölümünde *güzel* ve *yüce* kavramlarının analizini yapmaya girişir. Ona göre *güzel* kavramı, zorunlu ve genel bir hazzın objesidir. Bu zorunluluk sübjektif fakat tümel bir ilkeye dayanır. Bu noktadan Kant'ın öznel alanda da olsa, *Güzel* konusundaki bu görece genelleyici görüşleri, klasik ve modern sanatın temelinde var olan görüşler olarak da kabul edilebilir. Fakat Kant, "Yüce" kavramı hakkında farklı düşünür. Düşünür, yüce kavramını (Lât. Sublime), "*kendisiyle karşılaştırıldıkta her büyüklüğün küçüldüğü, büyüklük ve derece bakımından huşû yahut saygı uyandıran şey*" olarak tanımlamaktadır. Yine Yüce duygusu, Güzel duygusunda olduğu gibi uyumun değil uyumsuzluğun duygusudur. O sadece hazdan ya da acıdan ibaret değildir. Bu iki duygunun birleşmesiyle oluşan bir duygudur.<sup>225</sup>

Deleuze, Kantçı anlayışta, mekânsal-zamansal belirlenimleri kavramsal belirlenimlerle çakıştırma eylemi olarak tasvir edilen hayalgücünün, YGE'nde daha derin bir anlama büründüğünü ortaya koymaktadır. Buna göre YGE'nde, *hayal etme* faaliyeti olan *sentezin* yaşantı tarafından nasıl aşılip büküldüğü gösterilmektedir. Burada yaşantı kavramıyla kastedilen "Yüce"nin deneyimidir. Yüce kavramı karşısında hayalgücünün sentezi tehlikeye girmektedir. Hayalgücü, bu kavram karşısında tam da temellerinden sarsılmaktadır.<sup>226</sup>

<sup>223</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 21-23.

<sup>224</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 156-157.

<sup>225</sup> Necla Arat, *Kant Estetikinde Güzel ve Yüce Değerleri*, 79-81.

<sup>226</sup> Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 115-116.

Lyotard da, *YGE*'nde geçen "Yüce" kavramından yola çıkarak hakikatin temsil edilemeyeceğine olan inancını dile getirir. Ona göre yüce olan gösterilemez olandır. Lyotard, Kant'ın "Yüce" hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak, sûretli resmin ve dolayısıyla sanatın, hakikati temsil edemeyeceğini vurgulamakta, "görmeyi imkânsız kılan" bir göstermeyi, diğer bir tabirle, gösterilemez gösterilemezliğini göstermeyi olumlamaktadır.<sup>227</sup>

### 2.3.2. Amaçsız Amaçlılık

Kant'ın estetik anlayışında *amaçsız amaçlılık*, bir birlik ilkesi olarak kullanılmaktadır. Estetik amaçlılık, insan aklının bütün bir evrenden birlik talebinin sonucunda ortaya çıktığı için öznel bir amaçlılıktır. Buradaki amaç kavramı Aristoteles'in metafiziksel amaçlılığından farklı bir anlamı ihtiva eder. Bu anlamda amaçlılık nesnelere gerçekten var olan bir amaçlılık değil öznenin tezâhürleri yargılamasında kullanılan ruhsal bir bağlantı ilkesidir.<sup>228</sup>

Böyle bir öznel amaçlılık ancak nesnenin formuyla ve temsil yeteneğiyle ilgili olmak durumundadır. Zira formları temsil yetelerimizi uyumlu bir bağıntı içine sokan nesnelere bize güzel görünmektedirler. Bu nesnelere doğanın gerçekliğinde bulabileceğimiz gibi sanatın ürünleri arasında da bulabiliriz. Kendi varlıkları itibariyle amaçsız olan nesnelere, sanat yoluyla bir birlik yani bir amaçlılık yükleyen bizatihi insanın kendisidir. Amaçlı sanat eserlerinin real işlevsizliği, onları gerçek dünya karşısında hayâlî bir konuma yerleştirir.<sup>229</sup>

Bu noktada, estetik amaçlılıkla teknik amaçlılığı da birbirinden ayırmak gerekecektir. Buradaki ayrımın temelinde, estetik niyetle teknik niyetin birbirinden farklı oluşu yatmaktadır. Sanatçının tematik niyetini bildiğimizi iddia edersek, bu eser hakkındaki yargımız bağımlı bir mükemmellik yargısı olacak ama estetik yargı olmayacaktır. Oysa estetik reflektif, nesnelere estetik birlik verecektir, teknik birlik ise, bilinen bir amacın ve niyetin birliğini gerektirecektir.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Necmi Zeka, *Postmodernizm*, 52.

<sup>228</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 104.

<sup>229</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 105.

<sup>230</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 131.



### 3. KANT DÜŞÜNCESİNDE ADALET ÖZNELİĞİNİN İMKÂNI

*Olayın, dolayısıyla tarihin de (hiçbir şey de hiçkimse de başka türlü gelemez ki zaten, hiçbir zaman dıştalanmayacak bir varsayım bu kuşkusuz) koşulu olan böyle bir kayıtsız şartsız konukseverliğin, olanaksızın ta kendisi olduğunu söylemek kolay, son derece kolay bir şey olacak, olayın bu olanaklılık koşulunun, tıpkı burada birer kör gibi bize yol gösteren şu tuhaf içeriksiz mesihçilik kavramı gibi, mesihçiliğe yer vermeyen mesihsellik gibi olanaksızlık koşulu da olduğunu göstermek son derece kolay bir şey olacak. Ama bu olanaksızlık deneyimi olmadığında, hem adaletten hem de olaydan vaz geçmenin çok daha iyi olacağını göstermek de aynı ölçüde kolay olacak. Hem daha dürüst hem de daha âdil olurdu böylesi.<sup>231</sup>*

Bölümün başında paylaşılan satırlar Jacques Derrida'ya aittir. Düşünür, *Marx'ın Hayaletleri* adlı eserinde, Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı kitabını eleştirirken kullanır bu ifadeleri. Derrida'ya göre Fukuyama, kendisini liberalizmin peygamberi ilan etmiş, eserini de "müjde" nitelemesiyle, İncil'in yerine koymuştur. Fukuyama'nın kehanetlerinin arkasında, *mesihçiliğe yer vermeyen seküler mesihçi* bir güdünün bulunduğunu belirten Derrida'ya göre Fukuyama, mesihsiz mesihçilik peygamberlerinden Marx'ı değil, Hegel'i seçmiştir. Çünkü Hegel, Hıristiyanca olanı temsil etmektedir ve Fukuyama için bu daha kabul edilebilirdir. Derrida'ya göre Fukuyama, tarihin sonuna dair iddialarıyla, *gelecek bir şimdinin* haberini vermektedir. Liberalizmin adaletini gelecekte aramaya gerek yoktur zira o bizzat bugünde, bütün adaletsizlikleriyle zaten yaşamaktadır. Derrida, her ne kadar Kant'ın *düzenleyici idea* anlayışını kendi düşüncesine daha yakın görse de, burada bir genişlemeye gidecektir. O, şimdinin rengine hiçbir şekilde boyanmamış, anlandırılmamış bir *gelecek* ( *avenir*) demokrasiden söz edecektir. Derrida'ya göre böyle adlandırılmamış bir *gelecek demokrasi ideası*, kendisini hiçbir zaman dolu bir burada bulunma biçiminde sunmayacaktır. Böyle bir idea, öznelerin eşitliğini varsayan adalet anlayışıyla başkalarının sonsuz başkalığını da her bir tikel insana duyulan saygı gereği kabul eden adalet anlayışı arasındaki açıklığın açılımı olmaktadır. Her ne kadar bu beklenti, bir çeşit imkânsızın beklentisi olsa da Derrida, böyle bir adalet beklentisinin gerekliliğinden bahseder:

Bu ölçüde, komünist vaadin gerçekliği gibi demokratik vaadin gerçekliği de yüreğinde kesinlikle belirlenmemiş o mesihçe beklentiyi, öncelenemeyen bir başkalığın, bir tikelliğin ve bir olayın geleceğine ilişkin o öte dünya bilgisel ilişkiyi hep koruyacaktır, korumalıdır. Beklenti ufku olmaksızın beklenti, henüz

<sup>231</sup> Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 108.

beklenmeyen ya da artık beklenmeyen beklenişi, kayıtsız şartsız konukseverlik, karşılık olarak kendisinden hiçbir şey istenmeyeceği gibi, hiçbir karşılama erkinin (aile, devlet, ulus, toprak ya da kan, dil, genel anlamda kültür, hatta insanlık) evcil sözleşmeleri uyarınca bağlılık da istenmeyecek olan geleni kesinkes şaşırtacak bir önceden hoş geldin selamı, her tür mülkiyet hakkından, genelde her tür haktan vaz geçen, tam gereken açılma, gelmekte olana mesihçe açılma, yani olduğu gibi beklenilemeyen, önceden tanınamayacak olaya, umudun anısına, her zaman, boş bir yer bırakılması gereken kadın ya da erkeğe, hatta yabancı olarak olaya açılma; hayaletliğin tam yeri de budur zaten.<sup>232</sup>

Derrida, yapısökümcü yöntemi gereği, her ne kadar Kant'ın pratik aklının idealarına dair bir göndermeyle, bu düşünceyi de yapısöküme uğratmaya çalıştığını ima etse de, aslında yine Kant'ın, insanı amaç gösteren yasasının evrensellik ve tikellik arasında gelip giden gerilimini sahiplenmektedir. Hem herkesin ortak özgürlüğünü eşit bir şekilde sağlamayı; hem de -yasa gereği amaç kılınan her insana saygıdan dolayı- her bir insan tekinin tikel özgürlüğünü muhafaza etmeyi buyuran Kantçı adalet buyruğunun, özgün ve farklılıklar lehine bir yorumunu ortaya koymaktadır Derrida. Fukuyama'nın amprik bir kesinliği ortaya koyar gibi savladığı *gelecek bir şimdici* anlayışını eleştirirken, bir nebze mevcudiyetçi bulmuş olsa da, Kant'ın idealardan beslenen gelecekçiliğine daha yakındır. Bu noktada Derrida'nın satırlarındaki *belirlenmemişlik* vurgusu dikkat çekicidir. Çünkü, gelecek olanın belirlenmesi, adaletin imkânını da kısıtlayacaktır ve hâli hazırda Fukuyama da bunu yapmaktadır. Yeryüzündeki inanç, düşünce ve ideolojileri kısaca ötekilerin tikelliğini kendi belirlenmiş ideolojisinde eritip belirlemeye çalışan Fukuyama, güya tikellikleri koruyacağını iddia eden bir siyasi sistem uğruna bu totaliterce tutumu takınmaktadır. Belki de adalete dair beklentinin sürekli geleceğe ertelenmesi, böyle ironik çelişkilerle yakından alakalıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, liberalizmin ideoloji olarak tanımlanmayacak bir siyasi ilkeler manzumesi olduğu ortadadır.<sup>233</sup> Ancak Derrida'nın eleştirisinde de görüldüğü gibi, Fukuyama'nın farklılığı, liberalizmi bir ideoloji olarak sunmasından kaynaklanmaktadır.

Burada çalışmayı ilgilendiren husus, Derrida'nın, Fukuyama'ya yönelik eleştirisindeki haklılığı ya da Fukuyama'nın, gerçekten de nasıl bir adaletsiz beklenti içinde olduğu benzeri meseleleri ortaya koyup koymamak değildir. Çalışmayı ilgilendiren, Derrida'nın işaret ettiği gibi *belirlenemeyenin beklenişi* anlamında ya da *imkânsızın adaleti* tarzında bir adalet anlayışının izlerininin, yolumuzu nasıl olup da

<sup>232</sup> Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 107.

<sup>233</sup> Aytekin Özel, *İslam Liberalizm İlişkisi Mustafa Erdoğan Üzerinden Bir Değerlendirme*, 11.

Kant'a çıkaracağını gösterebilmek meselesidir. Hakikat gibi adaleti de şimdide (presence/burada) arayan mevcudiyet metafiziğinin, nasıl olup da Kant'la birlikte dönüşüme uğradığı sorusu, bilhassa *ebedi barış*, *sensus communis*, *adalet özneliği* gibi konular üzerinden cevaplanmaya çalışılacaktır. Böylelikle, Kant düşüncesinde adaletin imkânına dair yeni bir kapının daha aralanması umulmaktadır. Ancak öncelikle, insanlığın adalete dair bir arayışının olup olup olmadığı sorusunu cevaplamak gerekiyor.

### 3.1. İnsanlığın Adalet Arayışı

Binlerce yıldan beri hakkında konuşulan, üzerine pek çok kitap yazılan adalet kavramı, anlamının belirsizliğini halen daha koruyan bir kavram olarak, düşünürler tarafından tartışılmaya, bir değer olarak, toplumlar ve bireyler tarafından ısrarla talep edilmeye devam etmektedir. Buradaki sorun, adaletin hukuk ya da politika alanlarında uygulanmasındaki çeşitlilikler ya da farklılıklardan kaynaklanmamaktadır. Sorunun kaynağı, bu mücerret kavramın bizatihi kendisinin neyi işaret ettiğine dair genel bir mutabakatın bulunmayışıdır.<sup>234</sup>

Adalet kavramını tanımlama girişimlerinin yetersiz kaldığına yönelik bir örnek verilmesi gerekirse, Hans Kelsen'in *Adalet Nedir?* adlı makalesine bir göz atılması yeterli olacaktır. Kelsen bu makalesinde, adaletin ne olduğunu araştırmış, ancak makalenin nihayetinde bu kavramın belirsizliğinden ve bu belirsizlik karşısında göreceli bir adalet anlayışına sığınmaktan başka bir sonuca ulaşamadığını açıkça itiraf etmiştir:

Bu makaleye adalet nedir sorusuyla başladım ve şimdi makalenin sonunda farkındayım ki onu cevaplamadım. Tek mazeretim, bu konuda en iyi noktada olmam. Okuru, birçok tanınmış düşünürün başarısız olduğu noktada başarılı olduğuma inandırmaya çalışmak küstahlığım da ötesinde bir durum olurdu. Gerçekten de insanlığın özlemine çektiği mutlak adaletin ne olduğunu bilmiyorum ve onun ne olduğunu söyleyemem. Göreceli adaleti kabul etmem gerekiyor ve ben sadece bana göre adaletin ne olduğunu söyleyebilirim. Bilim adamlığı benim mesleğim olduğu ve bu nedenle benim hayatımdaki en önemli şey olduğu için, bana göre adalet, koruması altında 'hakikat' arayışının gelişebileceği bir toplumsal düzendir. O halde benim adalet anlayışım, özgürlük adaleti, barış adaleti, demokrasi adaleti ve hoşgörü adaletidir.<sup>235</sup>

Anlaşılabileceği üzere, Kelsen'in adalet tanımında Kant sonrasında gelişen adalet anlayışlarının belirgin karakterleri bulunmaktadır. Oysa klasik adalet anlayışı, onur,

<sup>234</sup> Barry, Norman, *P. Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan; Yusuf Şahin (Ankara: Liberte Yayınları, 2012) [sayfa sayısı?](#)

<sup>235</sup> Hans Kelsen, *Adalet Nedir?*, çev. Ali Acar, TBB Dergisi (107) 2013, 454

erdem ve ahlâkî hak edişin tarafında oluşuyla modern adalet anlayışlarından ayrılmaktadır. Modern dönem öncesi adalet anlayışı kısaca, *hak sahibine hakkını vermek ve şeyleri yerli yerine koymak*, tanımıyla ifade edilebilecek bir yalınlıktadır. Modern adalet teorileri ise, adalete dair meseleleri ahlâkî hak edişten ya da erdemlerden bağımsız olarak ele alma yoluna gitmektedir. Bu nedenle modern dönemde karşımıza, pek çok farklı adalet tanımı ve yaklaşımı çıkabilmektedir.

Modern adalet anlayışlarını doğuran koşullar tasvir edilmeden önce antik dönemin sistem filozofları olan Platon ve Aristoteles'in adalete dair yaklaşımlarını kısaca betimlemekte yarar bulunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle ortaya konulması gereken gerçek, Platon ve Aristoteles gibi klasik dönem düşünürlerine göre adaletin tarafsız olmayacağı gerçeğidir. Âdil insanı yasalara uyan bir insan olarak düşünen Platon'a göre böyle bir insan aynı zamanda mutlu bir insandır. Yasalara uymayan insan, âdil olmadığı gibi bu adaletsizliğinden dolayı mutsuz da olacaktır.<sup>236</sup>

Platon, kendisi de etkili bir adalet savunucusu olan hocası Sokrates'in adaletsiz bir şekilde üstelik de adalet adına zehirlenerek öldürülmesi üzerine, Yunan site devletindeki adalet uygulamalarını sorgulamak sûretiyle mutlak ve değişmez bir adalet anlayışını tesis etme arayışına girişmiştir. Geliştirdiği idealar öğretisiyle, bu dünyanın kişiden kişiye ve toplumdaki topluma değişen adalet anlayışları yerine, idealar âlemindeki değişmez ve mutlak bir adalet ideasını yaşanan adalet krizine karşı bir hedef olarak sunmaktadır. Buna göre adalet, geometrik ya da orantılı eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesiyle ortaya çıkarılabilecektir. Ancak böyle bir ideal adalet anlayışı toplumda henüz hayata geçirilmemiştir. Bir devletten diğerine değişen yasalar bir adalet standardını ortaya koyamazlar. Platon bu noktada, devletin güç ilişkilerine tabi olan adaletsiz yasaları yerine, idealar âlemindeki metafizik ve aşkın standartların model olarak alınması gerektiğini vurgulayacaktır.<sup>237</sup>

Aristoteles için de adalet, onurdan ve erdemli yaşamdan bağımsız değildir. Çünkü ona göre adalet, onura ilişkin ve teleolojiktir. Bir başka ifadeyle belirtmek gerekirse, herhangi bir insânî eylemin gayesi hakkında fikir yürütmek, hangi değerlerin

---

<sup>236</sup> Hans Kelsen, *Adalet Nedir?*, 437.

<sup>237</sup> Ahmet Cevizci, *Platon* (İstanbul: Say Yayınları, 2014) 160-163.

ödüllendirilmesi gerektiği hakkında bir fikir yürütmektir.<sup>238</sup> Aristoteles'e göre adalet, insanlara hak ettikleri her neyse onu vermeyi gerektirir. Bilindiği üzere Aristoteles, ahlâkî erdemlerde ortacı bir yol takip etmiştir. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'in ahlâk anlayışı da teleolojiktir. Dolayısıyla, ahlâkın insanı “eudomonía” (iyi durumda olma) etkinliğine ulaştırmak gibi bir amacı vardır. İnsanın erdemli hareket etmesinin yolu “orta yolu” takip etmesinden geçmektedir.<sup>239</sup>

Bu anlayışa göre bilgelik, cesaret, ölçülülük, cömertlik gibi ana erdemlerin ifrat ve tefrit mertebeleri bulunmaktadır. Örneğin, cömertliğin tefrit mertebesi cimrilikten, ifrat mertebesi müsriflik olmaktadır. İfrat ve tefritin vasatında/ortasında ise cömertlik erdemi bulunmaktadır. Cömertlik, insan için uyulması gereken en âdil erdemdir. Görüldüğü gibi Aristoteles için adalet (itidal) noktası, aşırılık ya da tefrit değil orta yoldur.<sup>240</sup>

Rawls benzeri örnekler dikkate alındığında, bugün için de geçerliliğini koruduğu anlaşılan *dağıtıcı, denkleştirici ve hakkaniyet olarak* adalet anlayışları, ilk olarak Aristoteles'in adalet tanımında karşımıza çıkmaktadır. Denkleştirici adalet anlayışı, hiçbir fark gözetmeksizin herkese eşit olanı vermeyi önermektedir. Bu adalet anlayışı gereği, hiç kimse verdiğinden fazla almamalı ve diğerlerinden daha üstün olmamalıdır. Denkleştirici adalet anlayışının herkese eşit olanın verilmesi şeklindeki ilkesi kimi zaman adaletsizliklere yol açmaktadır. Bu noktada, yetenekleri ve topluma yönelik katkıyı da hesaba katan dağıtıcı adalet anlayışı, bu gibi adaletsizlikleri önlemeye çalışır. Hakkaniyet anlayışı da hem denkleştirici hem de dağıtıcı adalet anlayışlarının eksikliklerini tamamlamaya çalışmaktadır. Bu üçüncü anlayışa göre belli bir somut durumda gerçekleşen olay, kendi şartları içinde ele alınmalı ve çözüme kavuşturulmalıdır. Özetle ifade etmek gerekirse, hakkaniyet anlayışında, bireysel özellikler ve farklılıklar da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>241</sup>

Aristoteles'te ifadesini bulan klasik ahlâk ve adalet anlayışı, diğer dünya toplumlarının ahlâk anlayışlarını etkilediği gibi büyük ölçüde İslam düşünce dünyasını

---

<sup>238</sup> Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir*, çev. Mehmet Kocaoğlu (Ankara: Eksi Kitaplar, 2021) 248-249.

<sup>239</sup> David Ross, *Aristoteles*, 297.

<sup>240</sup> David Ross, *Aristoteles*, 321.

<sup>241</sup> Bilâl Kılınç, *Kendi Kendini Açıklayan Bir Kavram: Adalet*, Genç Hukukçular Hukuk Okumaları, Birikimler IV, ed. Muharem Balcı (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 2013), 38-39.

da etkilemiştir. Aristotelesçi ahlâk anlayışının İslam dünyasındaki öncü temsilcisi ise *Miskeveyh* olmuştur. Ona göre de her özel durumda “vasat” olan yolu seçmek, en erdemli/adaletli hareket olacaktır. Ancak o, Aristoteles’ten farklı olarak adaleti, akıl yerine *İlahi nomosa* (namus-u ekber) bağlar. Yine Aristoteles için “ihsan” cömertlik erdeminin eksik bir şekliyken, Miskeveyh için ihsan, adalette fazlalıktır. Miskeveyh, aşk ve sevgi konusunda da Aristoteles’ten farklı düşünür. Aristoteles’e göre aşk, kendini sevmenin bir uzantısıyken, Miskeveyh için aşk, kendini sevmenin sınırlandırılması ve başkasını sevmektir. Çünkü onun için muhabbet (sevgi) insanlarla doğuştan arkadaşlık etme kapasitesidir.<sup>242</sup>

Elbette adalet problemi, sadece Antik Yunan’da ya da İslam dünyasında tartışılmış bir problem değildir. Başka toplumlarda da, örneğin Çin ve Hint düşünce dünyasında da adalet problemi önemli tartışma konuları arasında bulunmaktadır. Çin ahlâk anlayışının temellerini atan Konfüçyüs’e göre, erdemi erdem yapan adalettir. Konfüçyüs’ün de Aristoteles’te olduğu gibi ortacı bir adalet anlayışını benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, o da kimi konuşmalarında, ‘cesaret’ gibi erdemlerin korkaklık ve şiddet gibi tefrit-ifrat aşırılıklarından uzak durması gerektiğini ifade edecektir.<sup>243</sup>

Hint düşünce dünyasının önemli isimlerinden olan Buda da, adaleti önemseyen Doğu düşünürleri arasındadır. Aristoteles ve Konfüçyüs’le benzer bir şekilde, Buda da, âdil ve doğru olanın yolunun, aşırılıkların olmadığı orta yoldan geçtiğini düşünmektedir. Orta yol anlayışı, erdemler de dâhil, yaşamın her alanında aşırılıklardan uzaklaşmayı gerektirmektedir. Ancak bu orta yol anlayışı sayesinde insanların barış ve sükûnete kavuşacaklarını düşünen Buda’ya göre; beşerî acıların üstesinden gelmenin yolu dünyevî gerçekliğin ve benliğin yanılısına perdelerinden sıyrılmaktan geçmektedir.<sup>244</sup>

Daha önce de dile getirildiği üzere mevcudiyet metafiziği bağlamında ortaya konulan adalet anlayışı, erdem ve onurla bağlantılı bir adalet anlayışıdır. Modern adalet teorileri ise, genel itibarıyla ahlâkî amaçlar ve kaygılar bakımından tarafsız olan adalet ilkelerini araştırmaya odaklanmış gözükmektedir. Bu noktada adalet hakkındaki modern

---

<sup>242</sup> Şerif, Mian M, *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 604-605.

<sup>243</sup> Droit, Roger-Pol, *Başka Diyarların Felsefeleri*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 173-175.

<sup>244</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları 2015), 22.

siyasal tartışmanın, özgürlükçü ve eşitlikçi kutuplar arasında derecelendirilebilecek yaklaşımlar etrafında şekillendiği iddia edilebilecektir. Bu yaklaşımlardan ilki, çeşitli alanlarda eşitliği benimsese de genel olarak bireyin mutluluğunu temele alırken, ikincisi, elbette bireyin de mutluluğunu önemsemekle birlikte çoğunlukla toplumun genel mutluluğuna odaklanmaktadır. Faydacı, sözleşmeci, refahçı olarak anılan diğer adalet yaklaşımlarını da bu iki yaklaşımın çerçevesi içerisinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Ernest Gellner'e göre de modern siyasi tutumlar, bireyci ve bütüncü görüşler olarak tasnif edilmelidir. Burada, bireyciliğin bizim anlatımımızdaki özgürlükçülüğün; bütüncülüğün ise eşitlikçiliğin karşılığı olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Gellner'e göre bu görüşler insan doğasına dair farklı soruları dile getirmektedirler:

İnsan kendi özünde sadece topluluk aracılığıyla, kendine özgü bir kültüre katılım aracılığıyla gerçekleşme hissi bulan sosyal bir hayvan mıdır? Yoksa tam tersine, temelde sadece sözleşmeden doğan bir ruh haliyle, hizmet sunmalarını beklediği, ancak kendisine kavramsal ya da siyasi olarak egemen olmalarına izin vermediği topluluklara giren bir bireyci mi?<sup>245</sup>

Eşitlikçi ya da Gellner'in ifadesiyle *bütüncü* yaklaşım, genel itibariyle *ortak İyi*'yi hedefleyen bir yaklaşımdır. Buna göre toplumun çoğunluğu için İyi olan fertler için de İyi'dir. Eşitlikçi yaklaşımın genel çerçevesi içinde ele alınabilecek yaklaşımlara bir örnek vermek gerekirse, toplumsal refahı maksimize eden yaklaşımı dile getirebiliriz. Modern kapitalist piyasa toplumları için refah önemli bir ölçüt görünümündedir. Buradaki temel ilgi alanı, yaşam standartlarının nasıl geliştirileceği ve ekonomik gelişmenin hangi yollarla sağlanacağı üzerinedir. Aslında bu yaklaşım, mutluluğu amaç olarak benimseyen bir yaklaşımdır. Bu bağlamda refahın maksimize edilerek genel mutluluğun artırılması amaçlanmaktadır.<sup>246</sup>

Diğer bir adalet yaklaşımı olan özgürlükçü (bireyci) yaklaşımın şemsiyesi altında ise oldukça farklı görüşler bulunabilmektedir. Bu yaklaşımda toplumu oluşturan bireylerin tek tek mutluluğuna odaklanılır. Bireyci yaklaşımın ortaya çıkışı hakkında, Gellner ve Weber'in değerlendirmeleri yol göstericidir. Gellner'e göre sanayileşmenin başladığı çağda ortaya çıkan yeni insan, kendi üretim faaliyetini, sendikasını, loncasını, yöntemlerini, sosyal konumunu özgürce seçmeye başlayan insandır. Statünün

<sup>245</sup> Ernest Gellner, *Dil ve Yalnızlık*, 266.

<sup>246</sup> Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 42.

serbestleştirdiği bu yeni insan, aynı zamanda kendi menfaatlerine uygun sözleşmeleri yapabilen insandır. Böylece yeni insan, bu özgürleştirici yöntemi hayatının bütün alanlarına da yaymaya başladığı oranda bireyleşmiş ve geçmiş dönemlerle kıyas edilemeyecek oranda özgürleşmiştir. Bu özgürleşme aynı zamanda Weber'in temellerini Protestanlıkta bulduğu bir özgürleşmedir. Bu gibi sosyolojik süreçlerin sonunda ortaya çıkan modüler insan, isteğe göre takıp söktüğü kendi değiştirilebilir dünyasını da inşa etmeye başlamıştır.<sup>247</sup> Bu tarihî (toplumsal) şartlar altında doğmuş olan *bireyin* merkeze alındığı liberal ve liberteryen yaklaşımlar, özgürlüğü temele alan yaklaşımlar olarak da belirginleşir.

Özgürlük ve eşitlik bağlamındaki modern adalet tartışmaları günümüzde, bireyci (*laissez-faire*) anlayış ile hakkaniyetçi anlayışlar arasında gerçekleşmektedir. Liberteryen olarak anılan bireyciler yalnızca, bireylerin kendi özgür istekleriyle gerçekleştirdikleri eylemleri onaylamaktadırlar. Çünkü birey, kendisinin sahibidir. Rawls'un temsil ettiği hakkaniyetçi adalet anlayışının savunucuları ise, özgürlükçü yönlerinden daha fazla eşitlikçi bir anlayışı benimserler. Onlara göre sınırlanamayan piyasa şartları, âdil de değildir, özgür de. Bu görüşe göre adalet, sosyal ve ekonomik açıdan dezavantajlı olan kesimlerin sorunlarını çözmelidir. Çünkü hakkaniyetçilere göre, herkes başarıya ulaşma konusunda eşit şartlara sahip olmalıdır.<sup>248</sup>

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, adâlet kavramı, tanımlanması oldukça zor kavramlardan birisidir çünkü adâlete dair her tanımlama teşebbüsü, daha iyi bir tanımlamaya (ya da tanımlama imkânına) göre eksik olacaktır. Böyle bir tanımlama/sınırlama teşebbüsü de adâletin bizatihi kendisine karşı bir adâletsizlik doğuracaktır. Adâlet meselesi, binlerce yıldan beri *insan'la ilgili* bir meseledir fakat bu değer *insan'ın adaleti* hâline gelişi, ancak modern zamanlarda mümkün olmuştur. Adâlet, insanla ilgili bir kavramdır çünkü adâlete ya da adâletsizliğe maruz kaldığını düşünen bizatihi insanın kendisidir. Kadim dönemlerde görüldüğü şekliyle; adâletin insanla ilgili bir mesele oluşu, adâletin aşkın bir alanla da ilgili oluşu anlamına gelmektedir. Binlerce yıl boyunca, “teodise” başlığı altında ortaya konulan Tanrı'nın adâletini savunma çabaları, aynı zamanda iyi ve kötü yargılarını temellendirme çabalarıdır. Çünkü bahsi geçen iyi-kötü yargıları, ahlâkın ve bütün değerlerin de temelini

---

<sup>247</sup> Ernest Gellner, *Dil ve Yalnızlık*, 60.

<sup>248</sup> Ernest Gellner, *Dil ve Yalnızlık*, 42.



oluşturan yargılardır. Bütün ahlâkî değerlerin Tanrı tarafından belirlendiğine inanılan bu dönemde, Tanrı mutlak ‘iyi’dir ve bütün iyiliğin kaynağı olarak kabul edilmektedir. İzleri Platon ve Aristoteles’e kadar takip edilebilecek bu ahlâk anlayışının modern dönemde uğradığı dönüşüm, esasında *transcendent* ile *transcendental* alanlar arasında gerçekleştirilen bir yer değiştiriminin sonucudur. II. Kopernik devrimi olarak da adlandırılan bu yer değiştirme, aşkın olanın insanı değil, insanın, görünün formları (uzay-zaman) ve anlama yetisinin kategorileri yoluyla her şeyi belirlediği epistemolojik/metafizik temelli bir dönüşümün sonucudur.

Gerçekleşen bu dönüşüm sonucunda tesis edilen sübjektivite metafiziği bağlamında, genelde ahlâkî değerler; özelde ise adâlet, artık tamamıyla *insan’ın meselesidir*. Böylece insanın ahlâkî yaşantısı yanında siyâsî ve de hukukî alanlardaki değerleri, yine insanın pratik aklı tarafından ortaya konulan ilkeler yoluyla düzenlenecektir. Açıkça söylemek gerekir ki, insanı ilgilendiren bütün alanlara nüfuz eden bu transandantal dönüşüm, Kant’ın transandantal felsefesi yoluyla gerçekleşmiştir. Kant’tan önce, bütün değerler gibi adâlet de kaynağını ve haklılık gerekçesini insandan değil, Tanrıdan almaktaydı. Bu ahlâk anlayışına göre, neyin ahlâkî neyin gayr-ı ahlâkî; neyin âdil neyinse gayr-ı âdil olduğuna Tanrı ya da Tanrısal bir yetkili karar verebilmekteyken, ilk sinyalleri Descartes’la birlikte verilen sübjektivite metafiziğinin Kantçı transandantal zeminde inşasıyla birlikte, artık bütün ahlâkî değerlerin; kısaca iyinin de kötünün de belirleyicisinin insan olduğu, aşkın olandan özerk ve de özgür bir dünya teşkil edilmiş olmaktadır.

### 3.2. Kant'ın Mahkemesi: 'Quid Juris?'

Açıktır ki bu, hafifliğin değil, sözde bilgiyle artık ertelenemeyecek olan çağın olgun yargı gücünün etkisi; tüm işlerinin en çetin olanını, yani kendini bilme işini üstlenmesi ve onları haklı iddialarında koruyan, ancak diğer yandan tüm temelsiz varsayımları zorbaca sözlerle değil, ebedi ve değişmez yasalarına göre ele alabilecek bir mahkeme kurması için akla bir davettir.<sup>249</sup>

Bugüne değin, Kant'ın ahlâk ve siyaset anlayışının izleri genellikle onun *PAE*, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Ebedî Barış* benzeri eserlerinden yola çıkılarak aranmaya çalışılmıştır. Bu elbette doğru bir yöntemdir. Bu çalışma da Kant'ın siyaset anlayışının ve adâlete dair görüşlerinin temelini büyük oranda bahsi geçen eserlerde keşfetmeye taliptir. Ancak şu da açıktır ki, ahlâk yasasının temellendiği pratik akıl, gerçekte saf teorik aklın pratiğe dönüşmüş halidir ve bu nedenle *SAE*'nin de temel bir ahlâkî kaygıya bağlı olarak, en âdil bir sübjektivite metafiziğinin tesisinin imkânı üzerine kapsamlı bir araştırma olduğunu da haklı gerekçelerle ortaya koymak gerekmektedir. Kant'ın dogmatik rasyonalist metafiziğe karşı olduğu kadar, kuşkucu metafizik anlayışa karşı da bir mahkeme olarak kurguladığı *SAE*'nin, şeylerin kendilerini olduğu kadar deneyimi yok sayan rasyonalistleri de, deneyimi merkeze alan empiristleri de, en âdil bir zemin olarak, *transandantal* bir adâlet zeminine davet etmesi bunun apaçık bir kanıtıdır.<sup>250</sup>

Kant, *SAE*'nin *Transandantal Yöntem Öğretisi* bölümünde, amprik kullanımdaki aklın, deneyimin ölçütlerine bağlı olmasından dolayı bir eleştirisinin gerekli olmadığını belirttiği gibi, matematikte de aklın kavramlarının saf görüde somut bir şekilde sergilenmelerinden dolayı matematiğin de yanlışa geçit vermediğini ifade eder. Ancak Kant, kavramlara göre transandantal kullanımın söz konusu olduğu yerde aklın, tecrübenin sınırlarının ötesine geçmesini önleyecek bir disipline ihtiyaç olduğundan da bahseder. Onun endişesi, herhangi bir haklı sebebe dayanmayan yalancı akıl yürütmeleri

---

<sup>249</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A XI-A XII]: 25.

“Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urteilskraft des Zeitalters, welches sich nicht laenger durch Scheinwissen hinhalten laesst, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschaefte, naemlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmassungen nicht durch Macht sprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne...”

<sup>250</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 23]: 74-75.

önlemek olduğu oranda bir adalet endişesidir de. Kant'ın, aklın Schein<sup>251</sup>'lerini önlemeye dönük bu hak arayışının temelinde, mantığın olumsuzlayıcı önermelerinin bulunduğunu anlamak zor değildir. Zira Kant birkaç paragraf önce, olumsuzlayıcı yargının görevinin yanlış önlemek olduğunu belirtir. Söz konusu akıl olunca bu yanlış, kavramlar yerine imgeleri; olgular yerine kelimeleri geçirerek gerçekleştirilmektedir.<sup>252</sup> Kant'ın mantığı adalet endişesiyle kullandığı bu konumlanışa koşut bir şekilde Gözkân da, adaletin ve ahlâkın en saf halinin deneyimlendiği alanın mantık olduğunu belirtir:

Çünkü düşünmenin yasaları ve kuralları altına getirilerek gerekçelendirilmiş adımlar dışında atılacak herhangi bir adım haklı olamaz. Yani bir yasa, aksiyom ya da kural ilavesi için de gerekçelendirme ve hak sorusu aynen geçerlidir. Böylelikle mantıkla uğraşanlar tüm psikolojik, duygusal halleri dışarda bırakacak şekilde “hak” meselesinin, “haklı olma” meselesinin en saf hâlini tecrübe etmiş olurlar. Benzer şeyler, matematik için de ve deneysel katışıklık olma skalasına göre, doğa bilimi ve tin bilimleri ya da sosyal bilimler için de belli ölçülerde benzer şekilde geçerlidir; örneğin hukukun keyfi siyasi baskılardan kendini soyutlayabilmesi için bu tecrübe gereklidir. Ancak bunun en saf hâlinin tecrübe edildiği alan mantıktır.<sup>253</sup>

Kant açısından insanın nefesine ve bedenine bağlı olan duyuları ile duygulanımları, göreceli anlayışlara zemin hazırlamaktadır. Kant'ın amacı bu psycho-somatique yönü aşip mantığı temellendirmek ve bilgi problemini çözerek ahlâkı da formel bir şekilde belirlemektir. Böylece bilgi ve ahlâkın, mantıkta olduğu gibi duygulara aşkın olması sağlanmaktadır. Artık eylemin de belirleyicisi olan mantık ve ahlâk yoluyla insanın, göreceli olmayan doğru davranışlar sergilemesi amaçlanır.<sup>254</sup>

İleride adaletle olan ilişkisi detaylı bir şekilde açıklanacak olan *dedüksiyon* kavramının mantıkla olan ilişkisi de esasında mantık ve adalet ilişkisini ortaya koyar niteliktedir. Mantık açısından dedüksiyon, geçerli bir çıkarımın sonucunu öncüllerinden çıkarma işlemi anlamına gelmektedir. Dedüktif çıkarım ise, öncülleri doğru olan bir çıkarımın sonucunun da zorunlu olarak doğru olduğunu öngören bir çıkarım türü

---

<sup>251</sup> H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 30.

Not: “Kuruntu”, “yanılsama”, “düşünsel hile”, “aklı hile”, “düşünmedeki yanılsama” anlamlarıyla Türkçe'ye çevrilebilecek bu kelime için “düşünsel; akli hile” ve “düşünmedeki yanılsama” karşılıkları görece daha uygun görünmektedir. Ancak bu karşılıklar, H. Bülent Gözkân'ın da belirttiği gibi genel karşılıklar olduğu için, nihâyetinde, kelimenin aslını muhafaza etmenin daha doğru olacağı değerlendirilmiştir.

<sup>252</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Reinen Vernunft*, [B 737]-[B 739]: 591-592.

<sup>253</sup> Hasan Bülent Gözkân, *Hasan Bülent Gözkân'ın Kaleminden Dünya Mantık Günü Bildirisi*, 14 Ocak 2022, <https://mantik.org.tr/2022/01/14/hasan-bulent-gozkanin-kaleminden-dunya-mantik-gunu-bildirisi/> (Erişim Tarihi: 14.01.2022)

<sup>254</sup> Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi, Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 104.

olmaktadır. Doğru öncüllerden doğru sonuçlar ortaya çıktığında böyle bir geçerli formu sağlam argüman olarak adlandırmak mümkündür. Tüm mantık kıyasları aynı zamanda birer dedüksiyon olmak durumundadır.<sup>255</sup> Bütün bu örnekler, transandantal mantıktan genel mantığa değin Kant'ın mantık safında konumlanışının, esasında en adil ve en doğru olanı aramaya dönük bir kaygının belirtisi olduğu gerçeğini de aşikâr kılmaktadır.

Kant'ın henüz SAE'nin ilk sayfalarında adâlete dair kaygılarını ele veren hukukî bir dil kullanmayı tercih etmesi de bu konuda yol göstericidir. Gerek Baron von Zedlitz'e yönelik sunum yazısında dile getirdiği *yargıç*<sup>256</sup> kavramı, gerekse de Birinci (A) Önsöz'de “...akla yönelik olarak insanın kendini bilmesi için bir mahkeme çağrısında<sup>257</sup> bulunulması tarzındaki beyanlarında ortaya koyduğu vurgu, o güne kadar, özelde metafizik bilginin, genelde ise bütün bilginin sınırları karşısında ortaya konulan adâletsiz hükümlerin bir mahkemesine seyirci olarak davet edildiğimizin apaçık bir vurgusudur.

Kant'ın yaşadığı dönemin sansürcü zorunlu şartları düşünüldüğünde ve de onun eskiden beri ahlâkî değerleri önemseyen kişiliği de hesaba katılığında, düşünürün adâlete dair temelde var olan kaygısının boyutlarının daha anlaşılabilir olacağı da açıktır. 71 yaşındayken Kral Wilhelm'e yazdığı bir mektubun satırları arasında, “*kendi içimdeki yargıç, eserlerimi yazarken hep yanımda hayal ettim*” itirafıyla bu adâlet kaygısını ilan etmekte, dahası, “*âlemlerin yargıç önünde hesap vereceğim*” şeklindeki bir inanç izharıyla da, vicdanındaki adâlet endişesini sonsuzlukla bütünleştirmektedir.<sup>258</sup> Zaten, Kant açısından SAE, aklın tüm çatışmalarının gerçek mahkemesidir. Onun nesneyle ilgili tartışmalara katılmak gibi bir derdi yoktur ama aklın haklarını belirleme ve yargılama gibi bir ödevi vardır. Üstelik Kant, bu yargılama işini yaparken kullanacağı yöntemler konusunda da âdil olmayı seçecektir. Çünkü ona göre hiçbir haklı dava haksız olarak savunulmamalıdır. Bu yüzden Kant, bu yargılama sırasında karşıtlarıyla polemige girmeyi doğru bulmaz.<sup>259</sup>

Kant, doğa durumundaki insanla, eleştirisi yapılmayan akıl arasında bir analogi kurar ve aklı, doğa durumundaki çatışmadan kurtarmanın tek yolunun, onu hukukî bir

---

<sup>255</sup> Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi*, 23.

<sup>256</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Reinen Vernunft*, [B V]: 22.

<sup>257</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Reinen Vernunft*, [A XII]: 25.

<sup>258</sup> H. Kaan Ökten, *Kant ve Prusya'da Dini Sansür*, 99.

<sup>259</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 778]-[B 779]: 620-621.

süreç olarak adlandırdığı eleştirel sürece dâhil etmek olduğunu savunur. Üstelik Kant bu yolla *ebedi barışın* da güvence altına alınacağını belirtir.<sup>260</sup> Buradaki *ebedi barış* ibaresinin (ewigen Frieden) ilk başta sadece aklın kullanımıyla ilgili bir barışı işaret ettiği düşünülebilir ama Kant'ın kozmo-politik *ebedi barış* projesini hatırladığımızda işin rengi biraz değişecektir. Muhtemelen Kant, o siyasi rüyasını aklının bir ucunda tutmaktadır ve bu adalet düzenini doğuracak sistemi, daha ilk günden kurmanın arayışındadır. Zaten ifadelerinin devamında onun bu siyasi arayışının izleri görülmektedir:

Hobbes'un ileri sürdüğü gibi, doğa durumu bir haksızlık ve zorbalık durumudur ve özgürlüğümüzü yalnızca başka herkesin özgürlüğü ile ve tam bu yolla en büyük ortak iyi ile bir arada durabilmesi için sınırlandıracak bir yasal zorlamaya boyun eğilecekse, zorunlu olarak terk edilmelidir.<sup>261</sup>

Görüldüğü üzere bu ifadeleriyle Kant henüz SAE'nde, her bir iradenin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren eylemlerin âdil olduğunu ortaya koyan adalet ilkesine vurgu yapmaktadır. O halde Kant, akli eleştirirken de daha başlangıçta ahlâk yasasına kök salmış olan adalet ilkesini temele almaktadır. Böylece transandantal hukuk ve de transandantal siyaset olarak adlandırabileceğimiz, temelleri aklın yasaları üzerine atılmış, bir siyaset felsefesinin ilk işaretlerini de ortaya koymaktadır. Zaten Kant'a göre, saf aklın bir eleştirisi yapılmaksızın metafizikte ilerlenebileceğine dair kabul, ahlâka ders düşen bir durum olacaktır.<sup>262</sup> Bu durum da göstermektedir ki, Kant henüz daha ilk kritiğini, ahlâk yasasının bir gereğini yerine getirmek, ödevin sorumluluğuna ters düşmemek için yazmaktadır. Henüz ilk kritiğinde tezâhür eden ve sonraları da sık sık Kant tarafından kullanılan *yargıç ve mahkeme* metaforları, açıktır ki, temelde yatan bir adâlet duruşunun ve bu duruş üzerinden yükselen adâlete dair hassas bir arayışın en belirgin emareleridir. Zira yargıç kavramıyla en alakalı kavram “adâlet” kavramıdır ve yargıçlar, bir hukuk devletinde insanların adâlete dair taleplerini sonuca ulaştırıp hükme bağlayan yegâne adâlet mercileridir.

Kant'ın içindeki yargıç, elbette sadece SAE'nde değil, PAE ve de YGE'nde de mahkemesini kurmuş, sanıklarını yargılamış, sonuçta, ilkesel bir âdil hüküm ortaya koymuştur. Zira PAE'nde geçtiği üzere, *ödevin kendine özgü yasası, kendine özgü*

---

<sup>260</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 780]: 621.

<sup>261</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 780]: 622.

<sup>262</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B XXX]: 47.

*mahkemesi vardır.*<sup>263</sup> Bu kendine özgü yasa ve kendine özgü mahkeme Kant'ın eleştirel felsefesinde kendisini gösterecektir. Yazdığı bütün eleştirel eserleri, genel olarak “kritik” şeklinde adlandırışı, onun adalet arayışının farklı bir yansımasıdır. Almanca'da *Kritik*, Fransızca gibi kimi Batı dillerinde ise *critique* şeklinde karşımıza çıkan kavramın, Yunanca *krinein* fiilinden türediğini ve bu kelimenin temelde “ayırt etmek” pratik kullanımda ise “yargılamak” anlamına geldiğini fark etmek de meselemiz açısından oldukça adâletli olacaktır. Çünkü Kant'ın yukarıda isimleri paylaşılan üç ana eseri de birer “Kritik” olarak *saf aklı, pratik aklı ve yargı gücünü*, adâleti tesis etmek amacıyla yargılamaktadır. Aslında “Kritik” kelimesinin kendinden türediği en yakın Yunanca kök olan *kritikos*, temelde yargıç (judge) anlamına gelmektedir.<sup>264</sup> Bu durumda Kant'ın kritikleri aynı zamanda, akla dair yargılama talebini adâlet adına icra eden *yargıçlar* olmaktadır.

Kant, *SAE*'nde *Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* başlığı altında hukukçuların haklardan ve istemlerden bahsederken sordukları *quid juris* sorusunu ortaya koyar. “*Ne hakla?*” anlamına gelen bu soru, açık bir adâlet sorusudur. Burada bahsi geçen hukukçuların mahkemedeki yargılama esnasında sordukları bir başka soru ise, olguyu ilgilendiren *quid facti* (Olgu nedir?) sorusudur. Bu noktada Kant, şans (Glück) ve kader (Schicksal) benzeri gasp edilmiş kavramlardan bahsederek, amprik bir deneyime ya da akla dayanmayan bu kavramların ne hakla ortaya konulup kullanıldığına dair bir açıklama zemini bulmanın zorluğundan bahseder.<sup>265</sup>

Kant'ın ilgili yazısından, metafiziğin transandantal bir zeminde yeniden konumlandırıldığı bu II. Kopernik devriminin esasında bir adâlet arayışı olduğunu hemen fark edilecektir. Zira Kant henüz *Transandantal Dedüksiyon* bölümünün başında *quid juris* sorusunu hakkı bildirmesi gereken bir soru olarak nitelemekte ve onun tanıtlamasının hukukçular tarafından *dedüksiyon* olarak adlandırılışından bahsetmektedir. Gözkân, dedüksiyon terimiyle tümdengelim teriminin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğinden bahisle, dedüksiyonun *Roma Hukuku* çerçevesinde karşılaşılan sorunları çözmek için *gereğçelendirme* anlamında kullanıldığını, Kant'ın da doğal hukuk

---

<sup>263</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 812.

<sup>264</sup> Etimolojik Sözlük, (Erişim Tarihi, 10.02.2021) <https://www.etymonline.com/word/critic>

<sup>265</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 84]-[A 85]: 143.

derslerinde bu Roma Hukuku literatürünü kullandığını ifade eder.<sup>266</sup> Bu gerçek de, Kant'ın SAE yoluyla yaptığı işin aslında adalet adına yargılama işi olduğunu da göstermektedir.

*Dedüksiyon* kavramının hukuk ve dolayısıyla da adâletle arasında mevcut olan bu göbek bağı, sadece *PAE*'nde değil, Kant'ın bütün kritiklerinin temelinde var olduğunu savladığımız Kantçı adâlet arayışına dair tezimizi destekler niteliktedir. Bu arada Kant'ın kurduğu SAE mahkemesinin sanıkları, aşkın (transcendence) metafizikle transandantal metafiziktir ve açıktır ki, *transandantal dedüksiyon* yoluyla, aşkın metafizik aleyhine olduğu kadar *transandantal metafizik* lehine de bir gerekçelendirme ortaya konulmaktadır. Buna göre Kant, kavramların nesnelere ile *a priori* bağlantılı olabilmeye yollarının gerekçelendirilmesini *transandantal dedüksiyon* olarak adlandırmaktadır. Bu noktada Kant, hissetme yetisinin formları olan uzay-zaman ile anlama yetisinin kavramları olan kategorilerin deneysel dedüksiyonla değil de transandantal dedüksiyonla gerekçelendirilebileceğini ortaya koyar.<sup>267</sup>

Yukarıdaki birkaç örnekten de anlaşılacağı üzere Kant, sanki kendisini aşkın metafizikle transandantal metafiziğin sanık olarak yargılandığı bir mahkemenin yargıcı olarak görmektedir. Her yargıç gibi o da en âdil sonucu aradığını, yargılamasının nihayetinde de bu sonucu özgür ve özerk öznenin aklının zemininde bulduğunu savunmaktadır. Bu yargılama arayışı onun bir zamanlar doğal hukukla ciddi manada ilgilenmesinin de doğal bir sonucu olmalıdır. Muhtemelen doğal hukuk dersleri verirken ya da daha önceleri, bir zamanlar Platon'un idealar öğretisini geliştirirken yaptığı gibi, dünyadaki adâletsizlik örneklerini gözlerinin önüne getirmiş, örneğin o günlerde acı sonuçlarına şahit olduğu Şilezya savaşını, Türklerle yapılan savaşları, yedi yıl savaşlarını, veraset kavgalarını bütün acı sonuçlarıyla birlikte yüreğinde hissetmiştir. Herhalde bu menfaat çatışmaları sonucunda ortaya çıkan adâletsizliği düzeltmenin yollarını keşfetmeyi daha o zamanlar kafasına koymuştur. Zira Foucault'nun da ortaya koyduğu üzere Kant, sık sık şimdinin ontolojisini yapmaktadır. Muhtemelen henüz o günlerde, adâleti tüm dünyada tesis etme temel amacını benimsemeye başlamış; bu amaca matuf olarak, teorik aklı, pratik aklı ve yargı gücünü kritik etmesinin/yargılamasının

---

<sup>266</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 37.

<sup>267</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 119]-[A 87]: 143-144.

gerekliliğine kâni olmuştur. Bu değerlendirmelerde haklı olduğumuzu gösteren pek çok ipucunu Kant'ın yaşamından bulmak mümkün gözükmektedir. Örneğin Kant, *SAE*'ni yazmadan önce, henüz 1770'te *Ahlâkî Beğenin Eleştirisi* adlı bir ahlâk metafiziği kitabı yazmayı kafaya koymuştur. Kant burada, pratik aklı ve beğeni yetisi anlamında yargı yetisini eleştirmeyi amaçlamış olmalıdır. Zaten 1770'ten sonra yazmaya başlayıp ancak 1781'de yayımlayabildiği *SAE* hakkında kullandığı “yayımlamayı umduğu diğer konuların yolundaki kaya” ifadesi de, onun bu üç kritiği gerçekleştirip sistemsel bir birlik içinde bağlantılandırma amacını ele verir gibidir.<sup>268</sup>

### 3.2.1. *Kant'ın Adalet Savunması*

Kant'ın adalet anlayışının temelleri onun önceki bölümlerde betimlenen ahlâk anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Ahlâk ve siyaseti birbirinden ayırmayı teklif eden görüşleri reddeden Kant'a göre ahlâk ve siyaset birbirinden ayrılamaz. Siyasetin özünde insanlara karşı bir iddiada bulunmak ya da insanlardan bir şeyleri talep etmek vardır. İyilik ve kötülük gibi ahlâkî kavramlar, siyasetin yargılarında da kendisini gösterir. Siyaset, politikanın konularını iyilik ve adaletin standartlarıyla ölçmeye çalışır. Siyaset bağlamında adalet hakkında yapılacak sağlam bir değerlendirme, adaletin hakiki ilkelerini bilmekle mümkün olacaktır.<sup>269</sup>

Kant'ın da adaletin gerçek standartlarını belirlemek adına ciddi bir düşünsel çaba sergilediği açıktır. Ona göre, birinci ve ikinci ahlâk yasalarındaki ilkelerde olduğu gibi, nesnel, zaman dışı ve evrensel olan bir adalet ilkesi bulunmaktadır. Bu ilke yoluyla Kant, âdil olan ile adaletsiz olanı birbirinden kesin hatlarla ayırmaktadır. Kant'ın siyaset anlayışının sınırları içinde bulunan adalete dair felsefesi, nedensellik sınırlarına, insanın çıkarlarına, doğal gayelere ve de tözsel/ahlâkî düşüncelere başvuran bütün adalet anlayışlarını reddetmektedir. Bu durumda amprik bir hukuk anlayışı yerine, yasallık, biçimselcilik, zorunluluk ve evrensellik gibi aklın özellikleri yeterli olmaktadır. Kant'ın adalet ilkesi kategorik buyruktan ayrılmamakta, o da evrensellik kanıtını içinde taşımaktadır. İnsan eylemlerine yönelik Kantçı adalet ilkesi şöyledir: “Her bir iradenin

<sup>268</sup> Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, 46.

<sup>269</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 43.



*özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim âdildir”<sup>270</sup>*

Alıntılanan adalet ilkesinden de anlaşılacağı üzere, Kant’ın faydacılığı reddeden adalet yaklaşımına göre âdil bir anayasa, bireylerin özgürlüklerini birbirleriyle birleştirme amacını taşıyan bir anayasadır. Böyle bir anayasanın faydayı maksimize etmek gibi bir amacının olamayacağı açıktır. Eğer iyiyi ya da *mutluluğu* amaç olarak alan bir anayasadan bahsederseniz, gerçekte pek çok iyiden birini, pek çok mutluluk anlayışından bir kısmını hedefe alan bir anayasadan bahsetmiş olacağızdır. Böyle bir anayasa, bir kesimin mutluluk/iyi anlayışını diğerlerine zorla kabul ettirmek anlamına gelecektir. Böyle bir durum da Kant’ın adalet ilkesiyle çelişecektir. Çünkü Kant’a göre hiç kimse başkasını kendi mutluluk anlayışını kabul etmeye zorlayamaz. Yine ona göre, herkes diğerlerine zarar vermediği sürece kendi mutluluk anlayışını benimseyebilecektir. Aslında burada Kant’ın, adalet teorisyenlerine ya da uygulayıcılarına yönelik, her bir ferdin farklılıklarına ihtimama davette bulunduğu da söylenebilir. Zira onun adalet açısından endişesi, öznel mutluluk vesilelerinden birisinin kitlelere dayatılma ihtimalidir. O bunu önlemek için akli hakem olarak seçer ve yasasını pratik aklın yasası olarak ortaya koyar. Ahlâk yasasıyla birlikte gerçeklik kazanan özgürlük kavramı, adalet ilkesinin temelinde de kendisini gösterir ve adaleti ahlâkın tam da merkezine bağlar. Zira Kant’a göre hukukun bu temel presibini düstur yapmak, ahlâkın insanlardan talep ettiği bir şeydir.<sup>271</sup>

Kant’ın adalet anlayışının diğer bir özelliği ise, adaleti bir toplum sözleşmesine dayandırıyor oluşudur. Kant’a göre meşru bir devlet, orijinal (kökensel) bir sözleşmeye dayandırılmadır ancak bu sözleşmenin gerçekte var olup olmasını tartışmaktan ziyade, gerçek olduğunu varsaymak yeterli olacaktır. Bu söylemiyle Kant, orijinal sözleşmenin gerçek olmadığını, aksine varsayım dayalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kant’a göre ahlâkî ilkeler deneysel gerçeklerden yola çıkılarak oluşturulamamaktadır. Üstelik ahlâk yasası bireylerin menfaat isteklerinden ve arzularından türetilemez. Buna göre adalet ilkesi de toplumun çıkar ve arzularına istinat edemeyecektir. Gerçek bir sözleşme, o günün şartlarında âdil kabul edilen, kölelik gibi bir adaletsizliği onaylayabilecektir. Tam

---

<sup>270</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 59; Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 25.

<sup>271</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 25.

da bu noktada, Kant'ın varsayıma dayalı sözleşme yaklaşımının önemi anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre böyle bir sözleşme, kolektif bir rızaya dayanacağı için, her yasa yapıcıyı yasalarını tüm milletin kolektif iradesiyle yapılmış gibi sınırlamaya ve halkı da bu yasalara, sanki kendileri yapmış gibi uymaya zorlayacaktır.<sup>272</sup>

Kant'ın *Ebedî Barış'a Doğru* adlı denemesinde karşımıza çıkan, dünya devletlerinin günün birinde savaşı bırakarak, barış içinde yaşayan cumhuriyetlere dönüşeceği idesinin gerçekleşmesi, dünyanın mevcut şartları bağlamında oldukça zor görünmektedir. Kant da savaşı mutlak bir şekilde yeryüzünden silecek bir istikrar haline ulaşabileceğimizi düşünmemektedir. Ancak *En Yüksek Politik İyi* olan ebedî barış idesi olmadan Kant'ın siyâset felsefesi de kendi temelinden mahrum kalacaktır. Kant'ın ahlâk metafiziğinin olmazsa olmaz idelerinden olan *ölümsüzlük* idesi ile bir siyâsî ide olarak, *En Yüksek Politik İyi*'nin gerçekleşeceğine dair ümidi, Kant'ın “neyi umabilirim?” sorusuna aradığı cevaplar bağlamında değerlendirilebilecektir. Üstelik Kant'ın, *ebedi barış* kelime öbeğini Almanların kadim mezar taşlarındaki yazılardan ilhamla geliştirdiği de hatırlanırsa, bu tespitin yadsınmayacak bir gerçeği içinde barındırdığı anlaşılacaktır. Buna göre Kant, her ne kadar yaşadığı dönemin şartlarında adaletin gerçekleşmesine dair beklentiler içinde olsa da, onun bu konudaki asıl düşüncesi, adaletin bu dünya şartlarında hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyeceği şeklinde olmalıdır. Çünkü Kant, en yüksek politik iyi ümidini, belli ki, sürekli ideal bir geleceğe ertelemektedir:

Eğer bu ödev için aynı zamanda kamu hukuku alanında kurulu bir umut varsa, sadece onu gerçekleştirmeye sonsuz ilerleme yoluyla yaklaşmak mümkün olsa da, şimdiye kadar yanlışlıkla barış sözleşmeleri (aslında ateşkes durumları) olarak adlandırılmış olan ebedi barış, boş bir fikir değil aksine ödevdir. Çözümü ancak aşamalı olarak mümkün olan bu hedefler, -çünkü aynı ilerlemenin gerçekleştiği zamanlar- umarım sürekli kısalır ve sebatla yaklaşır.<sup>273</sup>

Kant'ın yaptığı gibi, adaletin gerçekleşmesi ümidini geleceğe ertelemek, aynı zamanda, adalet adına geliştirilen teorilere dayanan siyasi, hukukî ya da ekonomik uygulamaların adaleti gerçekleştirmede sürekli yetersiz kalacaklarına duyulan inancı ifade etmek anlamına da gelmektedir. Düşünelere, hukukçulara ya da politikacılara düşen, bugünün adalet anlayışıyla yetinmek değil, insanlığı, ideal olan en yüksek politik ya da en yüksek hukukî iyiye daha da yaklaştıracak politikaları/kanunları geliştirmek için

<sup>272</sup> Michael J. Sandel, *Adalet, Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 189-190.

<sup>273</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Deneme*, denemenin son paragrafı.

sürekli çaba sarf etmektir. Adaletin bir olgu olmaktan çok bir imkân olarak sürekli geleceğe ertelenmesi hususu, adaletin somutlaştırılıp genellemeci bir formüle hapsedilemeyecek kadar yasaları ve uygulamaları aşan bir idea olduğunu düşünen; bu nedenle de siyaset ve adalet anlayışlarını totalleştirici bütün uygulamalardan bağımsızlaştırıp, farklılıklara ihtimam gösterme ortak paydası üzerinden, farklılık etiklerine dayandıran Derrida gibi çağdaş düşünürlerin, Kant'la kesiştikleri bir noktayı da ele verir gibidir.

Kant'ın adalet anlayışı, baştan itibaren amaçlı bir şekilde kurulan sistemsel mimarinin nihai sonucudur. Bu mimari sisteme göre, kritikler arasında gerçekleştirilen genişletici geçişler, idealar yoluyla ortaya konulmaktadır. Böylece iç içe geçmiş eleştiri binaları birbirleriyle çatışmadan inşa edilebilmektedir. Buna göre, saf aklın idealarından pratik aklın idealarına geçiş, yargı gücünün estetik ideaları yoluyla mümkün olmaktadır. Kritiklerde ortaya konulan mimari (Arkitektonik) adalete yönelik bir araştırma zorunlu olarak ideaların da araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

### **3.2.2. Sürekli Beklenen Gelecek Bir Adalet: Aklın İdeaları**

Kant'ın, hem ahlâkın hem de En Yüksek Politik İyi'nin (Ebedi Barış) imkânı açısından aklın idealarını zorunlu görüşü gerçeği hatırlandığında, onun sisteminde ideaların önemli bir yer tuttuğu fark edilir. Ancak elbette Kant'a göre bu idealar kurucu değil düzenleyici bir görev ifa ederler. Anlama yetisinin kullanımının sistemsel birliğini sağlamak için akıl tarafından ortaya konulan bu idealar, bilginin nesnesinde aranabilecek idealar değildir. Ancak ruhbilimsel, evrenbilimsel ve tanrıbilimsel idealar yoluyla, anlama yetimizin tam bir uyum, tamamlanmışlık ve sentetik birliğe getirilmesi sağlanmaktadır. Bu durum da düzenleyici ideaların, bir sistemin mimarisi için olmazsa olmaz unsurlar olduğunu gösterir. İdealar, bilginin nesnesi olamayacak olsalar da bilginin imkânı için gereklidirler. Zira aklın idealarının yokluğu durumunda bilgi, yamalı bir bohçadan farksız olacaktır.<sup>274</sup>

Kant, gerçek metafiziğin konusunun deneyimde aranamayacak olan aklın ideaları olduğunu ifade eder. Bu idealar, bilimsel deneylerle temellendiremeseler de düşünülebilir olmaları nedeniyle varmış gibi kabul edilmelidirler. Kant'ın üç kritiğinde de farklı

---

<sup>274</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, [53]: 118.

tarzlarda karşımıza çıkan *evren*, *tanrı* ve *ruh* ideaları, teorik felsefede düzenleyici yargının birer maksimi olarak kullanılırlar ve aklın sistemsel birliğini tüm deneyim üzerine genişletmesini sağlayan düzenleyici ilkenin bir şeması olarak kabul edilirler. Örneğin, iç duyunun tüm tezâhürlerinin sistemsel birliğine ulaşmayı sağlayan *ruh* ideasıdır. Akıl, deneyim kavramının daha ileriye gidemediği yerde, koşulsuz, tözsel ve kökensel olarak düşündüğü kendinde değişmez bir birlik kavramı üretir. Bu ideaya göre ortaya konulan ruhun, sanki edimsel bir varlık olarak var olduğu var sayılacaktır. Yoksa ruhun kendinde bir şey olarak ne olduğunu bilmenin imkânı yoktur. “Ben” söz konusu olduğunda, ancak *a priori* olarak ben’in birliğinden bahsedebiliriz.<sup>275</sup>

Kant’a göre teorik aklın ikinci kavramı *evren* kavramıdır. Doğanın ve ondaki koşulların mutlak bütününe bir ideası olarak evren ideası, sanki kendinde sonsuzmuş ve durmaksızın ilerliyormuş gibi ele alınacaktır. Kant tam da bu noktada, pratik ilkeler söz konusu olduğunda ve özne kendi nedenlerini özerk olarak kendisi belirlediğinde, evren ideasının özgürlük olarak tezâhür edeceğini ifade eder. Zaten, PAE’nde *evren* ideası yerine *özgürlük* (Mundus intelligibilis’i işaret edecek şekilde) postulatını koyacaktır. Çünkü ahlâk yasasının öznesi, evrenin nedenselliği tarafından belirlenmeyi reddedecek ve kendi özgür iradesiyle ahlâk yasasına uyararak, o nedensellik bağlarından bağımsızlaşmış bir özgür “amaçlar evrenini” inşa edecektir.<sup>276</sup>

Kant, *Transandantal Diyalektik* bölümünde *aklî Tanrı kavramı* olarak ifadelendirdiği bir üçüncü ideadan daha bahsetmektedir. Diğer idelerde olduğu gibi, bu ideanın nesnesinin de amprik manada var sayılamayacağına değinen Kant, Tanrı ideasının sanki en yüksek ve her şeye yeterli bir neden olarak her şeyi kuşatan tek bir varlıktan kaynaklanıyormuş gibi evrenin tüm bağlantılarının sistemli birliği (mimar) olarak varsayılacağını ifade eder. Kant en sonunda, üç kritiği de birbirine bağlayacak bir amaçsallık kavramından bahsedecektir. Buna göre Tanrı ideası, akıl kavramlarına dayanan şeylerin amaçsal birliği ve teorik aklın çıkarı adına evrendeki tüm düzenin kendisinden çıktığının var sayılması gereken bir gereklilik olarak kabul edilecektir. Kant böyle bir ilkeyi deneyim alanı için de oldukça uygun görür ve bu ilkenin teleolojik yasalara göre evrendeki şeyleri birbirine bağlamak için yepyeni imkânlar ortaya

<sup>275</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 682] – [A 684]: 571-572.

<sup>276</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 684]-[A 686]: 573.

koyacağını ifade eder. Ona göre bir idea olarak da olsa Tanrı kavramının, evrenin biricik nedeni olan bir üst idrak olarak varsayılması bilimlerin ilerlemesine de vesile olacaktır.<sup>277</sup>

Schopenhauer, Kant'ın sisteminde önemli bir yer tutan aklın idealarının, kıyaslar ve vargıların (Schluss/istintaç) kategorilere tatbik edilmesiyle ortaya çıktığını belirtir. Buna göre yargıların mantıksal işlevi bağlamında üç bağıntı kategorisi, kıyaslar için üç mümkün büyük öncül türünü sağlamaktadır. Bu kategoriler kavram olarak düşünüldüğünde ise töz, nedensellik ve topluluk kategorileri olarak adlandırılabilir. Ancak mantıksal işlev bakımından düşünüldüğünde, kategorik kıyas türü ruh ideasını, hipotetik kıyas türü evren ideasını, ayrık (disjunktif) kıyas türü ise Tanrı ideasını netice vermektedir.<sup>278</sup> Kant'ın bu üç ideayla işaret etmek istediği şey, bu ideaların insanın bilgisini ya da deneyimini genişletmediği ancak onları düzenlediği gerçeğidir. Böyle bir mantıksal üçlemeyi ortaya koymasından anlaşılmaktadır ki Kant, geleneksel üçleme anlayışını da benimsemektedir.<sup>279</sup>

SAE'nde *tanrı, evren, ruh* olarak karşımıza çıkan idealar PAE'nde *Tanrının varlığı, özgürlük ve ölümsüzlük* kavramlarına dönüşerek "postulat" niteliğinin altında konumlandırılacaklardır. Bu durum, önceki paragrafta bahsi geçen amaçsal birliğin, Kant'ın eserlerinde de müşahade edilmesinin apaçık bir örneği gibi gözükmektedir. Teleolojik bir şekilde Kant'ın üç kritiğini de birbirine bağlayan amaçsal birliği, teorik aklın ideleriyle pratik aklın postulatları arasındaki amaçsal bağlantının ifşası yoluyla fark etmek mümkün olacaktır. Öncelikle, postulat kavramının Öklid tarafından kullanıldığını bilmekteyiz. Kant'ın, geometri alanında eskiden beri kullanılan postulat kavramını burada özellikle seçmiş olması da anlamlı olmalıdır. Öklid'e göre postulatlar, ispatlanmasına gerek olmayan ve öncüller olarak kabul edilen yasalardır. Herhangi bir ispata ihtiyaç duymadan doğru kabul edilen bu postulatlar, diğer geometrik yasaların ispatı için kullanılan *çizgiler, şekiller, açılar* hakkındaki yasalara karşılık gelmektedir.<sup>280</sup> Kant aklın idealarının bir yasa olan ahlâklılık prensibinden çıktıklarını ifade ederek, saf istemenin, pratik bakımdan zorunlu bir şekilde bu postulatları gerektirdiğini anlatır. Kant

---

<sup>277</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A 686]-[A 688]: 574-575.

<sup>278</sup> Arthur Schopenhauer, *Kant Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: Say Yayınları 2022), 106-107.

<sup>279</sup> Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012), 186.

<sup>280</sup> Çiğdem Sadıkoğlu Yolcu, *Aksiyom, Postulat, Teorem*, (Erişim Tarihi: 14.09.2020),

[https://www.academia.edu/7661342/Aksiyom\\_Postulat\\_Teorem](https://www.academia.edu/7661342/Aksiyom_Postulat_Teorem)

ayrıca bu postulatların, önceki paragraflarda ortaya konulan teorik aklın idealarına nesnel gerçeklik kazandırdığını da ortaya koymaktadır.<sup>281</sup>

Görüldüğü gibi Kant'ın ortaya koyduğu postulatlar, Öklid'in diğer geometrik yasaların ispatı için kullandığı postulatlarla benzer görevde kullanılırlar ve böylece teorik aklın idelerini nesnel gerçeklik zeminine taşırlar. Bu örneklerle dikkat çekmek istenilen öncelikli husus, Kant'ın kritiklerinin aslında belli bir amaçsallık doğrultusunda yazıldığı ve bu amaçsallığın da bir mimari yapının parçaları gibi bütün kritikleri birbirine bağladığı gerçeğidir. Sadece kritikler değil, *Ebedi Barış Üzerine Felfesi Bir Deneme* benzeri eserleri bile bu amaçsallığın birleştirici bağıntısının sınırlarına dâhil görünmektedir. Bu durumda iki kritik arasında bağlayıcı bir yeti olarak yargı yetisini ele alan *YGE*'nde bu amaçsallığın ulaşmak istediği nihai gayenin haritasını keşfetmek mümkün olabilecektir.

### 3.2.3. *Saf Aklın Eleştirisi'nden Ebedi Barış'a: Bir Sistem İnşası*

Bu gelinen noktada şöyle bir tezi ortaya koymak mümkün görünmektedir: Eğer Kant, teleolojik yargı yetisinde doğanın amaçsallığının son gâyesi olarak ahlâkî özneyi göstermişse, o halde *SAE* de dâhil, yazmış olduğu bütün eserler, bu ahlâkî öznenin inşasına doğru organize olmuş bir sistemin birbiriyle bağımlı parçalarıdır. Elbette bu özne kategorik buyruğa, yani “yapmalısın” buyruğuna uyan bir özne olacaktır ve onun ahlâk ilkelerine uygun bir şekilde hareket etmesi demek, ahlâkî olan pratiği, ilişkili olduğu tüm alanlarda uygulaması anlamına gelecektir. Bu alanların içinde elbette siyaset alanı da bulunacaktır ve zaten Kant'ın *dünya vatandaşlığı* ya da *ebedi barış* idealine dair yazıp çizdikleri onun ahlâkîliğin sınırını *En Yüksek Politik İyi*'ye değin genişlettiğini göstermektedir. Ancak bu noktada, transandantal öznenin ahlâkî özneye dönüşmesi gibi, ahlâkî öznenin de bir *âdil özneye* dönüşmesi bir gereklilik olarak kendisini gösterecektir. Bu noktadan itibaren, burada ortaya konulan temel tezin, gerçekleşebilir bir imkân olarak Kant'ın düşünceleri bağlamında temellendirilip temellendirilemeyeceği sorusu haklı olarak ortaya çıkmaktadır ki, bu çalışmanın amacı da böyle bir imkânın sorgulamasını yapmaktan gayrısı değildir.

Kronolojik olarak en son yazılan kritik görünümündeki *YGE* adlı eserin, *SAE*yle inşa edilmeye başlanan ve *PAE*yle duyulur üstü âleme değin yükseltilip genişletilen bir

---

<sup>281</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 866.

özne tasavvurunu, dünyanın varoluşunun son gayesi olarak ifşa ettiğini, daha başlangıçta hatırlatmak araştırmamız açısından oldukça gereklidir. Teorik akılla pratik akıl arasında birleştirici bir yeti olarak belirginleşen yargı yetisine göre insanda, duyulur üstü bir özgürlük yetisini, ahlâk yasasını ve özerk bir nedensellik yasasını tanımak mümkün olacaktır. Varoluşun en yüksek gayesini kendi içinde kapsayan bu ahlâkî özne, doğanın nedenselliğinden azade olup özgürlük zemininde kendi özerk alanını kurması, sırf bu özelliği nedeniyle doğanın üstüne çıkması ve gayelere göre eylemde bulunan bir en yüksek nedene ihtiyaç duyması gibi yükseltici yönleriyle yaratılışın son gayesidir.<sup>282</sup>

Kant'a göre, dünyanın varoluşunun da bir son gayesi olan bu ahlâkî özne, sadece pratik aklın ahlâkî öznesi değil, aynı zamanda teorik aklın da transandantal öznesidir. Zira teorik aklın sınırları çizilmeden pratik aklın duyulur üstü âlemde kuruluşu da imkânsız olacaktır. Bu minval üzere, SAE'nde ortaya konulan *anlaşılır özne* ve *duyulur özne* yargılarının, gerçek anlamda *nedensellikten özgürleşmiş özne (noumenon olarak)* ve *nedenselliğe bağımlı özne (fenomen olarak)* ayrımlarını<sup>283</sup> ifade ettiğini belirtmek gerekmektedir. Kant'ın bu ayrımlardan yola çıkarak özgürlük ve doğanın ya da *tarih dışılık ve tarihselliğin* aynı anda tek bir öznenin eylemlerinde tezâhür edebileceğini savunması, ayrıca *tezâhürlerin gerçekliği üzerinde inatla diretilmesinin tüm özgürlüğü zorunlu olarak ortadan kaldıracığına*<sup>284</sup> dair uyarısı, gerçekte ahlâk yasasının ve dolayısıyla kategorik buyruğun imkânının temeli olan *özgür öznenin* imkânına dair bir savunma ve uyarı olarak algılanmalıdır. Zira ahlâk yasası insanın özgür olduğuna ilişkin bilginin temeli olduğu gibi, özgürlük de ahlâk yasasının varlık nedeni olacaktır.<sup>285</sup>

Bu arada Kant'ın, kimi dinî figürleri de insanlığa ahlâk ya da adalet öznelliğinin ideal örneği olarak önerdiği bilinmektedir. Bir misal vermek gerekirse, düşünürün bir "ilk-örnek" idesi olarak kabul ettiği İsa Peygamber, Kant açısından doğüstü bir varlık değildir. Kant için İsa, "doğanın babalık ettiği bir insandan başkası" değildir. Zaten, onun pratik bir ilk-örnek olabilmesi de bu sayede mümkündür. Kant'a göre, böyle bir ahlâkî

<sup>282</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &84> 3-5. Paragraflar: 1247-1249.

<sup>283</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 568, B 569]: 466-467.

<sup>284</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 565]: 466.

<sup>285</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'in Felsefesi*, 154.

idenin niyetiyle bir insanın niyeti aynı bakış açısına sahip olduğunda, insan için doğruluk/adalet öznesi olmak mümkün olacaktır.<sup>286</sup>

Bu tek örnek bile, en azından, Kant'ın pratik alanda gerçekleşecek bir erdem ve ahlâk örneğini ne derece önemseydiğini anlamamıza yetmektedir. Denilebilir ki Kant'ın düşüncesinde Tanrısal düzen, Tanrının krallığından yeryüzüne, insanın amaçlar devletine indirilmiştir. Kant'a göre insan, ahlâk yasası yoluyla doğanın nedenselliğinden özgürleşip kendi nedenselliğinin kurucusu haline geldiği andan itibaren, artık yerdeki *causa sui*'dir ve sübjektivite metafiziğinin modern öznesidir. Böyle bir öznenin adâletin imkânıyla ilişkisi, konuya dair tarihten derlenecek kimi örnekler ya da kimi örneklilikler yoluyla ortaya konulabilecektir.

*SAE*'nin, bizzat Kant tarafından “mahkeme” olarak adlandırıldığını daha önce belirtmiştik. Bu mahkeme yoluyla Kant, aklın haklı iddialarına güvence vermeyi arzularken; aklın tüm temelsiz isteklerini, yine aklın değişmez kendi yasalarına göre etkisiz kılmak istemiştir.<sup>287</sup> Çalışmada daha önce de belirtildiği gibi düşünürün bütün kritiklerinin bir adâlet kaygısı ve arayışının sonucu olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Kant, *SAE*'yle başladığı adâlet adına yargılama işini, PAE ve YGE adlı eserleriyle sürdürmüş ve bu yargılama sonucunda önce transandantal öznenin epistemolojik açıdan yetkinliğine, ardından da ahlâkî öznenin nedensellikten beraatına ve özgürleşmesine karar vermiştir. *Ebedî Barış* idealiyle ise bu özgür ahlâkî öznelik, devletlerarası bir adâlet düzeninin kurucu özneliğine kadar genişleyecektir. Böylece Kant, hiçbir temsille sınırlandırılmayacak olan Yüce'nin bilinmezliğine doğru saygı dolu yolculuğuna; beğeni yargısının öznel arası ortak duyusunun toplumsallığına doğru irtifaya; pratik alanda birleştirilen *özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı* idelerinin ışığında adâlet adına yürümeye devam edecektir.

---

<sup>286</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 83-86.

<sup>287</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A XII]: 25.



### 3.3. Sonlu Öznelerin Ahlâktan Adaletle Sonsuz Yolculuğu

Başta adaleti geniş bir alanda gördükten sonra onu bir tek insanda tanımamız daha kolay olur demiştik. Bu alanı da devlet diye almıştık. Adaletin en iyi kurulmuş bir devlette bulunacağını düşündüğümüz için elimizden geldiğince iyi bir devlet kurduk. Şimdi devlette bulduğumuz bu değeri insanın üstünde deneyelim. Ona da uyarı ne âlâ!<sup>288</sup>

Platon'a ait yukarıdaki ifadeler, onun *Devlet* adlı eserinde geçmektedir. Bu eserin *adalet* kavramına dair önemli anlatımlar ve açıklamalar içerdiği doğrudur. Sokrates'in, arkadaşı Glaukon'la gerçekleştirdiği adalet sohbeti hatırlanırsa, bu diyaloglarda adaletin, *her insanın kendine uygun işi yapması* olarak tanımlandığı da hatırlanacaktır. Sohbetin devamında Sokrates, adaletin sadece devleti değil, her bir insan tekini ilgilendiren bir değer olduğunu da ortaya koyacaktır. O halde en azından Platon'dan bu yana adaletin hem tek tek öznelere, hem de devlete bakan iki ayrı yönünün olduğu biliniyor olmalıdır. Aristoteles'in *orta yolu* savunan adalet anlayışı da, tek tek öznelerin itidalini yani her bir insanın ölçülü ve adaletli olmasını sağlamayı hedef edinir. Bu büyük düşünürlerin etkisi altındaki yüzyıllar boyunca, ahlâk felsefesi bağlamında düşünülen adalet meselesi, insanın ahlâkî dönüşümünün sonucunda ortaya çıkacak bir değer olarak düşünülmüştür. Örneğin, ahlâka dair değerlendirmelerinde, hem Platon ve Aristoteles'in hem de İslam düşünce kaynaklarının etkisi görülen İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi bir düşünür de adaleti *tabii adalet, örfî adalet, ilâhî adalet ve ihtiyarî adalet* olarak dörde ayırmış, adalet özneliğinin imkânını içinde barındıran *ihtiyarî adaleti* adalet düşüncesinin merkezine koymuştur. Çünkü İbn Miskeveyh'e göre insan, önce kendi dünyasında adaleti sağlamadan diğer insanlarla ilişkilerinde âdil olamayacaktır. İbn Miskeveyh bu iddiasını *insan* kelimesinin toplumsallığı işaret eden *ünsiyet* köküyle olan bağlantısını ortaya koyarak ispatlamaya çalışır.<sup>289</sup>

İkinci Kopernik devriminin mimarı Kant'ın da, doğanın son amacı olan bir *ahlâk öznesi* kavramlaştırmasını ortaya koyduğu biliniyor. O halde Kant'ın da derdi, insan özneleridir. Zaten onun pratik felsefesinin en büyük ödevi de insanı amaç edinmektir. En küçük toplumsal kurum olan aile kurumunu kuranlar tek tek insanlar olduğu gibi devletleri ve onun diğer kurumlarını inşa edenler de insanlardır. Platon'un fark ettiği bu

<sup>288</sup> Platon, *Devlet*, [434e]: 134.

**Not:** Eserin elimizdeki Türkçe çevirisinde *dike* için kullanılan *doğruluk* kelimesi yerine çalışmada *adalet* kelimesinin kullanılması daha uygun görülmüştür.

<sup>289</sup> Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 20/205-206.

gerçeği Kant'ın fark etmemesi imkânsızdır. Üstelik insanı amaç edinmeyi buyuran pratik aklın ahlâk yasası, aşkın olanın gölgesindeki bütün önceki öznellikleri mecâzi hâle getirir. Descartes'la birlikte insanın *bilen özne* olduğu ortaya konulmuştur ancak insanın kendi buyruklarını kendisi belirleyen pratik bir özne olduğu iddiası, Kant'ın iddiasıdır. Zaten otonomi ve özgürlük ilkeleri olmadan böyle bir öznenin teşekkülünün de imkânı yoktur. O halde Kant'la birlikte, hem kendisinde, hem ailesinde hem de dünyada, adaleti tesis etmenin sorumluluğu artık sadece insanın omuzlarındadır. Bu gerçek, o basit ve bilindik, ahlâklı fertlerin ahlâklı bir toplumu oluşturacağı, âdil öznelerin ise âdil bir devlet düzenini tesis edeceği gerçeğine dayanır ama artık, insanın elinde, adalet adına kendisine yol gösterecek aşkın bir merkez ya da her hangi aşkın bir buyruk yoktur. Artık eğer halledilecekse, bütün adalet meseleleri transandantal bir zeminde halledilecektir. O halde Kant'ın adalet özneliği diye bir derdinin olup olmadığı, eğer böyle bir derdi varsa, bu yolda neler yaptığı soruları bir şekilde cevaplanmalı ve bu mesele aydınlığa kavuşturulmalıdır.

Kant'a göre insanın doğa ile bağıntısı yoluyla amaç olarak ilerleteceği yetkinlik ve beceri açısından doğanın birinci amacı insanın mutluluğu iken, ikinci amacı ise kültürüdür. Anlama yetisi sayesinde kendi önüne keyfi amaçlar koyma kabiliyetine sahip olan insan, doğanın efendisi olma hakkına sahiptir. Kendi nedenselliğini ve amaçlarını kendisi oluşturabilmesi nedeniyle de insan, doğanın dışına çıkabilmektedir. Ancak doğa insanın mutluluk özencine alt güdümlü değildir. Çünkü mutluluk kavramı dolayısıyla herkesin keyfi olarak ortaya koyduğu amaçlarla uyumlu olmak için çabalayan bir doğanın, bütün düzenini ve evrensel yasalarını kaybedeceği aşikârdır. Kant'a göre kültür, insanın doğaya yükleme hakkının olduğu son amaç olarak belirginleşmektedir. Ancak her kültür de doğanın son amacı olmak için yeterli gözükmemektedir. Bu noktada Kant, disiplin kültürünün insanları zincirlere vuracağından ve de beceri kültürünün insanları eşit olmayan bir şekilde geliştireceğinden bahsederek, doğanın son amacına ulaşmanın şartının, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ve *yurttaş toplumunda (bürgerliche Gesellschaft)* yasal zor ile özgürlüklerin çiğnenmesine karşı çıkmak olduğunu belirtir. Bu noktada Kant, ileri bir amaç olarak, *kozmpolitik (Weltbürgerliches)* bir bütünün tüm devletleri birleştirecek bir doğa amacının varlığına da dikkat çeker.<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §83> 2 ve 5. Paragraflar: 1241-1245.

Buraya kadarki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, varoluşun en son gayesi insandır ve insan, doğa üzerinde etkide bulunabilecek bir özgürlüğe ve amaçlarını yerine getirebilme gücüne sahip olduğu için bu denli faik kılınmıştır. Bu insan, bütün dünyadaki çatışmaların bitmesi için faaliyetlerde bulunacak olan *öznelere* arası bir bütünlüğü hedeflemiş bir adalet öznesidir. Onun bu potansiyelinin temelinde bulunan nitelikse, onun ahlâkîliğinden başka da bir özellik değildir. İnsanın ahlâkî özne oluşu, Kant'a göre, onun yaratılışın son amacı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kant'ın, yargı yetisi yoluyla teorik ve pratik akıl arasındaki boşluğu da doldurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Sırasıyla ifade etmek gerekirse, SAE'nde organik ve sistemli bir yapı olarak resmedilen aklın, pratik zeminde kendi ahlâkî amaçsallığını oluşturacak bir yetkinliğe ve özgürlüğe sahip olan bir doğa amacı olarak ortaya konulduğu, *YGE* yoluyla da teorik akıl ile pratik aklın amaçsal birliğinin tesis edildiği görülmektedir. Buna göre dünyanın varoluşunun amacı insan, insanın varoluşunun yegane amacı ise, insanın kendisini bir ahlâkî özne olarak inşa etmesidir. Ancak böyle bir özne, dünya-toplumsal bir dünya vatandaşı öznesi haline gelebilecek ve öznelere arası bir düzlemde, ahlâk yasasının bir gereği olarak adâleti tesis edebilecektir. Hannah Arendt'e göre de bu özne, özgürlük ve barışı amaçlaması gereken bir aktör öznedir:

Eskatolojik anlamda nihai bir hedef olmamakla birlikte, aktörlerin arkasından ilerlemeye gizlice rehberlik eden iki ana amaç vardır: Hiç kimsenin başkaları üzerinde tahakküm kurmaması şeklindeki yalın ve temel anlamıyla *özgürlük*; ve insan soyunun birliğinin koşulu olarak ulusların arasındaki *barış*.<sup>291</sup>

Kant, *YGE*'nin ikinci kısmını teşkil eden *Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi* bölümünde doğayı, sanki belli bir amaca yönelik hareket eden bir organik bütün olarak tasarlanmanın koşullarını ortaya koyarken amaçsallığın metafizik bir ilke olmaktan ziyade, aklın düzenleyici bir ilkesi olduğunu ortaya koyar. Bu noktada doğayı bir amaçsallık ilişkisi açısından tasavvur zemininde yeniden inşa etmenin, sadece estetik ve ahlâk açısından değil, siyaset açısından da doğuracağı imkânları ele geçirmek ister. Bu noktada Kant, insanın doğanın hem nihai hem de son amacı olduğuna değinir. Buna göre doğanın varoluşunun nihai amacı, ahlâk öznesi olarak insandır. Ancak bu ahlâkî öznenin kendi becerisi yoluyla doğada ulaşabileceği en son amaçsa, kendisini bir kültür öznesi olarak

---

<sup>291</sup> Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, 118.

inşa edebilmesidir. Kant'ın bu teleolojik anlayışı, gerçekte onun ahlâkî ilkelere dayalı tarih felsefesinin bir neticesidir.<sup>292</sup>

Bu anlayışa göre Kant, insanlığın sürekli daha iyiye doğru yürüdüğü şeklindeki iyimserliğini muhafaza eder. İleride, modernizmin de temel karakteristiklerinden birisi olacak bu ilerleme inancı, doğanın teleolojik yapısına dayandırıldığı oranda güvenilir bir dayanak olarak kabul edilebilecektir. Kant, Mendelsohn'un ilerlemeci anlayış karşısındaki bir eleştirisine, ilerleme şeklinde bir kabulün olmadığı yerde anlamsızlığın hükmedeceği şeklindeki tezi merkeze alan bir cevap verir. Ona göre ilerleme, zaman zaman kesintiye uğrayabilecektir ama insanlığın ilerlemesi hiçbir zaman durmayacaktır. *PAE*'nde zorunlu bir ödev ahlâkî çerçevesinde karşımıza çıkan "yapmalısın" ilkesi de zaten bu ilerlemenin ana tetikleyici ilkesi olmaktadır. Buna göre ahlâkî özne, sürekli ilerlemeye çalışan ve diğer insanlar yanında gelecek kuşakları da etkileme ödevine sahip bir kültür öznesi olmaktadır.<sup>293</sup>

Kant, *Fakültelerin (Yetilerin) Çatışması* adlı eserinde, insan soyunun ilerlemesinin süreklilik arz edip etmediğine dair bir soru yöneltir. Böylece, insan soyunun sürekli iyiye doğru ilerleyişinin eğilimlerini açıklayacak bir olay ya da olgu bulunup bulunmadığını araştırmaya koyulur. Kant, bu noktada Fransız Devrimi'ni incelemeye alacaktır. Bu örneği inceledikten sonra ilerlemenin tarihsel olayın büyüsel vb. etkisiyle birdenbire gerçekleşmeyeceği kanısına varır. Ona göre, bu ilerlemenin sebebi, Fransız Devrimine tanıklık etmiş olanların coşkusudur. Kant bu vakiadan yola çıkarak insan soyunun ahlâkî eğiliminin izlerini de çıkar gözetmeyen bir duygudaşlığın kamusal alanda ortaya çıkışında bulacaktır. Devrim her ne sonuç getirirse getirsin, onun etrafında teşekkül eden *hakiki coşku* (wahrer Enthusiasm) insanlığın ahlâkî eğilimlerinin de bir kanıtı olacaktır. Kant böylece, hakiki coşkunun sürekli ideal olana hatta adâlet kavramı gibi her türlü menfaat ve çıkar kaygısından uzak bir şekilde salt ahlâkî olana yöneleceğini ortaya koyar.<sup>294</sup>

Badiou'nun, öznelerin teşekkül ettiği bir olay olarak *hakikat olayına* dair değerlendirmeleri hatırlandığında, aslında onun, Fransız devrimi karşısında hakiki

---

<sup>292</sup> Mustafa Kaya, *Kant'ta Barışı Sağlamanın Bir Aracı Olarak Savaş*, 212.

<sup>293</sup> Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, 351.

<sup>294</sup> Bülent Gözkan, *Kant ve Üniversite İdeası*, 215-216.

coşku duyan tanıkların, bu tanıklık neticesinde özneleşmelerini kendi düşüncesine model olarak aldığı da anlaşılmalı olacaktır. Zira devrim karşısında duyulan bu coşku Kant'a göre insan soyunun ilerlemesinin kanıtıdır. Buradaki ilerleme ise, yeni bir özne tipinin üretimi açısından da bir ilerlemedir. İnsan soyunun ilerlemesi sürekli olduğuna göre, öznelleşme de sürekli'dir. İnsandaki ahlâkî eğilimin varlığını da ortaya koyan, bir olay karşısında coşku duymaya dair bu tarihi tecrübe, tarihi olayın kendisinden kaynaklanmamaktadır. Ona göre ilerlemenin göstergesi, bu tarihsel ana şahitlik etmiş insanların *hak* kavramına yöneliminin duygudaşlığında ve coşkusunda aranmalıdır.<sup>295</sup>

O halde aslında ilerleyen, olay değil öznenin bizatihi kendisidir. Ahlâk yasası yoluyla özgürleşen ve özerkleşen özne, hukuka ve ahlâka uygun bir adalet ilkesinin öznesi olarak kendisini yeniden var etmek istemektedir. Zira bu örnekten yola çıkan Kant'a göre, gerçek coşku her zaman *hak kavramı* gibi saf ahlâkî olana yönelecektir. O halde Fransız İhtilali olayı karşısında teşekkül eden özne, daha ziyade hak kavramının öznesidir. Böyle bir coşkuyu menfaat ya da çıkar beklentisiyle birleştirmek ise mümkün değildir. Özetle ifade etmek gerekirse, devrim olayı karşısında gerçekte yaşanan, sonlu öznenin ahlâk yasasının özneliğine, oradan da yeni bir öznelleşme deneyimi yoluyla dönüşüme uğrayıp, ebedi adaletin de öznesi olma konumuna doğru ilerleyiştir.

Bu ilerleyiş aynı zamanda sonlunun sonsuza, koşullunun koşulsuza, doğa nedenselliğinin özgürlüğe doğru ilerleyiştir. Hatta denilebilir ki, Kant'ın bütün bir pratik sistemi insanların *sonlu* (endlich) oluşu gerçeği üzerinden yükselmekte ve nihayetinde aklın bir ideası olan *Ebedi* (sonsuz) *Bariş* doğru yelken açmaktadır. *Kritik* kavramıyla kastedilen de esasında sınır çizmek olduğuna göre, Kant'ın kritiklerinin tamamı, insanın ve insan aklının sonluluğunu vurgulamaktadır. Kant'ın da PAE'nde belirttiği gibi ahlâk yasasına uyması beklenen özneler açısından *istemenin güdüsü* (Triebfeder), *ahlâkî çıkar* (moralische Interesse) ve *maksim* kavramları ancak *sonlu varlıklara* uygulanabilecektir. Çünkü sonlu varlıkların kişisel seçimlerinin öznel yapısı pratik aklın nesnel yasasıyla çatışma halindedir. Bu uyumsuzluk, ilgili kavramların hepsinin, insanın sonluluğunu var saymasından ileri gelmektedir. Zira ahlâka uygun eylemin karşısında öznel bir engel bulunmaktadır: ahlâkî güdü olarak yasa karşısında saygı, ödevi amaç edinme dolayısıyla

---

<sup>295</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 242.

pratik aklın duyulara bağılı olmayan saf çıkarı ve bu çıkar kavramında temelini bulan maksim, sonlu insanın eyleme itilmesini sağlamaktadır.<sup>296</sup>

Kant'a göre yasaya saygı, sadece akıl tarafından meydana getirilmesinden dolayı ahlâkın duygusudur ve insanın yasayı kendisine maksim haline getirebilmesi için güdü olarak işlev görür. Saygı, akıl sahibi bir varlığın duyusallığı üzerinde bir etki olduğuna göre, bu durum ahlâk yasasının, kendilerini saygı duymakla yükümlü kıldığı varlıkların *sonluluğunu* (Endlichkeit) varsaydığı anlamına da gelir. Zira duyusallığı olmayan bir varlık, aynı zamanda duyusallığın pratik akla engel olamayacağı bir varlık da olduğu için, böyle bir varlık hakkında yasaya saygıdan söz edilemeyecektir.<sup>297</sup>

PAE'nden alınan bu örneklerden, *sonluluk* kavramının Kant'ın pratik felsefesinden önemli bir kalkış noktası olduğu anlaşılmaktadır. Ernst Cassirer, Kant'ta özgürlüğün imkânı bağlamında, fenomenal dünyanın sonlu varlığının; *düşünülür dünyaya* (mundus intelligibilis) geçmek yoluyla *mutlaklaştığını* belirtir. Cassirer, bu durumun Kantçı etiğe has olduğunu belirterek, Kant'ın böylece fenomenal âlemin öznesini doğal nedensellik sferine sıkışmışlıktan kategorik buyrukla azad eylediğini ima eder.<sup>298</sup>

Heidegger de kategorik buyrukta sonlu varlığın ötesine uzanan bir şey bulunduğunu kabul eder. Ancak o buradaki *buyruk* (imperatif) kavramından hareketle, insanın sonlu varlığının ortaya konulduğunu belirtir. Zira buyruk ancak sonlu varlıklarla ilişkili olacaktır. Böylece Heidegger, Kant'ın ahlâka dair yazılarından hareketle sonsuzluğun değil sonluluğun aşkın (transzendent) olduğunu göstermeye çalışır. Bu şu demeye gelmektedir: Pratik akıl, kategorik buyruğun da gösterdiği gibi tamamen kendine yeten bir varlık olduğuna göre artık sonsuz ve mutlak olana sığınamayacaktır. Aynı zamanda şeylerin fenomenler dünyasına da sığınamayan bu akıl, esasında arada kalmışlığın aklıdır. Bu noktada Heidegger, Dasein'in içyapısına dikkatleri çevirir ve onun sonlu mu sonsuz mu olduğu sorusunu gündeme getirir. Heidegger'e göre sonluyu sonlu olarak belirleyebilmenin mümkün olması için bir sonsuzluk idesine sahip olmak kaçınılmazdır. İnsan yaratılış itibarıyla sonsuz ve mutlak değildir ancak varlığı anlama

<sup>296</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [141]: 800

<sup>297</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [135]: 796.

<sup>298</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, çev. Kubilay Hoşgör (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), 17-18.

noktasında sonsuzdur. Heidegger devamla, Kant'ın sonluluğu aşmak sadedinde, varlığın ontolojik kavranışının yalnızca varolanların içsel deneyimi yoluyla mümkün olmasını şart gösterdiğini ve böylece ontolojik olanın sonsuzluğunu ontik olana bağladığını belirtir.<sup>299</sup>

Cassirer ve Heidegger'in farklı yorumlarla da olsa işaret ettikleri gibi *sonlu* kavramının, onun karşısında duran bir sonsuz kavramı düşünülmeden kullanılması imkânsızdır. Zaten Kant da, varlıkların sonluluğundan bahsettiği yerde onunla bir karşıtlık ilişkisi içerisinde, duyuşal olmayan bir sonsuz varlıktan bahseder ve duyuşal engelleri olmayan böyle bir varlığın ahlâk yasasına saygısından bahsedilemeyeceğini belirtir. Bu noktada anlaşılmaktadır ki, Kant'ın pratik aklın postulatları olarak belirttiği *özgürlük* (Freiheit), *ölümsüzlük* (Unsterblichkeit) ve *Tanrı'nın varlığı* (Daseins Gottes) ideaları da, ancak insanın sonluluğu söz konusu olduğunda bir anlam ifade edebileceklerdir. Kant'ın bu ideaları ortaya koyuşu, Heidegger'in de işaret ettiği gibi insanın sonluluğunu vurgular. Zira artık Tanrı da, ölümsüzlük de, özgürlük de teorik birer dogma değil, yasa açısından zorunlu olan kabullerdir.<sup>300</sup> Ancak elbette Tanrı ve ölümsüzlük ideaları kendilerinden hareketle değil, ancak *özgürlük* yoluyla tanıtlanacaklardır.

Kant, en üstün derecede kendine yeten varlığın gerçekleştireceği seçimlerin ancak nesnel bir yasa olacak maksimlere sahip olduğunu belirtir. Böyle bir varlık için kullanılan kutsallık (Heiligkeit) kavramı, onu bütün sınırladırıncı pratik yasaların ve dolayısıyla ödevin üstüne çıkartacaktır. Kant istemenin bu kutsallığını ahlâk yasası için örnek (Urbilde) olabilecek bir idea olarak görür. Bütün sonlu akıl sahiplerinin yapabileceği tek şey, bu sonsuz örneğe sonsuza dek yaklaşmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Saf ahlâk yasasının kutsallığı da, onun bu örneği bir idea olarak göz önünde tutmasından kaynaklanır. Sonlu pratik aklın başarabileceği tek şey, maksimlerin sonsuza kadar ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma anlamındaki erdemdir.<sup>301</sup>

Kant'ın uzay ve zamanı, sonlu akıllı varlığın görüşünün formları olarak belirlemesi, o sonlu varlıkların kendi başına şeyler olarak görülmelerinin önüne geçmeye

---

<sup>299</sup> Martin Heidegger, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, 21-22.

<sup>300</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [238]: 866.

<sup>301</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [58]: 741-742.

de olanak tanır. Zira sonsuz varlığı zaman ve mekânın nedensellik zincirinin başına yerleştirmek de onun uzay zamana bağlı bir sonlu olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Kant, uzay ve zamanın idealitesine dair görüşlerini, ahlâk yasasını netice verecek şekilde daha başlangıçta ortaya koymuştur. Ahlâk yasası yoluyla düşünülür âleme dâhil olan ahlâkî öznenin bir *homo noumenon* olarak uzay ve zamanı aşması, adeta onun sonluluktan sıyrılmasıdır. Zira Kant'ın da belirteceği gibi, uzay ve zamandan bağımsız olan sonsuz varlığın insanla ilişkisi, onun uzay ve zamana bağlı fenomenal varlığıyla değil uzay ve zamandan bağımsız noumenal veçhesiyle olmak durumundadır.<sup>302</sup>

O halde pratik aklın ideaları, insanın kaçınılmaz sonluluğuna dair vurgular olarak da okunabilir. Hatta *Yüce*'nin insanda uyandırdığı duygular da onu deneyimleyenlerin sonlu ve eksik varlıklar olmalarından kaynaklanır. Kant'ın *Yüce* duygusuna attığı önem bu noktada anlamlıdır. Zira Kant'a göre, onunla karşılaştırıldığında her şeyin küçük olduğu *Yüce*, hayal gücünün sonsuza doğru ilerleme çabasının bir ideasıdır. Bütün bu benzerlikler yanında saygı duygusu konusundaki ortaklık da, *Yüce*'yi ahlâk yasasıyla ilgili bir kavram haline getirir.<sup>303</sup> Esasında burada karşımıza çıkan *Yüce*'nin aklın idealarıyla olan bağlantısıdır.

Akıl sahibi sonlu bir varlık için ilerleme, ahlâkî mükemmelliğin ilk basamaklarından son basamaklarına doğru sonsuza kadar devam edecektir. Bu sonsuz ilerleme ise ancak akıl sahibi varlığın sonsuza dek devam eden varoluşu ve kişiliği yoluyla mümkündür. Zaman koşulundan bağımsız olan Sonsuz Varlık ise, insanın gerçekleştirdiği bu sonsuz yolculukta ahlâk yasasına uygunluğun tümünü müşahede etmektedir. İnsan, varoluşu sürdüğü müddetçe, ahlâkî niyetinin bilinciyle, ahlâkî anlamda en kötünden daha iyiye doğru kesintisiz bir ilerlemeyi umabilecektir. Kant'ın ifadeleriyle belirtmek gerekirse; *onun istemesine, hiçbir zaman burada ya da varlığının herhangi bir bilebilir gelecek zaman noktasında değil, sadece sürekli devam edişinin sonsuzluğunda tamamen uygun olabilir.*<sup>304</sup>

Bu durumda ahlâkın ilerlemesinden adaletin tüm dünyada mükemmel ve ahenkli bir şekilde tesisine kadar yaşanacak bütün ilerleme süreçleri, sonlu insanın sınırlı

---

<sup>302</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [182-183]: 828-829.

<sup>303</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &26> Son paragraf, &27>1. Paragraf: 1029.

<sup>304</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [220-223]: 854-856.



zamansallığı içerisinde ancak düşünülebiyecek (intelligible) yani umut edebilecek süreçlerdir. *En Yüksek Politik İyi* olarak tezâhür edecek olan *Ebedi Barış* ideasına da bu sonluluk çerçevesinden bakmak anlamlı olacaktır. Bu şu anlama gelir: Kant, ahlâk yasası yoluyla bir *sein-zum-tode*<sup>305</sup> (ölüme doğru varlık) oluş itibariyle ahlâk yasasının muhatabı olan sonlu insanın önüne, sadece insan tekini değil, amaçlar devletine dâhil olan insan soyunun bütün bir zaman üstü imkânını kuşatacak şekilde *sein-zum-ewigen-Frieden* (Ebedi Barışa Doğru Varlık) olma umudunu bir idea olarak belirlemiştir. Zira Kant'ın da belirttiği gibi sonlu pratik aklın başarabileceği tek şey, maksimlerin sonsuza kadar ilerlemesidir. Üstelik bu sonlu varlık, ancak sonlu akıllı varlıklardan oluşan özneler arası bir zeminde *düşünülür* (Intelligibilis) olabilir ve kendi imkânını hiçlikten kurtarıp kendi türünün devamlılığı boyunca var olma ufkunda ifşa edebilir. Bu da öncelikle ahlâk yasasının *düşünülür amaçlar devletinin* bir üyesi olmak, ardından da *cumhuriyet devletinden uluslararası adalet düzenine* değin özneler arası zeminin boyutlarını geleceğe doğru genişletmekle mümkün olabilecektir.

### 3.3.1. Adaletin Özneleri Olarak Dünya Yurttaşları

Kant, *Ebedi Barışa Doğru* adlı denemesinde *dünya yurttaşlarından* (Weltbürger) bahseder. Ayrıca *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi* adlı eserinde de *dünya yurttaşını* doğuracak bir tarihsel amaçsallığın izlerini sürdüğü görülür. Kant'ın bütün kritikleri yoluyla inşa etmeye çalıştığı öznellik türlerinin kesişim noktası olarak karşımıza çıkan öznellik türü, *kozmpolitan öznellik* olarak adlandırılabilir. Anlaşılan o ki, Kant'ın *sentetik a priori* bilginin imkânı bağlamında önemsedığı evrensellik arayışı, onun teorik, pratik ve sanatsal sübjektivite anlayışları açısından da kendisini göstermektedir. Kant'ın bütün eserleri yoluyla yaptığı çalışmayı, kadim kozmos anlayışının çöküşüyle doğmuş olan kaotik parçalanmışlığı daha kuşatıcı bir evrensel yoluyla bütünleme arayışı olarak da yorumlamak mümkündür. Örneğin, hayal gücünün tekil duyusal temsilleri bir yargı nesnesi olarak birlik içinde tutması, yine aynı yetinin tekil saf temsillerin üretimi olarak şemaları üretmesi ve saf temsilleri birlik içinde tutmak için, onları saf ben mekânında canlandırması benzeri örnekler, Kant'ın birliği ve evrenseli her alanda aradığını gösteren örneklerdendir.<sup>306</sup>

<sup>305</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 234.

<sup>306</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 143.

Dünya yurttaşı olan özneler aynı zamanda, Kant'ın ebedi barış idealinin tabanını teşkil eden öznelerdir. Gerçekten de böyle bir öznelğin inşası gerçekleşmeden, ebedi barış düşüncesinin benimsenip uygulanacak zemini bulması imkânsız olacaktır. Kant'a göre ebedi barışın yurttaşları olacak olan dünya yurttaşları, kendilerine cumhuriyet düzenini model olarak alacaklar ve bu düzenin özellikle de, özgürlük, bir anayasaya bağlılık ve eşitlik gibi ilkelerini benimseyeceklerdir.<sup>307</sup>

Kant'ın *dünya yurttaşları* aynı zamanda rasyonel yurttaşlardır da. Kant'a göre, dünya yurttaşlarının bir çekirdeği olarak cumhuriyet devletinin yurttaşları da, korkunç bir savaş oyununa girmek için her şeyi hesaplayacak, rasyonel insanlardır. Bu nedenle onlar savaşın masraflarını, savaşların yol açacağı maddi ve manevi yıkımları, borçlar nedeniyle artacak bütün o bunaltıcı sorumlulukları düşünecekler ve cumhuriyet düzeninin bir gereği olarak önlerine konulan savaş isteklerini reddedeceklerdir. Kant, temelinde yurttaşın olmadığı *cumhuriyetçi* olmayan anayasalardan bahsedecek ve böyle bir anayasa yoluyla savaş ilan etmenin dünyanın en kolay işi olduğunu belirtecektir. Cumhuriyet yurttaşının akla dayanması gerçeği aslında dünya yurttaşının da akla dayandığını ortaya koyar. Zira iki yurttaş da, pratik aklın ahlâk yasasını esas alır.<sup>308</sup>

*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı çalışmasında Kant, hayvanlarla dünya yurttaşlarını iki ayrı kutupta değerlendirir. Buna göre hayvanlar sırf içgüdüyle hareket eden aşağı basamağı teşkil ederken, dünya yurttaşları, akla dayanarak önceden çizilen bir plana göre hareket ettiklerinden dolayı rasyonelliğin zirvesinde konumlanırlar. Bu iki kutbun arasında ise kendi planları olmaksızın doğanın amaçlarına boyun eğen insanların olayları kalmaktadır.<sup>309</sup> Bu durumda dünya yurttaşının Kant'ta, bir çeşit *üst insan* olarak kurgulandığı iddiasını dillendirmek de mümkün gözükmektedir. Kant'ın üst insanı olan dünya yurttaşı, toplumsal bir insandır da. Zaten yüksek kültür gibi, rasyonel oluş gibi üstün özellikleri bu üst öznenin toplumculuğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Kant'a göre yeryüzündeki tek akıl sahibi yaratık olan insandaki üstün yetenekler bireyde değil ancak türde gelişebileceklerdir. İnsan aklının ilerlemesi için gerekli olan şey içgüdüsel bir insiyak değil; çaba, tecrübe ve öğrenimdir.

<sup>307</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 40.

<sup>308</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 41.

<sup>309</sup> Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, 200.

Bu araçlara da ancak toplumsallık yoluyla ulaşılabilecektir.<sup>310</sup> Bu noktada Nietzsche'nin fizyolojik koşulların ve içgüdülerin önemine vurgu yapan güç istenci olarak erdem anlayışı hemen akla gelmektedir. Anlaşılmaktadır ki Nietzsche'nin fizyolojik merkezli bu konumlanması esasında Kant'ın erdem ve adalet anlayışına dair bir eleştiridir.<sup>311</sup>

Kant, âdil ve barışçı bir devlet sisteminin temelini yurttaşı (Staatsbürger/in) yerleştirmektedir. Zira ona göre temsili bir hükümet biçimi olan cumhuriyet düzeni, yurttaşları temsil etmeye olanak tanıyan bir düzendir. Bu durumda yönetici kral da olmuş olsa, milletin ve devletin hizmetçisi olacaktır. Fakat Kant, demokratik anlayışı, bu sistemde herkes efendi olmak isteyeceği için kabul etmeyecektir. Kant'a göre, devletin anayasasının cumhuriyeti temsili; devlet gücünü ellerinde bulunduranların, temsil ettikleri yurttaşların oranıyla doğru orantılıdır. Buradan hareketle Kant'ın, demokratik parlamenter sistemin parçalı yapısı yerine; yurttaşların çoğunluğunun yönetime katılacağı bir cumhurî sistemi benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>312</sup>

O halde, devletlerarası bir düzlemde tesis edilecek ebedi barışın temelinde de *dünya yurttaşı* (Weltbürger/in) bulunmak zorundadır. Cumhuriyet düzenini küresel ölçekte model alıp hayata sokacak olan *dünya yurttaşlarının* da dünyayı maddi ve manevi sıkıntılara düşürmeyecek savaşın yıkıcılığını sahiplenmeleri düşünülemeyecektir. Zaten onlar, küresel ölçekte ortaya konulan ebedi barış düzenini destekleyerek, çok önceden saflarını belirlemiş öznelerdir. Dünya yurttaşı öznelerin, savaş karşıtı tutumlarının temelinde ise elbette ahlâk yasası bulunmaktadır. Kozmopolit özneler, ahlâk yasası uyarınca, devletlerin maksimlerinin de genellenebilir olmasına dikkat edeceklerdir. Bu nedenle onlar, dünyadaki hiçbir devletin birbiriyle savaşmasına rıza gösteremezler. Zira savaşı tasvip eden bir maksim, diğer bütün devletler için de evrensel yasa haline getirilemeyecek bir maksim olacaktır. Kant'a göre bir devletin hukuk kavramına gösterdiği saygı, insanlardaki ahlâkî eğilime ve bu eğilimin kötülük ilkesine üstün geleceğine işaret etmektedir. Güçlülerin zayıfların önünde boyun eğmesinin hukuktan başka yolu bulunmamaktadır. Ahlâk yasasının istediği barış durumu ise ancak devletlerarasında yapılacak hukukî bir sözleşme yoluyla gerçekleştirilebilecektir. Bu

---

<sup>310</sup> Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, 201.

<sup>311</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 189.

<sup>312</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 43-44.

sözleşme sonucunda bir *barış antlaşması* (pactum pacis) değil, bir *barış birliği* (foedus pacificum) tesis edilmesi gerekmektedir.<sup>313</sup>

Kant'ın dünya yurttaşı, ulus devlet anlayışını da aşmış bir öznedir. Zira Kant'a göre, kurulacak *milletler birliği* (federasyonu) bir *milletler devleti* olamaz. Zira bu durumda bütün farklı ulusları devletin çatısı altında toplanmış tek bir yeni ulus haline getirmek gerekecektir. Aynı zamanda bir devletin de yurttaşı olacak dünya yurttaşı, bu yönüyle kendi yöneticileri ve kanun yapıcılarıyla da ilişkilidir. Ancak milletler birliğinin tesis edilmesi durumu söz konusu olduğunda, ulus devlet yurttaşlığını aşan yeni bir yurttaşlık türüne ihtiyaç olacaktır. Çünkü burada halkların karşılıklı hakları söz konusudur. Zira Kant'a göre insan tekleri gibi değerlendirilmesi gereken toplumlar kendi ülkelerini temsil ettikleri için tek bir ülkede birleşemezler.<sup>314</sup> O halde böyle bir milletler birliği oluşumunun temelinde bulunacak olan dünya yurttaşı özne, farklı ulusların da kendi ulusunun sahip olduğu haklara sahip olduğunu kabul etmiş bir âdil öznedir.

Kant'a göre devletlerin halkları da tek tek insanlar gibi değerlendirilmelidir. Kant'ın, devletlerin de insan tekleri gibi değerlendirilmesi gerektiği görüşünü belirtmesinin ardından, devletlerin halklarının birbirlerinden farklı haklara sahip olduğundan ve milletler birliği söz konusu olduğunda bu karşılıklı hakların da düşünülmesi gerektiğinden bahsetmesi, onun farklılık temelli adalet anlayışını insan tekleri konusunda da benimsediğini düşündürmektedir. Kant, insan tekleri hakkındaki adalet tasarısını ebedi barış söz konusu olduğunda devletlerarası bir alana genellediğine göre, onun ebedi barış tasarısındaki nihai maddeleri aynı zamanda dünya yurttaşının öznelliğini belirleyen nihai maddeler olarak da değerlendirmek mümkündür. Buradan yola çıkarak, dünya yurttaşı öznelerin cumhuriyetçi oldukları, tikel özgürlükleri kadar genelin birliğine de önem verdikleri, farklı milletlerden konuklara düşmanca davranmama maksimlerini benimsedikleri de ortaya çıkmış olacaktır.<sup>315</sup>

Ebedi barışa dair denemede milletlerarası hukuk bağlamında karşımıza çıkan *Absonderung* (Ayırım) kavramı, devletlerin birbirinden ayırımını ifade eden bir kavramdır. Köken olarak *özel* anlamına gelen *sonder* kelimesine dayanan *Absonderung*

---

<sup>313</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 46-48.

<sup>314</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 45-46.

<sup>315</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 40, 45, 51.

kavramı, aynı zamanda her bir milletin kendine özel farklılıklarını da hatırlatan bir kavramdır. Filozof, bu tikel farklılıkları koruyacak federatif yapının, ulusların, ortak bir otoritenin içinde eriyip gitmesinden daha iyi olacağını belirtir. Kant, dünyadaki dillerin ve dinlerin birbirinden farklı olmasını delil göstererek, doğanın da milletlerin birbirinden farklı kalmasını amaçladığını ortaya koymaya çalışır. Düşünür ayrıca, farklılıkların renkli bir rekabet imkânını doğuracağını belirtir ve zamanla doğacak yüksek bir kültür yoluyla çatışmaların yerini uzlaşmanın alacağından bahseder. Kant'ın burada da, ahlâk yasası gereği, insan teklerine yönelik adalet düşüncesini devletlerarası hukuka genelleştirdiğini düşünürsek, onun, her bir tikel öznenin diğerinden, bütün farklılıklarıyla beraber olumlu anlamda *Absonderung*'unu (ayırımını) da var saydığını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. O halde anlaşılmaktadır ki Kant, birbirinden farklı özelliklere sahip tikel insanların, toplumun genelliğinin içinde eriyip gitmesini de adaletsiz bulmaktadır. Çünkü hali hazırda o, tek tek insanlara dair ahlâkî maksimlerini devletlere de genellemektedir. Bu durumda dünya yurttaşı öznelerin de ayrımcı olmayan bir ayırım/farklılık anlayışının özneleri olduğunu söylemek de mümkün olabilecektir.<sup>316</sup>

Kant eserlerinde *dünya yurttaşının* karşısına *dünya gözlemcisini* (Weltbeschauer, Weltbeobachter, Cosmotheoros) de çıkarır.<sup>317</sup> Burada karşımıza çıkan özne, teorik bir öznedir. Dünya gözlemcisinin ahlâk yasasından bağımsız olan nitelikleri olumsuz bir öznellik tipini ele verirken, dünya yurttaşının nitelikleri, ahlâkî öznenin evrileceği en zirve noktayı işaret etmektedir. Kant bu iki öznellik türünü, ahlâklı siyasetçi ile siyasi ahlâkçının öznelliklerini birbirinden ayırdığı gibi kesin hatlarla ayırır. Dünya yurttaşı, pratik aklın yurttaşıdır ve düşünülür âlemdeki *Amaçlar Devleti*'nin hissedilir dünyadaki izdüşümü olan *ebedi barış birliğinin* hem yasa koyucusu hem de üyesidir. Dünya yurttaşları, aklın yasalarına uymak yoluyla doğa durumundan özgürleşmişler ve böylece gerçek adalet düzenine ulaşmışlardır. *Dünyanın çocuğu* (Erdensohn) olan dünya gözlemcisi öncelikle kendi mutluluğunu ve faydasını önemserken, *yerli* (Einsasse)<sup>318</sup> olan rasyonel dünya yurttaşı (Cosmopolita) ise ahlâk yasasına önem verir.<sup>319</sup>

<sup>316</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 61-62.

<sup>317</sup> Immanuel Kant, *Fünftes Convolut*, AA XXI, 553.

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21>

<sup>318</sup> Immanuel Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, AA XV, 517-518.

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/518.html>

<sup>319</sup> Immanuel Kant, *Fünftes Convolut*, AA XXI, 31.

Kant'ın *YGE'nde* belirttiği gibi, insanı haz eğilimlerinin kabalığından kurtarmak için sanat ve bilim, evrensel olarak iletilebilir bir haz sayesinde ve de toplumu daha da inceleştirme yoluyla, insanların aklın ve de ahlâkın hâkimiyetine dayalı bir medeniyete dâhil olmasını sağlayacaktır. Bu süreçte ortaya çıkacak ahlâkî öznenin doğan yeni özne, doğadan ve insanın bencilliğinden gelen kötülüklerin karşısına ruhun kuvvetlerini çıkaracaktır. Böylece insan, kendi içinde gizlenmiş olan daha yüksek amaçlara doğru mükemmelleşmeye yönelecektir.<sup>320</sup> Yüksek bir kültürün doğacağı böyle bir çağın öznesi de elbette yüksek bir özne olacaktır. Kant ebedi barış birliğinin hem zemininde yer alacak hem de kuruculuğunu üstlenecek olan bu özneyi, *dünya yurttaşı* olarak isimlendirilecektir.

### 3.3.2. Adaletin Özneleri Olarak Ahlâklî Siyasetçiler ve Filozof

Kant, ahlâkî anlayışını nedensellik sınırlarının içindeki arzulardan bağımsız bir özgürlük ve özerklik fikri üzerine tesis etmiştir. Buna göre filozof, Hume'un şüpheciliğine sadece doğal bilimleri alanında değil ahlâkî alanda da karşı çıkmaktadır. Deneye ve duyulara dayalı bir ahlâk sistemi tesis etmek imkânsızdır. Çünkü insanın eğilimleri oldukça değişkendir. Eylemlerin sonuçlarını kesin olarak bilmek asla mümkün olmadığına göre deneysel bir ahlâkın insanı götüreceği sonuçlardan hiç kimse emin olamayacaktır. Bu nedenle ahlâkî istememizle bağlantılı bir koşulsuz ahlâk yasasına tabi olma zorunluğu ortaya çıkmaktadır.<sup>321</sup>

Kant'ın düşüncesinde, özgürlük ile ahlâkîlik fikirlerini birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Kant için akıllı varlıkların hakiki özgürlüğü, ancak ahlâk yasasına uyulmasıyla mümkün olmaktadır. Ona göre ahlâkî eylemin amacı mutluluk değil bizatihi ödevin kendisidir. Ahlâk yasasına uyma zorunluluğunun bilincinde oluşu, bir önceki paragrafta da belirtildiği gibi, insanı özgür kılmaktadır. İnsan, kendi iradesinin nedenselliğini ise ancak özgürlük fikri sayesinde düşünebilmektedir. *PAE'nde* Kant, ahlâklılığın temellendirilmesinde, öncelikli olarak *ahlâk yasası* üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada o, ahlâk yasasının gerekçelendirilemeyeceği ve gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &83> 6. Paragraf: 1246-1247.

<sup>321</sup> Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 361.

<sup>322</sup> Muhammed Said Duran, *Kant'ın Ödev Ahlâkı*, 65-67.

Kant nihayetinde; *öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*, şeklindeki formülü pratik aklın bir yasası olarak sunmaktadır. Buna göre genel yasa koymanın *a priori* düşüncesi, duyusallıktan hiçbir etki almaksızın koşulsuz bir yasa biçiminde teşekkül etmektedir. Bu yasa Kant’a göre, fiziksel olarak koşullu bir düstur da değildir. Kant’ın ortaya koyduğu temel ahlâk yasası, istemeyi maksimlerin biçimi bakımından *a priori* belirleyen bir kuraldır.<sup>323</sup>

Kant’a göre teorik açıdan, ahlâk ve siyaset arasında hiçbir anlaşmazlığın olması mümkün değildir. Buna göre ahlâk yasası insanın nasıl davranması gerektiği konusunda nesnel bir pratiğe sahiptir. Bu nedenle ödevin yerine getirilemez olduğunu savunmak saçmalaktır. Siyaset “yılanlar gibi kurnaz olun” derken, ahlâk buna “ve güvercinler gibi yanlışsız” şeklinde bir ilkeyi ekler. Kant’a göre ahlâkın sınır tanrısı gücün sınır tanrısı Jüpiter’e teslim olmayacaktır. Kant bu noktadan sonra, güç ve adaletin çatışması ortasında kalan siyasetçinin adalet tarafında durması gerektiğini belirtir. Adalet yolunda teori her ne kadar iş görebilecekse de, özgürlük ve de ahlâk yasasının nesnelliği olmadan adaletin gerçekleşmesi mümkün değildir. Her şeyin doğal mekanizme indirildiği bir dünyada politika da, hukuk da hiçbir anlam taşımayacaktır. Ahlâk, hukuk ve siyaset arasındaki uyumun sağlanabilmesinin tek yolu ise, devlet bilgeliği ilkesini ahlâka uygun bir biçimde icra edecek olan ahlâklı bir siyaset öznesinin (ahlâklı politikacının) varlığından geçecektir. Böylece Kant, âdil olan siyasi öznellik türünü; âdil olmayan siyasi ahlâkçılık öznelliğinden farklı değerlendirir. Kant’a göre, devletin anayasası veya diğer devletlerle olan ilişkilerde bir sıkıntı ortaya çıktığında, sorunu önlemek için devlet başkanları, bencilliklerinden sıyrılıp makul ve ideal bir düşünceyi uygulamaya sokmalıdırlar. Kant bunu, ahlâklı siyasetçinin uyacağı temel prensip olarak belirler. O halde devlet başkanları, siyasetin başrol oyuncularını olarak, siyasi ahlâkçı değil, ahlâklı siyasetçi olmak durumundadırlar. Öyleyse, âdil bir devlet başkanının adaletli uygulamalarının temelinde ahlâk yasası olacaktır.<sup>324</sup>

Kant’ın ahlâk yasası yoluyla ahlâklı siyaset öznelliği anlamında bir *adalet öznelliğini* inşa etmek istediğini ortaya koyan bu örnek, esasında, ahlâk yasasından

---

<sup>323</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 54-55: 738-739.

<sup>324</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 67-70.

doğacak *dünya yurttaşlığı* (Weltbürgerschaft) manasındaki bir adalet öznelliğini de ön gerektirmektedir. Zira dünya yurttaşlığı idealini benimsememiş bir siyasi öznenin, bu idealin hayata geçmesi için mücadele etmesi de imkânsız olacaktır. Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere, dünya yurttaşı, ebedi barış birliğinin hem zemininde yer alacak hem de bu birliğin kuruculuğunu ve idare ediciliğini üstlenecek bir sübjektivite projesi olarak dikkat çekmektedir.

Ahlâklı siyasetçi, Kant'ın ideal siyaset öznesidir. Ahlâk yasası gereği âdil olmak zorunda olan bu özne aynı zamanda adaletin de öznesidir. Ahlâklı siyasetçiyi, despotik ahlâkçılarla da karşılaştıran Kant, bu tür siyasetçilerin aceleyle alınan kararlarla devletin bilgeliğini ihlâl ettiklerinden bahseder. Ahlâklı siyasetçi ise, devlet prensiplerini iyilik çerçevesinde ve akla göre değerlendirecektir. Despotik ahlâkçılar, kişisel çıkarlarının uğrunda hareket ederek siyasette yükselmeyi temel amaç edinirler. Onlar bu uğurda, değil kendi halklarını bütün dünyayı bile feda etmekten çekinmeyeceklerdir. Böylece despotik ahlâkçıların takip edeceği yol, baskıcı tutumu benimsemek olacaktır.<sup>325</sup>

Kant, adalet öznelliğini negatif ve de pozitif tanımlama olarak adlandırılabilir iki farklı yolla ortaya koymaktadır. O bir yandan âdil olmayan siyasi öznellik türünün özelliklerini ortaya koyarken, diğer yandan da siyasi adalet öznelliğinin özelliklerini ifşa eder. Onun adalet öznesinin karşıtı olan adaletsiz özne tipiyle de aslında anlatmak istediği, adalet öznelliğinin devlet bilgeliği açısından hayati gerekliliğidir. Bu durumda Kant'ın, adaletsiz siyaset öznesinin ilkeleri olarak zikrettiği *yap ve özür dile* [Fac et excusa], *yaptığını inkâr et* [Si fecisti nega], *böl ve yönet* [Divide et impera] ilkeleri âdil siyasi öznenin ilkeleri olamaz. Kant'a göre, bu ilkelere doğan tutumların adaletsizliği açıkça göze battığından dolayı, bu prensipleri hayata sokanların onlardan dolayı değil de bu ilkelere dayanan siyasi başarısızlıklarından dolayı utanmaları oldukça normaldir. Bu noktada Kant'ın, insan doğasında kök salmış kötülüğün bir ülkede birlikte yaşayan vatandaşlar tarafından da paylaşılmasından bahsetmesi, siyasi öznelliğin tarih dışı değil, tabandan tavana; tavandan tabana paylaşılan: toplumsal ve kollektif bir öznellik olduğunu da ortaya koyar. Kant'ın, sınıfsız toplumu doğuracak devrimi ezilmiş işçi sınıfından bekleyen Marksizmin bu iyimserliğinden ya da Faşizm benzeri totaliter ideolojilerin, toplumun en ezilmiş kesimlerini bile sınıflı toplum ideali uğruna harekete geçirici büyü

---

<sup>325</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 70-71.



propaganda gücünden henüz haberi olmasa da, kötülüğün, bir ülkedeki bütün vatandaşlarca paylaşılma imkânına karşı kendisinden sonraki nesilleri uyardığı açıktır. Buna göre hukukun yasaları böyle bir kültürel hamlıktan doğacak şiddeti bastırmak için oldukça elverişlidir. Teorik de olsa, ortaya konulacak yaptırımlar, kötülüğün ve şiddetin kitleler arasında yayılmasını önleyebilecektir.<sup>326</sup>

Kant, yeryüzünün güç sahibi sahte temsilcilerinin derdinin adalet ya da hak olmadığını, onların tek derdinin emretme yetkisini kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmak olduğunu belirtir. Bu siyasi adaletsizliği ortaya çıkarmak ise, ahlâklı siyasetçinin görevidir. Ancak ahlâklı siyasetçinin bulunması gereken makamdan uzaklaştırılması ve onun makamına siyasi ahlâkçının oturtulması, siyasetle ahlâkın uygulamadaki uyumsuzluğunu doğuracaktır. Kant, ahlâklı siyasetçinin yerine siyasi ahlâkçının geçirilmesini ise, atları arabanın arkasına koşmakla benzer tutacaktır.<sup>327</sup>

Kant'a göre siyasi ahlâkçı, ahlâkı herhangi bir amacı elde etmek için kullanırken ahlâklı siyasetçi, ödevlerini ahlâk yasasının formel prensiplerinin bizatihi kendilerinden türetecektir. Ebedi barış, sadece fiziksel adaletin ya da iyiliğin gerçekleşmesi olarak değil, aynı zamanda belirlenmiş bir ödevden doğan durum olarak kendini gösterecektir. Siyasi ahlâkçının yaptığı gibi meseleye teorik yaklaşıldığında, çok fazla doğa bilgisine gerek olacaktır. Bütün bu bilgiyle ortaya konacak ilkelerin *ebedi barışı* doğurup doğurmayacağı ise hala şüphelidir. Kant ayrıca, insanlığı ebedi barış sürecine taşıyacak olan *cumhuriyetçi anlayışın*, sadece ahlâklı siyasetçinin aklına gelebilecek bir anlayış olduğunu da ilave edecektir.<sup>328</sup>

Kant'ın, siyasetin adalet öznelerine tavsiyesi, öncelikle saf pratik aklın hâkimiyetini ve adaletini aramaktır. Kant böylece aslında, adaletin de, adalet özneliğinin de kaynağının nerede olduğunu işaret etmektedir. Politika ve hukukla *a priori* bir ilişkisi bulunan ahlâk yasası, her zaman merkeze alınmalıdır. Siyasetin çıkar gözetmeksizin yapıldığını gören kitleler de, böyle bir ahlâklı siyaseti takdir edeceklerdir. Kant'a göre toplumda ortaya çıkacak bu takdir duygusu, *a priori* bir genel irade olarak ortaya çıkacaktır. İnsanlar arasında neyin doğru olduğunu belirleyebilmenin yolu da herkesin

<sup>326</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 73.

<sup>327</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 74.

<sup>328</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 74, 75.

iradesinin birleşmesinden geçmektedir. Buradan yola çıkan Kant, ahlâklı siyasetin başka bir ilkesini daha ortaya koyacaktır. Buna göre bir halkın yalnızca temel hukuk kavramları olan özgürlük ve eşitliğe göre birleşmesi gerekir. Bu prensip bilgelik üzerine değil, ödev üzerine inşa edilmelidir. Siyasi ahlâkçılar ise, elbette adaletin bu gibi prensiplerini geçersiz kılmanın yollarını arayacaklardır. Buna rağmen adaletin özneleri, “adalet hâkim kılınsın da dünya, haydutlarıyla birlikte tamamen yok olabilir” benzeri hukuk prensiplerine uymaya devam edeceklerdir. Buradan yola çıkan Kant, siyasetin adalet öznelerine hitaben, “*devletin iç hukukunun yapısını, hukukun saf ilkelerine göre kurmak gerekir*”; “*evrensel bir devlete benzer bir birlik kurulması gerekir*” benzeri ödevleri hatırlatacaktır. Buna göre adalet özneleri, devletin refahı ya da mutluluğu amacıyla değil de, saf hukukî sorumluluk gereği bu icraatları gerçekleştirmelidir.<sup>329</sup>

Nihayetinde Kant, siyasetin âdil öznelerinin ahlâk yasasına gerekli saygıyı göstermeden siyaset yapamayacaklarını belirtir. Ahlâkla siyasetin birleşmesi imkânsız değildir, zorunludur. Çünkü ahlâk, siyasetle çatıştığı durumlarda siyasetin çözemediği bütün sorunları çözecektir. Siyasetin âdil öznelerinin yapması gereken, insanların haklarını kutsal tutmak ve bu uğurda büyük fedakârlıkları göze almaktır. Hak ve fayda arasında orta yolcu bir hukuk anlayışı kabul edilemez. Aksine siyaset, ahlâkın önünde diz çökmek zorundadır. Kant, siyasetin ahlâka hizmetkâr olduğu ve böylece adaletin tecelli ettiği bir geleceği çok da yakın görmez ama böyle bir geleceğin ümidini canlı tutmayı önermekten de vazgeçmez.<sup>330</sup>

Görüldüğü üzere Kant, *ahlâklı siyasetçi* (moralischer Politiker) örneğiyle, etik-politik bir sübjektivite anlayışını da inşa etme derdindedir. Artık insan, göklerden kopup transandantal zeminine kapandığına göre, insan için ve insan tarafından yapılması gerekenlerin talep ettiği öznellik türleri de kendiliğinden var olacaktır. Mutlak öznenin uzaklaşan bakışların ilk görecekleri gerçeklik kendileridir ve bu da özneleşmenin Kartezyen anıdır. Kant bu kopuşu daha da radikallemiş ve kendi buyruğunu kendi aklıyla belirleyen ahlâkî özneyi inşa ettiği gibi, o özneye, aklının buyruğuna uygun bir dünyayı var etme yetisini de vermiştir. İşte böyle bir özne, siyasetin ya da hukukun öznesi olarak aynı zamanda adaletin de öznesidir. Bu adalet öznesinin ortaya çıkıp

<sup>329</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 76-77.

<sup>330</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı*, 74, 79.

çıkmadığı, eğer ortaya çıktıysa, ahlâk yasasını temele alarak, dünya üzerinde hangi âdil uygulamalara imza attığı sorusu ise başka bir tartışmanın sorusudur.

Şu gerçeği de belirtmek gerekir ki, Kant *Ebedî Barış* adlı eserinde sadece siyasetçilere değil filozoflara da ahlâk adına önemli görevler yükler. Filozofların, uluslararası siyâseti ilgilendiren konular yanında, savaş ve barış hakkındaki fikirlerinden de istifade edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyar. Bu hususla ilgili olarak aşağıdaki gibi gizli bir maddeden de bahsetmektedir: *Harp için silahlanmış devletler, ebedî barışı mümkün kılacak şartlar hakkında filozofların düsturlarını göz önünde tutmalıdır.*<sup>331</sup>

Kant'a göre bir devletin kendi işlerinde filozoflara danışması akıllıca bir davranış olacaktır. Siyâsetin yönlendirilmesinde filozoflara ayrıcalıklı bir konum tanıyan Kant, filozofların savaş ve barışa dair düşüncelerini özgürce ifade edebilmeleri gerektiğine inanmaktadır. Ancak Kant'a göre yine de filozofların kral, kralların da filozof olmasını beklemek doğru değildir. İktidarı ellerinde tutanlar, filozofları susturmak ya da ortadan kaldırmak bir yana, iyi bir hükümet idaresinin tesis edilebilmesi için onların sürekli konuşmasına imkân tanımalıdırlar.<sup>332</sup>

### 3.3.3. Adaletin Özneleri Bir Adalet Devleti Kurabilir mi?

Kant açısından adalet, sonsuza kadar sürekli ertelenecek/beklenecek bir ideal olduğuna göre, öncelikle öznedede gerçekleşen bir *transandantal adalet* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kendi başına şey* olarak adaletin ne olduğunu kavramak ve de *kendi başına şey* olarak adaleti gerçekleştirmek, bu açıdan bakıldığında imkânsızdır. Adalet, her zaman, ancak öznedede tezâhür eden bir gerçeklik olarak kalacağından, mekânsal/zamansal olmak zorundadır ve bu da tezâhür eden adaleti sürekli eksik kılacak olan bir durumdur.

*Reich der Zwecke* (Amaçlar Devleti) nasıl ahlâkın öznelerinin düşünülür dünyasındaki özneler arası bir zeminde kuruluyorsa, muhtemel bir *Reich der Gerechtigkeit* da (Adalet Devleti) evvel emirde, görümüzün öznel koşulları üzerine temelleniyor gibi görünmektedir. Bu yönüyle, Kant'ın *SAE*'nde giriştiği transandantal estetik mimarisi; ahlâk yasasına dayanan adaletin de temeli olarak inşa edilmiş gibidir. Bu durumda adalet, ancak özneye tezâhür ettiği şekliyle bir adaletse, kendi başına bir şey

<sup>331</sup> Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefesi Tasarı*, 36.

<sup>332</sup> Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefesi Tasarı*, 37.

olmayan böyle bir adalet, sürekli eksik bir adalettir. Kant, insanın iyiliği gerçekleştirme konusundaki eksikliğin zaten bilincindedir ve bu gerçeği *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinde şöyle dile getirir:

Neden sonuç ilişkisine dair kavrayışımızda, kaçınılmaz biçimde zamanın – koşulların- kuşatmasındayız. O halde tahmin biçimimize göre, davranışın kendisi, bir noksandan daha iyiye giden sürekli bir ilerleme olarak daima eksik kalır. Sonuç olarak iyiliğe, içimizde belirlediği haliyle, yani bir eylem kisvesi altında, kutsal bir yasa için hep yetersiz kaldığı şekliyle bakmalıyız.<sup>333</sup>

İnsanın zamansallığına ve ideal bir gelecek açısından sürekli eksik kalacağına dair bu tespitleri yapan Kant, çalışmanın başka yerlerinde de belirtildiği gibi 1798 yılında yayımlanmış olan *Fakültelerin Çatışması* (Der Streit der Fakultäten) adlı eserinde Fransız İhtilali'ne değinir. Bu bağlamda ilerlemenin göstergesinin, olayın bizatihi kendisinde değil bu olaya şahitlik eden duygudaşlarda bulunduğunu belirtir. Yine çalışmanın başlarında ortaya konulduğu üzere, Badiou gibi çağdaş düşünürlerin de Kant'ın bu bakışından etkilendikleri ortadadır. Badiou'nun “hakikat olayı” olarak adlandırdığı durum, insanların kendilerini “özneler” olarak üretebilmesinin yegâne koşuludur. Badiou'nun bu düşüncesinin kökenlerinin Kant'a kadar ulaştığı ortadadır. Zira Kant için de, ahlâkî öznelerin teşekkülleri, onların olay karşısında nasıl konumlandıklarıyla çok yakından alakalıdır. Ona göre, Fransız İhtilali'ne şahitlik etmiş olanların devrim karşısındaki bu coşkuları, insan soyunun ahlâkî eğilimini de ortaya koymaktadır. Kant açısından bakıldığında, burada tezâhür eden gerçek coşku, sürekli ideal olan bir hak kavramına yönelişi de ele vermektedir.<sup>334</sup>

Aslında Kant bu görüşleriyle, *SAE*'nden itibaren kurduğu Arkitektonik (mimari) sistemdeki tutarlılığını da ilan etmiş olmaktadır. Kant bu nedenleri de dikkate alarak, *transandantal idealizm* olarak da adlandırdığı bir felsefi sistemi inşa etmeye girişmiş, fenomenler dünyası gibi adaletin de öznde tezâhür etmekten başka *kendi başına bir şey* (ding an sich) olarak bilinemeyeceğini ortaya koymak istemiştir. Böyle bir durumda ahlâk yasasına bağlı ahlâkî öznelerin varlığı da zorunlu olmaktadır. Zira adalet, madem diğer fenomenler gibi öznde tezâhür edecektir; o halde özne, ideal olan adaleti gerçekleştirmeye hazır bir ahlâkî özneye dönüşmelidir. *Düşünüdür dünyadaki* (Mundus Intelligibilis) *Amaçlar Devletinin* hem üyesi hem de kurucusu olan ahlâkî öznelerin

<sup>333</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 87.

<sup>334</sup> Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, 241-242.

konumlandıkları bu *natura archteypa*'ya bir andırımla, *natura ectyca* bir adalet düzenini kurmaları mümkün olabilecektir. Zira ancak böyle bir koşulda, *kendisinden düzgün bir odun çıkmayacak olacak eğri insanın*, ideal olarak benimsediği En Yüksek Politik İyi'yi tasarlayıp uygulayacak şuurlanmaya kavuşması mümkün olabilecektir ki, bu bilinçlenme de ileride tesis edilecek adalet düzeninin temeli olacaktır.

Nitekim Kant, *Über Paedagogik* (Eğitim Üzerine) adlı eserinde, çocukların şimdiki zaman için değil gelecek için eğitilmesinden bahseder. Böyle bir eğitim, gelecekte mümkün olan bir gelişmişlik durumunu esas alarak yapılacak olan eğitimidir. Aslında Kant'ın buradaki itirazı aynı zamanda mevcudiyetçi metafiziğe dair de bir itiraz olarak okunabilir. Ona göre böyle bir eğitim tarzı, insanı şimdinin şartlarına uymaya zorlayacaktır. Burada, Derrida'nın, ebedi bir şimdiki zamanda mevcut olana verilen ayrıcalık olarak da tanımladığı mevcudiyet metafiziğinin de aşılmaya çalışıldığı aşikârdır.

335

Buna göre, Kant açısından yapılması gereken, insanların ebedi bir şimdiyi benimseyip içselleştirmelerini sağlamak değil, onların, geleceğin mümkün bir âdil dünyasını inşa etmelerini teşvik etmektir. Bunu gerçekleştirmenin yolu, bireylerin kozmopolitik iyiliği ve mükemmeliği hedeflemelerini sağlamaktan geçer. Bu sayede insanlar, şimdinin mevcut koşullarından daha iyisine ilerleme umudunu besleyebileceklerdir. Kant'ın eleştiriyi bir yöntem olarak belirlemesinin arkasında da bu umut bulunmaktadır. Burada, Kant'ın adaleti bir imkân olarak sürekli geleceğe erteleyen bir anlayışı benimsediği bir kere daha görülür. Düşünür bu noktada devletin mevcut/şimdiki yöneticilerinin adaleti sağlayacağından da umudu kesmiş gibidir. Çünkü onlar için önemli olan evrensel iyi değil, sadece devletin refahıdır. Ancak yine de yöneticiler ya da ahlâklı siyasetçiler, kozmopolitik iyinin gerçekleşmesi adına maddi imkânlarını seferber edebilirler. Onların bu yöndeki maddi destekleri, insanların ahlâkî dönüşümleri yoluyla gerçekleşecek olan ebedi barış idealini tek başına hayata sokamayacaktır belki ama yine de böyle bir destek, bu yolda ilerleyenlerin yükünü hafifletebilecektir.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, 76.

<sup>336</sup> Immanuel Kant, *Über Paedagogik* (Königsberg: Herausgegeben von Dr. Friedrich Theodor Rink, 1803), 18-19.

Kant, her ne kadar kozmopolitik adaleti bir ideal olarak benimsemiş olsa da, onun zihninde bir tasarı olarak *adalet devleti*<sup>337</sup> fikri de yaşamaya devam etmektedir. Adalet ilkeleriyle yönetilen bir hukuk devleti olarak *cumhuriyet devleti* idealinin, gerçekleşmesi mümkün bir ideal olup olmadığını sorgulaması, bunun apaçık kanıtıdır. O halde Kant, *ebedi barış* projesi yoluyla evrensel adaleti sağlamadan önce, adalet ilkeleriyle yönetilen bir devletin inşasını varsaymaktadır. Böyle bir numune devlet öncelikli olarak var olmalıdır ki, bütün dünyayı kapsayacak bir adalet düzeni tedricen hayata geçirilebilsin. Kant, adalet devletinin imkânına dair gerçekleştirdiği sorgulamasının sonucunda böyle bir devletin kurulmasının mümkün olduğu sonucuna varır. Böyle bir idealin gerçekleşmesinin kuruntu ya da düş olmadığını belirten Kant'a göre adalet devleti mefkûresi, henüz deneyimlenmemiş bir mükemmeliyet tasavvurundan ibarettir. Buradaki mükemmeliyet<sup>338</sup> kavramının ahlâk yasasıyla da ilgili bir kavram olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Kant'a göre insanın kendi mükemmelliğini geliştirilmesi ahlâkî bir ödevdir. İnsanın öncelikle fiziksel mükemmellik için çaba sarf etmesi koşulsuz bir zorunluluktur. Yani bu mükemmelleşme gayretinin belli ve adı konulmuş bir özel amacı yoktur. Kant bu noktada, zihinsel ve bedensel yeteneklerin karşılaşılabilecek tüm amaçlar için etkili bir şekilde geliştirilmesi ilkesinden bahseder. Kant açısından ödev olan diğer bir mükemmelleşme ise, insanın kendisinde ahlâkî geliştirmesidir. Kant'a göre burada yasa, eylemin ne olacağını açıkça belirlemez sadece eylemin ilkesini verir.<sup>339</sup> O halde insan için mükemmel bir devleti ikame etmek de ahlâk yasası açısından bir ödev olmak durumundadır. Kant açısından bu mükemmel devlet, adalet ilkeleriyle yönetilen devletten başkası değildir.

Kant, adalet devleti fikrinin, ahlâk yasasını temele alacağını da zaten okurlarına sezdirir. Ahlâk yasasının *Universalisierung* (Evrenselleştirme) formülünden yola çıkan Kant, post-truth ya da simulasyon çağı gibi kavramsallaştırmalar hakkındaki geç tartışmalara oldukça erken bir katkıda bulunarak, yalanın evrensel hale gelmesinin mümkün olduğunu belirtir ve böyle bir durumda, doğrunun da keyfi bir durum ya da gelip geçici bir arzu haline geleceğinden bahseder. Ancak Kant her halükarda doğrunun

---

<sup>337</sup> Kant bu devleti *Über Paedagogik*'te şöyle ifade eder: *...nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik...* Çevirisi: Adalet düsturlarına göre yönetilen Cumhuriyet...

<sup>338</sup> Vollkommenheit

<sup>339</sup> Immanuel Kant, *Etiğin Metafizik Unsurları*, 34-37.

yanındadır ve eğitimin amaçlarından birisinin de gençlere, *adalet devleti* gibi mükemmeliyetçi bir ideali benimsetmek olduğunu bu vesileyle ortaya koymuş olur.<sup>340</sup>

### 3.3.4. Estetik Yüce, Yüksek Kültür ve Adalet Öznelliği İlişkisi

Kant'ın sanat ve estetik hakkındaki düşüncelerine bir bütün olarak ulaşabileceğimiz *YGE* adlı eseri, sanatın ahlâklılığı, ahlâklılığın da sanatı nasıl temellendirebileceğini ortaya koyan bir eser olarak da okunabilir. Buna göre, bir bitki için, bir hayvan için, yapay zekâ sahibi bir varlık için bile mümkün görülmeyen *sanatsal öznellik*, insan için ontolojik bir imkân olarak kendisini göstermektedir. Özellikle *deha* kavramı başlığı altında ortaya konulan estetik idealerin, aklın ideaları olan *Tanrı, ruh ve özgürlüğe* geçiş için birer köprü olarak belirlenmesi bağlamında, Kant'ın üçüncü kritiğinin; insanın ahlâka ve dolayısıyla da adalete yönelik doğal temayülünü ortaya koyan estetik idealere dikkat çekmeye çabaladığını ifade etmek bile mümkündür. Kant, Kral Fredirik'in Fransızca şiirlerinde kendini gösteren estetik idealardan yola çıkarak, sanatsal idealerin, ebedi barışın *dünya vatandaşlığı* (*Weltbürgerschaft*) ideasına canlılık kazandırdığından bahsettiğinde, sanat ve ahlâk kadar, sanat ve siyaset; sanat ve hukuk alanları arasında da bağlantılar bulunduğunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır.<sup>341</sup>

Kant açısından *estetik idealer* dile gelemezler, diğer bir deyişle, kavramlaştırılmazlar. Hayalgücü, deneyimin sıradanlaştığı anlarda başka doğalar üretebilen bir yetenek olarak karşımıza çıkar. İnsan bu şekilde çağrışım yarasından da özgürleşmiş olur. Hayalgücünün tasavvurları olan idealer yoluyla doğayı aşmanın bir imkânı ortaya çıkar. Bu idealer, deneyim sınırlarının ötesine, duyulur üstü âleme (ahlâk yarasının dünyasına) doğru sürekli çabalarlar. Bu taşkın estetik ideaları üreten yeti, *Einbildungskraft*'tan (Hayalgücünden) başkası değildir. Hayalgücü, bilindiği üzere bilginin sentez faaliyeti için de kullanılan bir yetidir ancak bu durumda anlama yetisinin tahakkümü altındadır. Zira böyle bir durumda hayalgücü, anlama yetisinin kategorilerine uygun olmak gibi bir sınırlandırmaya tabidir. Ancak *estetik amaç* söz konusu olduğunda hayalgücü, oldukça özgürdür. Bu yetinin hiçbir kavramın altında durmasına ya da bilinçli olarak çağrılmasına gerek yoktur. Ancak yine de o, anlama yetisi için kullanışlı imkânlar

<sup>340</sup> Immanuel Kant, *Über Paedagogik*, 12-13.

<sup>341</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &49>8. Paragraf: 1103.

sunar. Böylece hayalgücü, nesnel olmasa da öznel bir alanda, bilginin yetilerini canlandırır.<sup>342</sup>

Ahlâkla sanat arasındaki geçişi, estetik idealar ve aklî idealar üzerinden örneklendiren Kant, *Güzel ve İyi*'nin özdeşliğini savunan klasik anlayışı kabul etmediğini de belli eder. Kant'ın bu düşüncesine göre güzel olan, ahlâkî bakımdan da iyi olmak zorunda değildir. Hatta Kant açısından güzel olan için duygu, ahlâksal duygudan ayrı olduğu kadar beğenin çıkarı da ahlâkî çıkardan oldukça farklıdır. Ona göre güzelden hoşlanma, çıkarsız olarak gerçekleşmelidir. Kant bu konudaki düşüncesini oldukça kesin bir ifadeyle ortaya koyar. Bu ifadeye göre, sanatın Güzel'ine duyulan ilgi hiçbir şekilde ahlâkî İyi'yle bağlantılı olarak değerlendirilemez. Bu değerlendirmeler insan sanatı olan Güzel içindir. Ancak Kant, doğadaki Güzel için biraz daha farklı düşünecektir. Çünkü ona göre doğadaki güzelliğe ilgi duymak, iyi bir ruhun belirtisidir ve bu durum doğrudan ahlâkla alakalı bir durumdur. Hatta Kant, doğadaki güzele ilgi duyan birisinde ahlâkî İyi'nin temellerinin çok önceden atılmış olduğundan emindir.<sup>343</sup>

Kant açısından *Yüce*'nin ahlâkla ilgisi Güzel'in ilgisinden daha güçlü görünmektedir. Zira Yüce, insanı duyulur üstüne yaklaştıran bir duygudur. *Yüceltme* (Erhebung) vurgusuyla ifade edilen Yüce duygusuyla, ahlâk yasasının ve de bu yasanın duygusu olan *saygı* duygusunun bir arada zikrediliyor oluşu -üstelik Yüce duygusunun, ahlâk yasasının duygusu olan *saygı* duygusunu gerektirmeliğiyle- bu duygu ahlâk yasasına da bağlanabilecektir.<sup>344</sup>

Estetik yargının, amprik temellere dayanan hoşlanma ya da hoşlanmama duygularından farklı olarak nesnenin temsili ile *a priori* bir bağlantı içinde olan hoşlanmalar da bulunmaktadır. İkinci hoşlanma, pratik aklın yasası uyarınca nesnelere özgürlük altında görmeye alakalıdır. *Saygı*, olarak adlandırılan bu hoşlanma, arzu duygusunun belirleniminden çıkmaktadır.<sup>345</sup> Bu durumda *saygı* duygusuyla, *estetik*

---

<sup>342</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, 182.

“Şimdi, bu ilkenin, estetik ideaları sergileme yeteneğinden başka bir şey olmadığını ileri sürüyorum: ve estetik bir ideayla, çok fazla düşünmeye sevk eden, ancak hiçbir belirli düşüncenin, yani hiçbir [belirli] kavramın ulaşamayacağı bir hayal gücünün sunumunu kastediyorum, böylece hiçbir dil onu tam olarak ifade edemez ve onu kavramımıza izin veremez. Estetik bir ideanın, hiçbir görünün (hayal gücünün sunumunun) yeterli olamayacağı bir kavram olan aklî bir ideanın muâdili (benzeri) olduğunu görmek kolaydır.”

<sup>343</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §42> 1-2. Paragraflar: 1081-1083.

<sup>344</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [144]: 802; [156]: 810.

<sup>345</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 19.



*hoşlanmanın* (daha doğrusu heyecanın) kesiştiği nokta *Yüce* duygusu olmaktadır. Seyircilerinden hayranlık ve saygı talep eden *Yüce* duygusu, bu kuşatıcı yönünden dolayı, ahlâk alanıyla estetik alanında gerçekleştirilecek bir bağdaştırmanın da kilit unsuru olarak değerlendirilebilecektir. Zira onun saygı duygusuyla olan alakası, *Yüce*'yi ahlâk yasasıyla bağlantılı bir duygu hâline getirir. Üstelik onun bu durumu, estetik hoşlanmanın özneye pozitif bir haz vermesine rağmen, *Yüce*'den hoşlanmanın negatif bir haz vermesi yoluyla, ahlâk yasasının hazdan arınmış olan kategorik istemesine yaklaşmasının da bir sonucudur:

*...zihin nesne tarafından sadece cezbedilmediği, dönüşümlü olarak da her zaman geri itildiği için Yüceden hoşlanma pozitif bir haz olmak bir yana, daha çok hayranlığı ve saygıyı içerir, diğer bir ifadeyle, negatif haz olarak adlandırılmaya hak kazanır.<sup>346</sup>*

Kant ahlâk yasası bağlamında da benzer bir açıklamada bulunur. Yasa açısından saygı ahlâksal bir güdü olarak kabul edilir. Zira ona göre saygı, ahlâkî bir neden dışında hiçbir nesneye yönelmeyecektir. Ahlâk yasası, eğilimlerini sınırlandırmak yoluyla insanı özgürleştirerek acı duygusunun ortaya çıkmasına sebep olur. Bu duygu, öznenin kendi kişisel değerini bilme iddiasına zarar veren negatif etkisiyle, öznenin kendi gözleri önünde küçük düşmesini sağlar. Bu küçük düşme aynı zamanda kişinin ahlâksal açıdan yücelmesidir (Erhebung) ve saygı bu yücelme karşısında duyulmaktadır.<sup>347</sup> Bu örnek de göstermektedir Kant açısından *Yüce* duygusu, estetik ve ahlâk temelli bir adalet anlayışı için temele alınabilecek yegâne duygudur. Zira o, estetik ve ahlâkın birleştiği yegane imkândır.

Kant, ahlâkî İyi'nin estetik açısından yargılanması durumunda, Güzel olarak değil ama *Yüce* olarak temsil edilebileceğini belirtir. Elbette bu durumda *Yüce*'nin iletilebilir olmayışının da büyük payı vardır. Çünkü duyulur üstünün numenal alanı, fenomenal dünyayı aşan niteliğiyle bilinemez ve dile getirilemezdir. Kant'a göre de *Yüce*'nin temsili, ideaların sergilenişi olarak akla, doğanın erişilmezliğini düşündürür. *Yüce*'nin ahlâkî İyi'yle akrabalığının bir başka sebebi, *Yüce*'nin de Ahlâk Yasası'nın olduğu gibi "saygı" duygusuna dayanıyor oluşudur. İnsanın içindeki ya da dışındaki *Yüce* örnekleri, Kant açısından aklın hissetme yetisinin engellerini ahlâkî temel ilkeler yoluyla yendiği

<sup>346</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §23> 2. Paragraf: 1014.

<sup>347</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [139-140]: 799-800.

örneklerdir ve bu örnekler insanda saygı uyandırırılar.<sup>348</sup> Kant'ın ahlâk yasasını (ödevi) Yüce olarak betimlediği aşağıdaki satırlar, *PAE*'nde ve düşünürün diğer eserlerinde karşılaşılabilecek poetik gücü en yüksek satırlar arasındadır:

Ey ödev! Sen, hoş giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete getirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmesi bile) istense de istenirse de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkiye bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri —onlardan gelmenin yalnızca insanların kendilerine verebilecekleri değer in kaçınılmaz koşulu olan bu kökler— nerededir?<sup>349</sup>

Kant'ın eserlerindeki mimari dilin kalın duvarları arasından, doğadaki kayaların üstünde yeşeren çiçeklerin filizlenişi gibi hayret uyandırıcı bir tarzda doğmuş olan bu poetik paragrafın özellikle ödev kavramı ile ilgili oluşu, ahlâkî idealer ile estetik idealer arasındaki ortak kökenleri de ele verir gibidir. Güzel'in, Kant'ın eserlerindeki bu estetik örneği, aslında bir mihenk taşı olarak, beğeni yargısı karşısında test edildiğinde Güzel olarak değerlendirilemeyecek bütün kritiklerin anlatımının, Yüce olarak değerlendirilebilmesinin imkânını da sunar. Ayrıca bu tek bir örnek, bütün bir bahçeyi karşıtlık yoluyla Güzel kılan bir sanat eseri gibi, kritiklerin bütünü de Güzel kılmış olacaktır:

Tüm katı düzenlilik (matematiğin düzenliliğine yaklaşan şey) kendi başına beğeniden uzak bir şeyler içerir: Onu seyretmede eğlenmemiz uzun sürmez, aksine, açıkça bilgi ya da belirli bir pratik amaç için tasarlanmadıkça, sıkıcı olur. Buna karşı hayalgücünün çağrılmadan ve amaçlı olarak oynayabildiği şey, bize her zaman yeni gelir ve onu seyretmekten bıkmayız. Sumatra'yı tasvirinde Marsden, doğanın özgür güzelliklerinin onları seyreden her yerde kuşattığını ve bundan dolayı yetersiz kaldığını belirtir. Buna karşı, iplerinin bağlandığı sırtıkların aralarında paralel çizgiler halinde yollar oluşturduğu bir biber bahçesi, eğer o bununla bir ormanın ortasında karşılaşmışsa, ona çekici gelir ve bundan yola çıkarak o, görünüşte vahşi ve düzensiz duran güzelliğin, yeterince görülüp izlenmiş olan düzenli güzelliğe karşı haz verici olduğu sonucuna varır.<sup>350</sup>

Görüldüğü üzere, *PAE*'ndeki bu bir paragraflık örnek ve muhtemel diğer kimi örnekler yoluyla kurulan karşıtlık ilişkisi, kritiklerin genelinin de bu Güzelliğin gerekli bir unsuru haline gelmesini sağlamaktadır. Zira eserlerin genelindeki düzenlilik olmasa, buradaki poetik güzellik, beğeni yargısına bu denli lezzet vermeyecektir. Üstelik bir

<sup>348</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [144]: 802.

<sup>349</sup> Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 95.

<sup>350</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §22> 9. Paragraf: 1011-1012.

sanatkârın Yüce'yi (ödevi), doğada görüldüğünden farklı olarak, sanat eserleri yoluyla Güzel olarak da sunabilmesinin mümkün oluşunun ispatı da bu bir tek örnekle ortaya konulmuş olur.

Kant'a göre, insanlarda Yüce'nin duygusunu uyandıran şey onun uyumsuzluğundan başka bir şey değildir. Çünkü o, insanın yargı gücü için aykırı, temsil yetisi için uygunsuz ve hayalgücü için de zorbaca görünmektedir. Filozof açısından gerçek Yüce asla adlandırılmaz çünkü o hiçbir duyusal formda kavranamaz. Onu kavramanın tek yolu, negatif bir kavramadan geçer. Yüce, ancak negatif bir şekilde temsil edilebilir. Onun Yüce olarak adlandırılabilmesinin tek şartı aklın idealarıyla ilişkilendirilmesidir. Bu yüksek ve sonsuz idealar karşısındaki yetersizlik, onun adlandırılabilmesinin tek imkânıdır. Kant'a göre doğada görülen güzellik, doğanın mekanizminin ilkelerini var sayarken, Yüce'de böyle bir varsayımı göremeyiz. Çünkü Yüce'de tikel nesnel ilkelere ve de doğanın formlarına götüren hiçbir şey bulunmamaktadır. Çünkü Yüce, kaosla, en kuralsız düzensizliklerle ve de bütün alt üst olmuşluklarla alakalıdır.<sup>351</sup>

Lyotard da, avangart sanatın mantığını Kantçı Yüce kavramının estetiğinde yakalarken, bunu gerçekliğin öznenin kaçışı olarak sunar. Hem haz hem de acı içeren Yüce duygusunun hakikatin temsiline izin vermeyen uzaklığı ve ele geçirilemezliği, bilimden sanata değin, sonraki dönemlerin hâkim anlayışlarını derinden etkilemiş gözükmektedir. Sübjektivite metafiziği itibarıyla bakıldığında, özne tarafından hiçbir zaman bilinemeyecek olan numenlerin varlığının ilanından sonra ikinci bir kırılma ânına denk gelen "Yüce" kavramının Kant tarafından tüm erişilemezliğiyle serimlenişi, öznenin görüşünden kaynaklanmasına rağmen uzay-zaman formlarından taşmaya yönelmiş ve bu nedenle kavramla nesnesinin uyumunu koparmış bir adlandırılmaz duruma karşılık gelmektedir. Lyotard'ın da dikkat çektiği gibi, Kant'ın burada gösterilemez olana ancak form yokluğu ile işaret edilebileceğini göstermeye çalışırken yaptığı, hakikatin temsiline duyulan mevcudiyetçi güveni ciddi bir biçimde sarsmak olmuştur ki, ileride bu sarsıntının titreşimleri post-modern düşünce etrafında acı ve de tatlı sonuçlarını verecektir.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §23> 2. Paragraf ve son paragraf: 1014-1016.

<sup>352</sup> Necmi Zeka, *Postmodernizm*, 51-52.

Kant'ın Yüce duygusu bağlamında, Yahudileri ve Müslümanları aynı cümlelerin içinde andığı satırlar ve bu satırları takip eden ifadeler tekrar ele alındığında görülecektir ki, bu bağlantı doğrudan kurulan bir zorunluluk ilişkisi anlamına gelmese de, Kant'ın ahlâk yasası Yüce kavramı arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Tevrat'ta geçen "kendine hiçbir sûret yapmayacaksın" (Çıkış 20:4) buyruğunu Tevrat'ın en Yüce buyruğu olarak gören Kant, Yahudilerin dinleri için duyduğu coşkuyu ve de Müslümanlığın (Mohammedanismus) ilham olduğu gururu, sonsuzun somutlaştırılarak değil de *soyut* bir şekilde sergilenişi gerçeği ile irtibatlandırır. Buradan yola çıkan Kant, ahlâk yasasının da duyuların temsilinden özgür olduğunu ortaya koyacaktır. Kant, esrime (Schwaermerei) duygusunu dışlayarak, Yahudi ve Müslümanlardaki coşkuya benzer bir duyguyu Yüce'ye daha yakın görecektir ve dini imgeler gibi hayalgücünü sınırlayarak Yüce'nin gösterilemezliğini yok sayan hakikate tahakküm teşebbüslerini, çocukların oynadıkları oyuncaklara bir göndermeyle, *çocukça aletler* (kindische Apparate) olarak adlandıracaktır. İkonoklast çehresini burada açıkça gösteren Kant'a göre hükümetler, tebalarının ruhsal güçlerini sınırlandırmak ve onları edilgin varlıklar kılmak için bu imgesel aksesuarlara (Zubehör) izin vermişlerdir.<sup>353</sup>

O halde Kant açısından Yüce meselesi sanatsal bir mesele olduğu kadar, siyâsî bir mesele olarak da değerlendirilebilir. Zira hükümetler çeşitli siyasi amaçlarını gerçekleştirebilmek için toplumlarını Yüce'den uzak tutmaktadır. Kant'ın sanat anlayışı da nihayetinde estetik idealar yoluyla *Ebedi Barış* gibi pratik aklın idealarıyla bağlantı kurar. Özgürlük kavramını pratik felsefesinin temelini alan bir düşünürün, hükümetlerin ruhsal güçleri sınırlandıran ve tebaları edilgin kılarak onları kolay ele alınabilir nesnelere çeviren politikalarının karşısına Yüce duygusunu çıkarışı, adaletsiz Yunan site devletlerinin karşısına idealar öğretisiyle çıkan Platon'un kritik hamlesini hatırlatır. Kant'ın siyaset anlayışının ahlâk yasasından bağımsız şekillenemeyeceği gerçeği de hatırlanırsa, Yüce kavramıyla ahlâk yasasının andırımlı olarak zikredilmesinden yola çıkıldığında görülür ki, Yüce duygusunun açılımlarını ahlâk yasasından doğacak bir siyaset anlayışına değin genişletmek mümkün gözükmemektedir. Zaten Kant, Yüce'nin kültür tarafından üretilemeyeceğini ve de bu duygunun toplumsal uzlaşımın konusu olamayacağını belirttiği yerde, onun temellerinin pratik aklın idealarında ve de ahlâkî

---

<sup>353</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 22. Paragraf: 1051.

alandaki bulunduğunu ortaya koymuş olur.<sup>354</sup> Bu noktada, Kant'ın sanata dair görüşlerinin yer aldığı *YGE* adlı eserin yazılma nedenini yeniden hatırlamakta yarar bulunmaktadır:

Şimdi, anlama yetisi ve akıl arasında yargı gücünün bulunması gibi haz duygusu da bilme ve istek yetileri arasında bulunur. Öyleyse en azından geçici olarak beklenebilir ki, yargı gücü de kendi için *a priori* bir prensip içerir ve istek yetisiyle zorunlu olarak haz ya da hazsızlık bağlantılı olduğu için (ister alt istekler durumunda olduğu gibi bu ilkeyi önceleyerek, isterse üst istekler durumunda olduğu gibi istek ahlâk yasası yoluyla belirlendiğinden onu takip ederek) beklenebilir ki, yargı gücü saf bilme yetisinden, doğa kavramları alanından özgürlük kavramı alanına bir geçişi sağlayacaktır, tıpkı mantıksal kullanımda anlama yetisinden akla geçişi mümkün olması gibi.<sup>355</sup>

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, *YGE* diğer bir açıdan da doğa kavramları alanından özgürlük alanına geçişi sağlamak için kaleme alınmıştır. O halde *YGE*'nde geçen dehadan estetik idealara, Güzel'den Yüce'ye kadar pek çok sanatsal kavram aslında pratik alana geçiş için birer imkân olarak değerlendirilebilecektir. Kant düşüncesinde, özellikle *Yüce* kavramının, öncelikle ahlâk yasasıyla ve ardından da Kant'ın *En Yüksek Politik İyi*'si olan *Ebedi Barış* idealiyle bağlantılı oluşu gözlerden kaçmamaktadır. Örneğin Kant'ın, ahlâk yasasındaki *özgürlüğün gösterilemezliğini* göstermeye çalıştığı kimi ifadeler bize açıkça Kant'ın *Yüce* duygusuna bakışını hatırlatır: *Ve böylece biz, gerçi ahlâk buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun kavranamazlığını kavriyoruz...*<sup>356</sup>

Kant, *Yüce*'yi yargılayabilmenin yolunun *yüksek bir kültürden* geçtiğini belirtir. Ona göre, doğa nesnelерinin olağanüstülüklerini yargılayabilmek için sadece *estetik yargı* gücünün değil, onun dayandığı bilişsel yetilerin de *çok daha yüksek bir kültürü*, gerekli görünmektedir. Zihnin *Yüce*'nin duygusuna akort edilmesi, onun *idealar* için bir yatkınlığını gerekli kılar, çünkü doğanın sonunculara uygunsuzluğunda, sadece onların ön koşulunun altında ve hayalgücünün doğayı sonuncular için bir *şema* olarak kullanmaya gerilmesinde, hissetme yetisi için cezbedici olduğu kadar korkutucu bir şey bulunur.<sup>357</sup> Yine Kant'ın başka bir yerde, okyanus örneğinden yola çıkarak, okyanusa *Yüce* diyebilmenin yolunun, o okyanusu sadece şairlerin bakış açısına göre görmekten geçtiğini belirtmiş olması, yüksek kültürden beslenen poetik bir temsil imkânının *Yüce*

<sup>354</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 3. Paragraf: 1039.

<sup>355</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, Giriş III. Bölüm 6. Paragraf: 932-933.

<sup>356</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 83.

<sup>357</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 2. Paragraf: 1039.

duygusuyla ilişkilendirilmesinin de yolunu açmış olmaktadır.<sup>358</sup> Kant düşüncesinde, en azından ahlâk yasası bağlamında değerlendirildiğinde, insanın Yüce olarak değerlendirildiği de ortadadır.<sup>359</sup>

Anlaşılan o ki *yüksek kültür*, estetik yargı yetisini ve diğer bilgi yetilerini de kapsayan bir kültürdür. Öyleyse yüksek kültürü elde eden insanın zihni, estetik idealar kadar aklın ideaları için de yatkın bir zihin olmalıdır. Doğadan elde edilen temsillerin, aklın ideaları olan Tanrı, ruh ve özgürlük idealarını temsil edebilecek bir yeterliliğinin olmayışı, Yüce'nin zihin tarafından *şema* olarak kullanılmasıyla aşılacaktır. Örneğin, Uludağ'ın haşmetli görüntüsünü hayranlıkla seyreden öznedede doğacak olan Yüce duygusu, bu duygunun uyandığı zihni aklın idealarına bağlayan bir *şema* görevi ifa edecektir. Negatif bir tanıklık olarak özne, Yüce'nin temsil edilemezliğinden, sonsuzluğun temsil edilemezliğine geçiş yapabilecektir. Aslında görüleceği üzere burada şema olarak doğa, temsil edilemezliğin bizatihi kendisinin temsilini sağlamaktadır.

Yüce, her ne kadar model alınan doğayı temsil ediyor olsa da, onun bir şema ya da Typus olarak kullanılmasıyla kastedilen, gerçekte Yüce'nin negatif anlamda bir kullanımıdır. Burada yaşanan aslında şudur: Yüce'yi aklın idealarına erişmek için bir şema olarak kullanmak isteyen hayalgücü, Yüce karşısındaki yetersizliği nedeniyle büyük bir gerilim yaşar. Doğada deneyimlenen Yüce'nin karşısındaki bu yetersiz kalış ise, hayalgücünü aklın idealarının sonsuzluğuna yönlendirir. Böylece ister istemez, hissedilir doğada deneyimlenen bir temsil edilemez yoluyla, düşünülür doğanın temsil edilemez sonsuzluğuna geçiş yapılmaktadır. O halde burada Yüce'nin temsil ettiği yasa, bir yasadızlık olarak yasadır. Doğa yasasının evrenselliğinin ve de zorunluluğunun, ahlâk yasasına Typus alınışıyla kıyasladığımızda görürüz ki, doğadaki Yüce, bir yasadaki evrenselliğin de zorunluluğun da modeli olamaz. Yüce, ancak kaosun, gösterilemezliğin, temsilsizliğin ve de mahiyeti bilinemez sonsuzluğun modeli olabilir. Yüce böylece Kant'ın da ortaya koyduğu gibi, sonsuzluğu işaret eden bir şemaya dönüşmektedir. Özetle özne, insanın yetileri ve Yüce duygusunun senteziyle; Tanrı, ruh ve özgürlük idealarına yükselttilerek (Aufhebung) ahlâk yasasının amaçlar devletinin hem yasa koyucusu hem de uygulayıcısı olma Yüceliğine (Erhebung) erişir:

---

<sup>358</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 16. Paragraf: 1046.

<sup>359</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 18. Paragraf: 1047-1048.

İki şey, haklarında sıkça ve ısrarla tefekkür edildiğinde, insanın zihnini sürekli yeni, sürekli artan bir hayranlık ve huşuyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası... Her ikisini de karanlıklarla örtülü veya coşkuyla benim görüş alanımın ötesine bakarak ve sadece tahminlerle aramama lüzum yok; Onları önümde görüyorum ve onları doğrudan varlığımın bilinciyle ilişkilendiriyorum. Birincisi, duyuların dış dünyasında işgal ettiğim yerden başlar ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, tahmin edilemeyecek kadar büyük dünyalar üzerindeki dünyalar ve sistemlerin sistemlerinden müteşekkil, dahası, devrî hareketlerinin başlangıç ve devamlarının nihayetsiz zamanlarına, doğru devam ettirir. İkincisi, görünmez benliğim, kişiliğimden başlar ve beni gerçek sonsuzluğa sahip, ancak yalnızca zihin tarafından algılanabilen ve (ama aynı zamanda tüm bu görünür dünyalarla birlikte) kendimi orada tamamen tesadüfi değil, ancak genel ve gerekli bir bağlantı içinde bildiğim bir dünyada temsil eder.<sup>360</sup>

Kant'ın, insanı ilk önce, kendisinden oluştuğu maddeyi bu gezegene geri vermesi gereken bir hayvan olarak betimleyerek, onun acizliğine ve sonluluğuna dikkat çekmesi, ardından da bu sonluluktan kurtulmasının yolu olarak ahlâk yasasını göstermesi dikkat çekicidir. Kant böylece, ahlâk yasası bağlamında, insanın sonsuzlaşmasından, insanın değerinin sonsuza dek artışından ve de koşullarla sınırlanmamış bir insan yaşamının sonsuza doğru uzanan imkânından da bahsetmiş olur. Ayrıca Kant'ın yok edici sonluluk karşısında, umut verici bir sonsuzluk arayışı içinde olduğu da anlaşılıyor. YGE'nde ise Kant, sonsuzluğa gerçekleştirilecek fikri sıçramanın ideası olaraksa Yüce'yi belirliyor. Yüce'nin ise ancak, hayalgücünün sonsuza ilerlemeye yönelik çabasının, akıldaki mutlak bütünlük ideasına doğru sıçrayışıyla sezildiğini belirtiyor. Son olarak Kant, Yüce'nin bir nesne (Objekt) olmadığını, onun reflektif yargı gücünü meşgul eden bir temsil olduğunu ortaya koyuyor.

Kant'a göre, transandantal öznellik boyutundaki bilinmezliğin hiçleştirdiği özne, teorik özne olduğunda değil ancak ahlâkî bir özne olduğunda sonsuzlaşabilmektedir. Üstelik buradaki “özne”lik imkânı, subjekt'in “tabi olma” anlamlarını aşmış, hiçbir şekilde nesne (Objekt) kılınamayacak bir “özne”liğin imkânı olarak ortaya konuluyor. Bu da açıkça, ahlâk yasasının, insanın hiçbir şekilde araç kılınamayacağı yalnızca amaç olabileceği şeklindeki buyruğunu hatırlatır. Hayranlık ve saygı kavramlarının, Yüce karşısında hissedilen insânî duygulanımlara işaret ettiği aşikârdır. Tek amaç olarak gösterilişin gerektirdiği duygulanımlar da bu duygular olmaktadır. Kant'ın, Yüceliği herkesçe bilinen göklerin hemen karşısına, insanın görünmez benliğindeki gerçek sonsuzluğu koyması, onun, insanı da Yüce olarak kabul ettiğinin bir kanıtıdır. Zaten Kant,

---

<sup>360</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 289: 903

en son alıntılanan ifadelerin devamında bu durumu açıkça ilan eder. Özellikle hayranlık (Bewunderung) ve saygı (Achtung) kavramlarına dikkat çeken Kant, bu duyguların, nesnelere yüceliğini (Erhabenheit) ortaya koyduğunu belirtir.

*Yüce* kavramıyla, insanın dışındaki başka bir nesnenin kastetildiği düşünülebilir. Ancak Kant'a göre durum tam olarak böyle değildir. Bu noktada şu gerçeği hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Kant, doğadaki Güzel'in zemininin dışarıda bulunduğunu belirtirken, *Yüce*'nin zemininin bizatihi insanın içinde bulunduğunu ortaya koyar. Ona göre *Yüce* başka bir yerde değil insanın içinde aranmalıdır:

Öyleyse Yücelik doğanın hiçbir şeyinde değil, aksine, yalnızca bizim idrakimizde bulunur; o şartla ki, içimizdeki doğaya ve bu yolla dışımızdaki doğaya (üzerimizde etkili olması şartıyla) üstün olduğumuzun bilincinde olabilelim.<sup>361</sup>

O halde doğanın temsiline *Yüce*'liği getiren unsur, insanın düşüncesindeki *Yüce*'lik olmaktadır. İnsanı, içindeki eğilimlerin doğasından olduğu kadar dışarıdaki doğanın nedenselliğinden de üstün kılan ahlâk yasası, insanın *Yüce* olmasının da sebebidir. Zaten doğada *Yüce* olarak hiçbir tikelin temsil edilememesinin temel nedeni budur. Kant'a göre onunla karşılaştırıldığında başka her şeyin küçük kaldığı *Yüce*, doğanın nesnelere değil bizatihi insanın idealarındadır. O halde *Yüce* olan bizatihi insandır ve insanın düşünebilmesidir: *Yüce sadece, hissetmenin her türlü ölçütünü aşan, zihnin bir yetisini kanıtlayan, düşünebilmedir.*<sup>362</sup>

Zaten Kant açısından belirlendiği amaç gereği, insanın doğal yapısında bir *Yücelik* (die Erhabenheit unserer Natur) bulunmaktadır. Bu anlamda insanın *Yüceleşmesi* şöyle gerçekleşmektedir: İnsan davranışlarının ahlâk yasasına uymak bakımından sürekli eksik olacağını fark eder. Böylece kendini beğenmişlik duygusu yerle bir olur. Nihayetinde ise, saygı uyandıran ve belki de hiçbir zaman ulaşılamayacak bir *kişilik idesi* (Idee der Persönlichkeit) ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre burada ortaya çıkan kişilik idesi orta derecede namuslu insanlar için bile önemli olacaktır. Hatta Kant, Tanrı'nın istemesine bile, onların kişiliklerine dayanan, akıl sahibi varlıkları sadece araç olarak değil amaç olarak görme ilkesini konulabileceğini belirtir. O halde Kant'a göre, ahlâklılık durumuna

---

<sup>361</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §28> Son paragraf: 1038.

<sup>362</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §23> Son paragraf: 1016; §25> Son paragraf: 1021.



bakılmaksızın, her insan, diğer insanların ve hatta Tanrının da amacı olmak durumunda olduğundan dolayı, doğal yapısı itibariyle kutsaldır ve Yüce'dir.<sup>363</sup>

Bir insan diğer insanlar için korku ya da hayret konusu olabilir. Sadece insanlar değil doğadaki diğer canlılar da insanda korku ya da hayret duygusu uyandırabilir. İnsanların şakacı mizaçları, cesaretleri ya da güçlü kuvvetli oluşları diğerlerinin korkusunu ya da hayranlığını celbedebilecektir. Elbette korku ve hayranlık duyguları, ahlâk öznesi karşısında duyulan *saygı* ile aynı duygu değildir. Korku ve hayranlık, saygı duygusundan farklı duygular olsa da onların Yüce karşısında hissedilen duygular oldukları açıktır. Zira Kant bu duyguların, insanda Yüce duygusunu uyandıran heybetli dağlara, evrendeki büyük cisimlere, onların çokluğuna ve uzaklığına karşı da hissedilebileceğini belirtir.<sup>364</sup>

Ancak aynı zamanda, ahlâk yasasına muhatap olmak itibariyle de insan artık bir *Yüce* adaydır. Yüce duygusunun bir estetik idea olarak insanı, aklın idealarına ulaştırması, bize bir gerçeği hatırlatır. Uzay ve zaman formlarının sınırları içerisinde, Tanrı, ruh ya da özgürlük temsil edilemez ancak Tanrı ideasının, özgürlüğün ya da ölümsüzlük ideasının bir modeli ya da şeması olan estetik idealara doğada temas etmek mümkündür. Öznenin Yüce ile karşılaşması işte böyle bir temas anıdır. Aslında insan zihninin bir duygusuna işaret eden Yüce'nin temsil edilemezliğinin uçurumu, özneli doğrudan doğruya aklın idealarına götürecektir.

Yüce'nin dışarıda değil de doğrudan insanda konumlanması Kant'ın sisteminin bir gereğidir. Ahlâk yasasının, ter türlü koşuldan bağımsız olmasına rağmen insanı yalnızca bir amaç olarak belirlemesindeki sır da burada saklı olmalıdır. Akıl sahibi varlık olan insan burada Yüce (Erhaben) olarak belirlenmiş gözükmektedir. Bu nedenle de bizatihi kendi kendisinin amacı olmuştur. Kendi aklının koyduğu yasayla gerçekleşen ödevin zorlaması aynı zamanda insanı yüceltmektedir (Erhebung).<sup>365</sup>

İnsanın ahlâk yasası yoluyla Yüce'leşmesi, onun da artık *causa sui* olmayı başararak alakalıdır. Kendi yasasını kendi belirleyen insan böylece hakiki özgürlüğü elde etmekte ve Tanrı'ya da benzemektedir. Özgürlük yoluyla doğanın nedenselliğinin ve

<sup>363</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [156-157]: 810-811.

<sup>364</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [135-136]: 797.

<sup>365</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [144]: 802.

de uzay zaman formlarının üstüne çıkan insan artık *homo noumenon*'dur. Düşünülür dünyanın ideal Tanrısı'nın ölümsüz ve özgür dünyasına adım atan insanın artık Yüce'ye dönüşmemesi imkânsızdır.

İnsanın Yüce oluşu, modern bir özne olarak onun kaotikleşmesiyle de alakalı gibi görünmektedir. Bu bağlamda Kant, *PAE*'nde, ahlâk yasasının, öznenin tikelliğinin hâkimiyetini engelleme görevi ifa ettiğini belirtir. Haz ve acıyı temele alan tikel özne için nesnel bir zemin bulmanın yolu, ahlâk yasasının nesnel zorunluluğunu benimsemekten geçecektir. Her tikel insanın mutluluk şartları birbirinden farklı olacaktır. Yasaya uyulmaması durumunda tikel öznel sayısınınca ahlâklar ortaya çıkacaktır. Böyle bir karmaşa hali, bizi doğa durumuna sokabilecektir. Konu bağlamında düşünüldüğünde, Kant'ın tikel istemeler konusundaki değerlendirmeleri, *özel duyuya*<sup>366</sup> (Eigensinn) dayanan kaosun gelişini, *toplumsal duyusu* (Gemeinsinn) yoluyla engellemek istemesinden kaynaklanmaktadır. Üstelik kaos, Kant'a göre sadece cemiyetin kaosu değildir. Kendi arzusunu merkeze alan her bir tikel öznenin duygu değişimlerinin fazlalığından da kaynaklanan bir kaostur. Zira her bir insan kendisini bir özne olarak eğiliminin temeline koyacaktır. Bütün bu tikel eğilimleri uyum içinde yönetecek bir yasa bulmaksa Kant'a göre imkânsızdır.<sup>367</sup>

Kant açısından, maksimlerin ahlâk yasasına uygun olması, istemenin kayıtsız şartsız İyi oluşunu netice verecektir.<sup>368</sup> Ancak ahlâklı insanın bile, istemesinin maksimlerini ahlâk yasasına uygun olarak belirleyip belirlemediği hiçbir zaman diğerleri tarafından bilinemeyecektir. O insan, yaptığı eylemi ahlâk yasasından dolayı yaptığını belirtse bile durum böyledir. Kozmos döneminde imanın dille ikrarı, o inancın kalben de tasdik edilmiş oluşu anlamına gelirdi. Ancak insanın ahlâk öznesi olarak numenleştiği kaos çağında böyle bir bilginin imkânı yoktur. Zira Kant'la birlikte numenal âleme ilişkin bilgi iddialarının kapıları sonuna kadar kapatılmıştır. Artık burada meydan isteme yetisine bırakılmıştır. Kant'ın arzulama yetisinin içeriğinden, gerçek oluşu arzu edilen bir

---

<sup>366</sup> Kant'ın, hukuk ve siyaset için faydasız bulduğu bu tikellik duygusunun, sanattaki kimi olumlu örneklerine dikkat çektiği satırlar tezimizin ilgi alanını aşmaktadır.

<sup>367</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [51]: 735.

<sup>368</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [109]: 778.

şeyi anlayışı, meselenin artık gerçekliğin bilgisi değil de gerçekliğin arzusu olduğunu ortaya koyar.<sup>369</sup>

Üstelik Kant, istemenin kötücül maksimlerinin değiştirilebileceğini belirtir. Zaten özgürlük de bunun için vardır. Hatta Kant'a göre çocukluğundan beri kötülük yapmış bir insan bile, özgür seçiminden dolayı bunu yapmaktadır. Suçlunun hukuk tarafından cezalandırılmasının nedeni de budur. Onun istemesinin yapısı değil, özgür iradesiyle isteyerek kabul ettiği maksimler kötü maksimlerdir. Bu demektir ki, istemenin maksimleri, özgür irade yoluyla ahlâk yasasına uygun hale getirildiğinde, aynı özne, bu sefer iyi davranışlar sergileyebilecektir.<sup>370</sup>

Modern çağın kaotik öznelere oldukça değişken öznelere. Bunda dönemin bilimsel gelişmelerinin de elbette etkisi vardır. Kuantum mekaniğinde bir parçacığın hızı belirlendiğinde, aynı parçacığın aynı anda nerede olduğu belirlenemez. Eğer bir parçacığın kendi eksenini etrafında döndüğü biliniyorsa, aynı zamanda, dönme ekseninin yönünün ne tarafa doğru olduğu bilinemez.<sup>371</sup> Bilim alanında karşımıza çıkan bu belirsizleşme, insanların dünyasında da kendisini göstermektedir. Kaotik öznelere işte böyle bir belirsizlik çağının öznelere. Kaotik öznelere işte böyle bir belirsizlik çağının öznelere.

İnsan Yüce'leşmesiyle birlikte, poetik bir var olana dönüşerek diğer öznelere teması için estetik bir idea haline de gelmektedir. Böylece kaotikliği nedeniyle poetikleşen ve de poetikliği oranında kaotikleşen insan, Kant açısından, aklın bir ideası olan *En Yüksek Kökensel İyi'nin, kutsallık* (Heiligkeit), *kutluluk* (Seligkeit) ve *bilgelik* (Weisheit) gibi ahlâksal özelliklerini de gösterir hale gelmektedir. Böylece yerdeki Yücelere de poetik bir adalet anlayışı çerçevesinde *Kutsal Yasa Koyucu* (heilige Gesetzgeber), *İyilikli Yönetici ve Koruyucu* (der gütige Regierer und Erhalter) ve *Âdil Yargıç* (der gerechte Richter) olma yolu açılmış olmaktadır. Aslında bu yol sınırlanmamışlığın da yoludur.<sup>372</sup>

Sartre'ın da ifade ettiği gibi insan böyle bir konuma mutlak eksikliği sayesinde ulaşmıştır. Mutlak acizliği ve fakirliği içindeki kaotik insan kendisini en mükemmel

<sup>369</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [38-39]: 725.

<sup>370</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [179]: 826.

<sup>371</sup> Gereard't Hooft, *Maddenin Son Yapıtaşları*, çev. Mehmet Koca, Nazife Özdeş Koca (Ankara, Tübitak Yayınları, 2012), 18-19.

<sup>372</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, Dipnot 1 ve 236: 864-865.

olanla özdeşleştirerek tamamlamaya çalışmaktadır. Sartre'ın başka bir ifadesinde de belirttiği gibi, *insan Tanrı olmak için kendisini insan kılmaktadır*. İnsanın ahlâkîleşmesinin temelinde böyle bir varoluşsal yönelim bulunmaktadır.<sup>373</sup>

Adalet öznelere nesnesi olarak değerlendirilebilecek olan adalet talep eden özneler, kaotik oluşlarından dolayı da Yüce'dirler. Bu özneler artık kurumsal adalet uygulayıcıları açısından temsil edilemez birer Yüce'ye dönüşmüşlerdir. Böylece onları ortak bir rasyonel şema kalıbına sığdırmak imkânsızlaşmaktadır. Mimarideki kültürel şemaların örneğinde olduğu gibi, söz konusu kaotik özneler olduğunda, bireylerin farklılıkları sayısınca farklı şemalardan bahsetmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Kant'ın şematizminde, bir nesne kavram altına getirildiğinde nesnenin temsilleri kavramın temsilleriyle bir türdeşlik paylaşabiliyordu. Ancak kaotikleşmiş ya da yüceleşmiş bir öznenin diğer bir ifadeyle bilinçaltının egemenliğine açılarak düşünülür bir ide haline gelen arzu makinesinin, görüdeki özdeşçi bir karşılığında bahsetmenin artık imkânı kalmamıştır. Deleuze ve Guattari'nin de ifade edeceği gibi, yersizyurtsuzlaşma asla kendi başına idrak edilemeyecek, ancak yerliyurtlu temsillerle, onun belirtileri idrak edilebilecektir.<sup>374</sup>

Bu durumda kaotik öznenin idrakteki temsili için kavram altına alınacak bir nesneden ya da kavramı nesnenin temsiliyle uzlaştıracak bir ortaklıktan bahsetmek imkânsızlaşmıştır. O halde kavramla imgeyi buluşturacak ortak bir şemadan da bahsedilemeyecektir. Zaten Kant'ın da ifade ettiği gibi, Yüce öyle bir büyüklük olmaktadır ki, bu büyüklük ancak kendisiyle temsil edilebilecektir. Onunla karşılaştırıldığında başka herşeyin küçük olduğu Yüce'nin temsilini onu hiçbir şekilde kuşatamayacak öteki idrakler nasıl tek bir ortak şemayla gerçekleştirilebilecektir ki? Artık doğanın bir şeyi olmayan bu Yüce, sadece aklın idealarıyla ilişkisinde aranabilecektir.<sup>375</sup>

Güzel doğanın, başka herkesin onlarla alakalı yargısının bizimki ile görüş birliği içinde olduğunu düşündüğümüz ve özellikle de yanılmaksızın bunu bekleyebileceğimiz sayısız şeyleri vardır ancak, bizim yargımızla, doğadaki Yüce üzerine başkalarının yargısı hakkında kendimize öyle kolayca onay sözü veremeyiz. Zira doğa nesnelere bu olağanüstülüklerini yargılayabilmek için sadece estetik

<sup>373</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 732.

<sup>374</sup> Ian Buchanan, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u*, 174.

<sup>375</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §25> 6. Paragraf: 1020.

yargı gücünün değil, onun dayandığı bilişsel yetilerin de *çok daha yüksek bir kültürü*, gerekli görünüyor.<sup>376</sup>

Kant'ın Yüce'nin olağanüstülüğünün yargısı için estetik beğeniye aşan bir şekilde, *bilgi yetilerinin yüksek kültürünü* gerekli görüşü, Yüce'nin temsilinde yüksek/büyük (grössere) kültürün önemini de ortaya koymuş olmaktadır. Burada Kant'ın, inanca yer açmak bilgi üzerinde gerçekleştirdiği *aufheben* sıçramasının da etkileri görülmektedir. Yüksek kültüre erişmiş olan ahlâkî özne, Yüce'yi temsil edecektir etmesine ama bu temsil, negatif bir temsil olarak, temsil edilemezliğin bir temsili olacaktır. Kant Yüce'nin temsilini popüler ya da aşağı kültür için uygun görmeyecektir ama *yüksek kültüre* kapıyı açık bırakacaktır. Bu durumda *yüksek kültürün* mevcut popüler kültür karşısında bir alternatif olarak sunulduğunu düşünmek mümkündür.

Kant'ın açıklamasından da anlaşılacağı üzere popüler kültürün sınır noktası, *estetik yargı* olmalıdır. *Yüksek kültür* ise beğeni yargısının gerektirdiği kültürelliği de aşan bir ileri kültür imkânından haber verir. Sanatçının ve dâhinin ürettiği bir kültür olan yüksek kültür, poetik yaratıcılığın kültürüdür. Kant'ın *yüksek kültür* olarak önümüze koyduğu örnek, büyük bir olasılıkla yüksek Batı kültürüdür. Bu kültür, Dante, Goethe, Shelley, Stendhal, Tolstoi, Shakespeare gibi temsilcileri olan bir kültürdür. Terry Eagleton'a göre yüksek kültürü oluşturan bu sanatsal ruhun bütünlüğü, insan ruhlarının zaman ötesi birliğini de ortaya koymaktadır. Kant'ın adaletin imkânını şimdi de değilde insan soyunun ilerleyişinde görüşü, onun böyle bir zamanlar ötesi birlikteliği hedeflediğini göstermektedir. Ayrıca burada görülen tahayyülün gerçekliğe, düşüncelerin bedensel hislere üstün gelişinin bir örneğiğidir. Eagleton'a göre bu nokta, evrenin merkezindeki bireyi, resmî olanın göreceli önemsizliğinin karşısında konumlanmış insanlar arası bir zemine de yerleştiren noktadır. Canlı yaşamın (vita activa) karşısına düşünce yaşamını (vita contemplativa) yerleştiren böyle bir yüksek kültür, modern ön yargıların düşündüğünden daha fazlasına işaret etmektedir. Böyle bir düşünce yaşamı aynı zamanda bize Kant'ın düşünülür dünyasını da hatırlatır. Buradaki *düşünce yaşamı* vurgusu, Eagleton'a göre yüksek kültürün karşısına yerleştirilmek istenen kültür ise, kültürsüzlüğün bir kültürü olarak KÜLTÜR<sup>377</sup>, Eagleton'un ifadesiyle NATO kültürüdür. Eagleton açısından, bir tek kültürü bütün insanlığa dayatan böyle bir evrenselci anlayışın

<sup>376</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §29> 1. Paragraf: 1039.

<sup>377</sup> Büyük harf vurguları alıntı yapılan yazarın kendisine aittir.

özel kültürleri kabul etmesi imkânsızdır. Ona göre yüksek kültürün istediği, evrenseli tikellere dayatan ya da sadece tikelliğe dayanan bir durum değil, tikellikleri yok etmeyen bir kolektifliktir.<sup>378</sup>

Yüce artık, önceki paragraflarda kısaca tasviri yapılan *yüksek kültürün* ve bu kültürü temsil eden sanatçıların/dâhilerin meselesi haline geldiğine göre, adalet meselesi de artık her zamankinden daha soyut bir mesele haline gelmiştir. Bachelard'ın poetik manada tahayyülün inşa faaliyetinden yola çıkarak mimariyi soyut ve muhayyel bir mimari olarak yorumlayışına benzer şekilde bu noktadan sonra kurumsal adaletin somutluğunu aşan soyut bir adalet imkânının da ortaya konulması gerekmektedir. Üstelik her geçen gün daha da soyutlaşan fizik bilimi, böyle bir dünyanın modellerini bizim için sürekli inşa etmektedir.

Derrida'nın dekonstrüktif adalet okuması bağlamında düşünüldüğünde, Kant'ın Yüce'sinin *karar verilemezlik*'e dair bir kararı ifade ettiği de iddia edilebilecektir. Küçükalp'in de belirttiği gibi buradaki karar verilemezlik ebedî bir çözümsüzlüğü değil kesin bir kanaate sahip olunamasa da bir şeylerin yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Yüce özneler karşısında doğru eylemin önceden kestirilemeyeceği ortada olduğuna göre, ötekine karşı radikal bir sorumluluk kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Esasında Kant'ın Yüce'ye verdiği önem onun, Platoncu İyi ideasının mutlak rasyonel bir dile aktarılmasının imkânsızlığına kani olduğunu da göstermektedir. Daha sonraları Derrida'da da yansımaları bulan bu kavrayış, sonlunun sonsuzla kuracağı hakiki ilişkinin sonlunun kendi sonluluğunun farkına varmasını netice verecek ve böylece adaletin, ötekine karşı radikal sorumluluk düşüncesi ekseninde gerçekleştirilmesi umut edilebilecektir.<sup>379</sup>

O halde yüksek kültürün şematizmi nasıl ortaya konulacaktır? Mimari eserlerin kültürel şemalar yoluyla inşa edilişi gibi, adaletin inşası da *yüksek kültürel bir şemata* yaklaşımını gerekli kılmaktadır. Görünmeyenin ardındakine yönelen bu poetik bakış, ancak sanatkarın bakışı olabilir. Ancak sanatkarın ya da dâhinin ulaşabileceği bu yüksek şematizm imkânı, kaotik öznelerin temsil edilemezliğinin temsili anlamında negatif bir

---

<sup>378</sup> Terry Eagleton, *Was ist Kultur*, Aus dem Englischen von Holger Fliessbach (München: Verlag C.H.Beck, 2009), 74-78.

<sup>379</sup> Kasım Küçükalp, *Adalet Olarak Dekonstrüksiyon* (Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan, 2018), 339-340.

temsil faaliyeti olarak gerçekleşmek durumundadır. Üstelik her bir özneye dair adalet temsilini, diğer öznelerinkinden farklılaşmış bir şema yoluyla inşa etmeyi gerektiren bir arketektonik faaliyettir burada işaret edilen. Kant'ın yüksek kültüre ve dehaya verdiği önemin neticesi, Alman romantizminin doğuşu olduğu kadar, ekspresyonizmin (Dışavurumculuk) de doğuşudur. Sanatçıyı bir deha olması açısından merkeze yerleştiren bu akımlar sanatçının bireysel yaratıcılığına odaklanmaktadırlar. Okur ya da seyirci açısından sanatçı her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten biri olarak görülür. Böylece izleyicilerin önünde kutsallaşan dâhi/sanatçı, eserinden önce kurallara sahip olmasa da, eserinin ortaya çıkmasıyla birlikte, diğerlerinin uyması gereken kuralları belirlemiş olur.<sup>380</sup>

Lyotardvari bir şekilde ifade etmek gerekirse, tarafların adalet üzerine vardıkları konsensusun tanıklık ettiği dışında, başka bir gerçeklik bulunmaktadır artık. O halde gerçekliğin yerini alan azgerçeklik, tikellikleri kendi evrenselliğiyle bastırmaya çalışan küresel sistemin adalet anlayışının gerçekten âdil olduğuna dair inancı kökünden sarsmış durumdadır. Lyotard'ın bu azgerçekliği Kant'ın Yüce'sine bağlamış olması bizim de katıldığımız bir tespittir. Yine Lyotard'ın da ortaya koyduğu gibi, haz ve acı arasındaki Yüce duygusu, sübjektivite felsefesi geleneği içinde öznenin bir duygu durumunu da ortaya koyar. Lyotard bu noktada, hayal gücünün, sonsuzun olumsuz bir temsilini ancak formsuz, içi boş bir soyutlama olarak kuracağını belirterek, Kant'ın izinden gittiğini gösterir.<sup>381</sup>

Kant'ın eserlerinde işaret ettiği *yüksek kültürün* temsilcileri olan sanatçıların, adalet adına bizi getireceği nokta, doğanın son amacı olan ahlâkî öznenin de ulaşacağı zirve nokta olacaktır. Kant'a göre insanı bu noktaya getirecek olan, bizlere paradoksal görünse de *savaştır*. Güncel Alman literatürü incelendiğinde görülür ki, Alman düşüncesinde de, *savaş ve kaos* (Krieg und Chaos) kavramları birbirini gerektiren ve içeren kavramlar olarak belirginleşmektedir. Hermann Wellenreuther'in *von Chaos und Krieg zu Ordnung und Frieden*'inden Aktham Suliman'ın *Krieg und Chaos in Nahost*'una, Pascal Bayer'in *Chaos Kriege*'sinden Miriam Schütt Mao'nun *Chaos-Krieg-Kommunismus*'una kadar pek çok kitap ismi, Almanca'da *Krieg* kavramının *Chaos*

---

<sup>380</sup> Cebrail Ötgün, *Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri*, 162.

<sup>381</sup> Necmi Zeka, *Postmodernizm*, 52.

kavramıyla sıkça anılan bir kavram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zaten Kant'ın da savaşı dizginlenmemiş tutkuların uyandırdığından bahsedışı, yine savaşın devletlerin parçalanışına, dehşet verici yıkımlara sebep oluşunu dile getirişi, onun savaşı bir kaos olarak da gördüğü, yüksek kültürün; böyle kaosların neticesinde doğacak olduğuna inandığını göstermektedir.<sup>382</sup> Bu durumda, yüksek kültürden doğacak adalet öznelere, kozmo-politik bir düzen tesis edeceklerinden dolayı kaostan arınmış öznelere de olmak durumundadır.

### **3.3.4.1. Adalet Öznelerinin Eğitimi**

Kant, eğitimin merkeziliğine inanan bir aydınlanma düşünürüdür. Onu motive eden temel unsur, insanın eğitime ihtiyaç duyan bir varlık oluşu gerçeğidir. Onun eğitimden anladığı ahlâkî ve kültürel terbiye (Bildung), genel öğretim (Unterweisung) ve terbiye anlamında bir disiplindir. Hayvanların değişmez bir plana göre hareket ettiğini belirten Kant için eğitimle ilerleyebilen yegâne varlık insan olmaktadır. İnsanın hayvânî tabiatını insanî doğaya döndürmenin yolu eğitimden geçmektedir. Elbette bu eğitim, nesilden nesile birikimli olarak ilerleyecek ve sonraki nesiller önceki nesillerden daha eğitilmiş olacaktır.<sup>383</sup>

Görüleceği üzere Kant'ın gelecek karşısında daha iyimser kalmasını sağlayan ilerlemeci anlayışı, eğitimde de kendisini göstermektedir. Bu durumda Kant'ın aradığı yüksek kültürün sınırı da hiçbir şekilde net hatlarla belirlenemeyecek ve her dönemin kendi tezâhür ilişkileri bağlamında bir yüksek kültür ortaya çıkacaktır. Ancak görünen o ki, Kant'a göre bu kültürün en ileri merhalesi gelecekte kendisini gösterecektir. Bu da ancak eğitim yoluyla gerçekleşmek zorundadır.

Eğitimden geçmemiş insanın kaba ve serkeş olacağına inanan Kant'ın, kanun tanımaz insanların toplumda çoğalmasını önlemek için önereceği yol yine eğitimidir. Eğitimin öğrencilere yüksek bir mefkûreyi vermesi gerektiğine inanan Kant, bu idealin gerçekleşmesi zor da olsa, yine de bu mefkûrenin gençlere aşılması gerektiğini düşünür. Onun değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki, dünyanın daha âdil olacağına dair bir arayış ve bu arayışın sonunda insanın istediğine ulaşacağı ümidi onun öğrenciler

<sup>382</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §83> 5. Paragraf: 1244-1245.

<sup>383</sup> Immanuel Kant, *Über Pedaagogik*, 7-8.



için önerdiği bir mefkûredir. Bu bağlamda Kant, adalet ilkeleriyle yönetilen bir devlet ideasının gerçekleşmesinin imkânsız olmadığını belirtecektir.<sup>384</sup>

Eğitimin insanın içindeki kabiliyetleri canlandırıp yeşertmesi gerektiğine inanan Kant, bunun için öğrencilerin varoluşlarının amacı hakkında bir tasavvurlarının olması gerektiğini düşünür. Kant'a göre insanın ödevi içindeki iyiyi geliştirmektir. O halde eğitim insanların ahlâk yasasına uygun olarak yaşamalarına da vesile olmalıdır. Kant, adaletin imkânı açısından kilit öneme sahip olan bir eğitim ilkesinden de bahseder. Bu ilke şunu buyurur: *Çocuklar yaşadıkları zaman için değil, gelecekteki insanın mümkün gelişmişlik durumu için eğitilmelidir.* Kant bu ilkeyi daha da açarak, bu ilkenin insanlık fikrini ve de insanlığın genel kaderini dikkate alan bir eğitim olacağını belirtir. Kant açısından böyle bir eğitimin amacı, gençlerin gelecekte daha iyi bir dünya inşa edebilmelerini sağlamaktır. Kant'ın burada ebedî barış düzeninin temellerini atmak istediği açıktır. Çocukların *kozmopolitisch* temelli bir eğitim alarak ortak iyiyi ve de adaleti tüm dünyada gerçekleştirmeye teşvik edilmelerini de bu nedenle savunur.<sup>385</sup>

Kant'ın çocukların insan onurunu dikkate alacak şekilde eğitilmelerini talep edişi de onun geleceğin adalet öznelere yetiştirmeye dönük temel kaygısıyla izah edilebilir. Kant insana saygının temelini ise insanın kendisine saygısında bulur. Buna göre çocuk eğitilirken kendisine saygı gösterecek şekilde eğitilmelidir. Onun üst başının temiz oluşu, giyinişine, oturup kalkışına dikkat edişi, yalan söylememesi, yalakalık yapmaması, günah işlememesi gibi özellikleri kendisine duyduğu saygıdan kaynaklanacaktır. Çocuğun diğer insanlara karşı saygılı olması da Kant'ın gündemindedir. Çocuklar onlara acıdıklarından dolayı değil, insan oluşlarına saygılarından dolayı insanlara yardım etmelidir. Örneğin, yoksul bir çocuğa kaba davranan bir başka çocuktan, o çocuğa acıması değil, o insana saygılı olması istenecektir. Kant'a göre bu da ancak insan hakları ve adalete dair ciddi bir eğitim yoluyla mümkün olacaktır.<sup>386</sup>

Kant açısından ahlâk eğitimi kadar önemli diğer eğitim türü *kültür* eğitimidir. Kant düşüncesine göre küresel adalet düzeni ancak yüksek kültür üzerinde yükseleceğine göre, onun geleceğin âdil dünyasını hazırlayacak çocukların kültür eğitimi almaları

---

<sup>384</sup> Immanuel Kant, *Über Pedaagogik*, 12-13.

<sup>385</sup> Immanuel Kant, *Über Pedaagogik*, 15-18.

<sup>386</sup> Immanuel Kant, *Über Pedaagogik*, 118.

konusundaki ısrarı daha anlaşılırdır. Üstelik Kant'a göre kültür eğitimi, insanı hayvanlardan ayırmakta ve doğanın üzerine çıkarmaktadır. Bunun için Kant ebeveynlere, bebeklikten itibaren yapmaları gerekenleri tek tek sıralar. Çocuğun yürümesini engelleyecek yürüteçlerin zararlarından, topaç çevirme, körebe, uçurtma uçurma, salıncakta sallanma gibi oyunların yararlarına değin pek çok detaylı değerlendirmede bulunur. Burada Kant'ın çocukların hayal gücünü geliştirmeye yönelik bir arayışının olduğu açıktır. Zira kültürün önemli bir ayağını oluşturan keşiflerin yanında sanat eserlerinin de hayal gücüne dayandığı açıktır. Örneğin Kant, topaç oyunun keşiflere neden olduğunu açıkça belirtir.<sup>387</sup>

Kant'ın, çocukların mekânla ilgili tasavvur gücünün geliştirilmesine yönelik tespiti ve bu bağlamda *memoria localis*'e vurgu yapması, onun çocuklardaki poetik ve de arkitektonik tasavvuru geliştirmeye dönük bir arayışı olarak okunabilecektir. Zira burada Kant, şeyleri görmeye dair bir tasavvur geliştirilmesinden bahsetmektedir ki, bu da poetiğin alanıdır. Kant'ın bu değerlendirmelerinin hemen ardından, müzik eğitimi verilmesine yönelik önerisi ise, oyunlar yoluyla yönelinecek alanın, kültürün saçayaklarından birisi olan sanatın kendisi olduğunu ortaya koyuşudur aynı zamanda.<sup>388</sup>

Üstelik Kant çocukların sanatla buluşmalarının gerekli olduğunu açıkça belirtir. Ona göre çocuklar şairlerden şiirler okumalıdır. Üstelik bu tavsiyeyi *yargı gücünden* bahsettiği bir bölümde yapar. Buna göre genç, genel bir kuralın örneğini şairlerin şiirlerindeki pasajlardan bulmaya çalışmalıdır. Kant bu egzersizin gençlerin hem muhakeme gücünü hem de hafızasını geliştireceğini belirtir. Ayrıca burada yargı gücünün eğitiminin de yolunun gösterildiği anlaşılmaktadır. Onun şiir konusundaki duruşu böyle olumlu olmakla birlikte filozof, hitabet metinlerini ezberleme ve özellikle de roman okuma konusunda, gençlere kapıları kapatma taraftarıdır. Zira ona göre hitabeti ezberleyerek öğrenmek küstahlığı teşvik etmeye yarayacaktır. Kant'ın romanlara bakışı da olumsuzdur. Ona göre roman okumak hafızayı zayıflatmaktadır. Daha da önemlisi Kant, çocukların, roman yoluyla sunulan sahte dünyayı kendilerine uyarlayabileceklerini

---

<sup>387</sup> Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, 47-51.

<sup>388</sup> Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, 81

ve böylece hayal güçlerinden yakalanıp esir alınabileceklerini savunur. Düşüncenin de kullanılmasına izin vermeyen bu tür, Kant'a göre çocuklardan uzak tutulmalıdır.<sup>389</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse, Kant'ın eğitim anlayışına göre çocukların eğitilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak çocuklar, şimdinin şartları için değil geleceğin mümkün şartları için eğitilmelidir. Bu da Kant'ın adalet anlayışını yansıtır. Ayrıca çocuklara, onlar daha büyümeden, adalet mefkûresi yerleştirilmelidir. Çocukların geleceğin âdil dünyasını inşa etme idealiyle eğitilmesi bir zorunluluktur. Ayrıca çocuklara ahlâk yasasına göre yaşamayı da öğretmek gerekmektedir. Çocukların kendilerine saygıyı öğrenmelerinin ardından ilk öğrenecekleri, diğer insan teklerine saygıdır. Ayrıca çocukların kültür eğitimleri de Kant açısından oldukça önemlidir. Nihayetinde Kant'ın, kültür eğitiminin temeline “oyunları” yerleştirmesi ve zihni yükselten poetik bakışı geliştirmeye yönelik tavsiyelerde bulunması, onun, *poetik bakışa sahip bir adalet öznesi* inşa etme umudunu ele vermektedir. Kant açısından poetiğin de nihayetinde dürüst ve hakkaniyetli bir oyun olduğu<sup>390</sup> hatırlandığında, eğitimin yetiştireceği dürüst ve hakkaniyetli insanların poetiği kendilerine yakın bulmaması için hiçbir neden olmayacaktır.

### 3.4. Sübjektiviteden Inter-sübjektiviteye: Özneler Arası Adaletin İmkânı

Spinoza *Etika*'sında, insanları ortak bir topluma doğru götüren âhenkliliğin faydalı oluşundan bahseder. Bu önermeye göre insanları tikelliğe götüren âhenksizlik ise kötü olmak durumundadır. Toplumsal uyumu sağlayan şey, insanların aklın ilkelerine göre yaşamalarından başka bir şey değildir. Buna göre, insanları uyuma ve ortak topluma götüren her şey iyiyken, ayrılığa ve uyumsuzluğa götüren şeyler ise kötüdür.<sup>391</sup> Zira Spinoza'ya göre bize benzediği halde kendisi hakkında hiçbir duyguya sahip olmadığımız birisinin duygusunu hayal ettiğimizde, bizim duygumuz da onun duygusuna benzemektedir. O halde insanlar ortak bir duyguyu benimsemeye meyillidirler. İnsanların kendi güçlerini aşan duygulanışlar ya da bağlı oldukları farklı etik anlayışlar dolayısıyla birbirilerine karşıt olduklarından bahisle Spinoza, insanların muhtaç oldukları karşılıklı yardımı bulmalarının yolunun ancak karşılıklı uyumdan geçtiğini ortaya koyar.<sup>392</sup>

<sup>389</sup> Immanuel Kant, *Über die Pädagogik*, 57-59.

<sup>390</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §53> 1. Paragraf: 1118.

<sup>391</sup> Benedictus Spinoza, *Etika*, 230.

<sup>392</sup> Benedictus Spinoza, *Etika* 150, 230.

Haklı olarak, doğal durumun insanların, kendi tikelliklerinin kafesinden çıkamayacaklarını var sayan Spinoza, onların böyle bir durumda kendi öznel çıkarlarından başka bir şeyi düşünmeyeceklerini belirtir. Düşünürü göre, böyle bir doğal durumda *günah* diye bir şey olmayacaktır çünkü toplumsal mutabakatla belirlenen *iyi* ve *kötü* de ortadan kalkmış olmaktadır. Buradan yola çıkan Spinoza, sitenin (devletin) ve toplumsal yaşamın, insanların birbirlerine yönelik muhtemel zararlarını önlemek için gerekli olduğunu savunur. Bu noktada *consentement* kavramına dikkat çeken düşünür, haklı ve haksızın da ancak kamusalılığı doğuran bu *ortak duyu*<sup>393</sup> yoluyla belirlenebileceğini savunur.<sup>394</sup>

Burada Spinoza'nın dikkat çektiği *ortak duyu* kavramı, en azından Aristoteles'ten bu yana felsefenin konusudur. Aristoteles'te *koine aisthetis*<sup>395</sup> ifadesiyle karşımıza çıkan bu duyu, daha sonraları Latince'de *sensus communis*, *consensus*, *consentire* benzeri kelimelerle karşılanmıştır. Aristoteles'in ortak duyusu, daha çok insan tekinin aynı nesneyi farklı duyularıyla deneyimleyebiliyor oluşuna vurgu yapmaktadır. Örneğin bir kişi, aynı çiçeği hem görebilecek, hem koklayabilecek, hem de o çiçeğe dokunabilecektir.<sup>396</sup>

Muhtemelen ilgili kavram daha sonraki süreçte, aynı nesneye karşı diğer öznelere duyularını da kapsayacak şekilde genişlemeye uğramıştır. Aslında *sensus communis*'i temellendirmek için, Aristoteles'in bir tek beden için ortak duyusu olarak gösterdiği *koine aisthesis* kavramından daha kapsayıcı bir kavram bulunmaktadır. Bu kavram pratik aklın alanını ifade eden *phronesis* kavramıdır. Zira Aristoteles'te kamusalılık politikasının kökeni olarak görülebilecek *phronesis*, aynı zamanda *sensus communis*'in ihtiyaç duyduğu kamusalılığı da ortaya koymaktadır. Pratik alanda tikelleri yargılama yetisi olarak kullanılan bu kavram, 19. yüzyılda, Tocqueville'nin öznelere arası bir zeminde tesis ettiği müzakereci siyaset anlayışının da temelinde yer alacaktır.<sup>397</sup>

*Sensus Communis* (Gemeinsinn) kavramı Kant tarafından *YGE*'nde beğeni ile ilişkisi bağlamında kullanıldığından bu yana felsefenin gündemine yeniden ama farklı bir

<sup>393</sup> Con-sentire, Common Sense, Sensus Communis...

<sup>394</sup> Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 227-228

<sup>395</sup> D. W. Hamlyn, "Koine Aisthesis", *The Monist*, 52/2 (1 April 1968), 195.

<sup>396</sup> Yasin Gurur Sev, "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine", *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2/2 (2019), 260.

<sup>397</sup> Kurtul Gülenç; Özlem Duva, *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, 145.

tonlamayla girmiştir. Bu noktada Kant düşüncesinde, *sensus communis* başlığı altında değerlendirilebilecek iki farklı *Gemeinsinn*'den bahsedildiğini de belirtmekte yarar bulunmaktadır. Zira Kant'a göre, estetik beğenin *Gemeinsinn*'i (ortak duyu), kavramlar aracılığıyla değil de duygular aracılığıyla tesis edilen ve *genel için geçerli olanı* (*allgemeingültig*) belirleyen ilke olmaktadır. Bu duygu, öznel bir beğeni ilkesi olduğu oranda, sübjektivite felsefesinde de ileri bir aşamaya geçildiğinin açık bir belgesidir. Kant'ın dikkatini çektiği ve *Gemeinsinn* (*sensus communis*) olarak da adlandırıldığını belirttiği *gemeine Verstand* (ortak akıl) ya da *gemeine Menschenverstand* (ortak insan aklı) ise duygulara göre değil kavramlara ve evrensel ilkelere göre yargılamaktadır.<sup>398</sup> Bu durumda Kant düşüncesi bağlamındaki *sensus communis* (*Gemeinsinn*) kavramının; *sensus communis aestheticus* ve *sensus communis logicus* olmak üzere, iki alt başlığının bulunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bizatihi Kant'ın kendisi bu ayrımı yapmakla birlikte o, beğeni için *sensus communis* kavramının kullanılmasını, *ortak akıl* (*gesunde Verstand*-sağlıklı akıl) için kullanılmasından daha doğru bulduğunu da belirtir.<sup>399</sup>

Kant'ın, *sensus communis* kavramını Saint Thomas'ın yüklediği anlama yakın bir şekilde kullandığı da savunulabilir. Buna göre *ortak duyu*, dış duyuların ortak köküdür ve dış duyuları birleştirip ortak yargılar belirlemeyi sağlar. Taylan Altuğ'un da ortaya koyduğu gibi, duyuya dayanan bir yargı Kant açısından ancak estetik alana ait olabilecektir.<sup>400</sup> Fakat Kant'ta *sensus communis* kavramının sadece estetik için kullanılmadığı ortak akıl anlamında kullanıldığı da hatırlandığında, bu kavramın ahlâk ve siyaset alanında da yansımalarının ya da bu alanda kullanımlarının gerçekleşeceği de âşikâr olacaktır. Bu bağlamda, Hannah Arendt gibi düşünürlerin ilgili kavramı estetikten yola çıkarak politik alana uyarlamaya dönük çabaları, Saint Thomasçı temellerle Kant düşüncesini ortak bir noktada buluşturmaya dönük çabalar olarak da değerlendirilebilir. Kant'ın ahlâk ya da siyaset felsefesi bağlamında *ortak duyuyu* terk ettiğini söylemek de imkânsızdır. Ahlâk yasasının evrensellik formülünde ya da ebedi barış projesinde bile özneler arasılığı verdiği önem fark edilirse, *sensus communis* kavramının Kant'ın siyaset ve hukuk anlayışı açısından da önemli olduğu, zira *sensus communis*'in esasında, ahlâk

---

<sup>398</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &20: 1005.

<sup>399</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, &40: 1077-1078.

<sup>400</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 142.

yasasının talep ettiği evrensellik testine dayandığı ve diğer pratik alanlara ahlâk yasasından yola çıkılarak genellendiği de iddia edilebilecektir.

Beğeni yargıları bağlamında olduğu gibi, *ortak duyu*, öznelere aynı nesne karşısında farklı olabilecek duygulanımlarını, olabildiğince eşitlemeye yarayan bir duygudur. Bu yönüyle onun siyasetin ya da hukukun eşitlik ilkesiyle olan bağlantısı çok açık gözükmektedir. Yasalar karşısında eşitlik, ortak iyi (commonwealth) ya da herkesin eşit refah şartlarına ulaşması gibi eşitleyici pratikler, ancak ortak duyu yardımıyla ortaya konabilecektir. Öyleyse eşitlik ilkesinin temelde *ortak duyu*yla ilişkili olduğunu savunmak mümkündür.

Kant açısından siyasetin ortak duyu ve tek tek bireylerle ilgili olduğu oranda tekil ve bütünle ilişkili olduğunu da söylemek mümkündür. Foucault, *Özne ve İktidar* adlı eserine, “*Omnes et Singulatim*<sup>401</sup>: *Siyasi Aklın Eleştirisine Doğru*” (Omnes et Singulatim: Towards a Critique of Political Reason) başlığıyla başlar. Bu başlıkla onun Kant’ın kritiklerine bir göndermede bulunduğu açıktır. Dahası o, Kant’ın yazılmamış dördüncü eleştirisinin peşinde gibidir ve muhtemelen Kant’ın son çalışmalarından hareketle bu eleştirinin *siyâsî akla* dair bir eleştiri (Siyâsî Aklın Eleştirisi)<sup>402</sup> olacağını düşünmektedir. Foucault, Kant’ın eleştirel felsefesini siyasi denemeler alanında da devam ettirdiğini belirtir ve kendisinin de bu eleştirel geleneğe, muhtemel dördüncü bir kritik bağlamında eklenme arzusunun taşıdığını okurlara sezdirir.<sup>403</sup> Kitabının ilk sayfalarında kullandığı *Omnes et Singulatim*, tekile ve bütüne dair çağrışımlarıyla; yazılmamış dördüncü kritik olarak bir *Siyasî Aklın Eleştirisi*’nin ilgileneceği iki kutba; birey ve topluma işaret eder gibidir. Foucault’nun iktidarı ve dolayısıyla da siyaseti bir özne sorunu olarak okuması, Kant’ın siyaset anlayışına dair yapılan çalışmalarda genellikle ihmal edilen bir noktaya, *ebedi barışı* hem yakın çevresinde, hem de dünya vatandaşı olarak tüm dünyada uygulayacak bir öznenin imkânına doğru bir araştırmayı da teşvik etmektedir. Foucault elbette, farklı özne imkânlarını yok sayan, Kantçı bir ahlâkî temelin evrenselliğine dayalı siyasi bir özne anlayışına çok da sıcak bakar gibi gözükmemektedir:

Oysa özünde öznedeki odaklanmış olan ahlâkî bir deneyim, bugün benim gözümde artık doyuruculuğunu yitirmiş görünmektedir. Bundan dolayı, bazı sorunlar bizim önümüze aynı antik çağda yaşandığı gibi

<sup>401</sup> Bütün ve Tekil

<sup>402</sup> Critique of Political Reason ya da Almancasıyla ifade etmek gerekirse; Kritik der politischen Vernunft...

<sup>403</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, 25-26.

çıkıyorlar. Mükün olduğu kadar birbirinden farklı varoluş üslupları arayışı, bence, geçmişteki özel grupların bugün de peşinde koştuğumuz arayışları başlatmış olabilecekleri noktalardan birisidir. Herkesin uyması anlamında herkes açısından kabul edilebilecek bir ahlâk biçimi arayışı bana katastrofik gelmektedir.<sup>404</sup>

Ernst Cassirer ise Kant'ın dördüncü bir kritiği, *kültür* alanında gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünür. Kendisi de bu nedenle *kültür eleştirisi* alanında çalışmalar yapacaktır. Alman düşüncesinde ve özellikle de Kant'ta, "kültür" kavramının dünya vatandaşlığını, dolayısıyla doğanın en son amacı olarak *Weltbürgerlich* siyaset anlayışını da kapsadığı düşünülürse, Kant'ın olası dördüncü kritiğinin izlerini kültür<sup>405</sup> ve siyasetin birleştiği bir noktada aramanın haklılığı da ortaya çıkmaktadır. Cassirer ve Foucault gibi düşünürlerin dördüncü kritiğe yönelik arayışları, Kant'ın sisteminde ipuçlarını yakaladıkları ancak fazla da ayrıntılandırılmamış bir öznellik imkânına dair arayışlar olarak değerlendirilebilir. Muhtemelen burada karşımıza çıkan öznellik, doğanın son amacı olduğu düşünülen ahlâkî öznenin imkânlarından doğacak bir öznelliktir. Kültür ve siyasetin kesiştiği bir özneler arası noktada belirecek olan bu ileri sübjektivite aşamasının Kant'taki en belirgin izlerini, *Ebedi Barış*'ın resmettiği kozmopolit yurttaşlık anlayışında yakalamak mümkündür. Bu da göstermektedir ki Kant ahlâk temelli bir *sensus communis* kavrayışına sahiptir ve bu kavrayışı ebedi barış ideasına kadar genişletir.

Kant, *Güzel*'e yönelik alakayı, *Yüce* duygusundan ayırırken onun iletişimselliği üzerinde özellikle durmuştur. Buna göre bir nesneyi güzel olarak nitelendirmemizi mümkün kılan şey, beğeni yargısının *özneler arası iletişilebilir* karakteridir. Çünkü güzel sıfatıyla nitelediğimiz nesneyle ilgili yargımızı, ancak diğer özel ve tekil yargılarla dolayına girmiş tikel yargımızla ifşa edebilmemiz mümkün olacaktır. Bu noktada, öznelliğin en yüksek alanı olan estetik meselesinde bile Kant'ın toplumsallığa ve özneler arası bir iletişimselliğe önem verdiği anlaşılmaktadır. Hannah Arendt'e göre de Kant, *YGE*'nde insanların çoğulluğunu temele almıştır. Buna göre yeryüzünde bir tekil insan ya da özne değil, insanlar ve özneler yaşamaktadır. *PAE*'ndeki ahlâk yasaları da zaten bize bu gerçeği açıkça göstermiştir. Arendt bu noktada, Kant'ın üçüncü kritiğinde ortaya koymuş olduğu *sensus communis* (ortak duyu) kavramını önemsemektedir. Arendt'e göre özneler arasılığı mümkün kılan şey, *sensus communis*'in *kendi kendine düşünmek*,

<sup>404</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, 261.

<sup>405</sup> Emine Canlı, *Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri ve Panofskyci Sanat Tarihi Uygulamaları*, 13.

*başkasının bakış açısından düşünmek ve her zaman tutarlı düşünmek* şeklindeki maksimleridir.<sup>406</sup>

Kant, *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* adlı yazısında, doğa tarafından insana yüklenmiş en büyük gâyenin onun toplumsallaşması olduğunu ifade eder. Buna göre medeniyetin tekâmülü ancak toplumsallaşmayla gerçekleştirilebilecek gibidir. Arendt'e göre de, *YGE* kadar temel ahlâk yasası Kant'ın *ebedi barış* içinde yaşayacak bir birleşmiş insanlık düşüncesiyle uyuşmaktadır. Kant'ın temel hedefi, zihniyeti olası en üst sınırına kadar genişletebilmektir. Herkes sanki herkesle güzelin genel iletilebilirliğine dair kökensel bir sözleşme yapmış gibidir. İnsanlar ancak bu sözleşme idesiyle, bu ide sadece yargıların değil eylemlerin de yasası haline geldiğinde, medeni insanlar olabileceklerdir. Peki, bu öznel arası iletişimsel birliği varsayan bu sözleşmenin temel ahlâk yasasına dayandığı söylenebilecek midir? Arendt bu noktada, devletlerarası birliği ve dünya vatandaşlığını tesis etmeyi amaçlayan Ebedi Barış'ın, salt bir barış sevgisi nedeniyle değil, kategorik buyruğun bir açılımı olarak yazıldığını değerlendirmektedir.<sup>407</sup>

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, bilme de dâhil bütün akla dayalı etkinliklerimiz, Kant açısından *öznel arası* bir dolayım ile gerçekleşebilecektir. Bu noktada öznel pratik alandaki ahlâkî sorunlara yönelmesi de bir zaruret olmaktadır. Kant böylece, geleneksel ahlâk anlayışlarını temelinden sarsacak şekilde, temelini pratik aklın özgürlüğünde ve otonomluğunda bulan *kategorik imperatif* kavramını tesis etmiştir. *Koşulsuz buyruk* anlamına gelen *kategorik imperatif*, istemenin temel yasalarını her türlü deneyime dayalı nedensellikten ve dışsal zorlamadan bağımsız bir şekilde inşa etmenin tek yolu olmaktadır. O halde Kant'ın, özgürlük, pratik akıl, otonomi, ödev, ahlâkî eylem benzeri kavramları yeniden şekillendirmesi de kaçınılmaz bir sonuçtur.<sup>408</sup>

Kant'ın temel yasasında kullandığı *maksim* kavramı, bir istemedeki *özel ilke* anlamında değil, ahlâk yasasının buyurduğu gibi herkesi içine alabilecek bir genel ilke olmaklığıyla, *öznel arası* bağlamında konumlandırılmıştır. Burada kastedilen, insanlığı, *hem kendinde, hem de başka insanların her birisinde sadece bir amaç olarak almak*, insanı herhangi bir pragmatik hedef için araçsallaştırmamaktır. Kant bir öznenin

<sup>406</sup> Tunçel, Ahu; Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, 320.

<sup>407</sup> Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, 140-142.

<sup>408</sup> Tunçel, Ahu; Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, 314.



herhangi bir işin gerçekleşmesi için, herhangi bir düzenin tesisi amacıyla, örneğin bir memur sıfatıyla araç olarak kullanımını yadsımamaktadır. Ancak, insanî öznenin salt bir araç olarak görülmesine itiraz eden Kant'a göre her insan, insanlığın mahiyetini taşımak yönünden sanki kutsal bir varlıktır. Bu nedenle her ahlâkî öznde insan, tam da amacın kendisi olmaktadır.<sup>409</sup>

Ahlâkın temel ilkesi olarak kabul edilen ahlâk yasası, aynı zamanda öznelar arası bir transandantal sübjektivite metafiziğinin imkânını, duyulur üstü ve düşünülür bir dünya olarak amaçlar ülkesinin ahlâkî öznelari arasında tesis etmektedir. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi* adlı eserinde doğanın amacı olan sistemli bir organizmanın doğal kuruluşuna ilişkin bir ilke olarak, *bu varlıkta herhangi bir amaç için olan bir alet yoktur ki, aynı zamanda o amaca en uygunu, en uyarlısı olmasın* ilkesini dile getirmektedir. Bu noktada Kant, doğa kaynaklı içgüdünün amaçları ve araçları belirlemede etkisiz olduğunu, doğanın amaca uygun olarak yetenekleri dağıtıyor oluşunun bir sonucu olarak, aklın hakiki belirlenimi herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarması gerektiğini belirtir.<sup>410</sup> Sonucunda hedeflenen *öznenin* ortaya çıkacağı sistemsel birliğin (Architektonik) imkânı için temele alınan ahlâk yasası, tam da burada bahsi geçen doğanın amacına uygun bir sistemsel birliğin imkânını içinde taşır görünmektedir. Bir başka deyişle ifade etmek gerekirse, bu temel ahlâk yasasına uyulduğu ölçüde doğanın teleolojik sistemine dâhil olmak mümkün olacak ve böylece doğanın en son amacı da tamamen özgür bir zeminde gerçekleştirilmiş olacaktır.

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde teorik aklın zorunlu bir görevinden bahseder. Bu görev, istemeye yüklenen özgürlüğün doğa zorunluluğuyla çelişir görünümde olduğu şeklindeki problemi çözüme kavuşturmaktır. Buradan hareketle Kant, pratik bakımdan özgürlüğün yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek yol olduğunu ifade eder. Bu nedenle teorik akıl, özgürlüğü yok saydığında kendi imkânlarını da yok saymış olacaktır ve bu nedenle onun kendi özgürlüğünü yok sayması imkânsızdır. Bu noktada teorik felsefe, aynı öznenin eylemlerindeki özgürlük ve doğa zorunluluğu arasında gerçek bir çelişkinin var

---

<sup>409</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 124.

<sup>410</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 10-11.

olmadığını kabul etmelidir. Hatta Kant, özgürlük ve doğa zorunluluğu arasındaki çelişki görünümünün bile gerçekte çelişkinin yokluğuna bir delil olarak gösterir. Zira doğa zorunluluğunun gerçekten olduğu yerde özgürlüğün olmaması ve böylece özgürlük-doğa zorunluluğu çelişkisi tarzındaki bir karşılaştırmanın da ortaya çıkmamış olması gerekecektir. Ancak özne, kendisini özgür olarak kabul etmektedir. Buna rağmen o bu özgürlük duygusunu yaşarken bile doğa yasalarına bağlı olmaya devam etmektedir. Kant'a göre teorik felsefe, insanın özgürlüğünün ve doğanın parçası oluşunun farklı anlamda ve farklı ilişkilerde düşünülmesini, böylece ikisinin de aynı öznede zorunlu olarak birleşmiş olduğunu düşünmelidir.<sup>411</sup>

Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ahlâkî özneye bir özgürlük zemini hazırlamak açısından teorik aklın görevini açıkladığı yukarıdaki ifadelerin benzerleri, SAE'nde karşımıza çıktığında, Kant'ın tesis ettiği sistemsel birliğin doğanın amaçsallığına bağlanışını fark etmemiz meselemiz açısından yerinde bir fark ediş olacaktır. Buna göre insanın bir tezâhürlere dayalı bir de idrake dayalı bir nedenselliğinden aynı anda bahsetmemiz mümkün olmaktadır. Kant'a göre burada hiçbir çelişme bulunmamaktadır. Bu özne, amprik karakterine göre tezâhürlerin nedensel belirlenimine tâbi olurken, idrake dayalı karakterine göre hissetmenin tüm etkilerinden ve tezâhürler yoluyla tüm belirlenimden özgür olacaktır. Bu özne bir numen olarak değerlendirildiğinde zaman ve mekân belirlenimini aşan bir özne olarak hiçbir değişimden ve tezâhürlerin belirlenimlerinden etkilenmeyecektir.<sup>412</sup>

Önceki paragraflardaki alıntılardan da anlaşıldığı üzere Kant, ilk kritiği olan SAE'nde pratik aklın ve dolayısıyla da ahlâk yasasının temelinde var olan özgürlük kavramının anlaşılır bir karakter olarak özne açısından imkânını ortaya koymuştur. Özgürlük ve doğanın, anlaşılır ve duyulur olarak belirlenen iki farklı karakterle ilintilendirmesi ise, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesinde* ortaya konulan çelişkinin, yine orada istendiği gibi, teorik akıl tarafından çözüme kavuşturulmasının bir örneği olmaktadır. Bu durumda PAE'nde inşa edilen ve YGE'nde doğanın bir en son gayesi olarak gösterilen *ahlâkî öznenin* kuruluşu gerçekte SAEyle birlikte başlamış olmaktadır. Bu noktada özgürlük kavramının, teorik aklın evren adlandırmasıyla bir idesi, pratik

---

<sup>411</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 74-75.

<sup>412</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 566]- [B 570] 466-469.

aklınsa özgürlük şeklinde bir postulatı olduğunu da göz ardı etmememiz gerekmektedir. YGE’nde ise özgürlük, dünyanın varoluşunun son ereği olan ahlâkî öznenin zorunlu bir duyulur üstü yetisi olarak ortaya konulur. Buna göre insanı doğanın nedensellik bağlarından azade kılan özgürlük yetisi, aynı zamanda insanın önüne *En Yüksek Politik İyi*’yi (Ebedi Barış’ı) de bir idea olarak koymaktadır.

Kant, *PAE*’nde ahlâklılığın zorunlu yetkinliği anlamında *En Yüksek İyi* (höchstes Gut) kavramından özel bir önemle bahsetmiştir. En Yüksek İyi’yi gerçekleştirmek bize bizzat *ödev* tarafından buyurulmaktadır. Erdem ve mutluluğun bir aradalığını içeren *En Yüksek İyi*, insanın mutluluğunun, bizatihi mutluluğu amaç edinerek değil, erdemi yani ödevi amaç edinerek gerçekleştirebileceğine dair de bir vurgudur. Kant’a göre ahlâklılığın *En Yüksek İyi* idesinin (summum bonum) zorunlu yetkinliği ancak sonsuzlukta mümkün olabilecektir. Bu sonsuzluk problemi de ancak, pratik aklın idelerinden olan *ölümsüzlük* postulatıyla çözülebilmektedir. Buradan hareketle Kant, böyle mükemmel bir ahlâklılığa uygun *mutluluğun* da gerekliliğine vurgu yapmakta ve sonsuz mutluluğun nedeni olarak da Tanrı’nın varlığını temellendirmeye çalışmaktadır. Kant’a göre Tanrı’yı bir ideal olarak alan insan, *En Yüksek İyi*’yi gerçekleştirmek için gayret etmek mecburiyetindedir. Tanrı’nın, doğanın ve doğa yasalarının varlık nedeni oluşu gibi insan da, pratik aklın yasasının bir varlık nedenidir. Dünyada en yüksek iyi, ancak doğanın ahlâkî niyete uygun bir nedenselliği olan *En Yüksek İyi*’yi kabul etmekle mümkün olacaktır. Bu durumda Kant’a göre, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla varlığın en üst nedeni Tanrı olarak belirginleşmektedir. En Yüksek Aslı İyi’nin imkânı, Tanrı’nın varlığını ve gerçekliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu ide olmazsa, gerçek ahlâklılık da mümkün olmayacaktır. En Yüksek İyi bağlamında Tanrı’nın varlığının düzenleyici bir idea olarak kabulü, aynı zamanda ödevin bir zorunluluğudur.<sup>413</sup>

Bu noktada ahlâk yasasından doğacak ve *en yüksek politik/hukukî iyiyi* geliştirecek adalet öznesinin imkânını ortaya koyabilmek için ahlâk yasasının temel iki ilkesini<sup>414</sup> hatırlamak gerekmektedir:

<sup>413</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 221-225: 856-858.

<sup>414</sup> Daniel Nöthen, *Einführung in Immanuel Kants "Moralphilosophie"*, 15-20.

“Diğer ahlâk ilkeleri: 1) **Die Reich-der-Zwecke-Formel** (Amaçlar Ülkesi Formülü): Demnach muß ein jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke waere; 2) **Die Naturgesetzformel** (Doğa yasası formülü): Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.”

1. Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.<sup>415</sup>

2. Her defasında insanlığa, kendi şahsiyetinde olduğu kadar başka herkesin şahsiyetinde de, yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.<sup>416</sup>

Kant, *SAE*'nin *Transandantal Diyalektiğe Ek* bölümünde sistematik bir birlik oluşturmanın koşullarından bahsederken, aklın anlama yetisi için (1) *daha yüksek cinsler altında aynı türden olma yolu*, (2) *aynı türden olanların daha alt türler altındaki türülüşünün temel ilkesi yolu ve sistematik birliği sağlayabilme*, (3) *tüm kavramların birleşme eğilimi yasası*, koşullarından bahseder. *YGE*'nde karşımıza çıkan organize ve sistemli birliklerin oluşması koşullarıyla uyumlu bu ilkeler yoluyla sistemli bir birlik kurulabilmesinin temelindeki mantık ortaya konulmuş olur. Kant bilhassa sonuncu yasa yoluyla sistematik bağlantının tamamlanmış olacağını ifade eder. Çünkü böylece *bütün çoklular toplu olarak en üst bir cinsin genişlemiş belirlenimlerinin tüm dereceleri yoluyla doğuyor oldukları ölçüde birbirleri ile bağlantılı olacaklardır*.<sup>417</sup> Bu noktada herhangi bir sistemin temel bir ilkesi, kendisinden türeyecek bütün diğer ilkeleri de içinde barındırıyor olacaktır. Başka bir deyişle, o sistemin temel ilkesinden, onun genişlemiş belirlenimlerinin tüm dereceleri yoluyla doğuyor oldukları ölçüde birbirleriyle bağlantı yeni ödev ilkeleri türetilebilecektir. Zaten Kant, *YGE*'nde de sistemsal bir birliğin oluşmasının benzer bir yolunu ortaya koymaktadır:

Ama bir şey, doğa ürünü olarak, kendi içinde ve iç olanağında nedenler ile bir bağıntı kapsayacaksa, e.d. yalnızca doğa ereği olarak ve dışındaki ussal varlıkların kavramlarının nedenselliği olmaksızın olanaklı olacaksa, o zaman, ikinci olarak, bölümlerinin karşılıklı olarak birbirlerinin biçimlerinin neden ve etkileri olacakları bir yolda bir bütünün birliğine bağlamaları gereklidir. Çünkü evrik olarak (karşılıklı olarak), bütünün ideasının yine tüm bölümlerin biçim ve bağlantılarını belirlemesi ancak bu yolda olanaklıdır: Neden olarak değil – çünkü o zaman bir sanat yapıtı olacaktır -, tersine, verili özdekte kapsanan tüm çoklunun biçim ve bileşiminin sistemsal birliğinin, onu yargılayan için, bilgi zemini olarak.<sup>418</sup>

---

<sup>415</sup> Daniel Nöthen, *Einführung in Immanuel Kants "Moralphilosophie"*, 35.

"Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne) Bu ahlâk formülü evrenselleştirme formülü (Die Universalisierungsformel) olarak da adlandırılır."

<sup>416</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46.

"Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Bu ahlâk formülü, kendisinde amaç formülü (Die Selbstzweckformel) olarak adlandırılır.

<sup>417</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 686] 554.

<sup>418</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §65, 169.

İşte böylece, eğer ahlâk yasasından doğacak *adalet öznesi* ödevinin sistemsel bağıntısını oluşturmak istiyorsak, öncelikle temele almamız gereken ödevler sisteminin temel ilkesini belirlememiz gerekecektir. Bu durumda Kant'ın Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde bizzat kendisinin, “*o aynı zamanda nesnel bir ilkedir ki bundan, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir*”<sup>419</sup> ifadeleriyle kategorik buyruğun temeli olarak işaret ettiği: *Her defasında insanlığa, kendi kişiliğinde olduğu kadar başka herkesin kişiliğinde de, yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun, şeklindeki ilke ahlâkî öznenin tekâmül edecek âdil öznenin de temeli olabilecek bir yasa olmalıdır. Ahlâkî olana dair sistemsel bir birliğin oluşturulabilmesi için ilgili ilkenin temele alınması hususunda, Paul Guyer gibi Kant felsefesi alanında uzman kimi felsefecilerin de istekli olması, bu çalışmanın, adalet özneliğine dair araştırmaları sırasında elde edilecek sonuçlar açısından umutları taze tutmaktadır.*<sup>420</sup>

Gelinen noktada, doğanın son amacı olan *öznenin* teşekkülü için gerekli temel ahlâk yasası belirlenmiş olmaktadır. Ama öncelikle Kant'ın ahlâklı bir dünyanın ötesinde, âdil bir dünyaya ve adaletin öznesinin teşekkülüne dair herhangi bir arzu taşıyıp taşımadığının da anlaşılması gerekmektedir. Kant'ın tarih felsefesine dair kimi yazıları, onun âdil bir dünyanın oluşmasına dair ciddi bir istek taşıdığını açıkça göstermektedir. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı eserinde Kant, YGE'nde de ortaya konulan doğanın amaçsallığı kavramını temele alarak, insan olaylarının anlamsız görünen ilerleyişinin temelinde olan bir doğa amacı bulmaya çalışır. O, hem doğa felsefesi hem de tarih felsefesi anlayışının bir gereği olarak doğanın belli bir planına göre olanaklı bir insanlık tarihi arayışına girer. Bu yazıda paylaştığı dört önerme yoluyla doğadaki Tanrısal amaçlılığı ortaya koyan Kant, doğanın insana akıl, özgürlük ve irade yeteneklerini verdiğini ve bu yetenekleri doğanın amacının gerçekleşmesi açısından gerekli yetenekler olduğunu belirtir. Kant dördüncü önermede, daha sonra Karl Marks'ta da yansımaları görülecek antagonizm kavramından bahseder ve bunun sonunda düzeni sağlayacak bir doğa aracı olduğunu belirtir. Yine Kant aynı önermede insandaki toplumsallaşma eğiliminden de bahseder. Buna göre insan ancak toplumsal durumda kendi özelliklerini, yeteneklerini keşfedecek ve insan olduğunun farkına varacaktır.

<sup>419</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46.

<sup>420</sup> Paul Guyer, *Kant'ın Ödevler Sistemi*, Cogito Dergisi, 287.

İnsanın uyum isteğiyle, doğanın uyumsuzluk isteğinden doğan çatışmanın insanı çalışmaya, kendisini ve toplumu geliştirmeye sevk edeceği de bu önerme ile ortaya konulmaktadır.<sup>421</sup>

Elbette buraya kadar anlatılanlar ahlâkî öznenin çeşitli karakteristikleriyle, doğanın ve tarihin bir amacı olduğunu göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır ancak araştırmamızın sorularından birisi olan “*Kant’ta adalet öznesinin imkânı nedir?*” sorusunun cevabına ancak beşinci önermeden itibaren ulaşılmaktadır. Elbette bu önermede ortaya konulan amacın, temel ahlâk yasasıyla uyumuna dair sorunun cevaplanması da ancak bu önermenin imkânlarıyla uyumlu olarak gerçekleşebilecektir. Kant’ın bu önermedeki temel tezi şudur: *İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adâlet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır...*<sup>422</sup>

O halde doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, *tam adâletli* bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır. Ancak bu görevin çözümü ve gerçekleştirilmesinden sonra doğa, türümüz üzerindeki diğer niyetlerine geçebilir.<sup>423</sup> Kant böylece, *evrensel adâlet, tam adâletli bir yurttaşlar anayasası* kavramlaştırmaları yoluyla, doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev olarak, adâletin toplumsal ve özneler arası bir düzeyde tesis edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak böyle bir adâlet düzeninin tesisi için, özneler arası amaçlar ülkesinin ahlâkî öznesine benzer bir öznenin de olması gerekeceği oldukça açıktır. Kant, böyle bir öznenin, gerçekleşmesinin tüm zorluğuna rağmen gerekliliğini altıncı önermesinde açık bir şekilde ortaya koyacaktır:

Öyleyse, insan ne kadar uğraşsa da, kamu adâletini kurmak için, kendisi adâletli olan en üstün otoriteyi- bunu ister tek bir kişide, ister bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir gurup içinde arasın- elde edebileceğini söylemek güçtür. Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu

---

<sup>421</sup>Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, (Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*), 229-235.

<sup>422</sup> Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.

<sup>423</sup> “...so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein, weil die Natur nur vermittelt der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann.”

zorlayacak bir kimse olmadıkça her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Oysa en üst otorite, hem kendi başına adâletli olmalı, hem de bir insan olmalı. İşte bu görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır

424

Kant'ın *tam bir çözümünün olanaksız* olduğunu belirttiği, böyle bir adalet öznesinin inşası meselesini, burada, istemeye yönelik bir ödev değil, eyleme dönük bir görev (Aufgabe) olarak da ortaya koyduğu açıktır. Eğer *tam çözüm* (volkommene Auflösung) mümkün değilse, böyle bir durum adaletin *öznesi* meselesinin çözümünün imkânsız olduğunu değil, tam olmayan ve de sürekli geleceğe ertelenen bir çözüm olarak yine de ideal bir çözümün mümkün olduğuna inanmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Adaletin tam olarak şimdide ortaya konulmasının imkânsızlığının, aslında gerçek adaletin imkânını ele verişi gibi, adaletin öznesinin şimdide adlandırılıp gösterilebilecek mevcut bir özne olmayışı da, adaletin gerçek öznesinin teşekkülünün imkânını bizlere sunmaktadır.

Mevcudiyet metafiziği temsilcilerinin şimdide aradıkları elle tutulur iyinin/adaletin ve şimdiden talep ettikleri iyinin/adaletin uygulayıcısı olacak öznenin imkânı, anlaşılan o ki, Kant açısından gelecek zamanın karanlık dehlizlerine akıp giden bir sürecin bilinmezliğine yayılmıştır. Kant'ın ebedi barış idealinin barışı merkeze alan yüksek ideal standartları göz önüne alındığında; gerçekte amaçlananın, zamanın belli bir şimdisinde, mutlak adalet etiketiyle önümüze konulacak olan Faşizm, Nazizm benzeri totaliter önerilerin ortaya koyacağı yıkımların önüne şimdiden geçmek olduğu anlaşılacaktır. Kant, insanın yapıldığı eğri odundan düzgün bir yontu çıkamayacağını savunurken de adaletin öznesinin şimdide bulunamayacağını ortaya koyar. Zira Kant'a göre doğanın insana verdiği görev, adaleti gerçekleştirecek özneye dair ideye olabildiğince yakınlaşmaktan başka bir şey değildir.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup>Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, (Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*), 237-238.

“...so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesener Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich.”

<sup>425</sup> Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, (Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*), 206.

Kant, yedinci önermede, aklın yasadışı vahşilik durumundan çıkmak için bir halklar federasyonunu, bir devletler birliğini oluşturmayı hedef olarak gösterdiğini belirtir. Böyle bir devletlerarası birliğin yurttaşı, hayvansal özgürlüğü reddederken yasalılığın özgürlüğüne evet diyecektir. Peki, böyle bir devletlerarası birliğin dünya yurttaşı ve kendi başına adâletli bir insan olacak olan adaletin öznesi, doğanın amaçsallığına uygun bir amaç kılınmak istenirse hangi temel ilkedен yola çıkılacaktır? Kant bize bunun ipuçlarını fazlasıyla verir: *Ama ahlâkça iyi bir düşünce tarzıyla aşılanmamış bütün iyilik girişimleri, hayalden ve dıştan parlak görünen sefaletten başka bir şey değildir.* Kant, doğanın amacı olan adaletin öznesini inşa edecek siyasetin ahlâktan bağımsız olamayacağını, insanların ahlâk yasasından bağımsız bir şekilde yüksek bir kültür düzeyine ulaşabileceğini, her türlü toplumsal kibarlıkta ve uygarlıkta ilerleyebileceğini ancak bütün bu iyilik girişimlerinin, doğanın amaçsallığına uymanın bir ön şartı olan ahlâk yasası gereği gerçekleştirilmedikleri için insanlığı hayalden ve sefaletten başka bir yere götürmeyeceğini belirtir.<sup>426</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan, yeryüzünde âdil bir düzeni tesis edecek adaletin öznesinin/öznelinin inşasının Kant açısından geleceğe yayılmış bir süreç bağlamında mümkün görüldüğü anlaşılacaktır. Kant'ın dünya vatandaşı olan böyle bir öznenin imkânının koşulu olaraksa, ahlâk yasasını gösterdiği ortadadır. Bu durumda temel ahlâk yasasına geri dönmek ve bu yasanın Kant'ın adâlet öznesini arayışında bir temel kalkış noktası olup olamayacağını sorgulamak gerekmektedir. Temel ahlâk yasası olarak belirlediğimiz ilkeyi yeniden hatırlayalım: *Her defasında insanlığa, kendi kişiliğinde olduğu kadar herkesin kişiliğinde de, yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.* Böyle bir ahlâk yasasını istemesinin amacı yapan bir ahlâkî öznenin toplumsal ve devletlerarası düzeyde bir âdil özneyi netice verip vermeyeceğini anlamamanın yolu, bu ahlâk yasasının öncelikle evrensel hukuk ilkesinin, ikinci olaraksa temel adâlet ilkesinin dayanağı olup olmadığını anlamaktan geçmektedir.

Kant'a göre *Evrensel Hukuk İlkesi*: “Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin

---

<sup>426</sup> Kıvanç Kardeşler, *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*, 242.



*özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa hukukîdir*” şeklindedir. Bu ilke özetle, kişinin eylem özgürlüğünün diğerlerinin eylemleriyle evrensel bir yasaya uygun gelmek koşuluyla tutarlı bir düzlemde buluşması koşulunu ortaya koymaktadır. Açıktır ki bu hukuk ilkesi, kişinin eylemleriyle diğerlerinin eylemlerinin çatışmasını önleyecek evrensel bir yasaya uygunluğu gerekli görmesi yönüyle temel ahlâk yasasının, “*kendi kişiliğinde olduğu kadar başka herkesin kişiliğinde de yalnızca bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak görülmesi*” ilkesine de dayanmaktadır açıkça.<sup>427</sup>

Zira evrensel bir yasa insanların birbirilerini araçsallaştırmalarını önleyerek, onları sadece birbirinin amacı olarak belirleyecektir. Böyle bir durum da herkesin özgürlüğünün ve bu bireysel özgürlükler bağlamında farklılıklara ihtimamın garantisi olmuş olacaktır. Tabii ki burada evrensellik kadar, insanların tikelliğini dikkate alan hassaslaşmış bir adalet anlayışının izleri de bulunmaktadır. Her bir insanla ilişkimiz bu ilke çerçevesinde gerçekleşeceğine göre, her bir insan tekine ihtimam için de özelleşmiş bir ilke olacaktır bu ilke. Çünkü insan teklerinin yaşanmışlıkları, arzuları, psikolojileri ve dünyaya bakışları mutlaka birbirinden farklı olacaktır. Bu nedenle insanın amaç olarak alınması, her bir ayrı insanın ayrı ayrı dünyalarının da amaç alınması anlamına gelmektedir. Bu durumda bu adalet anlayışına göre, siyaset de, hukuk da, her bir insan tekini, onu diğer insanlardan ayıran ve onu kendisi yapan bütün farklı özellikleriyle birlikte kavrayacaktır.

Kant bölümün başında işaret edildiği gibi, bu ahlâkî ilkenin evrenselliğini, toplumlar arası bir dolayımaya kadar genişletecektir. O halde, dünya yurttaşları olan öznenin temel ilkesi olan adâlet ilkesinin, bu temel ahlâk yasasından çıkarılması nasıl mümkün olmaktadır? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle Kant tarafından insan eylemleri için dile getirilen adâlet ilkesini incelemek gerekmektedir: *Her bir iradenin özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim âdildir*. Kant açısından bu adalet ilkesi oldukça önemlidir. Buna göre kendi türünden diğer insanlarla aynı zamanda ve mekânda yaşayan her insan, kendi eylemleri vasıtasıyla hemcinslerinin eylemlerini etkilemektedir. Bu durumda onların birbirine karşı adâletsiz eylemlerde bulunmasını önlemenin kaynağı bu temel adâlet yasası olmaktadır.<sup>428</sup>

<sup>427</sup> Paul Guyer, *Kant'ın Ödevler Sistemi*, 290.

<sup>428</sup> Wolfgang Kersting, *Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi*, 59-60.

Görüldüğü gibi adâlet yarasası da temel ahlâk yarasasından türetilmiş bir yasa görünümündedir. Zira diğer insanları araç olarak görmemek, onların özgürlüğünü tanımak demektir. Kendisi dışındaki diğer insanları amaç olarak görmekse, her bir iradenin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğü ile birleştirmek anlamına gelir. Diğer bir insanın araç kılınması durumunda, her bir iradenin özgürlüğü ile herkesin özgürlüğünün birleşmediği bir eylem ortaya konulmuş olacaktır. Çünkü en azından bir kişi artık özgür olmayacaktır.

Sadece yönetici olarak değil, devletlerarası bir *dünya yurttaşı* olarak da tezâhür edecek *adaletin öznesinin* imkânının ahlâk yarasasından türetilebileceği gösterildiğine göre, bu öznenin var olması için gerekli olan özneler arası zeminin keyfiyetini araştırabilmek mümkün olacaktır. Sanki kategorik buyruk daha başlangıçta özneler arası bir zemini, duyulur dünya olarak değil ama *düşünülür bir dünya* (Mundus Intelligibilis) olarak devletlerarası bir zemine genişletilebilecek bütün imkânlarıyla tesis eder gibidir. Ahlâk yarasası, akıl varlıkları için yüksek bir düzen olarak, en yüksek yasa olmak istemektedir. Doğanın erekselliğinin anlatımında karşımıza çıkan organizmalara dair bağıntılık ilkesi, bu düşünülür dünyada da karşımıza çıkmaktadır. Akıl ve irade sahiplerinden oluşan düşünülür bir ülkenin bütün insanları kategorik buyruk yoluyla birbirine bir amaç olarak bağlanmaktadır. Bu amaçlar ülkesinde (Reich der Zwecke) her ahlâkî özne, hem yarasanın yapıcısı olmakta hem de yasa tarafından yönetilmektedir. Eğer otonomi özelliği, yani aklın kendi yarasasını özerk olarak koyma özelliği olmasaydı elbette heteronomi hâkim olacaktır ve böylece bir amaçlar birliği oluşmayacaktır. Amaçlar ülkesindeki akıl sahibi her varlık birbirine karşı aynı durumdadır.<sup>429</sup>

Bölümün başlarında da ortaya konulduğu gibi, henüz SAE'nde sistemli bir birliğin teşekkülünün koşulları ortaya konulmaktaydı. Ahlâk yarasası yoluyla edinilen düşünülür amaçlar ülkesi deneyimi de, ahlâkî özneyi toplumsallıktan yalıtılmak bir yana, yarasanın bütün akıllı varlıkları kuşatan evrenselliği nedeniyle, devletlerarasılığı, belki de ileri bir gelecekte, galaksiler arasılığı kapsayacak özneler arası bir düzene hazırlamaktadır. Böyle bir genel ahlâk yarasasını benimseyen insanın, kendi yalnızlığına kapanmış yerel bir insan olmayacağı ortadadır. O halde bu ahlâk yarasası öncelikle düşünce de bir *dünya yurttaşlığı*

---

<sup>429</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 127-128.

tahayyülünü oluşturacak ve ahlâkî özneyi, adaletin öznesi olma aşamasına böylece hazırlayacaktır.

Bu durumda Kant'ın, bütün dünyayı adâletle ve barışla doldurması için geleceğini umduğu ve belki de gelişi için kritikleriyle zemin hazırladığı adaletin bahsi geçen öznesi, yurttaşlar arasında yetişecek, ahlâk yasasını benimseyecek, evrensel bir yurttaş olmanın şartlarını yerine getirecek, ahlâk yasasından doğan evrensel hukuk ve adâlet ilkelerine uyup bu ilkeleri özneler arası bir duyarlılıkla tüm dünyada hayata sokacaktır. Belki de ahlâk yasası yoluyla insanları amaçlar ülkesinin yasa koyucusu olarak tasarımılması bile, her bir ahlâkî öznedeki potansiyel olarak bulunan öznellik imkânının neşvünema bulmasını sağlama amacından başka bir gerekçeye dayanmamaktadır.

Onun geleceğe dair bu umudu, pratik aklın bir idesi olarak benimsediği böyle bir gelecek tasavvurunun tözsel karakteristiklerini ele vermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Kant, böyle bir idenin umudunu beslediğine göre, ahlâkî özneler arasından yetkinleşecek ve evrensel hukuk ilkesi, adâlet ilkesi gibi ilkeleri siyasetin ve de hukukun merkezine taşıyacak özne ya da öznelerin imkânına olduğu kadar, tüm dünyada ebedi bir barışın -ortak duyuyu önceleyen özneler arası bir iletişimsel anlayışla- tesis edilme imkânına da gerçekten inanır görünmektedir.

### ***3.4.1. Özneler Arası Adalet Anlayışının İki Farklı Yansıması: Rawls ve Habermas Örnekligi***

Bu bölümde son bir gerekli soruyu sormak ve eğer mümkün olursa cevaplamak gerekmektedir. Kant'ın ebedî barış idealinde de kendisini gösteren adalet kaygısından ve adaletin tüm dünya için gerekliliğine dair görüşlerinden etkilenen düşünürlerin olup olmadığı sorusu, cevaplanması gereken sorudur. Bu cevap, evrensel bir yurttaş olarak, ahlâkî öznenin, gelecekte adaleti tüm dünyada tesis edecek bir adalet öznesine dönüşüp dönüşmeme imkânını da ortaya koyacaktır. Bu noktada, Kant'ın ahlâk yasasından ve adaletle dair görüşlerinden etkilenerek liberal *bir adalet teorisi* ortaya koyan John Rawls'a, bunun akabinde, *İletişimsel Eylem* kuramıyla modern dünyanın adaletsizlik çıkmazını aşmaya çalışan Frankfurt Okulu'nun son temsilcisi Jürgen Habermas'ın kimi görüşlerine bir göz atmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Rawls'un adalet teorisini oluştururken menfaatlere duyarsız bir yasa olarak Kantçı ahlâk yasasını temele aldığı ve teorisini radikal bir şekilde Kantçı temeller üzerinden geliştirerek serimlediği hatırlanırsa, gelecekte ahlâk yasasını temele alan âdil öznelerin sadece teori düzeyinde değil ama uygulama düzeyinde de, bu çalışmanın temel savında savunulduğu gibi; ahlâk yasası temelli bir adalet düzeninin mimarları olabileceklerinin imkân dâhilinde olduğu da anlaşılacaktır:

Benim yapmaya giriştiğim şey, Locke, Rousseau ve Kant tarafından temsil edilen geleneksel sosyal sözleşme teorilerini genellemek ve bunları daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımaktır. Bu yolla teorinin gelişebileceğini ve dolayısıyla teorinin kaderine, düşünülenenden daha uzun boylu, daha açık ve sık itirazların olmayacağını umut ediyorum. Dahası adalet adına sistemli bir alternatif sunan bu teori gerçekten üstündür. Ben o nedenle faydacı geleneğin baskınlığını tartışabiliyorum. Sonuç itibarıyla teori oldukça yüksek düzeyde Kantçı bir niteliğe sahiptir. Onun için ileri sürdüğüm özgün görüşlerin her birinden vaz geçiyorum. Çünkü teoriye öncülük yapan fikirler, klasik ve iyi bilinen fikirlerdir. Benim niyetim, belirli sadeleştirme araçlarını kullanarak, o fikirleri genel bir çerçeve içinde düzenlemek ve böylece bunların gücünün tam olarak takdir edilmesini sağlamaktır.<sup>430</sup>

Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabına, *Hakkaniyet Olarak Adaletin Kantçı Yorumu* şeklinde bir bölüm koymuş ve burada ahlâk yasasında geçen “eşit özgürlük” ilkesinden türetilen “adalet” kavramının Kantçı yorumunu ortaya koymak istediğini ifade etmiştir. Rawls, adalete dair geliştirdiği teorinin Kantçı özerklik kavramına dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Rawls, Kant'ın ahlâk anlayışındaki genellik ve evrensellik mefhumlarından yola çıkmadığını söylemekte, onun doktrinini bu nosyonlarla sınırlamak istemediğini belirtmektedir. O, ahlâkî ilkelerin rasyonel seçimin nesnelere olduğunu ifade ederek, ahlâk yasasını insanların etik bir siyasi egemenlikte kendi davranışlarını, rasyonel olarak yönetebilecekleri şekilde tanımlar:

Ahlâk felsefesi, kavramın çalışılmasıyla birlikte ve uygun şekilde tanımlanmış rasyonel kararın sonucu haline gelir. Bu fikrin hemen meydana gelen sonuçları vardır. Daha önce ahlâk ilkelerini, hükümdarlık için amaçlar yasaması olarak düşünelim de, bu kuralların yalnızca herkes için değil, kamu için de kabul edilmesinin gerekli olduğu açıktır. Son olarak Kant, bu ahlâkî kuralların insanları özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak karakterize eden koşullar altında bulunduğunu varsayar. Orijinal pozisyonun tanımı bu anlayışın yorumlanmasına yönelik bir girişimdir.<sup>431</sup>

<sup>430</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 22.

<sup>431</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 281.

Burada Rawls'un bir *adalet öznesinin* kaynağı olarak, rasyonel ahlâkî özneyi gösteriyor oluşu, üstelik bunu Kantçı bir yorum olarak ortaya koyuşu, Kant'ta adaletin uygulayıcısı âdil bir öznenin imkânına dair sorulara da cevap verir niteliktedir. Kant'ın ahlâk yasasına uyan ahlâkî öznesinin, -böyle olmaklığıyla doğanın bir son amacı olmayı da hak eden ahlâkî öznenin- istemelerinin doğanın nedenselliğinden, menfaat duygusundan, yarardan vb. bağımsız olmasının, kısaca özgürlüğün ve özerkliğin zorunluluğu Rawls'un teorisinde de karşımıza çıkmaktadır:

Ben Kant'ın şu düşünceye dayandığına inanıyorum. Kişi kendi eylemlerinin ilkelerini özgür ve rasyonel bir varlık olarak kendi doğasına mümkün olan en uygun ifadeyle seçtiği zaman özerk hareket eder. Kişinin hareket ettiği ilkeler, sadece kişinin sosyal konumu ve doğal yetenekleri veya kişinin yaşadığı belli bir toplumdaki görüş veya kişinin yapmak istediği belli şeyler tarafından belirlenmez. Bu tür ilkeler üzerine hareket etmek, heteronom hareket etmektir.<sup>432</sup>

Rawls yukarıdaki alıntıda belirtilen Kantçı ahlâk yasası temelli endişeleri nedeniyle adalet teorisinin geçerliliğini *cehalet perdesi* ilkesi etrafında yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Buna göre taraflar sadece adalet ilkelerine yönelik ihtiyacı doğuran durumları bilecekler ve özgür eşit rasyonel özneler olarak birlikte seçim yapabileceklerdir.<sup>433</sup> Burada Rawls'un aynı zamanda, şahsi menfaatlerine değil de, adalet ilkelerine odaklanmış özgür eşit rasyonel âdil öznelerin teşekkülüne dair de bir imkân işaret ettiğini fark etmek çalışmamız açısından önemlidir. Rawls da *adalet ilkelerini benimsemiş öznelerin* kaygısını temel bir kaygı olarak taşıdığını belli etmektedir.

Ancak Rawls, orijinal pozisyondaki kişilerin günlük hayattaki kişilere dönüşmeleri durumunda kendi özel eğilimlerinden yola çıkarak hareket eden kişiler olarak algılanacaklarını da belirtir. Diğerlerinin çıkarlarına karşı ilgisiz olan bu kişilerin ahlâkî açıdan bencil olarak görülebileceklerini de bizatihi Rawls'un kendisi itiraf etmektedir. Üstelik Rawls'a göre orijinal pozisyondaki kişiler, firstalarını genişletmek ve amaçları için kullanacakları araçları büyütme bilecekler ve kendi amaçlarının yararına olan ilkelerin kabul edilmesi için uğraşacaklardır. Rawls her ne kadar Schopenhauer'dan örnekle, kendi sisteminin bencilce kabul edilmesinin durumunda Kant'ın ahlâk sisteminin de bencilce kabul edilmesi gerektiğini ima etse de, onun bu bağlamda Kant'ın deontolojik ahlâk anlayışının sınırlarını aştığı savunulabilecektir.<sup>434</sup> Onun özellikle

<sup>432</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 281.

<sup>433</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 281.

<sup>434</sup> John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 170-171, 174.

“*Halkların Yasası*” adlı eseri, bilhassa âdil bir öznenin ya da âdil öznelerden oluşan bir toplumun oluşma şartlarını keşfetmeye odaklanmış görünmektedir:

Gerek ‘Bir Adalet Kuramı’, gerekse ‘Siyasal Liberalizm’ liberal bir toplumun nasıl olabileceğini anlatmaya çalışır. Oysa ‘Halkların Yasası’ liberal ve düzgün halklardan (Decent Peoples) oluşan bir dünya topluluğunun nasıl gerçekleşebileceğini açıklamayı umuyor.<sup>435</sup>

Rawls’un *düzgün insanları* iki şartı yerine getirmek zorundadır. Bu insanlar öncelikle dış politikada saldırgan hiçbir amaç gütmeyen ve diğer toplulukların bağımsızlıklarına saygı duyanlardır. İkinci olarak, toplumun her bir ferдин çıkarlarının göz önünde tutulduğu bir ortak adalet anlayışını (common good conception of justice) benimsemişlerdir. Bu insanların yaşadığı toplumda temel insan hakları herkes için güvence altına alınmıştır. Toplumun oluşturan tüm fertler, yasal hakların ve görevlerin özneleri olarak kabul edilmektedir. Hâkimler ve diğer görevlilerse, vazifelerini icra ederken toplumun ortak adalet anlayışını kabul etmekte ve uygulama alanına sokmaktadır.<sup>436</sup> Onun bu düşüncelerinden anlaşılmalıdır ki, Rawls da âdil bir düzenin imkânını âdil öznelerden oluşan toplumların varlığında bulmaktadır. Eldeki veriler ışığında Rawls’un, ahlâkî öznelerin makuliyeti düşüncesine ve ahlâksal insanın âdil bir düzenin öznesi olabileceği temel fikrine sahip çıktığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir:

Liberal halkların üç temel özelliği vardır: Onların temel çıkarlarına hizmet eden yeterli derecede âdil bir demokratik hükümet; Mill’in adlandırmasıyla ‘ortak duygular’ sayesinde birleşen vatandaşlar; ve son olarak, ahlâkî doğa. Bunlardan birincisi kurumsaldır, ikincisi kültürel, üçüncüsü ise siyasal (ahlâkî) açıdan doğruluk ve hak kavramlarına sıkı sıkıya bağlılık gerektirir.<sup>437</sup>

Bu noktada, Habermas ve Rawls arasında geçen bir tartışmaya değinerek, Habermas’ın konuyla ilgili görüşlerine de bir geçiş yapmak yararlı olacaktır. 1995 yılında, *Journal of Philosophy* adlı felsefî dergisinin öncülüğünde, Rawls ve Habermas arasında adalet üzerine yazılı bir tartışma başlar. Burada Habermas, Rawls’un görüşlerini eleştirecektir. Rawls ise elbette, kendi görüşlerinin doğruluğunu savunacaktır. Böylece ortaya üç metin çıkar: *Habermas’ın eleştirisi*, *Rawls’un bu eleştiriye yanıtı* ve *Habermas’ın bu yanıtı cevabı*... Son eleştirisinde Habermas, Rawls’un başlangıçta Kant’ın ahlâkî bakış açısından yola çıktığını belirtir. Habermas devamla, Rawls’un

<sup>435</sup> John Rawls, *Halkların Yasası*, 4- 5.

<sup>436</sup> Charles R. Beitz, *Rawls’s Law of Peoples*, 674.

<sup>437</sup> John Rawls, *Halkların Yasası*, 24.

başlangıç durumuyla ilgili olarak öngördüğü “örtüşen görüş birliği” kuramının, adalet kavramına dair Kantçı akılcı iddiayla çeliştiğini de öne sürer. Habermas’a göre Rawls, dünya görüşlerinin ahlâkiliğine pratik akıl karşısında öncelik vermektedir. Böylece Habermas, düşünürün kendi düşünceleriyle çeliştiğini iddia eder. Başlangıçta Rawls’un siyaseti, Kant gibi ahlâkî bir temel üzerine kurmaya çalıştığını belirten Habermas, ancak onun daha sonraları, evrensel bağlayıcılığı bulunan pratik akıllı bırakarak ahlâkî bileşenleri örtüşen makul dünya görüşleri fikrini benimsediğini belirtir. Habermas, buradan yola çıkarak Rawls’un baştaki Kantçı kavramsallaştırmadan uzaklaştığını da öne sürmektedir.<sup>438</sup>

Rawls’un, Kant’ın etkisiyle liberal bir adalet teorisi geliştirmesine bedel, modern düşüncenin krizini *İletişimsel Eylem Kuramı*’yla sonlandırmaya çalışan Habermas, Kant’ın kimi düşüncelerinin etkisiyle, müzakereci bir adalet teorisi ortaya koyma arayışında gibidir. Habermas’ın ortaya koyduğu müzakereci anlayış, özgürlük ve eşitlik açısından liberal özellikler taşıdığı kadar sivil toplum ile kamu arasındaki iletişimi de ele alması bakımından toplumcu ve o oranda da cumhuriyetçi özellikler taşımaktadır. Bu yönüyle Habermas’ın, Rousseau’dan Kant’a intikâl eden cumhuriyetçi anlayışın etkisi altında kaldığı söylenebilecektir. Habermas da Rawls gibi ahlâkî önemsemekte ve ekonomi toplumunun aynı zamanda bir ahlâk toplumu olması gerektiğini düşünmektedir. Habermas’ın toplum içindeki ve toplumlar arasındaki çatışmanın sonlandırılması açısından temel referans noktası yine Kant’ın ahlâka ve özneler arasılığına dair görüşleri gibi gözükmektedir. Habermas’a göre liberal toplumlarda menfaat ve çıkar ilişkilerine dayalı bir toplumsal yapı bulunmaktadır. Ancak buna karşıt olarak cumhuriyetçi yaklaşım, sürekli uzlaşımı doğuran bir karşılıklı etik anlaşma biçiminde gelişmektedir. Habermas tam da bu noktada, iki yaklaşımın politik özneleri arasında gerçekleştirilecek sürekli müzakereler yoluyla, pratik akılla evrensel insan haklarının belirli bir zümrenin egemenliğinden kurtulmasını sağlayacak bir müzakereci yaklaşımın daha mantıklı ve adaletli sonuçlar doğuracağına dair inancını dile getirip savunmaktadır.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> Murat Özbank, *Rawls Habermas Tartışması: Neden Demokrasi Nasıl İstikrar?* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 146-147.

<sup>439</sup> Fatih Becer, İbrahim Mazman, *Rawls ve Habermas Okumalarıyla Liberal ve Tartışmacı Demokrasi Modelleri: Karşılaştırmalı Analiz*, 9.

Netice itibariyle Rawls'un, Kant'ın ahlâk yasasının özgürlükçü ve özerklikçi yönlerini temele alan bir adalet anlayışı geliştirdiğini savunmak mümkünken, Habermas'ın temel ahlâk yasasının evrenselci yönüne dayanan bir adalet anlayışını önerdiğini iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Rawls'un adalet anlayışına dair alıntılarının bulunduğu bölümlerde de ortaya konduğu gibi Rawls, ahlâk yasasının evrenselci yönünü dikkate almadığını açıkça ortaya koymaktadır. Habermas ise, Kant'ın *Ebedî Barış* denemesiyle ortaya koyduğu *dünya vatandaşlığı* fikrini sahiplenmekte ve ahlâk yasasındaki evrenselciliğin bir ölçüt olarak yaşamaya devam edeceğini belirtmektedir:

Soyut olarak açıklık kazandırılmış bir dünya vatandaşlık hukukunun yürürlüğe girmesiyle kuşkusuz kurumsal boyutta daha fazla düzenlemeler gerekmektedir. Fakat ne olursa olsun, projelerinde Kant'ı yönlendiren ahlâksal evrenselcilik, ölçüt oluşturan asıl sezgi olarak kalacaktır.<sup>440</sup>

Habermas, Kant'ın ebedî barış fikrine kimi teknik açılardan yer yer eleştirel ve revizyoncu bir gözle baksa da “dünya vatandaşlığı” durumuna yol açmasından dolayı bu ideali, düşüncesinin temelinde almaktadır. Filozof, Kant'ın devlet hukuku ve devletler arası hukuktan farklı olarak bir de dünya vatandaşlığı hukukunu ortaya koymasını önemli bir imkân olarak görmektedir.<sup>441</sup> Ona göre Kant, yaşadığı dönemin zorunlulukları nedeniyle halkların güçlü bir devletin (evrensel monarşi) hegemonyası altında birleşme imkânından başka bir seçeneğe inanmamaktadır. Kant, bu sorunu çözmek amacıyla dünya vatandaşlığı gözüyle bir tarih felsefesi geliştirmiştir. Habermas, Kant'ın bu tarih felsefesini geliştirmekteki amacının, “*siyaset ile ahlâk ortaklığına*”, “*doğanın gizli amacı*” boyutuyla inandırıcılık kazandırmak, olduğunu belirtir.<sup>442</sup>

Düşünür, liberal siyasi kültüre sahip toplumların akılcı çıkarlarla ahlâksal anlayış ve alışkanlıklar arasında bir bağlantı kurduğuna inanmakta, Kant'ın ise bu bağlantıyı görmezden geldiğini öne sürmektedir. Habermas, Kant'ın ahlâksal bir toplumdan doğacak ebedî barış toplumunun ahlâklılık imkânını ortaya koymak için fizikötesi bir açıklama yapmak zorunda kalışını eleştirmekte, aslında buna ihtiyaç olmadığını, yararı

<sup>440</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 93.

<sup>441</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 69.

<sup>442</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 75.



önemseyen liberal toplumların da ahlâksal anlayış ve alışkanlıklara sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>443</sup>

Habermas, *iletişimsel eylem kuramı* çerçevesinde, dünya vatandaşlığı hukuku düzeyinde, hukuk ve ahlâkın birbirinden ayrılmasını savunsa da, yine de ona göre hukuk ve ahlâk, kendi aralarında içsel bir irtibatı devam ettirmektedir. Ayrıca ona göre hukuk böyle bir ayrışma halinde bile ahlâk ilkelerine dayalı konumunu halen muhafaza etmektedir. Bu noktada Habermas, hukukî normların tamamen rasyonalize bir sistem haline getirilmesi yerine, *söylem etiği* kavramı etrafında, pratik bir söylem şeklinde ahlâkî bir haklılaştırmadan geçmesi gerektiğine inandığını belirtir.<sup>444</sup>

Düşünüre göre insan hakları kavramı, hukukî terminolojiye ait bir kavramdır. İnsan haklarının ahlâk yasalarına benziyor oluşunun sebebiyse, içerikleri ile yapılarından ziyade ulus-devlet hukuk düzenlerinin ötesinde bir evrenselliğe sahip olmalarıdır. Yine Habermas'a göre temel hakların değerlendirilmesi ancak ahlâksal bakış açısıyla mümkün olabilecektir:

Temel haklar, yalnız ve yalnız ahlâksal bakış açısıyla temellendirilebileceğinden bu türden evrensel bir geçerlilik kazanmıştır. Gerçi başka hukuksal normlar da ahlâksal kanıtlamalarla temellendirilebilir, ama burada genelde tarihsel bir hukuk toplumunun somut yaşam biçimine ya da bazı politikaların somut amaçlarına dönük etik-politik ve pragmatik boyutlara da yer verilir. Oysa temel hakların geçerliliği, yeterli temellendirmeyi sağlayan ahlâksal kanıtlarla belirlenir. Bunlar niçin bu kuralların kişi olarak herkesin aynı oranda çıkarına olduğunu, yani herkes için neden aynı oranda iyi olduğunu gerektiren kanıtlardır.<sup>445</sup>

Habermas, temel insânî hakların yalnızca ahlâksal bakış açısıyla temellendirilebileceğinden bahsederken Kant'ın ahlâk yasasını hatırlar ve de hatırlatır gibidir. Kısaca o hukukî hakların temel olarak ahlâksal bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada o da Kant gibi ahlâk yasasıyla, hukukî sözleşme arasında bir ayrıma gidecektir:

Kant'a göre insan haklarının yeri, olması gerektiği gibi, yalnız ve yalnız hukuk öğretisidir. Diğer öznel haklar gibi, onlar da –ki doğrusu budur- ahlâksal bir içeriğe sahiptir. Fakat yapıları itibarıyla, bu içeriklerini bozmadan, itiraz edilebilir öznel hakları temellendiren pozitif ve bağlayıcı bir hukukun normlarıdır. Ulusal ve uluslararası ya da küresel hukuk düzeni çerçevesinde güvencelenen temel haklar statüsünde olmaları da zaten insan haklarının anlamında saklıdır. Ahlâksal haklarla karıştırılmalarının nedeni de, evrensel geçerliliklerinin ötesinde, o zamana kadar

<sup>443</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 82.

<sup>444</sup> Mathieu Deflem, *Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramında Hukuk*, 882-884.

<sup>445</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 96.

yalnızca demokratik devletlerin ulusal hukuk düzenlerinde tam anlamıyla pozitif bir biçim kazanabilmelidir.<sup>446</sup>

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Habermas, dünya yurttaşlığını ilgilendiren hukukî normların ahlâkî temellerini reddetmemekte ancak bu normların ahlâk yasası gereği değil, küresel hukuk düzeni içerisinde, sözleşmeye dayalı bir geçerlilikle uygulanmaları gerektiğine inanmaktadır. Ona göre Kant'ın hedef gösterdiği o kozmopolitan toplum, Kant'ın ahlâk sisteminin metafiziksel desteğine ihtiyaç duymayacaktır. Bir başka noktadan ise Habermas, Kant'ın anlayışıyla temelden uyumlu bir yerde durduğunu da ortaya koyar. Habermas, ahlâkî özneyi hukukun öznesinden ayırır ancak, yazısının sonuç bölümünde âdil öznelerin ortaya çıkışının temelinde, güçlü ahlâkî temellere sahip ahlâkî öznelerin bulunduğunu ortaya koyar. Ancak bu revizyoncu düşünürün anlayışına göre, ahlâkî özne artık hukukî bir özneye dönüşecek ve hukukî bir özne olarak varlığını kurgulayacaktır. Habermas, böylece elinizdeki çalışmada öne sürülen temel tartışma konusuna, bir başka açıdan etkili bir destek sunmaktadır. Çünkü ahlâkî öznenin bir hukukî özneye dönüşmesinin mümkün oluşu, ayrıntıdaki kimi farklılıklara rağmen, Kant'ın ahlâkî öznesinden doğacak bir adalet öznesinin imkânına da göz kırpmaktadır:

Ahlâksal kişi, vicdanî hesaplaşmalar karşısında çaresizce tek başına kalırken, hak kişisi, -ahlâksal açıdan iyi temellendirilmiş- özgürlük hakları zırhsı altında korunmaktadır. Bu nedenle güç politikasının doğrudan ahlâklılaştırılması sonucunda doğuracağı tehlikeye verilecek en doğru yanıt, “siyasetin ahlâktan arındırılması gerektiği değil, ahlâkın, hukuksal işleyişlere göre uygulanan ve kabul ettirilen pozitif yasalar sistemine demokratik dönüşümüdür.” Köktenci insan haklarından kaçınmak, insan hakları politikasından vaz geçmekle değil, devletlerarasındaki doğal durumu, dünya vatandaşlık haklarına ilişkin bir hukuk durumuna dönüştürmekle olanaklıdır.<sup>447</sup>

Habermas'ın, Kant'ın ahlâk yasasını monistik olarak değerlendirdiği ve kendi diyalojik ahlâk anlayışını ön plana aldığı görülmektedir. Buna göre öznenin diğer öznelerden bağımsız olarak herkes için evrensel kabul ettiği *a priori* bir akıl düsturu yerine, karşılıklı müzakereler yoluyla ortaya konulacak bir uzlaşımın doğacak söylem etiğini kabul eder. Söylem etiğinde özneler diyaloglar yoluyla kanaatlerini haklılaştırmaya çalışırlar. Kamusal alana yerleşmiş olan bu haklılaştırma süreci sırasında farklı akıllar birbirlerine karşı çeşitli argümanlar üretirler. Böylece Habermas, ahlâkî

<sup>446</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 97-98.

<sup>447</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 107.

öznenin kendi maksimini diğer herkese atfetmesindense, rasyonel olan herkesçe öznel maksimimizin test edildiği bir diyalojik süreci onaylar.<sup>448</sup>

Tasvir edilen görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Habermas, çoğu noktalarda Kant'la uyuşsa da, kimi merkezi açılardan Kant'ın ahlâk ve öznellik anlayışının dışına çıkar görünmektedir. Menfaati önemseyen öznelere ve toplumların da ahlâklı olabileceğini kabulü, *kategorik imperatifin* öznenen, öznelere arasılığa yönelen seyrini tam tersine çevirmeye çalışması, Habermas'ı Kant'ın transandantal felsefesinin sınırlarının dışına çıkarmaktadır. Söylem etiği bağlamında, insanların karşılıklı bir şekilde müzakere ederek ahlâkî normlar konusunda uzlaşabileceğine dair inancı, onun ahlâk ve adaletin imkânını aklın pratik kullanımından çok teorik kullanımında bulduğunu, ahlâkı *a priori* kategorik haklılaştırılmanın bağlamından çıkartarak, hipotetik amaçları da içerimleyen bir haklılaştırma bağlamına sokmaya çalıştığını ortaya koyar niteliktedir.

Bu iki örnek yanında çalışmada verilen başka örnekler de göstermektedir ki, Kant'ın adalet anlayışının izleri, kendisinden sonraki pek çok düşünürde farklı farklı yansımalarla kendisini göstermiştir. Kimi düşünürler, Kant'ın ahlâk yasasından hareketle evrenselliği temele alırken, kimisi estetik yargılarla alakalı *sensus communis* kavramını, bazıları rasyonelliği, kimileri de özgürlüğü temele alarak adalete dair siyasi ve hukukî genişlemeler gerçekleştirilmeyi denemişlerdir. Vurgulamada farklılıklar olsa da genelde bütün bu düşünürlerin *öznelere arasılığı* merkeze alan çeşitli adalet sistemleri önermeleri ise, Kant'ın modern adalet tartışmalarındaki belirleyici önemini ortaya koyar niteliktedir.

---

<sup>448</sup> Ülker Yükselbaba, “Kant'ın Ahlâk Felsefesinden Habermas'ın Söylem Etiğine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 22 (2010), 161.

#### 4. KANT'IN HUKUK-SİYASET-TARİH FELSEFELERİNDE ADALETİN İMKÂNI

Kant düşüncesi bağlamında adaletin imkânına dair gerçekleştirilecek bir çalışmada, *hukuk* (Recht) ve *erdem* (Tugend) kavramlarını öncelikle dikkate almak gerekmektedir. Ancak elbette ahlâk özneliği temelinden yoksun bir hukuk ya da siyaset anlayışından bahsedilmesi, Kant bağlamında imkânsız olacaktır. Önceki bölümlerde ortaya konulan, ahlâk ve adalet özneliğine dair temellendirmeler, Kant'ın hukuk ve siyasete dair görüşlerinin esasında sübjektivite metafiziği temelinde anlamlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Dahası, Kant'ın *sensus communis* kavramlaştırması bağlamında *özneler arasılığı* verdiği önem dikkate alınmadan, onun hukuk ve siyaset alanlarında yansımalar bulan adalet anlayışını ifşa etmek de mümkün olmayacaktır. Zira hukuk ya da siyaset alanları, otonomi ve gerçek özgürlüğe sahip ahlâkî öznelerin uygulayıcılığı olmaksızın, istismara açık alanlar olarak kalmaya devam edeceklerdir. Bu demektir ki Kant, özellikle adaletin istismarını önlemenin yolunun, öncelikle evrensel ve zorunlu bir yasa veren kategorik imperatife bağlı ahlâkî öznenin inşâ edilmesinden geçtiğini düşünmektedir. Zaten, Kant'ın hukuka dair değerlendirmelerinin yoğun olarak yer aldığı eserinin adının *Ahlâk Metafiziği* oluşu bile, hukukun öznelerinin de temelde ahlâk yasasına bağlı olmaları gerektiğini ima eder niteliktedir.

Dışsal ödevlerin en yüksek formel koşulu olarak gördüğü, zorlayıcı yasalara dayanan hukuku tesis etme amacı Kant açısından, adalet adına oldukça önemlidir. Zira ancak hukuk sayesinde herkesin hakkı kendisine verilebilecek ve dış saldırılardan korunabilecektir. Kant hak ve hukukun özgürlük kavramından türediğini belirterek hukuku, ahlâk yasasıyla ilişkilendirir. Zira Kant'a göre hukukun ne mutluluk amacıyla ne de araçsal buyurtularla bir ilgisi bulunmaktadır. Bu nedenle Kant, mutluluğun, hukukun yasalarını belirleyici bir zemin olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Tek bir kişinin özgürlüğünün genel olarak herkesin özgürlüğüyle sınırlanması temel ilkesine dayanmasıyla hukuk, ahlâk yasası gibi, saf *a priori* yasakoyucu olan akla istinat edebilecektir ancak. Her bir insanın özgürlüğü, her tabiiyetin diğer tebalarla eşitliği, yurttaş olarak cumhuriyetin her bir vatandaşının bağımsızlığı ilkeleri gibi *a priori* ilkeler

Kant'a göre *a priori* yurttaşlık ilkeleridir.<sup>449</sup> Bu ilkelerle ahlâk yasasının insanın araç değil de amaç olduğuna dair vurgusunun bağlantısını açıkça görmek mümkündür.

Kant'ın, ilk olarak 1797'de yayımlanan, *Die Metaphysik der Sitten* (Ahlâk Metafiziği) adlı eseri onun erdem öğretisi ve hukuk öğretilerine dair temel fikirlerini içinde barındıran bir eser olarak, bu bölümde gerçekleştirilecek olan adaletin imkânına dair araştırmada yol gösterici olacaktır. Adaletin imkânı açısından düşünüldüğünde, ahlâk yasasının belirlenmemişliği diğer bir ifadeyle içeriksiz oluşu ile hukuk yasalarının içerikli oluşu arasındaki gerilime yönelik Kant'ın yaklaşımını keşfetmek açısından da *Ahlâk Metafiziği* adlı eseri öncelikli olarak dikkate almak gerekmektedir.

Kant, hukuk felsefesine dair metodolojik düşüncelerini *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinde ortaya koyar ancak, hukuk felsefesi pratik akla dair eleştirinin sonuçlarından türemiştir. Bu da *Ahlâk Metafiziği*'ni, PAE'nin tamamlayıcısı kılmaktadır. Hukuk felsefesi yoluyla Kant, yeni bir parantez açmakta, ahlâkın nedenleri olamayacak olan empirik, içerikli ve tikel durumlarla ilgilenmektedir. Bu da aslında onun SAE'yle başlayan sistem inşasının bir devamıdır. Onun *Ahlâk Metafiziği*'ne kadarki bütün eserleri, transandantal yöntemin yapısından dolayı birbiriyle ilişki halindedir.<sup>450</sup>

Kant, ilgili eserinde kullandığı *metafizik* kavramıyla, hukuk ve erdem öğretilerinin ilk nedenlerini (Anfangsgründe) keşfetme arayışını ortaya koymaktadır. Bu ilk nedenlerin/temellerin takibi, hukuk ve erdem hususunda, bizi aynı zamanda deneyimden öncesine ve transandantal olana da götürecektir. Zira PAE'ni, hukuk öğretisinin metafizik ilk nedenleri ve erdem öğretisinin ilk nedenleri olmak üzere ikiye bölen bir sistem kuran *Ahlâk Metafiziği*; Kant tarafından aynı zamanda, daha önce SAE'yle ortaya konulmuş olan doğa biliminin metafizik ilk nedenlerinin bir karşılığı olarak da betimlenmektedir.

451

Kant'ın siyaset felsefesine dair hususi bir eser yazmadığı bilinmektedir. Ancak onun ahlâklı siyasetçi ve siyâsî ahlâkçı arasındaki ayrımı, açıkça göstermektedir ki Kant'a göre siyaset de hukuk gibi kategorik imperatife bağlı olmak durumundadır. Kategorik imperatifin siyasi ifadesi olarak sözleşme, hem yasa koyucunun hem de fertlerin uymak

<sup>449</sup> Immanuel Kant, *Politik Yazılar*, çev. Aydın Gelmez (Ankara: Dipnot Yayınları, 2022), 84-85.

<sup>450</sup> Murat Satıcı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi*, 68.

<sup>451</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, (Berlin: Holzinger Verlag, 2013), 5.

zorunda olduğu temel prosedürel siyaset ilkesi durumundadır. Kant'a göre ahlâk, iç özgürlükle alakalı bir meseleyken hukuk ve siyaset dışsal özgürlükle alakalı bir mesele olarak belirginleşir. Hukuk, eylemlerimizin âdil olup olmadığıyla ilgilenirken, siyaset mevcut hukuku daha ileri bir adalet uygulamasına doğru tekâmül ettirmekle ilgilenir. Kant, dışsal özgürlüğü ve adaleti formel olarak inşa etmeyi amaçlayan sözleşme devleti anlayışına ve de otonomi fikrine dayanarak, siyaset felsefesini de hukuk felsefesinin dahil olduğu eleştirel sistemin epistemolojik evrenine dahil eder.<sup>452</sup> Kant'ın eleştirel sisteminde ahlâk, hukuk ve siyasetin, *Ebedi Barışa Doğru, Ahlâk Metafiziği* benzeri eserlerinde görüldüğü gibi ayrı ayrı değil de sürekli birlikte ve birbirine destek verecek şekilde ele alınmasının temel nedenlerinden birisi de budur.

Kant'ın düşüncelerinde adaletin imkânını ifşa etmenin diğer bir yolu da onun tarih anlayışına daha yakından bakmaktır. *YGE* ve *Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Üzerine Düşünceler* ya da *İnsan Tarihinin Tahmini Başlangıcı* gibi eserlerinden onun tarih felsefesine dair görüşlerine ulaşmak mümkündür. Kant'ın tarih felsefesi, teleolojik bir doğa görüşüne yaslanmasıyla ahlâk yasasından doğmayan ve belki de bu yasanın doğmasına sebep olan doğal süreç ve olgularla ilgilidir. Bu doğal süreçler her ne kadar kültürden ve ahlâktan doğmasalar da kültürün ve ahlâkî öznenin doğmasına sebep olan süreçlerdir. Aslında böyle bir tarih anlayışı, doğanın nedenselliğine bağlı insanın, ahlâk yasası yoluyla kendi nedensiz nedenselliğini kurarak doğanın üstüne çıkmasının ve de gün geçtikçe daha da özgürleşmesinin ilerlemeci umudunu yansıtır. Ahlâk yasası ve ahlâk öznesiyle yakından ilişkili olduğu görülen Kant'ın tarih felsefesinin, adaletin imkânıyla da derinden bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu bölümde, Kant'ın tarih felsefesine de araştırmanın sınırları içerisinde kalınmak şartıyla yer verilecektir.

#### 4.1. Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk Arasında Kant'ın Özgün Konumu

Öncelikle Kant'ın, doğal hukuk kavramını nasıl ve ne şekilde dönüşüme uğrattığına daha yakından bakmak gerekmektedir. Böyle bir inceleme filozofun, doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki özgün konumunu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilecektir. Hukuk öğretisi bağlamında, *doğal hukuk* kavramına da yer veren Kant'a göre doğal hukuk, saf akıl tarafından *a priori* olarak belirlenip kabul edilebilen bir hukuktur. Bu açıdan doğal hukuk, insanlar arasındaki ilişkiler için gerekli olan *adalet*

---

<sup>452</sup> Hakan Çörekçiöglü, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 13-14.

anlamına gelmekle kalmaz, *dağıtıcı adalet* (iustitia distributiva) anlamına da gelir. Buna göre böyle bir adalet mahkemesine başkanlık edecek kişi ahlâkî öznenen başkası değildir.<sup>453</sup>

Otfried Höffe, *doğal hukuk* alanında Kant'ın gerçekleştirdiği dönüşümden bahseder. Ona göre Kant, doğal hukuku yöntemsel olarak en belirgin şekilde kullanan isimdir. 17-18. yüzyıllarda doğal hukuk kavramıyla amprik bilimin deneysel olmayan karşıtının anlaşıldığını belirtten Höffe, Kant'ın tüm dinî ve teolojik varsayımları bir kenara bırakarak bu kavrama yöneldiğini belirtir. Kant'a göre doğal hukukun akıldan başka bir kaynağı yoktur. Akla dayanan pratik felsefenin; hem hukuk hem de felsefe fakültelerinin ilgi alanına giren doğal hukuk, Kant tarafından özgürlük yasalarının fiilî alanından çıkartılıp özgürlük alanında konumlandırılmıştır. Bu yönüyle doğal hukukun özgürlük hukuku olarak da adlandırılması daha tercih edilesidir. Höffe'ye göre, Kant'taki *doğal hukuk* kavramının *doğal doğa* olarak *Olmakta Olan* şeyler ile ilgisi bulunmamaktadır. Zira *doğal hukuk*, deneyimin öncesinde de katı bir akıl hukuku olarak mevcuttur.<sup>454</sup>

Kant'tan önce doğal hukuk kavramı, genel olarak dini ve teolojik anlamda düşünülmüştür. Aquinas'ın doğal hukuk ve beşeri hukuk arasında gerçekleştirdiği ayırım bu anlayışın en belirgin örneklerinden birisidir. Ebedi, doğal, beşerî ve ilâhî olmak üzere dört tür hukuktan bahseden Aquinas'a göre ebedî hukuk kavramı, Tanrı'nın, kendi yarattığı evreni onlar aracılığıyla yönettiği yasaları ifade etmekteyken, doğal hukuk, akıllı varlıkların ebedî hukuka katılımıdır. Aquinas'a göre doğal hukukun ilkeleri yeterince belirgin olmadığı için insanlar tarafından beşerî hukuk kullanılmalıdır. Doğal hukukun ilkeleri tüm akıllı varlıkları kapsayacak şekilde ebedî hukuktan türetilmiş davranış ilkeleridir. Doğal hukukun bütün ilkeleri, iyi olanın aranması ve kötü olandan sakınılması şeklindeki temel ilkeye dayanmaktadır.<sup>455</sup>

Az önce de belirtildiği gibi, Kant'ın doğal hukuku deneyime de dayanmamaktadır. Kant'a göre deneyime dayalı bilgilerin daha somut ilkelere bir etkisi bulunsa bile, bu deneysel ilkeler ahlâkî gerekçe sağlamak için kullanılamazlar. Kant, teolojiden bağımsız olduğu kadar tüm amprizmden de bağımsız bir temel hukuk prensibi ortaya koymaya

---

<sup>453</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 78.

<sup>454</sup> Otfried Höffe, *Adalet Felsefi Bir Giriş*, 41.

<sup>455</sup> Ömer Osmanoglu, *Siyaset Felsefesinde Adalet*, 189-190.

çalışır. Höffe'ye göre, *Olan-Olması Gereken-Problem* metodundan uzak duran böyle bir doğal hukuk anlayışı, hukuk ve devlet düşüncesi bağlamında ahlâkî görüşe tekabül edecektir. Bu yönüyle doğal hukuk, siyâsi adalet meselesiyle rakip olmak bir yana onunla bir arada olması gerektir.<sup>456</sup>

Kant'ın doğal hukuk alanında gerçekleştirdiği düşünsel devrimin genel bir izleği ortaya konulduğuna göre, şimdi de Kant'ın hukuk alanındaki özgün konumlanışının seyrini takip etmek mümkün olabilecektir. Kant'a göre hukuk, birinin iradesinin, genel bir özgürlük yasasına göre diğerinin iradesiyle birleştirilebileceği koşulların özetidir.<sup>457</sup> Bu tanımdan da anlaşılmalıdır ki Kant, hukuk anlayışını ahlâk yasasının merkezindeki özgürlüğün temeline oturtmaktadır. Zira Kant'a göre hukuk kavramı, kendisine tekabül eden bağlayıcı bir yükümlülükle ilgili olduğu ölçüde, öncelikle yalnızca bir kişinin diğeriyle olan dış ve pratik ilişkisiyle ilgilidir, çünkü olgular olarak, karşılıklı eylemler (doğrudan veya dolaylı olarak) birbirini etkileyebilecektir.

Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nin hemen başlarında, iç ve dış eylemlerden bahseder ve yapılan yasaları ikiye ayırır. Buna göre, yasalar *a priori* olarak, ya saf akıl yoluyla ortaya konurlar ya da başka bir iradeye dayanırlar. İlki, gerçekleşmesi gereken eylemi gerektiği gibi nesnel olarak tanımlayan ve de kişi için bir ödev kılan yasadır; ikincisi ise, bu eylemin keyfiliğinin belirleyicisini öznel olarak hukuk fikrine bağlayan bir itici güç olmak durumundadır. İlki aracılığıyla, eylem, keyfiliğin olası belirlenmesinin salt teorik bilgisi olan bir ödev olarak sunulur, ikincisi aracılığıyla, bu şekilde hareket etme yükümlülüğü, genel olarak bir keyfilik belirleyicisi ile bağlantılıdır:

Bu nedenle, tüm yasa koyma (zorunlu kıldığı fiil bakımından bir başkasıyla mutabık olabilir, örneğin fiiller her durumda dışsal olabilir) yine de esaslara ilişkin olarak farklılaştırılabilir. Bir eylemi ödev yapan ve aynı zamanda bu ödevi itici güç yapan kişi, ahlâklıdır. Ancak ikincisini yasaya dâhil etmeyen ve dolayısıyla ödev fikrinin kendisinden başka bir itici güce izin veren şey hukukîdir.<sup>458</sup>

Kant adalet ve iyilik arasında da bir ayrıma gider. Ona göre İyi olan, ahlâkın meselesiyken, adalet hukukun meselesidir. Elbette iyilikseverlik adaleti de kapsamı açısından daha kuşatıcıdır. Ancak bu tezâhürler âleminde adalet; kendi başına bir şey olarak değil, bir mahkeme önünde ve *a priori* bir ilkeye göre düzenlenmiş hukuk

<sup>456</sup> Ottfried Höffe, *Adalet Felsefi Bir Giriş*, 42.

<sup>457</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, § B. Was ist Recht? 2. Paragraf, 24.

<sup>458</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 15.



yasalarıyla tecelli etmek zorunda olduğundan<sup>459</sup>, Kant tarafından, İyi'nin sınırlayıcı koşulu olarak kabul edilir. Bilhassa ceza adaleti söz konusu olduğunda durum böyledir. Sevgi ödevine dayanan iyilik, söz konusu Tanrı olduğunda bile, adalet tarafından sınırlanabilecektir.<sup>460</sup> Hatta Kant'a göre, hukukun karar vermesi durumunda ölüm cezası bile kategorik bir zorunluluk haline gelecek ve böylece ceza, "İyi" değeriyle eşitlenecektir:

Ceza hukuku kategorik bir zorunluluktur ve "Ölmektense bütün insanlar yok olsun" şeklindeki Ferisi maksimine göre, kendisini cezanın adaletinden, hatta cezanın uygun ölçüsünden kurtarabilecek bir avantaj keşfetmek için faydacılığın yılan sarmalında sürünenlere yazıklar olsun: Çünkü adalet ve doğruluk yok olursa, insan yaşamının artık dünyada hiçbir değeri kalmaz.<sup>461</sup>

Kant'ın alıntılanan metninin, kadim *Bia-Dike* (Şiddet ve adalet) ikiliğinin birlikteliğini hatırlatan bir vurgusu olduğu açıktır. Bu anlayışa göre *nomos*, birbirinin karşıtı olan iki ilkenin gerektirdiklerini başarma gücüdür. Şiddet ve adaletin birlikteliğini gerektiren bu *nomos* anlayışının köklerini Yunan şair Pindar'ın (MÖ 518-438) mısralarına kadar götürmek mümkün görünmektedir. Yasalarıyla meşhur Solon'un (MÖ 640-560) "nomostan aldığım güçle, şiddet ile adaleti birleştirdim" ifadesi de, Kant'ın ahlâk yasası temelli adalet anlayışını hatırlatmaktadır. Oysa, Hesiodos'un (MÖ 8. yy) şiirlerinde ise *nomos*, henüz şiddeti hukuktan ayıran bir güç olarak kabul edilir.<sup>462</sup> İlk olarak Pindar'ın, *nomos*'un, şiddet ve hukukun birlikteliğine dayanan bir güç olarak tasviri, binlerce yıl sonrasının (Kant'ın) da hukuk devleti merkezli adalet anlayışının zeminini hazırlamış görünüyor. Kant'ın, ceza hukukunu adalet ile birlikte ele alması, onun da (ya da pratik aklın da) bu *nomos* merkezli anlayışı, tasdik ettiği (buyurduğu) anlamında okunabilir.

Kant'ın sisteminde ahlâk yasasıyla hukuk yasalarının birbirinden ayrı olmaları kadar birbirini tamamladıkları da hatırlanmalıdır. Birbirlerinden ayırıcılar zira ahlâk yasası belirsiz maksimlerle ilgiliyken, hukuk belirlenmiş yasalarla ilgilidir. İçeriksiz bir yasa olan ahlâk yasasıyla, içerikli olan hukuk yasalarının Kant'ın sisteminde bir arada nasıl bulunabildiği sorusu yanında, ahlâk yasasının içeriksiz oluşu nedeniyle sunduğu sınırsız özgürlük imkânlarının, belli içeriklerle sınırlandırılmış hukuk yasalarıyla çatışıp

<sup>459</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 83.

<sup>460</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 233.

<sup>461</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 106.

<sup>462</sup> Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, 43-44.

çatışmayacağı sorusu da cevaplanmayı beklemektedir. Cevaplanması gereken diğer bir soru ise, dış özgürlüğün yasalarını belirleyen hukukun, iç özgürlüğün yasası olan kategorik imperatifi neden temele alması gerektiği, sorusudur. Başka bir tarzda ifade edilecek olursa, ahlâk yasası ve hukukun, hem birbirinden ayrı hem de sürekli birlikte nasıl bulunabildiği sorusu cevaplanmayı bekleyen önemli bir sorudur.

Kant'ın hukuk anlayışı, pozitif hukuk anlayışı sınırları içerisinde de değerlendirilemez. Bir değer ve de erdem türü olan adaleti, hukukun alanına dâhil etmesi onun hukuk anlayışını pozitif hukuktan ayıran özelliklerden birisidir. Doğal hukuk altındayken, hakkın yasalı olmadığını, dolayısıyla sadece her insan aklı tarafından *a priori* olarak tanınabilen hukuk olduğunu düşünen Kant, bu şekilde sadece kişiler arasında karşılıklı ilişkilerinde geçerli olan *adaletin* (iustitia commutativa) değil, aynı zamanda *dağıtıcı adaletin* (iustitia distributiva) de ortaya çıktığını belirtir. Bu bağlamda Kant, adalete başkanlık eden ahlâkî kişiyi adalet mahkemesi olarak kabul eder ve böyle bir durumda her şeyin yasal koşullara göre yalnızca *a priori* düşünüleceğini belirtir.<sup>463</sup>

Adaletin imkânını ve hayata geçmesini daha önce de belirttiği üzere, doğal hukuk altındayken bile mümkün gören Kant'ın, ahlâkî öznelerin adaleti pratik aklın ilkelerine göre *a priori* olarak ortaya koyabileceklerine inandığı görülmektedir. Bölümün başında dikkat çekilen Kant'ın doğal hukuk alanındaki devrimi de zaten budur. Ancak Kant bu durumu yeterli görmemektedir. Zira böyle bir öznel mahkeme yoluyla, sahiplik iddia edilecek bir malın gerçekte onun satıcısından başka bir ilk mâlike ait olup olmadığını araştırmanın zorluğu ortadadır. Üstelik o mal hakkında herkes malikiyet iddiasında bulunabilecek ve karşılıklı bir güvensizlik ortamı doğacaktır. Kant'a göre yasal yasa koyucu akıl, dağıtıcı adalet ilkesiyle ve mülkiyetin yasallığı ilkesiyle gelir, böyle bir yargılama herkesin özel iradesiyle (doğal durumda) olduğu gibi değil, ancak *genel olarak birleşmiş irade* yoluyla ortaya çıkan bir hukuk devletinde, bir mahkeme önünde olduğu gibi yapılır.<sup>464</sup> Böylece doğal hukuktan hukuk devletinin yasallığına geçiş yapan Kant'ın, doğal hukuktan da pozitif hukuktan da farklı bir hukukî konuma yerleştiğini fark etmek mümkündür. Ancak bu noktada, ilgili konumlanışın mahiyetini biraz daha yakından incelemek gerekmektedir.

---

<sup>463</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1-2. Paragraf, 78.

<sup>464</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 83.

Bu noktada Kant'ın adalet anlayışında önemli bir yere sahip olan genel birleşmiş irade kavramına daha yakından bakmak gerekmektedir. Kant'ın *genel birleşmiş irade* kavramı açıktır ki, Rousseau'nun *genel irade* kavramını hatırlatır. Ancak elbette ki birbirini hatırlatan bu iki kavram arasında önemli farklar bulunmaktadır. Rousseau'ya göre genel irade, her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Genel irade yalnızca ortak faydayı dikkate alır ve özel iradelerin toplamıdır. Fertlerin özel çıkarları arasındaki anlaşmazlık, toplumların kurulmasını sağladığı gibi aynı çıkarlar arasındaki anlaşma bunu mümkün kılmıştır. Böylece birbirlerinden farklı çıkarlar arasında ortak bir bağ kurulmuş olmaktadır. Bu ortak bağ, bütün çıkarların anlaştığı ortak bir noktadır. Rousseau'ya göre toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmek durumundadır.<sup>465</sup>

Rousseau, artılar ve eksiler çıkarıldığında kalan en genel iradenin gerekliliğini belirtir. Genel irade kavramıyla Rousseau, alınan oyun diğerlerinden fazla oluşunu kastetmez. Çünkü Rousseau'ya göre bu durumda genel bir iradeden değil, diğerlerine üstün gelen bir ayrı görüşün hâkimiyetinden bahsedilebilecektir. Düşünürü göre devlet gücünde partilerin ya da ideolojilerin ayrı ayrı birleşmeleri olmamalı ama her yurttaş kendi görüşüne göre kanısını söylemelidir. Rousseau, Machievelli'den bir örnek vererek, ayrılıkları önlemenin mümkün olmadığı durumlarda en azından o ayrılıkların bir mezhep haline gelerek kalıcılığının önlenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu durumda yapılacak diğer şeyse, parça parça birleşmelerin sayısını mümkün olduğunca arttırarak eşitsizlikleri engellemektir. Bu önlemler sayesinde genel irade her zaman açığa çıkacak ve halk da kandırılmayacaktır.<sup>466</sup>

Kant'ın devlet ve hukuk anlayışının kökenlerini Rousseau'da bulan yorumlar ve değerlendirmeler, eleştiriye açıktır. Her ne kadar ilk bakışta, Kant'ın genel birleşmiş iradesiyle Rousseau'nun genel iradesi arasında kimi benzerlikler var gibi görünse de Kant'ın *genel birleşmiş iradesi* Rousseau'nunkinden oldukça farklı bir temele dayanır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kant'ın genel birleşmiş iradesi kategorik imperatif merkeze alınarak geliştirilmiş bir kavramdır. *Genel birleşmiş irade* kavramı, Kant'ın, "kişinin kendisini başka herkesin yerine koyarak düşünmesi" temel düsturuna da uygun gözükmektedir. Böyle bir empatik bakış, kişinin diğer kişilerle kendisi arasındaki tikel farklılıkları yok saymayan bir bakıştır. Sözleşmeyi yapan taraflar kendileri ne iseler o

<sup>465</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 23.

<sup>466</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 26-28.

şekilde kalarak ortak bir sözleşme etrafında birleşebilirler. Saf aklın yasasının maksimler açısından istediği genellik de (amaçlar devleti) işte böyle bir genel birleşmiş iradeyi ortaya çıkaracaktır. Ancak yasa için olduğu gibi birleşmiş iradenin tesisi için de özgürlük öncelikli şarttır.

Özgürlüğün, genel birleşmiş irade açısından ne anlama geldiğini daha iyi anlamak için Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" adlı makalesinde belirttiği, aklın özel ve kamusal kullanımına dair ayrıma daha yakından bakmak, yol gösterici olabilir. Buna göre bir kişinin resmi görevinde kanunlara harfiyen uyması aklın özel kullanımının bir gereğiiken, aynı kişinin mesleğinin yanlış taraflarını, basın vb. yollarla eleştirip kendince doğru olanı özgürce dile getirmeye çalışması, aklın kamusal kullanımının bir gereğidir. Aklın kamusal kullanımı yoluyla, ilerleme de gerçekleşmiş olacak ve aydınlanmaya daha da yaklaşılacaktır. Bu bağlamda Kant, dönemin Hollanda Kilisesi'nin, "kimi kuralların asla değiştirilemeyeceğine" dair bir anlaşma yapmasına değinir. Filozof, böyle bir anlaşmanın insan neslinin gelecekteki her yeni aydınlanmasının önünde engel teşkil edeceğini belirterek bu anlaşmaya karşı çıkar. O halde Kant'a göre toplumun üzerinde birleşeceği konular, çeşitli etkenler bağlamında değişebilecek koşullara bağlı konulardır. Onun ilerlemeci zaman anlayışı yanında, Aydınlanmanın tamamlanmamışlığı konusundaki düşünceleri böyle bir konumlanışı gerekli kılmaktadır. Kant açısından düşünüldüğünde, gerçekleşmesi hiçbir şekilde engellenemeyecek olan değişim ve ilerlemede, aklın kamusal kullanımının ya da başka bir ifadeyle ifade özgürlüğünün etkisi göz ardı edilemez.<sup>467</sup>

Kant için hukukun *genel birleşmiş irade* ideasına uyması, yasaların herkese eşit uygulanmasının da teminatı olmaktadır. Ancak yasaların genel oluşu, sorunların tikel oluşu gerçeğini değiştirmez. O halde hukukun soyut genel yasaları tikel somut mevzulara uygulanmak durumundadır. Yasa koyucunun koyduğu genel yasaların tikel durumlara uygulanmasıyla, yürütme ve yargı erkleri ilgilenecektir. Bu durumda genel (omnes) ve tikel (singulum) arasında çözüme kavuşturulması gereken bir çatışmanın çıkacağı ortadadır. Buna göre hâkim yasama organı, yasayı koşulsuz bir buyruk olarak buyuran Wille (istek) iken, yürütme aracısı, yasayı maksimleri çerçeveleyerek eyleme dönüştüren Willkür (seçme), olmaktadır. George Armstrong Kelly'nin de belirttiği gibi burada adlî

---

<sup>467</sup> Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?", *Utopie kreativ*, 159 (Januar 2004), 5-10, 8.

unsur, erdem maksimlerinin etken oluşu değil nihâyi tatmini ortaya çıkaran ahlâkî bilinç olmak durumundadır. Kelly'e göre bu noktada, siyasetle ilgili iki yönlü bir sorun ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce, hukukun ideal kaynağı olağanüstü derecede etkisiz olabilir ve eylemin yürütme kaynağı kusursuz olacaktır. İkinci olarak, yargının rolüyle ilgili bir belirsizlik vardır. Bu noktada bazı hassasiyetler gereklidir. O halde, daha önce de adalet öznelliği bağlamında belirtildiği gibi, Kant açısından, çıkarılan yasanın ahlâk yasasına uyması yeterli değildir; yasaya muhatap olanlar kadar yasaları uygulayıp yürütenlerin de ahlâk yasasına uymaları bir zorunluluktur.<sup>468</sup>

Kant, *devlet hukukuna* (Staatsrecht) dair açıklamalarda bulunduğu yerde de, *birleşmiş irade* kavramından bahseder ve bu kavramı cumhuriyetçi bir anayasa etrafında birleşmiş bir halkı ifade etmek için kullanır. Bu bağlamda Kant, devleti herkesin ortak çıkarlarıyla bağlı bir *ortak varlık* (Gemeine Wesen) olarak tanımlar. Ve buradan yola çıkarak, *uluslararası devlet hukuku* (Völkerstaatsrecht) kadar, *dünya vatandaşlığı* hukukunun (Weltbürgerrechts) da temellendirilebilmesinin mümkün olduğunu belirtir.<sup>469</sup>

Kant'ın ahlâk merkezli bu özgün konumlanışının önemini anlayabilmenin yolu, doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ahlâk merkezli gerilime göz atılmaktan geçecektir. Doğal hukuk kavramı, insanların beşeri doğalarından dolayı bağlayıcı olan hukuk türüne işaret eder. Bu bağlamda aklın ve rasyonel olanın doğal hukukun temelini meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Doğal hukuk anlayışını savunanlar, doğal yasaların siyasete ve hukuka rehberlik edip insan davranışına ahlâkî standartlar verdiğini düşünürler. Temelleri Stoacılık ve Aristoteles'e kadar götürülebilecek klasik doğal hukuk anlayışı, adaletin tecellisini evrensel bir şekilde ortaya koymak iddiasındadır. Zira bu klasik anlayışa göre doğal hukukun temelleri Tanrısal iradede bulunmaktadır.<sup>470</sup>

Pozitif hukuk ise, toplumsal bir yapı içerisinde egemen güçler tarafından uzlaşmaya dayalı olarak ortaya konmaktadır. Bu yönüyle pozitif hukuk, doğal hukukun karşısında yer almaktadır. Pozitif hukuk bütün insanlar yerine, sadece kendisi için yapılmış olduğu toplumun üyelerini bağlamaktadır. Doğal hukuk anlayışını savunanlar pozitif hukukun doğal hukuka ve ahlâka dayandığını iddia ederlerken, hukukî

---

<sup>468</sup> George Armstrong Kelly, "The Structure and Spirit of Legality in Kant", *The Journal of Politics*, 31/2 (May, 1969), 524-525.

<sup>469</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, §43> 1. Paragraf, 88.

<sup>470</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 133

pozitivizmin savunucuları doğal hukukla pozitif hukuk arasında bir alâka bulunmadığı gibi, genel olarak hukukla ahlâk arasında da hiçbir ilişkinin bulunmadığını öne sürerler.

471

Esasında Kant'ın pozitif hukukun da gelişmesine etkisinin büyüklüğü inkâr edilemez. Onun *normativist pozitivist hukuk* anlayışına etkileri bu etkiye örnek olarak gösterilebilir. Hans Kelsen'in geliştirdiği bu hukukî anlayış, hukuk bilimini pozitif bilimler gibi saf bir bilim haline getirme arayışının bir sonucu olarak doğmuştur. Kelsen, Kant'ın biçim-içerik ayrımını kendi sistemine uyarlamıştır. Buna göre biçim, içeriği etkilemektedir. Ancak Kelsen, Kant'ın ahlâk ve adalete, kendi sisteminde verdiği merkezî değeri paylaşmamaktadır. Zira Kelsen, pozitivist hukuk anlayışlarının çoğunda olduğu gibi ahlâk ve adaleti, hukuk alanının dışında tutmaktadır.<sup>472</sup>

Yine de ahlâk yasasını temele alan özgün konumlanışından anlaşılmaktadır ki Kant, hukukun ahlâka önceliğini savunan *hukukî pozitivizmi* benimsememektedir. Zira Kant, kategorik imperatif yoluyla duyulur üstü bir evrensellik imkânını yakalayarak, ahlâkı, tezâhürler âleminde iş gören hukukun koşullu evrenselliğinden daha yüksek bir koşulsuzluk boyutuna çıkarmayı başarmıştır. Sokrates'ten bu yana tartışılan, ahlâkın kültürlere ve toplumlara göreceli oluşu savı Kant'la birlikte artık geçerliliğini yitirmiştir. Ahlâk, Kant'la birlikte evrensel bir akıl yasasına kavuşmuş ve böylece ahlâkı, hukuk lehine etkisizleştirmeye çalışan hukukî pozitivizm de temel argümanını yitirmiştir.

Elbette Kant, pratik aklın ahlâk yasası anlamındaki bir doğal hukuku pozitif hukukun yerine de geçirmeye çalışmaz. Onun Ahlâk Metazifiği'nde ortaya koyduğu hukuk öğretisi, pozitif hukukta olduğu gibi, sözleşmeye dayalı bir hukuk anlayışını olumlar niteliktedir. Ancak bu hukuk öğretisinin metafiziği akla dayanmaktadır. Zira Kant'ın da *Ahlâk Metafiziği*'nin önsözünde belirttiği gibi ahlâk öğretisinin ilk bölümü olan hukuk öğretisi, hukuk metafiziği olarak, akıldan ortaya çıkan bir sistemin gerektirdiği şeydir.<sup>473</sup>

Ancak Kant bütün yasamanın güdülerine göre birbirinden farklılaşacağını da belirtir. Buna göre bir eylemi kendine ödev ve güdü yapmak ahlâkîyken, ödevden başka

<sup>471</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 357.

<sup>472</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, 112.

<sup>473</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Vorrede> 2. Paragraf, 5.

bir güdüyle hareket etmek ise hukukî olmaktadır. Buradan hareketle Kant, *yasallık* (Legalitaet) ve *ahlâklılık* (Moralitaet) ayırımına gidecektir. Buna göre hukukî olan dış yükümlülüklerle ilgilidir ancak ahlâkî olan hem iç hem de dış yükümlülükleri kapsamaktadır. Buradan tüm ödevlerin yalnızca ödev oldukları için etiğe ait olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ahlâk yasası her zaman, hukukî sözleşmede ortaya konulan bir talebi yerine getirmemiz gerektiğini belirtecektir.<sup>474</sup>

Kant'ın sistemindeki sözleşme idesi kaynağını kategorik imperatifte bulmakta, bir devletin hukuku da sözleşmeye dayandığından, bu sözleşmenin tarafı olan ahlâkî öznelere de sözleşmeye uyma ödeviyle yükümlü kılmaktadır. Kant'ın hukuk anlayışı daha çok devlet merkezli bir hukuk anlayışı görünümündedir. Bu hukukî konumlanış, genel ve soyut kurallar altında özgürlük düşüncesine bağlıdır. Sosyal amaçlara dönük buyruklar yerine Kant, iradenin evrensel yasalarla uyuşmasından bahsetmektedir. Kant'ın hukuk anlayışının, kimi yönleriyle Hayek gibi sonraki düşünürleri de etkilediği anlaşılmaktadır.

475

Kant'ın hukuk devletini merkeze alan bu anlayışı onun orijinal konumlanışı anlamına gelmektedir. Bu durumda Kant, doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında kalan bir *devlet hukuku* anlayışını temsil eder görünür. Buna göre Kant, ahlâk alanındaki bireysel otonomiye yurttaşlık hukuku bağlamında korumaya çalışmıştır. Böylece özgürlüğü hukukîleştirme çabasına girişen Kant, siyaset sahnesinde tezâhür edecek bir *hukuk devleti* idesine ulaşmıştır. Böylece, hukuk devleti merkezli konumlanışıyla, otoriter yasa düşüncesini desteklediği gibi yasalara her şartta itaat etmenin gerekliliğini de temellendirmiş olmaktadır.<sup>476</sup>

Kant'ın, *Ahlâk Metafizigi*'nde, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında konumlandırılacak bir *izin verici yasa* (Erlaubnisgesetz) *hukukunu* var saydığını da burada belirtmek gerekmektedir. Bu yönüyle izin verici yasa, doğa durumu ile yurttaşlık durumu arasındaki geçişin de koşulu olmaktadır. *Benimki* ve *seninki* arasındaki ilişkiler ilk olarak böyle düzenlenmiştir. İzin verici yasa sayesinde, bir şeyin "*benim*" olduğunu iddia etmem için o şey için emek harcamam gerekmektedir. O nesnenin *benim* olması

<sup>474</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Son paragraf, 15; 1. Paragraf, 16.

<sup>475</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, 167-168.

<sup>476</sup> Toros Güneş Esgün, "Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş Ve İzin Verici Yasasının Olanakları", *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2017), 154-155.

için o sahipsiz şeyi sahiplenmem ve bu sahipleniş hakkındaki diğer kişilerin de onaylarını almam yeterlidir.<sup>477</sup>

Kant'a göre, izin verici yasalar sayesinde insan, bir başkasının bedeninde hak sahibi olabileceği (evlenebileceği) gibi mülk edinebilecek ya da başkalarının iradelerini kapsayan sözleşmeler yapabilecektir. Kamusal bir zorlamanın olmadığı böyle bir durum aslında doğa durumundan çıkışın da başlangıç aşamasıdır. Ancak yine de bu aşamada güç, bir devlet otoritesinin eline geçmediği için insanlar arasında karşılıklı güvensizlik artarak devam edecektir. Bu aşamadan sonra ise, izin verici yasanın verdiği gücün *a priori* bir zorunluluk olarak yurttaşlık hukuku yoluyla gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Böylece izin verici yasanın iki yönlülüğü yerine devlet hukukunun *tüm taraflılığı* (allseitig) durumuna geçilmiş olacaktır.<sup>478</sup>

Ancak Kant'a göre bu ilk hükümetin tesis ettiği hukuk sistemi de henüz olgunlaşmamış bir eğilimi temsil etmektedir. Zira bu hükümet yurttaşlar arasında düzeni sağlamak için her ne kadar zora başvuruyor olsa da kendisi hiçbir zora tabi değildir. Öyle ki bu çağ eşitsizliğin de ortaya çıktığı bir çağ olmak durumundadır. Kant'a göre bu süreç şöyle gelişmiştir: Ekimi ve dikimi bakımına bağlı olan bir arazi, kalıcı konutlar gerektirecektir ve tüm yaralanmalara karşı savunulması için birbirini destekleyen çok sayıda insan da gerekecektir. Sonuç olarak, bu yaşam tarzıyla, insanlar artık kabilelere bölünemeyecekler, mülklerini vahşi avcılara veya gezgin çoban ordularına karşı korumak için bir araya gelip köyler inşa etmek zorunda kalacaklardır. Kant'a göre değiş tokuşun da doğduğu bu dönemde sanat, eğlence ve çalışkanlık gibi insanı geliştiren faaliyetler de ortaya çıkmıştır. Ancak Kant için en önemlisi, bu dönemde sivil anayasa ve kamu adaletinin ortaya çıkışıdır. En büyük şiddet eylemleriyle ilgili olarak, cezayı artık daha önceki durumda olduğu gibi bireyler değil, yasal bir güç vermektedir. Zira Kant'a göre, henüz güçler ayrılığının gerçekleşmediği bu ilk ve kaba temelden, toplumsallık ve sivil güvenliğin en verimli olduğu tüm insan sanatı, yavaş yavaş gelişmiştir. Yine bu çağla

---

<sup>477</sup> Toros Güneş Esgün, "Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş Ve İzin Verici Yasanın Olanakları", 148.

<sup>478</sup> Toros Güneş Esgün, *Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları*, 148-149.



birlikte, pek çok kötülüğün ve aynı zamanda tüm iyiliklerin zengin kaynağı olan insanlar arasındaki eşitsizlik başlamış ve de artmaya devam etmiştir.<sup>479</sup>

Kant, hukuk ve adalet konusunda devrim sayılabilecek bu gibi görüşleriyle kendisinden sonraki pek çok hukukçuyu ve düşünürü de etkilemiştir. Çalışmada, Kant'ın düşüncelerinin Rawls'un adalet teorisi üzerindeki etkisinden daha önce ayrıntılı olarak bahsedilmiştir. Kant, bir başka liberal adalet teorisyeni olan Hayek'in de adalet ve hukuka dair konumlanışını da ciddi manada etkilemiş gözükmektedir. Norman Barry, Hayek'in pozitif hukukla doğal hukuk arasında konumlandığını belirtirken, gerçekte Kant'ın etkisine de zımnî olarak işaret etmiş olmaktadır.<sup>480</sup>

Hayek'ten, Kant'ın etkisine dair somut bir örnek vermek gerekirse, *negatif evrenselleştirme testi* örneğinden bahsetmek mümkündür. Hayek'te karşımıza çıkan bu teste göre yasakoyucu yeni bir âdil davranış kuralı ortaya koyma durumunda yeni yerleştireceği kuralları negatif evrenselleştirme testine tabi tutmak zorundadır. Aslında bu testin ilk örneğini veren isim Kant'tır. Kant'ın kategorik imperatifi, Hayek'e göre negatif evrenselleştirme testine önemli bir örnek oluşturmaktadır. Kategorik buyruğun negatifliği onun somut bir davranış şekli buyurmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak Hayek, Kant'ın bu ilkeyi ahlâk alanında konumlandırmış olmasını eleştirmektedir. Hayek'e göre Kant, ahlâk alanındaki bu konumlanışla, ilgili ilkenin hukuk alanında taşıdığı önemi etkisiz kılmıştır.<sup>481</sup>

#### **4.1.1. Doğa Durumundan Dünya Yurttaşlığı Hukukuna**

Kant, *Ebedi Barış* hakkındaki denemesinde bir arada yaşayan insanların *doğa durumundan* (status naturalis) bahseder ve bu durumun barış durumu değil de savaş durumu olduğunu belirtir. Ona göre doğa durumu her zaman bir savaş durumu olmasa da en azından, sürekli bir tehdit durumuna tekabül eder. Çünkü burada insanların birbirine düşmanlık yapmaması henüz bir sözleşme yoluyla garanti altına alınmamıştır. İnsanların bir arada ve güvende yaşamasının yolu, ancak hukuk düzeni içinde gerçekleştirilebilecektir. Eğer hukuk düzeni tesis edilmezse, insanlar birbirilerine

---

<sup>479</sup> Immanuel Kant, *I. Kant, AA VIII: Abhandlungen nach 1781: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, (Erişim Tarihi: 1.03.2022) <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/Inhalt8.html>, 119.

<sup>480</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, 120.

<sup>481</sup> Sururi Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, 138-139.

düşmanca muamelede bulunabilecektir ve bu durum karşılıklı güvensizliği doğuracaktır.  
482

Kant'ın hukuku, *özel hukuk* (Das Privatrecht) ve *kamusal hukuk* (Das öffentliche Recht) şeklinde iki bölüme ayırması da dikkat çekicidir. Buna göre özel hukuk; mülkiyet hukuku, kişisel hukuk ve evlilik, ebeveyn, ev sahipliği hukuku alt başlıklarını içeren kişisel hukukun bir başka türünden oluşur. Özel hukukun burada bahsi geçen üçüncü dalına dair değerlendirmeleri Hegel'den Vorlaender'e kadar pek çok düşünür tarafından tartışılmış, en hafif tabiriyle bu değerlendirmeler, evliliğin gerektirdiği duygusallıktan uzak ve aşırı yasal değerlendirmeler olarak görülmüştür.<sup>483</sup>

Kant'ın, aile kurumunun tesisinin başlangıcından aile fertlerinin ilişkilerine değin, aileyi taraflarca karşılıklı olarak kabul edilmiş bir mülkiyet ve sözleşme ilişkisi bağlamında değerlendirmiş olması, aile kurumunun, sözleşmeye dayanacak bir cumhuriyet devletinin de en temel kurumu olması bakımından da anlamlı görünmektedir. Kant'a göre, cinsel özelliklerinin karşılıklı olarak kullanılması arzusunun ön şartı altında bile, evlilik sözleşmesi keyfi değil, insanlık hukukuna göre zorunlu bir sözleşmedir. Buna göre, kadın ve erkek, cinsel özelliklerine göre birbirlerinden zevk almak istiyorlarsa, zorunlu olarak birbirleriyle evlenmelidir ve bu zorunluluk Kant açısından saf aklın yasalarından kaynaklanmaktadır.<sup>484</sup>

*Kamusal hukuk* ise Kant için doğa durumundan çıkış için zorunlu bir hukuktur. Kamusal hukuk genel hatlarıyla, devlet hukuku, devletlerarası hukuk ve dünya vatandaşlığı hukuku alt başlıklarından oluşmaktadır. Kant, devlet hukukunun zorunlu oluşundan yola çıkarak, devletlerarası hukukun ve de dünya vatandaşlığı hukukunun da zorunlu olarak ortaya çıkacağından bahseder. Filozof, devleti ve kamusal yasal zorlamayı, insanların doğal durumdan çıkmasının bir şartı olarak görür. Buna göre kişi, herkesin kendi kafasını takip ettiği ve diğerleriyle çatışmaya girdiği doğa durumundan çıkmalıdır. O halde devlet yoluyla insan, kamusal olarak yasal bir dış zorlamaya boyun eğmiş ve böylelikle kendisi için tanınması gereken şeyin yasal olarak herkes için ve yeterli güçle parçası olmuş durumdadır.<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 39.

<sup>483</sup> Joachim Kopper, "Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht", *Kant-Studien*, 52/1-4, 1961, 283.

<sup>484</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 4. Paragraf, 61.

<sup>485</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 89.

Kant, daha önceki bölümlerde de ortaya konulduğu gibi, hukuk düzeninin en ideal şekli olarak *cumhuriyetçi* devlet anlayışını görür. Çünkü Kant'a göre *cumhuriyet*, ahlâk yasasının da temelindeki özgürlük ilkesine dayanan bir sistemdir. Yine ona göre cumhuriyet, insanların özgürlük ilkeleri bakımından olduğu kadar eşitlik ilkesine bağlı bir anayasaya bağımlılık ilkesi bakımından da bir halkın bütün yasalarının dayanması gereken sözleşme fikrinden doğan tek düzendir.<sup>486</sup>

Kant, cumhuriyetçiliğin karşısına ise *despotizmi* koyar. Ona göre despotizm hukukun temel adalet ilkesine aykırıyken cumhuriyet, bireyin özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle bir arada var olmasını teminat altına alan bir anayasaya bağlı olmak durumundadır. Kant elbette Titus ve Marcus Aurelius gibi âdil yöneticilerin her yönetim şeklinde var olabileceğini kabul etmektedir ancak ona göre cumhuriyetçi bir devlet anayasası oluşturulması durumunda Domitian ve Commodus benzeri despot yöneticilerin devletlerin başına geçmesinin önüne de geçilmiş olacaktır.<sup>487</sup>

Kant'a göre doğa durumu (Status Naturalis) ve de despotik devlet anlayışı mutlak olarak adaletsiz bir durum olarak adlandırılmasa da adalet kanunlarından yoksun bir duruma karşılık gelir. Herkesin birbirine karşı güç kullanabileceği böyle bir devlet, adalet kanunlarından yoksun bir devlet (status iustitia vacuus) olmak durumundadır. Çünkü burada karşılıklı hak ihtilafları durumunda hak sahibine hakkını verecek kanunlar yoktur ve bir yargı müessesesi teşkil edilmemiştir. Böylece herkes birbirinin hakkını diğerine terk etmeye zorlanabilecektir. Burada Kant'ın, adaleti kamusalılık (öffentlich) bağlamında ele aldığı ve adaletin türünü de *dağıtıcı* (distributive) adalet olarak adlandırdığı anlaşılmaktadır.<sup>488</sup>

Kant'ın değerlendirmelerinin devamında, herhangi geçici bir devletsizlik durumunda (doğal durumda) *Benimki* ve *Seninki* arasındaki dengenin nasıl sağlanacağına dair ipuçları ortaya konulduğu da anlaşılmaktadır. Buna göre pratik aklın yasalarına uyulması durumunda cumhuriyetçi devletin kanunlarının aynısı ortaya çıkacak ve *Benimki-Seninki* arasındaki adalet bir yönüyle tesis edilmiş olacaktır. Ancak Kant, yasanın koşulsuz (kategorik) ve içeriksiz olduğunu aklında tutmakta ve tezâhürler âleminin sürekli değişen içerikli koşullarının da adalet tarafından dikkate alınması

---

<sup>486</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 40

<sup>487</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 6. Dipnot, 43-44.

<sup>488</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 89.

gerektiğini kabul etmektedir. Buna göre *hukuk devletinin* var olması durumunda, saf aklın yasalarının hangi koşullar altında uygulanacağına, *dağıtıcı adalet* ilkelerine göre karar verilebilecektir.<sup>489</sup>

Kant'a göre *güçler ayrılığı* prensibine uymak da despotik bir devlet anlayışından uzaklaşmak için önemlidir. Ona göre hükümetin görevi yürütme görevi olup, yürütmeye yetinmeyip yasa koyucu olmayı da seçen bir hükümet, despotik bir hükümet olarak değerlendirilmelidir. Kant'a göre her bir devlet kendi içinde üç ayrı otoriteyi içermelidir. Bu üç ayrı otorite de aynı anda *genel birleşmiş iradeyi* (den allgemein vereinigten Willen) temsil edecektir. Böyle bir güçler ayrılığı prensibine göre, *hâkim otorite* (Herrscher-gewalt) yasa koyucu tarafından temsil edilirken, *yargı otoritesi* yargıçlar tarafından temsil edilir. Üçüncü otorite olan *yürütme otoritesinin* görevi ise, diğer alanlara tahakküm etmeden devleti yasaya uygun bir şekilde yönetmektir.<sup>490</sup>

Kant'ın imkânını cumhuriyetçi bir hukuk devletinde gördüğü adaleti, kozmopolit bir dünya sistemine değin genişletmeye çalıştığı ortadadır. Esasında Kant'a kadar, pek çok filozof kozmopolit bir dünya devleti fikrini savunmuştur. Özellikle de Stoacılar, apolitik bir kozmopolitizmi savunmalarıyla belirginleşmektedirler. Ancak bu alana yönelik olarak Kant'ın yazdığı gibi bir eser ortaya çıkmamıştır. Kant 1795 yılında yazdığı *Ebedi Barışa Doğru* adlı felsefi denemesinde ve de 1797'de yayımlanan *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinde dünya yurttaşlığı hukukuna ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Evrensel bir barış ve hukuk düzeni düşüncesi Kant açısından geçici bir mesele değil, onun bütün düşünsel sistemi yoluyla ulaşmayı hedeflediği nihayi noktadır.<sup>491</sup>

Kant'ın henüz SAE adlı eserinde müjdelediği *moralische Welt* (Ahlâkî dünya) ideası, hissedilir dünya üzerinde etkisi olabilecek bir pratik idea olarak resmedilir. Dünya tüm ahlâkî yasalar ile uyumlu olduğu sürece ahlâkî bir dünyadır. Kant'a göre düşünülür bir ideal dünya olan bu dünya, ahlâkın gelişimini önleyen tüm unsurların engellenmesiyle teşkil edilmektedir. Kant bu dünyanın bütün akıllı varlıklar için bir *corpus mysticum* (mistik bütünlük) olduğunu belirterek, adaletin ilk prensibinin hayata geçmesini böyle bir bütünlüğün şartı olarak koyar: *Bu akıllı varlıkların ahlâkî yasalar altındaki bütün özgür*

---

<sup>489</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 3. Paragraf, 89.

<sup>490</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 90.

<sup>491</sup> Otfried Höffe, *Adalet Felsefi: Bir Giriş*, 95.

*seçimleri (Willkür) kendi kendileriyle olduğu kadar bütün diğerlerinin özgürlüğü ile sürekli olarak sistematik bir birlik içinde olsun.*<sup>492</sup>

O halde Kant'ın, SAE'den cumhuriyetçi hukuk devletine, oradan da dünya yurttaşlığına değin temele aldığı hukuk ve adalet prensipleri, esasında onun *ahlâkî dünya* ideasından doğmaktadır. Sadece aklın nesnesi olabilecek böyle bir idea, zamandan ve mekândan bağımsız olması yoluyla tezâhürler âleminin bütün değişebilir hukukî ve siyasi tasarımlarının sürekli bir adım öncesinde, değişmez bir model olarak da bulunmak durumundadır. Hatta bu *ahlâkî dünya* ideasından doğan *ebedi barış ideası*, dogmatik aklın çatışmalarını önlemek için de bir model olarak kullanılacaktır. Kant'ın ilk olarak 1781'de yayımlanan SAE'nde dikkatlere sunduğu *ebedi barış* kavramı, burada aklın, doğa durumundaki sürekli savaş halinden kurtulması için önerilecektir. Dogmatik aklın sonu gelmez çatışmalarını önlemenin yolu, aklın kendisini eleştirmesinden geçmektedir. Zira ancak bu eleştireye istinat eden bir yasama sürecine geçildiğinde *ebedi barış* (einen ewigen Frieden) sağlanabilecektir.<sup>493</sup>

Kant'a göre doğa, milletlerin birbirine karışmasını önlemek için dillerin ve dinlerin birbirinden farklı olmasından yararlanır. Bu ayrılıkların savaşa dönüşmesini önleyecek olansa, *kültür* olmaktadır. Kültürün yükselmesi, insanların temel prensiplerde uzlaşarak birbirine yaklaşmasını sağlayacaktır. Bu da barış konusunda uzlaşmanın teminatıdır. Böyle bir barış anlaşması, özgürlükleri engelleyen despotizmi önleyecek ve renkli bir rekabetle oluşacak ahengi teminat altına alacaktır. Kant'a göre, burada doğanın diğer bir isteği ortaya çıkmaktadır. Doğa, insanları bir milletler hukukunun esaslarına uygun olarak kurnazlık ya da gücün tesiriyle birleştirmek de istemektedir. Bu yolla doğa, *dünya yurttaşlığı hukuku* kavramının şiddete ve savaşa karşı koruyamayacağı milletleri karşılıklı menfaat esasına göre birleştirecektir. Bu durumda, kısa sürede bütün milletlere yayılacak olan ticaret ruhu, muhtemel savaşları önleyecektir.<sup>494</sup>

Kant'ın dönemin güncel bir siyasi meselesi üzerine düşünmesinden doğan *Ebedi Barış* denemesinin, yine siyasi bir olay olan, Fransa ve Prusya arasında imzalanmış *Basel Barış Antlaşması* vesilesiyle yazıldığı da kaynaklarda belirtilmektedir. Kant, bu eser vasıtasıyla *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinin hukuka dair tezlerini de siyaset âlemine etkili

<sup>492</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 836]-[B 837]: 663.

<sup>493</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [B 779]- [B 780]: 621-622.

<sup>494</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 62.

bir şekilde duyurmuştur. Ayrıca Kant'ın dünya yurttaşlığı hukukunu içeren *Ebedi Barış* denemesi, dönemin Paris'inde büyük bir siyasi ilgiye mazhar olmuştur.<sup>495</sup> Bu da göstermektedir ki, hem *Ahlâk Metafiziği* hem de *Ebedi Barış* eserleri, aynı zamanda siyasete yön vermek için de yazılmış eserlerdir.

#### **4.1.2. Kant'ın Hukuk-Ahlâk Gerilimini Aşma Çabası**

Hukuka dair meselelerde de Kant, saf aklın sınırları dâhilinde tezâhür edebilecek bir evrenselliğin peşindedir. Kant, doğanın nedenselliğine tabi olan sınırlı ve koşullu öznenin, evrensel bir yasaya tabi olmak suretiyle aklın uzay ve zamandan bağımsız olan *mundus intelligibilis*'ine dâhil olmak zorunda olduğunu düşünmektedir. Platon'un idealar dünyasında aradığı o değişmezlik ve evrenselliği Kant, saf aklın sınırları içerisinde bulduğunu düşünür. Ahlâk yasası deneyimden değil de akıldan kaynaklandığı için koşulsuzdur ve özgürlüğün yasasıdır. Bu nedenle o, kültürden kültüre, gelenekten geleneğe, coğrafyadan coğrafyaya değişen birbirinden farklı ahlâk kuralları yerine, bütün akıl sahipleri için geçerli evrensel bir ahlâk yasasının izini sürmektedir. Ahlâk yasasına dayandırdığı hukuk öğretisi yoluyla aradığı da evrensel bir adalet prensibidir. Böyle bir evrenselliğin şartı da, adalet ilkesinin gerek doğa nedenselliğinden gerekse de kültürlerden bağımsız olmayı garantileyen bir özgürlüğe dayanıyor olmasıdır. Herhangi bir suçlunun, kategorik imperatifin bir yasası olan ölüm cezasından kaçmak adına faydacı bir hukuk anlayışına yönelmesi bile Kant açısından gerçek özgürlüğü ve de dolayısıyla adaleti tehdit eden, asla kabul edilemez bir duruma karşılık gelecektir. Hatta suçu işleyenler, araba cezasıyla ölüm cezasından birisini seçmekte muhayyer bırakılsalar bile, ahlâk yasası gereği onların ölüm cezasını seçmeleri daha dürüstçe olacaktır. Kant'a göre, cinayeti işleyen, emreden ya da katkıda bulunan katiller ne kadar çoksa, o kadar çok kişi de ölüme mahkûm edilir zira genel *a priori* yasalara göre yargı gücü ideası olarak adaletin istediği budur.<sup>496</sup>

*Ahlâk Metafiziği*'nin, hukukun ve de adaletin en genel prensibini; özgürlüğü merkeze alışı, Kant'ın hukuku ve de adaleti, ahlâk yasasının şemsiyesi altına aldığı da önemli bir göstergesidir. Zira Kant'a göre, ahlâk yasası, bir *ratio cognoscendi* (düşünülme nedeni) olmaklığıyla *özgürlüğü* düşünebilmemizin biricik imkânını bize sunmaktayken,

<sup>495</sup> Otfried Höffe, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu 273.

<sup>496</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 106, 107, 108.

özgürlük de, ahlâk yasasının *varlık nedeni* (ratio essendi) olmak durumundadır.<sup>497</sup> Bu temel üzerinden, Kant'ın en genel hukuk prensibinden hareketle özgürlüğün, hukukun ve adaletin de *ratio essendi*'si olduğunu savunmak mümkün görünmektedir. Buradaki özgürlük bireyin özgürlüğüyle genel özgürlüğünün genel bir yasa altında birleştiği bir özgürlüktür.

Kişinin, ahlâk yasasından gelen eylemleri sınırlandırma talebini kendi iradesiyle kabul etmesi, nasıl *iç özgürlüğü* veriyorsa, herkesin özgürlüğünü kurtarma adına genel bir hukukî yasanın kişinin eylemlerini sınırlandırma talebine verilen olumlu yanıt da, *dış özgürlüğü* vermektedir. Hukuk ve ahlâk arasındaki bu kesişim noktası, hukuku da ahlâk metafiziğinin altına yerleştirmenin en önemli gerekçesidir. Pratik akla dayanan adalet ilkesinde ahlâk yasasındaki özgürlüğün temele alınmış olması göstermektedir ki, Kant açısından âdil olan esasında İyi'den doğmaktadır. Bu noktada özgürlük, İyi ve âdil olan arasındaki ortak paydayı oluşturmaktadır. Öznelerin dışsal ve biçimsel eylemleriyle ilgilenen hukukun özgürlüğü bir *dış özgürlük* meselesiyken (aussere Freiheit), ahlâk yasasının özgürlüğü bir *iç özgürlük* meselesi (innere Freiheit) olmak durumundadır.<sup>498</sup>

Hukuk ve ahlâk arasındaki gerilim, o halde *iç özgürlük* ve *dış özgürlük* arasındaki gerilim anlamına da gelmektedir. Bu durumda Kant'ın *iç özgürlük* ve *dış özgürlük* arasındaki gerilimi aşmayı başıyıp başaramadığı, bu iki alan arasında nasıl bir uzlaşma tesis ettiği sorusu da cevaplanması gereken önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. *Ahlâk Metafiziği*'nde karşımıza çıkan *iç özgürlük* kavramı, başlıkta sorunsallaştırılan mesele açısından kilit bir kavram olarak değerlendirilebilir. Kant'a göre, *iç özgürlüğe* dayanmak bakımından ahlâkın hukuk karşısında bir önceliği bulunmaktadır. Dışsal zorlamalar ile insanın doğru davranışlar eylemesi mümkündür ama bu eylemeler sonucunda ortaya çıkacak eylemler, özgürce gerçekleştirilmiş filler olmayacaktır. Ancak *ahlâk yasasından dolayı* yapılan eylemler böyle değildir. Özne, bu eylemleri bile isteye, özgür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Bu noktada ahlâk yasası bir zorlama olarak değil bir özgürlük imkânı olarak görülür. Zira ahlâk yasasına uyan özne, dışarıdan bir yasa baskısına maruz kalmamakta, kendi özgür iradesiyle, bizzat kendisi

---

<sup>497</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, Önsöz 1. Dipnot: 704.

<sup>498</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Son Paragraf, 166-1. Paragraf, 167.

istediği için ahlâk yasasına boyun eğmektedir. *Ahlâk Metafiziği*'nin *Etiğin Metafizik Unsurları* adlı bölümünde iç özgürlük ve ahlâk ilişkisine değinilmektedir:

Genel olarak ahlâkî felsefenin alt bölümünün dayandığı bu ayrım şunun üzerine kuruludur: her ikisinde de ortak olan özgürlük kavramı, görevleri dış ve iç özgürlüğünkiler olarak bölmeyi zorunlu kılar; tek başına sadece ikincisi etiktir. Dolayısıyla, tüm etik görevlerin koşulu olan bu iç özgürlüğün bir başlangıç (discursus praelimaniris) olarak tartışılması gerekir...<sup>499</sup>

İç özgürlük için iki şey gereklidir: belirli bir durumda (animus sui compos) kendisinin efendisi olmak ve nefesine hâkim olmak (semetipsum da imperium), yani duygularını bastırmak ve tutkularını yönetmek. Bu koşullarda karakter (indoles) asildir (erecta); tersi durumda ise rezildir (indolde abjecta serva).<sup>500</sup>

Kant, *PAE*'nde de *iç özgürlüğün* haksızlıkları önlemek ve adaleti gerçekleştirmek açısından üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. *İç özgürlük* sayesinde insanın, saf ahlâkî kararlar verebileceğine değinen Kant, böylece insanın eğilimlerinin ve dışarıdan gelen zorlamaların ağır yüklerinden kurtulacağını belirtir:

Benim haksızlık yaptığımı yalnız benim bildiğim ve bunu açıkça itiraf etmenin ve giderilmesini önermenin kibirlilikle, bencillikle, hatta hakkını yediğim insana başka bakımlardan haksız olarak duyulmayan nefretle bunca çeliştiği bir durumda, yine de ben bütün tereddütleri bir yana bırakabiliyorsam; bunda, eğilimlerden ve mutlu rastlantılardan bağımsızlığın ve başka bir bakımdan beni selamete götüren bir kendime yeter olma olanağının bilinci vardır.<sup>501</sup>

Kant'ın, adaletin öznesinin teşekkül imkânını, yalnızca ahlâk yasasına uymakta mümkün gördüğünü açıkça ifade ettiği yukarıdaki ifadeler, pratik aklın metod öğretisi bağlamında ortaya konulmuş ifadelerdir. Bu sonuca ulaşmak için metodun izleyeceği yol ise, öncelikle ahlâk yasasına göre yargıda bulunmak, daha sonra, kendimizin ve başkalarının özgür eylemlerini gözlemlemeyi bir alışkanlık haline getirmek, en sonunda ise, bu gözleme faaliyetinde tecrübe ettiğimiz eylemin ahlâk yasasına uygun olup olmadığını, eğer uygunsa hangisine uygun olduğunu sorarak keskinleştirmektir. Bu sayede ahlâkın öznesi, sırf yükümlülük için neden veren yasayı, gerçekten yükümlülük yükleyen yasadan ayırt edebilecektir. Kant böylece hak meselesini, öncelikle ahlâkın meselesi kılar ve ahlâkî öznenin adalet öznesine dönüşmesinin imkânını da bir sonuç olarak ortaya koymuş olur: *Söz gelişi, insanların hakkının benden talep ettiğinin yasasına*

<sup>499</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, 53; a.mlf. *Etiğin Metafizik Unsurları*, 59.

<sup>500</sup> Immanuel Kant, *Etiğin Metafizik Unsurları*, 60-61.

<sup>501</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 287: 173.



*karşılık, onların ihtiyaçlarının yarasını ayırmayı, böylece de bir eylemde bir araya gelen farklı ödevlerin birbirlerinden nasıl ayırt edileceğini öğretir.*<sup>502</sup>

Her ne kadar ahlâk yasasıyla iritbatlı olsa da hukuk Kant açısından, iç özgürlükle değil, dış özgürlükle alakalıdır. Ona göre hukuk eğer maksimi evrensel bir yasa haline gelmişse, yalnızca dış özgürlüğün biçimsel koşuluyla ilgilenecektir. Ahlâk ise, herhangi bir özgür iradenin nesnesini bütün insanlar için genellenebilecek nesnel ve zorunlu bir amaç olarak sunan pratik akla dayanmaktadır. Bu nedenle onun alanı, iç özgürlüğün koşulsuz dünyasına aittir. Böylece etik, saf pratik aklın amaçlarının bir sistemi olarak da tanımlanabilecektir.

Bir insanı, başkalarının aracı haline getirecek bir amaca yönelik eylemlere zorlamak mümkündür. Ancak aynı insanı herhangi bir amacı sahiplenmeye zorlamak imkânsızdır. Çünkü Kant'a göre insan, iç özgürlüğü sayesinde, kendi amacını sadece kendisi belirleyebilecektir. İnsanları kimi eylemlere zorlamak dış özgürlüğün alanına giren hukukî yasaların vazifesidir. Hukuk yasaları yoluyla, insanları bir amaca yönelik eylemlere zorlayabiliriz. Ancak bu durumda ortaya çıkan eylemler ahlâkî eylemler olmayacaktır. Çünkü bir eylem ancak iç özgürlüğe dayandığında; diğer bir deyişle, özgür irade tarafından belirlendiğinde erdemlidir.

Kant'ın iç özgürlük ve dış özgürlük arasında yaptığı ayırım, ahlâk yasasının özgürlüğünün hukuk ve siyasetin özgürlüğü adına paranteze alınabileceğini gösterir. Kant'ın da savunduğu gibi dış özgürlüğün zorunlu sebeplerle kısıtlanmış oluşu, iç özgürlüğün de kısıtlanabileceği anlamına gelmemektedir. Dış özgürlük, her ne kadar meşru gerekçeler sunularak *sensus communis* lehine baskılanabilse de, teneffüs edeceği çatlakları bulan iç özgürlüğün gün yüzüne çıkışını hiçbir hukukî yasa engelleyemeyecektir. Ancak sanal dünyada durumun böyle olup olmadığı şüphelidir. İnternetteki uzamsallık, uzamın dışarıda değil de Kant'ın savunduğu gibi görünüm formlarında konumlandığını bir kere daha düşündürür. Ancak burada uzam ikiye bölünmektedir. Aslında ikisinin de formları görümüzde olan, bir dışsal ve bir de sanal uzam (platform, site, homepage vd.) vardır artık. Ancak *sensus communis* uzamı dışsal olandır. Oradan kopup sanal dünyaya konumlanan öznenin toplumsallığı, ancak toplumsuz bir toplumsallık olarak adlandırılabilir. Bu noktada burada kendisinin olmayan

---

<sup>502</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 284-285: 171-172.

emanet bir kendilikten de bahsetmek gereklidir. Zira internetin öznesi, kendisine özel olarak kabul ettiği e-posta adresinde, ya da sosyal medya hesabında, kendi sanal evinde değil başka bir şirketin harddiskinde konumlanmıştır. Bu özne, iç özgürlüğünü yaşadığını düşündüğü sözde özel alanında da sürekli gözlenme, verilerinin saklanması benzeri zorbalıklara maruz kalmaktadır. Kant elbette böyle bir özgürlük yitimini kabul etmezdi. Hitabet sanatçılarını, kendilerini dinleyenleri özgürlüklerinden yoksun bırakmakla eleştirmesi ve bundan dolayı da mahkemeler için olduğu kadar, kiliseler için de bu sanatı uygun görmemesi tespiti<sup>503</sup> ile kıyaslandığında, Kant'ın, sanal şiddeti hiçbir şekilde tasvip etmeyeceğini tahmin etmek çok da güç olmayacaktır.

Burada şu gerçek ortaya çıkar; dış özgürlük olduğu kadar iç özgürlük meselesi de Kant için bir adalet meselesidir. Dış özgürlüğün kısıtlanmış ve dondurulmuş sınırlı adaleti karşısında Kant, iç özgürlüğe dayanan ve eylem tanımlaması belirsiz bırakılmış bir adalet anlayışının, farklılıklar açısından kurtarıcı bir rol üstleneceğini henüz çok erken dönemde görmüş olmalıdır. Zira ahlâk yasası, eylemlerimizi değil, eylemlerimizin maksimlerini belirleyecek şekilde, eylemleri adlandırmamış olmak açısından bir *belirsizlik* içerir. Kant'a göre ahlâk, eylemimizin maksimleri için bir temel arz etmektedir. Böylece eylemin maksimleri, rasyonel varlıklar açısından evrensel bir yasa haline getirilebilmektedir. Hukukta evrensel yasalar başkalarının iradelerine hükmetmeye yöneliktir ancak ahlâk yasası bireyin kendi özgür iradesinin yasası olmaktadır.<sup>504</sup>

Hegel, Kant'ın ahlâk yasasını eleştirirken, ahlâk yasasının içeriği boş olan formel bir yasa oluşunu ön plana alacaktır. Ahlâk yasasının belirsizliğinin değil de hukukun katılığının yanında olan Hegel'e göre böyle bir yasa, insanları evrensel kimi ahlâk kurallarını uygulamaya yönlendirmekten ziyade, genelleme ilkesini öznel bir şekilde yorumlatmak yoluyla, ahlâk dışı davranışlara da itebilecektir. Burada ahlâk yasasını eleştirirken Hegel'in söylemek istediği aslında şudur: Ahlâk yasası, içeriğinin belirsiz olması nedeniyle insanların farklılıkları adedince ahlâkî yaşantıların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu da evrenselliği değil aşırı bir öznelciliği doğuracaktır.<sup>505</sup>

Hegel'in bu değerlendirmeleri, Kant'ın ahlâk yasasıyla, çağdaş farklılık etiğinin de temellerinin atılmış olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kant'ın, *Ahlâk Metafiziği*

---

<sup>503</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §53> 1. Paragraf: 1117.

<sup>504</sup> Immanuel Kant, *Etiğin Metafizik Unsurları*, 29.

<sup>505</sup> Bilge Salur, *Hegel'in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi*, 17.

adlı eserinde ahlâk yasasının belirsizliğini ön plana alırken, hukukun katılığını ikinci planda gösteren değerlendirmeleri, aslında onun Hegel'in belirttiği sonuçların da farkında olduğunu düşündürmektedir. Zira Kant bu eserinde ısrarla, ahlâkî ödevlerin belirsizliğine vurgu yaparken hukukî ödevlerin katılığını dile getirmektedir. Tam da bu noktada Kant'ın ahlâk yasasının, aslında adaletin imkânına yönelik bir kaygıdan doğduğunu anlamak mümkün olacaktır. Kant'a göre ahlâk yasası, eylemlerin kendilerine değil yalnızca maksimlerine hükmedebilmektedir ve bu durum Hegel'in kaygılarının da ana sebebidir. Maksimlerin ön planda olması ise adaletin imkânını daraltıp sınırlandırmaktan çok genişletip serbestleştirmektedir. Zira seçmeli irade bu noktada istediği eylemleri seçmekte özgür olmaktadır. Ancak Kant, ahlâk yasası yoluyla hukuku dışlamış değildir. Zira ahlâk yasasının itaat ilkesi, ahlâkî özneleri adaletin hukukî yasalarına uymaya da yönlendirmektedir: *Ödev ne kadar belirsiz olursa ve buna göre insanın eyleme olan yükümlülüğü o kadar kusurluysa ve yine de bu itaat ilkesini (kendi zihninde) katı ödev (adaletin) yaklaştırmayı, bireyin erdemli eylemi o kadar çok mükemmeldir.*<sup>506</sup>

Burada Kant, içeriği belirsiz olan ahlâk yasasının, içerikli hukukun katı ödevlerine yaklaşımcı bir özelliği olduğundan bahsetmektedir. Zira *kategorik imperatif*'in itaat ilkesi, özneleri hukuk yasalarına da uymaya hazırlamaktadır. Bu hazırlama da bireylerin erdemli eylemlerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. O halde Kant'a göre bireylerin ahlâkî gelişimleri, hukukî ve siyasi olarak bir arada yaşamanın da temelini oluşturmaktadır. Ancak öncelikle hukukî ve siyasi uygulayıcıların da ahlâkî gelişmelerini tamamlamış olmaları gerekmektedir.<sup>507</sup> Bu da Kant'ın öncelikle hukukun ve siyasetin öznelerini ahlâkî özneler olarak inşa etmeyi hedeflediğini, hukukun ve siyasetin talep ettiği adaletin imkânını da ancak böyle ahlâkî öznelerin varlığıyla mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bu arada, ahlâk yasasının olmazsa olmaz bir şartı olan, *herkes için genel bir yasa olabilecek maksimleri* seçme şartının, öznedeki ahlâk yasasından önce var olan başka bir ahlâkın varlığını var saymadan ortaya konulamayacağı da iddia edilebilecektir. Kant'ın ahlâk düşüncesinde, temelde var sayılan bu ahlâkın, herkeste aynı olmasını sağlayacak herhangi bir içerikli yasanın vazedilmeyişi, yasadışıya yaslanan bir evrensel genellenmenin herkeste aynı şekilde ortaya çıkacağına, hangi hakla güvenilebileceği

<sup>506</sup> Immanuel Kant, *Etîğin Metafizik Unsurları*, 32.

<sup>507</sup> Murat Saticı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi*, 214.

sorusunu gündeme getirmektedir. Örneğin, mülkiyetsizliğin gerekliliğini savunan bir kültürün ya da bir inancın mensubu için, *zenginlerin mallarına el konulması* maksimi, ahlâk yasası gereği genel bir yasa olarak kabul edilebilecektir. Demek ki, yasa gereği maksimi belirlemek, tek tip bir eylemi belirlemek anlamına da gelmemektedir. Ahlâk yasasını kabul edip mülkiyetsizliği herkes için genel bir yasa olarak tasarlayabilen bir öznenin ahlâk yasasına dayanan hukuk anlayışı da buna göre şekillenecektir. Öyleyse Kant düşüncesi açısından adaletin imkânı, tam da buradaki belirlenmemişliğin boşluğunda kendisini göstermektedir:

...çünkü eğer yasa, eylemlerin kendilerine değil, sadece eylemlerin maksimine hükmedebiliyorsa, bu onun seçmeli irade için bir özgürlük (latitudo) imkânı bıraktığının bir göstergesidir; bu şu demektir, aynı zamanda ödev olan amaca yönelik eylem yoluyla, nasıl ve ne kadar yapmamız gerektiğini kesin olarak tayin edemez.<sup>508</sup>

O halde eylemlerin özgürlüğüne dair bu seçim, bir yere kadar Kant'ın bilinçli bir seçimi olmalıdır. Ancak elbette o yine de bu seçimiyle herhangi bir ahlâkî rölativizmi amaçlamamaktadır. O sadece, ahlâk ve adalet anlayışının bir gereği olan özgürlüğe burada da alan bırakmaktadır. Kant böylece, ahlâk yasasından doğan eylemin belirsizliğini, hukukun katı ödevlerinden daha üstün tutmakta ve adı konulmamış bir adalet durumunu sürekli peşinden koşulacak bir ideal haline getirmektedir. Bu belirlenmemişlik ve adı konmamışlık durumu, o halde, farklı ahlâkları ve yaşantıları öncelikli olarak var sayıyor olmalıdır. Zaten benimsenen o farklı düşünce, o farklı ahlâk, o farklı yaşantı, başkası için olmasa da, onun doğruluğunu benimseyen tikel şahsiyet için genellenebilir görüldüğünden dolayı benimsenmektedir. Yine böyle bir anlayış, zaman içinde toplumların değerlere bakışının da değişebilirliğini var saymaktadır. Böyle bir durumda, bir insanın yaşantısı, bizim ahlâk anlayışımıza göre ne kadar rahatsız edici görünse de, eyleminin maksimini evrensel bir yasa olarak tasarlayabilmesi yoluyla meşruiyet kazanacaktır. Bu durumda ahlâk yasası evrensel oluşu itibarıyla, çağın, toplumun ya da coğrafyanın değişmesiyle değişen toplumsal kabulleri de içerebilecektir.

Kant, önceki bölümde ortaya konulan ahlâk yasasındaki belirlenmemişliğin olumsuz sonuçlarını hukuk yoluyla bertaraf etmeye çalışacaktır. Ancak ahlâk yasası yine de, herhangi bir doğal durumda ya da devletin yasalarının etkili bir şekilde uygulanması

---

<sup>508</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics* (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), 27.

hususunda sigorta görevi görmektedir. Ahlâk yasasının evrenselliği ve zorunlu oluşu yanında hukukun katı kurallarının ahlâk yasasına dayandırılması yoluyla da Kant, insanlığın bir ahlâkî rölativizme düşmesini önlemek istemiştir. Ahlâk yasası gereği devletin yurttaşları sözleşmeye uymak zorunda olduklarından, hukukun yasaları da ahlâk yasasına dayanmakta ve hukuk yasaları bütün vatandaşlar için bağlayıcı olmaktadır. O halde Kant, devlet hukukuna verdiği önem yoluyla, ahlâkî rölativizmin kapılarını da kapatmış olmaktadır. Ancak elbette tezâhürler âlemine hitap eden hukukun yasaları, ahlâk yasası gibi değişmez değildir ve bu kanunlar filozofların teklifleriyle, zamanın şartlarına göre yeniden değerlendirilip değiştirilebileceklerdir.

Ahlâk yasası bütün belirlenmemişliğiyle, adalete dair sonsuz bir imkânlar zenginliğine kaynaklık ederken; hukuk yasaları, doğa nedenselliğine tabi fenomenal öznenin tezâhürler âlemine dâhil olan eylemlerini düzenlemekle meşgul olur. Tezâhürler âleminin şartlarının değişmesiyle hukuk yasaları da değişebilecektir ancak ahlâk yasası numenal olanı temsil edişi cihetiyle her zaman temel çerçeve olarak kalmaya devam edecektir.

Kant'ın ahlâk yasasının belirlenmemişliği ile hukuk yasalarının belirlenmişliği arasındaki ayrımı, onun numenal dünyayla fenomenal dünya arasında yaptığı o merkezi ayrımı hatırlatır. Temelinde özgürlük olması nedeniyle ahlâk yasası uzay-zamandan bağımsız bir evrensel prensibi bize verirken, tezâhürler âleminin yasaları olan uzay ve zaman koşullarıyla sınırlı hukuk yasaları, zamanın ve mekânın şartlarının değişmesiyle değişebilecek yasaları bize verir. Zira özgürlük aklın bir ideasıdır ve aklın ideaları zamandan bağımsızdır. Fakat anlama yetisinin nesnelere tezâhürler âleminde ve hukuk da *homo fenomenon* olmaları nedeniyle tezâhürler âleminin görünür özneliyle ilgilidir. Tezâhürler âleminin koşullarının değişmesiyle hukuk, öznel açılarından sürekli beklenen bir ideal olan adaletin imkânını asla tüketemeyecektir. Böylece hukuk her fırsatta, ahlâk yasasının belirlenmemiş ve içeriksiz evrenselliğine yönelerek, âdil yasaları yeniden ve yeniden yürürlüğe koyacaktır. Zaten bunun ötesinde aşkın bir gerçek adaletin ne olduğunu bilmemize de imkân yoktur. Zira Kant'a göre insan, kendi ahlâkına göre bakıldığında, zaman koşullarına göre değil, duyular üstü bir yargıç önünde duyular üstü bir nesne olarak yargılanır; burada sadece gerçek varlığından bahsedilir. Onun dünyevi hayatı, ister kısa, ister uzun, hatta sonsuz olsun, sadece tezâhür olarak varlığıdır. Bundan

dolayı adalet kavramının tezâhürler âlemindeki tanımlamasından başka bir tanımlamaya da ihtiyacı yoktur.<sup>509</sup>

Bu nedenle Kant'a göre, insana aşkın bir varlığın ahlâk ya da adalet tasarımlarıyla ilgili konuşmak mümkün değildir. Zira tamamen pratik bir iç yasama felsefesi olarak etikten anlaşılabilen olan, yalnızca insan ve insan arasındaki ahlâkî ilişkilerdir. Zira Kant'a göre etik, karşılıklı insani yükümlülüklerin sınırlarının ötesine geçemez.<sup>510</sup>

O halde insan için adalete dair böyle bir tanımlama ancak hukuk ve siyaset kanunları itibariyle yapılabilecektir. Kant'a göre ahlâklı kişi arzularından, eğilimlerinden ve duygularından bağımsız seçimler yapabilen kişidir. Zira bireyin özgür olabilmesinin şartı, doğa nedenselliğinden bağımsız tercih yapabilmesidir. Böyle bir özgür benlik ancak tarafsız bir devletle yaşayabilir. Ancak böyle bir devlette haklar, farklı amaçlar karşısında tarafsız bir çerçeve görevi yapacaktır. İnsanın benliğinin amaçlardan önce gelişi gibi, Kant'ın devletinde de hukukun adaleti, İyi'den önce gelecektir.<sup>511</sup>

Ancak elbette tezâhürler âleminin şartlarının sabit kalmayışı gibi adalete dair uygulamalar da sürekli ilerleyecektir. Hukukçular ise meslekleri gereği sadece mevcut yasalara göre hüküm vereceklerdir. Bu durumda, adaletin çitasını yükseltmek adına hukuk yasalarının değiştirilmesi/geliştirilmesi için fikirlerine başvurulması gereken kimseler, filozoflar olmaktadır. Kant'a göre filozoflar aynı zamanda, evrensel insan aklının yükümlülüğü olan ahlâk yasasını temsil ederler. *Ebedi Barışın Gizli Maddesi*'nde, filozofların düsturlarına uyulması gerektiğini dile getiren Kant'ın burada, pratik aklın ahlâk düsturundan bahsettiği açıktır. Kant, yazısının ilerleyen bölümlerinde, bu düsturları temele alarak hukuk yasalarını geliştirecek olanları da filozoflar olarak belirler. Zira hukukçular, hukuk yasalarının iyileştirilmesi gerekip gerekmediğini araştırmayacaklardır ama filozoflar, evrensel insan aklının yükümlülüğüne tabi olduklarından, adaletin tezâhürüne dair bu araştırmayı doğal olarak yapacaklardır.<sup>512</sup>

Bütün bu örnekler hukukun ahlâk yasasıyla birlikte var olabileceğini göstermektedir. Adorno'nun, Kant'ın ahlâk yasası bağlamında, özgürlük ile yasalılığın çelişkisi sorununa odaklanan eleştirisi de dolaylı olarak bizi böyle bir sonuca götürür.

<sup>509</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Dipnot, 232.

<sup>510</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 233.

<sup>511</sup> Sercan Gürler, *Ahlâk ve Adalet, Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu*, 108

<sup>512</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, 63-64.

Adorno, Kant'ın diyalektiğinin kalkış noktası olarak herhangi bir nedenselliğe tabi olmayan özgürlük ile ahlâk yasasının ortaya koyduğu zorunlu nedenselliğe tabi olmak arasındaki çelişkiyi gözler önüne serer. Adorno'ya göre Kant'ın bu çelişkiye dair çözümü, ahlâk yasasının olması gerekeni söylemesine karşılık doğa yasalarının var olanla ilişki kurmakta olduğu yönündedir. Özgürlüğün imkânı, ahlâk yasasını uygulayacak bireylerin maksimlerini özgür olarak belirlemede ortaya çıkar. Doğada ise böyle özgür bir seçim bulunmamaktadır. Ancak Adorno yine Kant'tan hareketle, özgürlük yasalarının genel belirleyici etkenler sisteminin bir parçası olarak doğaya ait olma ihtimali üzerinde durur. Bu yönüyle ahlâk yasası, kökenlerinde doğanın nedenselliğine tabi kalmış verili bir doğa yasası olarak görünür. Adorno ikinci bir çelişki olarak da aklın, kişinin kendini koruma çıkarından ayrılamayacağı, ancak buna rağmen kendini koruma çıkarına da karşı çıkması gerektiği şeklindeki çelişkiyi ortaya koyar. Ona göre Kant bu çelişkileri *aufheben* yoluyla çözüp aşmayı denemek yerine, *bununla ilgilenmemiz gerekmiyor*, diyerek meseleyi sonlandırır. Adorno'ya göre bu çelişkili noktalar otonominin kalbine bir heteronominin yerleştiğini göstermektedir. Dahası Adorno, ahlâk yasasına yönelik sorgulamasız saygı isteğinin, hukuk yasalarını da kapsayacak şekilde, “ülkede oturup dürüst bir hayat sürmeye” dönük bir talep olduğunu da belirtir.<sup>513</sup>

Durum Adorno'nun da nihayi yargısında belirttiği gibiyse, Kant'ın ahlâk yasası, devletin temel arayışı olan hukuk yasalarına uyumlu vatandaşlar inşa etme arayışıyla çatışmak bir yana, bu arayışın temellerini sağlamlaştıran bir yaklaşımı ele vermektedir. Adorno'ya göre bu durum burjuvazinin de temel beklentisini tatmin eder. Bu durumda hukuk ahlâk yasasını, ahlâk yasası da hukuku tamamlamaktadır. İç özgürlük ve dış özgürlük arasındaki bu karşılıklı ilişki, gerçekte noumenal dünya ile fenomenal dünya arasındaki iç içeliği de yansıtır. Ahlâkî özne teorik yönüyle doğanın nedenselliğine tabi bir özneyken, pratik veçhesi itibariyle kendi özgür nedenselliğini bir otonomi (kendi kendini yasalandırma) yoluyla kurabilmektedir. Yine de bu iki alan, aynı anda ve aynı öznedeki birbiriyle çatışmaksızın bulunabilmektedir. Böylece insan, hem doğa nedenselliğine tabi sonlu ve hayvansal bir varlık olma; hem de ahlâk yasası yoluyla doğa nedenselliğini aşan ve değerini sonsuza dek arttıran düşünen bir varlık olma imkânını kendisinde taşımış olmaktadır.<sup>514</sup>

<sup>513</sup> Theodor W. Adorno, *Ahlâk Felsefesinin Sorunları*, 91-96.

<sup>514</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Paragraf, 289: 903.

## 4.2. Ahlâk Yasasının ve Adaletin Ortak Paydası Özgürlük

*Ahlâk Metafiziği*'nde Kant, özgürlük kavramına merkezi bir konum atfetmiştir. Denilebilir ki, Kant'ın hukuk öğretisinin de, erdem öğretisinin de kesiştiği nokta, özgürlüktür. Kant'a göre, özgürlük kavramı saf bir akıl kavramıdır, tam da bu yüzden teorik felsefe için aşkındır (transzendent). Herhangi bir deneyimde uygun bir örnek verilemeyen, bu nedenle bizim için mümkün olan teorik bir bilginin nesnesini oluşturmayan ve kesinlikle kurucu değil, sadece düzenleyici ve aslında sadece negatif bir ilke olarak spekülâtif bir ilkedir. Akıl, uygulanabilir ancak pratik kullanımında yasalar olarak, saf aklın tüm empirik koşullardan (genel olarak duyuşsal olandan) bağımsız bir nedenselliği olan, keyfiliği belirleyen ve bizde saf bir isteme olduğunu kanıtlayan pratik ilkeler aracılığıyla özgürlüğün gerçekliğini kanıtlar.<sup>515</sup>

Kant, daha önce de belirtildiği gibi özgürlüğü, iç ve dış özgürlük olmak üzere ikiye ayırır. Erdemin özgürlüğü iç özgürlükken, hukukun dayandığı özgürlük dışsal bir özgürlüktür. Kant'a göre, tüm güç ancak üstesinden gelebileceği engellerle bilinebilecektir. Erdem söz konusu olduğunda ise ahlâkî amaçla çatışabilecek doğal eğilimler birer engel olarak karşımıza çıkar. Bu engelleri kendi maksimlerinin önüne koyan, insanın bizzat kendisi olduğu için, erdem yalnızca bir öz-zorlama değil, aynı zamanda bir iç özgürlük ilkesine göre bir zorlama, dolayısıyla kişinin kendi resmi yasasına göre yalnızca görevinin kavranması yoluyla bir zorlama olmaktadır.<sup>516</sup>

Kant'a göre dış özgürlük, hukukun ilgilendiği özgürlük olmak durumundadır. Hak kavramı öncelikle bir kişinin diğeriyle olan dışsal ilişkisiyle ilgili olduğuna göre dış özgürlükle de ilişkilidir. Hukuk, karşılıklı davranışın formunun hukuka uygun olup olmadığını sorgular. Bir kişinin diğeri bir kişiden aldığı malların o malları alan kişinin işine yarayıp yaramadığı sorusuna değil de, bu alım satım işinin yasalara uygun olup olmadığı benzeri sorulara odaklanan hukuk, karşılıklı özgürlüklerin genel bir yasa yoluyla birleştirilip birleştirilemeyeceği ile ilgilenecektir.<sup>517</sup>

Kant'ın, hukuk öğretisi ve erdem öğretisi şeklindeki iki ana bölümden oluşan *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinin ismi, iç özgürlük ve dış özgürlük geriliminin çözümüne

<sup>515</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 17.

<sup>516</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 157.

<sup>517</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Paragraf, 24.



dair bir ipucunu da içinde barındırır gibidir. Buna göre *Sitten* (Ahlâk), hukuku da erdemi de içeren bir genelliğe sahiptir ki, hukuk, genel olarak ahlâk metafiziğinin içinde bir alt başlık olarak konumlandırılmıştır. Bu durum aynı zamanda hukukun da ahlâk yasasına dayanması gerektiğinin bir ön ilanı gibidir. Özgürlüğe dair birçok tanımın bulunduğu âşikâr olduğuna göre, Kant'ın özgürlük anlayışının nasıl bir özgürlük anlayışına tekabül ettiğini, 'şimdi'yle de bağlantılı bir şekilde, daha yakından incelemek gerekmektedir.

#### 4.2.1. Kant Düşüncesinde Özgürlük, Mülkiyet ve Adalet İlişkisi

Kant *Ahlâk Metafiziği*'nde, hukukun ve adaletin en genel prensibini de ortaya koymaya çalışır. Daha önce de ortaya konulduğu gibi genel hukukun en temel prensibi şudur: *Dıştan öyle hareket edin ki, iradenizin özgürce kullanımı, genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabilsin.* O halde, herkesin iradesinin özgürlüğünün, genel bir yasaya göre diğer herkesin özgürlüğü ile bir arada var olabileceği maksimine göre gerçekleştirilen her eylem de âdil olmak durumundadır.<sup>518</sup>

Kant, mülkiyeti önceki paragrafta alıntılanan evrensel adalet ilkesi perspektifinden değerlendirir. Buna göre mülkiyet, diğerlerinin dış özgürlüklerini engellemeksizin elde edilecektir. Kant'ın mülkiyeti Hobbes ve Locke'ta olduğu gibi, ilk kez sahip olma anlamındaki fiziksel olarak ele geçirme sonucu kazanılan geçici bir mülkiyet değildir. Bu Kant tarafından *düşünülür mülkiyet* (intelligibler Besitz) olarak adlandırılan *aklı bir sahip olmadır.* Kant'a göre düşünülür ya da akledilir mülkiyet, hukuka ve adalete uygun tek sahiplik imkânı olmaktadır.<sup>519</sup>

Burada da Kant'ın *özneler arası* bir dolayımı öncelediği görülmektedir. Buna göre Kant, kişinin kendi mülkü olduğunu iddia ettiği şeyin, diğer insanlar tarafından da, o kişinin mülkü olduğunu kabul ettiği bir mutabakat aramaktadır. Aslında Kant açısından bu ahlâk yasasının bir gereğidir. Çünkü ahlâk yasası *Universalisierung* formülüyle, eylemin maksiminin evrensel bir yasa olarak geçerli olabilmesini şart koşmaktadır. Bu durumda *düşünülür mülkiyet*, aklın yasasına uyan mülkiyet anlamına da gelmektedir.

Ahlâk yasasının uzay ve zamanı aşan bir evrenselliğe kapı araladığı malumdur. Böyle bir *düşünülür sahiplik*, uzay ve zaman sınırlarını aşması yoluyla fiziksel temasa ya

<sup>518</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Paragraf, 25.

<sup>519</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Son Paragraf, 34- 1, 2. Paragraf, 35.

da kontrole indirgenemez. Düşünülür sahiplik, aynı zamanda hukukî sahiplik anlamına da gelmektedir. Kant'ın burada, fenomen-numen ayrımını ortaya koyan anlayışına uygun bir şekilde, *hissedilir* (sinnliche) *mülkiyet* ile anlama yetisinin saf bir kavramı olarak düşünülür (intelligible) sahip olmak arasında bir ayrıma gittiği açıktır. O halde açıktır ki Kant, gerçek mülkiyeti *özgürlük* yoluyla ve dolayısıyla *numenal sahiplik* olarak belirler. Ancak elbette kişi, sahip olduğu şeylerin tezâhürleriyle ilişkilidir ve bu fiziksel tezâhürleri kontrolü altında tutar. Ancak evin içinde oturmasam da, o evin dâhil olduğu mekânsal şartlara dâhil olmasam da, o evi kontrol etme iktidarım devam edecektir.<sup>520</sup>

Herkesin eylem özgürlüğünü adalet kaydıyla sınırlayan *evrensel adalet yasası*, diğerlerinin özgürlüğüyle uzlaşacak bir dikkat ve ihtimam perspektifine bağlı kalarak, geniş bir özgürlük alanı sunmaktadır. Nesnelerin edinimi ve kullanımını söz konusu olduğunda Kant, *pratik aklın hukukî postulatı* olarak adlandırdığı bir ilkedен bahsetmektedir. Bu ilkeye göre, herkesin bir şeyleri mülk edinmeye hakkının olduğunu savunan Kant'ın özgürlükte temellerini bulan adalet anlayışı, özel mülkiyete taraftardır. Bu noktada Kant'ın komünizmin mülkiyet karşıtlığıyla uzlaşamayacağı da ortadadır. Kant iki farklı kanıtla komünizmi reddetmektedir. Birinci kanıtla hukukî realizmi reddetmekte, idealizmi ortaya koymaktadır. Buna göre komünizm, fiziksel mülkiyetin deneysel özelliklerini mutlaklaştırmakla realizmin bir çeşidi olmaktadır. Kant aynı zamanda, özel mülkiyeti bir insan hakkı meselesi olarak ele alır çünkü mülkiyet hakkı herkes için zorunlu bir haktır.<sup>521</sup> Allen W. Wood, Kant'ın hak sistemini, yukarıdaki paragrafta bahsi geçen mülkiyet hakkıyla sonuçlanacak şekilde özetlemektedir:

Kant'a göre hak sisteminin hareket noktası, her insanın beşerî veya aklî doğasına bağlı olarak doğuştan sahip olduğu bir haktır: özgürlük hakkı veya bir başkasının keyfî iradesi tarafından zorlanmaktan bağımsız olma hakkı. (MS 6:237) Kişinin, başkaları tarafından, kendisinin onları bağlayabileceğinden fazla bağımlı kılınmasından muaf olma hakkı olan eşitlik hakkı, kendi kendisinin efendisi olma hakkı ile başkalarının hakkını ihlâl edecek herhangi bir şey yapmadığı sürece, yanlış bir şey yapmış gibi değerlendirilmeme hakkı olan “ayıplanmanın ötesinde” olma hakkı da bu hakka bağlıdır. Kant temel hak ödevlerimizi, Romalı hukukçu Ulpian'ın kullandığı formülü uygulayarak, üç başlık altında inceler: *honeste vive*, *neminem laede*, *sumcuique tribue*. Bunlardan birincisi olan “Şerefine yaşa!” formülünden, Kant, insanın kendine bir insan olarak değer vermesini, kendisini başkaları için bir araç haline getirmemesini anlar. Bu hukukî ödevin

<sup>520</sup> Murat Satıcı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi*, 121

<sup>521</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, 63-64.

veya hak ödevinin, insanın kendine saygı duyması olan etik ödevden farklı olduğu, Kant'ın bu hak ödevini kendi kişiliğimizdeki insanlık hakkından türetmeye çalışmasından anlaşılabilir. (M S 6:236) İkincisi, "Kimseye zarar verme!" formülünden Kant'ın anladığı, hakkın şartları gözetilmediği müddetçe başkalarıyla birlikte yaşamama yükümlülüğüdür. Kant daha sonra bu ödevin, doğal halden çıkıp sivil hale geçmemizi gerektirdiğini; bu ödevin, başkalarını sivil hale geçmeleri için zorlama yetkisini herkese verdiğini öne sürecektir. (MS 6:306-312) Üçüncüsü, "Herkes onun olanı ver!" formülü ise, Kant'a göre boş bir totoloji olmaktan ancak şöyle anlaşıldığı takdirde kurtulabilir: "Öyle bir hale gelin ki, bir kişiye ait olan şeyin, başkasının değil de onun olması teminat altına alınsın."<sup>522</sup>

Kant için mülkiyet o derece önemlidir ki, ona göre yurttaşların oy verme hakkına sahip olmalarının tek yolu, meslek ve mülkiyet sahibi olmaktan geçmektedir. Kant başkalarına ekonomik bakımdan bağlı olmayanların özgür bir şekilde kendi görüşlerini ortaya koyabileceklerine inanmakta ve böylece oy verip idari vazifelerde bulunarak etkin yurttaşlar olarak devlete katılabileceklerini kabul etmektedir. Kant'a göre hizmetçiler, işçiler ve başkalarının mülkünde çalışan köylüler, kendi mülklerine sahip olmadıkları için edilgin yurttaşlar durumundadır. Elbette devlet bu vatandaşlarını da koruyacaktır ama onlar, siyâsî karar alma süreçlerine katılamayacaklardır.<sup>523</sup>

Kant'ın ikinci komünizm karşıtı kanıtı ise, irade sahibi insan dışındaki hiçbir nesnenin herhangi bir şeye sahip olamayacağı yönündeki kanıttır. Aslında bu kanıtta, modernizmin, hümanistik hâkimiyeti mutlaklaştıran karakterinin izlerini de bulmak mümkündür. Bu anlayışa göre istediği her şeyi belli bir amaç doğrultusunda kullanabilen insan, bütün var olanların efendisidir. Kant, Locke'ta karşımıza çıkan mülkiyet teorisinin sözleşme karşıtlığını paylaşır ancak aynı zamanda mülkiyeti sözleşmeyle temellendirmenin gerekliliğini de fark eder. Locke'a göre özel mülkiyetin tesisi için *ilk sahiplenme* (acquisitio originaria) yeterlidir. Locke düşüncesinde emekle temellendirilen bu kökensel sahiplenme, Kant tarafından reddedilecektir. Çünkü Kant'a göre amprik eylemler, taşıdığı niteliklerden bağımsız bir duruşla hakları ortaya çıkaramayacaklardır. İkinci olaraksa emekle veya güç sarf etmeyle gerçekleşen iradenin tek taraflı faaliyeti başkalarına karşı yükümlülüklerimizi üretmeyecektir. Akılda temellerini bulan *ilk ortak sahiplik idesi ve herkesin ortak a priori iradesi idesi* Kant'ın sözleşme karşıtı uzlaşma

---

<sup>522</sup> Aleen Wood, *Kant*, 217.

<sup>523</sup> Aleen Wood, *Kant*, 219.

teorisini yapılandırmaktadır. Buna göre bir toprak parçasına yönelik ampirik ilk işgalin (prima occupatio), evrensel bir uzlaşım yoluyla tasdik edildiği varsayılacak ve bunun ardından kamusal ve hukuksal bir durum inşa edilerek ilk mülk edinme nedeniyle özgürlüğü kısıtlananlara reddedemeyecekleri bir kurallar sorumluluğu temellendirilecektir.<sup>524</sup>

Doğa durumu düşüncesi Kant için antropolojik bir düşünce deneyi olmaktan ziyade hukuk felsefesiyle ilgili bir düşünce tecrübesidir. Aklın hukuksal mülkiyet ilkeleri, herkesin mülkiyetini kurumsallaştırmayı gerektirmektedir. Buna göre diğerleri ile ortak bir varoluş ilişkisine girmek zorunluysa, dağıtıcı adalet sisteminin âdil davranma yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır. Kant, mülkiyet ile devleti birbirine öyle bağlamıştır ki, evrensel yasa koyucu bir iradeyi, pozitif yasalar vasıtasıyla ortaya koymak zorunlu olmaktadır.<sup>525</sup>

Kant'ın özgürlük anlayışının mülkiyet temelli bir yorumu olan bağımsızlık kavramına burada ayrıca değinilmeyecek, özgürlüğün bir türü olan bağımsızlığın Kant açısından mülkiyet edinim hakkıyla alakalı olduğu belirtilmekle yetinilecektir. Buna göre Kant'ın adalet anlayışının *a priori* ilkeleri olan özgürlük ve eşitliğin tamamlayıcısı olan bağımsızlık ilkesinin öne sürdüğü bağımsız insan, belli miktarda mülkü olan insandır. Mülkiyeti olmayanların, özgürlük ve bağımsızlık açısından ikincil kılındığı mülkiyet temelli bu anlayışın, Kant sonrası kapitalist politikalara yaradığı da savunulabilecektir.<sup>526</sup> Ayrıca ahlâk yasasının insanı merkeze alan ifadesinin, gerekli durumlarda insanın araç olarak kullanımını meşrulaştıran bölümünün, sanayileşmeyle birlikte özgürleştirilen, ancak görece seçme özgürlüğüne sahip emekçiyi, kalkınmanın bir aracı kılan kapitalist anlayışı meşrulaştırdığı da iddia edilebilecektir.

#### **4.2.2. Algoritmik Nedenselliğe Bağlı Bir Özgürlükte Adaletin İmkânı**

Anlama yetisi, nedensellik yasalarına tabi mekanik bir âlemin yetisidir. Bu nedenle artık onunla ilgili her türlü bilgiye ulaşabilmek mümkündür. Elbette Kant'ın ahlâk yasası bağlamında ruhun ölümsüzlüğünü bir idea olarak belirlediği bilinmektedir. Ancak bu idea artık bilginin konusu olamayacaktır. Sadece ahlâkın yaşanma imkânını

<sup>524</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 63-66.

<sup>525</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 67-68.

<sup>526</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 93-94.

sağlamlaştırıcı bir unsurdur. Yani ruh kavramı teoriyle değil, pratikle alakalı bir kavramdır artık. Böylece anlama yetisi, akıl, bilinç gibi kavramlar, bilginin konusu olarak gün yüzüne çıkmışlardır. Anlaşılmaktadır ki, modernitenin felsefi temelleri tam manada, Kant sonrasında tesis edilmiştir. Kant'ın numenal alana dair bilme iddialarını, Schein olarak tanımlayıp bilgi olmaktan çıkarmasıyla birlikte, aklın merkeziliğini savunan metafizik alandan koparılmış bir seküler anlayış da, zamanla bütün yer küreye hâkim olmuştur.

Kopernik Devrimi, Dünya'nın merkezde olduğunu tasvir eden Batlamyusçu/Aristotelesçi evren anlayışını ortadan kaldırıp Güneş'i merkeze aldığı gibi, Kant da ikinci Kopernik devrimi olarak adlandırdığı felsefesiyle, aklı, Metafizik alanın nesnesi olmaktan çıkarıp her şeyin ve her bilginin mutlak öznesi haline getirmiştir. Bu durumda, aklın sınırlarının erişemediği alanlar boşlukta bırakılmıştır. Artık klasik mevcudiyet metafiziğinden değil de, insanın deneyimine göreli tezâhürlerden yola çıkan bir felsefe ve bilim anlayışı tüm dünyaya hâkim olmaya başlamıştır. Yaygınlaşmaya başlayan natüralizm benzeri akımlara göre anlam, hücrelerin, nöronların ve atomların kendileri olmaktadır artık. Bundan öte bir anlam ve aşkın bir hakikat artık mümkün değildir. Sonrasında ise Darwin'in, Frege'nin ve son olarak Alan Turing'in çalışmaları, numenal bir alanla alakası kalmamış, doğrudan mekanik, maddi düzlemde deneyimlenebilecek olan anlama yetisinin taklit edilebileceği hatta ondan daha iyisinin de üretilebileceğini savunan bir bilimci inançtan beslenmiştir. Bilime ve deneyime duyulan bu modern inanç, yapay zekâ çalışmalarının seyrini belirlemiştir.

Bugün yapay sinir ağlarından ya da simulasyon beyinlerden bahsetmemiz ve anlamı yapay bir şekilde kurabileceğimize inanmamızın geçmişi, kendimize dair her şeyi maddi düzlemde bir biyolojik olgudan ibaret olarak açıklayabileceğimize olan inancımızla mümkün olmuştur. Ruh yoksa her şey insan bedeninde ve beynindedir. Bilinç de, akıl da, aşk da, inanç da her şey yeryüzünde ve bedendedir artık. Bu durumda maddelerden oluşan insan bedeni ya da beyninin benzerlerini terkip ve inşa yollarıyla üretebilirsek, bilincin simulasyonunu da üretmiş olacaktık:

Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir. Böylelikle gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimi mümkün olmaktadır. Gerçek artık işlemsel bir görünüme sahiptir. Aslında buna gerçek bile denilemez, çünkü çevresinde onu sarıp sarmalayan bir düşsellik yoktur. Bu atmosferden yoksun bir hiperuzamda kombinatuvar (birleşme,

ayrılma, içerme, uyuşmazlık mantık süreçlerini içeren formel düşünme) modeller yayan, sentetik bir şekilde üretilmiş gerçek yani hipergerçektir.<sup>527</sup>

Bu tehlikeyi çok önceden gören Kant içinse, gerçeği kurtarmanın yolu, ahlâk yasasından geçecektir. Zira ahlâk yasası, bir *ratio cognoscendi* olarak *özgürlüğe* dair bilginin biricik imkânını bize sunmaktadır. Özgürlük de, ahlâk yasasının *varlık nedeni* (*ratio essendi*) olmaktadır.<sup>528</sup> İnsanı, doğanın nedenselliğine tabi bu mekanizmden kurtaran da işte insanın özgürlüğe dair bu biricik imkânı olmaktadır. Görüldüğü üzere Kant, özgürlüğü kurtarıırken aslında insanı mekanizmin zorunlu nedenselliğinin zincirlerinden, diğer bir ifadeyle; makine olmaktan kurtarmaya çalışmaktadır. Kant için böyle bir özgürlük, transandantal bir özgürlüktür. Gerçi Kant'a göre, Descartes'ın mekanik anlayışında olduğu gibi, hayvanlar dâhil her şeyin maddesel makineler olarak görülmesine geçit yoktur. Elbette Kant'a göre de, *nedenselliğin doğa yasasına göre zamansal olayların her çeşit zorunluluğuna doğa mekanizmi* (*Mechanismus der Natur*) denecektir ancak bu kesinlikle, bir kelebeğin, bir köpeğin, bir tırtılın ve de devamla herşeyin, gerçekten maddesel makineler olduğu anlamına gelmeyecektir. Transandantal özgürlük, ahlâk yasasıyla ortaya çıkan hakiki hürriyettir ve bu özgürlük, *karşılaştırmalı bir kavram* (*Komparative Begriff*) olan serbestlik kavramından daha üstündür. Zira doğa yasalarının nedenselliğine dayalı olan böyle bir özgürlüğün, ne zaman dışı zorunluluklardan, ne zaman içi güdülerden ve eğilimlerden kaynaklandığını tespit etmek oldukça güçtür. Bu noktada insanın seçimlerinde ve yönelimlerinde kendisini serbest hissetmesinin de bir anlamı yoktur. Öyle ya da böyle, doğanın zorunluluğuna tabi olan bir özgürlük, gerçek bir özgürlük olamaz.<sup>529</sup>

İnsan aklının, doğanın belirlenimlerinden kurtulma imkânını ahlâk yasasının özgürlüğünde bulan Kant'ın elbette, algoritmik yazılımların nedensellik yasalarına göre hareket eden yapay zekâli makinelerle insanları eşit tutması beklenemez. Zira Kant da, tam bu özgürlük bahsinde, yapay zekâ çalışmalarının fikri temellerini kuşatacak kimi açıklamalarda ve öngörülerde bulunmaktadır:

Böyle bir adlandırmada göz önünde tutulan, yalnızca olup bitenlerin bir zaman sırası içinde doğa yasasına göre gelişmelerine uygun olarak birbirlerine bağlanmaları zorunluluğudur; kendisinde böyle bir oluşun olup bittiği özneye, ister

<sup>527</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simulasyon*, 10.

<sup>528</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, Önsöz 1. Dipnot: 704.

<sup>529</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 172-174: 820- 822.

bu mekanik varlık maddeyle yürütülüyor diye *automaton materiale*, ister tasarımlarla yürütülüyor diye, Leibniz'in dediği gibi *automaton spirituale* diyelim, ve istememizin özgürlüğü bu son durumdaki (yani psikolojik ve karşılaştırma ürünü olan transsendental olmayan, yani aynı zamanda mutlak olmayan) özgürlükten başka bir özgürlük değilse, aslında bu özgürlük, bir kere kurulduktan sonra o da kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi olamazdı.<sup>530</sup>

Burada Kant'ın zamana tabi olmaya dair vurgusunu, bir ardışıklık vurgusu olarak da okumak mümkündür. Filozofun ifadelerinde geçen “bir zaman sırası içinde” belirlemesi, sayısal bir ardışıklığı da hatırlatmaktadır. Yine Kant'ın *Transandantal Estetik*'te ifade ettiği gibi, zaman varsayımı sayesinde şeylerin eş zamanlı ya da ardışık olduklarını düşünmemiz mümkün olmaktadır. Yine Kant'ın aynı bölümün Uzay bahsinde belirttiği gibi, iç belirlenimlere ait her şey zaman ilişkileri içinde temsil edilmektedir.<sup>531</sup> SAE'nin *Transandantal Analitik* bölümünde ise, *büyüklik* kavramını açıklamanın biricik yolunu araştırır ve büyüklüğün, bir birimin onda kaç kez konulduğunu belirlemek yoluyla tespit edilebileceğini belirtir. Kant'a göre, burada geçen “kaç kez” (Wievielmal) sorusu ise, ardışık bir tekrarlama (Wiederholung) üzerinedir. Kant tam da bu noktada, ardışık tekrarlamanın aslında zaman üzerine olduğunu belirterek, zamansallığın sayısallıkla olan ilişkisini açıkça ortaya koyar.<sup>532</sup>

O halde şu önermeyi dile getirmek mümkündür: *Zamansallığın içinde bir özgürlük mümkün olmuyorsa, temelde bir ardışıklık olan sayısallığın içinde de gerçek bir özgürlük mümkün olmayacaktır.* Sayısal bir mantık anlayışına dayanan yapay zekâ çalışmalarının da aslında, belirli algoritmalar temelinde; sayısal hesaplamaların ardışıklığına yaslandığı anlaşılmaktadır. *Derin öğrenme* optimizasyon algoritmalarının işleyişinden bir örneğe göz atmak bile bu gerçeği görmek için yeterli olabilecektir:

Bu yöntemde, Rmsprop'ta yapıldığı gibi geçmiş eğimlerin karelerinin üssel olarak ağırlıklandırılmış ortalamalarının kullanılmasının yanında, momentum değişikliklerini de önbellekte saklar. Yani Rmsprop ve momentumu birleştirir. Varsayılan değerler  $\beta_1$  için 0.9;  $\beta_2$  için 0.999 ve  $\epsilon$  için  $10^{-8}$  olarak belirtilmiştir.<sup>533</sup>

*Derin öğrenme* olarak da adlandırılan bağlantıcı yaklaşım, başlangıçta, makine öğrenimini esas alan sayısal zihin yaklaşımının özel bir türüdür. Bu noktada Kant'ın

<sup>530</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 173-174: 106.

<sup>531</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, [A 23]: 86, [B 46]: 92.

<sup>532</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, [A 241]-[A 243]: 274.

<sup>533</sup> Gazel Ser, Cafer Tayyar Bati, “Derin Sinir Ağları ile En İyi Modelin Belirlenmesi: Mantar Verileri Üzerine Keras Uygulaması”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Tarım Bilimleri Dergisi*, 29/3 (2019), 411.

karşılaştırmalı özgürlük kavramı bağlamında, en temelde, *olup bitenlerin ardışıklık/eş zamanlılık içinde yasaya göre gelişmelerine uygun olarak birbirlerine bağlanmaları zorunluluğu* 'ndan bahsettiğini düşünürsek, bu ifadenin, yapay sinir ağları arasında eş zamanlı algoritmik bağlantılar kurmak yoluyla gerçekleştirilen bağlantıcı yapay zekâ çalışmalarını da kapsadığını savunabiliriz.

Kant'ın bu bağlamda neler söyleyebileceğini tahmin etmek çok da zor olmayacaktır. Özgürlük, Kant açısından ahlâk yasasının temeli olduğuna göre, gerçek özgürlüğün olmadığı yerde ahlâktan da bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Böyle bir durumda, ahlâk yasasından neşet edecek bir adaletin imkânı da yapay zekâ uygulamaları açısından ortadan kalkmış olacaktır. Yüzeysel bir değerlendirmeye ifade etmek gerekirse, Kant'a göre, yapay zekâ çalışmalarından hedeflenen özgürlük, günün birinde en ileri noktasına ulaşsa bile, karşılaştırmalı bir kavram olarak bu özgürlük, gerçekte özgürlük olmayan bir özgürlük olacaktır. Ahlâk yasasının *ratio essendi*'si olan hakiki özgürlük, bu durumda ancak insan gibi akıllı varlıklara özgü görünmektedir. Pratik aklın ahlâk yasasının ise, özgürlük olmadan var olması mümkün değildir. Zorunlu yasaları özgür iradesiyle benimseyebilen yegâne varlık olarak insan, böylece ahlâkın imkânını ortaya koymaktadır. Programlanmış algoritmik yasaların zorunluluğuna boyun eğen yapay zekâlı makinelerin karşılaştırmalı olarak serbestliğinden ise, ahlâkın imkânına dair hiçbir sonuç çıkmayacaktır. Ahlâkın mümkün olmadığı yerde ise, ahlâk yasasına dayanan bir adalet anlayışının imkânına da yer olmayacaktır.

Bu durumda Kant tarafından cevaplanması gereken şöyle bir soru ortada duruyor: Yapay zekâyâ sahip varlıkların öz bilince erişmeleri, onların özgürleşmeleri anlamına gelir mi? Aslında buraya kadar anlatılanlardan yola çıkıldığında sorunun cevabı kendisini ele vermektedir. Yapay zekâ sahibi makinelerin günün birinde insanlar gibi düşünmeye başlayacak olma olasılıkları ve de kendiliğindenlik bilincine erişmeleri anlamına gelen öz bilince kavuşma ihtimalleri gibi durumlar da Kant'ı, yapay zekâlı makinelerde özgürlüğün imkânına dair bir araştırma açısından ikna edecekmiş gibi durmamaktadır:

Gerçekten de insanın, zaman içindeki belirlenimlerine ilişkin biçimiyle eylemleri, görünüş olarak insanın, zaman içindeki salt belirlenimleri olmayıp, onun kendi başına şey olarak da belirlenimleri olsaydı, özgürlük kurtarılamazdı. İnsan, en yüce sanat ustasınca ayarlanıp kurulmuş bir kukla ya da Vaucanson'un otomatı olurdu ve öz bilinci gerçi insanı düşünen bir otomat haline getirebilirdi, ama bu otomatta insanın kendiliğindenliğinin bilinci (das Bewusstsein seiner Spontaneität)



özgürlük sayılacak olursa, bu ancak bir aldatmaca olurdu; çünkü bu kendiliğindenlik, ancak karşılaştırma yoluyla böyle adlandırılmaya hak kazanır.<sup>534</sup>

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Kant, insanın gerçek özgürlüğünü fenomenal alanda değil yalnızca numenal alanda mümkün görmektedir. Birinci boyutu ihata edebilmek için en azından iki boyutlu bir varoluşa sahip olmak gerektiği gibi, Kant açısından, fenomenal boyutu ihata edebilmenin yolu da, öznenin varlığını ahlâk dünyasının bir üst boyutuna doğru yükseltmekten geçmektedir. Ancak doğal nedenselliğin ardışık ve eş zamanlı (iki boyutlu) zorunluluklarına bağlı olan makinelerin, uzayı ve zamanı aşan bir ahlâk bilincinin üçüncü boyutuna yükselmelerinin imkânı olmayacaktır. Zira onların dâhil olduğu iki boyutlu yazılım dünyasında uzay-zaman algılaması üç boyutlu olmadığı gibi, algoritmaların zincirleme nedensellikleri arasında özgürlükleri de yitip gitmiştir. Günün birinde bu makineler, kendiliğindenliklerinin bilincine varsalar bile, Kant açısından bu kendiliğindenlik, hakiki özgürlük anlamına gelmeyeceği için, yapay zekâ kaynağından, ahlâkın da, adaletin de, gerçek manada doğma ihtimali mümkün gözükmemektedir.

Ancak Kant'ın kimi görüşleri dikkate alındığında farklı yorumlara ulaşmak da mümkün gözükmemektedir. Kant, ebedî barış hakkındaki denemesinde, Cumhuriyetçi devleti kurmak için bir ahlâk meleği olmaya gerek olmadığını, “anlama yetisi” (Verstand)<sup>535</sup> sahibi şeytanların bile Cumhuriyetçi bir devleti kolaylıkla kurabileceğini belirtir. Kant, insanın bencil yönelimlerinden bahisle, ahlâk bakımından iyi olmayan birisinin bile zorlama yoluyla iyi bir vatandaş olabileceğini belirtir. Kant'ın ifadelerindeki “anlama yetisi” kavramı, bu çalışmanın önceki paragraflarında geçen yapay zekâyâ dair yorumlarla uyumlu gözükmemektedir. Bu metindeki “şeytanlar” (Teufeln) ifadesini “yapay zekâlı bilgisayarlar” olarak değiştirdiğimizde, Kant'ın aynı zamanda, yapay zekâlı bilgisayarların günün birinde bir devlet anayasası teşkil edebileceğini ve de Cumhuriyet ilkelerine sahip bir devlet kurabileceğini ortaya koyduğunu da iddia edebiliriz. Kant buradaki mevzunun insanların ahlâken ıslahı olmadığını, aksine doğanın mekanizmi olduğunu belirtir ve böyle bir mekanik nedenselliğin devleti yani hukuku kurabileceğini, insanları yasalara uymaya zorlayabileceğini ortaya koyar. O halde Kant'ın düşünceleri açısından, anlama yetisini taklit edebilecek bir yapay zekânın hukuk alanında

<sup>534</sup> Immanuel Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, [181]: 110.

<sup>535</sup> “Wenn sie nur Verstand haben.” > Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden*, 60-61.

kullanılabilmesi mümkündür. Ancak Kant, böyle bir kullanımı ahlâk alanı için uygun görmez. Kant'a göre çok kusurlu bir şekilde organize edilmiş bir devletin vatandaşlarının bile hukuk düşüncesinin emrettiği şeye çok yakın olmaları mümkündür. Ancak bu duruma sebep olan unsur iç ahlâk değil, mekanik düzenin nedenselliğidir.<sup>536</sup>

Kant'ın ahlâk yasasının, doğa mekanizminin nedenselliği karşısındaki durumu ne ise, elbette Kant açısından, yapay zekâ yazılımlarının yapacağı siyaset ya da uygulayacağı hukuk da, değer açısından, ahlâk yasası merkeze alınarak gerçekleştirilecek siyaset ve hukuktan o derece aşağıdadır. Çünkü yapay zekâ sahibi varlıklarda Kant'ın tarif ettiği manada bir gerçek özgürlük yoktur. Yaptıklarını sadece mekanizmalarının nedenselliğine tabi olarak yapmaktadırlar.

Wilder Penfield'in beyinle ilgili bir deneyini hatırlamak bu noktada aydınlatıcı olabilecektir. Bu deney, Kant'ın akıl ve anlama yetisi arasında yaptığı ayrımı hatırlatır. Penfield bahsi geçen deneyinde, deneğinin motor korteksini elektrikle uyarmış ve deneğin kolunun havaya kalkmasını sağlamıştır. Ancak denek, kendi beyninden gelen bu sinyalin sürekliliğine rağmen, kolunu kendisinin hareket ettirmediğini ısrarla savunur. Bu sefer Penfield, deneğinden kolunu kaldırmasını ister. Denek, istenileni yapar. Kendisine sorulduğunda, kolunu kendi özgür iradesiyle kaldırdığını belirtir. Uzmanlar bu deneyin, beynin mekanizmiyle zihnin özgürlüğü arasındaki ayrımı ortaya koyduğunu belirtmektedirler.<sup>537</sup>

Aslında bu örnek, bir yönüyle Kant'ın iddiasına da karşılık gelir. Anlama yetisi (Verstand) doğa mekanizminden etkilenir ve Kant'a göre şeytanlar bile sadece anlama yetisine sahip olmakla Cumhuriyetçi bir devlet kurabilirler. Fakat akıl (Vernunft), doğrudan doğruya özgür istemeye bağlantılıdır.<sup>538</sup> Akıl, doğanın nedenselliğinden bağımsız olarak istemeyi belirleyebilir. Dolayısıyla saf isteme olan aklın uygulama alanı özgürlüktür. Anlama yetisi ise bir bilme yetisidir. Bu yeti doğanın mekanik nedenselliğiyle irtibatlıdır. Orada, pratik akılda olan hakiki özgürlük yoktur. O halde akla sahip olmayanın gerçek özgürlüğü olmayacağı gibi özgürlüğe dayanan hakiki ahlâk ve adaleti de olmayacaktır. Fakat Penfield deneyinde olduğu gibi, kimi varlıklar özgür olmasalar da, mekanik nedenselliğe tabi olarak adalete uygun bir şeyler yapıp ortaya

---

<sup>536</sup> Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden*, 60-61.

<sup>537</sup> Deepeak Chopra, Rudolph E. Tanzi, *Super Brain* (Newyork: Random House, 2012), 64.

<sup>538</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, Giriş IX> 1. Paragraf: 953-955.

koyabilirler. Ancak bu durum, onları yapar göründüklerinin öznesi kılmayacaktır. Zira akla, ahlâk yasasına ve özgürlüğe sahip değıllerdir. Adalet öznelliğı bahsinde de görüldüğü gibi Kant için adalet meselesi aynı zamanda özne meselesidir. O halde özne ahlâkî bir özne olmadan ne ahlâklı siyasetçi olabilecektir, ne de ebedi barışı gerçekleştirecek bir adalet öznesi.

Kant'ta karşımıza çıkan *karşılaştırmalı özgürlük* (kendiliğindenlik bilinci) ile *ahlâk yasasının hakiki özgürlüğü* arasındaki ayrımın, *Verstand* (Anlama yetisi) ve *Vernunft* (Akıl) kavramları arasındaki ayırmadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda yapay zekâ sahibi varlıkların var oluş ufku en nihayetinde ancak *Verstand*'a kadar yükselebilecekken, ahlâk yasasının zemini olan *Vernunft*, özgür iradeleriyle yasaya uymayı seçen bütün ahlâkî öznelerin sonsuz ufku olarak kalmaya devam edecektir. Descartes, makinelerin anlama yetisine dahi sahip olamayacağını savunurken, muhtemelen onların hiçbir zaman bilinç sahibi olamayacaklarını da var sayarak bunu savunmuştu. Kant'ta ise mesele özgürlük alanına taşınmış bir mesele olarak karşımıza çıkar. Buna göre yapay zekânın imkânı, özgürlüğün imkânı anlamına gelmektedir ki, böyle bir gerçek özgürlük, ahlâk yasasına uymaması durumunda insana bile verilmeyecektir. Ahlâkî özneler dışında kalan ve bilme yetisine bağı bütün teorik özneler, doğanın nedenselliğı tarafından belirlenen koşullu varlıklar olarak kalmaya mahkûmken, ahlâkî özneler, koşulsuzluğu ve dolayısıyla gerçek özgürlüğü elde ederek doğayı kendilerine alt güdümlü kılabileceklerdir. Bu durum da Kant açısından, ahlâk yasasına dayanan adaletin ve ahlâk yasasına tabi olan âdil öznelerin imkânı da ortaya çıkmış olacaktır.

Yapay zekâ sahibi bir varlığın günün birinde adalet öznesine dönüşmesinin imkânı, onun ahlâk öznesine dönüşmesi imkânıyla doğru orantılıdır. O halde kendilerine ait doğa yasaları anlamında; algoritmaların zorunlu nedenselliğine bağı kaldıkları sürece, hiçbir yapay zekâ sahibi varlığın teorik düşüncenin üstüne çıkamayacağı var sayılabilir. Bu durum da onları pratik aklın ahlâk yasasından ontolojik olarak koparmaktadır. Bu kopuş ise yapay zekâ açısından, hem ahlâk öznelliğinin hem de adalet öznelliğinin imkânından ebedî bir kopuş anlamına gelmektedir.

Arendt'in yorumu doğru kabul edilirse, Kant'ın, anlama yetisi ile akıl arasındaki uçurumu, estetik yargı yetisi yoluyla kapatmaya çalıştığı gerçeğı de hatırlandığında, *bilme*

basamağına ulaşan yapay zekâ sahibi bir varlığın, *haz ve haz almama* duygularına nasıl erişeceği sorusu ise, ilave olarak cevapsız kalmaktadır. Haz ve haz almama duyguları olmadan yargı yetisi, yargı yetisi olmadan gerçek bir amaçsallık, amaçsallık olmadansa gerçek bir sanat mümkün olmayacaktır. O halde yapay zekâ sahibi bir bilgisayarın, ahlâk ve adalet öznesi olabilmesinin önündeki tek engel akıl, istek ve özgürlük değildir. Onun aynı zamanda *Güzel/Yüce* karşısındaki beğenin ve hayranlığın da; özetle sanatın da gerçek öznesi olması gerekmektedir. Çünkü aklın idealarına yükselmek ancak estetik idealar dolayısıyla mümkün olabilecektir. Bunun içinse elbette, algoritmik nedenselliğin zorunluluğuna sıkışmış bir özgürlük taklidinden daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Daha önce de belirtildiği gibi Kant *PAE*'nde ahlâk yasasını, insanın sonlu bir varlık oluşunun neticesi olarak gösterir. Zira buna göre haz ve acı duyan insan, ihtiyaçları olduğu için eksik bir varlıktır ve eksik olduğu için arzuları yoluyla bu eksikliği tamamlamak ve böylece mutlu olmak istemektedir. Bu durum onun sonluluğundan kaynaklanmaktadır.<sup>539</sup> Eğer insan Tanrı gibi ölümsüz (mükemmel) olmuş olsa, tam olacaktır ve böylece hiçbir gereksinimi de kalmayacaktır. Bu durumda onun mutlu olmayı arzu etmesinin de bir anlamı olmayacaktır. Sonlu ve akıllı varlığın mutlulukçu ahlâk anlayışlarının heteronomisinden kurtulmasının yegâne imkânını ise ahlâk yasası sunmaktadır. Bu da göstermektedir ki, haz ve acı duyamayacağı için mutluluk arzusuna sahip olamayacak ve böylece de sonluluğu hiçbir zaman deneyimleyemeyecek bir yapay zekâ uygulamasının bu yönüyle de akıllı bir varlığa ve ahlâk yasasına öznesine dönüşmesinin imkânı bulunmamaktadır.

Geriye, yapay zekâ sahibi varlıkların ahlâk yasasının muhatabı olup olamayacakları sorusu kalmaktadır. Açıktır ki bu uygulamalar, insanları olmasa bile, hayvanları aşan bir bilinç düzeyine ulaşabileceklerdir. Bu algoritmik uygulamaların hayvanları aşan bir bilinç düzeyine ulaşmaları ise, Kant açısından düşünüldüğünde onları yine de ahlâk yasasının muhatapları haline getiremeyecektir. Zira Kant'a göre, ahlâk yasasının uygulanacağı alan yalnızca ve yalnızca akıllı varlıkların alanıdır. Bu varlıkların yeryüzündeki yegâne temsilcisi ise insan olmaktadır. Öyleyse Kant'ın ahlâk yasası açısından, hayvanların araçsallaştırılmasının mümkün oluşu gibi yapay zekâ uygulamalarının araçsallaştırılması da mümkün olmaktadır. Ancak hayvanların yapay

---

<sup>539</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, Not II, 45: 730-731.

zekâ uygulamalarından farklı olarak, *hayat sahibi* de oluşları, Kant açısından onların Descartes'çı tarzda mekanikleştirilmesinin önünde bir engel olarak durmaktadır.

#### 4.2.3. Kant'ın Özgürlük-Eşitlik Gerilimini Aşma Çabası: Ebedi Barış Örneği

Kant'ın *Ebedi Barış'a Doğru* (1795) denemesi incelendiğinde, onun, ahlâk yasası ile hukuk; siyaset ile ahlâk yasası ve hukuk ile siyaset alanları arasında bağlantılar kurmaya çalıştığı; bu yolla etkili bir sentez aradığı gerçeği gözlerden kaçmamaktadır. İlgili denemenin isminin kaynağına bir göz atıldığında, Kant'ın asıl arayışının, özgürlük ve eşitlik arasında bir bağdaştırma imkânına yönelik olduğu anlaşılacaktır.

Kant'ın *ebedi barış* kavramsallaştırmasını, Hollandalı bir hancının duvarında asılı olan satirik bir tasvirde (Darstellung) ilhamen kullandığı, ilgili denemenin başındaki ifadelerden anlaşılmaktadır.<sup>540</sup> Bu ayrıntı, Alman sanatçı Friedrich Ludwig Neuberbauer'in (1767-1828), özgürlük ve eşitlik çatışmasının ölümcül sonuçlarına dikkat çekmek için 1789 yılından sonraki bir tarihte resmettiği düşünülen tasvirini hatırlatmaktadır.<sup>541</sup> Ancak henüz 1693'te Leibniz'in bizzat *pacis perpetuae* (ebedi barış) kelime öbeğini de kullanarak, Hollandalılara ait bir mezarın önünde ebedi barışı tasvir eden böyle bir afişin asılı bulunduğu bahsettiği de bilinmektedir.<sup>542</sup>

Muhtemelen Leibniz'in bahsettiği bu tasvir yeni ölmüş bir Hollandalı'nın sonsuza kadar barış içinde uyumasına dair dostlarının bir temennisini ortaya koymaktadır. Daha sonrasında bu geleneksel afişin politik hicivler içeren resim versiyonları da oluşturulmuş olmalıdır. Anlaşılan o ki, Neuberbauer'in satirik tasviri de böyle bir geleneğin devamı olarak ortaya çıkmıştır. Kant'ın 1693'teki bir mezarlık tasvirini bizzat göremeyeceği açık olduğuna göre onun kendi dönemindeki *Ebedi Barış* başlıklı bir satirik tasvire şahit olduğu anlaşılmaktadır. Kant'ın şahit olduğu bu tasvirin bizzat Neuberbauer'e mi yoksa bir başkasına mı ait olduğu konusu başka bir konudur. Önemli olan bu resmin, Kant'ı etkilediği açık olan *Ebedi Barış* başlıklı satirik resim geleneğinin elimizdeki yegane temsilcilerinden birisi olmasıdır. Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse, Kant kendi

<sup>540</sup> “Hollandalı hancı, üzerinde satirik bir yazı bulunan mezarlık tablosuyla...”

<sup>541</sup> **Şekil 1.** İlgili tasvir Viyana Müzesi'nin internet sitesinde paylaşılmaktadır: (Erişim Tarihi: 12.07.2021) <https://sammlung.wienmuseum.at/en/object/10906-satirische-darstellung-zur-franzoesischen-revolution-der-ewige-friede-friedhof-mit-sensenmann-und-den-graebn-von-freiheit-und-gleichheit/>

<sup>542</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Gottfried Wilhelm Leibniz Sämtliche Schriften Und Briefe: Praefatio Codicis Juris Gentium Diplomatici*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, 51.

döneminde Neuberbauer'in resmin temasıyla ve içeriğiyle benzer bir resimle karşılaşmış ve bu resim onun kozmopolitik barış ve adalete dair bir eser verme yönelimine etki etmiştir. Zira Kant'ın henüz SAE'nde *ebedi barış* kavramını kullanması göstermektedir ki, Neuberbauer'in resminin çiziminden önce de Kant bu kavramla oldukça ilgilidir. Neuberbauer'in bu resmi SAE'nin yazımından önce çizmiş olabileceği tezi ise çalışmamızın tartışma sınırlarının dışındadır. Kant'ın, Leibniz'in *pacis perpetue*'sine de göndermeler içeren böyle bir tasvirin başlığını, kozmopolitik projesini adlandırmak için kullanması da bu açıdan gayet anlaşılabilir. Kant hangi sanatçının tasvirini görmüş olursa olsun, bundan sonraki paragraflarda tartışma, o dönemdeki muhtemel *Ebedi Barış* başlıklı tasvirlerin elimizde kalan somut bir örneği olması açısından Neuberbauer'in satirik tasviri üzerinden yürütülecektir.

Bu tasvirden bu kadar bahsedildikten sonra, ilgili tasvirin sözel olarak da betimlenmesi bir zorunluluk olmaktadır. *Der ewige Friede* (Ebedi Barış) başlıklı bu tasvirde, *ölüm meleğini* (Sensenmann) temsil eden bir iskelet, tasvirin sağ üst ve sol alt kısımlarına yazılmış *özgürlük* ve *eşitlik* kelimelerinin ortasındaki bir kabrin başında düşünceli bir tavırla beklemektedir. Tasvirdeki mezarlığın *Eşitlik* (Gleichheit) yazan bölümünde, savaşlardan ya da hastalıklardan dolayı telef olmuş insan topluluklarına ait olduğu belli olan yüzlerce kafatası, eşitliğe/kamusallığa da işaret eder tarzda; kısmen simetrik bir dizilimle üst üste ve alt alta yığılmıştır. *Özgürlük* (Freiheit) yazan bölümde ise, tikel özgürlük taleplerini hatırlatır tarzda, kamusalılık dolayımından uzaklaşmış olduğu belli olan bir insan naaşının sûreti, açılmış bir tabutun içinde boylu boyunca uzanmaktadır.

İlgili tasvirin Neuberbauer tarafından resmedilen tasvirle aynı tasvir olup olmadığı net değildir ancak Kant'ın, hancının duvarındaki tasvir konusunda yaptığı kısıtlı betimlemeler, bu tasvirin, Neuberbauer'in resmettiği tasvir olma olasılığını güçlendirir niteliktedir. Neuberbauer'in tasvirinin *Ebedi Barış* (Der ewige Friede) olarak adlandırılmış olması, tasvirdeki kurgunun Kant'ın ifade ettiği gibi bir mezarlıkta geçiyor oluşu, üstelik Kant'ın ilgili tasvirden bahsederken onun içeriğine uygun şekilde savaşa doymayan liderlerden bahsetmesi, Kant'ın denemesinin ismine ilham kaynağı olan tasvirin, en azından Neuberbauer'in çizdiği tasvire benzer ya da onun kopyası olan bir tasvir olduğunu kanıtlar gibidir. Kant'ın özgürlük ve eşitliği bağdaştırmayı amaçlayan adalet arayışı

açısından da anlamlı bir yere oturan ilgili tasvir, sadece ismiyle değil içeriğiyle de, Kant'ın *Ebedi Barışa Doğru* adlı denemesini destekler gözükmektedir.

Kant'ın, tasvirdeki der *ewige Friede* ifadesini aynen kullanmak yerine *zum ewigen Frieden* şeklinde bir ifadeyi kullanımının dilbilgisel ve de siyâsî gerekçeleri bulunmaktadır. Belirli bir yüklem yoluyla herhangi bir yargı ortaya koymayan ve sürekli bir arayışı sezdirenen, *ebedi barışa...*<sup>543</sup> ifâdesi, Kant'ın, özgürlük ve eşitlik arasında bulunan o kapanmayan yarığın farkında olduğunu, açıkça ortaya koyar niteliktedir. Onun, ilgili değerler arasındaki çatışmayı önlemeye dönük her şimdiki teşebbüsün eksik kalacağına dair bir vurgusu olarak da okunabilecek bu eksilteli başlık, adalet adına sürekli bir arayışın gerekliliğine vurgu yapması açısından da oldukça önemli gözükmektedir. Bu noktada, bütün eksilteli cümlelerde olduğu gibi, *ebedi barışa...* ifâdesinin temelinde de yüklemi belirleme işini okurlara ya da dinleyenlere bırakan bir etik duruş bulunduğu fark edilmektedir. O halde söz konusu adalet olduğunda Kant, kritiklerde geçen kimi kesinlikçi ifadelerinden farklı olarak, adalet (ve de barış) adına kurduğu bu cümlesini eksilteli kurmuştur. Üstelik Kant, öznelerin tikelliğine dikkat çekecek şekilde, yüklemi belirlemek hakkındaki nihai kararı, anlaşılan o ki, okurlarına bırakmıştır. Almanca'daki *zu* ekinin bulunma anlamını da içinde barındırdığı hatırlanırsa, Kant'ın şimdide tezâhür edecek bir eksik adalet imkânını da kabul ettiği, ancak bu eksikliğin, adaleti sürekli gelecekte aramasının da gerekçesi olduğu savunulabilecektir.

Ebedi barışa dair projenin Kant'ın ahlâk yasasından doğduğu açıktır. Kant, denemesinin, *Ebedi Barışın Nihai İlk Maddesi* adlı bölümünde, *Cumhuriyetçi* esas teşkilatın, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından özgürlük prensibine dayandığını belirttiği yerde, ahlâk yasasının insanı araç olarak değil amaç olarak belirleyen buyruğunu genişletmiş olmaktadır. Cumhuriyet ve özgürlük kavramlarının aynı zamanda eşitlik ve özgürlük anlamlarını işaret ettiği hatırlandığında, ebedi barış projesiyle birlikte Kant'ın, ilgili tasvirde hicvedilen özgürlük-eşitlik çatışmasını aşma

---

<sup>543</sup> Türkçe'ye "Ebedi Barışa Doğru" başlığıyla çevrilen denemenin, Türkçemiz açısından tam dilbilgisel karşılığı "Ebedi Barışa" şeklinde olmaktadır. Zira Almanca'da *zu* eki dativ bir ek olarak İngilizce'deki *to* eki gibi yönelme de bildirmektedir. Elbette bu Almanca ön ekin Türkçemizdeki bulunma hal eki olan *-de*, *-da* anlamında kullanılması da mümkündür ancak buradaki kullanımıyla *zu* eki Türkçemizdeki *-e*, *-a*, yönelme son ekine karşılık gelmektedir. Bu durumda ilgili denemenin tam dilbilgisel karşılığı Ebedi Barışa ifâdesi olmak durumundadır. Fakat elbette, dilbilgisel karşılıklarla, tercümenin kurması gerektiği zorunlu bağlantıların gerektirdiği karşılıklar, her zaman dilbilgisel bir aynılığa sahip olmak durumunda değildir.

arayışı içine girdiği de söylenebilecektir. Bu noktada Kant, Cumhuriyet vatandaşlarının eşitliğinden bahsederken de ahlâk yasasına göndermede bulunur:

İnsanlar kendilerini duyuyüstü bir âlemin mensupları vatandaşlar olarak tasavvur ettikleri zaman da, aynı prensiplerin cari olması tabidir. Gerçekten, kendi hürriyetim bakımından, ancak nazârî (teorik) akıl aracılığı ile idrak edebileceğim tanrısal kanunlar, onlara rızamı vermediğim takdirde beni bağlamazlar; çünkü ben ancak, kendi aklımın hürriyet kanunu vasıtasıyla Tanrı'nın iradesi hakkında bir kavrama ulaşabilirim.<sup>544</sup>

Kant, Neuberbauer'e ait olduğunu düşündüğümüz tasvirin, savaşlardaki katliamlara yönelik eleştirisini de paylaşmaktadır. Ebedi Barış'ın temel tezlerinden birisi olan, devletlerarasındaki savaşlara son verilmesi gerektiği yönündeki tezin kaynağı da denemenin nihai ikinci maddesinde şöyle açıklanacaktır:

Bununla beraber, bütün ahlâkî kanunların yüce mahkemesi olan akıl, harbi bir hukukî yol olarak kullanmayı şiddetle telin eder; barış halini de mutlak bir mükellefiyet olarak tanır; milletler arası bir antlaşma olmaksızın barış halinin de kurulmasına imkân bulunmadığından, devletlerin daha özel mahiyette bir ittifakı gerekmektedir; buna da barış ittifakı (foedus pacificum) adı verilebilir.<sup>545</sup>

Alıntılanan ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kant, ahlâk yasasının insan öldürmeyi yasaklayan maksimini devletlerarası bir hukuk sistemine değin genişletmiştir. Bu da yasanın başka alanlara genişletilebileceğine dair de bir örnektir. Buna göre artık barış hali, devletlerin de bir mutlak ödevi olmuş durumdadır. Aslında burada Kant, ahlâk yasasının politikaya ve de hukuka nasıl kaynaklık edebileceğinin de etkili bir örneğini sergilemiştir. Bu örnekle birlikte Kant, aklın; teorik, ahlâkî, hukukî ve siyasi kullanımları arasında köprüler kurulabileceğini de açıkça göstermiştir. Onun, adaletin *a priori* ilkelerinden birisi olarak ortaya koyduğu “alenilik düsturu”na aykırı bütün fiillerin hak ve adalete de aykırı olacağı yönündeki ifadeleri, ahlâk yasası ve hukuk arasında sentez kurma arayışı olarak da değerlendirilebilecektir. Kant'ın bu prensiple ilgili açıklamaları da bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir:

Bu prensip, sadece ahlâkî ve fazilet doktrini bakımından zarurî bir tespit olmakla kalmaz; aynı zamanda insan haklarıyla ilgisi bakımından hukukî bir prensiptir. Gerçekten takip ettiğim gayeyi yok etmeden açığa vurulamayacak, başarı kazanması için gizli tutmam gereken ve herkesi tasarılarım karşı

<sup>544</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*, 19.

<sup>545</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*, 24.



ayaklandırmaksızın ortaya atılamayacak bir düstur, herkesi tehdit eden bir adaletsizliktir; bunu akıl *a priori* olarak görür.<sup>546</sup>

*Ebedi Barış 'a Doğru* denemesi boyunca hukuk, ahlâk ve politika arasında, ahlâk yasası temelli bir uzlaşma yolu arayan Kant, politika ile ahlâk arasındaki uyumsuzlukları gidermek sadedinde bazı çözüm yolları da önerir. Devletlerarasında gelişebilecek kimi olası durumlardan yola çıkan Kant, bu durumları oluşturan ilkelerin adaletsizliğini ortaya koymaya çalışır. Ahlâk yasasından doğan “aleniyet” ilkesi gibi ilkelere uymayan siyasetlerin, bütün bir dünyada doğuracağı kaotik durumu resmetmeye çalışan Kant, en sonunda, “*gayelerine erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken düsturlar, hem hukuka hem de politikaya uygundur*” şeklinde *a priori* bir prensip ortaya koyar. Kant böylece, ahlâk yasası, siyaset ve hukuk arasında bir uzlaşma gerçekleşeceğini savunur.<sup>547</sup>

*Ebedi Barış* örneğinden anlaşılmaktadır ki Kant, ahlâk yasasından, barışa ve adalete dair gerekli ilkeleri alarak bu ilkeleri, küresel bir özgürlük ve eşitlik düzeni ideası boyunca genişletmiştir. Öyleyse ahlâk yasasına dayanan uygulamaların görünüşleri, hukukla ilgili olabileceği gibi siyaset alanında da karşımıza çıkabilecektir. Zira Kant'ın erdem öğretisinde, kendi mükemmelliğimizi ve başkalarının mutluluğunu aynı zamanda ödev olan amaçlar olarak belirlemesi, eylemin fâilinin ahlâkını geliştirmek amacına yöneliktir. O halde Kant'a göre, iğrençlikler, acılar ve eksiklikler, ahlâk yasasına uyma amacını engelleyecekleri için bunlardan uzak durmaya çalışmak ödev olduğu gibi; zenginlik, güç, sağlık ve refah sayesinde ahlâk yasasına uymak kolaylaşacağından, bunlar için çalışmak da ödev olmaktadır. Kant, diğerlerinin mutluluğunu gaye edinmeyi de ahlâk yasasına uymak adına bir ödev olarak görür. Ahlâk yasasının eylemin maksimlerine dair genelleştirme talebi, ben'i kapsadığı kadar ötekileri de kapsamaktadır. Hatta bu ödev esasında genel bir insanlık amacı olduğu için ben'i de kapsamaktadır. İnsanlar, kendilerini neyin mutlu ettiğine kendileri karar vereceklerdir ancak kendilerini mutlu eden şeyin ötekini de mutlu etmesini talep edemeyeceklerdir. Üstelik buna göre, sadece kendi mutluluğumuzu ve başkalarının mutluluğunu kendi amacımız yapmak değil, bu mutlulukları arttırmak için çalışmak da ahlâk öznesi için bir ödev olmaktadır.<sup>548</sup>

<sup>546</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 50.

<sup>547</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, 52-55.

<sup>548</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 151-152.

#### 4.2.4. Bir Adalet ve Özgürlük Meselesi Olarak Farklılıklara İhtimam

Ahlâk yasasının genelleştirici ilkesiyle insanı hedefe alan tikel ilkesi arasında olduğu kadar, ahlâk yasasının genelliği ile adâlet yasasının tikelliği arasında da bir gerilim olduğunu iddia etmek mümkündür. Çalışmanın önceki bölümlerinde de ortaya konulduğu gibi, Kantçı adalet öznelliğinin zeminindeki duygunun, *toplumsallık duygusu* (sensus communis) olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Toplumlar ve devletlerarasındaki muhtemel çatışmaları önlemenin yolu belki de böyle bir *toplulukçu adalet* yorumunu kabul etmekten geçecektir. Ancak böyle bir kabulün, genelin adaleti aşkına, diğer insan teklerinin adalet taleplerinin görmezden gelinebileceğine dair bizleri ikna etmesi de gayet mümkündür.

Çağdaş dönemde gerçekleştirilen kimi farklılık tartışmalarına da müracaat ederek bu mevzuya bir giriş yapmak, çalışmanın sonraki bölümlerinin alt yapısını hazırlamak açısından gereklidir. Bu noktada “farklılık” konusunda hassas olan Deleuze ve Derrida’nın düşüncelerinden yardım almak yerinde olacaktır. Deleuze’e göre her türlü açıklamanın kaynağı olarak ortaya konulan genellemeci bir ilkeyi kabul etme anlayışı modern düşüncenin en belirgin özelliğidir. Kant’ın ahlâk yasasındaki genellemeci tavrı bu başlık altında düşünmek mümkündür. Deleuzcü manada düşünüldüğünde bu durum her türlü farklılığı bir genel yasa içinde eritip yok etmek anlamına gelmektedir.<sup>549</sup>

Derrida’nın *yapı sökümcü* okumasına göre de, ötekinin *farklılığını* (difference) rasyonel bir şemaya indirgeyen ve onu tek bir şekilde olmaya zorlayan hümanistik ahlâk metafiziğinin gerçekleştirdiği şey, aslında farklılıklar aleyhine gerçekleştirilmiş metafiziksel şiddete etkili bir örnektir. Derrida’ya göre adâlet, özneyi genele zorlayarak değil onun tekilliklerine ihtimam göstererek tecelli edecektir. Difference gibi dekonstrüksiyon kavramı da Derrida düşüncesinde adâletle ilgili kabul edilen bir kavramdır. Buna göre adâlet ve dekonstrüksiyon arasındaki ilişkilerden birisi, adâletin konusu olan insanın sınırlarıyla ilgilidir. Bu noktada dekonstrüksiyon, insanı belirleyen sınırların sorgulanması anlamıyla karşımıza çıkar. İki kavram arasındaki diğer bir ilişki ise, dekonstrüksiyonun sınırsız bir sorumluluğu istemesidir. Üçüncü ilişki, kişinin

---

<sup>549</sup> Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 84.

ötekiyle ilişki sırasında dili kullanmasıyla alakalıdır. Nihayetinde ise dekonstrüksiyon, genellemeci formlara karşıdır.<sup>550</sup>

Bu durumda, Deleuze ve Derrida'nın adâlet adına ortak bir duyarlılık göstererek işaret ettikleri, yasanın genelliği ile olayın tekilliği arasındaki gerilimin bir benzerini, Kant'ın, özneyi genele katılmaya zorlayan ahlâk yasası ile öznenin özgürlüklerini önemseyen adâlet ilkesi arasında da görmek mümkündür. Farklılık felsefesi açısından böyle bir durum, adâletle adâletsizliğin aynı anda bir tek özneye buyurulması olarak okunulabilecektir. O halde bu bakış açısından yola çıkılarak, Kant'ın ahlâk yasasıyla adâlet ilkesinin antinomik bir ilişki içinde konumlandıkları da iddia edilebilecektir. Almanca ifadesiyle, *Universaliserungsformel*<sup>551</sup> (evrenselleştirme formülü) olarak adlandırılan ahlâk yasası, bilimci bir katılıkta, herkes için geçerli totaliter bir ilkede tikel farklılıkları eritirken, her bir iradenin özgürlüğünü önemseyen Kantçı *adâlet ilkesi*<sup>552</sup>, Kant'ın ahlâk ilkesini adâletsiz olarak işaret eder gibidir.

Arendt'in adalet düşüncesini, yine Kant'tan hareketle, estetik yargı yetisi bağlamında, diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse; *sensus communis aestheticus*'a dayalı *öznelerarasılık* yoluyla temellendirmiş oluşu, onun ahlâk yasasına mesafeli duruşuyla alakalı olmalıdır. Ancak Arendt'in yadsıdığı yasanın zaten evrensellik testiyle işleyen bir yasa oluşu, aslında onun insanlar arasında bir *ortak duyu* (*sensus communis*) olmaksızın uygulanamayacağı anlamına gelmektedir. Pratik aklın evrensel buyruğunun istediği dedüksiyon ve indüksiyon faaliyetleri, mutlak olarak *sensus privatus*'a dayanan tikel öznelerce değil, *sensus communis logicus* gibi kamusal duyusu bulunan öznelerce gerçekleştirilebilecektir. Zira toplumsallığa dair kendisinde hiçbir karşılık bulunmayan bir özne, zaten kendisini özneler arası bir dünyada tahayyül edip yasanın evrenselliğini alımlayamayacaktır. Bu noktada Kant'ın ahlâk yasası bağlamında *Einbildungskraft*'a (Hayal gücüne) mesafeli duruşu, eleştirilebilir bir duruş olarak görülmektedir. Zira yasanın istediği evrensellik testi hayal gücü olmadan gerçekleştirilemeyecektir. Yasanın, muhatabı olan öznenin istediği, maksimini *sensus communis* duyusu yoluyla test etmesidir. O halde yasa, uygulama talep ettiği öznelerde *sensus communis*'i öncelikli

---

<sup>550</sup> Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 150-151.

<sup>551</sup> “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”

<sup>552</sup> “Her bir iradenin özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim âdildir.”

olarak var saymakta ve Einbildungskraft'tan da bir şekilde istifade etmektedir. Her ne kadar Kant, ahlâk sisteminde hayalgücüne yer vermese de bize göre, Kant'ın ahlâk anlayışının temelinde bulunan duyulur üstü dünyanın idealarına erişebilmenin yolu da hayalgücünden geçmektedir. Hayalgücünün yardımı olmaksızın bir *Amaçlar Devleti*'ni tahayyül etmenin ya da ahlâk yasasını herkes için evrensel bir yasa olarak genelleştirmenin bile hiçbir imkânı olmayacaktır. Yine, estetik ideaların da, aklın idealarının da hayalgücü olmadan var olması mümkün değildir. Zaten Kant ideaların, hayalgücünün temsilleri olduklarını açıkça belirtir. Bu bağlamda, Yüce gibi bir doğa duygusundan, aklın idealarına geçişin, hayalgücünün aracılığı ve üreticiliği olmadan gerçekleşmesi imkânsız gibi gözükmektedir.<sup>553</sup>

Meseleye yüzeysel bakıldığında, Kant'ın ahlâk yasasının farklılıkları yok sayan bir zihniyetin tezâhürü olduğunun düşünülmesi doğaldır. Bir yönüyle bu yasanın tikel farklılıkları genelin evrenselliği içinde erittiği gerçeği yadsınamaz. Ancak Kant açısından bakıldığında, durumun tam olarak böyle olduğu şüphelidir. Kant için ahlâk yasasının varlığı, aynı zamanda adaletin de biricik imkânı anlamına gelmektedir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere, Kant'a göre hukukun kurumsal katılımı aşmanın yolu, ahlâk yasasının *belirlenmemiş* (indeterminate) esnekliğinden geçmektedir. Üstelik ahlâk yasası, insanları kanunların buyruklarına uymaya da hazır hale getirmektedir.

Kant'ın ahlâk yasasında özgürlükçü bir yan olduğu açıktır. Bu yasanın evrenselci olmaktan daha çok özgürlükçü bir yasa olduğunu savunan düşünürler ve bilim insanları da bunu kanıtlar. Karl Raimund Popper'a göre Kant, bireye saygınlığını ahlâk yasası yoluyla getiren kişidir. Popper'ın, ahlâk yasasını *altın kurala* indirgeme teşebbüsü eleştiriyi hak etse de onun, Kantçı ahlâk yasasının bireysel özgürlüklerin temelinde bulunduğunu belirtmesi, yasa hakkındaki evrenselci yorumlardan farklı bir yorum imkânına izin vermektedir.<sup>554</sup>

Faydacı etik anlayışın Kant'ın ahlak anlayışından daha fazla özgürlükleri desteklediği iddiası da bu bağlamda kabul edilemezdir. Zira faydacılık bütün insanların farklı arzularını bir tek arzuya indirgeyerek onların bütün farklılıklarını yok sayarken, Kant'ın faydacı anlayışa karşı öne çıkardığı ahlâk anlayışı, temelde kişilerin farklılıklarını

---

<sup>553</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*, §49 : 1101-1103.

<sup>554</sup> Karl Raimund Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 225.

var saymaksızın mümkün olamaz. Kant'ın bireylerin farklı arzularının ve itkilerinin farkında oluşu, onun koşulsuzluk ve evrensellik arayışında da kendisini göstermektedir. Filozofun bu farklılıkları yok etmekten ziyade, fertlerin özgürlüklerini mümkün olduğunca genelin özgürlüğü ile birleştirme çabası içinde olduğu da ortadadır. Üstelik ahlâk yasası daha önce belirtildiği gibi, içerikli bir yasa olmaması yönüyle de farklılıkları öncelikli olarak var sayan bir yasadır. Onun asıl arayışı farklılıkları yok etmek değil, insanı doğal güdülerin ve ben sevgisinin boyunduruğuna sokan heteronomik kaosu ortadan kaldırmaktır.

Kaos (Chaos) kavramı Kant'ın eserlerinde birkaç yerde geçer. Örneğin, *SAE*'nin *Önsözünde* geçen kaos kavramı, metafiziğin içinde bulunduğu kaos durumunu ifade etmektedir. Ayrıca bu kavram bağlamında Kant'ın, *kaosun* ortaya çıkmasını sağlayan iki duyguya işaret ettiği de anlaşılmaktadır. Buna göre *kaosun* anası olan iki duygu; bıkkınlık (Überdruss) ve *ilgisizlik* (Indifferentismus) duyguları olmaktadır. Kant'ın özellikle *ilgisizlik* duygusu üzerinde durduğu görülmektedir. Kant açısından değerlendirildiğinde ilgisizliğin, esasında insan doğasına karşı *alâkasızlık* (*nicht gleichgültig*) anlamına geldiği görülür. Daha sonrasında Kant, kaosu doğuran duygulardan olan *ilgisizliğin* (*Indifferentismus*) savunucularını eleştirmeye devam eder. Ona göre kaosun doğmasına sebep olan ilgisizlik, üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir fenomen olmaktadır. Dahası Kant, böyle bir *ilgisizlikten* (*Indifferentismus*'tan) kurtulmanın yollarını aradığı sırada; aklın güç bir görevi olan *kendini bilme* görevinin üstlenileceği bir *mahkemenin* kurulması gerektiğini belirtir.<sup>555</sup>

Kant'ın metafizik kaosu doğurduğunu belirttiği *Indifferentismus* kavramının, ilgisizlik, önem vermeme, ihtimam göstermeme ve unutma anlamları bağlamında kökenindeki *different* kelimesiyle ilişkisini güçlü bir şekilde korumaya devam ettiğini belirtmek bu noktada uygun olacaktır. Batı dillerinde *difference* formuyla da karşımıza çıkan *different*, tikelin diğer tikellerden ve bütünden *farklı ve ayrı*<sup>556</sup> olma durumunu ifade eden bir kavram olduğuna göre Kant'ın, kaosun merkezinde olarak okuduğu *Indifferentismus*, tikelin mutlak farksızlaşmasını ortaya koymakta ve böylece bütün farklı renkleri, tek bir renk içinde eriterek şeyleri hiçleştirilen bir metafizik durum tasvir edilmektedir.

<sup>555</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A X]-[A XII]: 24-25.

<sup>556</sup> Yaşar Önen, Cemil Ziya Şanbey, *Almanca-Türkçe Sözlük A-N* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993), "different", 1/204.

Emmanuel Levinas'ın *indifference* kavramı bağlamında, *ötekinin farklılığına kayıtsız olma* anlamına dikkat çekişi, bu bağlamda *non-indifference*'in ise bunun zıddı bir durumu ifade ettiğine dair tespitleri, çalışmanın savlarını destekler niteliktedir.<sup>557</sup>

Farklılığa kayıtsızlıktan doğan mutlak hiçleşme anının öteki özneldeki karşılığı ise elbette *ilgisizlik* olacaktır. Burada Kant'ın, Tanrının ölümünü ifade eden metaforik cümleyi, aslında Nietzsche'den çok önce kurduğunu görmekteyiz. Batı düşüncesinde hakikat anlamında kullanılan *aleteia*'nın *unutulmama* şeklindeki anlamı hatırlandığında, *Indifferentismus*'un hakikatin unutulması anlamında bir unutulmaya (İlgisizliğe) de işaret ettiği savunulabilecektir. Derrida'nın *differance* kavramı bağlamında, varlığın özünün var olanlardan farkının, onun varolanlardan saklanıp unutulmasına sebep olduğunu ifade edişi, Kant'ın *Indifferentismus* kavramıyla başlattığı eleştirel tartışmayı hatırlatmaktadır. O halde Kant, kaosun yani olumsuzluğun sebebi olan *Indifferentismus*'la mücadele ettiğine göre bu kavramın karşıtından anlarız ki, aslında onun aradığı (*differance* anlamında) *different*'tan başkası değildir. Bu bağlamda Derrida'nın konu hakkındaki değerlendirmeleri yol gösterici olabilecektir:

Geleneksel felsefede varolanların toplamı olarak düşünülen varlığın cins, tür vb. tanımlamalarla adlandıran yaklaşımın aksine, Derrida *differance* ile adlandırma problemine de farklı ve oldukça paradoksal bir boyut kazandırır. Zira mevcudiyet metafiziğinde varlık ve varolanlar özü itibarıyla tanımlanıp adlandırılırken, Derrida'nın *differance* sözcüğü, bir anlamda Varlığın dahi ötesine; adlandırılmaz olana ulaşır. Bu açıdan bakıldığında, Derrida'nın *differance* analizleri, bir bütün olarak isimlendirme, anlam ve anlamın imkânı gibi problemlere de taşınacak niteliktedir. Derrida'ya göre Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *differance* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirilememesi, onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil *differance*'ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi, anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikameler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkaran *differance* adı dahi *differance*'a ait bir isim değildir.<sup>558</sup>

Kasım Küçükalp'in Derrida'nın *differance* kavramı bağlamında yaptığı yukarıdaki tasvirlerinden de anlaşılacağı üzere, Kant'ın kaosu doğuran *Indifferentismus*'u, aslında varlıkla aklın kategorilerinin özdeşleştirilmesi sonucu ortaya çıkan bir *unutulmuşluğu* (ilgisizliği) ortaya koyan bir kavramdır. SAE'nde verilen *Schein* ve *antinomi* örnekleri bunu açıkça ortaya koyar. Öyleyse Kant, Derrida'nın da düşündüğü

<sup>557</sup> Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 195.

<sup>558</sup> Kasım Küçükalp, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*, 613.

gibi varlığın, adlandırılarak ve de özdeşçi bir anlayışla temsil edilerek unutulduğunu ortaya koymakta ve varlığı, yeniden özgürleştirmenin yolunu, bir *numen* olarak varlığın temsilk edilemez kendiliğini, varlıkla tezâhürler arasına bir sınır taşı olarak dikmekte bulunmaktadır. Bu sınır taşının, kendini bilmeyi unutan insanın artık haddini bilmesi gereken insan da olduğunu, ona hatırlatmaktan daha önemli bir işlevi de yoktur.

O halde Kant bağlamında düşündüğümüzde, *Indifferentismustan* doğan ve de öznelerdeki *öngörülemezlik*, *düzensizlik*, *sapma* belirtileriyle açığa çıkan kaosun gecesini aydınlatmanın yolu, Sokratesçi ilkeye geri dönerek, varlığın hakikatinin adlandırılıp tanımlanamayacağı bir metafizik anlayışı tesis etmekten geçmektedir. Öyleyse Kant'ın da klasik metafizik tarafından unutulduğuna dikkat çektiği *different*, kendi başına şeylerle tezâhür olarak şeyler arasındaki farkın bizatihi kendisi olmaktadır. Bu unutulma, genel bir *differentisizleştirme* (Indifferentismus) doğurarak kaosa neden olmaktadır ki Kant, ahlâk yasası yoluyla, insan teklerinin doğadan ve diğer öznelerden farklarına (differentlerine) vurgu yapan bir *Selbstzweckheit* (insanın amaç gösterildiği) formülü ortaya koyarak, ilgisizliğe karşı mücadelesinin nihayi sınırını da belirlemiştir. O halde *numenal dünya+fenomenal dünya=varlık*, formülü yanında bir de *numenal insan+fenomenal insan= insan*, formülü de açığa çıkmaktadır. Zira temsil, insan ve insanca algılanan ötekiler arasındaki bir ilişki olduğuna göre, temsil edilemezlik de böyle negatif bir ilişki olmak durumundadır. Sürekli birlikte olması gereken bu ikiliklerden birisinin diğeri hesabına unutulması, Kant açısından *Indifferentismus*'un ve de kaosun sebebi olmaktadır.

Kant'ın buradaki arayışı nihayetinde, adalete dair bir arayıştır. Bu *farksızlaştırmayı* (Indiferentismus) ortadan kaldırmanın yolunun, *mahkeme* (Gerichtshof) metaforunun da ortaya koyduğu gibi, *adaletten* (Gerechtigkeit) geçtiğini ifade etmesi bunu göstermektedir. Onun bu bağlamda *Urteilstkraft*'a (Yargı gücüne) vurgusu, bütün estetik ve hukukî tınılarıyla, bu yorumu daha da güçlendirir.<sup>559</sup> O halde Kant'ın *Indifferentismus* sorununu çözmek için onun mukabili olan *different*'i önemseyen bir adaletin imkânını aradığını şimdiden söylemek mümkündür. Bunu bir başka açıdan şöyle de ifade etmek mümkündür: Kant zihnin, bilme yetisinin kapsamına indirgenerek aynılaştırılmış teorik, pratik ve estetik alanlarını birbirinden özenle ayırarak tek tek

---

<sup>559</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*, [A X]-[A XII]: 24-25.

yargılayacaktır. Bizatihi bu yöntemin kendisi, *indifferent*'in kaynağı olan mevcudiyetçi ve şimdici bütünden farksızlaştırılmış *different*'lere itibarlarını iade edecek bir ihtimam adaletinin yolunu hem hukuk hem de siyaset bağlamında açacaktır.

### 4.3. Kant'ın Siyaset Anlayışı Bağlamında Adaletin İmkânı

Siyâset faaliyeti, insanlar tarafından ve insanlar için gerçekleştirilen bir faaliyet olmaklığıyla, insanın düşünme etkinliğiyle doğrudan ilişkili durumdadır. Bu noktada, insan için oldukça önemli olan siyâsî faaliyetler, yine insanî değerlerle ilgilenen etikten, insanın varoluşuna odaklanan ontolojiden ve insanın bilgiyle olan ilişkisini gündeme alan epistemolojiden bağımsız olarak düşünülemezdir.<sup>560</sup>

Siyâset felsefesine dair yapılan açıklamalar, genellikle etik, ontoloji ve epistemoloji temelli açıklamalar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Isaiah Berlin, Jonathan Wolf, John Christman gibi düşünürler siyâset felsefesini etikten hareketle açıklayan düşünürler olarak belirginleşmektedirler. Örneğin bu düşünürlerden birisi olan Berlin'e göre *etik düşünce*, insanların birbirleriyle ilişkilerinin merkezinde olan telakkiler ve ideallerden oluşmaktadır. Wolf ve Christman'a göre ise siyâset felsefesi, siyâset-etik ilişkisi temelli normatif bir disiplindir.<sup>561</sup>

Bu noktada siyâset felsefesi ile ahlâk felsefesinin ilişkisine de değinme gereği ortaya çıkmaktadır. Ahlâk felsefesi, ahlâkî değerlerle ilgili olarak en genel olanla ilgilenmektedir. Siyâset felsefesi ise, siyasal düzenin ahlâkî meselelerine bu en genel olan düşünceleri uygulamayla ilgilenir. Bu tarz bir uygulama, soyut alanlardan somut alanlara kadar geniş bir yelpazede tezâhür edebilecektir. Siyâset felsefesi ayrıca, yeryüzündeki hükümetlerin politikalarına cevaplar verecek temel ilkeler ortaya koyarak bu ilkeleri geliştirmekle de ilgilenmektedir. Ancak bu onun herhangi bir ideolojiyle özdeş olduğu anlamına gelmez. Bir ideoloji propaganda ya da zafer elde etmeye odaklandığında değil, doğruluk, adalet gibi genel ilkelerle ilgilendiğinde siyâset felsefesi olabilecektir.<sup>562</sup>

Kant'a göre bir siyaset teorisi (onun için esas olarak bir hukuk metafiziği anlamına gelir) kaçınılmaz olarak ahlâk metafiziğinin bir parçasıdır. Bu böyledir, çünkü siyaset,

<sup>560</sup> Derda Küçükcalp, *Siyâset Felsefesi* (Bursa: Dora Yayıncılık, 2018), 28.

<sup>561</sup> Derda Küçükcalp, *Siyâset Felsefesi*, 45.

<sup>562</sup> Gewirth, Alan, "Siyâset Felsefesi", *Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 350-351.



toplumsal ve politik bağlamımızda ne yapmamız gerektiği sorusuyla ilgilenir, ya da başka bir deyişle, kamusal çıkar çatışmalarını çözebileceğimiz kriterler oluşturmakla ilgilenir. Evrensellik ilkesi, toplumsal ve siyasal ilişkilerimizin yönetilmesini ve kamusal çatışmalarımızın evrensel bir biçimde çözümlenmesini talep eder. Bu, hukukun varlığını gerektirir. Ahlâk ilkeleri bir şekilde salt yasal soruların ötesine geçer; çünkü onlar, ne düzenlenebilen ne de aleni olarak uygulanamayan, insanların özel iç kararlarını etkilerler. Hukuk, yalnızca bu tür içsel kararlar çıkarıldıktan sonra geriye kalanla ilgilenir. Ahlâkî alanın deyim yerindeyse dış kabuğudur. Ve bir hukuk teorisi, siyaset alanında gerekli ve evrensel olabilen bir teoridir. Dolayısıyla bir hukuk metafiziği, bir siyaset metafiziğinin ulaşabileceği her şeydir. Böyle bir metafizik, aklın *a priori* ilkelerini, ona göre yargılayabileceğimiz ilkeleri ortaya koyacaktır. Herhangi bir pozitif yasanın ve dolayısıyla siyasi eylemin alabileceği herhangi bir biçimin yasallığı olarak Kant'ın siyaset teorisi bu nedenle onun etiğine sıkı sıkıya bağlıdır, ancak bu onun tek yakınlığı değildir; çünkü onun siyaset teorisi tarih felsefesiyle de yakından bağlantılıdır. Bir yandan etik ve siyaset örtüşür. Öte yandan, ahlâkî ve politik ödevler açıkça farklılaşır. Politik ödevler kişinin kendisine yönelik mükemmelleştirme ödevleri değil, yalnızca Kant'ın başkalarına karşı ödevler dediği, yerine getirilmemesi yanlış olan ve bu nedenle yerine getirilmesi zorunlu olabilen ödevlerdir.<sup>563</sup>

Hukuk, eylemlerin âdil olup olmadığıyla ilgili dışsal ölçütler ortaya koyarken, siyaset, daha âdil yasalara ulaşabilmek için hukukun yasalarını değiştirmeyi hedefleyen kamusal bir harekete karşılık gelmektedir. Buna göre devletin görevi, vatandaşın özgürlüğünü teminat altına alacak kamusal bir alan teşkil ederek, hukukun bu kamusal alandan beslenmesini sağlamaktır. Bu bağlama uygun olarak Kant, devletin görevinin vatandaşın kamusal özgürlüğünü temin etmek, diğer bir ifadeyle, siyasetin önünü açmak olduğunu ısrarla belirtir.<sup>564</sup>

Kant, özgürlük ve eşitlik gibi siyasi ilkeleri ahlâk yasasından türetir. Bu şu demektir: Teorik akıl doğaya, nedensellik örneğinde olduğu gibi kendi yasalarını uyguladığı gibi, pratik akıl da hukuk ve siyasetin ilkelerini bizatihi kendisi koyar. Örneğin *sözleşme*, kategorik imperatifin siyasi tezâhürü olarak, insanların ortak bir amaç etrafında birleşerek kendi özgür iradeleriyle aklın pratik yasalarına uymalarını temsil etmektedir.

---

<sup>563</sup> Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, 20.

<sup>564</sup> Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 14.

Sözleşme yoluyla kurulan devletin özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleri de bu durumda kategorik imperatife dayanan adalet ilkeleri olmaktadır. Zaten Kant'ın cumhuriyet adını verdiği siyasi örgütlenme de ahlâk ile hukukun birlikteliğine dayanır.<sup>565</sup>

#### 4.3.1. *Ahlâk Yasasından Siyasetin Adalet İlkesine*

Ahlâk temelli siyâset felsefesi teorilerinde, öyle ya da böyle etkisi görülen önemli isimlerden birisinin de Kant olduğu gerçeği, bu çalışmada bir kere daha ortaya konulmuştur. Kant'ın siyâset anlayışı onun ahlâk anlayışı kadar, adalet kaygısından ve düşüncesinden de bağımsız değildir. Bu noktada Kant'ın siyâset anlayışının, deontolojik ahlâk anlayışının bir genişletilmesi görünümünde olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. İlk olarak Machiavelli'nin önerdiği şekliyle, ahlâk ve siyâseti birbirinden ayırmayı reddeden Kant'a göre ahlâk ve siyâset birbirine bağımlıdır.<sup>566</sup> Zira Kant açısından gerçek politika, ahlâka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atmaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika, ahlâkla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar:

Ahlâkla politikanın bağdaşmadığı hallerde, ahlâk politikanın çözemediği düğümleri koparır. İnsan hakları, idareyi ellerinde bulunduran iktidar sahiplerinin ne derece fedakârlığı pahasına olursa olsun, daima kutsal tutulmalıdır. Burada ahlâkla politikayı aynı ölçüde gözetmeye imkân da yoktur; ahlâkla menfaat arasında ortalama bir yer tutan pragmatik şartlar altında ortalama bir hukuk da düşünülemez; politika ahlâk önünde dize gelmelidir; ancak böylelikledir ki, politika sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı bir mertebeye, yavaş yavaş bile olsa yükselmeyi umabilir.<sup>567</sup>

Kant, tesis ettiği ahlâk anlayışını nedensellik bağlarından bağımsız bir otonomi fikri üzerine tesis etmiştir. Böylece Kant, deneysel şüpheciliğe sadece doğal bilimler alanında değil ahlâkî alanda da karşı çıkmaktadır. Bu anlayışa göre, duyulara dayalı bir ahlâk sistemi tesis etmek imkânsızdır. Çünkü insanın doğal istekleri ve arzuları sürekli değişmektedir. İnsanın gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarının nereye varacağını kesin bir şekilde bilmesi mümkün olmadığına göre doğal eğilimlere dayalı bir ahlâkın insanı götüreceği sonuçlar da asla hesaplanamayacaktır. Kant bu nedenle, insanı doğal

<sup>565</sup> Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 16.

<sup>566</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 59.

<sup>567</sup> Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan; Seha L. Meray (Ankara: Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları, 1960), 49.

eğilimlerden ve menfaat duygusundan özgürleştirecek bir ödev ahlâkını ve koşulsuz buyruk anlayışını tesis etmektedir.<sup>568</sup>

Kant'ın düşüncesinde, özgürlük ile ahlâkîlik fikirlerini birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Kant için akıllı varlıkların hakiki özgürlüğü, ancak ahlâk yasasına uyulmasıyla mümkün olmaktadır. Ona göre ahlâkî eylemin amacı mutluluk değil bizatihi ödevin kendisidir. Ahlâk yasasına uyma zorunluluğunun bilincinde oluşu, bir önceki paragrafta da belirtildiği gibi, insanı özgür kılmaktadır. İnsan, kendi iradesinin nedenselliğini ise ancak özgürlük fikri sayesinde düşünebilmektedir. *PAE*'nde Kant, ahlâklılığın temellendirilmesinde, öncelikli olarak *ahlâk yasası* üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada o, ahlâk yasasının gerekçelendirilemeyeceği ve gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>569</sup>

Buna göre genel yasa koymanın *a priori* düşüncesi, amprik olandan/duyusalıktan hiçbir tesir almadan koşulsuz/kategorik bir yasa biçiminde oluşmaktadır. Bu yasa Kant'a göre, fiziksel olarak koşullu bir prensip de olmayacaktır. Kant'ın ortaya koyduğu temel ahlâk ilkesi, istemeyi maksimlerin biçimi bakımından *a priori* belirleyen bir kural olarak belirginleşmektedir.<sup>570</sup>

Kant'ın siyâset felsefesinin temelleri, onun pratik felsefesine kadar uzanmaktadır. Bilhassa *Ahlâk Metafiziği* adlı eseri, onun ahlâk felsefesinden doğan siyâset felsefesine dair önemli ipuçları taşımaktadır. Bu bağlamda, Kantçı ahlâk felsefesi gibi hukuk felsefesi, ahlâkî antropoloji ve tarih felsefesi de Kant'ın pratik felsefesi kapsamındadır ve bütün bu alanlar birleştirici bir teorik çerçeve üzerinden değerlendirilebilecektir. Kaynaklarını, *PAE* ve *Ahlâk Metafiziği* gibi eserlerde bulan bu sistem, en temelde kendi kendisine yasa koyma özerkliğine sahip bir akıl teorisinin temelleri üzerinde yükselmektedir. Kant II. Kopernik devrimiyle birlikte, temelleri aşkın olanda, idealarda ya da Tanrı'da olan pratik felsefeyi transandantal zemine indirerek sadece aklın yasalarına tabi kılmıştır. Böylece Kant, insanın özgürlüğünü, kendisini ödev ahlâkının ilkeleriyle yükümlü kılabilme özerkliği olarak tanımlamış da olmaktadır. Böyle bir özgürlük anlayışı, dışsal bir yasa buyruğuna zorunlu olarak itaat etmeyi özgürlüğe karşıt

<sup>568</sup> Skirbekk, Gunnar; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 361.

<sup>569</sup> Muhammed Said Duran, "Kant'ın Ödev Ahlâkı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 6 (2017), 65-67.

<sup>570</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, 5-55: 738-739.

bulmak yanında, doğa yasasının sınırlarında kalarak özgür olunmayacağını da ortaya koymaktadır.<sup>571</sup>

Kant'ın siyâset felsefesinin izlerini sürdüğümüzde onun hukuk ve tarih felsefesine ulaşmamız da mümkün olacaktır. Önceki paragraflarda da belirtildiği gibi, Machiavelli'nin siyâset ve ahlâk ayrımını reddeden Kant, saf pratik aklın otoritesi altında kendi özgün siyâset felsefesini devrimci bir hamleyle yeniden tesis eder. Adalet kavramından mülkiyetin temellerine değin, *a priori* olanı hedefleyen bir akıl yürütme bu noktada zorunlu olmaktadır. Bu anti-Machiavelist konumlanış, reformu önemsemekte ve hâkimiyet ilişkilerini cumhuriyetle uyumlu hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlayışın kaynağı tarih felsefesidir. Bu noktada Kant, Fransız Devrimi'ni dikkate alan ilerlemeci bir siyâset felsefesi anlayışına ulaşacaktır. Bu tarihsel ilerlemenin sonunda gerçekleşecek olansa, bütün dünyayı kuşatan bir *ebedî barış* pratiği olacaktır.<sup>572</sup>

Ahlâkı ilk defa öznedede temellendiren Kant için ahlâkî davranış, özgür iradeyle gerçekleştirilecek bir tercih meselesi olmaktadır. Böyle bir ahlâk anlayışı, insanın mutluluğunu hedef olarak gösteren erdem ahlâkına zıttır. Modern dönemde kozmosun parçalanmasıyla birlikte, ahlâk ayrı bir alan olarak teşekkül etmiş, böylece ahlâkî davranışın seçimi öznenin tercihine bırakılmıştır. Aklın mutlak bir konumda olduğu modern düşünce, akla dair sonsuz güvenine rağmen onun iyinin ne olduğunu bilebileceğinden şüphe duymaktadır. Bütün insanlar ortak bir töz olarak akla sahiplerdir ancak bu tözün kullanımı kişiden kişiye değişebilmektedir. Bu noktada Kant'ın gerçek benlik-doğal benlik ayrımı, aklını doğru kullananlarla kullanamayanlar arasındaki hiyerarşik ayrımı meşrulaştıran bir araç haline gelmektedir. Kant'a göre doğal benliklerine hükmedebilen kişiler akıllı doğru kullanan kişilerdir. Buradan Kant'ın siyâset felsefesinin temellerine ulaşmak da mümkün olabilecektir. Ona göre akıl adına ortaya konulan yasalara, güçlü bir dışsal otoriteye itaat edildiği gibi itaat edilmelidir. Bu nokta Kant'ın ahlâk felsefesinin içeriden dışarıya açıldığı bir noktadır. Buna göre yasalar, akıl adına ilan edilmiş kurallar olarak, uyulması gereken kurallardır. Burası yasaya uyanların mutlak olarak eşitlendiği bir noktadır. Yine her ne kadar bireysel özgürlük ilkesine

---

<sup>571</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 57.

<sup>572</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 58.

dayansalar bile, ahlâkî davranışın gerçekleştirilmesi siyâsî erkin kontrolündeki yasanın gücüyle sağlanabilecektir.<sup>573</sup>

Kant'ın siyâset felsefesinin tasvirini yapabilmek için öncelikle Machiavelli'nin siyâset anlayışını resmetmek zorunlu olmaktadır. Machiavelli, hümanistik modern düşüncenin ilk örneğini sergileyerek, siyâset felsefesinde insana merkezi bir konum yüklemiştir. Onun siyâset anlayışında insanın değeri, prensin varlığında adeta tecessüm etmiştir. Onun anlatımına göre artık prens, kendi kaderini değiştirebilecek etkin bir insandır. Machiavelli'nin siyâset anlayışının izlerini, Prens adlı eserinde görmek mümkündür. O, adeta siyâsetle prensi yani insanı özdeşleştirmektedir. Talihi iyi bilen bu prens, geleneğin bağlarından da özgür bir şahsiyettir. Tam da bu düşüncede, onun siyâset ve ahlâk ayrımının izlerine rastlamak şaşırtıcı değildir. Machiavelli böylece siyâseti, dini ve ahlâkî değerlerden bağımsızlaştırmakta ve çıkara dayanan modern pragmatik siyâset anlayışının temellerini atmaktadır. Onun siyâsetin uygulanışına dair bir meşruiyet ilkesi sunmamış olması, siyâsî iktidarın ahlâkî herhangi bir kaygı gütmeyen duygusuz bir menfaat makinesine dönüşmesine de sebep olabilecektir.<sup>574</sup>

Kant Machiavelli'den farklı olarak, ahlâk ve siyâseti, hatta hukuku birlikte ele alacaktır. Bu bağlamda o, siyâsetin meşruiyetini sağlamak üzere, ahlâk yasası benzeri deontolojik bir adalet ilkesine müracaat edecektir. Ona göre, tarih dışı, teorik ve evrensel bir adalet ilkesi vardır. Kant'ın siyâset felsefesi, nedensellik bağlarından, çıkar duygusundan, doğal amaçlardan ve tözsel düşüncelere istinat eden siyâset anlayışlarından bağımsızdır. Kant, amprik bir siyâset anlayışı yerine, yasallık, biçimselcilik, zorunluluk ve evrensellik gibi aklın kategorilerine önem verecektir. Kant'ın siyâset felsefesinden bahsederken aynı zamanda onun adalet ilkesinden de bahsetmek gerekmektedir. Kantçı adalet ilkesi kategorik buyruğun bir devamı niteliğindedir ve o da ahlâk yasası gibi evrensellik kanıtını zorunlu olarak içinde taşımaktadır.

Adalet ilkesiyle Kant'ın, özgürlük ve eşitlik ilkeleri arasında bir denge tesis etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. İlkedeki *her bir iradenin özgürlüğü* bölümü tikel öznelerin özgürlüklerini ve farklılıklarını dikkate alırken, *başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren* bölümü ise eşitlikçi bir anlayışın izlerini ele vermektedir. Ahlâk yasasına

---

<sup>573</sup> Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, 113.

<sup>574</sup> Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, 98-100.

dayanan bu ilke, özneliğin ancak öznelar arası bir düzlemde yaşanabileceğine de vurgu yapar niteliktedir.

Foucault, Kant'ın, *Fakültelerin Çatışması* adlı eserinde devrimden coşku duymayı, insandaki ahlâkî temayülün bir işareti olarak gösterdiğini tespit eder. Bu temayülün iki şekilde tezâhür ettiği görülmektedir. *Öncelikle insanların kendi siyasi görüşlerine uygun bir anayasayı benimseme hakları hususunda; ikinci olarak, adalet ilkelerine dayanan hukuk ve ahlâka uygun bir sivil anayasa ilkesinde.* O halde görülmektedir ki, devrimin seyircilerinin coşkusu, insanlığı âdil ve özgür bir anayasaya doğru yönlendiren bir ahlâkî temayülün varlığını ispat etmektedir.<sup>575</sup>

Elbette Kant bu ahlâkî temayülün neticesinin sadece âdil bir anayasa olacağını düşünmez. Onun “en yüksek politik iyi”si olan *ebedi barışa* dair projesini de bu bağlamda değerlendirmek yerinde olacaktır. Çünkü Kant'a göre ilerlemenin yönü sürekli iyiye doğru olacaktır. İyi kavramının ahlâkî bir kavram olduğu düşünülürse, Kant'ın ilerleme kavramıyla kastının, ahlâk yasasından doğacak bir âdil dünyanın teşekkülü olduğu anlaşılacaktır. O halde hedeflenen aslında *En Yüksek Politik İyi*'den başkası değildir:

Şimdi -bir kâhinlik yeteneğim olmasa da- günümüzdeki belirti ve işaretlere göre, insan ırkının bu hedefe ulaşabileceğini tahmin edebileceğimi iddia ediyorum. Yani, öyle tahmin ediyorum ki insanlığın ilerlemesi daha iyiye doğrudur ve bundan sonra artık tamamen geri döndürülemeyecektir. Çünkü insanlık tarihindeki böyle bir fenomen *unutulamaz...* Bu olaya bağlı olarak konulan erek hemen elde edilemese; devrim ya da ulusal anayasa reformu sonunda ya da belirli bir süre geçtikten sonra amacından sapsa; (politikacıların şimdiden tahmin ettiği gibi) her şey yine eski halini alsa bile, bu felsefî kehanet gücünden hiçbir şey kaybetmez. Çünkü bu olay öylesine önemlidir, insanlığın çıkarıyla öylesine iç içe geçmiştir ve etkisi dünyanın bütün bölgelerine öylesine geniş biçimde yayılmıştır ki, uygun bir durum ortaya çıktığında, bu türden yeni girişimlerde bulunmaya çalışacak olan halklar tarafından hatırlanmaması mümkün değildir [...] Tek bir ülkede olup bitenleri düşünmekle kalmayan, yavaş yavaş bu olaylara katılmaya başlayacak olan tüm dünya halklarını kapsayan bütüncü bir bakışa sahip biri için, ölçülemez bir zaman aralığına yayılan bir manzardır bu.<sup>576</sup>

Kant'ın siyâset felsefesini anlamının yolu, onun adalet, mülkiyet, doğal durum, sözleşme, devrim, ebedî barış benzeri kavramlara yönelik nasıl bir çizgide durduğunu anlamaktan geçmektedir. Daha önceki bölümlerde de dile getirildiği gibi Kant, siyâsetinin temeline adalet ilkesini koymaktadır. Böylece Kant, âdil olan ile olmayanı kesin çizgilerle

<sup>575</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, 169.

<sup>576</sup> Hannah Arendt, “Kant'ın Siyâset Felsefesi Üzerine Dersler”, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 41-42 (Kış 2005), 346.

ayırmakta ve insanın yapıp ettiklerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koyabilecek kesin bir ölçüt önermektedir. Ahlâk felsefesinde olduğu gibi Kant, adalet ilkesini belirlerken de amprik insan doğasına ve teleolojik bir dünya tasavvuruna değil, özgürlük metafiziğinin yasa koyucu aklına müracaat etmektedir. Bu temel ilkeye göre göre âdil olan eylem, herkesin özgürlüğünü bütün diğerlerinin özgürlüğüyle birleştiren eylemdir. Ahlâk yasası içsel özgürlüğü kendisiyle uyum içine soktuğu gibi adalet yasası da, dışsal özgürlüğü kendisiyle uyum haline getirerek evrensel özgürlük kullanımlarını içerecek şekilde dış dünyanın bir tutarlılık ilkesine dönüştürülür. Bu ilke, bütün içeriklerden bağımsız bir şekilde ben'in özgürlüğünü ötekini özgürlüğüyle uzlaştırmaya çalışan biçimsel bir yasadır. Bireysel eylemi evrensellik imkânıyla sınırlayan da onun bu içeriksiz ve biçimsel karakteridir. Koşulsuz buyruk ahlâkî olmayı ortaya koyduğu gibi bu evrensel adalet ilkesi de özgürlük anlayışlarının siyâset açısından âdil ya da adaletsiz oluşunu belirler.<sup>577</sup>

#### 4.3.2. *Özneler Arası Uzlaşım Siyaseti*

Kant'ın siyaset anlayışının temelinde özneler arası bir uzlaşım düşüncesi de yatmaktadır. Ortaya koyduğu temel ahlâk yasasında kullandığı *maksim* ifâdesi, herkesi içine alabilecek genel ve evrensel bir yasa olmaklığıyla, *özneler arasılık* bağlamında teşkil edilmiştir. Bu yasa bu yönüyle asla öznel bir yasa olarak adlandırılmayacaktır. Burada kastedilen, insanlığı, *hem kendinde, hem de başka insanların her birisinde sadece bir amaç olarak almak*, insanı herhangi bir çıkarıcı amaç uğruna araçsallaştırmaktan kaçınmaktır. Kant bir insanın herhangi bir işin gerçekleşmesi için, herhangi bir düzenin tesisi amacıyla, örneğin bir memur sıfatıyla araç olarak kullanılmasını kabul etmektedir ancak, insanın sırf bir araç olarak görülmesine itiraz eder görünmektedir. Yoksa elbette işçilere, köylülere, hizmet sınıfına da ihtiyaç bulunmaktadır. Kant'a göre her insan, insanlığın mahiyetini taşımak yönünden sanki kutsal bir varlıktır. Bu nedenle her insanda insanlık, tam da amacın kendisi olmaktadır.<sup>578</sup>

Kant, devleti temellendirme teorisi açısından, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi sözleşmecî kuram yöntemini tercih etmektedir. Bu bağlamda, Kant'ın düşünceleri üzerindeki Rousseau etkisi, kimi yazar ve düşünürlerce, abartılı bir dille ifade edilse de,

<sup>577</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 59-61.

<sup>578</sup> Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, 124.

bu konuda yapılan araştırmalar Rousseau'nun Kant üzerindeki etkisinin hiç de azımsanamayacağı konusunda ikna edici görünmektedir. Özellikle, insan özgürlüğünün ve mutluluğunun arttırılması yolunda zgr istemenin geliştirilmesi ideası hususunda, hem Kant'ta hem de sonrasında Hegel'de, Rousseau'nun etkisi açıktır. Rousseau'nun politik anlayışı üzerinde ise Platon'un önemli bir etkisinin olduğu, kimi siyaset felsefecileri tarafından ortaya konulmaktadır.<sup>579</sup> Ancak elbette Kant her ne kadar kendisinden önceki düşünürlerden etkilenmiş olsa da, kendi pratik sistemini, ahlâk yasasının temelleri üzerine bina etmektedir.

Kant, Hobbes'ta karşımıza çıkan insanların şeylere dair korkularından yola çıkararak zorunlu bir şekilde herhangi bir güce bağlanmaları gerektiği anlayışına karşı çıkar ve bunun yerine hukuku temele alan bir barış anlayışını tesis eder. Kant açısından düşündüğümüzde, birlikte yaşayan insanların birbirleriyle buluştukları barış ortak durumu, doğal durum olmamaktadır. Barış durumu için özneler arası bir onaylama gereklidir ve bu barış durumu ancak herkesin hakkının teminat altına alındığı hukukî bir sözleşme ile temin edilebilir. Bu anlayışa göre, yeryüzündeki devletlerin doğal durumdan çıkmalarının ve barış durumuna ulaşmalarının yolu uluslararası bir sözleşmeyle mümkün olacaktır. Böylece Kant, geleneksel sözleşmeci kuramı barış hukuku ile ilişkilendirmekte ve bu ebedî barış anlayışını uluslararası alana taşımaktadır.<sup>580</sup>

şunu da ifade etmek gerekir ki, Kant'a göre *kategorik imperatif*, ahlâk yasasıyla çatışmayan her konuda otorite sahibi hükümdara itaat etmeyi buyurur. Ancak bu, Kant açısından temel bir ilke olarak değerlendirilemez. Kant'ın temel ve istisnasız ilkesi, her şart ve durumda ahlâk yasasına itaat etmektir. Onun devlet yöneticisine itaate dair fikirleri de ahlâk yasasının gölgesinde anlam kazanacaktır.<sup>581</sup> Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* maklesinde dile getirdiği aklın özel ve kamusal kullanımına dair ayırım burada da yol göstericidir. Aklın zel kullanımı, devlet yöneticisine itaati gerekli kılarken, aklın kamusal kullanımı, eleştirilmesi gereken yerde, -kamuoyu önünde- gerekli eleştiriyi yapmayı istemektedir.

Völker Gerhardt'a göre Kant açısından politikayı gerekli kılan şey, insanın *toplum dışı toplumsallığı*dır. Kant insanın bu yönünü özellikle *Dünya Yurttaşlığı Amacı Taşıyan*

<sup>579</sup> John H. Hallowel, Jene M. Porter, *Political Philosophy The Search for Humanity and Order*, 458-459.

<sup>580</sup> Celal Yeşilçayır, *Kant'ta Barışın Hukuk Zemininde Sorgulanması*, 84.

<sup>581</sup> Peter P. Nicholson, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan rekioğlu, 188-189.



*Evrensel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısında ortaya koymakta oldukça başarılı olmuştur. Geliştirdiği *ortak duyu* (common sense) anlayışına, insanın toplum olma ve ötekilerle birlikte yaşama eğilimi yoluyla ulaşabilmiştir. Bu anlayışıyla Kant, insanın kendi ben'ini diğer benlerle kurduğu ilişki sayesinde kurabileceğini ortaya koymaktadır. Bu ulaşılan özneler arası düzlem, aynı zamanda Aydınlanma'nın son durağı da olmaktadır. Onun bu düşüncesinde ortaya çıkan Kozmopolitan toplum ideali, insan aklı tikel ilgilerini aştığında ulaşılabilecek bir ideal olarak belirginleşmektedir.<sup>582</sup>

Kant açısından, insânî yeteneklerin gelişmesi ancak *toplumsallıkla* mümkün olabilecektir. Ona göre sınırsız bir özgürlük, diğer öznelerin özgürlüklerini sınırlandıracaktır. O böyle bir özgürlük anlayışı yerine, sınırlanmış ve herkesin hakkını teminat altına alan bir özgürlük anlayışını benimsemektedir. Böylece insanın diğer insanlarla gerçekleştireceği olası çatışmaların da engellenmesi mümkün olacaktır. Böyle bir özgürlük anlayışını tesis eden ortak ölçütler etrafında birleşen yurttaşların, adaletin tesisine dair evrensel bir yaptırım gücü bulunan bir anayasaya ihtiyaç duyacakları da ortadadır. Böyle bir anayasa etrafında birleşen yurttaşlar, çatışmayı değil uzlaşımı esas alacaklardır. Bu da *özneler arası* bir empati yoluyla, insanların toplum dışı toplumsallıklarının farkına vararak kendi eğilimlerini sınırlandırmalarıyla mümkün olacaktır.<sup>583</sup> Kant bu sınırlandırma gereksinimi şöyle bir temsille ortaya koyup açıklamaktadır:

Bir ormandaki ağaçlar da, birbirlerini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlarlar ve birbirlerinin yukarı doğru büyümelerine sebep olurlar. Böylece düz ve güzel büyürler, oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayrı koyuveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır.<sup>584</sup>

Kant'ın burada toplumu ormana, insanları da ormanı oluşturan ağaçlara benzettiği anlaşılmaktadır. Ağaçların birbirlerini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlayışları, her ne kadar bir zorlama gibi görünse de, gerçekte bu sınırlamalar onları yukarıdaki özgürlük dünyasına ulaştırmaktadır. Ağaçlar böylece düzgün bir şekilde büyüyeceklerdir. Diğer ağaçlardan bağımsız gelişmeye çalışan ağaçlar ise, bodur, eğik ve çarpık olacaktır. Bu analogi Kant'ın adalet ilkesinin de ortaya koymaktadır. Ferdin özgürlüğü, toplumun genel

---

<sup>582</sup> Özlem Duva, *Bir Siyâset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, 322.

<sup>583</sup> Özlem Duva, *Bir Siyâset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, 322.

<sup>584</sup> Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*, 24.

özgürlüğü söz konusu olduğunda kısıtlanabilecektir. Böylece bireylerin sınırsız özgürlük adına hem kendilerine zarar vermeleri hem de toplum yapısını sarsarak kaosa neden olmaları önlenmiş olacaktır. Zaten ahlâk yasası da her bir tikel insana genel insanlık idealine katılımı buyurmaktadır. İnsan sevgisi ödevi yoluyla insanı amaç edinen ahlâk yasasının özneleri, kendi arzularını insanların genelinden bağımsız olarak kuramayacaklardır. Bu da ahlâk öznelerinden doğacak bir devletin ya da devletler birliğinin hiçbir zaman geneli yok sayan bir bireyciliği benimseyemeyeceği anlamına gelir. Hipotetik amaçlara dayalı bireysel eylemler kategorik imperatife uygun olmayacaklarından ahlâkî olamayacaklar ve dolayısıyla Kant'ın saf akla dayalı pratik sisteminde de yer bulamayacaklardır.

Kant'ın özneler arası uyumu temele alan siyâset anlayışının diğer bir karakteristiği ise, adaleti toplumsal bir sözleşmeye dayandırmasıdır. Kant'a göre meşru devlet, orijinal (kökensel) bir sözleşmeye dayandırılmak zorundadır. Bu sözleşme teorik bir sözleşme de olabilecektir. Bu noktada Kant, sözleşmenin gerçekten var olup olmadığını tartışmak yerine, onun gerçek olduğunu varsaymanın yeterli olacağını düşünmektedir. Bu düşüncesiyle Kant, kökensel sözleşmenin gerçek olmadığını, aksine varsayım dayalı olduğuna inandığını ortaya koymaktadır. Zira Kant'a göre ahlâkî ilkelerin deneysel/duyusal gerçeklerden yola çıkılarak oluşturulması kabul edilemezdir. Ayrıca, ahlâk yasası bireylerin menfaat arzusu kadar doğal isteklerinden de türetilmeyecektir. Buna göre siyasetin adalet ilkesi dahi, toplumun çıkarlarına ve doğal, duyusal arzularına dayanmaktan beri olmalıdır. Böyle bir siyâsî sözleşme, o günün şartlarında âdil kabul edilen, insanın araçsallaştırılması anlamında, kölelik gibi bir adaletsizliği onaylayabilecektir. Ancak ahlâk yasasından doğan adalet ilkesi böyle adaletsizlikleri önleyebilecektir. Tam da bu noktada, Kant'ın varsayımsal sözleşme yaklaşımının önemi anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre böyle bir sözleşme, kolektif bir rızaya dayanacağı için, her yasa yapıcıyı yasalarını tüm milletin kolektif iradesiyle yapılmış gibi sınırlamaya ve halkı da bu yasalara, sanki kendileri yapmış gibi uymaya zorlayacaktır.<sup>585</sup>

Kant'a göre sözleşme, her siyâsî toplum için geçerli olan aklî bir anayasa hükmündedir. Kant açısından sivil durum, *toplumun her bir üyesinin özgürlüğü, her üyenin bütün diğerleri ile eşitliği, cumhuriyetin vatandaşlarının her bir üyesinin*

---

<sup>585</sup> Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 189-190.

*bağımsızlığı* şeklinde özetlenebilecek *a priori* ilkeler üzerine tesis edilmektedir. İçeriksel olarak çok farklı olan özgürlük alanları, pozitif hukuk düzeni yoluyla biçimsel olarak uzlaştırılabilecektir. Böylece insan sadece evrensel olarak onaylanmış yasalara bağlanabilecektir. Bu durumda Kant'ın, ahlâk felsefesinde olduğu gibi siyâset felsefesi alanında da, paternalist, menfaatçi, eudaemonist bütün siyâset biçimlerini reddedeceği de aşikar olmaktadır. Çünkü Kant'a göre evrensel geçerlilik, tözsel ve maddi amaçları reddedip, kendimizi biçimsel ve negatif kıstaslarla sınırlamamızla imkâna kavuşacaktır.<sup>586</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Kant'ın akılsal hukuk kavramı yoluyla akılsal mülkiyete, oradan da adaletin ortaya konuluşunun *a priori* kıstaslarına ulaşılmaktadır. Böyle bir düşünsel seyahatin bizi ulaştıracağı yönetim biçimi ise *Cumhuriyet* olarak adlandırılmaktadır. Kant'ın Cumhuriyet kavramına yüklediği anlamın sınırları içinde; meclise dayalı demokrasi, halkın temsiline imkân tanıyan bir sistem ve güçler ayrımından temellenen siyâsî bir düzene dair göndermeler bulunmaktadır. Siyâsetin Cumhuriyet idesine bağlı olması gibi, barış idesine tâbi olması da Kant açısından zorunlu bir görev olarak belirginleşmektedir. Doğuştan kazanılan insan hakkında temellenen Cumhuriyetleşme şeklindeki iç politik talep ile uluslararası barışı tesis etme çabası olarak karşımıza çıkan dış politik talep, Kant'ın siyâset felsefesinde, saf pratik aklın meşru yasalarının kategorik talepleri olmaktadır.<sup>587</sup>

Kant'ın doğa durumu olarak benimsediği durum ise, hukukun teminat altına alınmadığı belirsiz bir duruma işaret eder. Farklı bir açıdan bakıldığında Kant, doğa durumundan sivil-hukuk durumuna geçmekle, hukukun teminat altına alındığı ve hiçbir eksik gedik bırakılmayacak şekilde belirlendiği bir duruma geçmeyi kastetmektedir. Böyle bir hukuk durumunda toplumun rızası esas olmaktadır ve şiddet gündem dışı bırakılmıştır. Böyle tam bir hukuk haline ulaşan toplumlar, sadece kendi içlerinde değil uluslararası alanda da yasadırlık durumunu terk edeceklerdir. Kant'a göre siyâset felsefesinin inşa edeceği cumhuriyet teorisi, uluslararası bir hukuk düzenine dayanmak zorundadır. Böylece Kant'ın siyâset felsefesinin, *En Yüksek Politik İyi* olarak belirlenen âdil bir dünya barışını hedeflediği anlaşılmaktadır.<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 71.

<sup>587</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 78-79.

<sup>588</sup> Wolfgang Kersting, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 76-77.

### 4.3.3. Adaletin Duygu Temeli: Koşulsuz Saygı Ödevinden Koşullu Sevgi Ödevine

Birinin iradesinin diğerinin iradesiyle uyuşması ilkesini içeren rasyonel varlıkların tüm ahlâkî ilişkileri, sevgi ve saygıya kadar geri götürülebilir.<sup>589</sup>

Kant, *Ebedi Barış* adlı denemesinin sonlarında, hem *insan sevgisinin* (Menschenliebe) hem de *insanların haklarına saygının* (Achtung für Recht der Menschen) ahlâk yasasının birer ödevi olduğunu belirtir. Ancak Kant, saygı ve sevgi duyguları arasında önemli bir ayrım da yapar. Buna göre *insan sevgisi* koşula bağlı bir ödev olmasına karşın; *insan haklarına saygı*, koşulsuz, mutlak ve zorunlu bir ödev olmak durumundadır. Ayrıca Kant'a göre, insan sevgisindeki çekici eğilimin cazibesine kapılmadan önce saygı ödevinin çiğnenmediğinden emin olmak gerekmektedir. Zira siyaseti siyasi ahlakçıların istismarından korumak ancak bu yolla mümkün olacaktır. Böyle bir istismar durumunda siyaset, bütün ahlâk ve hukuk öğretilerini yadsıyarak tüm ödevleri *iyilikseverlik* eylemleri olarak yorumlayabilecektir. Kant'a göre bu siyasi istismarları önlemenin yolu, öncelikle *insan haklarına karşı saygıyı* siyasetin merkezine alan bir *kamuya açıklık* prensibini hayata sokmaktan geçmektedir.<sup>590</sup>

Kant'ın değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki, *insana saygı* ilkesi, adalet adına birincil ve öncelikli ilkeyken, *insan sevgisi* ilkesi, ancak ahlâk yasasından dolayı ve insan haklarına saygı ilkesine bağlı olmak şartıyla ikincil öneme sahip bir ilkedir. Kant, *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinin *Erdem Öğretisi*'ne dair bir bölümünde ahlâk ve hukuk arasındaki ilişkiyi daha iyi örneklendirmek açısından da kullanılabilecek şöyle kazuistik<sup>591</sup> bir soru sorar: *Tüm insan ahlâkının hukukî zorunluluklarla sınırlandırılması, ancak en büyük doğruluk/vicdanlılık ile iyilikseverliğin adiaphora<sup>592</sup> altında sayılması, dünyanın iyiliği için daha iyi olmaz mıydı?* Onun bu soruya verdiği cevap ise meselemiz açısından oldukça önemlidir:

İnsanların mutluluğu üzerindeki etkisini gözden kaçırmak o kadar kolay değil. Ama bu durumda, dünyanın en az bir büyük ahlâkî süsü, yani, avantajları

<sup>589</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 231: *The Metaphysics of Morals*, [488] 276-277.

<sup>590</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, Kant-W Bd. 11, 691-692. <https://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>

<sup>591</sup> Olay üzerinden örneklendirme yoluyla...

<sup>592</sup> İyi-Kötü değerlendirmelerinin dışında kalarak, ahlâkî açıdan değerli olup olmadıklarına karar verilemeyen ama yine de yeğlenip yeğlenilmeyen şeyler için kullanılan bir Stoik terim.

hesaplanmadan bile, dünyayı tüm mükemmelliğiyle güzel bir ahlâkî bütün olarak temsil etmesi gereken *insan sevgisi* eksik olacaktır.<sup>593</sup>

Kant başka bir yazısında, evrensel olarak *insan sevgisine* dayalı bir tutumun nasıl kozmopolit bir anayasaya giden yolu gösterebileceği ve bunun da, insan türünü saygıya layık kılan yeteneklerin gerektiği gibi geliştirilebileceği tek devlet olarak uluslararası adaletin kurulmasına nasıl yol açabileceğini ortaya koymaya çalışır. Bu makalede esasında cevabı aranan temel soru şudur: *İnsan ırkı bir bütün olarak sevilebilir mi, yoksa tiksindirecek bir nesne midir?*<sup>594</sup>

Kant nihayetinde insan türünün ahlâkî ve kültürel açıdan sürekli ilerleme gösterdiğine dair iyimser görüşünü ön plana çıkaracak ve insanlığı geçmişten bu yana sürekli motive eden ileride daha iyi günlerin geleceğine dair ilerleme umudunu burada da dikkatlere sunacaktır. Buna göre, insan türünün geçmişten bugüne değin önemli bir ahlâkî iyileşme içinde olduğunu gösteren deliller, gelecekte de bu gelişmelerin ahlâk yasasına dayanan bir adalet düzeni kurulana kadar devam edeceğini gösterir:

Böylece gelecek nesiller, kendi üzerine getirmedeği hiçbir yükün altında ezilmeyecek ve ahlâkî açıdan üstün bir devlete doğru sürekli ilerleme kaydedebilecektir. Bu, önceki çağların sonrakiler için olan herhangi bir sevgisi tarafından değil, yalnızca her çağın kendisine olan sevgisi tarafından üretilir.<sup>595</sup>

Kant'ın ahlâkî açıdan üstün bir devletin kuruluşunu mümkün gördüğü yukarıdaki satırlar, onun aynı zamanda ahlâkî temelli insan sevgisine duyulan inancın, günün birinde üstün geleceğine duyduğu güveni de yansıtmaktadır. Zira Kant'a göre, böyle bir ahlâkî düzenin -makalenin temel tezinde savunulduğu şekliyle; uluslararası bir adaletin- tesis edilebilebilmesinin yolu öncelikle insana saygıdan ve bu saygı ödevine dayalı bir insan sevgisinden geçmektedir.

Kant açısından, insanın bütün ahlâkî eylemlerinin hukuk yasalarıyla belirleniyor oluşu yanında dürüstlük/vicdanlılık ve iyilikseverliğin, ahlâkın kayıtsız kaldığı bir alana (adiaphora) taşınması, ahlâk yasasının insanı amaç olarak belirleyen düsturunu ihlal etmek anlamına gelecektir. Zira böyle bir durumda, öncelikle insanın iç özgürlüğü yok sayılacak ve insan sadece dış özgürlüğün zorunlu mekanizmine bağlı kılınacaktır. Oysa

---

<sup>593</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 207: *The Metaphysics of Morals*, [458]: 251.

<sup>594</sup> Immanuel Kant, *Political Writings*, 87.

<sup>595</sup> Immanuel Kant, *Political Writings*, 91.

Kant'ın yapmak istediği, insanı bütün nedenselliklerin zincirinden kurtararak, ona kendi özgür nedenselliğini oluşturabileceği onurlu ve özgür bir yaşamın yolunu açmaktır.

İkinci olarak, dürüstlük ve iyilikseverliğin erdem dışında kalan bir kayıtsızlık alanına taşınarak bu eylemlerin yapılıp yapılmamasının eşit değerde olduğu bir dünyanın ortaya çıkması açısından da *insan sevgisinin* yitiminin sonuçları dehşetli olacaktır. Zira insanı amaç edinen (yasaya saygıyı merkeze alan) bir dürüstlük ve iyilikseverliğin ahlâkî bir ödev olarak kabul edilmediği bir dünyada, sadece şahsi mutlulukların tatminine odaklanılması ve doğa durumunu andıran bir anarşi ortamının doğması kaçınılmaz olacaktır. Üstelik saygı temelli bir insan sevgisi ödevinin yitimi, Kant açısından dünyanın, bir ahlâkî dünya olmak yönünden bütünlüğünün de parçalanıp dağılmasına sebep olacaktır.

Kant'ın ahlâkî, hukukî, estetik ve de siyasi açıdan özneler arası dolayımına atfettiği önemin, esasında öteki insanlara karşı beslemek zorunda olduğumuz *saygı* kadar *sevgiye* dair ödevden de kaynaklandığını belirtmek bu noktada mümkün görünmektedir. Öyle ki Kant *Ahlâk Metafiziği*'nde, başkalarına yönelik ödevlerden bahsettiği yerde, merkezî saygı duygusunun yanında sevgi duygusuna da ayrı bir önem atfeder. Kant'a göre, zorunlu yasalardan, yani insanların birbirleriyle olan dış ilişkilerinden söz ettiğimizde, kendimizi, fiziksel olanla analogiye göre, rasyonel varlıklar arasındaki bağlantının *cazibe* ve *itme* yoluyla meydana geldiği ahlâkî bir dünyada düşüneceğizdir. Buna göre insanların, *karşılıklı sevgi* ilkesi gereği birbirlerine borçlu oldukları *saygı* çerçevesinde sürekli yakınlaşmaları, ahlâk yasasına aykırı durumlarda ise birbirlerinden uzaklaşmaları gerekmektedir. Kant'ın bu bağlamda sıkça kullandığı *sevgi* (Liebe) kavramı, estetik bir duygu olarak ve de diğer insanların mükemmelliğinden duyulan bir zevk olarak anlaşılmalıdır. Buradaki sevgi, ahlâk yasasına dayalı bir iyilikseverlik düsturudur. Kant, komşular gibi yakınlar hakkında duyulması gereken böyle bir sevginin, her ne kadar koşullu da olsa, saygı ödevi gibi büyük bir ödev olduğunu da ayrıca vurgular.<sup>596</sup>

Kant, "*komşunu kendin gibi sev!*" ödevinin bir düstur olarak ahlâk yasasının insanı amaç olarak belirleyen ve yalnızca bir araç olmaktan çıkararak prensibinde içerilmediğini belirtir. Buna göre, insan birine karşı ödevini ifa ederek, bir başkasına karşı da kendini yükümlü kılacak; onun için elinden geleni yapacaktır. Bununla birlikte,

---

<sup>596</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 198-200: *The Metaphysics of Morals*, [448]-[449]: 243.

yalnızca kendini ödevlendirerek diğerk kişiyi, bir kişi olarak kendisinde yerleştirmeye yetkili olduğu değerlerden mahrum etmemek için kendisini onun yerine koyacaktır.<sup>597</sup>

PAE’nde Kant, “*komşunu kendin gibi sev!*” buyruğu bağlamında, bütün ahlâk yasalarının pratik sevgi yoluyla yerine getirilemeyeceğini belirtir. Zira insan çoğu zaman kendini, kendi arzularını ve doğal itkilerini sevmektedir. Ahlâk yasası ise bütün bu sevgilerden feragati ve öznenin çoğunlukla pek sevemeyeceği bir ahlâksal zorlamaya tabi olmayı buyurmaktadır. Bu noktada öznenin yasaya uyma isteminde bulunan duygu, *saygı* duygusu olmak durumundadır. Ancak insanın yasayı sevmesi de bir ödevdir. Bu nedenle de ahlâkî özne, bu sevgiye hiçbir zaman tam olarak erişemeyecek olsa da onu kendisine sürekli bir hedef yapmak zorundadır. Buradan yola çıkan Kant, ahlâkî yobazlığın ancak bu şekilde kontrol altına alınıp önlenilebileceğini belirtir. İnsanın ahlâk yasasına uyması serbestçe oluşmuş bir sevgi eğilimiyle değil yasaya, ödevden dolayı bilinçli bir şekilde uyma niyetiyle gerçekleşirse, erdemi doğuracaktır. Bu noktada, insanlara ahlâkî eylemleri sevdirmeye çalışarak uygulamak yerine onların bu eylemleri yasaya saygıdan dolayı yapmalarını istemek gerekmektedir. Hatta Kant ahlâkî öznenin, hayattan aldığı tattan dolayı değil de yalnızca ödevden dolayı yaşaması gerektiğini belirterek insanın sevdiği bütün koşullu eğilimleri *saygının* gölgesine yerleştirir.<sup>598</sup>

Kant düşüncesinde *saygı* duygusunun merkezi bir konumda oluşu, Kant’ın sevgi ve de insan sevgisi konusundaki ahlâkî ödevlerle ilgili değerlendirmelerini yok saymayı gerektirmeyecektir. Zira koşullu bir ödev de olsa insan sevgisi, ahlâk yasasının insanlara yüklediği bir ödevdir ve ahlâk yasasına sevgiyi bir hedef olarak görmek gerektiği gibi insan sevgisini de insanı amaç kılan yasadan dolayı bir ödev olarak görmek gerekmektedir. Kant, *insan sevgisi* ödevine dair değerlendirmeleri bağlamında bu sevginin gerektirdiği, *iyilikseverlik*, *müteşekkirlilik* ve *sempati* (Teilnehmung/katılım) ödevlerinden bahseder. *İnsanın hemcinslerini de kendisini sevdiği gibi sevmesini* bir ödev olarak belirleyen Kant, *iyilikseverlik maksimi* (Die Maxime des Wohlwollens) olarak adlandırdığı *pratik insan sevgisinin* tüm insanların birbirine karşı ödevi olduğunu da ortaya koyar. İnsan böylece ötekileri amaç edinerek kendisine de iyilik etmiş olmaktadır.

---

<sup>597</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 200: *The Metaphysics of Morals*, [450]: 244.

<sup>598</sup> Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*, [148-153]: 805-808

Zira *karşılıklı iyilik* ilkesine göre eşitlik, bizden başka herkesi de kapsar ve başkalarını da istememiz şartıyla kendimize de iyilik yapmış oluruz.<sup>599</sup>

*İyilikseverin* muhatabı olan öznenin bu iyilik karşısında *müteşekkirliliğini* (Dankberkeit) ortaya koyması da Kant'a göre ahlâkî bir ödevdir. Elbette müteşekkirlilik, iyilik yapanın daha fazla iyilik yapmasını amaçlayarak ortaya konursa, ahlâktan bir sapma gerçekleşmiş olacaktır. Müteşekkirlilik ödevi de Kant'a göre, hiçbir amaç güdülmenden sadece ahlâk yasasına saygıdan dolayı yerine getirilmek durumundadır. -Görüleceği üzere sevgiyle ilgili bir ödevde bile belirli olan güdü (Triebfeder) *saygıdır*.- Kant açısından müteşekkirlilik, *kutsal* (Heilige) bir ödev olarak görülür. Bu ödevin ihlali, ilkenin kendisinde bulunan iyiliğe yönelik ahlâkî itici gücü yok edebilecektir. Bu noktada Kant, *kutsalın* tanımını da yapar. Buna göre kutsal, kendisine uygun herhangi bir eylemle yükümlülüğün tamamen ortadan kaldırılamadığı ahlâkî nesnedir. Böyle bir kutsallık durumunda yükümlü kişi sürekli olarak yükümlü olmaya devam eder.<sup>600</sup>

Kant'a göre *sympathia moralis* (ahlâkî sempati), doğanın daha başlangıçta insan alıcılığına yerleştirdiği, başkalarının acısını hissetmek (merhamet, sempatik duygu) kadar hoşlanma veya hoşnutsuzluğun da (dolayısıyla estetiğin) duygusal duygularıdır. Bu duygular aynı zamanda iyilikseverlik ve minnettarlık duygularının zeminini oluşturmak açısından tamamlayıcı duygulardır. Kant'a göre bu duyguları pratik ve aklî yardımseverliği teşvik etmenin bir yolu olarak kullanmak, *insanlık* (humanitas) adı altında yalnızca *koşullu* da olsa özel bir ödev olmaktadır. Çünkü burada insan sadece rasyonel bir varlık olarak değil, aynı zamanda akla sahip bir hayvan olarak da görülmektedir:

Bu şimdi, kişinin duygularıyla ilgili olarak birbirleriyle iletişim kurma yeteneği ve iradesinde (humanitas practica) veya yalnızca doğanın kendisinin verdiği ortak duygu veya acı hissine (humanitas estetica) karşı yerleştirilebilir. İlki özgürdür ve bu nedenle katılımcı (communio sentiendi liberalis) olarak adlandırılır ve pratik akla dayanır; ikincisi özgür değildir (communio sentiendi illiberalis, servilis) ve yayılımsal olduğu kadar (sıcaklık veya bulaşıcı hastalıklar gibi) acıma olarak da adlandırılabilir; çünkü yan yana yaşayan insanlar arasında doğal olarak yayılır. Sadece ilki bağlayıcıdır.<sup>601</sup>

<sup>599</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 201: *The Metaphysics of Morals*, [451]: 245.

<sup>600</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 203-204: *The Metaphysics of Morals*, [455]: 248-249.

<sup>601</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 205-206: *The Metaphysics of Morals*, [457]: 250.



Paylaşılan paragraftan anlaşılmaktadır ki, Kant'ın adalet anlayışında ahlâk yasasının bir ödevi olan *insan sevgisi* de yasaya saygıdan dolayı yer almaktadır. Zira onun pratik sistemi de, yukarıdaki açıklamada bağlayıcı insanlık pratikleri olarak işaret ettiği *iletişim kurma* yeteneği ve *iradeye* dayanmaktadır. İletişim yeteneği Kant'ın sisteminde özneler arasılık dolayımı şeklinde tezâhür ederken, irade (Wille) özgürlükle bağlantılı olarak ahlâk yasasının temelinde bulunmaktadır. Kant'ın bu bağlamda *iyilikseverlik*, *müteşekkirlilik* ve *sempati* arasında kurduğu diyalektik ilişki ise dikkatlerden kaçmamaktadır. Buna göre, adalet için olmazsa olmaz bir unsur olan *sensus communis*, *kendini başkasının yerine koyma* düsturuna riayeti zorunlu kılmaktadır. Böylece toplumun temelini oluşturan *ben* ve *sen*, bencillikten kurtularak birbirini anlayabilmekte ve ahlâk yasasının gerektirdiği sevgi ödevini yerine getirebilmektedir. İnsan sevgisinin alt ödevlerinin diyalektiği, *sensus communis*'in de temel mantığının bir bölümünü oluşturur. Kant'ın Logik adlı eserinde *sensus communis*'in evrensel kuralları içinde saydığı düsturlar arasında, *kendini başkasının yerine koyma* maksiminin de bulunmuş olması bu bağlamda önemlidir:

Genel olarak hatadan kaçınmanın evrensel kuralları ve koşulları şunlardır: 1. Kendisi için düşünmek, 2. Kendini başkasının yerinde tasavvur etmek ve, 3. Her zaman kendi kendisiyle tutarlı düşünmek. Kişinin kendisi için düşünme ilkesi, aydınlanmış düşünme tarzının adı ile ayırt edilebilir; kişinin düşünmede kendini genişleterek bir başkasının yerine koyması ve her zaman kişinin kendisiyle tutarlı, mantıklı veya sağlam düşünmesi.<sup>602</sup>

Paul Ricoeur'nun *Gene Outka*'dan hareketle *agape* (kutsal sevgi) kavramı bağlamında dikkat çektiği, sevgi ve adalet arasındaki ortak özellikler olan *komşuya yönelik saygı* anlamında eşit sayma, *agape*'nin kendi'nin çıkarına taviz vermemesi anlamında kendi'nin feda edilmesi ve de dostluğun belirgin özelliği olan karşılıklılık ilkeleri, ahlâk yasasının insan sevgisine dair ödevleri arasında da yer almaktadır. Kant'ın başarısı ise, Outka'nın aşamadığı çelişkileri ahlâk yasası yoluyla aşmış olmasıdır. Ricoeur, kendi'nin feda edilmesi ilkesi ile karşılıklılık ilkesi arasındaki çelişkiyi gördüğünde, buradan normatif bir adalet modeli çıkamayacağını haklı olarak belirtmiştir.<sup>603</sup>

<sup>602</sup> Immanuel Kant, *Logic*, Translated by John Richardson (London: Stationers' Court, 1819), 78.

<sup>603</sup> Paul Ricoeur, *Sevgi ve Adalet*, 14, 98.

Ancak Kant, saf aklın ahlâk yasası yoluyla insanlığı amaç olarak gösterdiğinde, bu genel insanlık kavramı içerisinde kendi ben'ini de görerek, Ricoeur'nun işaret ettiği çelişkiyi çok önceden aşmıştır. Üstelik burada bahsi geçen sevginin fâili güdüler ya da duygular değil, saf akıldır. Ahlâkî öznenin görevi sevgi gibi herhangi bir duygunun seline kapılmak değil, pratik aklın ahlâk yasasına, bizatihi ödevin kendisinden başka hiçbir amacı hedeflemeksizin uymaktır:

Ama biri bana diğerinden daha yakın ve iyilik konusunda ben kendime en yakınım. Bu şu formüle nasıl da uyuyor: Komşunu (arkadaşını) kendin gibi sev? Biri bana (iyilik görevinde) diğerinden daha yakınsa, yani birine diğerinden daha iyi davranmak zorundaysam, ama kuşkusuz kendime (ödev açısından bile) herkesten daha yakınsam, o zaman, öyle görünüyor ki, kendimle çelişmeden herkesi kendim gibi sevmem gerektiğini söyleyemem; çünkü kendini sevmenin standardı, derecelerde hiçbir farklılığa izin vermez. Yakında görülecek ki: Burada, yalnızca, herhangi bir katkıda bulunmaya izin verilmeksizin birbirimizin iyiliğinden bir hoşlanma olan arzunun iyiliği değil (herkes kendisi için; Tanrı hepimiz için) aksine eylemsel, pratik iyilik, diğerinin esenliğini ve kurtuluşunu bir amaç haline getirmek (hayır) kastedilmektedir.<sup>604</sup>

#### 4.4. Kant'ın Tarih Felsefesi: Âdil Özneye/Âdil Dünyaya Doğru

Kendinde bir adalet, Kant açısından sürekli geleceğe ertelenen bir imkândır ve bu nedenle hiçbir zaman tüketilemez. Bu durum onun, hukuk yasalarının filozoflar tarafından sürekli geliştirilmesi gerektiğine yönelik düşüncelerinden de anlaşılır. Zira Kant açısından ahlâkın temeli olduğu gibi hukukun, politikanın ve dolayısıyla adaletin de temeli olan özgürlük, tezâhürler âlemine değil düşünülür âleme ait bir idedir. Duyular dünyasının varlığı olan insan, özgürlük sayesinde kendi koşulsuz nedenselliğini oluşturarak aynı zamanda noumenal dünyanın da bir gerçek varlığı olma imkânını elde eder. Teorik akıl, özgürlüğü kavrayamasa da nesnel ve pratik açıdan aklın bir idesi olan özgürlük yine de gerçeklik kazanmaktadır.<sup>605</sup>

Özgürlüğe dayanan adaletin de böyle noumenal bir yönü vardır ki, onun kendinde bir şey olarak bu dünyada tam olarak tecelli etmesi mümkün olmamıştır. Bu gerçeğin bilincinde olan Kant, tarih felsefesi yoluyla, adaletin şimdi de mevcut olmadığını ancak uluslararası adalete doğru yol alan düzenli bir ilerlemenin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu tarih doğanın planına göre seyreden bir tarihtir. Kant, *Dünya*

<sup>604</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 201-202: *The Metaphysics of Morals*, [452]: 246.

<sup>605</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 55.

*Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Üzerine Düşünceler* adlı eserinin başlığında, böyle bir adalet yolculuğunun imkânını “dünya yurttaşlığı” (Weltbürgerschaft) kavramıyla açıkça ilişkilendirir.<sup>606</sup>

Bireysel olarak sonlu ancak kuşaklar boyunca devam edecek türleri itibariyle ölümsüz olan akıllı varlıklar için En Yüksek Politik İyi ve de dünya yurttaşlığı, ulaşılması gereken bir idedir. Bununla, En Yüksek İyi olarak; erdem ile mutluluğu uzlaştırma problemi Kant açısından çözümlenmeye çalışılır. Bireysel olarak akıllı varlık, tarihin sürekli olarak ilerlediğine yönelik umuduyla şimdideki ahlâkî amaçlarını gerçekleştirebildiği gibi, şimdideki bireysel dünyasını aşan adalet talebinin de günün birinde gerçekleşeceği konusunda inançlı olmasını sağlar. Kant açısından aklın bir ideası olan ölümsüzlük ideası, bireyin şahsi adalet talebine dair tarih dışı umudunu taze tutarken, erdem ile mutluluğun uzlaşması probleminin çözümü, tarihin sınırları içerisinde sürekli ilerleyen insan neslinin geleceğine dair bir göndermeyle çözümlenebilecektir.<sup>607</sup>

Kant’ın tarih felsefesi, ahlâk yasasından bağımsız olan doğanın üzerinden, yine de yasayı hedefleyen bir perspektif yoluyla adaletin izini sürme imkânını tanımıştır. Buna göre, ahlâk yasasının insanlar arasında herhangi bir antagonizmayı kabul etmediği yerde; kültürün, ahlâkın, hukukun ve de siyasetin ilerleyebilmesi için doğa, çeşitli çatışma araçlarını kullanabilmektedir. Savaşlar, devrimler bu çatışma araçlarına en belirgin örneklerdir. Örneğin Kant, ahlâk yasasındaki ihtilal yasağına rağmen, Fransız İhtilali’ni tarih felsefesinin bakış açısıyla değerlendirmiş ve devrim karşısında duyulan coşkuyu ahlâkın ve hukukun ilerlemesi için bir imkân olarak görmüştür. Elbette ahlâk yasasına göre insanlar tek tek olarak özgürdürler ve bu bireylerin bu açıdan isyan etmeye hakları yoktur. Ancak tarih felsefesi parantezi açıldığında, bu parantezin içinde kalan bütün fertler, doğa nedenselliğinin yasalarına tabi varlıklar olarak değerlendirilir. Böyle bir bakış açısıyla bakıldığında, insanlığın kollektif ve kitlesel kimi hareketleri doğanın planı dâhilinde gerçekleşen olgulara dönüşmektedir. Ona göre insanın yolculuğu bütün bir doğanın belirlenimlerinden özgürleşmenin yolculuğudur. Çünkü insanın kendisini doğal süreçlerin tahakkümünden kurtarabilmesi *a priori* olarak mümkündür. Kant, ahlâk

---

<sup>606</sup> Macit Gökberk, *Kant İle Herder’in Tarih Anlayışları*, 136.

<sup>607</sup> Pierre Hassner, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, 125.

felsefesinin kesin taleplerinden vaz geçmeden, tarih felsefesi yoluyla siyasetin gerçeklerini kabul edebilmiştir.<sup>608</sup>

Macit Gökberk, Kant'ın tarih felsefesinin önemli kavramlarından birisi olan *antagonizma* kavramını yorumlarken, *ungesellige Geselligkeit* (toplumsal olmayan toplumsallık) kavramından ve bu kavram bağlamında Kant'ın kimi görüşlerinden yola çıkarak, insandaki iki farklı eğilime dikkat çeker. Buna göre insanın bir tarafı toplumdan ayrılığı, yalnızlığı, toplumu dağıtmayı isterken; diğer tarafı, yetilerini geliştirebilmek adına toplumsallaşmayı istemektedir. Bu aslında özgürlüğün yanlış anlaşılması ile doğru anlaşılması arasındaki farkı ortaya koyar. Birinci durumda insan her şeyi istediği gibi yapmak ister. İkinci durumda ise toplumsalın kendi isteklerine karşı direneceğini bilir. Gökberk, insanın bütün yeteneklerini harekete geçirenin bu direnme olduğunu belirtir. İnsan bu direnme ile mücadele etmek yoluyla tembellikten kurtulur ve toplumda onurlu bir yer edinir. Böylece insan, yabanlıktan kültüre doğru ilerler.<sup>609</sup>

Kant'ın tarih anlayışına göre doğanın, insanın çözmesi için önüne koyduğu en büyük sorun, adaleti ve hakkı sağlayan medeni bir topluma ulaşmaktır. Kant'ın bu anlayışından hareketle Gökberk, adalet amacına ulaşmak için özgürlüğün hayati bir öneme sahip olduğunu belirtir. Böyle bir adalet toplumunu ise ancak insanın kendisi oluşturabilecektir. Bu amaca ulaşmak için en önce, toplumun âdil bir medeni yasaya kavuşması gerekmektedir. Bu ödev, doğanın insana yüklemiş olduğu en yüksek ödev olmaktadır. Özgürlüğün sınırsız bir özgürlük olduğunu sanan insanı, kendini sınırlandırmaya zorlayan, doğa durumunda maruz kaldığı çatışmalar olmuştur. Aynı eğilimlerin diğer bir sonucu ise kültür ve sanatta yaşanan ilerlemelerdir ki, bu ilerlemeler insandaki toplumlaşmaya karşı duran eğilimin dizgin altına alınmasıyla elde edilmiştir.

610

Gökberk, ilgili metnin 6. önermesinden hareketle, hem genel adaleti sağlayacak hem de kendisi âdil olacak bir başkanın bulunmasının da doğa tarafından insana verilmiş bir ödev olduğunu belirtir. İnsan, doğanın kendisine verdiği adalete dair ödevi tam anlamıyla gerçekleştiremeyecektir ama bunu gerçekleştirmenin umudunu kalbinde

---

<sup>608</sup> Peter P. Nicholson, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, 208.

<sup>609</sup> Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 138-139.

<sup>610</sup> Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 139-140.

sürekli taşıyabilecektir. Böyle bir ide'nin gerçeklik kazanması çok güçtür ancak boşa gidecek de olsa bu amaç uğruna bir sürü deneme yapmak bir zorunluluktur.<sup>611</sup>

Bütün bu değerlendirmelerden, Kant'ın, tarihin idesi olarak uluslararası alanda hükmedecek olan *adaleti* belirlediği anlaşılmaktadır. Gökberk'e göre, tarihin ne gibi bir amaca kımıldadığını belirlemeye çalışan Kant, tarihi insan türünün bir gelişmesi olarak görmekte, insanı ise, doğaya bağlı olmaktan kurtulup kendisinin kurduğu dünyada yaşamaya çalışan bir varlık olarak betimlemektedir. İnsanın boyuna çoğalan özgürlüğünün son durağı ise, devlet içinde hem de devletlerarasında tesis edilecek olan bir hak düzeni olacaktır.<sup>612</sup>

Neticede anlaşılmaktadır ki, Kant düşüncesinde adaletin imkânı, onun teorik, ahlâk ve hukuk anlayışından bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği gibi tarih felsefesinden bağımsız olarak da değerlendirilemez. Kant'la birlikte önümüze ilerlemeci bir tarih anlayışı çıkmakta ve insan bu yoruma göre, doğanın da sevkiyle, içgüdünün hâkimiyetinden aklın yönetimine; özgürlüğe doğru yol almaktadır. İnsanın nihayi anlamda ulaşması gereken hedef, doğanın koşullu egemenliğinden kurtulup özgürlüğün koşulsuz dünyasına dâhil olmaktır. İlerlemeyi böyle bir tarihsel perspektifle değerlendiren Kant, gelecek adına oldukça iyimserdir. O halde Kant'a göre insanlık, kötünden iyiye; sonludan sonsuza; diğer bir ifadeyle doğa durumundan uluslararası adalet düzeni olarak da adlandırdığı *En Yüksek Politik İyi*'ye doğru ilerlemenin o iyimser umuduna sürekli olarak tutunmak durumundadır.

---

<sup>611</sup> Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 140-141.

<sup>612</sup> Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 144.

## SONUÇ

Kant'ın adalet arayışı, mecâzî bir mahkemenin huzurunda mevcûdiyet metafiziğiyle gerçekleştirdiği çetin hesaplaşmayla başlar. Mahkeme metaforu, Kant'ın bütün kritiklerinde karşımıza çıkmaktadır. Her mahkemede olduğu gibi Kant'ın mahkemesinde de yargılama faaliyeti seyircilerin önünde gerçekleşir. Böylece Antik Yunan'ın tiyatral adaletine de bir gönderme yapılır. Tragedya sanatından istifadeyle ortaya konulan bu klasik adalet, poetik adalet olarak da adlandırılan ilâhi adaleti de hatırlatır. Ancak elbette Kant açısından aşkın bir kavrama karşılık gelen ilahi adaletin bilinip deneyimlenmesine imkân yoktur. Onun için adalet, tezâhürler âleminde yaşayan insanların birbirlerine karşı yükümlükleriyle ilgili bir mesele olmak durumundadır. Kant'ın SAE'nden Ahlâk Metafiziği'ne değin gerçekleştirdiği arayışın esasında bir adalet arayışı olduğu çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardan birisidir. Kant bu tezahürler âleminin oldukça değişken şartlarında, değişmez ve herkes için evrensel bir adalet ilkesini aramaktadır. Onun kurduğu sistemin her bir parçası ise, böyle bir adalet anlayışının ortaya çıkması için zorunlu olarak inşa edilmiş gibi gözükmektedir.

Araştırma sırasında görülmüştür ki, adalet meselesi Kant için öncelikle bir öznellik meselesidir. Zira siyaset de hukuk da ahlâk yasasına tabi olan bir ahlâkî özne tarafından uygulanıp hayata sokulmadığı takdirde, gerçek özgürlük zemininden mahrum kalacaktır. Platon'un filozof kralına bedel Kant'ın sisteminde ahlâklı siyasetçi bulunmaktadır. Kant'ın ahlâklı siyasetçisi, devletin hukukî yasalarının da ahlâk yasasına uygun bir şekilde geliştirilmesinin sigortasıdır. Kant, filozoflara da hukukun ilerlemesi adına önemli bir rol yükler. Ona göre hukukçular, var olan tezâhürler âleminin hukuk yasalarını uygulamakla yükümlüken, bu yasalar, saf akla dayanan filozofların yorum ve teklifleriyle yeni fenomenal şartlara uygun hale getirilebilecektir. Kant'ın tarih felsefesinin de ortaya koyduğu gibi doğa, insanları devleti yönetecek âdil bir yöneticiyi bulmaya yönlendirir. Filozofun adalet anlayışında asıl uygulayıcı ise ahlâk yasasının bizatihi kendisidir. Buna göre, egemen yasama organı, yasayı koşulsuz bir buyruk olarak buyuran *Wille* (istek) iken, yürütme aracısı, yasayı maksimleri çerçeveleyerek eyleme dönüştüren *Willkür* (seçme), olacaktır. Bu durum, siyasetin ya da hukukun öznesinin,

seçme eylemini ahlâk yasasına uygun bir şekilde yapması gerektiği anlamına gelmektedir.

Ahlâk öznesi, *gnothi seauton* ilkesinin olduğu kadar, Foucault'nun tespitiyle ruhanilik ilkesi olarak ortaya konulan, *epimeleia heauto* ilkesinin de öznesidir. Kant'ın inanca yer açmak için bilgiye yönelik uyguladığı *aufheben* faaliyeti, aynı zamanda *kendini bilme* düsturundan *kendilik kaygısı* düsturuna geçiş anlamına da gelmektedir. *Homo fenomenon* böylece bir *homo noumenona* dönüşerek kendilik dönüşümü yoluna ahlâkî özne olarak dâhil olur. Kant, PAE'nde teorik öznenin bilgisini duyular dünyasının sınırları ötesine genişlettiğinden bahsettiği satırlarda saf aklın pratik kullanılışı ile teorik kullanılışını *neden* kavramı yoluyla birleştirdiğini belirtir. Ancak teorik kullanımda kategoriler bilmeye uygulanabilecekken, pratik kullanımda istemeye uygulanabilecekler; nesnelere gerçeklik kazandırmakla birlikte onlar hakkında teorik bir bilgi ortaya koyamayacaklardır. Böylece Kant, ahlâk öznesini bir *causa noumenon* inşa eder. Kendi yasasının nedenselliğini oluşturan bu özne böylece doğanın nedenselliğinden özgürleşmiş olur.

Çalışma sonucunda Rawls, Habermas gibi düşünürlerin Kant'ın adalet anlayışından etkilenmelerine rağmen, genel olarak ahlâk yasasının sınırlarının dışına çıktıkları anlaşılmıştır. Örneğin, Rawls'un orijinal pozisyondaki özneleri, çıkarlarını önceleyen özneler olarak Kant'ın sisteminden daha başlangıçta kopmaktayken; Habermas'ın ahlâkî özneleri, ahlâkın normlarını, pratik akıldan *a priori* olarak değil de özneler arası bir zeminde gerçekleştirdikleri müzakerelerin sonucunda üreterek, Kantçı ahlâk yasasının kategorik bağlamından uzaklaşmaktadırlar. Bu da göstermektedir ki, Kant'ın ahlâk ve adalet anlayışını bir başka düşünür değil öncelikle Kant'ın kendisi temsil edebilecektir. Bu durum, çalışmada ikincil kaynaklardan ziyade Kant'ın eserlerinin merkeze alınması tercihinin, Kant'ın asıl düşüncelerine nüfuz etmek için gayet uygun bir tercih olduğunu açıkça göstermiştir. Ancak yine de insanlığın adalet arayışı açısından Rawls, Habermas gibi düşünürlerin çalışmalarının ufuk açıcı olduğu da çalışma sonunda anlaşılmıştır.

Kant'a göre, ahlâklılığın nasıl olması gerektiği gerçeği eski zamanlardan beri zaten bilinmektedir. Kant'ın aradığı bunu en evrensel şekliyle ortaya koyacak bir formüldür. Erdem filozoflarının ya da dinlerin ahlâk öğretilerinin, yaşam dünyası adına

yer yer gösterdikleri esnekliği kategorik imperatifin hiçbir durumda göstermiyor oluğu, yaşam dnyası açısından yasanın uygulanması imkânsız bir idea olduğu yönündeki eleştirileri doğurmaktadır. Zaten Kant'a göre de pek çok eğilimlerce uyarılan insan, saf pratik aklın idesine erişebilecekken bunu somut bir şekilde yaşamaya güç yetiremeyecektir.<sup>613</sup> Yasanın kategorik ve deontolojik yapısı gereği ahlâk öznesi, karşılaşacağı kimi özel durumlarda yaşamı muhafazayı buyuran ahlâk yasasıyla çelişerek, yaşamı yadsıyan bir fedâkarlığa mecbur kalabilecektir ki, bu durum Adorno gibi dűřünürlerin eleştirdiği üzere, yasadaki temel çelişkilerden birisi olarak değerlendirilebilecektir.

Kant, dűřünce yolculuğu sırasında, sürekli bir şekilde paranteze alarak ilerleme yöntemini kullanmış ve adaletin imkânı meselesine bir öncekine göre sürekli genişleyen bir perspektiften bakılmasını sağlamıştır. Buna göre bir insan, doğanın nedenselliğine tabi olması yönüyle *homo fenomenon*'ken, ahlâk yasası yoluyla doğanın nedenselliğinden özgürleşerek *homo noumenon*'a dönüşür. İnsanın bu iki veçhesi, bir paranın iki yüzü gibi birbirinden ayrılamaz. Tezâhürler âleminin insanı, doğanın, hukukun ve siyasetin insanıyken, aynı zamanda noumenal âlemin ahlâkî öznesi de olacaktır. Tarih felsefesi ahlâkî, hukukî ve siyâsî alanlardaki bütün irâdî sınırlandırmalardan bağımsız bir yüksek bakışa olanak tanır. Kant'a göre burası doğanın alanıdır ve insanın iradesinden bağımsız bir özgür belirlenimin adresidir. İnsan yine de, doğanın bu planını, anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin dolayımı olmaksızın keşfedemeyecektir.

Kant açısından adalet, öznelar arası bir zeminde tesis edilmelidir. Kant'ın dűřüncesinde kendi içine kapanıp toplumdandan kopan bir özne tipine yer olmadığı anlaşılmaktadır. Transandantal yolculuk öznenin bizatihi kendisinden başlar, öznelar arasılık da dışarıdan gelen değil, içeriden, *a priori* olarak buyrulur. Kant tarafından transandantal öznenin, bilinme açısından neredeyse hiç'e eşitlenmiş olması, öznenin varlığına dair bilginin ancak amprik ve fenomenal boyutta mümkün olabileceğine işaret eder. Yani özne, ancak dışarıdan bir öteki gözüyle kendisine baktığında var olduğunu bilecektir. Bu da Kant'ın kadim ruhanilik yolu olan *kendilik kaygısı* yoluna girmekle gerçekleştirdiği kendine dönüş hareketinin esasında bir ötekine dönüş anlamına geldiğini dűřündürmektedir. O halde Kant, ben'in varlığının imkânı için ötekini de, diğer bir

---

<sup>613</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metaziğinin Temellendirilmesi*, 5.



ifadeyle özneler arasılığı da var saymak durumundadır. Onun toplumsallık ve kültür benzeri alanlara atfettiği önem de özneler arasılığına verdiği değerin bir başka göstergesidir. Ancak saf ben'in varlık kategorisinin altında konumlandırılmıyor oluşu ve de öznelerin, kendinde şeylerle değil ancak onlara tezahür eden amprik öznelerle muhatap olmak zorunda oluşları, özneler arasılığın zeminine duyulan güveni de sarsmaktadır. Bu durum aşırı bireyci anlayışların ortaya çıkmasına ve böylece de toplumdaki kaosun artmasına sebep olabilecektir.

Kant açısından özneler arasılık, maksimlerin ahlâk yasasına uyup uymadığının test edilmesi için de başkasının bakışından bakabilmek anlamında bir zorunluluktur. Kant'ın sözleşmecî cumhuriyet anlayışı bu zemine oturduğu gibi, *Ebedi Barışa Doğru* adlı denemesinde temellendirdiği dünya yurttaşlığı hukuku da özneler arası zeminin genişletilmesiyle ortaya çıkacaktır. Ahlâk yasasının genişlemesinin fenomenal düzlemdeki nihayi sınırı olarak da değerlendirilebilecek *ebedi barış ideası*, Kant'ın "*ne umabilirim?*" sorusuna siyâsî/hukukî düzlemde verdiği cevaplardan birisidir. Buna göre adalet, tezâhürler âleminde şu anda gerçekleşecek olan bir durum olmaktan öte sürekli umut edilmesi gereken ve sürekli geleceğe ertelenecek olan bir idea olmaktadır.

Kant düşüncesinde *sensus communis'in*; *sensus communis aestheticus* ve *sensus communis logicus* olmak üzere iki alt bağılığı bulunduğu gerçeği Kant'ın düşüncelerinden hareketle ortaya konulmuştur. Araştırma sırasında, *sensus communis* kavramını YGE'nde geçtiği üzere *estetik beğeni* bağlamında değerlendiren Arendt'in, estetik yargı üzerine oturan genişlemeci anlayışı yerine, *sensus communis'in* bizatihi *kategorik imperatif'in* kendisinden çıkarılması gerektiğini savunan ahlâk yasası merkezli bir anlayış benimsenmiştir. Kant'ın kategorik imperatif merkezli sistemi açısından bu anlayışın daha uygun olduğu görülmüştür. Zira ahlâk yasasının insanlardan talep ettiği, *istemenin maksimini herkes için geçerli genel bir yasa olarak düşünme* düsturudur.

Açıktır ki bu yasa bizden, herkesin bakışından bakmayı gerektiren *özneler arası* bir değerlendirmeden başka bir şey talep etmemektedir. Ancak toplumların hayata bakışında, ideolojilerin vb. insiyakların etkisiyle yaşanacak köklü değişimler, özneler arasılık testinin ahlâkî gırecelileştirebileceğini de düşündürmektedir. Buna göre mülkiyet hakkına saygıyı ahlâklî bir davranış olarak kabul eden bir kişi, günün birinde farklı bir ideolojiyi benimseyerek, ancak içeriksiz olan ahlâk yasasında da hiçbir

değişiklik gerçekleştirilmeksizin, mülkiyetsizliğin gerekli oluşunu öznel arası bir düzlemde evrenselleştirme testine tabi tutarak bu durumu da oldukça ahlâkî bulabilecektir. Ahlâk yasasının içeriksiz olmak yanında değişmez ahlâkî kurallardan da bağımsız oluşu, Hegel'in endişelerinde kısmen de olsa haklılık payı olabileceğini düşündürmektedir. Kant açısından güzel'e dair estetik beğenin öznel arası bir beğeni varsaymakla mümkün oluşu hatırlandığında, güzel'in özgün bağlamından kopartılması yoluyla çirkine dair estetik beğenilerin öznel arası bir dolayımında haklılaştırılmaya başlayacak olmasının imkânı, göreceliliğe dair endişelerin göz ardı edilmemesi gerektiği gerçeğini de ortaya koymaktadır. Ahlâkî öznenin de hukuk yasalarına uyma zorunluluğunun oluşu, Kant'ın bu probleme dair bir çözümü olarak düşünülebilir ancak tezahürler âleminin yasaları olan hukuk kanunları da zaman ve mekâna tabi olduklarına göre, zamansal ve mekânsal olan homo fenomenonların dünyaya bakışları değiştiğinde, o kanunların da değişmesi kaçınılmaz olacaktır.

Kant'ın, ahlâk yasası bağlamında yadsıdığı *hayal gücünün* gerçekte yasanın evrensellik testinde etkin bir rol üstlenmesi gerektiği çalışma sırasında anlaşılmıştır. Zira “kendini başka herkesin yerine koyabilme” düsturu, hayal gücünün faaliyeti olmaksızın gerçekleştirilemeyecektir. Bu durumda Kant'ın PAE'nde, teorik aklın şeması yerine kullandığı *Typus* kavramlaştırması bağlamında; ahlâk alanında hayal gücünün yardımına müracaat edilmeyeceği şeklindeki tespiti, ahlâk yasasının doğa yasası modeline uydurulması faaliyetini açıklayamamaktadır. Oysa burada da hayal gücünün üretici faaliyetine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bahsi geçen öznel arası ilişkilerin temelinde, ahlâk yasasının bulunduğu çalışmada ortaya konulmuştur. Ahlâk yasasının, mutlak ve zorunlu ödevi olan *insana saygı* ödevi yanında, öznel ve de koşullu bir ödev olan insan sevgisi ödevini de kapsadığı görülmüştür. Ahlâk yasasının insanı amaç olarak belirleyen düsturunda kendisini açıkça gösteren koşulsuz insana saygı ödevine bağlı olarak düşünülebilecek koşullu *insan sevgisi* (Menschenliebe) ödevi, *iyilikseverlik*, *müteşekkirlilik* ve *sempati* (katılım) gibi diyalektik durakları da kapsamaktadır. Bu bağlamda insanlara iyilik etmek bir ödev olduğu gibi iyiliğe karşı teşekkür etmek de bir ödevdir. Temelinde iletişim yeteneği ve irade bulunan sempati ise, tarafların kendilerini, birbirlerinin yerine koyabilmelerinin imkânını sağlamaktadır. *Sensus communis*'in temelinde de bulunan bu ilkeler, Kant'ın adalet anlayışında *saygı* ödevi yanında *insan sevgisi* ödevine de yer verildiğini açıkça

göstermektedir. Kant, eğilimlere dayandığından dolayı sevgiyi değil ama saygı duygusunu merkeze almış ancak ahlâk yasasına yönelik sevgiyi de ahlâkî öznelerle yönelik ideal bir hedef olarak işaret etmiştir.

Ahlâk yasasının insanı amaç gösteren formülü, esasında *insan sevgisinin* de amaç olduğunu zaten göstermektedir. Bu formülden yola çıkılarak, genel olarak insanlığı sevmenin de yaklaşılması gereken bir hedef olarak ortaya konulduğu savunulabilecektir. Kant'ın buradaki haklı endişesi, yasaya saygı adına değil de insan teklerini sevmekten dolayı, koşullu kimi eylemlerin gerçekleştirilebilecek olmasıdır. Bu durum da sevginin azlığı ya da çokluğu oranında kişiden kişiye farklılaşan uygulamaları doğuracaktır ki, kategorik buyruk açısından bu durum kabul edilemezdir. Kant'ın, erişilemeyecek bir hedef olarak *ahlâk yasasını sevmeyi* bir ödev olarak belirlemesi, sisteminde yadsıdığı sevgi duygusunu da bir şekilde yasanın içine alma arayışında olduğunu düşündürmektedir.

Kant'ın sisteminde hukukun ve siyasetin hem birbiriyle hem de ahlâk yasasıyla bağımlı olduğu görülmüştür. Hukuk ve siyaset, ahlâkî engellemediği gibi ahlâk da hukuk ve siyasetin önünde bir engel teşkil etmez. Bu pratik alanlar adeta birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ahlâk yasasının içeriksiz oluşu onu içerikli hukuk yasaları karşısında sürekli çerçeveyi belirleyecek olan evrensel bir yasa kılmaktadır. Bu içeriksiz yasanın kişisel özgürlüklerin aleyhine gibi görünen evrenselleştirici yönünün, esasında bireysel özgürlüklerin imkânını evrenselleştirmek adına da Kant açısından gerekli görüldüğü anlaşılmıştır. Üstelik ahlâk yasası, toplumun değerlerinde zamanla yaşanacak değişimler söz konusu olduğunda bile, temel bir referans kaynağı olmaya devam edebilecektir. Kant'ın *Ebedi Barış* denemesi, ahlâk, hukuk ve siyasetin nasıl bir arada var olabileceğini gösteren örneklerle doludur.

Estetik ideaların, anlama yetisini aklın idealarına doğru yönlendirici önemli işlevlerinin bulunduğu da çalışma sırasında anlaşılmıştır. Bu durum Kant'ın, sanatlar içerisinde şiir sanatına/poetiğe tanıdığı ayrıcalığı da açıklar mahiyettedir. Böylece Kant, sanat yoluyla ahlâkın ve adaletin idealarıyla bağlantılar kurulabileceğini göstermiştir. Kant, Kral Fredirik'in Fransızca şiirlerinde kendini gösteren estetik idealardan yola çıkarak, sanatsal ideaların, ebedi barışın *dünya vatandaşlığı* (Weltbürgerschaft) ideasına

canlılık kazandırdığından bahsettiğinde, sanat ve ahlâk kadar, sanat ve siyaset; sanat ve hukuk alanları arasında da bağlantılar bulunduğunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Araştırmanın diğer bir sonucu ise Kant'ın, adaletin imkânı açısından hukuk devletine ayrı bir önem verdiği şeklindeki vargıdır. Kant'a göre doğal durumda da adaletin tecelli etmesi mümkündür ancak zorlamaya dayalı bir yönetim sistemi mevcut olmadığı için böyle bir adaletin teminatı olabilecek bir merci de olmayacaktır. Bu nedenle doğa durumundaki insanlar her an birbirilerine haksızlık edebilecek olmaları yanında her an birbirilerinden zulüm görebilecek olmanın tedirginliğini de sürekli yaşayacaklardır. Kant'ın doğal hukukla devlet hukuku arasında bir geçiş imkânı olarak işaret ettiği *izin verici yasalar* sayesinde insan, bir başkasının bedeninde hak sahibi olmak anlamında, onunla evlenebileceği gibi mülk de edinebilecek ya da başkalarının iradelerini kapsayan sözleşmeler yapabilecektir. Kamusal bir zorlamanın olmadığı böyle bir durum aslında doğa durumundan çıkışın da başlangıç aşamasıdır. İzin verici yasanın (Erlaubnisgesetz) verdiği gücün *a priori* bir zorunluluk olarak devlet hukuku yoluyla gerçekleşmesi daha sonra mümkün olacaktır.

Araştırma neticesinde anlaşılmıştır ki, ahlâk yasasının içeriksiz oluşu, onun uzay ve zamandan bağımsız evrenselliğinin teminatı olduğu kadar, tezâhürler âleminin içerikli hukuk yasalarını sürekli besleyebilmesinin de bir gereğidir. Kant'ın sisteminde ahlâk ve hukuk çatışmaz, zira hukukun temel ilkeleri de ahlâk yasasına dayanmak durumundadır. Ancak ahlâk yasası uzay ve zamandan bağımsızken, hukuk yasaları uzay ve zamana tabi yasalardır. Tezâhürlerin değişmesiyle hukuk yasalarının değişmesi de adalet adına bir zorunluluk olmaktadır. Kant'a göre hukukun ilerlemesinde filozoflara büyük rol düşmektedir. Hukukçular, mevcut yasaları en doğru şekilde uygulamakla yükümlüken, filozoflar daha âdil yasaları geliştirmekle ve de değişime dair önerilerini yasa koyuculara sunmakla görevlidirler. Kant'a göre aklın kamusal kullanımını gereği, hukukçular da kendi uyguladıkları yasaları kamuya açık bir şekilde eleştirebilecekleri gibi çeşitli önerilerde de bulunabileceklerdir. Ancak bu eleştirel faaliyetin kendisi de yine felsefi bir faaliyetten başka bir şey olmayacağı için, Kant'ın adaletin ilerlemesi adına filozoflarla ilgili talebi de yerine getirilmiş olacaktır.

Kant'ın henüz çalışmasının başlarında gerçekleştirdiği *fenomen-numen* ayrımı, imkânsızın adaletini ortaya koymak için kullanışlı bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Zira

tezâhürlerden ötesi, özneler için zuhura gelmemiştir ve meçhuldür. Öyleyse *ding an sich* olarak bir adalet de özneler için meçhuldür. İnsan ancak tezâhürler âleminden yola çıkarak bir adalet tanımı yapabilecektir. Bu durumda, adaletin öznesinin yapabileceği şey, sanatkârın estetik *Yüce* karşısında yapabileceğinden daha fazlası değildir. Zira Kant açısından adaletin çıtası ne kadar yükseltilmiş olursa olsun, onun hiçbir tezâhürü, bizatihi kendi hakikatine özdeş bir şekilde temsil edilemeyecektir. O halde tezâhürler âleminin sonlu oluşu gereği, sürekli eksik görülen ve sürekli yeni baştan ele alınan bir adalet anlayışı, hukuk alanına da, ekonomiye de, siyaset alanına da hâkim olmalıdır. Adaletin ilerlemesi ancak bu yolla gerçekleşecektir. Kant'ın tikel özgürlüklerle genel özgürlüğü birleştirmek adına ortaya koyduğu pratik aklın adalet ilkesinin, insanlığın bütün adalet taleplerini kapsayıp kapsamadığı ise tartışmalıdır.

Modern döneme kadar devam eden adalet anlayışlarında *var olmak* iyi'yle eş değer görülüşken *yok olmak* (adem) kötülükle irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Bu Platoncu kavrayışa göre vücut hayrın kaynağıyken, yokluk da şerrin bizatihi kaynağıdır. Kant'ın, var oluşu anlama yetisinin kategorilerinin sınırına alıp ahlâkî olanın dünyasını bu sınırın dışındaki numenal bir âlem olarak belirlemesi ise, bilgi açısından iyi'nin nichts ile diğer bir ifadeyle yoklukla eşitlenebilmesinin de yolunu açmıştır. O halde kadim anlayışın kalıplarınca değerlendirildiğinde, bu yeni konumlanışa göre iyi (vücudun kaynağı olarak), insanın bilmesinin sınırları içinde kalmakta; Kant'ın ahlâk anlayışının kalıplarınca düşünüldüğünde ise iyi, (numenal âlemin yokluğuna dâhil olarak) inancın sınırlarında sadece umulmaktadır. Kant açısından bu durum şu anlama gelmektedir: Tezahürler âleminde tek mümkün iyi, iyi istemedir (Gute Wille) ve En Yüksek İyi'nin gerçekleştirilmesi bu tezahürler dünyasında sadece umulabilecektir. Kadim anlayışın kaosu önleme kaygısıyla iyi-güzel-varlık özdeşliğini ortaya koyduğu düşünülürse, bu durumda iyi, güzel ve varlığın birbirinden ayrıştırılmasının, üstelik bu ayrıştırmanın bir sonucu olarak iyi'nin bilgi açısından yoklukta konumlandırılışının, hem ahlâk hem de adalet açısından bir kaosa yol açıp açmadığı/açmayacağı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.

“Sonluluk” kavramı Kant'ın pratik felsefesinde önemli bir kalkış noktasıdır. Yüce duygusundan aklın idealarına değin pek çok kavram, insanın sonlu oluşu gerçeğiyle alakalıdır. Gerçek özgürlüğe dayanan ahlâk yasası, aklın idealarıyla bağlantılı olarak, sonlu insanın sonsuz bir ilerlemeyi umut edebilmesinin imkânını bağışlamıştır. Bu sonsuz

ilerleyiş, insan soyunun bütün bir geleceğini kapsayarak, hukukî ve siyasi boyutlarda da devam edecektir. Sonlu insanın sonsuzluğa doğru gerçekleştirdiği bu adalet yolculuğu, Kant'ın *Ebedi Barış* ideası olarak adlandırdığı uluslararası bir adalet düzenine doğrudur. Buradaki *ebedi* (Ewig) vurgusu böyle bir umut yolculuğunun dünyevi şartlar içerisinde asla tatmin edilemeyeceğini vurgulamak yanında, oldukça haklı sebeplere dayanan böyle bir adalet umudunun sürekli var olması gerektiğine de işaret etmektedir. Ancak şu da bir gerçektir ki, Kant'ın sistemindeki düzenleyici ideaların geleceğin imkânlarına dönük bu umut veren yönü, bugünün adalet taleplerini yok saymak isteyenler tarafından adaletsiz sistemi meşrulaştırıcı bir gerekçe olarak da kullanılabilir. Bunu aşmanın yolu, aklın kamusal kullanımının yollarının küresel düzlem boyunca açılıp genişletilmesi yanında ahlâklı siyasetçilerin ve filozofların, durağanlaşmış hukuk sistemlerinin yenilenmesi adına sürekli çaba göstermelerinden geçtiği açıktır. Bu da göstermektedir ki, aklın ideaları ancak ahlâkî öznelerden doğan adil öznelerin varlığıyla, adalet adına bir umuda dönüşebilecektir.

Kant'ın sisteminde ölümsüzlük gibi aklın idealarına yer verilmesi, onun gelecek adına kadercî bir anlayışı benimsemiş olabileceğini akla getirebilecektir. Ancak zamanı görünümün formlarında konumlandıran Kant'ın bu yolla tesis ettiği doğrusal zaman anlayışının böyle bir kadercî anlayışa fırsat vermeyeceği açıktır. Onun Aydınlanma düşüncesinden de beslenen gelecek anlayışı, ahlâk yasasının öznesinin sürekli daha iyi bir dünya inşa edeceği bir gelecek anlamında ilerlemeci bir anlayıştır. Geleceğin bu daha iyi dünyasının fâili de Kant'a göre özgürlüğü yoluyla doğa nedenselliğini aşmayı başaran insanın kendisi olmak durumundadır. Ancak yaşanan kimi gelişmeler göstermektedir ki, insanlık birçok bakımdan ilerlemiş olsa da hesap edemediği bir şeyler insanlığın karşısına durmaksızın çıkmaktadır. Kant'ın tarih felsefesi bağlamında değerlendirildiğinde, doğanın amaçsallığının söz sahibi olduğu, insana aşkın bir zamansallık kategorisinin imkânı kendisini göstermektedir. Yine de böyle bir zamansallığın imkânını, ancak insanın görüsünün formları ve insan zihninin kategorileri çerçevesinden keşfetmek mümkün olabilecektir.

Anlaşılan o ki, Kant'a göre İyi'yi istemenin bizatihi kendisi, İyi'yi elde etme açısından insanın elindeki yegâne imkân olduğu gibi, adaleti umut etmek de artık insanın elindeki yegâne adalet imkânıdır. Bu durum Kant'ın sisteminde yer alan aklın idealarının önemini bir kere daha ortaya koymaktadır. O halde Kant açısından, aklın idealarının yitirilmesi, adaletin de imkânının yitirilmesi anlamına gelecektir. Kant'a göre gerçek adalet adına elimizde bir tek imkân bulunmaktadır, o da umudumuz. Özetle ifade etmek gerekirse Kant'ın insanlığa öğütlediği, hem düşüncenin çatışmalarını sonlandırmak hem de *En Yüksek Politik İyi*'nin umudunu canlı tutmak anlamında kullanılmış olan o satirik tasvirdeki mezar yazısının hatırlattığından başkası değildir.

Sürekli aranan, sürekli beklenen ve sürekli geleceğe ertelenen adaletin aşkıyla:

*Ebedi barışa doğru...*

## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. *Ahlâk Felsefesinin Sorunları*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Aktaş, Sururi. *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Altuğ, Taylan. *Kant Estetiği, Güzel, Yüce, Sanat*. İstanbul: Payel Yayınevi, 3. Basım, 2016.
- Arat, Necla. "Kant Estetikinde Güzel ve Yüce Değerleri". *Felsefe Arkivi*, 21 (1977), 69-83.
- Arendt, Hannah. "Kant'ın Siyâset Felsefesi Üzerine Dersler". *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 41-42 (Kış 2005), 340-380.
- Arıstoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Ay, Volkan. *Modern Felsefede Özne-Nesne Ayrımı ve Öznellik Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Badiou, Alain. *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 3. Basım, 2013.
- Badiou, Alain. *Sonsuz Düşünce*. çev. Işık Ergüden. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Badiou, Alain. *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Baker, Ulus. *Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru*. İstanbul: Birikim Yayınları, 3. Basım, 2014.



- Barry, Norman, P. *Modern Siyaset Teorisi*. çev. Mustafa Erdoğan; Yusuf Şahin. Ankara: Liberte Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Becer, Fatih; Mazman, İbrahim. “Rawls ve Habermas Okumalarıyla Liberal ve Tartışmacı Demokrasi Modelleri: Karşılaştırmalı Analiz”. *Ulakbilge*. 6/20 (2017), ss. 1-16.
- Beitz, Charles R. “Rawls’s Law of Peoples”. *Ethics*. 110/4 (2000), 669-696.
- Best, Steven; Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Buchanan, Ian. *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Ödipusu*. çev. Fahrettin Ege-Hakan Erdoğan. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Bunting, Karl Dieter. *Deutsches Wörterbuch mit der neuen Rechtschreibung*. Schweiz: Isis Verlag, 1996.
- Canlı, Emine. “Ernst Cassirer’in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri ve Panofskyci Sanat Tarihi Uygulamaları”. *Felsefede Sanat*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, (Haziran 2015), 7-28.
- Cassirer, Ernst; Heidegger, Martin. *İnsan Nedir? Davos’ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*. çev. Kubilay Hoşgör. İstanbul: Fol Yayınları, 1 Basım, 2021.
- Cassirer, Ernst. *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap, 1. Basım, 2017.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-I DİL*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayıncılık, 6. Basım, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2015.

- Cevizci, Ahmet. *Platon*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Chopra, Deepeak; Rudolph E. Tanzi. *Super Brain*. Newyork: Random House, 2012.
- Clark, David L. “Kant’s Alliens: The Anthropology and Its Others”. *The New Centennial Review*. 1/2 (Fall 2001), 201-289.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1. Basım, 2002.
- Çörekçioğlu, Hakan. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Dağ, Ahmet. *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Deflem, Mathieu. *Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramında Hukuk*. çev. Ülker Yükselbaba. Colombia: Vniversitas. ucls. Bogotá, 116 (julio-diciembre de 2008), 267-285.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Deleuze, Gilles. *Amprizm ve Öznellik*. çev. Ece Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. çev. Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Deniz, Şefik. “Öznelcilik ve Eleştirisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/2, 2006, 219-230.
- Derrida, Jacques. *Marx’ın Hayaletleri*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Descartes, Rene. *Discourse on Method*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 4. Edition, 1998.
- Doğan, Özlem. *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap, 1. Basım, 2015.
- Droit, Roger-Pol. *Başka Diyarların Felsefeleri*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Duralı, Ş. Teoman. *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2017.

- Duran, Muhammed Said. “Kant’ın Ödev Ahlâkı. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 6 (2017), 57-84.
- Duva, Özlem. *Bir Siyâset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. der. Ahu Tunçel. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Eagleton, Terry. *Was ist Kultur*. München: Verlag C.H.Beck, 1. Basım, 2009.
- Esgün, Toros Güneş. “Kant’ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş Ve İzin Verici Yasanın Olanakları”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 23 (2017), 139-158.
- Fârâbî. *Kitab’ul Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2008.
- Ferrer, Daniel Fidel. *German Philosophers: Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche and Heidegger*. 2011, Erişim tarihi: 2 Haziran 2021, [www.philarchive.org](http://www.philarchive.org)
- Ferry, Luc; Renault, Alain. *Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Foucault, Michel. *Entellektüelin Siyâsî İşlevi*. çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden; Osman Akınhay vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*. çev. Fera Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Friedman, Michael. *Kant ve Kesin Bilimler*. çev. Sibel Şan Öget. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Gellner, Ernest. *Dil ve Yalnızlık Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İkilemi*. çev. G. Aysu Oğuz. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2013.
- Gewirth, Alan. “Siyâset Felsefesi”. çev. Ahmet Kesgin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 349-379.
- Göçmen, Doğan. “Karl Marx’ın, Ahlâk Felsefesi Ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine”. *Praksis: Üç Aylık Sosyal Bilimler Dergisi*. 10 (2003), 255-278.

- Gökberk, Macit. *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gözkân, Hasan Bülent. *Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.  
[https://www.academia.edu/2555905/SAF\\_AKLIN\\_ELESTIRISINDE\\_BEN\\_IN\\_KURULUSU](https://www.academia.edu/2555905/SAF_AKLIN_ELESTIRISINDE_BEN_IN_KURULUSU)
- Gözkân, Hasan Bülent. *Frege ve Aritmetiğin Temelleri*. Erişim 15 Temmuz 2020.  
[https://www.academia.edu/2556971/FREGE\\_ve\\_AR%C4%B0TMET%C4%B0%C4%9E%C4%B0N\\_TEMELLER%C4%B0](https://www.academia.edu/2556971/FREGE_ve_AR%C4%B0TMET%C4%B0%C4%9E%C4%B0N_TEMELLER%C4%B0)
- Gözkân, Hasan Bülent. *Hasan Bülent Gözkân'ın Kaleminden Dünya Mantık Günü Bildirisi*. Erişim 14 Ocak 2022. <https://mantik.org.tr/2022/01/14/hasan-bulent-gozkanin-kaleminden-dunya-mantik-gunu-bildirisi/>
- Gözkân, Hasan Bülent. “Kant ve Üniversite İdeası. *Cogito*. 41-42 (Kış 2005), 215-226.
- Gözkân, Hasan Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Greene, Brian. *Saklı Gerçeklik: Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları*. çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu. Ankara: TÜBİTAK, 1. Basım, 2013.
- Guyer, Paul. “Kant'ın Ödevler Sistemi”. *Cogito*. 41-42 (Kış 2005), 277-338.
- Gülenç, Kurtul; Duva, Özlem. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gürler, Sercan. *Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2007.
- Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Hallowel, John H; Porter, Jene M. *Political Philosophy The Search for Humanity and Order*. Scarborough, Ont, Canada: Prentice Hall, 1997.
- Hamlyn, D. W. “Koine Aisthesis”. *The Monist*. 52/2 (1 April 1968), 195-209.
- Hassner, Pierre. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. ed. Hakan Çörekçiöğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.

- Hegel, G.W.F. *Tarihte Akıl*. çev. Onay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Herakleitos. *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*. çev. Güvenç Şar; Erdal Yıldız. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Hooft, Gereard't. *Maddenin Son Yapıtaşları*. çev. Mehmet Koca; Nazife Özdeş Koca. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Höffe, Ottfried. *Adalet: Felsefi Bir Giriş*. çev. Muhsin Bulut. İstanbul: Runik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Höffe, Ottfried. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. ed. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Kabakçı, Sercan. “Karl Popper ve Yanlışlamacılığı”. *Madde, Diyalektik ve Toplum*. 2/3 (2019), 187-197.
- Kahveci, Kutsi. “Varlık ve Yokluk Arasında Mekân Üzerine Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 59 (2017), 101-108.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1. Basım, 2002.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. Erişim 10 Mayıs 2021.  
<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/219.html>
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 5. Basım, 2017.

- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisine Önsözler [A] ve [B]*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Kant, Immanuel. *Bir Bilicinin Düşleri*. çev. Ahmet Aydoğan; Ali Nalbant. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. tr. J.M.D Meiklejohn. New York: Dover Publications, 2020.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. tr. Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- Kant, Immanuel. *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*. Köln: Anaconda Verlag, 1. Basım, 2015.
- Kant, Immanuel. *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Anaconda Verlag, 1. Basım, 2015.
- Kant, Immanuel. *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilskraft*. Köln: Anaconda Verlag, 1. Basım, 2015.
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Holzinger Verlag, 2. Basım, 2013.
- Kant, Immanuel. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*. çev. Uluğ Nutku. İstanbul: Yazko Felsefe Yayınları, 1982.
- Kant, Immanuel. *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*. çev. Yavuz Abadan; Seha L. Meray. Ankara: Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları, 1960.
- Kant, Immanuel. *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. çev. Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Kant, Immanuel. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Kant, Immanuel. *Felsefi Mektuplaşmalar*. çev. M. Masum Gökyüz. Ankara: Fol Kitap, 1. Basım, 2021.

- Kant, Immanuel. *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2. Basım, 2017.
- Kant, Immanuel. *I. Kant, AA VIII: Abhandlungen nach 1781: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Erişim 1 Mart 2022. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/Inhalt8.html>
- Kant, Immanuel. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Erişim 10 Temmuz 2021. <https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU1-0557-09.pdf>
- Kant, Immanuel. *Logic*. tr. John Richardson. London: Stationer's Court, 1819.
- Kant, Immanuel. *Opus Postumum, Fünftes Convolut AA XXI*. Erişim 20 Haziran 2021. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21/Inhalt21.html>
- Kant, Immanuel. *Kant's Political Writings*. ed. Hanns Reis. Cambridge University Press, 1970.
- Kant, Immanuel. *Politik Yazılar*. çev. Aydın Gelmez. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İonna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 5. Basım, 2014.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1. Basım, 2014.
- Kant, Immanuel. *Reflexionen zur Anthropologie AA XV*. Erişim 20 Haziran 2021. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/518.html>
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Academia, 2. Basım, 2017.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 1. Basım, 2020.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. UK: Cambridge University Press, 1. Edition, 1991.

- Kant, Immanuel. *Über Paedagogik*. Königsberg: Herausgegeben von Dr. Friedrich Theodor Rink, 1803.
- Kant, Immanuel. “Was ist Aufklärung?”. *Utopie Kreativ*. 159 (2004), 5-10.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 3. Basım, 2016.
- Kant, Immanuel. *Zum Ewigen Frieden*. Gutenberg EBook, 2014. Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.gutenberg.org/files/46873/46873-h/46873-h.htm>
- Kant Immanuel. *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Kant-W Bd. 11, 195, Erişim 12 Mayıs 2022. <https://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>
- Karaca, Çağlar. “Doğa Yasası Kavramının Tarihsel Sınırlılıkları ve Evrensel Geçerliliği”. *Dört Öge*. 17 (2020), 37-58.
- Karatani, Kojin. *Transkritik*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Kardeşler, Kıvanç. *Bir Kant&Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2019.
- Kaya, Mustafa. “Kant’ta Barışı Sağlamanın Bir Aracı Olarak Savaş”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6/65 (2018), 203-218.
- Kelly, George Armstrong. “The Structure and Spirit of Legality in Kant”. *The Journal of Politics*. 31/2 (1969), 513-527.
- Kelsen, Hans. “Adalet Nedir?”. *TBB Dergisi*. çev. Ali Acar. 107 (2013), 431-454.
- Kersting, Wolfgang. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. ed. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kılınç, Bilâl. *Kendi Kendini Açıklayan Bir Kavram: Adalet*. Genç Hukukçular Hukuk Okumaları, Birikimler IV. ed. Muharem Balcı. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 2013, 29-49.



- Kindî, *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kopper, Joachim. "Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht". *Kant-Studien*. 52/1-4 (1961), 283-294.
- Küçükalp, Derda. *Siyâset Felsefesi*. Bursa: Dora Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Küçükalp, Kasım. *Adalet Olarak Dekonstrüksiyon*. Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2018, 329-340.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger Ve Derrida*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Küçükalp, Kasım. "Derrida ve Dekonstrüksiyon", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yirminci Yüzyıl Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya; Şamil Öçal. 4. Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 597-624.
- Küçükalp, Kasım. *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Küçükalp, Kasım; Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları. 4. Basım, 2017.
- Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kühn, Manfred. *Immanuel Kant*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Gottfried Wilhelm Leibniz Sämtliche Schriften Und Briefe: Praefatio Codicis Juris Gentium Diplomatici*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, 51.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*. çev. Medar Atıcı vd. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016.
- Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University, 1999.

- Losch, Andreas. "Kants Wette: vom Kants starkem Glauben an ausserirdisches Leben, der Geschichte dieser Fragestellung und ihrer Herausforderung für die Theologie heute". *Theologische Zeitschrift*. 1/71 (2015), 23-47.
- Mccumber, John. "Time In The Ditch, American Philosohty And McCarty Era". *Diacritics, Published By: The Johns Hopkins University Press*. 26/1 (1996), 33-49.
- Neuerbauer, Friedrich Ludwig. *Der ewige Friede* (Resim, 1789). Wien Museum. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://sammlung.wienmuseum.at/en/object/10906-satirische-darstellung-zur-franzoesischen-revolution-der-ewige-friede-friedhof-mit-sensenmann-und-den-graebnern-von-freiheit-und-gleichheit/>
- Nicholson, Peter P. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. ed. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlâkın Soykütüğü; Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra Ein Buch für Alle und Keinen*. Goldmann Verlag, Berlin 17. Basım, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. çev. Oruç Arıoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017
- Nietzsche, Friedrich. *Ecco Hommo. Kişi Nasıl Kendisi Olur?* çev. Tolga Eraslan. İstanbul: Sis Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Batışı Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Nöthen, Daniel. *Einführung in Immanuel Kants Moralphilosophie*. 2011, 1-23. Erişim 25 Ağustos 2021. <http://danielnoethen.de/KI.pdf>
- Osmanoğlu, Ömer. *Siyaset Felsefesinde Adalet: İlkçağ ve Orta Çağ'da Adalet Teorileri*. İstanbul: Ark Kitapları, 1. Basım, 2021.

- Öktem, Ülker. “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 43/2 (2003), 133-149.
- Ökten, H. Kaan. “Kant ve Prusya’da Dini Sansür”. *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/1 (2016), 87-101.
- Önal, Gökçe Ketizmen. *Mimari Tasarım Eğitiminde Öğrenciye Ait Kültürel Şemanın Tasarım Sürecindeki Etkilerinin Araştırılmasında Kullanılacak Bir Yöntem*. İstanbul Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Önen, Yaşar; Şanbey, Cemil Ziya. *Almanca-Türkçe Sözlük. 1. Cilt (A-N)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
- Ötğün, Cebrael. “Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri”. *Gazi Sanat Tasarım*, 1/2 (2008), 159-178.
- Özbank, Murat. *Rawls Habermas Tartışması: Neden Demokrasi Nasıl İstikrar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özcanğiller, İhsan Berk. *Hegel’in Fenomeolojisinde Özne Sorunu*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Özel, Aytekin. “İslam Liberalizm İlişkisi Mustafa Erdoğan Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Liberal Düşünce Dergisi*. 18/69-70 (2013), 9-15.
- Özel, Aytekin. *Aristoteles’in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Öztürk, Armağan. *Liberal Adalet*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Pelenk, Aybike. *Güven Kavramı: Sivil Toplum Örgütleri, Medya, Hükümet Ve Ticari Kuruluşlara Yönelik Ampirik Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 32. Basım, 2017.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. Ankara: Pharmakon Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Popper, Karl Raimund. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2019.

- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Rawls, John. *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. çev. Gül Evrin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Regan, T. ; Francione, G. L. “A Movement’s Means Create Its Ends”. *The Animals’ Agenda*. 12/1 (1992), 40-43.
- Ricoeur, Paul. *Başkası Olarak Kendisi*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Sevgi ve Adalet*. çev. Aziz Ufuk vd. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Rosenfeld, Michel. “Derrida, Hukuk, Şiddet ve Adalet Paradoksu”. çev. Rabia Sağlam; Kasım Akbaş. *Hukuk Kuramı*. 1/1 (2014), 13-17.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Rossi, Andrea. “Neoliberal Ruhlar”. *Cogito*, Sayı: 91 (2018), 121-153.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 29. Basım, 2021.
- Safi, İsmail. “Adâlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 12 (2018), 63-74.
- Salur, Bilge. “Hegel’in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademi Dergisi*, 1/1 (2016), 12-20.
- Sandel, Michael J. *Adalet, Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* çev. Mehmet Kocaoğlu. Ankara: Eksi Kitaplar, 9. Basım, 2021.
- Sartre, Jean Paul. *Bulantı*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 44. Basım, 2019.
- Sartre, Jean Paul. *Ego’nun Aşkınlığı*. çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Hil Yayın, 1. Basım, 2016.

- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Turhan Ilgaz; Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Satıcı, Murat. *Kant'ın Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Schopenhauer, Arthur. *Kant Felsefesi Eleştirisi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Schönfeld, Martin; Thompson, Michael. "Kant's Philosophical Development". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta Winter 2019. Erişim 10 Ağustos 2021.  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-development>,
- Ser, Gazel, Bati, Cafer Tayyar. "Derin Sınır Ağları ile En İyi Modelin Belirlenmesi: Mantar Verileri Üzerine Keras Uygulaması". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Tarım Bilimleri Dergisi*. 29/3 (2019), 406-417.
- Sev, Yasin Gurur. "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine". *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*. 2/2 (2019), 255-265.
- Skırbekk, Gunnar; Nils Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrullah Akbaş. Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1. Basım, 2004.
- Snr, Itay. *Education and Thinking in Continental Philosophy Thinking against the Current in Adorno, Arendt, Deleuze, Derrida and Rancière*. Switzerland: Springer, 2020.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Stirner, Max. *Der Einzige und Sein Eigentum*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1901.
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*. çev. Murat Erşen, Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Svendsen, Lars. *Özgürlüğün Felsefesi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Redingot Kitap, 1. Basım, 2021.
- Şerif, Mian M. *İslam Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*. çev. Selma Aygöl Baş, Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Teichert, Dieter. “Hermeneutics: Polity, Politics, and Political Theory in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics”. *Teoria Polityki*. 4 (2020), 123-138.
- Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*. çev. Ruhattin Yazoğlu-Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Topakkaya, Arslan. *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon Aristoteles Karşılaştırması*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Topakkaya, Arslan. “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13, 2012, ss. 219-231.
- Tunçel, Ahu. *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2010.
- Tunçel, Ahu; Gülenç, Kurtul. *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Türker, Sadık. *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Uçar, Semra. “Heisenberg Belirsizlik İlkesindeki Belirsizlik”. *Temaşa Felsefe Dergisi*. 14 (2020), 72-82.
- Verlinde, Erik. “Emergent Gravity and the Dark Universe”. *arXiv:1611.02269v2 [hep-th]*. 2016. Erişim 10 Eylül 2020. <https://arxiv.org/pdf/1611.02269.pdf>
- Williams, Raymond. *Modernizmin Siyaseti*. çev. Barış Şannan. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar I*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Wood, Aleen. *Kant*. çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2019.
- Yeşilçayır, Celal. “Kant’ta Barışın Hukuk Zemininde Sorgulanması”. *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi*. 2/1 (2016), 78-93.

- Yıldız, Necdet. “Nietzsche’de Arı Öznenin Eleştirisi”. *Klikya Felsefe Dergisi*. 1 (2018), 90-103.
- Yolcu, Çiğdem Sadıkoğlu. *Aksiyom, Postulat, Teorem*. Erişim 17 Haziran 2021.  
[https://www.academia.edu/7661342/Aksiyom\\_Postulat\\_Teorem](https://www.academia.edu/7661342/Aksiyom_Postulat_Teorem)
- Yolcu, Enver. “Okulöncesi Dönem Çocuklarında Hayal Gücü ve Yaratıcılık İlişkisi”. *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi*. 28 (2019), 276-291.
- Yükselbaba, Ülker. “Kant’ın Ahlâk Felsefesinden Habermas’ın Söylem Etiğine Geçiş”. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*. 22 (2010), 142-166.
- Zizek, Slavoj. *Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi*. çev. Şamil Can. Ankara: Epos Yayınları, 3. Basım, 2012.

## ŞEKİLLER



**Şekil 1:** Kant'ın *Ebedi Barışa Doğru* adlı denemesinin başında bahsettiği satirik tasvir ya da ilgili tasvirin bir benzeri... *Der ewige Friede* başlıklı bu tasvir, 1789 senesine yakın bir tarihte, Friedrich Ludwig Neuberger tarafından resmedilmiştir.<sup>614</sup>

<sup>614</sup> Friedrich Ludwig Neuberger, *Der ewige Friede*. Erişim 10 Mayıs 2021.  
<https://sammlung.wienmuseum.at/en/object/10906-satirische-darstellung-zur-franzoesischen-revolution-der-ewige-friede-friedhof-mit-sensenmann-und-den-graebn-von-freiheit-und-gleichheit/>



## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı-Soyadı</b>	Oğuz		DÜZGÜN
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>			
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İngilizce Almanca		C (Yökdil) B1 (Goethe Enstitüsü)
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	1992	1995	
<b>Lisans</b>	1996 2014	2000 2018	
<b>Yüksek Lisans</b>	2015	2017	
<b>Doktora</b>	2017		Bursa Uludağ Üniversitesi
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1.</b>	2000 2008	2017 2013	
<b>2.</b>	2017		
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar</b>	Türkiye Yazarlar Birliği		
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	Onuncu Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi İkinci Uluslararası Bandırma ve Çevresi Sempozyumu ICEESS 2019 Birinci Uluslararası Bandırma ve Çevresi Sempozyumu ICEESS 2018 Birinci Uluslararası Akıllı Ulaşım Sistemleri Konferansı İkinci Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Kongresi		
<b>Yayımlar:</b>	Bir Modernizm Eleştirisi İmkânı Olarak Descartes (Makale) Pandemi-Kritik (Kitap) Ortadoğuya Muhafazakâr Bakış (Kitap) Sendikacı, Şair ve Düşünür Mehmet Akif İnan'ın Ortadoğu'ya Bakışı (Özet Bildiri) Sürrealizmin Avrupa'daki Savunucusu Panderma (Tam Metin Bildiri) Kant'tan İlham Alan İki Örnek: John Rawls ve Jürgen Habermas'ta Adaletin İmkânı (Özet Bildiri) Telsis Akidesine Kyzikos'tan Radikal Bir Başkaldırı: Kyzikoslu Eunomius ve Felsefesi (Tam Metin Bildiri) Descartes'in İhmal Edilen İkinci Varlık Yasası (Özet Bildiri) Modernizm -1.0: Robotların Aydınlanma Çağına Doğru (Özet Bildiri) Almanya'da Yeni Bir Türk Lehçesi mi Doğuyor? (Özet Bildiri)		
<b>Diğer:</b>	Kant Düşüncesinde İnsan Dışı Türlerle Yönelik Ahlâkî Bir İhtimamın İmkânı (Temmuz 2022'de hakemli dergide yayımlanacak makale)		
<b>İletişim (e-posta):</b>			
	<b>Tarih:</b> <b>İmza:</b> <b>Adı-Soyadı:</b>		